

დაიბეჭდა შპს „პრინტჯეო“-ში
თბილისი 2020

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო
უნივერსიტეტი

ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის
საქართველოს ეთნოლოგიის განყოფილება

მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის

I (27)

თბილისი

2020

**Ivane Javakhishvili Tbilisi State
University**

**Ivane Javakhishvili Institute of History and Ethnology
Department of Ethnology of Georgia**

MATERIALS FOR GEORGIAN ETHNOGRAPHY

I (27)

**Tbilisi
2020**

რედაქტორი: დოქტ. ქეთევან ხუციშვილი (ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი)

რედაქოლეგია: დოქტ. ნინო მინდაძე (ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი), დოქტ. გიორგი ჭეიშვილი (ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი), დოქტ. ნინო აბაკელია (ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი), დოქტ. ქეროლ ფუშე (ედინბურგის უნივერსიტეტი), დოქტ. სუზანე ფელინგსი (ფრანკფურტის გოეთეს უნივერსიტეტი), დოქტ. ვალერი ვაშაკიძე (ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი)

რეცენზენტები:

დოქტ. თინათინ ლუდუშაური (საქართველოს უნივერსიტეტი)

დოქტ. შტეფან ფოელი (მარბურგის ფილიპს უნივერსიტეტი)

დაიბეჭდა შპს „პრინტჯეო“-ში

Editor: Dr. Ketevan Khutsishvili (Ivane Javakhishvili Tbilisi State University Institute of History and Ethnology)

Editorial Board: Dr. Nino Mindadze (Ivane Javakhishvili Tbilisi State University Institute of History and Ethnology), Dr. Nino Abakelia (Ilia State University), Dr. Giorgi Cheishvili (Ivane Javakhishvili Tbilisi State University Institute of History and Ethnology), Dr. Carole Faucher (The University of Edinburgh), Dr. Susanne Fehlings (Goethe University Frankfurt), Dr. Valeri Vashakidze (Ivane Javakhishvili Tbilisi State University Institute of History and Ethnology).

Reviewers:

Dr. Tinatin Gudushauri (University of Georgia)

Dr. Stephane Voell (Philipps-University Marburg)

Published by LTD „PrintGeo“

ISSN

“მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“ (მსე) ნიკო მარის სახელობის ენის, ისტორიისა და მატერიალური კულტურის ინსტიტუტის (ენიმკი) გამოცემა იყო, რომლის პირველი ტომი 1938 წელს დაიბეჭდა პროფ. ს. ჯანაშიასა და პროფ. გ. ჩიტაიას რედაქტორობით. კრებული გარკვეული პერიოდულობით იბეჭდებოდა 2005 წლამდე, სულ 26 ტომი გამოვიდა. სხვადასხვა დროს კრებულის რედაქტორები იყვნენ: გ. ჩიტაია, მ. გეგეშიძე, ჯ. რუხაძე, ირ. სურგულაძე, ვ. ითონიშვილი...

კრებულში ქვეყნდებოდა ქართველი და უცხოელი მკვლევრების სტატიები ქართულ და უცხო ენებზე. ეს ნაშრომები დღეს უკვე უნიკალური მასალის შემცველი წყაროებია.

“მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“ მზადდებოდა ჯერ ენიმკის, მისი რეორგანიზაციის შემდეგ ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის და ბოლოს ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის ეთნოლოგიის განყოფილებების თანამშრომელთა ძალისხმევით. 2005 წლის შემდეგ, რიგი საორგანიზაციო პრობლემების გამო, კრებულმა არსებობა შეწყვიტა. დღეს, ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი უკვე ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფარგლებში განაგრძობს მუშაობას. საქართველოს ეთნოლოგიის განყოფილების თანამშრომელთა გადაწყვეტილებით კრებული იგივე სათაურით აღდგება. ეს ჩვენი განაცხადია, იმაზე, რომ ვაგრძელებთ ტრადიციას, გვსურს ქართული ეთნოლოგიური სკოლის იმ ძლიერ ფესვებზე დაფუძნებით, რომელსაც საფუძველი ჩაუყარა აკად. გიორგი ჩიტაიამ, წარმოვაჩინოთ ეთნოგრაფიული მასალისა და ეთნოლოგიური კვლევის მნიშვნელობა, ფართო თემატური სპექტრი, მეთოდოლოგიური მიდგომების მრავალფეროვნება და დარგის განვითარების ახალი პერსპექტივები.

“Materials for Georgian Ethnography” (MGE) was the issue of Niko Marr Institute of Language, History and Material Culture (ILHMC). The first volume was published in 1938 by the editors Prof. S. Janashia and Prof. G. Chitaia. The magazine was published with the certain intervals until 2005. In general there were issued 26 volumes. In different periods the editors were prominent Georgian scholars Giorgi Chitaia, Mikheil Gegeshidze, Julietta Rukhadze, Irakli Surguladze, Valerian Itonishvili...

There were published articles of Georgian and foreign scholars in Georgian and other languages. These works can be seen as unique sources nowadays.

“Materials for Georgian Ethnography” was prepared by the research fellows of ethnological departments at Niko Marr Institute of Language, History and Material Culture, later at Ivane Javakhishvili Institute of History, Archaeology and Ethnography and at last at Ivane Javakhishvili Institute of History and Ethnology. Since 2005 as a result of organizational problems the magazine was closed. Now Ivane Javakhishvili Institute of History and Ethnology is one of the constituent part of Tbilisi State University. The researchers at the Department of Ethnology of Georgia decided to give a new life to the journal using the old title. We assert that we are inclined to continue the tradition based on the roots of Georgian ethnological school founded by the Academician Giorgi Chitaia, to demonstrate the meaning and importance of Ethnographic materials and researches, wide thematic spectrum, variety of methodological approaches and new prospects of disciplinary development.

შინაარსი:

აზიკური ნანული	9
საკუთარი სახელი ნასყიდა აღმოსავლეთ საქართველოში	
ალავერდაშვილი ქეთევანი	23
საქრალური დრო და სივრცე ტრადიციულ ქართულ კულტურაში	
გუჯეჯიანი როზეტა	41
თანამედროვე რელიგიური პრაქტიკა ქვემო სვანეთში	
მამარდაშვილი გიორგი	65
აფხაზეთის მოსახლეობის ეთნოფსიქოლოგიის საკითხები, მათი ახალი ეთნიკური მარკერები	
მინდაძე ნინო.....	90
ევროპელი მისიონერების ცნობები ქართული ტრადიციული მედიცინის შესახებ (არქანჯელო ლამბერტი)	
ნეხეიერიძე ლელა	107
კანის დაავადებების მკურნალობის ხალხური მეთოდები იმერეთში	
ქამუშაძე თეა	114
რელიგიური პლურალიზმის ინტერპრეტაციისათვის პოსტსოციალისტურ რუსთავეში	
ჩირგაძე ნინო.....	133
ზოგიერთ ფსიქიკურ დაავადებათა შესახებ არსებული წარმოდგენები და მკურნალობის ხალხური ტრადიციები აჭარაში	
ხუციშვილი ქეთევანი	141
რელიგიურობის ფორმები თანამედროვე საქართველოში	
თსუ ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის საქართველოს ეთნოლოგიის განყოფილების თანამშრომელთა შრომების ბიბლიოგრაფია 2015-2020 წწ.	
	153

Content:

Azikuri Nanuli	9
Personal Name „Nask'ida“ in Eastern Georgia	
Alaverdashvili Ketevan	23
Concerning the Sacred Time and Space in Georgian Traditional Culture	
Gujejiani Rozeta	41
Contemporary Religious Practices in Lower Svaneti	
Mamardashvili Giorgi	65
Ethno-psychological Problems and Their New Markers Among the Abkhazian Population	
Mindadze Nino	90
European Missionaries on the Traditional Georgian Medical culture (Arcangelo Lamberti)	
Nebieridze Lela	107
Skin Diseases and their Folk Treatments in Imereti	
Kamushadze Tea	114
Towards the Interpretation of Religious Pluralism in Post-socialist Rustavi	
Chirgadze Nino	133
The Beliefs and Folk Treatment Methods Soncerning Some Psychical Diseases in Ajara	
Khutsishvili Ketevan	141
Forms of Religiosity in Contemporary Georgia	
Bibliography of Works of Department of Ethnology of Georgia 2015-2020.....	153

საკუთარი სახელი ნასყიდა ადმოსავლეთ საქართველოში

ოჯახის შექმნის უპირველესი მიზანი გვარ-ჩამომავლობის გაგრძელებაა. საქართველოში დიდ უბედურებად ითვლებოდა უშვილობა. ყველა ცდილობდა, რომ ოჯახისა და გვარის გამგრძელებელი ჰყოლოდა. თუ ოჯახში, მისი შექმნიდან 3-4 წელი ბავშვი არ დაიბადებოდა, ძალიან წუხდნენ. შვილი რომ შესძენოდათ სხვადასხვა გზას მიმართავდნენ. თუშეთში, ჩემ მიერ ჩანერილი მასალის მიხედვით, ერთ-ერთი ტრადიცია ხატისთვის შვილის გამოთხოვა დასამაგიეროდ, რაიმე პირობის დადება იყო, მაგალითად, მთელი სიცოცხლის განმავლობაში ღორის ხორცის არმიღების პირობა. ყოფილა ასეთი შემთხვევა: ოჯახს თორმეტი წელი შვილი არ უჩნდებოდა. მეთორმეტე წელს მეუღლემ ქალი თავისი მამის სალოცავში – თუშეთის სოფელ ჰელოს ნათლისმცემლის სახელობის ნიშთან წაიყვანა. იქ ქალმა სალოცავს შეუთქვა: „ოღონდ შვილი გამიჩნდეს და ღორის ხორცს არ შევჭამო“. შვილმა გადმოცა: „ისე მოკვდა დედაჩემი, რომ ღორის ხორცი არა ჭამა. ახლა არც მე ვჭამ. ის რომ მოკვდა, მას აქეთ, მანამდი ვჭამდი. დედამ მითხრა – შენ ნუ შეჭამ ღორის ხორცს, როცა მე მოვკვდები, ამით შენ შენი შვილები შეინახეო“ (აზიკური 1984, 80).

ზოგჯერ უშვილო კაცს ან ქალს, თუშეთში არსებული გადმოცემის თანახმად, ზებუნებრივი ძალები აძლევდნენ ნიშანს, თუ როგორ უნდა მოქცეულიყო შვილი რომმისცემოდა. ერთი თუშური გადმოცემა გვაუწყებს: შენაქოელ კაცს საყვარელი გაუჩენია ბელელაში და ხშირად დაიარებოდა მასთან. ერთ საღამოსაც, როცა იგი ბელელასკენ გაემართა, ნარჩხავი გადაიარა და ომალოს მხარეს, თხილოვნისკენ გადავიდა, მოესმა დიალოგი – ვილაცა ვილაცას ეუბნებოდა, ამ უბედურს, დღეს აქვს შვილის მიცემის წერა და ის კი ძე-ბოლოს გასანირავედ სხვაგან მიდისო. იგი უმაღლობრუნებულა სახლში და მართლაც მის ცოლს იმ ღამეს ჩასახული შვილი შესძენია (აზიკური 1984, 80).

ძე-ბოლოს მისაცემად და ოჯახის გამრავლების სათხოვნელად, უმთავრესად, სალოცავებში ქალები დადიოდნენ. თუშეთში ამ ფუნქციის ორი სალოცავი არსებობდა: თურსიხის ჯვარი პირიქითის ხეობაში, სოფელ ჭონთიოსთან და მარიტა, გომენრის ხეობაში. ერთგანაცდა მეორეგანაც სახვეწარი სუფრებითა და სანთელ-ზედაშით სალოცავში მხოლოდ ქალები მიდიოდნენ. ამბობენ, ორივე ეს ჯვარი მთხოვნელის ვედრებას ისმენდა და მათ შვილები ეძლეოდათ.* ბავშვი თუ არა რჩებოდათ, ოჯახი სოფელში შესანიშნავ მოკრეფდა და ამ სანოვაგითა და სანთელ-ზედაშით ხატისკარზე მიდიოდა (აზიკური 1975, 25).

ასევე მნიშვნელოვანი იყო შეძენილი შვილების შენარჩუნება. ამაზეც ზრუნავდა ოჯახი. ბავშვის შესანარჩუნებლად სხვადასხვა ქმედებას მიმართავდნენ. ერთ-ერთის მიხედვით რომელიმე სასოფლო ან საგვარეულო ხატს ოჯახი შესთხოვდა შვილის, ძირითადად, ვაჟიშვილის, გადარჩენას და, სანაცვლოდ ხატის მსახურად მისგაზრდას აღუთქვამდა. პირობის დასტურად ბავშვს თავის შუა ადგილას თმას არ მოჭრიდნენ და მას ნაწნავად დაშვებულს ატარებდა დათქმულ დრომდე. ასეთი ბავშვი „ხატისად თმანაშვებად“ ითვლებოდა. შეპირებული ვადის გასვლის შემდეგ ბავშვს წინასწარ შეპირებულ სალოცავში მიიყვანდნენ, თან მიიტანდნენ საამდლეოდ მოხარშულ საზედაშე ლუდსა და სამსხვერპლო საკლავს. იქ შეჭრიდნენ თმას და თან სათანადო სანირ სუფრასაც დალოცავდნენ. თუშების „ხატისად თმანაშვები“ იგივე ფენომენია, რაც „ბერად შეყენება“ ან „ბერად დაყენება“, „ხატში მიბარება“, „ყმად გახდომა“ ქართლ-კახეთში, „საწულეობა“ კი მთიულთ-გუდამაყარსა და ხევში (ბარდაველიძე 1949, 145; მაჭავარიანი 1957, 261).

ბავშვების გადარჩენისა და ჯანმრთელად გაზრდის ერთ-ერთსაშუალებად მისი სახელიც ითვლებოდა. ახალშობილისათვის სახელის საგულდაგულოდ შერჩევის ტრადიცია საქართველოში ძალზე მტკიცე იყო, რადგან ხალხური რწმენით, სახელს ადამიანისათვის ერთ-ერთი გადამწყვეტი მნიშვნელობა და ძალა

* ოჯახის ბარაქსა და საქონლის სიმრავლესაც ამ ორ ჯვარს გამოსთხოვდნენ ქალები და პირველად მოგებული ძროხის „ნათაურათი“ და სანთელ-ზედაშით მადლიერებასაც გამოხატავდნენ.

ჰქონდა. ამიტომ ბავშვის დაბადებისთანავე მშობელთა უპირველესი საზრუნავი მისთვის სახელის შერჩევა იყო. სახელი თავისებურად განსაზღვრავდა მთელ მის მომავალ ცხოვრებას, ბედ-იღბალსა და ყოფას. ამასთანავე, სახელი ბევრ რამეზე მიანიშნებდა – ის იყო სახელოვანი წინაპრის ან ნათესავის (პაპის, ბებიის, მამიდის, ბიძის...) პატივსაცემად დარქმეული ან შეირჩეოდა მშობელთა სურვილით, რათა სახელს გარკვეული ზემოქმედება მოეხდინა მის მატარებელ პირზე. ახალშობილს არქმევდნენ მდინარის სახელს, მაგალითად ენგურს იმ რწმენით, რომ მას ამ მდინარის მსგავსად დიდი ძალა და ენერგია ექნებოდა; სიძლიერის სიმბოლოდ იყო მიჩნეული სახელები: ვეფხია, ფოცხვერა, გელა (მგელა), მგელიკა... სახელით ხაზი ესმებოდა გოგონების სილამაზეს ან მშობელთა სურვილს, რომ ის ლამაზი ყოფილიყო. ამ მიზნით ახალშობილ გოგონებს არქმევდნენ მზეოს, მზექალას, მზისას, მთვარისას, ხვარამზეს, თიებოს (მთიებს), პირიმზეს, პირიმზისას, პირიმთვარისას, იამზეს, იგივე იათამზე...); ქალიშვილისთვის მომავალში სასურველ სინამდესა და ზეცის წყალობას გამოხატავდა სახელები: ცისანა, ცისნამი, ციური, ცისია... ვაჟიშვილისათვის კი იმავე მიზნით შეირჩეოდა, მაგალითად სახელი ცისკარა. ამასთან, ზოგიერთი სახელი, ხალხური რწმენით, ზებუნებრივი ძალების შეწევნით იცავდა მათს შვილებს, ძირითადად, ვაჟიშვილებს. ასეთი სახელები იყო – ხვთისია, ღვთისავარი, კვირია... სახელს არქმევდნენ რაიმე მნიშვნელოვანი მოვლენის აღსანიშნავად და სამახსოვროდაც, მაგალითად, XX საუკუნის შუა წლებში საქართველოში არმაზის გათხრების შემდეგ გაჩნდა სახელები არმაზი და ზევახ. სახელის შერქმევა და მისი შინაარსობრივი დატვირთვახვესურეთის, მთიულეთის, გუდამაყრისა და ხევის მაგალითზე ფართოდ აქვს განხილული ვ. ბარდაველიძეს (ბარდაველიძე 1949, 146-155).

ზოგჯერ უკვე დარქმეულსახელს გადაარქმევდნენ, მაგალითად, თუ ბავშვი ძალიან მტირალა იყო და გამუდმებით მიზეზობდა, თუშეთში იტყოდნენ - „სახელს იქვივნებსო“, ე.ი. ბავშვს შეუფერებელი სახელი ჰქვია და სხვა სახელს ითხოვსო. საინტერესოა სახელის შერჩევასთან დაკავშირებული ერთი ასეთი ტრადიცია: თუ რომელიმე წინაპრის სული, მშობელთა აზრით,

ითხოვდა, რომ ბავშვს მისი სახელი რქმეოდა, ასეთ შემთხვევაში გარდაცვლილი წინაპრების სახელზე წილებს ჰყრიდნენ. ქალაღდის ნაკუწნებზე დანერდნენ 6-7 სახელს, დაკეცავდნენ და ქუდში ჩაყრიდნენ. ქუდს გააქნევ-გამოაქნევდნენ, შეანჯღრევდნენ და რომელი სახელიც პირველი ამოვარდებოდა ქუდიდან, ბავშვს იმ სახელს დაარქმევდნენ. ამ წინაპრის სახელზე კი სუფრას გაშლიდნენ, სანთელს აანთებდნენ და მის სულს მოიხსენიებდნენ. ქალაღდის ნაკუწნებს ზოგჯერ უბრალოდ მონიშნული ჯოხის პატარა ნაჭრებით ცვლიდნენ. სულის მოსახსენებელ სუფრაზე აუცილებლად იყო ხინკალი და კოტორი (ხაჭაპური). სამ ან ხუთ ცალ კოტორს კი მეზობელ ბავშვებს გაუტანდნენ. ზოგჯერ „სახელის ქვივნების“ შესახებ მათ მკითხავი ატყობინებდა ან სიზმარს ნახულობდნენ. ზემო აღვანში ჩანერილი ერთი მონათხრობის მიხედვით, თუშეთში მტირალა ბავშვის დედას სიზმარი უნახავს: „სოფლის სასაფლაოზე იყო, იქ ერთ დიდ ლოდზე პირქვე გადანოლილი ატირებული ქალი ნახა. ეს ვინ არისო, რომ იკითხა, უპასუხეს, – ეგაო, ივლიტა არისო, ტირის, სახელი მეკარგებაო. ბავშვის დედამ ორი სუფრა გაამზადა – ერთი იმის სახელზე, ვინც სიზმარში სასაფლაოზე დაჰყევებოდა და მეორე თავისი დეიდაშვილის – ივლიტასათვის, რომელიც ძალიან ახალგაზრდა გარდაიცვალა. შვილს კი მისი სახელი დაარქვა“ (აზიკური 1984, 30).

ასევე დიდი პრობლემა იყო მსივანა – ბუტია ბავშვი. მასზედაც იტყოდნენ ალბათ „სახელს იქვივნებსო“. წილს ამ შემთხვევაში ლობიოს მარცვლებით ჰყრიდნენ. ლობიოს მარცვლებს ნაკანრით ან ამოხვრეგით სხვადასხვა წიშანს დაადებდნენ – ეს მავანია, ეს მავანიო – სახელებსაც იტყოდნენ და ამ მარცვლებს აკვნის ქვეშ სამჯერ გააგორებდნენ. რომელი მარცვალიც წინ გაგორდებოდა, იმის წიშანს დახედავდნენ და ბავშვსიმ სახელს დაარქმევდნენ, ვის სახელზეც იყო მარცვალი მონიშნული. იყო შემთხვევა, რომ სამჯერვე წინ სხვადასხვა მარცვალი გაგორდებოდა, ამ დროს იტყოდნენ – გარდაცვლილთა სულები ერთიმეორეს ეცილებიან, ჩემი სახელი დაარქვანო. ბოლოს, მესამე გაგორებაზე, ვისზეც შესახელებული მარცვალი წინ გაგორდებოდა, იმის სახელს დაარქმევდნენ. ღრმად სჯეროდათ, რომ ბავშვი ბუტია აღარ

იქნებოდა. ამ შემთხვევაშიც, ბავშვს ვის სახელსაც არქმევდნენ, იმის მოსახსენიებელ სუფრას გაშლიდნენ (აზიკური, 1984:30). სულის სახელის დარქმევის ეს ტრადიცია ფართოდ იყო გავრცელებული საქართველოს სხვა კუთხეებშიც და მრავალმხრივაა შესწავლილი (ბარდაველიძე 1949, 146-154).

ბავშვის დაცვის ერთ-ერთი გზა, ხალხური გაგებით, ბავშვი-სათვის არაქართული, არაქრისტიანული სახელის დარქმევაც იყო. ამით თავისებურად „ნილბავდნენ“ ბავშვს და „სიკვდილს თავ-გზას უბნევდნენ“. აი, რამიამბო ერთმა მთხრობელმა: „თორმეტი და-ძმიდან მელა დავრჩი და ჩემს მშობლებს რო შვილები ეხოცებოდათ, მე დიდოელი ქალის სახელი „მესედო“ დამარქვეს და ასე გადამარჩინეს“ (მესედო (ევგენა) სვიმანის ას. ხვედაგურიძე-ბასხაჯაური, 74 წლის, სოფ. დართლო) (აზიკური 1984,16)

დაცვის მიზნით ბავშვებს არაქრისტიანებს, უმეტესად კი, მუსლიმებს ანათვლინებდნენ. ამ შემთხვევაში ნათლიობა მხოლოდ მოლაპარაკებითი იყო. ბავშვს ქრისტიანული წესით ნათლავდნენ, ტაძარში რიტუალს მხოლოდ ქრისტიანი ნათლია ესწრებოდა. მუსლიმ ნათლიას ნათლობისას მხოლოდ მოიხსენიებდნენ. ის ეკლესიის გარეთ ელოდა ბავშვს და იქ აიყვანდა მას, იქ შეხედებოდა როგორც ნათლულს. ნათლობის ასეთი რიტუალის შემდეგ ნათლიისა და ნათლული ბავშვის ოჯახებს შორის ნამდვილი ნათესაური კავშირი იბმებოდა, ისინი ერთმანეთის ჭირსა და ღვინს იზიარებდნენ. გარკვეული ვალდებულება, როგორც ნათლიას, მასაც ეკისრებოდა, რაც ძირითადად ნათლულისადმი ზრუნვაში, საჩუქრების გადაცემასა და მისი ოჯახისადმი ყურადღებაში გამოიხატებოდა. ნათლულის ოჯახს ნათლია და მისი ოჯახიც სათანადო პატივი ჰყავდა. ჩემი ერთი ჩანაწერით დასტურდება, რომ ანალოგიური შეხედულება ჰქონდა მუსლიმ მოსახლეობასაც – ქრისტიანის მიერ მონათლული ბავშვი დაცულია. ერთი კონკრეტული ნათლია-ნათლულობა მეგობრობის განმტკიცების მიზნით მომხდარა. თანაც, მათი შეხედულებით, ამ შემთხვევაში „ბედისწერა ჩაერია“ და ბავშვის დაბადება უფრო ნათლიის ოჯახის „დამსახურებად“ ჩაითვალა: სოფელ ზემო ალვანელქრისტიანს მოუნათლავს კახეთის სოფ. ყარაჯალელი ყონაღის-მეგობრის

შვილი. მუსლიმანური სარწმუნოებით დასაშვებია, რომ ქრისტიანი ნათლია მუსლიმანის „ნათლობის“ პროცესს დაესწროს და მასში უშუალო მონაწილეობა მიიღოს როგორც ნათლიამ. ამ კონკრეტულ შემთხვევას წინ პატარა ამბავი უძღოდა – ყარაჯღელი ყონალის ცოლს, რომელსაც ბიჭი უნდოდა და კვლავ გოგონის შეძენის შიშით, შვილს აღარ აჩენდა, ოჯახის ალვანელი მეგობრის ცოლმა უთხრა – „შენ გააჩინე და, თუ გოგო გეყოლება, მე გავზრდი, ნახე, იქნებ ბიჭი გეყლოსო“. დაიბადა ბიჭი და გახარებულმა ოჯახმა შვილი ქრისტიან მეგობარს მოანათვლინა – შვილი უფრო დაცული იქნებო. ამის შემდეგ ამ ოჯახების ურთიერთობა მეგობრულიდან ნათესაურში გადაიზარდა (აზიკური 1984, 40)

კახეთში, ვისაც ახალშობილიხშირად უკვდებოდა, ურჩევდნენ ურჯულოს მოანათვლინეო. სოფელ ველისციხეში მთხრობელისგან ჩავინერე შემდეგი ამბავი: „მომაკვდავ ბავშვს ურჯულოებს ანათვლინებდნენ. ჩვენ მაშინ სოფელ ახაშენში ვცხოვრობდით. დედაჩემს პირველი შვილი ორი წლისა მოჰკვდომია. მეც რო ორისა შევსრულდი, ხალხს ეთქვა, ურჯულოს უნდა მოანათვლინოთო. მაშინ ველისციხიდან ამოსული იყო სარქისა ქვრივჭირიშვილი. სარქისას სომხური გვარი ჰქონდა, მხოლოდ ზედსიძედ იყო მისული ქვრივჭირიშვილებთან. მამიდაჩემის გვერდით სიდედრთან ცხოვრობდა, ისიც ქრისტიანი იყო, მაგრამ არა ჩვენნაირი. მე იმ სომეხმა, სხვა რჯულის კაცმა, სარქისამ მომნათლა. სახელი შემიცვალეს – აკაკი მერქვა და იმ კაცმა თავის სეხნიად მაქცია“ (სარქისა ვლადიმერის ძე ომარაშვილი, 56 წლის, ველისციხე) (აზიკური 1985, 15).

ბავშვის გადარჩენის მიზნით ფართოდ იყო გავრცელებული ბავშვის ე. წ. „ყიდვა-გაყიდვა“.

აქ საგანგებოდ მინდა შევჩერდე ბავშვის „ყიდვა-გაყიდვის“ ამ ტრადიციასთან დაკავშირებული ერთი საკუთარი სახელის დარქმევის მოტივაციაზე. აღმოსავლეთ საქართველოში, ქართლსა და კახეთში, გავრცელებული მამაკაცის საკუთარი სახელი ნასყიდა // ნაყიდა, სხვა საკუთარ სახელთაგან განსხვავებით, ხელოვნური ჩანს. ამ სახელმა ჩემი ყურადღება მიიქცია როგორც მოტივირებულად შერქმეულმა საკუთარმა სახელმა. ცხადია, რომ

იგინაწარმოებია წარსული დროის მიმღეობისაგან-ნაყიდი-სგან „ა“ მასუბსტანტივებელი ფორმანტის//ასო-ნიშნის დართვით (საწყისი-სყიდვა//ყიდვა; მისი პირიანი ფორმები- *იყიდის ან ყიდის*) .

შეძლებისდაგვარად, მოვიძიე მასალა კახეთის სოფლებში და ვცადე მისი განზოგადება და ნასყიდა სახელის დარქმევის მიზეზის ახსნა.

უწინარესად, ვცდილობდი მასალა ჩამენერა ამ სახელის მატარებელ პირთაგან. კონკრეტული მაგალითებით გაირკვა, რომ სახელ ნასყიდას არქმევდნენ, უმეტესად, ბავშვებს, რომელთაც საკუთარი მშობლები, ასე ვთქვათ, „ყიდულობდნენ“ ან „ყიდდნენ“. საინტერესოდ მეჩვენა, თუ რას ნიშნავს მშობლებისაგან თავისი ბიოლოგიური შვილის „ყიდვა-გაყიდვა“. როგორც აღმოჩნდა, ამას სხვადასხვა მიზეზი ჰქონდა, რამაც განაპირობა შემდგომამ სახელის გაჩენა და, სახელიდან გამომდინარე, გვარის წარმოშობაც – ნასყიდაშვილები სახლობენ კახეთში, ყვარელში.

ხშირად ოჯახს ახალშობილი ბავშვები ზედიზედ ეხოცებოდათ. იბადებოდა ჯანმრთელი ბავშვი, მაგრამ, როგორც კი დედის ძუძუს მიიღებდა, ის სუსტდებოდა და კვდებოდა. ჯანმრთელად დაბადებული ერთი ან ორი ბავშვის უმიზეზოდ გარდაცვალების შემდეგ თადარიგს იჭერდნენ და მომდევნო ბავშვს დაბადებისუ-მალ, ვიდრე დედის რძეს მიიღებდა, „მოიპარავდა“ მეზობელი ან ნათესავი და წაიყვანდა თავისთან. ბავშვს ისევ ქალის რძით კვებავდნენ, საამისოდ მონახავდნენ ჯანმრთელ, მეძუძურ ქალს, რომელსაც თვითონაც ჰყავდა პატარა. დედა კი, მომლოდინე, რომ შვილს „იპოვის“ და „იყიდის“, რძეს არ იშრობდა. გამოწვევლილ რძეს სუფთა, ფეხ და ჭუჭყუკარებელ ადგილას ღვრიდა. გარკვეული დროის გასვლის შემდეგ, და ეს დრო 9-12 დღე, ზოგჯერ ერთი თვეც იყო, ოჯახი თავის შვილს „ყიდულობდა“ სათანადო რიტუალის თანხლებით: ბავშვის ოჯახი მოამზადებდა კარგ ძღვენსა (პურ-მარილი, ხილი, ღვინო...) და საჩუქრებს (სამოსი, მოსახვევი...) იმ ოჯახის თითოეული წევრისათვის, ვისაც ბავშვი ჰყავდაწაყვანი-ლი. ამ რიტუალის ჩატარების შემდეგ „გამოისყიდინენ“ თავიანთ შვილს. გარდა ამ ძღვენისა, ძირითადი გამოსასყიდი იყო ერთი, ორი ან რამდენიმე „პაჭიჭი“ ფეტვი. პაჭიჭი იყო საზომი ერთეული,

რომელიც მხოლოდ ამ რიტუალში ფიგურირებდა და გულისხმობდა ბერა თითის ფრჩხილით აღებული ფეტვის რამდენიმე მარცვალს. ძღვენი გამოსასყიდში არ შედიოდა და იტყოდნენ, ამდენ და ამდენ პაჭიჭ ფეტვადაა ნაყიდო. ითვლებოდა, რომ ოჯახი უიღბლოა, შვილის ყოლის ბედი არა აქვს და ეს ბავშვი, მათი კი არ არის, ნაყიდია, იყიდეს იმათგან, ვისაც ბავშვის შერჩენის ბედი აქვს. იქმნებოდა ილუზია, რომ ისინი „სხვის შვილს“ ყიდულობდნენ. ასეთ შემთხვევაში, ხალხური რწმენით, ბავშვი აუცილებლად გაიზრდებოდა.

სოფელ ფშაველაში ჩანერილი მასალის მიხედვით ასეთი მაგალითები არაერთია: „ჩემს გარდა კიდევ ერთია ამ სოფელში ნასყიდა. სახელი მშობლებმა დამარქვეს. ოჯახში არა რჩებოდათ შვილი და ვითომ ნასყიდიო. ბავშვში მისცეს ჩემმა მშობლებმა ორი პაჭიჭი ფეტვი – იქნება შეგვრჩესო, ვითომ სხვისიაო, ვითომ ჩვენი არ არისო. ცერა თითის აღება, ფრჩხილით აღება, რასაც აიღებდნენ, ის იყო ერთი პაჭიჭი“ (ნასყიდა გიორგის ძე არუაშვილი, 45 წლის, სოფ. ფშაველი) (აზიკური, 1985:2).

იყო ისეთი შემთხვევაც, როცა ახალშობილს მშობლებისაგან მალულად იპარავდნენ. ბავშვის დაკარგვის გამო ატყდებოდა დიდი განგაში და შემდეგ კი, როცა გაიგებდნენ ბავშვის ადგილსამყოფელს, იბმებოდა იმ ოჯახთან კარგი ურთიერთობა და მოლაპარაკება, რათა მათგან ბავშვი ეყიდათ.

ნასყიდას არქმევდნენ იმ ბავშვებსაც, რომელთაც უკვე მოზრდილებს „იყიდიდნენ“ თავიანთი მშობლები. ზოგჯერ წლის ან ორი წლის ბავშვს, რომელიც ავად გახდებოდა, მეზობელი ან ნათესავი წაიყვანდა და თვითონა ზრდიდა. ხშირად ასე წაყვანილ ბავშვს ერთ წლამდეც იტოვებდნენ. ამ ხნის განმავლობაში ბავშვს მთლიანად ახალი ოჯახი უვლიდა, ასმევდა, აჭმევდა და აცმევდა კიდევაც. შემდეგ კი საკუთარი მშობლები „ყიდულობდნენ“. ამის შემდეგ ეს ოჯახები, თუ მანამდე მხოლოდ ნაცნობები იყვნენ, შემდეგ უკვე სამუდამოდ ნათესავდებოდნენ. „მე უკვე ხუთი წლისა ვიყავი, ჩემი ძმა რომ დაიბადა. ორი წლისა ეგეც ავად გაგვიხდა. მეზობლის ქალმა მოიპარა და აღარ მახსოვს, მგონი წლისა..., დედაჩვენმა იმ ქალს ცოტაოდენი ფული, პური და ღვინო მიუტანა

და წამოვიყვანეთ სახლში. იმ წელიწადს არც ჩვენ ვაჭმევდით ბავშვს, არც რამეს ვყიდულობდით მისთვის. იმის მერე ჩვენ და იმ ქალის ოჯახი ნათესავებად ვითვლებით და ქორწინება ერთმანეთში აღკვეთილი გვაქვს. იმ ქალის გვარი ყოფილა ბეგაშვილი, ე.ი. დედის მოგვარე“ (სარქისა ვლადიმერის ძე ომარაშვილი, 56 წლის, სოფ. ველისციხე) (აზიკური 1985,16).*

კახეთში, სოფ. ველისციხეში, გადმოდიოდნენ ლეკები, ბინას ქირაობდნენ და ბოსტნებში, ვენახებში, მშენებლობაზე მუშაობდნენ, ქვაბებსაც კალავდნენ. ადგილობრივ მოსახლეობასთან კარგი ურთიერთობა ჰქონდათ და შვილებსაც ხშირად ანათვლინებდნენ. ნათლიად ამორჩეული ლეკი ავადმყოფ ბავშვს გამოართმევდა ოჯახს და სხვას მიუყვანდა გასაზრდელად. გამზრდელთან ბავშვი ერთი წელი რჩებოდა და მას ოჯახისა არაფერი ხმარდებოდა. ერთი წლის შემდეგ ნათლიის შუამავლობით ოჯახი ბავშვს გამოისყიდდა. იხდიდნენ ფულს, პურსა და ღვინოს, ანუ იმას, რასაც ნათლია მოითხოვდა, იცოდნენ პირველი შვილის „გაყიდვაც“, მეზობელს მიჰყიდინდნენ და შემდეგ მეგობარ ლეკს მონათვლინებდნენ (ზიზი კოტეს ასული სესიაშვილი, 55 წლის, სოფ. ველისციხე). ამ ყიდვა-გაყიდვაში ფული მხოლოდ სიმბოლური ოდენობის იყო.

სხვა შემთხვევაში, თუ ბავშვი ავად გახდებოდა, მეზობლის ქალი მას „მოიპარავდა“, წაიყვანდა თავისთან და ერთი წელი თავის ოჯახში ამყოფებდა. ითვლებოდა, რომ ამ გზით მან ბავშვი, „უიღბლო ოჯახს“ გამოარიდა. ერთი წლის შემდეგ ბავშვის მშობლები, რომელთაც ამ ხნის განმავლობაში არანაირი მონაწილეობა შვილის აღზრდაში არ მიუღიათ, მას ფულით, ღვინითა და პურით გამოისყიდინდნენ. ამ შემთხვევაშიც ამ ოჯახების ურთიერთობა შემდგომისხლით ნათესაობას უტოლდებოდა. ისე რომ „მოპარული ბავშვის“ გამზრდელი ოჯახი და თვით ბავშვის ოჯახი „შვილის ყიდვისა“ და სათანადო რიტუალის ჩატარების შემდეგ სამუდამოდ უკავშირდებოდნენ ერთიმეორეს. ეს ფაქტი ძალიან მნიშვნელოვანი იყო, რადგან იგი ხელს უწყობდა ოჯახების დანათესავებას, ჭირსა და ღვინაში ერთიანობას, ერთიმეორის თანადგომას.

* მაღლიერი ვარ ნანა ომარაშვილის, რომელიც ველისციხური მასალების მოპოვებაში დამეხმარა.

ბავშვის „გაყიდვის“ სხვა მაგალითებიც იყო: ავადმყოფ ბავშვს ვილაცა, ოჯახის არანეგრი აკვნიდან ააყენებდა და ქუჩაზე ჩამოატარებდა ძახილით – „გასასყიდი ბავშვი“.მშობელიამ ძახილს გაიგებდა და „იყიდიდა“, ვითომ თავისი არ იყო და სხვის ბავშვს „ყიდულობდა“ (აზიკური 1975, 45).რიტუალად ქცეული ეს ტრადიცია ბავშვის დღეგრძელობის გარანტიად მიაჩნდათ.

თუ დედას შვილები დაეხოცნენ, ახლობლები ან მეზობლები „იპარავდნენ“ მათ მომდევნო ჯანმრთელ ბავშვსაც. ერთი ამგვარი შემთხვევა აღწერილი აქვს ამირან არაბულს თავის წიგნში „სამგლოვიარო პოეზია“: დედამ შვილი მოპარვის დღესვე ცხრა მანეთად იყიდა, თან კოტორი გამოაცხო და უბნის ქალებს გაუმასპინძლდა (არაბული 2006, 80-81).

შვილის გადასარჩენად მისი „გაყიდვაც“ ხდებოდა. ამით სიკვდილს უმაღავდნენ ნაშიერს, გაასხვისებდნენ მას და სხვის შვილად თვლიდნენ. ფშავში „შვილის გაყიდვის“ წესს შემდეგნაირად განმარტავს ირაკლი გოგოლაური: „შვილის გაყიდვა“, – შვილის გადამალვის ხერხი სიკვდილისაგან გადასარჩენად. ფშავში იყო ასეთი წესი: შვილი რომ შერჩენოდათ, მშობლები შვილს „გაყიდდნენ“ – სხვის შვილად გამოაცხადებდნენ, უცხო ტომელისსახელს დაარქმევდნენ და აღარც „შვილს“ დაუძახებდნენ. ისინი ასე ფიქრობდნენ: მათზე გამწყრალი ღმერთი ბავშვს აღარ ერჩოდა, რადგანაც მათ აღარ ეკუთვნოდა“ (გოგოლაური 1982, 71).

შვილის „გაყიდვის“ დანიშნულება და მიზანი, მასზე ხალხური წარმოდგენა, კარგად ჩანს ფშავეური ხმით ნატიროლების ორ ნიმუშში:

„წევსურას შვილსა არ ვეძახდი,

სხვაგანა მყვანდა „გაყიდული“,

სიკვდილმა მაინც მამიწელა,

აღბათ, გულში თუ ვთავისობდი“ (გოგოლაური 1981, 42).

და კიდევ:

„... შენ ხო დედისა აღარ იყავ,

სხვაგანა ჰყვანდი გაყიდული,

ღმერთი თუ მართლა ღმერთი არი,

სიკვდილმა რადლა მოგიკითხა?!

დედას რაისად გამაართვა

სხვისი შვილი თუ ნაშვილები"... (გოგოლაური 1981, 53).

ე.ი. „გაყიდული შვილი“ უკვე სხვისად ითვლებოდა და ოჯახისა და დედის უიღბლობა, ხალხური რწმენით, მასზე აღარ გავრცელდებოდა.

შვილის „გაყიდვის“ რიტუალს „ბუნებრივ ძალთა დასაბრ-
მავებლად ჩადენილი ქმედება“ უწოდა ამირან არაბულმა (არაბული
2006, 81).

ფშავში ასევე საყურადღებოა სახელი „არჩემა“, რომლის
დარქმევაც იმავე მოტივითაა ნაკარნახევი - ამ სახელით უსვამდნენ
ხაზს, რომ „ბავშვი ჩემი არ არის და მას ჩემი უიღბლობა ვერაფერს
ავნებსო“ (აზიკური 1978, 20). აქედან გვაქვს გვარიც - არჩემა --
არჩემაშვილი, ისევე როგორც კახეთში ნასყიდა -- ნასყიდაშვილი.

ქართლშიც იცოდნენ ბავშვის „გაყიდვა“ და მას სახელად
ნაყიდას ეძახდნენ. ეს ჩვეულება არსებობდა ხევსურეთშიც
(ბარდაველიძე 1949, 147-148). „ხევსურეთში, ხევში ბავშვდაჭერილი
დედა ცხრა მოსახლეს ჩამოუვლიდა და დაუძახებდა- „არ გინდათა,
არ იყიდითა“ (ბარდაველიძე 1949, 148).

ანალოგიური წესი - ბავშვის გაშვილება, „გაყიდვა“ აჭარაშიც
დასტურდება: „დიდი უბედურება იყო თუ ოჯახში შვილი არ
გაჩნდებოდა, ან ქალს შვილები არ შერჩებოდა – მცირე ასაკშივე
დაეხოცებოდა. ქალს შვილი რომ შერჩენოდა, გაზრდოდა...
ახალდაბადებულ ბავშვს პირობით გააშვილებდნენ. მშვილებელი
ბავშვს „იყიდდა“– განსაზღვრულ თანხას გადაიხდიდა. ბავშვის
„დედად“ შერჩეული „ბალანადაუკლებელი“ – მრავალშვილიანი
ბედნიერი ქალი ბავშვს უბეში ამეიძრენდა, ამეივლებდა“. ბავშვი
შემდეგ მის შვილად ითვლებოდა (ნოლაიდელი 2007, 22).

საყურადღებოა ის, რომ სახელებს ნაყიდა, ნასყიდა, არჩემა
მხოლოდ ვაჟიშვილებს არქმევდნენ. თუმცა, გადარჩენის მიზნით
გოგონების დედისგან და ოჯახისგან გარიდება და შემდეგ
გამოსყიდვაც იმავე წესით ხდებოდა, როგორც ვაჟიშვილებისა.

იყო შემთხვევები, როცა ახალშობილი უმიზეზოდ ილუპებოდა.

როგორც ზემოთ აღვნიშნე, ბავშვის დასუსტების და სიკვდილის ერთ-ერთ მიზეზად დედის რძეს თვლიდნენ. ერთი ან ორი ასეთი შემთხვევის შემდეგ, ბავშვის გადარჩენის მიზნით, დაბადებისუმაღლ დედას 9-12 დღით შვილს მოარიდებდნენ. რა ხდება იმ რამდენიმე დღის განმავლობაში, სანამ დედას არ შეუძლია ეკონტაქტოს თავის შვილს? როგორც ჩანს, ხალხური რწმენით, რალაც საბედისწერო შეუთავსებლობაა დედა-შვილს შორის და ამიტომ პატარა უნდა განარიდონ დედას.

საინტერესოა, როგორ ფასდება დედა-შვილის ამგვარი შეუთავსებლობა მედიცინაში და რას უწოდებენ ექიმები ანალოგიურ მოვლენას?

ცნობილია, რომ სისხლს მრავალნაირი თვისება აქვს. ითვლება, რომ ჯერ კიდევ გამოსაკვლევეია სისხლთან დაკავშირებული ბევრი რამ. 80-90 წლის წინ აღმოაჩინეს, რომ სისხლში ისეთი ნივთიერებაა, რაც სხვა ჯგუფის სისხლში არაა. პირველად ეს ნივთიერება მაიმუნ მაკაკას რეზუსში აღმოაჩინეს და მას რეზუსფაქტორი დაარქვეს. რეზუსფაქტორი არის დადებითი და უარყოფითი. ადრე სისხლის გადასხმა, ვიდრე ამ ფაქტორს აღმოაჩენდნენ, ყოველთვის არ იყო ეფექტური. ხშირად სისხლის გადასხმის შემდეგ ხდებოდა ჰემოლიზი – სისხლის დაშლა და ავადმყოფები იღუპებოდნენ. ამის ერთ-ერთი მიზეზი იყო რეზუსფაქტორის შეუთავსებლობა. ასევე, თუ დედას Rh უარყოფითი სისხლი აქვს და ნაყოფს Rh – დადებითი, დედის სისხლში ანტისხეულები წარმოიქმნება. ამიტომ მეორე ორსულობისას ნაყოფი შეიძლება დაიღუპოს, ხოლო, თუ ცოცხალი დაიბადა, ადვილი შესაძლებელია, განუვითარდეს ახალშობილთა ჰემოლიზური დაავადება (მაკალათია 1984, 340). ანტისხეულების უკუგაბრუნებას ქალის ორგანიზმში ჭირდება 9-10 დღე. მანამდე ახალშობილს დროებით მოაცილებენ დედას და რძეს ხშირად სინჯავენ. როგორც კი ანტისხეულები გაქრება, ბავშვს დედას მიჰგვრიან.

მნიშვნელოვანია რომ მედიცინაში მიღებული დედისა და ახალშობილის იზოლაციის პერიოდი მთლიანად ემთხვევა ბავშვის დაბადებიდან „ყიდვამდე“ ხალხის მიერ დადგენილ დროს. როგორც ჩანს, დედა-შვილის იზოლაციის ვადაიყო მედიცინის

მიერ აღიარებული დედა-შვილს შორის რეზუსშეუთავსებლობის ის პერიოდი, რაც ასე გვიან აღმოაჩინა მედიცინამ და რაც ემპირიული გამოცდილებით ძველთაგანვე ცნობილი იყო ტრადიციულ საზოგადოებაში.

დღეს, წინაპართა რწმენა-წარმოდგენების თანდათანობითი შესუსტების შედეგად, ასევე იმის გამო, რომ რეზუსფაქტორს მედიცინაში დიდი ყურადღება ექცევა, ქალებიც ექიმების ზედამხედველობით მშობიარობენ, ხალხურ მედიცინაში დამკვიდრებულ დედა-შვილის დაშორების ძველთაძველ წესს კი აღარავინ მიმართავს. სახელს ნასყიდას// ნაყიდასაც აღარ არქმევს მშობელი თავის შვილს.

დამონმებული ლიტერატურა:

არაბული, 2006 – არაბული ა. სამგლოვიარო პოეზია. თბ., 2006.

ბარდაველიძე, 1949 – ბარდაველიძე ვ. ქართველი ხალხის რელიგიური აზროვნების ისტორიიდან (მრავალსულიანობის კონცეფცია) //მიმომხილველი. I. თბ., 1949.

გოგოლაური, 1981 – ხმით ნატირლები. შეადგინა, წინასიტყვაობა და ლექსიკონი დაურთო ირაკლი გოგოლაურმა. თბ., 1981.

მაკალათია, 1984 – მაკალათია ც. რეზუსფაქტორი//ქართული ხალხური ენციკლოპედია. ტ. 8. თბ., 1984.

მაჭავარიანი, 1957 – მაჭავარიანი ე. ბავშვის მოვლა-აღზრდის წესები მთიულეთში// საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე. თბ., 1957. ტ. XIX-B - XXI-B. გვ. 252-281.

ნოლაიდელი, 2007 – ნოლაიდელი ნ. „სიტყვა სიტყვის მაკინარია“ (ხატოვან სიტყვა-თქმათა ნიმუშები აჭარულ დიალექტში)//აჭარული დიალექტის დარგობრივი ლექსიკა. IX. ბათ., 2007. გვ. 3-40.

აზიკური, 1975 – აზიკური ნ. 1975 წელს თუშეთში ჩანერილი ეთნოგრაფიული მასალები.

აზიკური, 1978 - აზიკური ნ. 1978 წელს ფშავში ჩანერილი ეთნოგრაფიული მასალები.

აზიკური, 1984 – აზიკური ნ. 1984 წელს თუშეთში ჩანერილი

ეთნოგრაფიული მასალები.

აზიკური, 1985 – აზიკური ნ. 1985 წელს კახეთში ჩანერილი
ეთნოგრაფიული მასალები.

Nanuli Azikuri

PERSONAL NAME „NASK’IDA“ IN EASTERN GEORGIA

The article discusses various reasons of giving or avoiding the names for children. Georgian ethnographic data are richly displaying the approved practices. Based on ethnographic materials, the common tradition of giving the name „Nask’ida!“ // „Nak’ida“ (which in Georgian means „bought“) in East Georgia is analysed in the article. The article analyzes the common tradition of giving this name, which is connected to the beliefs and perceptions. When there was a threat of losing a baby, the family was pretending to sell the child and thus to protect his/her life. The article argues the different skills of carrying out the rituals. The long-standing, empirical folk knowledge highlights that the everyday practices are elaborated based on the century long experiences and are having logical explanations.

საკრალური დრო და სივრცე ტრადიციულ ქართულ კულტურაში

საკრალური დროისა და სივრცის პრობლემა ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესია და ეს ეხება როგორც ისტორიულ, ისე თანამედროვე საზოგადოებებს. არც დრო და არც სივრცე არ არის ჰომოგენური. ისინი არაერთგვაროვანია. დროის შემთხვევაში ერთმანეთს უპირისპირდება საკრალური და პროფანული დრო. დროს განსხვავებული სტრუქტურა ჰქონდა არქაული საზოგადოებებისათვის. ჩვეულებრივი, ყოფითი დროის მდინარეებში იჭრებოდა საკრალური დრო, დღესასწაულები, მითოსური დრო, აღდგენილი რიტუალის საშუალებით. მნიშვნელოვანი იყო კოსმიურ რიტმებთან დაკავშირებული მონაკვეთები (მაგ. მზებუდობა, მთვარის ფაზები და ა.შ.). აქვე უნდა მოხსენიებული იყოს წლის განმავლობაში სხვადასხვა საქმიანობისათვის სასიკეთო, კარგი და ცუდი, უიღბლო დღეები, კვირის განმავლობაში კარგი და ცუდი დღეები, აგრეთვე მარცხიანი, „კვიმატი“ დღეები წლის განმავლობაში (მაგ. ახალი წლის პირველი დღეები). დღის განმავლობაშიც არსებობდა ცუდი, სახიფათო და სასიკეთო მონაკვეთები. არსებობდა უქმე დღეები, როდესაც ან საერთოდ არ მუშაობდნენ, ან გარკვეული სახის სამუშაოს შესრულება იკრძალებოდა მთელი საზოგადოებისათვის ან მისი გარკვეული ჯგუფებისათვის. საზოგადო დღესასწაულების გარდა, არსებობდა ისეთიც, რომლებიც არ ატარებდნენ საყოველთაო ხასიათს (მაგ. სასოფლო, საგვარეულო, საოჯახო, ინდივიდუალური).

არ არის ერთგვაროვანი არც სივრცე. აქ ერთმანეთს უპირისპირდება ადამიანის მიერ ათვისებული, საზოგადოებისათვის მშვიდობიანი, უხიფათო, დაცული ტერიტორია და აუთვისებელი, საეჭვო, სახიფათო სივრცე („შინა“ და „გარე“). ისევე როგორც დროში, სივრცეშიც ჩართულია მონაკვეთები, რომლებსაც განსაკუთრებული სტატუსი აქვთ (მაგ. ე.წ. აკრძალული, სახიფათო ადგილები). სივრცე ორიენტირებულია ქვეყნიერების მხარეების

მიხედვით და ამ შემთხვევაშიც ზოგი უფრო სასიკეთოა, ზოგი სახიფათო.

განსხვავებული იყო საზოგადოების ქცევაც საკრალურ სივრცესა და პერიოდებში. ეს განსხვავება აისახებოდა ფერთა სიმბოლიკაში, ტანსაცმელში, სივრცის გაფორმებაში, ვერბალურ, მუსიკალურ, ქორეოგრაფიულ დონეზე, გარკვეული სახის აკრძალვებში და ა.შ.

დროისა და სივრცის შესწავლისას უმნიშვნელოვანესია ცენტრის იდეა, როგორც მაორგანიზებელი, დროისა და სივრცის განსაკუთრებული წერტილისა, ადგილისა, სადაც დროის მდინარეა განსხვავებული, თითქოს შეჩერებულია.

არქაული აზროვნებისათვის დრო არ არის ჰომოგენური. გარდა იმისა, რომ მას შეუძლია იეროფანიული ხასიათი მიიღოს, დრო, როგორც ასეთი, წარმოგვიდგება სხვადასხვა ფორმით, გააჩნია განსხვავებული ინტენსიობა, მუხტი და განსხვავებული ფუნქციები. დროში იხსნება სხვა განზომილება, რომელსაც შეიძლება იეროფანიული ენოდოს და რომლის საშუალებითაც დროის მდინარეა იძენს არა მარტო განსაკუთრებულ რიტმს, არამედ ერთმანეთისაგან განსხვავებულ „აზრს“, „დანიშნულებას“. ეს იეროფანიული განზომილება წარმოჩინდება კოსმოსის რიტმების საშუალებით, ან წლიური ციკლის კრიტიკული მომენტების მეშვეობით (მაგ. მზებუდობა, მთვარის ფაზები და ა.შ.). გარდა ამისა, შეიძლება განპირობებული იყოს საზოგადოების რელიგიური ცხოვრებით (მაგ. ზამთრის დღესასწაულები, რომლებიც სასოფლო-სამეურნეო თვალსაზრისით „მკვდარ სეზონზე“ მოდის).

ნებისმიერი რელიგია იცნობს ბედნიერ და უბედურ დღეებს, ერთი და იმავე დღის უფრო კარგ, ილბიან და ცუდ დღის მონაკვეთებს, აგრეთვე უფრო „კონცენტრირებულ“ დროის პერიოდებს, „ძლიერ“ და „სუსტ“ დროს და ა.შ. გამოწვევის არც საქართველო წარმოადგენს, მაგალითების მოტანა აქაც მრავლად შეიძლება. ასე მაგალითად, სვანეთში კვირის ანუ შვიდეულის გარდა, რომელსაც ნ ა გ ზ ი ეწოდება, არსებობს ტერმინი მ ი მ ანუ მ ე ი შ, რომლითაც აღინიშნებოდა სამუშაო დღეები უქმე დღეებისაგან განსხვავებულად. ასეთ სამუშაო დღეებად ძველად მიჩნეული იყო

წლის განმავლობაში ყველა ორშაბათი, სამშაბათი, ოთხშაბათი და ხუთშაბათი. შვიდეულში ამ დღეებს ბაღს ზემოთ და ქვემო სვანეთში მ ი შ ეწოდებოდა, ხოლო ბაღს ქვემოთ მ ე ი შ. შვიდეულის დანარჩენი დღეები – პარასკევი, შაბათი და კვირა – უქმე დღეებად იყო მიჩნეული და ლისგურეშ (“ჯდომისა”) ერქვა. ძალიან მარცხიან, კვიმატიან დღეებად იყო მიჩნეული ახალი წლის მომდევნო დღეები (კუიმტარეშ) (ახალი წლის მეორე ან სხვა შემთხვევაში, პირველი სამი დღე) და ამიტომ ამ დღეს არ მუშაობდნენ. რკინეულს ხელს არ ახლებდნენ, ერიდებოდნენ ახალი საქმის დაწყებას, სახლიდან რაიმეს გატანა-განათხოვრებას. ამბობდნენ, ამ დღის ნამუშევარი არ ვარგაო. ამ დღის ნამუშევარი წყალში გადაყრილად მიაჩნდათ. რაც უნდა კარგი დღე იყოს კუიმტობ-იო, ამბობდნენ მოხუცები, მას აუცილებლად ცუდი მთვარე დაენევა და დღეს გააფუჭებსო. თუმცა, სვანების რწმენით, კუიმტობ-ის განმავლობაში რომელიმეც ერთი წუთი ბედნიერი იყო, მაგრამ როდის დგებოდა ეს წუთი ამის შესახებ არავინ არაფერი იცოდა. თუ ოჯახში რაიმე აუცილებელი სამუშაო იყო გასაკეთებელი, წინა დღით, ახალ წელს გააკეთებდნენ და არა კვიმატ დღეს. საერთოდ, ზომხა დღეს, მეტადრე თუ ის ახალ მთვარეს შეხვდებოდა, ძალიან კარგი იყო სამუშაოს დაწყება. კუმატს კი არც მგზავრობა ვარგოდა, არც ლიშიაშალ-ი, ე.ი. ისეთ მეზობელთან გადასვლა და ხელის ახსნა, რომელთანაც წინა დღეს არ ყოფილან. ეს დღე ძალიან ცუდი, კვიმატიანი დღე არისო და ამიტომ, ერიდებოდნენ ყველას და ყველაფერს. შიშობდნენ, ფათერაკს არ შეეცეაროთო. წლის განმავლობაში ექვსი დღე მიაჩნდათ ასეთი კვიმატიანი, მაგრამ ამ ერთი დღის (კუმატ-ის) გარდა როდის მოდიოდა დანარჩენი ასეთი დღეები არავინ იცოდა. ამბობდნენ აგრეთვე, რომ ამ დღეს ნანკ-ი ანუ კუიმატ-ი რამდენიმე ხნით ოჯახშიც კი შევარდებოდა. თუ ნანკ-ი ცუდ მთვარეს დაემთხვეოდა, ტყიდან ნაძვის მოტანას იმ დროისთვის გადასდებდნენ, როცა კარგი მთვარე იქნებოდა (ბარდაველიძე 1939).

ახალწლის მეორე დღე – კუმეტი ხევსურეთშიც საფრთხილოდ ითვლებოდა: ამ დღეს არ შეიძლება ხორცის ჭამა. ისე დაცდილი აქვს ხევსურ კაცს, რომ იმ დღეს ხორცის ჭამა-სმაში ცხენი მოუკვდება;

ამ დღეს საქმეს არ გააკეთებენ, შეშას არ გასჩეხენ, ხორცს არ ჭამენ. კუმეტს ყველა უქობს (დოლიძე 1975).

წლის განმავლობაში არსებობდა გარკვეული დღეები, როდესაც სხვადასხვა მიზეზით უქმობდნენ – არ მუშაობდნენ, სხვადასხვა სახის აღკვეთებს იცავდნენ, ასრულებდნენ გარკვეულ რიტუალებს. ასეთი იყო მაგალითად, თიბვასთან და მკასთან, ყანისა და სათიბების დაცვასთან, ამინდთან დაკავშირებული უქმეები და რიტუალები (ქარობა, ქარის უქმე, მექარეობის უქმე, სეტყვის უქმე და ა.შ.). უქმეთა შორის იყო ვაზისთვის განკუთვნილი კვირტის უქმე (ყველიერის პარასკევი ქართლში), დამწვრის უქმე (კახეთში). დათვის უქმი ანუ დათეჟადაობა (მთიულეთი, გუდამაყარი), მგელთ უქმე, თაგვის უქმე (გუდამაყარი), მჭრელთ უქმე (თუშეთში), რჩილის (ქართლი) უქმე და სხვ. იცოდნენ ბატონების ანუ ყვავილის უქმე (მთიულეთში იგი ჟამის უქმედაც ითვლებოდა) (აბაკელია, ალავერდამშვილი, ლამბაშიძე 1991).

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ კვირის განმავლობაშიც ზოგი დღე კარგ და ილბლიან დღედ იყო მიჩნეული (მაგალითად სამშაბათი, შაბათი), ზოგი კი არა (მაგ. ორშაბათი).

გარდა საზოგადო დღესასწაულებისა, დროის მდინარებას არღვევს ისეთი დღესასწაულებიც, რომლებიც არ ატარებს საყოველთაო ხასიათს და უფრო ვიწრო მნიშვნელობა აქვს (სასოფლო, საოჯახო ან ინდივიდუალური – მაგ. ცალკეული სოფლის მოსახლეობის ან გვარის მიერ რაიმე მიზეზით შეთქმული უქმე, აკრძალვა და სხვ.)

დღე-ღამის განმავლობაში ცალკეული მონაკვეთები ზოგი სასიკეთოა, ზოგი კი უფრო სახიფათოდ ითვლება (მაგ. საშიშია ქალების, განსაკუთრებით ფეხმძიმეთათვის, და ბავშვებისათვის შებინდება. ამ დროს გარეთ გასვლა მათთვის არ არის კარგი, რადგან მათი დაზარალება ამ დროს ავსულებს იოლად შეუძლიათ).

მარსელ გრანე თავის გამოკვლევაში წერდა, რომ არავის მოსვლია თავში განეხილა დრო, როგორც მონოტონური ხანგრძლივობა, რომელიც იქმნება ხარისხობრივად ერთმანეთის მსგავსი წუთების ერთგვაროვანი მოძრაობით. არავის მოსვლია

თავში არც სივრცის განხილვა, როგორც უბრალო განფენილობისა, რომელიც იქმნება ერთგვაროვანი ელემენტების უბრალო შეკრებით, რომელიც შეიძლება შედგენილი იყოს მისი შემადგენლების უბრალოდ ერთმანეთზე მიერთებით. ყველა ამჯობინებდა დაენახა დროში ერების, ეპოქების, წელიწადის დროების, ხოლო სივრცეში – რეგიონების, კლიმატური ზონების, ქვეყნიერების ნაწილთა ერთობლიობა. ქვეყნიერების ყოველ ნაწილში სივრცე ღებულობდა ინდივიდუალურ სახეს, იმ თავისებურებებით, რომლებსაც აყალიბებდა მაგ. კლიმატი ან რეგიონის ხასიათი. ამის პარალელურად, დრო იყოფოდა ერთმანეთისაგან თავისი ბუნებით განსხვავებულ მონაკვეთებად, რომლებიც იღებდნენ გარკვეული წლის დროისა თუ ეპოქისათვის დამახასიათებელ ნიშან-თვისებებს. მაგრამ თუ სივრცის ორი ნაწილი, ისევე როგორც დროის ორი მონაკვეთი, შეიძლება ძირეულად განსხვავებული ყოფილიყო, დროის ყოველი პერიოდი ხასიათდებოდა მაგალითად გარკვეული კლიმატით, ყოველი ქვეყნიერების ნაწილი უკავშირდებოდა წელიწადის დროს, ყოველ ცალკეულ დროის მონაკვეთს, მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი თვისებებით, შეესაბამებოდა მხოლოდ მისი შესაბამისი განვრცობადობის მონაკვეთს. მათ ჰქონდათ ორივესათვის საერთო ერთი და იგივე ბუნება, რომელიც ორივესათვის ხასიათდებოდა ნიშან-თვისებათა განუყოფელი ერთობლიობით. სანამ დროსა და სივრცეში ვერ ხედავენ ერთმანეთისაგან განსხვავებულ შეხედულებებს ან ორ დამოუკიდებელ მთლიანობას, მათ აქვთ შესაძლებლობა იყონ მოქმედების ველი და ამავე დროს რჩებოდნენ ალქმის ველად. ისინი განცალკევებულნი და ამავე დროს ერთმანეთთან დაკავშირებულნი არიან. ნებისმიერი დროითი ან სივრცითი ლოკალიზაცია საკმარისია რაღაც კერძოს გამოსავლენად, ჩნდება იმის საშუალება, რომ დროსა და სივრცეს მიეცეს კონკრეტული ნიშნები. ტემპორალური სიმბოლოების საშუალებით შეიძლება გავლენის მოხდენა სივრცეზე, დროზე კი სივრცითი სიმბოლოების საშუალებით, აგრეთვე ორივეზე ერთდროულად სამყაროს სხვადასხვა მხარეების ამსახველი ურთიერთდაკავშირებული და მრავალმხრივი სიმბოლოების გამოყენებით. (Грaне 2004).

ჩვეულებრივი, ყოფითი დროის გარეთ მდგომ მომენტებს წარმოადგენენ კალენდარული დღესასწაულები. მათი კულმინაციური მომენტი კი საახალწლო დღეობათა ციკლია, განსაკუთრებული, საკრალური დრო, როდესაც ხდებოდა გა-დასვლა წარსულიდან მომავალში.

წლის დასასრული და ახალი წლის დასაწყისი ერთმანეთს ესაზღვრება საახალწლო დღესასწაულის მომენტში, რომელიც რეალურად ნულოვან წერტილს წარმოადგენს და არ მიეკუთვნება არც ძველ, არც ახალ წელიწადს და დროის გარეთ დგას.

საახალწლო, როგორც ერთგვარ საწყის წერტილთან დაკავშირებული რიტუალები, ბუნებრივად უკავშირდებოდა კოსმოგონიურ შეხედულებებს, შეხედულებებს სამყაროს შექმნის, მოწყობის შესახებ. ახალი წლის დღესასწაულთა საკრალურ პერიოდში ამქვეყნიურ და უხილავ, იმქვეყნიურ სამყაროთა განსაკუთრებული სიახლოვის, ურთიერთშეხების შესახებ შეხედულებებს მრავალი რწმენა-წარმოდგენა და რიტუალი უკავშირდებოდა.

საახალწლო დღეობათა განმავლობაში სიმბოლური და მხატვრული ფორმებით გარშემორტყმული ადამიანისათვის ყველაფერს განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს: საცხოვრებელი სივრცის, სახლისა თუ კარმიდამოს გაფორმებას, ტანსაცმელს, რიტუალურ სადღესასწაულო ტრაპეზს საჭირო წესების სრული დაცვით, გართობა-თამაშობებს და სხვ. კოლექტივის ცხოვრების ყველა უმნიშვნელოვანესი მხარე ამ წერტილში იყრიდა თავს.

ახალი წელი, როგორც ერთგვარი ნულოვანი წერტილი, ის მომენტიც, როდესაც კარი გახსნილია დროსა და სივრცეში ყველა მიმართულებით. ერთმანეთს ესაზღვრება ერთის მხრივ წარსული, აწმყო და მომავალი, მეორეს მხრივ ზეცა, სოციუმი და ინფერნალური, ხთონური სამყარო. შესაბამისად, ადამიანი ცდილობს კავშირი დაამყაროს ყველა ძალასთან, ლოცვა აღევლინება ყველა მიმართულებით, მთელი მომავალი წლის განმავლობაში ყველა ძალის კეთილგანწყობის მოსაპოვებლად, კეთილდღეობის, ბარაქიანობის, სიუხვის, ჯანმრთელობისა და სიკეთის უზრუნველსაყოფად. იგი მიმართავს სამივე სფეროს

განმასახიერებელ ღვთაებებს, ცდილობს ყველა ძალასთან კავშირის დამყარებას და დღეობის შემსრულებელი სოციალური ჯგუფის ერთიანობისა და კეთილდღეობის დაბეგვას.

ეს გამოიხატება შესანიშნავთა საშუალებითაც, მაგალითად, რიტუალურ პურთა ერთი ჯგუფის მე-შეგობით. სამი სახის პური, რომელიც ლენტეხში საახალწლოდ ცხვება, ერთმანეთზე დანყობილი, სამყაროს ერთგვარ მოდელსაც შეიძლება განასახიერებდეს და საინტერესოა, რომ ეს პურები მეკვლისათვის გამზადებულ ახალწლის შემოსალოც გობზე იდო. ამ რიტუალური პურების მეშეგობით ერთგვარად მატერიალიზებულია სამყაროს ვერტიკალური მოდელი, თვით რიტუალი კი შეიძლება კოსმოგონიური აქტის იმიტაციას წარმოადგენდეს. (ალავერდაშვილი 2007).

სივრცის ცნება მჭიდროდ უკავშირდება ტერიტორიას და უფლების, საკუთრების ცნებას. ტერიტორიის შესახებ საფუძვლიანად მსჯელობისათვის აუცილებელია ძალაუფლების, მფლობელობის შესწავლა. ადამიანთა ჯგუფი აქცევს გარკვეულ სივრცეს მშვიდობიან ტერიტორიად, სადაც იგი დაცულად გრძნობს თავს. გარკვეულ ადგილას ცხოვრებისას ადამიანი ცდილობს მოაწყოს ადგილი საკუთარი წინაპრებისთვისაც, ახლობელთა სულებისათვის, რომლებიც ასევე დაიკავებენ ამ ტერიტორიას. ადამიანი ანიჭებს საკულტო, კოლექტიურ თუ ინდივიდუალურ კავშირ-ურთიერთობებს კონვენციურ ან საკონტრაქტო ფორმას. ტერიტორიის კონცეფცია გაჟღენთილია რელიგიურობით და ხშირად რელიგიურ ტერმინებშია გამოხატული (J.-F.Vincent, D.Dory, R.Verdier (sous la dir. de), 1995).

ტერიტორია ჩანერილია სივრცეში, რომელიც უფრო ხშირად ორიენტირებულია აღმოსავლეთ-დასავლეთის ღერძზე (მიმართულება მზის ტრაექტორიის შესაბამისად) (ჩრდილოეთი და სამხრეთი კი უფრო ხშირად ჩნდება როგორც მეორადი შემადგენელი). ხშირად ეს მიმართულება ერთადერთ პოზიტიურ მიმართულებად ითვლება. ზოგიერთი ხალხებისათვის ეს მიმართულება უკავშირდება მზის მოძრაობას და გვევლინება როგორც თვით სიცოცხლის მიმართულება. აღმოსავლეთი,

საიდანაც ამოდის მზე, წარმოდგენილია როგორც სასიკეთო მიმართულება.

განსაკუთრებულ ფორმას რიტუალური მანიფესტაციისა წარმოადგენს საზღვრების შემოვლა, განხორციელებული ყოველწლიურად, უფრო ხშირად პროცესიის სახით. ჯგუფის მიერ ტერიტორიის გარშემოვლა იმავდროულად უხსოვარ დროში დაბრუნებაა, როდესაც ამ სივრცის შემოსაზღვრა და ათვისება პირველად მოხდა.

ადამიანი განასხვავებს ერთმანეთისაგან საცხოვრებელ ადგილს და აუთვისებელ ტერიტორიებს, სოფლის ტერიტორიას და ტყის, არაკულტივირებულ სახიფათო სივრცეს ამავედროულად, მათი სტატუსის განსხვავებულობის მიუხედავად, ეს ადგილები ერთი და იგივე ერთობის შემადგენელი ნაწილებია. სოციალური ერთობის ტერიტორიის შიგნით კი არსებობს უკვე სხვა დაყოფა, რომელიც მომდინარეობს სხვადასხვა საგვარეულო ჯგუფებიდან. ყოველი გვარი თუ ჩამომავლობა, რომელიც ზოგჯერ უზნებადაა დაჯგუფებული, ტერიტორიის თავის ნაწილს ფლობს. ყოველ ოჯახს ასევე თავისი სახლ-კარი აქვს. ამგვარად ამ დიდი სივრცის შიგნით ასევე გამოიყოფა უფრო მცირე ერთობები, რომლებისთვისაც თავისი ერთობაა „შინას“ სივრცე, რომელიც უპირისპირდება დანარჩენს, როგორც „გარეს“.

მნიშვნელოვანია ტყისა და სოფლის დიხოტომია. ამ შემთხვევაში სოფელი და ტყე იყოფენ მთელ სივრცეს („გარეში“ ნაგულისხმევი სხვა სახიფათო ტერიტორიებიც შეიძლება სიმბოლურად ტყის ერთგვარ სახესხვაობად ჩაითვალოს). ცხოველები და მცენარეებიც ასევე დაყოფილია „გარესა“ და „შინასადმი“ მიკუთვნებულობის მიხედვით, განსაკუთრებით ისეთი, რომლებსაც რიტუალური მნიშვნელობა გააჩნიათ. უნდა აღინიშნოს, რომ ეს ორივე ზონა, „სოფელი“ და „ტყე“, განსხვავდება არა იმდენად მატერიალური ნიშნებით, არამედ რელიგიური და სოციალური მნიშვნელობით, რომელიც თითოეულს ენიჭება. საზღვრის ცნება მჭიდროდ უკავშირდება სოფლის საზღვრებს. არა საზღვარი განსაზღვრავს სოფელს, არამედ სოფელი წარმოშობს საზღვრის ცნებას (როგორც ერთი ინდური ანდაზა ამბობს: „არ არის სოფელი,

არ არის საზღვარიც“) (Маламуд 2005.).

სივრცის არქაული კლასიფიკაციის შესწავლისას ნ. აბაკელიას მიერ შესწავლილ იქნა რიტუალი, როდესაც საშობაოდ ხდებოდა „საანგელოზო“ ყვინჩილას დაკვლა, რომელსაც კლავდნენ აუცილებლად ეზოს კართან. ეს რიტუალი ანალოგიას პოულობს მეორე რიტუალში, რომელიც მიცვალებულის კულტანაა დაკავშირებული და წარმოადგენს მცდელობას გარდაცვლილთა სულებთან კონტაქტის დამყარებისა. ეს არის მიცვალებულთა სულების გადამბრძანების რიტუალი, რომელიც იმართებოდა ნათლისღების შემდგომ ხუთშაბათს ლეჩხუმში და ანალოგიას პოულობს სვანურ ლიფანალის დღეობაში, რომელიც იწყებოდა 5 იანვარს ძველი სტილით და გრძელდებოდა შემდეგი კვირის ორშაბათამდე. ხალხური რწმენის მიხედვით, მიცვალებულთა სულები წელიწადში ერთხელ მოდიოდნენ საიქიოდან და სტუმრობდნენ თავიანთ ოჯახის წევრებს. სვანეთში დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა მიცვალებულთა სულების სათანადოდ დახვედრას და გამასპინძლებას. ხოლო მათი უკან, საიქიოში დაბრუნების დღეს სპეციალურად აცხობდნენ პურებს და მიაცილებდნენ ეზოს ჭიშკრამდე, სადაც ტოვებდნენ პურს, ხორცის ნაჭერს და ღვინის დაცლილ ჭიქას. ამ რიტუალის ანალოგიურია გალენიში ორთასადმი მიძღვნილი რიტუალი. ეს კულტი ასახავს სივრცობრივ ასპექტებს. გალენიში მიუთითებს ღვთაება ორთას სამფლობელოზე, რომელიც სივრცობრივ ასპექტში სახლის გარეთ, სოციუმის გარეთ არსებობს და მითოლოგიური სამყაროს მოდელში უჭირავს არა ვერტიკალური, არამედ ჰორიზონტალური მდებარეობა, სადაც შედის ასევე ტყეები, კლდეები, დაუსახლებელი ადგილები და სხვ. (Абакелия 1991).

ისევე როგორც სხვა ხალხების შემთხვევაში, ქართველი ხალხის სულიერი თუ სამეურნეო ცხოვრების ყოველ სფეროში ასახულია განზოგადებული შეხედულებები ქვეყნიერების აგებულების შესახებ, რომელიც ემყარება ემპირიულ პრაქტიკაში ისტორიულად შემუშავებულ ცოდნას. განსაკუთრებით იგრძნობა ეს სივრცის ორგანიზაციის შესახებ არსებულ წარმოდგენებში, რომელთა მოქმედება ძირითადად რელიგიურ-მითოლოგიურ შე-

ხედულებებში ვლინდება. მათი მნიშვნელობა სამეურნეო და სოციალურ ცხოვრებაშიც დიდი იყო. სივრცის ორგანიზაციის პრობლემიდან განსაკუთრებით საინტერესოა ის ნაწილი, რომელიც გამოხატულია ცნებებით „შინა“ და „გარე“. ეს ცნებები გამოხატავს მთელი სოციალური ჯგუფის, კოლექტივის შეხედულებებს და მისი ნიშან-თვისებებიდან მომდინარეობს. როდესაც სოციალური ჯგუფი შეიცნობს „შინას“, სივრცის გარკვეულ ნაწილს, როგორც მისი განფენის ტერიტორიას, მაშინვე უნდა აღმოცენდეს ცნება „გარე“, რომელიც ამ ტერიტორიას არ ემთხვევა. ქაოსის კოსმოსად ქცევა ე.ი. არაორგანიზებული მატერიის სივრცეში მოწესრიგება, ქვეყნიერების შექმნის მითოსურ საწყისს წარმოგვიდგენს. „გარესა“ და „შინას“ პრობლემაში მითოსი სრულ წესრიგს ვერ ამყარებს, რადგან მათ შორის სადემარკაციო ხაზი ყოველდღიურად ირღვევა პრაქტიკული მიზეზების გამო. თუ კოსმოსი ქვეყნიერების, ცისა და მიწიერი ძალების საყოველთაო, მოწესრიგებული გამოვლინებაა, „შინა“ სოციალური ჯგუფისა და ინდივიდის საარსებო, მოწესრიგებული სივრცეა, რომელიც ისევე უპირისპირდება „გარეს“, როგორც კოსმოსი ქაოსს. „გარეს“ გააზრებაში შენარჩუნებულია „ქაოსური“ ბუნება და ამიტომ თუ „შინა“ საკრალური და წმინდაა, „გარე“ შეიძლება უწმინდური და მავნე იყოს. ამიტომ ამ ორ სამყაროს შორის გარდუვალი ურთიერთობა გარკვეული წესით ხორციელდება, რაც გამოიხატება საგანგებო რიტუალური მოქმედებით. ამ რიტუალებში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება იმიტაციას, განწმენდას და ა.შ., რომელთა მიზანია კონფლიქტური სიტუაციის მოსპობა. სოციალური ჯგუფისათვის უცხო პირის, „გარე“ სამყაროდან მოსულის მიღებისა და დაახლოებისათვის საჭირო იყო გარკვეული რიტუალების ჩატარება, რათა უცხო შინაურად ქცეულიყო. ამ რიტუალთაგან უპირველესი მნიშვნელობა ენიჭებოდა სტუმარ-მასპინძლობის, პურობის წესებს სტუმრის მიღებისას. ამავე რიგის შებრუნებულ მოვლენად ალბათ შეიძლება განხილულ იქნას თემის წევრის „მოკვეთის“, თემიდან გაძევებისას შერულებული რიტუალები, რომელთა მოქმედებაში მოყვანით თემის ყოფილი წევრი, შინაური, უცხოდ იქცეოდა. სივრცითი ასპექტები ვლინდება კულტურის სხვადასხვა სფეროში,

მაგრამ მათი მოქმედება განსაკუთრებით აქტიურია მითოსში, რელიგიასა და სოციალურ ურთიერთობებში, რადგან მხოლოდ საზოგადოებრივი ცხოვრების ამ ნიშნებით იყო შესაძლებელი სოციალურ ჯგუფთა ტერიტორიული, ეთნოკულტურული და სოციალური ავტონომიის გამოხატვა (სურგულაძე 2003).

არა მარტო დასახლებებს, ტაძრებსა თუ სასახლეებს, ადამიანთა ყველაზე მოკრძალებულ საცხოვრებლებსაც კი უკავშირდება სამყაროს ცენტრის სიმბოლიკა. ადამიანის მიერ რაიმე სივრცის მონყობა და საცხოვრებლად ორგანიზება კოსმოგონიური ქმედებაა. მისთვის უდიდესი მნიშვნელობა აქვს, რომ მისი პატარა სამყარო, რომელიც მან აირჩია საცხოვრებლად და რომლის ქაოსიდან კოსმიზაციაც მოახდინა, ჰგავდეს ღვთაებრივ სამყაროს. ცენტრი, როგორც საცხოვრებლის შიდა სივრცის მაორგანიზებელი წერტილი, ყოველთვის თუ არა, ძირითადად ემთხვევა კერას, მაგრამ ყოველთვის ემთხვევა მას დარბაზული ტიპის საცხოვრებელში, სადაც ცენტრი კერა-დედაბოძი-გვირგვინის ერთობლიობით არის წარმოდგენილი. ამ სახით იგი უკვე გვევლინება უაღრესად საინტერესო საკვლევ ობიექტად. აღნიშნულ სტრუქტურაში აშკარად იგრძნობა ძლიერი სიმბოლური დატვირთვა, რაც ეთნოლოგების და არქეოლოგების ყურადღებას იპყრობს. სწორედ კერა ითვლებოდა სახლის სოციალურ და საკრალურ ცენტრად, სადაც სრულდებოდა მრავალი სახის რელიგიური ცერემონიალი დაკავშირებული ასტრალურ, ნაყოფიერებისა და მიცვალებულის კულტებთან. დედაბოძის კომპლექსი, ოჯახის ცენტრი გააზრებულია ანალოგიურად სამყაროს ცენტრისა, რასაც სათემო სალოცავი განასახიერებდა როგორც სოციალური ჯგუფის ცენტრი. ამ მხრივ საინტერესო სურათს გვაძლევს კერის გარშემო სახლის „შინას“ ფართობის დანაწილება და ოჯახის წევრთა იერარქიული განლაგება. ეს ისტორიული მნიშვნელობის მოვლენაა და გარკვეულ კულტურულ-სოციალურ დონეს შეესაბამება (სურგულაძე 2003).

საინტერესოა, რომ ზოგიერთ ხალხში მათ მიერ დაკავებულ სივრცესთან, ტერიტორიასთან კავშირი იმდენად მტკიცეა, იმდენად უკიდურესი სახით ვლინდება, რომ არსებობს ერთგვარი

კვაზიიდენტიფიკაცია და ამ სივრცის დატოვება მათთვის სიკვდილს უტოლდება. სხვადასხვა ხალხში ტერიტორია, სადაც ცხოვრობენ ადამიანები, ამავე დროს მიცვალებულთა განსასვენებელს, წინაპართა სამყოფელს და ამგვარად მათ საკუთრებასაც წარმოადგენდა, ისევე როგორც მათი მომავალი შთამომავლებისა. გარდაცვლილი წინაპრები ერთგვარად ინანილებდნენ და თანამფლობელიც იყვნენ ცოცხლებთან და მომავალ თაობებთან ერთად (J.-F.Vincent, D.Dory, R.Verdier (sous la dir. de), 1995).

საზღვრები შეიძლება სხვადასხვაგვარად იყოს აღნიშნული – ეს შეიძლება იყოს მდინარეები, ტყეები, დიდი ხეები, ხეები, მთები, ან ორი-სამი მათგანის ერთობლიობა. მეორეს მხრივ შეიძლება იყოს სრულიად სიმბოლური და ჩვეულებრივ ყოველდღიურობაში მკვეთრად არ იყოს გამოხატული. სამაგიეროდ, ისინი კარგად ვლინდებიან დღესასწაულების დროს. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ყოველი გარშემოვლის საშუალებით, როდესაც ხდება სივრცის კოსმიზაცია, ვირტუალური წრის შიგნით ექცევა ათვისებული ტერიტორია, რომელიც უპირისპირდება გარეს და აქ თავისთავად შემოდის ცენტრის ცნება. სწორედ აქ ხდება სამყაროს ყველა დონეს შორის (როგორც ჰორიზონტალურ, ისე ვერტიკალურ ქრილში) კავშირი.

ცენტრის იდეას, როგორც დროსა და სივრცეში ნულოვან ნერტილს, უკავშირდება გზაჯვარედინის სიმბოლიკა, რომელიც ფაქტობრივად უნივერსალურია. ეს არის ადგილი, სადაც ადამიანი ხვდება თავის ბედისწერას. სწორედ აქ არის შესაძლებელი გარღვევა; გადასვლა ერთი დონიდან მეორეში, რადგან გზათა გადაკვეთის ადგილას „ცენტრი“ იქმნება. ეს ადგილი მოითხოვს შეჩერებას, დაფიქრებას, განსაკუთრებულ სიფრთხილეს და მნიშვნელოვანი გადაწყვეტილების მიღებას (ალავერდაშვილი 2007).

ხალხურმა სიტყვიერებამ ზღაპრული გზაჯვარედინების სახით შემოგვინახა წარმოდგენები ისეთი ჯვრის შესახებ, რომელიც განზოგადებული კოსმოგონიური ნიშანია და წარმოგვიდგენს არა საზღვრულ ტერიტორიას, არამედ მთელ ქვეყნიერებას, ცისქვეშეთს. გზაჯვარედინი, ერთი მხრივ, ხაზს უსვამს საგმირო საქმის სიძნელეს, მის მასშტაბს, მეორე მხრივ კი, როგორც

კოსმოგონიური, საკოორდინაციო ნიშანი, წარმოგვიდგენს ოთხი მიმართულებით გაშლილი სამყაროს ცენტრს, სადაც გმირი მოვიდა (სურგულაძე 1993).

სწორედ ამგვარი ცენტრის სიმბოლოს წარმოადგენს, ათვლის წერტილს ქმნის გზათა გადაკვეთის ადგილი. ეს არის ბარიერი, საზღვარი, რომელიც განყოფს და ერთმანეთს უპირისპირებს ორ სამყაროს და, მეორეს მხრივ, ეს ის პარადოქსული ადგილია, სადაც ისინი ერთმანეთს უკავშირდებიან, სადაც ყოფითი სამყარო შეიძლება საკრალურ სამყაროში გადავიდეს. ანალოგიური რიტუალური ფუნქცია ენიჭება სახლის ზღურბლსაც. სწორედ ამიტომ აქვს მას ასევე დიდი მნიშვნელობა. ზღურბლი და კარები პირდაპირ და კონკრეტულად მიანიშნებენ სივრცეში გარღვევაზე და სწორედ ამიტომ ისინი გადასვლის სიმბოლოებსა და საშუალებებს წარმოადგენენ.

კარის ზღურბლზე გადაბიჯება გარკვეულ რიტუალს უკავშირდებოდა. ზოგიერთ კულტურაში (ბაბილონი, ეგვიპტე, ისრაელი) ზღურბლზე მსჯავრი გამოჰქონდათ (შეად. ქართული „კარიბჭე“, „ბჭე“, „საბჭო“, „ბჭობა“). სასჯელის ადგილად შეიძლება ყოფილიყო გზასაყარიც.

“ცენტრში” შესაძლებელი დონეთა გვარღვევა უძველესი დროიდან გადმოიცემოდა „გახსნილი გზის“ სხვადასხვა სახეებით (როგორც ჰორიზონტალური, ისე ვერტიკალური მიმართულებით). მაგალითად ქართულ ეპოსში გზაჯვარედინი ის ადგილია, სადაც შეიძლება ერთმანეთს შეხვდნენ მთავარანგელოზი, წმ. გიორგი და დალის შვილი.

უნდა აღინიშნოს, რომ გზაჯვარედინი, როგორც ცენტრის განმასახიერებელი ადგილი სივრცეში, ასევე წარმოადგენს დროში ერთგვარ ცენტრალურ წერტილს, ათვლის წერტილს, სადაც წარსული, აწმყო და მომავალი თანაარსებობს და ამდენად აქ შეიძლება, მაგალითად მომავლის გაგება ანუ იგი წარმოადგენს ნულოვან წერტილს როგორც სივრცეში, ისე დროში.

საქართველოში გავრცელებული შეხედულებების მიხედვითაც, მაგალითად, „კუდიანები, ფშავლების აზრით, ეშმაკების

მოციქულები არიან და ადამიანს მტრობენ. კუდიანი, ხალხის რწმენით, ყოველ ვნების კვირას, ორშაბათ ღამეს ეშმაკებთან თურმე დაიარება, რომ ყველაფერი მისგან გაიგოს, რაც წლის განმავლობაში სოფელში უბედურება უნდა მოხდესო და ეს ყველაფერი კუდიანებმა იციანო. კუდიანები და ეშმაკები გზაგასაყრელ ადგილას იკრიბებიან, სადაც თათბირი იმართება, თუ იმ წელიწადს ვინ სად და რომელ ოჯახში მოკვდებაო. შემდეგ ეშმაკები და კუდიანები ფერხისას თურმე გააბამენ და მღერიან.“ (მაკალათია 1985).

მამალთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენების შესწავლისას საქართველოში, ჯ. რუხაძე წერდა: მთიულეთში ზვავში დამხრჩვალისათვის წითელი მამალი ხელუკუღმა უნდა დაეკლათ და ამით მიცვალებულის სული უკან დაებრუნებინათ. ავი სულებისაგან დაცვის მიზნით, მთიულეთში, ქათმის კუდსა და დანასკვულ ძაფს გზაჯვარედინზე მიიტანდნენ და მიწაში ჩადებდნენ. „ავმა სულებმა ჯორადინა გზებზე იციან სიარულიო“ (რუხაძე 1968).

ცნობილია გზაჯვარედინზე მკითხაობა თავისი მომავალი ბედის გასაგებად. ასე მაგალითად გასათხოვარი ქალები გადიოდნენ გზაჯვარედინზე და ყურადღებით უსმენდნენ. ითვლებოდა, რომ ამ დროს ისინი გაიგონებდნენ თავიანთი საბედოს სახელს (ალავერდაშვილი 1988 (ხელნაწერი)). გზაჯვარედინს უკავშირდება არაერთი სხვა რიტუალიც – სამეგრელოში სალოცავი ქვევრის გზაჯვარედინზე დატოვება, ბატონების გასტუმრების რიტუალი, უშმურის მკურნალობასთან დაკავშირებული რიტუალი და მრავალი სხვა.

გზაჯვარედინის სიმბოლური მნიშვნელობა უნივერსალურია. გზათა გადაკვეთის შედეგად აქ იქმნება „ცენტრი“, სადაც შესაძლებელია გარღვევა, სადაც ერთმანეთს უკავშირდება სამყაროს სხვადასხვა დონეები, როგორც ჰორიზონტალური, ისე ვერტიკალური მიმართულებით. ეს არის ერთი სამყაროდან მეორეში გადასასვლელი ადგილი. იგი წარმოადგენს ათვლის წერტილს, საიდანაც იშლება მთელი ქვეყნიერება ოთხივე მიმართულებით და რომელიც სივრცეში ორიენტაციის საშუალებას იძლევა. გზაჯვარედინებზევე შეიძლება სახიფათო საგნებისა თუ

ძალებისაგან განთავისუფლება და მათი ნეიტრალიზება.

სამოთხეს, როგორც ცენტრს უკავშირდება ისეთი სიმბოლოები, როგორიცაა, მაგალითად ხე, კოშკი, რქებდატოტილი ირემი, სვეტი და ა.შ. აქ დროის მდინარება სხვაგვარია, ან საერთოდ შეჩერებულია. აქვე ამის მაგალითად შეიძლება მოყვანილ იქნას ის ზღაპრები, სადაც გმირი ამგვარ ადგილას ხვდება (მაგ. „უკვდავის ამბავი“, „მინა თავისას მოითხოვს“ და სხვ.). ეს შემთხვევები ჩვეულებრივი დროის მდინარების გარეთ დგას. მაგრამ ეს გაქცევა კოსმიური წესრიგიდან გასვლას ნიშნავს სხვა სამყაროში გადასასვლელად. დრო ურღვევ კავშირშია სივრცესთან.

ამგვარად, შეიძლება ითქვას, რომ დრო და სივრცე მჭიდროდ უკავშირდება ერთმანეთს და ერთმანეთისაგან განუყოფელია. არც დრო და არც სივრცე არ არის ჰომოგენური. რაც შეეხება დროს, ერთმანეთს უპირისპირდება საკრალური და პროფანული, ყოფითი დრო. ჩვეულებრივი დროის მდინარებაში, ცალკე პერიოდების სახით არსებობდა საკრალური, სადღესასწაულო, მითოსური დრო, აღდგენილი რიტუალის საშუალებით, კოსმიური დრო, დაკავშირებული ბუნებრივ, კოსმიურ რიტმებთან, როგორიცაა მაგ. მზებუდობა, მთვარის ფაზები და ა.შ., კვირის განმავლობაში კარგი, ილბლიანი და ცუდი დღეები, სხვადასხვა სახის საქმიანობისათვის კარგი და ცუდი დღეები, მარცხიანი, „კვიმატი“ დღეები წლის განმავლობაში (თუმცა ამ დღეების განმავლობაშიც რომელიღაცა წუთი შეიძლება ბედნიერი ყოფილიყო), დღეც იყოფოდა დროის ცუდ და კარგ მონაკვეთებად. გარდა ამისა, საზოგადო დღესასწაულების გარდა არსებობდა ისეთი დღესასწაულებიც, რომლებიც არ ატარებდა საყოველთაო ხასიათს (მაგ. სასოფლო, სამეზობლო, საგვარეულო, საოჯახო და სხვ.). ასეთივე არაერთგვაროვანი იყო სივრცეც. კალენდარულ დღესასწაულთა კულმინაციურ მომენტს საახალწლო დღესასწაულები წარმოადგენდა. ამ დროს დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა საცხოვრებელი სივრცის სათანადოდ გაფორმებას. ახალ წელს სანყის, ნულოვან წერტილში ერთმანეთს ესაზღვრებოდა ერთი მხრივ წარსული, აწმყო და მომავალი, მეორეს მხრივ კი ზეციური სამყარო, სოციუმი და ხოთონური, ინფერნალური სამყარო.

სივრცესთან დაკავშირებით უნდა ითქვას, რომ ერთმანეთს უპირისპირდება ადამიანის, ადამიანთა გარკვეული ჯგუფის მიერ ათვისებული, მისთვის მშვიდობიანი და უხიფათო, დაცული ტერიტორია (“შინა”) და ათვისებული, სახიფათო სივრცე (“გარე”). დროში ცალკეული მონაკვეთების მსგავსად, სივრცეშიც არსებობს სახიფათო ადგილები. სივრცე ორიენტირებულია ქვეყნიერების კუთხეების მიხედვით და აქაც ზოგი მიმართულება უფრო სასიკეთოა, ზოგი ნაკლებად. მნიშვნელოვანია ისეთი რიტუალები, როგორიცაა გარშემოვლა, ჩამოვლითი რიტუალები.

განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ცენტრის, როგორც დროსა და სივრცეში მაორგანიზებელი წერტილის სიმბოლიკა.

ამგვარად, დროც და სივრცეც არაერთგვაროვანია. სადღესასწაულო დროს შესაფერისად კონსტრუირებული სადღესასწაულო სივრცე შეესაბამება. კოსმიურ რიტმებთან დაკავშირებული მნიშვნელოვანი პერიოდების პარალელურად არსებობს მათთან დაკავშირებული გარკვეული ლოკაციები, კარგი და ცუდი დროის შესაბამისად არსებობს კარგი, სასიკეთო და ცუდი, „ნაძრახი“ სივრცეები, დღის განმავლობაში კარგი და ცუდი დროის შესაბამისად არსებობს ისეთი ადგილები, სადაც ყოფნა სახიფათო და ცუდია (მაგ. დღესა და ღამეს შორის გარდამავალი დრო, „შინასა“ და „გარეს“ შორის სასაზღვრო ზონები), დღესასწაულები და ლოკაციები მათ აღსანიშნავად, გარკვეული სახით კონსტრუირებული სადღესასწაულო სივრცე.

დამოწმებული ლიტერატურა:

აბაკელია, ალავერდაშვილი, ღამბაშიძე, 1991 – აბაკელია ნ., ალავერდაშვილი ქ., ღამბაშიძე ნ. - ქართულ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, თბილისი, „კრილოსანი“, 1991

Абакелия, 1991 - Абакелия, Н. - Миф и ритуал в западной Грузии. Тб., „Мецниереба“, 1991.

ალავერდაშვილი, 1988 – ალავერდაშვილი, ქ. – სამეცნიერო მივლინების მასალები. იმერეთი. 1988 წ. (ხელნაწერი).

ალავერდაშვილი, 2007 – ალავერდაშვილი ქ., საკრალური გეომეტრია. თბ.,2007.

ბარდაველიძე, 1939 – ბარდაველიძე, ვ., სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი. I. ახალნლის ციკლი. ტფილისი, 1939.

Гране, 2004 – Гране, М., Китайская мысль. М., 2004.

დოლიძე, 1975 – დოლიძე, გ., ხევსურული ტექსტები. თბ., 1975.

Vincent, Dory, Verdier, 1995 _ J.-F.Vincent, D.Dory, R.Verdier (sous la dir. de), 1995).

- La construction religieuse du territoire. P.,Harmattan, 1995.

მაკალათია, 1985 – მაკალათია, ს. – ფშავი. II გამოც., თბილისი, "ნაკადული", 1985

Маламуд, 2005 – Маламуд, Ш., Испечь мир. Ритуал и мысль в древней Индии. М.,2005.

რუხაძე, 1968 – რუხაძე, ჯ. – ზოგიერთი აგრარული წეს-ჩვეულება XIX საუკუნის დასავლეთ საქართველოში. კრებ.: „საქართველოს ეთნოგრაფიის საკითხები“ . თბილისი, „მეცნიერება“, 1968.

სურგულაძე, 1993 _ სურგულაძე ი., ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა. თბ., „სამშობლო“, 1993.

სურგულაძე, 2003 – სურგულაძე ი., მითოსი, კულტი, რიტუალი საქართველოში, თბ., 2003.

Ketevan Alaverdashvili

CONCERNING THE SACRED TIME AND SPACE IN GEORGIAN TRADITIONAL CULTURE

The problem of time and space belong to one of the most important questions in anthropology. Time and space are inseparable and closely related to each other. Neither is homogenous. Both are heterogenous. Generally, to the festive time corresponds specially constructed festive space; the cosmic rhythms of important periods are associated with certain spaces: good or bad (fortunate or ill-fat-

ed), good and dangerous spaces exist in accordance to good and dangerous times). During the day, together with good and evil periods of time, there are marginal areas where the presence is especially dangerous (e.g. in the transitional period between day and night, in the border zones of „inner“ and „outer“ spaces).The study of center symbolics as an organizer of time and space is especially of great importance.

თანამედროვე რელიგიური პრაქტიკა ქვემო სვანეთში

ცნობილია, რომ ქვემო სვანეთი, ზემო სვანეთთან შედარებით, ნაკლებადაა შესწავლილი ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით. სწორედ ამიტომ 2006 წლიდან მოყოლებული, გარკვეული პერიოდულობით, ვიკვლევ ამ მხარეს. ჩავატარე რამდენიმე ექსპედიცია და მცირე ეთნოგრაფიული დაკვირვებები ამა თუ იმ თემში.

ქვემო სვანეთის ისტორიისა და კულტურის შესახებ უძვირფასესი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მასალა დაცულია იოჰან გიულდენშტედტის, მღვდელ პოლიევქტოს კარბელაშვილის, დეკანოზ იოანე მარგიანის, ექვთიმე თაყაიშვილისა და სხვა მკვლევარ-მოგზაურთა წერილებსა და მოგზაურობის აღწერილობებში. სამეცნიერო ლიტერატურის მხრივ კი განსაკუთრებით ფასეულია ვერა ბარდაველიძის, სალარეფ გასვიანის, ჯუნის ონიანის, ჯულიეტა რუხაძის, ნინო მინდაძის, ნინო აბაკელიას, ქეთევან ალავერდაშვილის, ნინო ლამბაშიძისა და სხვათა ნაშრომები.

ექსპედიციის დაგეგმვამდე სიღრმისეულად გავეცანი არსებულ წყაროებსა და ლიტერატურას. გარდა ზემოთ ჩამოთვლილი წყაროებისა, ძირითად წყაროდ გამოვიყენე სვანურ პროზაულ ტექსტებსა და სვანური ენის ქრესტომათიაში დაცული აღწერილობები, რომლებიც ჩანერილია, XX საუკუნის 20-იან, 30-იან, 50-იან და 60-იან წლებში. მასალა შეკრებილია ლინგვისტთა მიერ ქვემო სვანური კილოების შესწავლისა და დაფიქსირების მიზნით, მაგრამ ეს მასალა ეთნოლოგთათვისაც უძვირფასესი წყაროა, რადგან ზოგიერთი ტექსტში აღწერილია ტრადიციული ყოფის ესა თუ ის სეგმენტი, მათ შორის, ხალხური დღეობებიც და რიტუალებიც. მასალა გადმოვიტანე სტანდარტულ ქართულ ენაზე და მივიჩნიე ამოსავალ წერტილად შემდგომი კვლევისათვის. ამ მასალის საფუძველზე შედგა ხალხურ დღეობათა და რიტუალთა კალენდრის სამუშაო ცხრილი, რომელსაც დავამატე სხვადასხვა საისტორიო წყაროსა თუ სამეცნიერო ლიტერატურაში აღწერილი

ინფორმაცია. ასე მომზადებულმა დავიწყე კვლევა ქვემო სვანეთში.

2006-2017 წლების საველე-ეთნოგრაფიული კვლევის დროს შევადგინე ქვემო სვანეთში მოქმედ ხალხურ დღეობათა კალენდარი. ეს მასალა შეჯერდა უკვე არსებულ წყაროებსა და სამეცნიერო ლიტერატურას და გამოვლინდა, რომ წყაროებში დასახელებულ დღეობათა და რიტუალთა დიდი ნაწილი ჩვენი დროისათვის უკვე გამქრალია, ან გაქრობის პირასაა, ხოლო დღეობათა მეორე ნაწილი ჯერ კიდევ არსებობს, მაგრამ ტრანსფორმირებულია და გაღარიბებულია. ამავე დროს, აღმოჩნდა, რომ ქვემო სვანეთის ხალხურ დღეობათა კალენდარს ბოლო ათწლეულების განმავლობაში შემატებია რამდენიმე ახალი დღესასწაულიც.

საბჭოთა პერიოდის დასრულების შემდეგ ქვემო სვანეთშიც (ლენტეხის მუნიციპალიტეტში), ისევე როგორც მთელ საქართველოში, კანონიკური ღვთისმსახურება აღდგა და აღორძინდა. ქვემო სვანეთი ეპარქიულად ცაგერისა და ლენტეხის ეპარქიას ეკუთვნის. ეპარქიას **2002** წლიდან ხელმძღვანელობს მიტროპოლიტი სტეფანე (კალაიჯიშვილი). მიტროპოლიტ სტეფანეს ღვაწლით უკვე აღიზარდნენ ადგილობრივი წარმოშობის სასულიერო პირებიც და ისინი მოღვაწეობენ ლენტეხის მუნიციპალიტეტის ამა თუ იმ სოფელში. ამგვარი ვითარება წესით უნდა ქმნიდეს ერთგვარი დაპირისპირების კერას კანონიკურსა და ხალხურს შორის, მაგრამ ეს პრობლემა ქვემო სვანეთში შედარებით ნაკლებ მტკივნეულად დგას, რადგან მიტროპოლიტი სტეფანე განათლებით ისტორიკოსია, ეთნოგრაფია და კარგად ხედავს, რომ ხალხურ რელიგიურ დღეობათა კალენდარი ძირითადად საეკლესიო კალენდრიდან მომდინარეა და მის ხალხურ ვარიაციას წარმოადგენს. სასურველია, რომ ეს ცოდნა გავრცელდეს სხვა სასულიერო პირთა შორისაც და მედიაშიც, რადგან სვანეთის მოსახლეობა მტკივნეულად აღიქვამს მის დღეობათა შეფასებას „გადმონაშთად“ და „წარმართობის“ გამოვლინებად. ამ ეტაპზე ქვემო სვანეთში კვლავაც სრულდება ჯერ კიდევ შემონახული, ცოცხალი ხალხური დღეობები და ამავდროულად აღევლინება კანონიკური წირვა-ლოცვაც.

ბუნებრივია, რომ ჩემი კვლევის მიზანი ხალხური დღეობების აღნუსხვასთან ერთად მათი არსის ამოცნობა და საზრისის გამოკვლევაც იყო. ცნობილია, რომ საქართველოს მთიანეთში არსებული ბევრი ხალხური დღეობის ან რელიგიური წეს-ჩვეულების არსის გამორკვევა შეუძლებელია სიღრმისეული და დეტალური კვლევის გარეშე, რადგან ხშირად მეტად შორს არის წასული პაგანიზმის მაჩვენებელი და რიტუალის მონაწილეთა ცოდნაც საკმაოდ დაცვილებულია რიტუალის პირველსახეს. ასეთი ვითარებაა ქვემო სვანეთშიც.

წარმოდგენილი სტატია ეთნოგრაფიული აღწერილობაა ქვემო სვანეთის ამჟამინდელი ხალხური რელიგიური პრაქტიკისა. აღწერილია თანამედროვე ვითარება, მოქმედი რელიგიური ხალხური დღეობები და რიტუალები. ყურადღება გამახვილებულია ნოვაციური ელემენტებზეც, როგორიცაა კანონიკური სწავლების გავლენა მოსახლეობაზე, მიგრაციული პროცესით განპირობებული პრობლემები და ა. შ.

ქვემო სვანეთის თანამედროვე ყოფა ავლენს ერთ მეტად საყურადღებო ფაქტს: თითქმის ყოველ სოფელში თვალსაჩინოა მივიწყებული დღეობების აღდგენის მცდელობები. ზოგიერთი დღეობა ჯერ კიდევ საბჭოთა პერიოდში იქნა მივიწყებული, ზოგიც უფრო გვიან. ამ ბოლო ათწლეულის განმავლობაში კი ადგილობრივმა მოსახლეობამ აღადგინა მივიწყებულ დღეობათა ერთი ნაწილი. ასეთია, მაგალითად, ახალგაზრდების მშვიდობიანობისადმი მიძღვნილი სასოფლო ან საგვარეულო დღეობები, თავისი საკრალური ადგილებითა და შესანიშნავებითურთ. გამოვლენილია ამ რიტუალების წარმომავლობა და მათი განმაპირობებელი ფაქტორები.

კვლევა გრძელდება და შემდგომ სტატიებში წარმოჩინდება აღნუსხულ დღეობათა თუ რიტუალთა ადგილი ქართულ ხალხურ დღეობათა კალენდარში.

ქვემო სვანეთი ტრადიციულად სამ თემად იყოფა: ლენტეხის, ჩოლურისა და ლაშხეთის თემებად. თვითონ ეს თემებიც შიგნით რამდენიმე თემად არის დაყოფილი თავ-თავისი სოფლებითურთ.

1917 წლამდე ქვემო სვანეთი შედიოდა ქუთაისის გუბერნიის ლეჩხუმის მაზრაში. 1921 წელს ქვემო სვანეთი ლეჩხუმის მაზრაში შევიდა ცალკე რაიონად. გასაბჭოების შემდეგ ქვემო სვანეთის რაიონი შეიქმნა 1929 წელს და რაიონული ცენტრი იყო ჩოლური (თეკალი), ხოლო 1931 წლიდან ცენტრი გახდა ლენტეხი (ლექსურა) და კონკრეტული თემის სახელი – ლენტეხი – გადაიქცა მთელი რაიონის (ან მუნიციპალიტეტის) სახელად და შეიქმნა ლენტეხის რაიონი.

ლენტეხის მუნიციპალიტეტის ფართობი შეადგენს 1344, 4 კმ²-ს, მოსახლეობა 1959 წელს იყო 14,7 ათასი, 1989 წელს - 13.554, იყო. ახლა არის 5000-მდე. სახეზეა მოსახლეობის კატასტროფული კლება, რაც დაიწყო 1987 წლიდან, როდესაც სვანეთს დაატყდა სტიქიური უბედურება და იყო ადამიანთა მსხვერპლიც. ამ დროიდან ლენტეხის რაიონის მკვიდრთა ნაწილი გადასახლდა ბარად: წყალტუბოს რაიონში, მცხეთა-მთიანეთის მხარეში, ქვემო ქართლში და სხვ. არის გარემიგრაციის მრავალი ფაქტიც: ფერტილური ასაკის ლენტეხელთა ერთი ნაწილი მიგრირებულია საზღვრგარეთ, განსაკუთრებით მრავალრიცხოვანი დიასპორაა ესპანეთში.

1989 წელს ლენტეხის რაიონის ამდინისტრაციული დაყოფა იყო ამგვარი: რვა სასოფლო საბჭოში (ლენტეხი, რცხმელური, ხოფური, ხელედი, ჩოლური, ჟახუნდერი, ჩიხარეში, ცანა) მოქცეული გახლდათ 56 სოფელი. ყველა სოფელი იყო დასახლებული.

ამჟამად ლენტეხის მუნიციპალიტეტის ადგილობრივი თვითმმართველობის უმაღლესი ორგანოა მუნიციპალიტეტის საკრებულო, მისი აღმასრულებელი ორგანოა მუნიციპალიტეტის გამგეობა, მმართველობის ადმინისტრაციული ერთეულები არის დაბის საკრებულო ლენტეხი და თემის საკრებულოები: რცხმელურის, ხელედის, ხოფურის, ჩოლურის, ჟახუნდერის, ჩიხარეშისა და ცანისა*.

* ეს საკრებულოები შედგება შემდეგი სოფლებისაგან: ახალშენი, ბაბილი, ბავარი, ბენიერი, ბულეში, გვიმბრალა, გულიდა, დურაში, ზესხო, თეკალი, კახურა, ლამფალაში, ლასკადურა, ლალარვაში, ლაშხარაში, ლეკოსანდი, ლემზაგორი, ლესემა, ლეუშერი, ლექსურა, ლუჯი, მაზაში, მამი, მანანაური, მარგეში, მაცხვარლამეზური, მახაში, მებეცი, მელე, მელურა, მუნდი, ნანარი, ნალოზარი, ნაცული, ჟახუნდერი, რცხმელური, სასაში, საყდარი, ტვიბი, ფანაგა, ფაყი, ლობი, ყარიში, ყვედრეში, ყორულდაში, შკედი, შტვილი, ჩიხარეში, ჩუკული, ცანა, ცხუმალდი, წანაში, ნიფლაკაკია, ჭველიერი, ჭველფი, ხაჩეში, ხელედი, ხერია, ხოფური.

ლენტეხის თემის სოფლები რამდენიმე ტრადიციულ ჯგუფად იყოფა: ცენტრალურ ნაწილში შედის სოფლები ბაბილი, გული-და, კახურა, ლასკადურა, ლექსურა, მაცხვარლამეზური, მელურა, ყარიში; რცხმელურის თემში მოქცეულია რცხმელური, გვიმბრა-ლა, ლალარვაში, ნაღომარი, ყვედრეში; ხელედის თემში: ბავარი, ლესემა, მანანაური, ფაყი, ცხუმალდი, ნანაში, ხაჩეში; ხოფურის თემში კი: ხოფური, მაზაში, ნანარი, წიფლაკაკია, ლამანაშური.

ჩოლურის თემის სოფლებია თეკალი, ბულეში, დურასი, ლეუ-შერი, მამი, მუნდი, საყდარი, ტვიბი, ფანაგა, შტვილი, ჭველიერი, ჭველვი.

ლაშხეთი ზემო და ქვემო ლაშხეთად იყოფა. ქვემო ლაშხეთის სახელია ჟახუნდერის თემი: ჟახუნდერი, ლამფალაში, ლეკოსანდი, ლემზაგორი, ლუჯი, მებეცი, სასაში, ჩუკული, ხერია; ზემო ლაშხეთი მოიცავს ჩიხარეშისა და ცანას თემებს.

ჩიხარეშის თემის სოფლებია: ჩიხარეში, ახალშენი, ბენიერი, ლაშხრაში, მარგვიში, მახაში, მელე, ნაცული, ღობი, შკედი. ცანას თემი: ცანა, ზესხო, ყორულდაში.

ლენტეხის შესასვლელთან ერთდება სამი მდინარე: ცხე-ნისწყალი, ხელედურა, ლასკადურა. ცხენისწყალს მარჯვნიდან უერთდება შენაკადები: ხელედურა, ლასკადურა, ზესხო, მარცხ-ნიდან: გობიშური, ლეუშერი, ხოფური და სხვ. სამეცნიერო ლიტე-რატურასა და ყოფაში ზოგჯერ სწორედ მდინარის ხეობების მიხედვით იხსენიება ესა თუ ის სოფელი*.

ექვთიმე თაყაიშვილი სვანეთში მოგზაურობის აღწერილობაში (1910 წელი) მოგვითხრობს ქვემო სვანეთის ეკლესიების, საეკლესიო სინმიდეების, წარწერების, ფრესკების შესახებ, მაგრამ ზოგჯერ აღწერს დღეობებსაც. მაგალითად ის წერს, რომ ჩუკულის

* *ქართლის ცხოვრების ტოპოარქეოლოგიური ლექსიკონის მიხედვით*, ლენტეხი ქართულ საისტორიო წყაროებში იხსენიება ბერი ეგნატაშვილის „ახალი ქართლის ცხოვრების“ მეორე ტექსტში; 1980-1981 წლებში ლენტეხის ციხეზე არქეოლოგიური გათხრები ჩაატარა არქეოლოგიური კვლევის ცენტრის სვანეთის ექსპედიციამ (ხელმძღვანელი შოთა ჩართოლანი). ციხეზე გამოვლინდა გვიანი შუა საუკუნეების არქეოლოგიური მასალა – ძირითადად ჩიბუხები. აგრეთვე, XVII-XVIII საუკუნეებით დათარიღებული სამი უნივერსიტეტო სამარხი; ლაშხეთი იხსენიება შემდეგ წერილობით წყაროებში: ვახუშტი ბაგრატიონის „აღწერა სამეფოსა საქართველოსა“, იოანე ბაგრატიონის „ქართლ-კახეთის აღწერა“, ალექსანდრე მეფის 1432 წ. სიგელი, წიგნი სასისხლო საქმეთა ბაღს ზემო სვანეთისა და თავად ჯაფარიძეთა შორის, იოჰან გიულდენშტედტის „მოგზაურობა საქართველოში“, ვახუშტი ბაგრატიონთან და სხვ. (*ქართლის ცხოვრების ტოპოარქეოლო-გიური ლექსიკონი 2013*).

ეკლესია ქვისა. მეორე ეკლესია კი პატარა ფიშორის პირად – მთავარანგელოზისაა. „ხალხი აქ დღესაც დადის სალოცავად და დიდის ამბით იხდიან მთავარ ანგელოზთა დღესასწაულს. განსაკუთრებით აქ დადიან მონადირენი და მოაქვთ თავის ნანადირევის რქები. ეკლესია უფრო დიდია, ვიდრე ეხლანდელი ჩუკულის ეკელსია, რომელშიც ძლივს ეტევა ხატები“ (თაყაიშვილი 1991, 134-135).

ცნობილია სამწუხარო ფაქტიც: ქვემო სვანეთის ქრისტიანულ ხატ-ჯავრთა ერთი ნაწილი გაუნადგურებიათ წითელარმიელებს, „საბჭოთა ხელისუფლების დმაყარების პირველ დღეებში მეთერთმეტე არმიის ჯარისკაცებს ღამე გაუთენებიათ ლეუშერიის ციხე-კოშკში, სადაც მორწმუნეთა მიერ გადამალული ყოფილა საეკლესიო წიგნები და ჯვარ-ხატი. ღამით ჯარისკაცებს ხატები დაუმტვრევიათ და მისგან ცეცხლი დაუთთიათ“ (გასვიანი 1991, 37).

საველე კვლევის შედეგად გამოვლინდა, რომ ჩვენს დროშიც ქვემო სვანეთში დღეობათა ათვლის წერტილად, ისევე როგორც ზემო სვანეთში, ბარბარობა/ბარბალობა მიიჩნევა (ახლით, 17 დეკემბერი), მას ასეც ჰქვია: ღანი თხუმ – დღეობათა თავი.

ქრისტეშობამდე ორი დღით ადრე ჯერ კიდევ იმართება ხალხური რიტუალი ლიკურიელ-ი.

ქრისტეშობის წინა დღეს ჭანტილობის წესი სრულდება. ხარშავდნენ ხორბალს. ხორბლის ხარშვის დროს მოხდის ქაფს ჯამში შეაგროვებდნენ და გარეთ გაიტანდნენ, ყველა სახის ხეხილის ვარჯზე წაუსვამდნენ. მანამდე კი მამაკაცი ნაჯახსაც მოუღერებდა ხეხილს და დაემუქრებოდა, თუკი არ მოისხმათ, მოგჭრითო. საღამოს მიცვალებულთა სახელზე ტაბლას გაშლიდნენ (დააფენდნენ), ანუ ტრადიციული „ლიფანე“ სრულდებოდა.

ქრისტეშობა აღინიშნება ძველით 25 დეკემბერს (ახლით 7 იანვარს). ქრისტეშობას სვანურად „ქრისტემ“ ჰქვია. შობას სრულდებოდა საოჯახო ღოცვა და მისი დასრულების შემდეგ სოფლის მოსახლეობა ერთობლივ ღვინის მართავდა. ახლაც, ზოგიერთ სოფელში შემონახულია ერთობლივი ტრაპეზის ტრადიცია.

ძველი სტილით 31 დეკემბერს (ახლით – 13 იანვარს) ქვემო სვანების ერთი ნაწილი კვლავ ასრულებს ტრადიციულ ბამბუ/ბემბლუს/ბამბლუ-ს რიტუალს და შემდეგ ერთმანეთს ახალ წლს ულოცავენ. რას ნიშნავს ეს? ბამბუ/ბემბლუს/ბამბლუ-ს ქვემო სვანები უწოდებენ რიტუალს, როდესაც დაწყებულია მზადება ახალი წლის დღესასწაულისათვის. ბემბლუს ძველი ფორმა აღწერილია „სვანური ენის ქრესტომათიაში“, მასალა სოფელ სასაშიდანაა აღებული: ბემბლუ არის ზომხას წინა ღამით. ბაგასთან თივას დააფენდნენ ისგუნტაფის წინ, ბავშვებს აიყვანდნენ ხელში, შეისვამდნენ კისერზე და ასე დადიოდნენ თივაზე, ამბობდნენ: ბემბლულა და ხაჩინდულა, გვიმრავლე ხარები, ფურები და მათი მომვლელი ადამიანები, შემდეგ ბავშვებს ჩამოსვამდნენ თივაზე. თივას კი ჩაუყრიდნენ საქონელს, გააძღობდნენ, მაისის ბალახი გაახსენდეთო (ქრესტომათია 1978, 244).

ძველით 31 დეკემბერს დაკლავდნენ საკალანდო ღორს, დიასახლისი გამოაცხობდა ღორის ხორცის „კუპტარ“-ს იმდენს, რამდენი წევრიც იყო ოჯახში. ოჯახის უფროსი (ქორა მახვში) აიღებდა გობს, დაალაგებდა მასზე კუპტარ-ებს და ასწევდა მალლა, ოჯახის ბავშვებს სხვა კაცები შეიჯენდნენ მხრებზე, უფროსი კაცი იწყებდა პურების გადმოყრას მალლიდან, იძახდა: „კიტი, კიტი, ბემბლუ“. ამ სიტყვების გაგონებისთანავე, სხვები ბავშვებს მხრებიდან ჩამოსვამდნენ და ბავშვებიც დაიტაცებდნენ პურებს. ასე გაიმეორებდნენ სამჯერ. შემდეგ გაშლილ სუფრასთან მიცვალებულთა სულების შენდობის რიტუალს/ლოცვას ჩაატარებდნენ (ლიშუენდები, ჩუ ხოფანეს). შემდეგ მაგიდასა და სკამებს შემოატრიალებდნენ მარჯვნივ და ბოლოს სუფრას მიუხსდებოდნენ. ოჯახის უფროსი წევრებს მიულოცავდა ახლანელს. ვახშმის შემდეგ დიასახლისი აალაგებს სუფრას და გააწყობს ხვალისათვის ერთ საკალანდო გობს, რომელზეც საპატიო ადგილს მიუჩენს ღორის მოხარშულ თავს, კვერცხს, ვაშლებს, ტკბილეულს. ვაშლში ჩაასობს ვერცხლის ფულს (თეთრ) (ქრესტომათია, 1978: 291). ქვემო სვანეთის ზოგერთ სოფელში ამ საღამოს „ლიზიენალ“ ჰქვია (სპტ 1967: 57). მილოცვის ფორმა: „ხოჩა ზო მხაუ აჯიიიენას!“

მეორე დილით თენდება კალანდა. ცნობილია, რომ ბალს-ქვემო და ქვემო სვანეთში ახალი წლის პირველ დღეს „კანდა“ და „კალანდა“ ეწოდება“.

ქვემო სვანეთში საკალანდოდ ჩიჩილაკი მზადდებოდა და ეს წესი ახალც ცოცხალია. დილით ოჯახში პირველი შედიოდა სახლის მეკვლე, რომელიც ღამით გარეთ, სათავეს ნაგებობაში იძინებდა. მასვე უნდა შეეტანა შინ საკალანდო გობი. ის სამჯერ დაიძახებდა მისალოც ტესტს, მესამე ჯერზე კარებს გაუღებდნენ, მეკვლე შედიოდა სახლში და იქაც ლოცავდა ოჯახს და დამხვედრნიც ერთმანეთს ულოცავდნენ ახალი წლის დადგომას. ამის შემდეგ მოვდოდა გარეთა მეკვლე. ძველად არსებობდა ტყიდან ხის მორის მოტანის წესიც. ასეთ ხეს ერქვა ჯულ. ის შეჰქონდათ სახლში და კერიში დებდნენ. ჩვენს დროში ტრადიციული რიტუალები ნაკლებად, მაგრამ მაინც სრულდება ზოგიერთ ოჯახში.

ახლა აღნიშნავენ ახალი სტილის ახალწელსაც, როგორც მთელ საქართველოში.

ძველით ახალი წლიდან (კალანდის შემდეგ) პირველ ხუთამბათს (ცამ) იწყებოდა სარიტუალო დღეების ციკლი, სახელით „ქუნარეშ“. ვფიქრობ, ქუნარეში სტანდარტულ ენაზე შეიძლება გადმოვიტანოთ როგორც სულთა დღეობა, სულთა მოხსენიება. მიუხედავად მიგრაციული პროცესებისა და სოფლების დაცლისა, ბევრგან ჯერ კიდევ ასრულებენ ქუნარეშის რიტუალს, თუმცა, ცხადია, ეს ცოდნა გაქრობის პირასაა. ქუნარეშის მსგავს რიტუალს ზემო სვანეთში „ლიფანალი“ ჰქვია და განცხადების, ნათლისების წინა საღამოდან („ადგომ“) იწყება. გრძელდება ორშაბათამდე. ქვემო სვანეთში კი, როგორც უკვე ითქვა, ქუნარეში იწყებოდა ახალი წლის ხუთშაბათს. ამ დღეებში თითქოსდა სამყაროს კარი იხსნებოდა და მიცვალებულთა სულები თავ-თავიანთ ოჯახებში მოდიოდნენ.

რიტუალის არსი სვანეთის ორივე მხარეში ერთნაირია. ხალხური რწმენით, ამ დღეს მიღმიერი სამყაროს კარები იღება, მიცვალებულთა სულები ცოცხალთა საუფლოში მობრძანდებიან, ესტუმრებიან თავ-თავიანთ ოჯახებს და გარკვეული დროით დაივანებენ მშობლიურ სახლებში. ცოცხლებს ევალებათ სულთა

ყოველდღიური მოხსენიება, მათი სულების ცხოვნებისათვის ლოცვა, სამჯერადი ტრაპეზის გამართვა. ანუ, მთელი ეს დღეები ეძღვნება გარდაცვლილ წინაპართა სულების შენდობისათვის ლოცვას. „კალანდის შემდეგ რომ ხუთშაბათი მოვა, იმ საღამოს არის სულების მობრძანება. კარგად უნდა დახვდე, გამოაცხო ბევრი პური, კირონალ (დიდი კელაპტარი) დაამზადო დაანთო, გრძელი ტაბლა (ტაბაგ) მოამზადო და გაანყო, კირონლიც მასზე დადგა და აანთო. ლაფანას დროს (ლოცვისას) უნდა დაიჩოქო, ქუდი მოიხადო, შენდობას შეეუთვლით სულებს, სამჯერ გავიმეორებთ ამას. ბოლოს, მესამედ, ავდგებით და ვილოცვით: შონდობავ ჯარ დედეს, მამას, ქრისტიე ტაბაგდუ ჯიგადხ, ფუსტამბუასტიი ტაბაგდ ი უ ჯიგადხ“ (სპტ 1967, 55-56). საზეიმოდ აცილებენ სულებს ბოლო დღესაც.

ძველით ახალი წლიდან (ანუ, ახლით 14 იანვრიდან) პირველ შაბათს იმართება ჯგირაგ ბემბლუს დღეობა. სად იმართება იგი? ძალიან საყურადღებოა, რომ ქვემო სვანეთში შემონახულია ერთი კონკრეტული ეკლესია, რომლის დღეობიდანაც იწყებოდა ახალი წლიდან ათვლილ წლიურ დღეობათა ციკლი. ეს არის სოფელ ხერიას ეკლესია. ეს ეკლესია მომცრო ზომის ქვის საყდარია და მის გარშემო სასაფლაო. იგი აღწერილი აქვს ჯერ კიდევ ექვთიმე თაყაიშვილს (თაყაიშვილი 1991, 144). ხერიას გაღმა არის ლემზაგორი, პატარა სოფელი. ხერიაში ახლა ოთხი კომლი ცხოვრობს: თევდორაძეები, ლოზჟანიძეები და ნიჩბიანი. ხერელები მიიჩნევენ, რომ მათი სოფელი ყველაზე ძველი სოფელია და აქ არის მთელ სვანეთში უძველესი ეკლესია. როგორც უკვე ითქვა, აქ სრულდებოდა და ახლაც სრულდება ბემბლუს რიტუალი. ამით იწყება ახალი წლის დღეობები. „ჯგრაგ ბემბლუმ ლოგემდ – ამით ვინყებთ წლიურ კალენდარს. ზომხას – ძველით ახალწელს, 14 იანვარს გვაქვს ზომხა. ამის შემდეგი შაბათი არის ბემბლუ ჯგირაგის დღეობა“.

დიდმარხვის დაწყებამდე კვლავ სრულდება რიტუალები ხორციელის ალების შაბათ-კვირას და შემდგომ ყველიერის ალების შაბათსა და კვირას. მეოცე საუკუნის შუაწლებამდე კი ხორციელის ალებისა და ყველიერის ალების დღეობები მეტად მასსტაბური იყო. ეს საკითხები 1962-1967 წლებში დეტალურადა აღნუსხა და

გაანალიზა ეთნოლოგმა ჯუნის ონიანმა ზემო და ქვემო სვანეთის სოფლებში (ონიანი 1969).

ხორციელის კვირის შაბათის რიტუალს ჰქვია „მეისარობ“. ამ დღეს დაკლავენ ღორს, გამართავენ ლოცვას, შესანიშნავს შეექცევიან ლოცვის შემდეგ. ლოცვასა და შემდგომ ტრაპეზსაც მხოლოდ ოჯახის წევრები ესწრებიან. რიტუალი ჯერ კიდევ სრულდება ზოგიერთ ოჯახში.

ყველიერის ალების შაბათ-კვირას რძის ნაწარმს დიდი რაოდენობით ამზადებენ, ლოცულობენ. ყველიერის შაბათს თოვლის კოშკი იგებოდა და დიდმარხვის პირველ ორშაბათს მურყვამობის თამაში იმართებოდა ჟახუნდერში.

მეისარობის შემდეგ მოდის ხალხური რიტუალი სახელად „ბოსლობა“. ამ დღესაც დაკლავენ შესანიშნავს, საღამოს ლოცვას წარმოთქვამენ, აუცილებლად აცხობენ მომცრო კუბდარს. ძველად, როდესაც სვანური სახლები იყო, ოჯახის უფროსი ქალი ადიოდა დარბაზში და კერიასთან, ან ბოსელში ჩამოყრიდა ამ კუბდარებს, ქვემოთ შეკრებილი ბავშვები ჟივილ-ხივილით დაიტაცებენ კუბდარებს. ახლა ეს რიტუალი იშვიათად, მაგარმ მაინც სრულდება, ოღონდ უკვე დამხმარე სამეურნეო ნაგებობაში, რადგან სვანური სახლები – „ქორ“-ები უკვე იშვიათობაა.

ამჟამად მასშტაბურად აღარ სრულდება, თუმცა ჯერ კიდევ მეოცე საუკუნის ბოლოს ასრულებდნენ ხატების გამობრძანების (სვანურად, ხატრელისგვჯინე) რიტუალს. „ეს ვიცოდით ყველიერის წინა კვირას, უნდა იყოს ორშაბათს და სამშაბათს“.

აპრილში ატარებენ ჭინკების (სვანურად; ჭიმკა) საწინააღმდეგო რიტუალებს, იცავენ გარკვეულ აღკვეთებს და წესებს ჭინკებისაგან თავის დასაცავად (სპტ 1967, 70).

ვნების კვირაში დიდ ხუთშაბათს გამთენიისას მდინარიდან ოჯახებში უმძრახად მოაქვთ სუფთა წყალი და თეთრი ქვები. ოჯახის უფროსი წინასწარ ამზადებს წითელი ძაფისაგან ერთგვარ სამაჯურებს და მათ შეაბამს ბავშვებს ხელებზეც და ფეხებზეც. ამ ძაფს „თანაფოლ“ ჰქვია. ცეცხლს ანთებენ, მდინარიდან მოტანილ ქვას ღუმელზე დებენ, შემდეგ გახურებულ ქვას აგდებენ

მდინარიდან მოტანილ წყალში და ამ წყლით დაბანენ ბავშვებს ხელ-პირს. ამის შემდეგ უმძრახად აღარ იყვნენ, იმართებოდა საოჯახო ლოცვა.

აღდგომას ქვემო სვანეთშიც „თანაფ“ ჰქვია და მას ახლაც უდიდესი სიხარულით ეგებებიან. ძველად აღდგომისათვის სა-გულ-დაგულოდ ემზადებოდნენ, ყიდულებდნენ ან იკერავდნენ ახალ ტანსაცმელს, ამზადებდნენ სარიტუალო საკვებს. ტყიდან მოჰქონდათ ბაძგარი და ეკლოვანი მცენარეებით მორთავდნენ კარმიდამოს, კალოს, ყანებს. წინა დღით მოხარშავდნენ და შეძ-ლებავდნენ კვერცხებს, სალამოს გამოაცხობდნენ საღდგომო პუ-რებს. სწამდათ, რომ „აღდგომის მომლოცველი ჩიტი - „მეთანაფოლ“ ახლა სახურავზე ზის და თანაფ დილით შემოფრინდება შინო“ (სპტ 1967: 64). დილით ეკლესიებში მიდიოდნენ, წირვას ეწრებოდნენ. ეკლესიებიდან მობრუნებულები სასოფლო მოედნებში, სვინებში დასხდებოდნენ და სკარობას მართავდნენ. აირჩევდნენ მეზვე-რებს და ისინი მიდიოდნენ ოჯახებში, საიდანაც მოლასკარებისა-თვის სააღდგომო კვერცხებს, საკვებს, სასმელს ატანდნენ. ბოლოს იწყებოდა სააღდგომო ტრაპეზი, რომელსაც ახლდა სიმღერებიცა და ფერხულებიც (სპტ 1967, 65-66).

XX საუკუნის I ნახევრის აღდგომის ამსახველი ამბავი ჩაწერე 2010 წელს ქვემო ლაშხეთის სოფელ სასაშში: „ონიანებს გვქონდა მინა ლაცორიაში. იქ ვენახი გვქონდა, ცოლიკაური მოგვყავდა. მოჰქონდათ იქიდან ღვინო, ასხამდნენ ჭურებში. ლოცვის დროს მიგვქონდა ის ღვინო და ფული. ეკლესიათან გვარების მიხედვით იყო დასაჯდომი. სუფრასთან დავეჯდებოდით ლოცვის მერე. ლაცორიაშიდან არის მოკლე გზა – ჯვარის მთით, ამ გზით ლეცაგა – ორბელში ჩახვალ. აღდგომა დილას ბეჟო ონიანი ავიდოდა საყდარში, საყდრიდან დაიძახებდა ადრე დილით: კათხა-კუთხესა გესმოდეთ, გეყურებოდეთ, ნადირო მთაში, თევზო ზღვისა, ხალხო ქვეყნისაო, გესმოდეთ, გეყურებოდეთ, ქრისტე აღდგაო! მაშინ დაიწყებდა ხალხი ხორცის და ყველის ჭამას“.

აღდგომის შემდეგ კვირას (კვირაცხოვლობას) დიდი დღეობაა. ამ დღეს სვანეთში „უფლიშ“ (უფლისა) და „ხოშა თანაფ“ (დიდი აღდგომა) ჰქვია. ქვემო სვანეთში იმართება „ორიახო-კვირიახო“-ს

რიტუალი. ღამით ყოველ ოჯახში აცხობენ ლობიანებს, შეკრებენ სოფლის ბავშვებს და დაავალებენ „ორიახო-კვირიახო“-ს რიტუალის ჩატარებას. ბავშვები შეაგროვებენ კენჭებს და შემოივლიან სოფლის ყანებს, ყოველ ყანას უშენენ კენჭებს და გაიძახიან: „ორიახო-კვარიახო, შენი სვი და შენი ჭამე, ჩვენსას ჯვარი დაგვიწერე!“ აგრეთვე, ყანებში ჩაასობენ ეკლიან მცენარეებს (ბაზგარ). როცა მორჩებიან, ერთაგნ შეიკრიბებიან, ოჯახებიდან მოართმევენ საჭმელს და ბავშვებიც მოილხენენ. ამას იმიტომ აკეთებენ, რომ ავი თვალისაგან იქნას დაცული ნაშრომ-ნაჯაფარი (სპტ 1967, 66).

აღდგომიდან მესამე კვირას სოფელ მამში, წმიდა გიორგის ეკლესიაში იმართებოდა ფუსტალიმზირ, ხოლო სოფელ ჭველიერში ამავე დღეს, ადგილზე, რომელსაც ჰქვია კვახაანი და დგას ასწლოვანი ცაცხვის ხე, იმართებოდა „კვახაანიობა“. დღეობაზე ლოცულობდნენ მამაკაცების მშვიდობიანობისათვის. მანდილოსნებს იქ მისვლა ეკრძალებოდათ.

აღდგომიდან მეექვსე კვირას ლენტეხის თემის მოსახლეობა იწყებდა სამზადისს „ფაყოზ“-ისათვის, რომელიც აღდგომიდან მეშვიდე კვირას სრულდება. ფაყის ეკლესია თავის დროზე გამოიკვლია ექვთიმე თაყაიშვილმა. აქ დაცული ყოფილა ჯვარ-ხატები და ძველი კანკელის ქვები. ასევე, „შვილდ-ისარი რკინისა, სპილენძის დიდი საყვირი, რომლითაც ეხლაც იწვევენ ხალხს. სპილენძის ჯამი მოჩუქურთმებული, სასანთლის ძირი, საცეცხლური, რკინის ლაგამი, შემკობილი ვერცხლით. ლაგამი ჩვენ მოგვცეს და ახლა ინახება საისტორიო და საეტნოგრაფიო სახ. მუზეუმში“ (თაყაიშვილი 1991, 100). კვირას ფაყის ღვთისმშობლიდან გამოსვენებდნენ ხატებს, რასაც სვანურად „ხატწკვენალ/ხატწყვენალ ან ხატარეშობ“ ჰქვია და გეგმავდნენ შემდეგი კვირის „ფაყოზის“ დღეობას. ფაყის ღვთისმშობლის ეკლესია ლენტეხის თემის ეკლესიათაგან განსაკუთრებთ გამორჩეულია, სვანურად მას „ლამარია“ ჰქვია, ხალხი ორკარიანსაც უწოდებს, რადგანაც ეკლესიას ორი კარი აქვს. ფაყის ლამარიასთან სრულდება ხანკვენალ-ის დღეობაც და „ლიმრიეც“ – მარიამობა, ღვთისმშობლის მიძინების საეკლესიო დღესასწაული. 80-იანი წლების დასასრულამდე ხანკვენალ-ის დღეობისათვის მთელი ლენ-

ტეხის თემი ემზადებოდა. ჯერ ეკლესიაში ავიდოდა მლოცველი კაცი და ბუკს აახმიანებდა და ხალხს დღესასწაულის დადგომას ახარებდა. მლოცველებს ფაყის ლამარიაში მიჰქონდათ ლემზირები. ღმერთს ევედრებოდნენ, ეკლესიიდან გამოაბრძანებდნენ ხატს და მას ევედრებოდნენ, დაიჩოქებდნენ და ლოცულობდნენ. შემდეგ ხატს ეკლესიის გარშემო შეამოატარებდნენ. გალობდნენ „კვირი-ას“. ამ დღეს ოჯახებშიც ლოცულობდნენ (სპტ 1967, 66). ამჟამად საეკლესიო წირვაც აღევლინება და ხალხური ლოცვაც სრულდება.

აღდგომიდან შვიდი კვირის შემდეგ იმართება დღეობა „ფუსტალიტაბლიელ“ – სტანდარტულ ენაზე ეს ასე ითქმის: ფუსტისადმი მიძღვნილი ტაბლები. სიტყვა „ფუსტ“-ს სვანეთის ტარდიციულ ყოფაში ორი მნიშვნელობა აქვს: მიემართება უფალს, მამა-ღმერთს, სამყაროს შემქმენლს. რამდენიმე ეკლესიას ასეც ჰქვია „ფუსტ“. მეორე მნიშვნელობით კი – სოციალური შინაარსის მქონე ეპითეტია, მაგალითად, ბლსზემო სვანეთში ასე იხსენიებდნენ დადეშქელიანთა სამთავრო სახლის თავკაცს: ფუსტ თენგიზ, ფუსტ თათარყან.

„ფუსტალიტაბლიელ“ იმართებოდა ფაყში. ძველი აღწერილობით, „ეს დღეობა მაისის თვეშია, მთელი ფაყი წლიდან წლამდე ვემზადებით, ემზადებიან სხვა სოფლებიც ფაყში სტუმრობისათვის. თავიდან ახალგაზრდები სკალდში* ადიან ცხენებით, იქ ლოცვა, ნაკიდებულთა შერიგება და სხვა რომ მთავრდება, ჩამოდიან ფაყში. აქ იკრიბება ყველა. იმართება დოლი (ჩაჟარე ლიმქარალვნი), გამარჯვებულზე მთელი წელი ლაპარაკობს ყველა. შემდეგ უფრო ქვემოთ ჩავინაცვლებთ ადგილზე, რომელსაც ჰქვია ლუქართა. იქ იწყება ცეკვა-სიმღერა, ფერხულები. ბოლოს კი მივუსხდებით სუფრას (აშხუმ სკარობ), რომელიც იშლება ეკლესიის გალავანს შიგნით. არჩეული უფროსი კაცი ლოცავს სოფლისათვის სიკეთის მომტანებს. ამის შემდეგ შემოუვლიან ეკლესიას და ბრუნდებიან თავ-თავიანთ სოფლებში. თვით ფაყელები კი საღამოს იკრიბებიან რომელიმე ოჯახში და მთელი სა-მი დღე ქეიფობენ ეს დღეობა დავანესეთ ჩანქსელიანებმა, ჩვენი

* სკალდ – სკალდე, მთავარანგელოზების ეკლესია სკლადის მთაზე. დიდი სარიტუალო დატვირთვის მქონეა. ახლა არის აღდგენილი სახით.

მოგვარეები ვყიდულობთ კარგ ზვარაკს, ხბოს, ხოლო სხვა ხალხი სწირავს ცხვრებს“ (სპტ 1967, 67-68).

1983 წელს ბოროტმოქმედებს ფაყის ეკლესიიდან მოუპარათ ხატი, რომელიც 1989 წლის 2 მაისს მალულად უკანვე დაუბრუნებიათ (გასვიანი 1991, 37).

ამაჟამადაც იმართება ეს დღეობა და მას ერთგვარი სტანდარტიზებული ფორმა აქვს: იმართება ხალხური ლოცვა, სწირავენ ძღვენს ლამარიას, დალოცავენ ყველა მლოცველს და შემდეგ იმართება საერთო ტრაპეზი.

ამაღლებას განსაკუთრებით ხალხმრავალი დღეობა იედიყში სრულდება. აქ ვრცელ მინდორზე, რომელიც, გადმოცემით, ეკუთვნოდა ყანსავ ყიფიანს, არსებობდა ყანსავის კარის ეკლესია, ამაღლების სახელობისა. ეკლესია და სასახლის ნანგრევები ბოლო დრომდე იყო შემორჩენილია (გუჯეჯიანი 2015; გუჯეჯიანი 2017). რამდენიმე წლის წინ ნაეკლესიარი აღადგინეს. მთხრობელთა მონაყოლით, „*იედიყში ანღლაბს მივდიოდით, იქ მთელი ცაგერი, სვანეთი ამაღლებას შეიკრიბებოდა. 12 თეთრი ჰვილი გროვდებოდაო. საკლავი მიგვყავს. ის ყანსავის კარის ეკლესიაა. აქ სავიარ მოსულან და დაუნგრევიათ. ყანსავი დეცილში დაიღუპა, ბახარს ლიშიალ იყო. დეცილი დიდი დასახლება ყოფილა. ახლა კი ტყეა. ლატფარზე, ალპური ზონა რომ იწყება, იქაა ლამარია. ხეობაში რომ ნამოსახლარებია, დეცილისა იყო. ხატილისგვეჯინალში აქ – ნაქალაქარში – დადგებოდნენ დიდი თავადები, უკან ტვიბი, საყდარი, ბულეში, მუწდი*“. ამჟამინდელ ამაღლებას დიდძალი ხალხი იკრიბება, იმართება საეკლესიო წირვაც და ხალხური ლოცვაც, რომელიც საერთო ტრაპეზით მთავრდება.

საყურადღებოა, რომ, მაგალითად, მამის წმიდა გიორგის ეკლესიასთან მასშტაბურად აღინიშნება ამაღლება. რამ განაპირობა ეს? საისტორიო მახსოვრობით, მას შემდეგ, რაც იედიყის ამაღლების ეკლესია „სავირებს“ დაუნგრევიათ, ეს დღეობა – ამაღლება – გადმოუტანიათ სოფელ მამში. მამის წმიდა გიორგის ეკლესიასთან, რომელიც, გადმოცემით, იედიყის დანგრევის შემდეგ აუგიათ და იქ დაუსვენებიათ იედიყის ხატ-ჯვარი. მამის ეს ეკლესია განუახლებიათ 1895 წელს.

ქველიერში მაისის თვეში კოხინჯირობის მერე აღინიშნებოდა სასოფლო დღეობა „ნაკალოდობა“.

აღდგომიდან მეშვიდე კვირას, სულთმოფენობას დიდი დღესასწაული – სკალდობა – იმართება სკლადის მთავარანგელოზში. სკალდის მთავარანგელოზების ეკლესიის შესახებ მოგვითხრობს ექვთიმე თაყიშვილი: „ფაყის ზემოთ შიშველ მთაზე, რომლის მახლობლად საზაფხულო საძოვრებია, ყოფილა კიდევე პატარა ქვის ეკლესია მთავარ-ანგელოზთა, აქ უქმოვნენ სულიწმიდის მოფენას და ეს დღესასწაული იწვევს ბევრ ხალხს“ (თაყაიშვილი 1991, 99). ეკლესია განახლებულია. დღეობა დღესაც იმართება. სკალდის მთავარანგელოზის საყდარი მნიშვნელოვანი საკრალური ადგილია ქვემო სვანებისათვის. გადმოცემით იქაურობა ძველად მამათა მონასტერი ყოფილა, ამიტომ დღესაც სკალდში მხოლოდ მამაკაცები ღოცულობენ. სალოცავად წამოსული ქალები ქვემოთ, ფაყის ეკლესიაში რჩებიან. ცხადია, რომ აქ თვალსაჩინოა გადმოცემისადმი პატივისცემა და ტრადიციის შენარჩუნების ცდა.

სკალდის მთავარანგელოზის მშენებლობის ისტორიის შესახებაც არის ლეგენდა შემონახული: ხალხი მდინარიდან სალოცავ ადგილამდე ჩამწკრივებულა და საშენი მასალა ხელიდან ხელში გადაცემით აუტანიათ, ეკლესიის კედლები რიყის ქვით აუგიათ, კუთხეები კი გათლილი კირქვით (გასვიანი 1991, 37).

ძველი გადმოცემა ახლაც ცოცხალია და მას ჩვენს დროშიც მოგვითხრობენ. ამ გადმოცემით, ეკლესიის აგება საკრალური ისტორიის შედეგია: „ლექსურაში* ყოფილა ხატი, იქიდან გადმოდიოდა და გორაკზე დახვდებოდათ. ამიტომ ღვთისთვის მიუწვდიათ ეს საქმე: უღელ დაუდგამი ხარების კისერზე დაუსვენებიათ, ამ ხარებს უვლიათ და იქ დახოცილან. იქ აუშენებიათ ეკლესია. ქალები აქ რჩებიან ფაყში, კაცები ადიან ზევით. აქ ძველი ეკლესია იყო, მცირე ზომის და შირიმის ქვით ნაგები. ეს ახალი მას გარედან ამოუშენეს. გზა ხელედურადან იწყება და ეკლესიას გზა ამოუყვებოდა აღმოსავლეთიდან დასავლეთისაკენ. ის ძველი გზა ტყემ დაფარა, მაგრამ ალაგ-ალაგ ახლაც ჩანს. მეორედ საკლდზე ამოდიან პეტრეპავლობას, პერპოლდაშს“.

* სოფელი ლენტეხის თემში.

უფრო გვიანი ამბის ამსახველია სხვა გადმოცემა: სკალდის ხატები სავიარებს* მოუპარავთ, მერე მათ ნისლში გზა აბნევიათ. დაუჭერიათ ერთი მწყემსი ქალი და მოუთხოვიათ, ან გზა გვასწავლე, ან მოგკლავთო. ქალს უთხოვა, ვიდრემომკლავთ, ერთი სიმღერა მათქმევინეთო. სიმღერა რას დაგვიშლისო, უფიქრიათ სავიარებს და ქალისათვის სიმღერის ნება მიუციათ. ქალს ხმამალა დაუმღერია, სავიარები შემოიჭრნენ, დამიჭირესო. მისი ხმა მწყემსებს გაუგიათ. ეკლესიასთან განგაშის ხმის გამოძცემი ზარი შემოუკრავთ, სასწრაფოდ შეკრებილა სოფლის მამაკაცობა და მღევარი დაწვია სავიარებს. სავიარები დაუხოცავთ, ხატი კი ეკლესიაში დაუბრუნებიათ.

ახლით 28 ივლისს (ძველით, 15 ივლისი) კვირიკობაა, მას განსაკუთრებით აღნიშნავენ მახაშში, სოფელ ლაგურკაში და ტვიბში. არის გადმოცემა, რომ ძველად ცნობილი „შალიანი“-ს ხატი, რომელიც დაცულია ზემო სვანეთში, კალის წმიდა კვირიკეს ეკლესიაში (სვანურად, ლაგურკა), ერთ დროს დავანებული ყოფილა მახაშში. შემდეგ ხატი ლუჯის ბარბაღნაკში გადაუტანიათ, იქ ბრძანებულა სამი წელი. შემდეგ კი მოხვედრილა კალის „ლაგურკაში“. მახაშის ლაგურკას „კვირიკობას (ლიგურკე) სწირავდნენ თიკნებს, ზოგჯერ თხეზსაც. შესთხოვენ თვალეზის დაავადებებისა და მძიმე სენისაგან დაცვას (ქრესტომათია 1978, 240). ეს წესი ახლაც მოქმედია. ძირითადი შესაწირავი კვლავ თიკანია. აქ ახლა სრულდება საეკლესიო წირვა-ლოცვაც. დღეობა კვლავ ხალხმრავალია (გუჯეჯიანი 2015).

ფერიცვალებას სვანურად „ფერცვლაბ“ ჰქვია და საოჯახო ღოცვისას ხდება ხილით „გახსნილება“.

მარიამობას („ლიმრიე“) აუცილებლად ატარებენ სულთა მოხსენიების რიტუალს – ლიფანეს, გადიან საფლავებზეც.

ბაბლუანები მარიამობას „ფუსნაბუასდის“ ნიშთან ღოცულობენ. „ფუსნაბუასდი ვითინია, „იქ ვიკრიბებით, ხეშკილიდან

* „სავიარ“, „სავ“ – სავირები, სავირთა ქვეყანა – ასე მოიხსენიებენ სვანები ჩრდილოკავკასიაში მცოხვრებ ყარაჩაელებსა და მაღყარელებს (ბაღყარელებს), ეს სახელი მომდინარეობს ჩრდილოკავკასიაში ძველად მცოხვრები ადგილობრივი მოსახლეობის – სავირებისგან. სავირების ასიმილირების შემდეგ ეს სახელი სვანებმა გადაიტანეს ახლა მოსახლეობაზეც – დღევანდელ ყარაჩაელებსა და ამაღყარებზე (ბაღყარებზე).

გადმოგვიტანია ხატი და დავვიარსებია უკლეში. იქ დავდივართ მარიამობას. ახლა იქ ერთი ოჯახია დარჩენილი“.

არის ისეთი დღეობაც, რომელსაც მხოლოდ მანდილოსნები აღნიშნავენ: ჩოლურის სოფელ საყდრის წმიდა გიორგის ეკლესიიდან ჩრდილოეთით არის აბარეში, სადაც სალოცავად მხოლოდ ქალები დადიოდნენ. ამაჯამად ერთი-ორი მლოცველი კვალავ სრულებს ამ წესს. ამავე დღეს სოფლიდან 7 კილომეტრით დაშორებულ მთავარანგელოზების ეკლესიის ნანგრევთანაც იმართება ღოცვა – „თარინგზელი ნანგრევია, იქ წელიწადში ერთხელ მიდიან, ადრე გაზაფხულზე, უძრავია. აქ რომ აბარეშობაა - შაბათს და კვირას, იქ მთავარანგელოზობაა. იქ კირიას გალობდნენ“. ასეთივე საქალებო ღოცვა სრულდება ელიაობის აღსანიშნავადაც ელიაობის ვარიაციია „ულიშობ“-ა და ის იმართება რამდენიმე ადგილზე, მათგან „უძლიერესად“ მიიჩნევა: ულიშის სალოცავი თარიზელი ზედა ლაშხეთში და მისი დღეობა ადრე ბევრად მასშტაბური იყო. ულიშობა იმართება ჭველიერშიც ორგან: ერთია მთაზე არსებული ნიში, ერთგვარი გამოქვაბული, სადაც აღნიშნავენ ულიშობას ივნისში, მასში მხოლოდ მხოლოდ გათხოვილი ქალები და ბერდედები მონაწილეობენ. აგრეთვე, ულიშობა იმართება სოფლის შესასვლელთანაც, ლაულუში, სადაც მენყერის მოტანილი დიდი ქვა დევს. აქაც მხოლოდ გათხოვილი და მოხუცი ქალები ღოცულობენ.

დარ-ავდრის მართვასთან დაკავშირებული სხვა რიტუალიც სრულდებოდა. ერთ-ერთი ასეთი ტრადიცია დღემდე შემოგვენახა ჭველიერში: „სოფლის მთაზე ერთი ადგილია სახელად ადგილს „ქრისტეე კვაბ“. განსხვავებული და ამალღებული ადგილია. ქალის შესვლა არ შეიძლება, თუ ქალი ავა, სეტყვა მოდის... კაცები ადიოდნენ იქ გვალვას რომ დაიჭერდა, ღოცვას აღავლენდნენ, ცოტათი მიწას მოჩიჩქნიდნენ და განვიმდებოდა. ან პირიქით უამინდობის დროს ადიოდნენ და გამოდარებას სთხოვდნენ უფალს“.

ყველა სოფელში ზეიმობენ ორივე გიორგობას, ხოლო იქ, სადაც წმიდა გიორგის სახელობის ეკლესიაა, უშუალოდ ეკლესიებთან აღინიშნება გიორგობა. განსაკუთრებით ხალხმრავალია

და მასშტაბური ჩოლურის თემის სოფელ საყდრის წმიდა გიორგის ეკლესიასთან გამართული გიორგობა (ლიგერგი).

ჩოლურის თემის სოფელ საყდრის წმიდა გიორგის ეკლესიას უკავშირდება მძიმე შინაარსის ლეგენდა: მშენებარე საყდარი ორჯერ დანგრეულა და მესამედაც რომჩამოქცეულა კედლები, კალატოზს ერთი ბავშვისათვის ქუდი მოუხდიათ და ესკლესიის საძირკველში ჩაუგდიათ, ბავშვი ჩამხტარა ქრილში ქუდის ამოსაღებად, კალატოზებს კი მისთვის ქვები დაუყრიათ და ბიჭი ჩაუშენებიათ. ამის შემდეგ კედელი აღარ დანგრეულა. ხალხს ამ კალატოზისათვის მარჯვენა ხელი მოუკვეთია (გასვიანი 1991, 35-36). სხვა გადმოცემით, საყდარი გვიდანების გვარის აგებული ყოფილა. დღეს ეკლესია მოქმედია და იქ უწყვეტად აღესრულება ნირვა-ლოცვა.

მასშტაბური გიორგობა იმართება ჟახუნდერშიც. „*ჟახუნდერში სასაფლაოს შუაში აღამრთულია ჯგირაგ, მოხატული. აქ აღინიშნება ორივე გიორგობა. მთელი ჟახუნდერი აქ მოდის*“.

მამის მაცხოვართან რიტუალებს ატარებდა მთელი ჩოლური. ეკლესიის მცველების „*მოვალეობა არის ხატლისგვეჯინალ. ესაა ჩვენი ვალი (ალი ნაგად). ხატი ორი დღე გააჭონდათ ოჯახებში – რათა ოჯახები დაეცვათ ავადმყოფობისა და ჭირისაგან (ზიგხენ ი ჭირხენ). დაუთქვამთ ასე და დაუნესებიათ ეს დღესასწაული. მთელი ჩოლურისა იყო ეს: საყდარი, ჭველეირი, ტვიბი, თეკალი... გვექონდა ჯილაი: ერთი იყო ჯვარი გათლილი, რაც ნიშნავდა დამონმებას, მონმეს და მეორე ჯილა – არაფერს, უარს. ჯვარი და მონმე ვისაც მოხვდებოდა, მის ოჯახში მიდიოდა ხატი. ლოცვა იწყებოდა ორშაბათს მამის ჯგირაგში, იქაც შესაძლებელია 6, 9, 12 ჯილაი და სამშაბათს აქ მოვიდოდნენ, ვისაც შეხვდებოდა ხატის აღება და რომელ ოჯახშიც მივიდოდა, სამშაბათს ოჯახში მიჰქონდათ. 12 სუიმრა გაჰყვებოდა. მიჰქონდათ კირვენი. ეს სუიმრა დაცვა იყო. ხუთშაბათს უკან გამოჰყავდათ ხატი*“.

ლაშხელებს ძველად სცოდნიათ ოჯახის მშვიდობიანობისათვის ლოცვა, სახელად არგილაი. სალიტერატურო ენაზე ის გულისხმობს „ადგილის/ადგილზე“ ლოცვას. სახლის გამორჩეულ კუთხეში ლოცულობდნენ, აცხობდნენ შესანიშნავ ტაბლებს და

ლმერთს შესთხოვდნენ ოჯახის ბედნიერებას, იღბლიანობას, ადამიანთა და საქონლის სიმრავლეს (ქრესტომათია 1978, 249).

ქვემო სვანეთის ყოფაში ერთი თავისებურება შეინიშნება. ბოლო ათწლეულების განმავლობაში დანესდა ახალი დღეობები. დღეობათაგან ზოგი ძველის, მივიწყებულის ახლად გაცოცხლებული ფორმებია, მაგალითად, „ლიჩორული“: „ლათორიაში იყო თურმე ლიჩორულის ლოცვა, ამას რქმევია ლიჩორული, იგი იმართებოდა მარიამობის შემდეგ შაბათს. მერე ეს დღეობა სრულდებოდა საყდარში. ახლა კი 10 წელია ვატარებთ ჭველიერში“. რა გადმოცემა ხსნის ამ დღეობის არსს? „ლიჩოოლა ლიმზრ-ასე ჰქვია ჩოლურლობის დღესასწაულს, აღინიშნება 28 აგვისტოს რომ კვირა დღე მოსდევს მაშინ. დაარსდა ბატონყმობის გადავარდნის შემდეგ, როცა ჩოლურელმა თავკაცებმა შეთქმულება მოუწყვეს ლევან გარდაფხაძეს და სხვა ბატონებს, ამოხოცეს. ეს მოხდა ჩოლურლების ერთობით. რატომ აღნიშნავენ მაინცდამაინც ჭველიერში? ჭველიერის ტაძარში მიდიოდნენ წირვაზე გარდაფხაძეები და სწორედ იმ ტაძრის ტერიტორიაზე მოხდა მათი ამონყვეტა. კომუნისტების დროს ყველა ტაძარი დაიხურა, მათ შორის ჭველიერის თარიგზელიც, თავისთავად ლიჩოოლა ლიმზრ გაუქმდა. 90-იან წლებში კვლავ განაახლეს ეს დღესასწაული ჭიჭიკო ბაბლუანის და ნოდარ ზურაბიანის თავკაცობით. ჩოლურლობაზე მოძღვარი წირვას ატარებს და წირვის შემდეგ იკვლება ხარი, რომელსაც რიგრიგობით წირავს ერთი ოჯახი ან ყიდულობს თემი. სანამ მოძღვარს დანიშნავდნენ ჩოლურში, მანამდე გვყავდა სტაროსტა და ის აღავლენდა ხალხურად ლოცვას. სუფრა იშლებოდა ტრიალ მინდორში და საინტერესო იყო ხალხის განლაგება, მინდვრის თავში ცალკე ისხდნენ ჭიჭიკო ბაბლუანი, ნოდარ ზურაბიანი და თემის სოფლებიდან გამორჩეული თითო კაცი. ისინი განიხილავდნენ ყოფით პრობლემებს ხალხთან ერთად და შემდეგ შეთანხმებისამებრ აგვარებდნენ. წელს აღნიშნეს ადრინდელივით, შარშან და შარშანწინ მხოლოდ ჭველიერლები იყვნენ“. ასეთივე მასალას გვანვდის მეორე მთხრობელიც: „წელს (2010) დავანესეთ ჩოლურის თემმა დღეობა – ახალი დღესასწაული – სოფლის სტიქიური უბედურებებისგან დასაცავად. ყოველ წელს

მარიამობის პირველ კვირას ჭველიერის მთავარანგელოზის ეკლესიაში ტარდება ეს ღოცვა. ხარს ვწირავთ. მღვდელიც ატარებს წირვა-ღოცვას“.

ამავე სოფელში კიდევ ერთი ახალი დღეობა სრულდება: „ივლისის თვეში აღნიშნავენ ლიჭველიერს, ანუ ჭველიერლობას. ეს ახალი დაწესებული დღესასწაულია და ახალგაზრდების კეთილდღეობისთვის ღოცულობენ. თანხას აგროვებენ სოფელში, ყიდულობენ ცხვარს და ასე ასრულებენ“.

ზოგი დღეობა დაწესდა ახალი ეკლესიის აგების შემდგომ, მაგალითად, მას შემდეგ, რაც ჯანხოთელებმა ააგეს ლემზაგორის ახალი ეკლესია, მაცხოვრის სახელობისა, იქ იმართება ჯანხოთელების საგავრეულო შეკრებები და გვარის დალოცვის რიტუალი.

ახალი ეკლესია აგებული სოფელ ცანაშიც, ცანას მაცხვარი. იქ დაარასეს ახალი დღეობა „ცანაობა“, აღნიშნავენ 27 ივლისს, ღოცვა იმართება სოფლის მშვიდობიანობისათვის.

ახალი აგებულია ტვიბის სამება (2009-2010 წლები), ქტიტორი: ჯოყოლა ჩეგიანი). ტვიბის მოსახლეობის მეტყველებაში შემორჩენილია ღოცვა „სამებაღერბეთ“-ის ს ახელზე. „სამება უ გვარ მაშედ“!, რაც ხალხს აფიქრებინებს, რომ იქ სამების ეკლესიაც არსებობდა. ტვიბში ზურაბიანების ტრადიციული საცხოვრისია. გადმოცემით, ძველად აქ უცხოვრიათ ათრეჯიანებს. ამ სოფლიდან არის საუღელტეხილო გადასასვლელი ზემო სვანეთის ორ თემში: იფარში და კალაში (კიჩხრიდიდან). აქ იმართება სასოფლო დღეობა. ტვიბსავე უკავშირდება გადმოცემაც: ძველად ჩოლურის საყდარი მდგარა ლათორიაში, ტვიბში. ზედა და ქვედა ჩოლურელები დაობდნენ, ორივე უბანს უნდოდა, რომ საყდრის ჯვარ-ხატი მათ ტერიტორიაზე ყოფილიყო. ამ საყდარზე ჯვარი ყოფილა აღმართული. ხალხური აღქმით, ჯვარი საითაც გადაიხრება, იქით იყოს ეკლესიაო. ერთ ქვედა ჩოლურელს ჯვრისათვის ქვა გამოუცლია და ჯვარი ქვედა ჩოლურისაკენ გადახრილა. გაბრაზებულ ტვიბელებს ის კაცი მოუკლავთ. ამის მიუხედავად, რახან ჯვარმა ქვედა ჩოლურისაკენ აჩვენა საყდრის გეზი, ქვედა ჩოლურელებს ნაუსვენებიათ მოკლული კაცი, ნაუღლიათ ჯვარი და სიმღერით წასულან, „კვირის“ მღეროდნენ. ტვი-

ბელები კი ტიროდნენ. ასე გაჩნდა ჩოლურის ახალი საყდარიო. მეორე ვარიანტი; ლათორიაში მდგარა წმიდა გიორგის ეკლესია. ზემო და ქვემო ჩოლურელებს დაუწყიათ ცილობა, თუ ვის უნდა დაკუთვნებოდა ეს ჯვარ-ხატი და ორი მხარე გამოუწვრიელდა. გადაქცეულა ქვემოთკენ. ოლონდ შეშველებია ერთი ქვემოური და მას მხარი უკრავს კედლისათვის. ამიტომ ეს კაცი მოუკლავთ. მაგრამ ჯვარ-ხატი მაინც ქვემოურებს დარჩენიათ. ისინი სიმღერითა და ზეიმით ნასულან და ეს ჯვარ-ხატი დგადაუტანიათ ჩოლურის საყდარში. ჭუშიერ, კალოდარ არის საბადო შირიმის ქვისა. იქ ნასასახლევიცაა. მდ. ქორშულას შენაკადი. იქ არის (მაცხვარ) ლამარია. ხეობის თავში არის მარმარილოს საბადოც. გზის პირას მჟავე წყალთან წმიდა გიორგის ნიშია – ვითინი. არ გვერნდა წმიდა გიორგის ეკლესია და ეს ნიში გააკეთა ამის წინა თაობამ. ამ ეკლესიის გაღმა არის ულიშ ლემზირ, იქ მხოლოდ ქალები ლოცულობდნენ“.

გარდა ეკლესიებისა, ქვემო სვანეთში ბევრგან შემონახულია სხვადასხვა სალოცავი ნიშებიც (ვითინები), მაგალითად, ჭველიერის ტყეში, აგრეთვე, ქვიშის მთავარანგელოზის ეკლესიის მახლობლად, ქვემოთ, ხიდთან ახლოს და სხვ. სალოცავი ნიშები არის შგედიდან ჭითხაროს უღელტეხილისაკენ (რაჭისაკენ) მიმავალ გზაზეც. მასშტაბურია ლოცვა, რომელიც იმართება ზემო ლაშხეთის სოფელ ახალშენის თავზე არსებულ საკრალური ადგილზე, სახელად „მაშენა“. მაშენა „უდიდესს, უფროსს“ ნიშნავს სვანურად. მაშენასთან გამართული ლოცვა მიამართულია „მაშენა ფუსნაბუასდ“-ისადმი. დაცულია სახატო ტყეც. შემონახულია ლეგენდა: „მაშენა“ სოფელ ახალშენის თავზე დგას, მთელი ლაშხეთიდან ლამაზად ჩანს მისი ნაძვნარი. მისი ძირი, დაახლოებით 8-9 კმ-ის ზემოთაა. რომელსაც შემორჩა და ახლაც ჰქვია სახელი „მაშენა ნამსგვაჯვარ“ ვინაიდან აქედან, სადაც დღესაც საოცრად და ამაყად დგას 16 „თეკერი“ ერთმანეთთან მიჯრილი ისე, რომ შუალედებში ვერც გაივლი, სწორედ ამ ადგილას დააბრძანეს თურმე ჯვარი მარხილზე და გაუხედნავი ხარები შეაბეს იმ დროის უხუცეს წმინდა ადამიანებმა, და თქვეს: სადაც ეს ხარები გაჩერდებიან, იქ ავაშენოთ სალოცავიო. ხარები დაეშვნენ დაღმართში და ირბინეს

ან ხსენებული მანძილი და სოფლის თავზე, სადაც ამჟამად მდებარეობს სალოცავი, შემალლებულ ადგილზე გაშემდნენ და გასკდნენ კიდევაც თურმე... სწორედ ამ ადგილას ჯვარი გადმოსვენეს და დაიწყეს მშენებლობა. მეორე ისაა კიდევ, რომ ამ სალოცავის მშენებლობას სხვა ტაძრის მშენებლობა უკავშირდება, მამაშვილი აშენებდა ორივეს, „მაშენას» მამა და მეორეს შვილი. ბებია ყოველ ლოცვაზე სალოცავის ეზოშივე აცხობდა ქვაზე (კალაკონიილზე) (სეფის)კვერებს, იგივე „ტაბალებს“, დილას ადრე ხდებოდა ეს. აქ წელიწადში სამჯერაა ძირითადი ლოცვა (ხატობა), ესენია: „ლიირი“, „ლიმხაარნი“, „ლიფკვაში“ (მთხრობელი ქეთინო ნემსაძე).

საყურადღებო ლეგენდებია დაკავშირებული ტოპონიმი „ნაქალაქევ“-თან, საიდანაც ქვემო სვანეთი მარაგდებოდა ტყვიით. გადმოცემით, ნაქალაქარი ძველად დიდი ქალაქი ყოფილა. ახლაც ლეღებს მოყვებაო დამუშავებული რკინა. ამავე ტოპონიმს იხსენიებენ მეტად ძველი ქრონოლოგიური შრეების შემცველია, მასში წარღვნის მითის ელემენტები ისახება: „ლასკადურის სათავეში ნაქალაქევთან არი ტყვიის საბადოები, ამიტომ წყალი სულ ტყვიისფერი მოდის. ნაქალაქევში ერთი კოლოფი ყოფილა. შიგ მტრედები მსხდარან. მღვდელს გაუფრთხილებია ცოლი, არ გახსნათო, მღვდელი სადღაც წასულა და მის ცოლს გაუხსნია, ამოფრენილან მტრედები და გაფრენილან, იმ წუთში დაწყებულა წარღვნა, ქალაქი ყინულს დაუფარავს“.

ქვემო სვანეთის თანამედროვე ყოფაში დიდი როლს ასრულებს ეკლესია, მოსახლეობის ნაწილი აქტიური მრევლია, ნაწილიც თანდათანობით ეგუება კანონიკურ წირვა-ლოცვას.

ზემოთ ჩამოთვლილ დღეობათა და რიტუალთა სიცოცხლისუნარიანობა მრავლმხრივ საყურადღებო ფაქტია.

აღსანიშნავია ერთი გარემოებაც: შრომითი მიგრანტები, მცხოვრებნი ევროპაში, ზაფხულობით ცდილობენ სამშობლოში ჩა-მოსვლას და ხალხურ დღეობებში მონაწილეობას. ისინი ფინანსურადაც ეშველებიან სოფელს და მონაწილეობენ ეკლესიათა აღდგენის საქმეში. ამ მხრივ მნიშვნელოვანია ადგილობრივი წარმოშობის ბიზნესმენთა წვლილიც.

დამონმებული ლიტერატურა:

გასვიანი 1991 – სალარეფ გასვიანი, ქვემო სვანეთის ისტორიიდან, თბ., 1991.

გუჯეჯიანი 2015 – რ. გუჯეჯიანი, ისტორიის რეპრეზენტაცია - ყანსავ ყიფიანი - ლეგენდა თუ სინამდვილე, - საქართველოს საპატრიარქოს წმიდა ანდრია პირველწოდებულის სახელობის ქართული უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა და სამართლის ფაკულტეტის შრომები, ტომი მესამე, თბ., 2015. გვ., 23-34.

გუჯეჯიანი 2017 – რ. გუჯეჯიანი, ისტორიის რეპრეზენტაციის ეთნოლოგიური ასპექტები, თბ., 2017.

გუჯეჯიანი 2015 – რ. გუჯეჯიანი, კალის წმიდა კვირიკეს მონასტრის ისტორია და კვირიკობა სვანეთში, – საქართველოს საპატრიარქოს წმიდა ანდრია პირველწოდებულის სახელობის ქართული უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა და სამართლის ფაკულტეტის შრომები, ტ. V, თბ., 2015. გვ., 28-39.

ონიანი 1969 – ჯუნის ონიანი, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (სვანური „მურყვამობა-კვირიაობა“). დისერტაცია ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად. თბ., 1969

ქრესტომათია 1978 – თსუ, ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, 21, სვანური ენის ქრესტომათია, ტექსტები შეკრიბეს ა. შანიძემ, მ. ქალდანმა, ზ. ჭუმბურიძემ. ა. შანიძისა და მ. ქალდანის რედაქციით, თბ., 1978.

სპტ, 1967 – სვანური პროზაული ტექსტები, 3, ლენტეხური კილო, ტექსტები შეკრიბეს და რედაქცია გაუკეთეს ვ. თოფურიამ და მ. ქალდანმა. თბ., 1967.

ქართლის ცხოვრების ტოპოარქეოლოგიური ლექსიკონი, ავტორები: გ. გამყრელიძე, დ. მინდორაშვილი, ზ. ბრაგვაძე, მ. კვაჭაძე და სხვ. რედ. და პროექტის ხელმძღვ. გ. გამყრელიძე. საქართველოს ეროვნული მუზეუმი, არქეოლოგიური ცენტრი. თბ., 2013.

CONTEMPORARY RELIGIOUS PRACTICES IN LOWER SVANETI

The article is based on the ethnographic data collected in lower Svaneti since 2006. These region is not thoroughly studied, but there are several works on its history and culture. Johan Guldenstadt, priest Polievktos Karbelashvili, Joane Margiani, Ekvtime Takaishvili and several other travellers and researches collected the information and wrote the descriptions of their trips to this region. Among the scholars interested in various aspects of ethnography of lower Svaneti were Vera Bardavelidze, Salaref Gasviani, Junis Oniani, Julietta Rukhadze, Nino Mindadze, Nino Abakelia, Ketevan Alaverdashvili, Nino Gambashidze etc. I have elaborated the calendar of contemporary practiced religious holidays. This data were compared to the information preserved in the sources and analysed in the scientific literature. The article describes also the holidays and festivals that are not performed any more, or those which are under the threat of disappearance. At the same time I have collected information regarding newly established holidays, which are practiced since last two decades. Special attention is paid to the part of Georgian Orthodox Church in the religious life of the region and the impact of migrations on the religious practice.

აფხაზეთის მოსახლეობის ეთნოფსიქოლოგიის საკითხები, მათი ახალი ეთნიკური მარკერები

კავკასია, თავის მდებარეობის გამო თითქმის მუდმივად იყო მსოფლიო პოლიტიკისა და მის გარშემო არსებული რეგიონალური თუ მსოფლიო მნიშვნელობის იმპერიებისა თუ მძლავრი სახელმწიფოთა ინტერესების გადაკვეთის ადგილი. გამონაკლისი არც დღევანდებლობაა - დაძაბულობა და ომი ჩრდილოეთ კავკასიაში, ომი მთიან ყარაბაღში, აფხაზეთსა და ცხინვალის რეგონში საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდგომი და საბჭოთა იმპერიის რეანიმაციისა და ახლებური ფორმით აღდგენისკენ მიმართული ქმედებებია. ამ პროცესებს, რაღა თქმა უნდა რუსეთში არსებული რეაქციული ძალები მართავენ. დაპირისპირებებისა და მისი შემდგომი საომარი კონფლიქტების საფუძველი იდეოლოგიაა, რომელსაც სამწუხაროდ გარკვეული პოლიტიკური წრეების დაკვეთით მეცნიერები (ისტორიკოსები, ეთნოლოგები, სოციოლოგები და ა.შ.) ქმნიან.

აფხაზეთის ტერიტორიაც არ არის გამონაკლისი - ის ჯერ კიდევ ადრეფეოდალური ხანიდან ექცევა ბიზანტიის იმპერიის ინტერესებში. ამავე დროს აქ გავლენის მოპოვებას ცდილობს ირანი. შემდგომ წლებში აფხაზეთის ტერიტორიაზე წარმოქმნილი პოლიტიკური ერთეულები აქტიურ მონაწილეობას იღებენ საქართველოს გაერთიანების პროცესში. გაერთიანებული ქართული სამეფოს დაშლის შემდეგ მთელს ქვეყანაში მიმდინარეობს სეპარტისტული პროცესები და ეს პროცესები პერიფერიულ, სახელმწიფოს განაპირა მხარეებში გაცილებით მკვეთრად იგრძნობა. საქართველოს დეცენტრალიზაციას და პატარ-პატარა ნაწილებად დაქუცმაცებას, რა თქმა უნდა გარეშე ძალები უწყობდნენ ხელს. აფხაზეთის შემთხვევაში ასეთ ძალად ჯერ ოსმალეთის, ხოლო შემდეგ რუსეთის იმპერია მოგვევლინა. ოსმალების გავლენით აფხაზეთში შევიდა ისლამი, ხოლო მეცხრამეტე საუკუნის პირველი ნახევრიდან აქ რუსული ბატონობა იწყება. ცარიზმის პოლიტიკა აფხაზეთის მიმართ, სამოციან წლებამდე

ლოიალური იყო - მათ აფხაზეთის ტერიტორია, კავკასიის ომის დამთავრებამდე ერთგვარ პლაცდარმად სჭირდებოდათ. ომის დამთავრების შემდეგ დამოკიდებულება აფხაზეთის მიმართ შეიცვალა - მოხდა აფხაზეთის სამთავროს გაუქმება, შემდგომ კი აფხაზეთის მოსახლეობის თითქმის ნახევრის გასახლება ოსმალეთში. 1877-78 წლების რუსეთ-თურქეთის ომში აფხაზთა ნაწილის ოსმალების მხარდაჭერის გამო აფხაზებს „მოღალატე ერის“ სტატუსი მიენიჭათ, ძალიან შეიზღუდა მათი უფლებები. რალა თქმა უნდა, რუსული პოლიტიკისადმი ამ მოვლენების შემდეგ ნეგატიური დამოკიდებულება ჩამოყალიბდა და ყველაზე უარყოფითი ის იყო, რომ აფხაზეთის მოსახლეობისთვის ქართველიც თითქმის გაიგივებული იყო ძალადობრივ რუსულ ქმედებებთან (აფხაზეთის ტერიტორიაზე მოქმედი საჯარისო შენაერთების, სახალხო პოლიციის რაზმების უმეტესობა საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებიდან იყვნენ. ასევე ქართული სამღვდლოება ედგა სათავეში აფხაზეთში ქრისტიანობის აღდგენისა და განმტკიცების პროცესს). აფხაზებისა და ქართველების დაპირისპირების „საფუძვლები“ ამ დროიდან უფრო იკვეთება. დიდმნიშვნელოვანი ფაქტორია ისიც, რომ აფხაზებისგან მუჰაჯირობის დროს დაცლილი ტერიტორიები ქართველმა მოახალშენებმა აითვისეს და ბუნებრივია, რომ აფხაზმა ძალით აყრილი თვისტომის ადგილზე მოსული ქართველი ვერ შეითვისა, გარკვეულწილად აგრესია მასზეც გადაიტანა. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ თავდაპირველად რუსული სახელმწიფო აფხაზეთში ქართველთა ჩასახლებას მხარს არ უჭერდა, მაგრამ ამ ტერიტორიების კაზაკებით, რუსებით, გერმანელებით კოლონიზაციის პროექტის წარუმატებლობის შემდეგ იძულებულნი გახდა ქართველებისთვის, რომელთათვისაც აფხაზეთის კლიმატური პირობებიცა და სამეურნეო ყოფის თავისებურებებიც ნაცნობი და მოსახერხებელი იყო, მიეცათ უფლება დასახლებულიყვნენ აფხაზეთის იმ ნაწილებში, რომლებიც იძულებით გადაადგილებულმა მუჰაჯირებმა დატოვეს. ახალმოსულისა და მკვიდრი მოსახლეობის სამეურნეო საკითხების გამო დაპირისპირება ჩვეულებრივი მოვლენაა, თუმცა ამგვარი დაპირისპირების გამოყენება შეიძლება პოლიტიკური მიზნების

განსახორციელებლად - საინფორმაციო საშუალებებით შესაძლოა გაღვივდეს ეს პატარა უთანხმოება და გადაიზარდოს ეთნიკური ელფერის მქონე დაპირისპირებაში.

მეოცე საუკუნის დასაწყისში რუსული პოლიტიკა კვლავ ცვლის დამოკიდებულებას აფხაზეთის მიმართ - აფხაზ ხალხს ეხსნება დამნაშავე ერის სტატუსი და შეზღუდვები (მათ არ შეეძლოთ ქალაქებისა და ზღვის სანაპირო ზოლის სიახლოვეს ცხოვრება). 1907 წელს კი იბეჭდება ლ. ვორონოვის „ნაშრომი“ „Абхазия - не Грузия“ (Воронов 1907), რაც შეგვიძლია ჩავთვალოთ პირველ გამოვლინებად იმ იდეისა, რასაც უნდა გამოენვია ქართულ-აფხაზური მრავალწლოვანი თანაცხოვრებით შექმნილი ურთიერთობების რღვევა, ურთიერთგაუცხოება და რამაც საბოლოო ჯამში გამოიწვია აფხაზურ-ქართული კონფლიქტი და საომარი ქმედებები 90-იან წლებში.

მეოცე საუკუნის პირველ მეოთხედში ქართული კულტურული სამყაროდან აფხაზთა ჩამოცილებისკენ მიმართული მძლავრი კამპანია მიმდინარეობს. მნიშვნელოვანი პერიოდია ლ. ბერიას „მოღვაწეობის“ ხანა - აფხაზეთში მოიმატა ქართული სკოლების რაოდენობამ, ლათინურის ბაზაზე არსებული აფხაზური ანბანი გადაკეთდა და შეიქმნა ქართული ანბანის ბაზაზე და ა.შ. შემდგომ წლებში მიმდინარეობს აფხაზეთის რუსიფიკაციის პროცესები, აფხაზეთის მოსახლეობა იმატებს არა მარტო ქართველი მოახალშენეების, არამედ საკურორტო ზონებში საბჭოთა ხელი-სუფლების მიერ ჩასახლებული სხვადასხვა ეროვნების (ძირითადად რუსების) ხარჯზეც.

ცხადზე უცხადესია, რომ აფხაზურ-ქართული კონფლიქტი მეზობელი სახელმწიფოს სპეცსამსახურების ინსპირირებულია. და ძალზე სამწუხაროა, რომ ამ დაპირისპირებულობის საფუძველი შემზადებულია იმ პროპაგანდით, რაც შეკვეთილ სამეცნიერო კვლევებსა და ნაშრომებს „ეყრდნობა“.

შორეული წარსულისა თუ უახლესი ისტორიის საკითხების მიკერძოებული თვალსაზრისით ინტერპრეტირება, მიზანმიმართული გაყალბება, არარეგუმენტირებული თეზისები, რომლებიც მიეწოდებათ ხალხის ფართო მასებს, ხშირად ხდება

მრავალწლიანი დაპირისპირების მიზეზი. აფხაზეთში საომარი ქმედებების შეწყვეტის შემდეგაც მიმდინარეობს საინფორმაციო ომი. ანტიქართული განწყობის მეცნიერთა მიერ იქმნება ნაშრომები ისტორიის, ისტორიული გეოგრაფიის, რელიგიის, ეთნოდოგრაფიის, ეთნოფსიქოლოგიის საკითხებზე. ეს ნაშრომები მკვეთრად იდეოლოგიზირებულია და წლობის მანძილზე არსებული პოლიტიკის საფუძველის ერთგვარი გამამყარებელია.

დღესდღეისობით ყველაზე მეტად აქტუალურია აფხაზეთის ტერიტორიის ეთნოდოგრაფიული წარსულის საკითხები. დაპირისპირებული მხარეებს გააჩნიათ სრულიად ურთიერთსაწინააღმდეგო მოსაზრებები აფხაზეთის ტერიტორიის ავტოქტონური მოსახლეობის შესახებ. აფხაზ მეცნერთა უმრავლესობა მიიჩნევს, რომ აფხაზეთის ტერიტორიაზე ქართველური მოსახლეობის გაჩენა საკმაოდ გვიანდელი მოვლენაა. ისინი, ცალსახად აფიქსირებენ, რომ აფხაზეთისა და მის მიმდებარე მიწებზე მცხოვრები აბაზგები, აფშილები, ჰენიოხები, კორაქსები, მისიმიანელები აფხაზთა უშუალო წინაპრები არიან. VII-VIII ხდება ამ ტომების გაერთიანება აბაზგების მეთაურობით და ყალიბდება ფეოდალური აფხაზი ერი (Анчабадзе 1959, 62-88) ძალიან პოპულარულია აფხაზ-ადილეელთა წინაპრებისა და კულტურულად და პოლიტიკურად დანიშნულებული წინააზიური სამყაროს მონათესაობის შესახებ. უძველესი ისტორიის წერილობით წყაროებში მოხსენიებული აბეშლები აფხაზთა, ხოლო ქაშქები ჩერქეზთა წინაპრებად არიან მიჩნეულნი. არსებობს მოსაზრება, რომ აფხაზ-ადილეელთა წინაპრები არა მარტო ჩრდილო-დასავლეთ საქართველოში, არამედ დასავლეთ საქართველოს მთელ ზღვისპირეთში და შესაძლოა ქვეყნის სიღრმეშიც ცხოვრობდნენ. ამ მოსაზრებების ავტორები, ხშირად იშველიებენ ივანე ჯავახიშვილის თეორიას, რომლის მიხედვითაც ქართველურ მოსახლეობას დასავლეთ საქართველოში წინ უსწრებდა აფხაზურ-ადილეური მოსახლეობა (ჯავახიშვილი 1950, 43-45). ბატონი ივანე ჯავახიშვილის ეს მოსაზრება დღეს არგუმენტირებულად უარყოფილია (გვანცელაძე 2008, 9-20). სხვა საკითხია აფხაზეთის ტერიტორიაზე მოხსენიებულ აბაზგთა და აფსილთა ეთნიკური

ვინაობა. ცხადია, ანტიქართულად განწყობილ მეცნიერებში ისინი ერთაზრვნად აფხაზთა წინაპრებად მიიჩნევიან. ქართველ მეცნიერთა ნაწილში გავრცელებულია აზრი რომ ისინი აფხაზთა წინაპრები არიან (Ломоури 1997, 19; ლომთათიძე 1997, 125), მეორე ნაწილი უარყოფს ამ აზრს, მესამენი ხან აბაზგებს (გამყრელიძე 1993, 581-591), უფრო კი აფშილებს მიაკუთვნებს ქართველურ და არა აფხაზურ-ადიღეურ სამყაროს (მუსხელიშვილი 2000, 23). მართლაც, რთული განსასაზღვრია აფშილთა და აბაზგთა ეთნიკური ვინაობა - „ყოველგვარი გადაჭარბების გარეშე შეიძლება ითქვას, რომ ქართულ ისტორიოგრაფიას ჯერჯერობით არ გააჩნია მყარი არგუმენტები აბაზგ-აფსილთა აფხაზურ-ადიღეური წარმომავლობის უარსაყოფად“ - ეს გახლავთ ამონარიდი ზ. პაპას-ქირის ნაშრომიდან (პაპასქირი 2004, 29). ამ ფრაზის საპასუხოდ ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ: არცაფხაზურ ისტორიოგრაფიას გააჩნია მყარი არგუმენტები აბაზგ-აფსილთა აფხაზურ-ადიღეური წარმომშობის დასტურად. ნ. ლომოური იზიარებს აფშილებსა და აბაზგებს აფხაზთა წინაპრებად აცხადებს: „Все попытки объявить апсилов и абазгов картвельскими племенами... абсолютно несостоятельны... что апсилы и абазги – предки средневековых и современных абхазов, ныне это не может вызывать сомнений, это единственная научная точка зрения“ (Ломоури 1997, 19). აფხაზეთის ტერიტორიაზე თანამედროვე აფხაზთა წინაპრების გამოჩენამდე ქართველური ტომების განსახლებას გაცილებით მეტი მომხრე ჰყავს (პ.ინგოროყვა, მ.ლორთქიფანიძე, დ. მუსხელიშვილი, თ. გვანცელაძე, რ.თოფჩიშვილი, ზ. რატიანი, ტატიშვი, დიჩკოვ-ტარასოვი და ა.შ.). მათი მთავარი არგუმენტი ანტიკური და ბიზანტიური წყაროებია, რომლის მიხედვითაც აფხაზეთის ტერიტორიაზე ძირითადად კოლხური ტომები სახლობდნენ. კოლხების ქართველურ სამყაროსადმი კუთვნილება კი ეჭვს არ უნდა იწვევდეს, თუმცა არიან მეცნიერები, რომლებიც საკმაოდ მწირი არგუმენტებით გამაგრებული თეორიით კოლხებს აფხაზთა წინაპრებად მიიჩნევენ (პაპასქირი 2004, 29). აფხაზეთის ტერიტორიის ისტორიული ეთნოდემოგრაფია, მიუხედავად არსებული მრავალრიცხოვანი ნაშრომებისა, მოითხოვს შემდგომ

კვლევა-ძიებას. ეს საკითხი დღემდე მაინც საკამათოდ რჩება და ჩვენ შეგვიძლია ამ თემის რეზიუმირებისთვის დ. მუსხელიშვილს დავესესხოთ: „За полтысячелетия с лишним до того, как предполагаемые предки нынешних абхазов (самоназвание-апсуа) появляются на исторической арене, древнегреческие писатели довольно детально описывают северо-восточное побережье Черного моря. Нет необходимости подробно разбирать эти сведения греческих логографов, тем более, что в нашей историографии они давно уже стали предметом исследований¹. Для наших целей важно отметить, что на территории нынешней Абхазии в I тысячелетии до н.э., по их свидетельству, жили западногрузинские племена.“ (მუსხელიშვილი 2014, 262) აქვე აღსანიშნავია, რომ მეცნიერთა უმრავლესობა თანხმდება, რომ კოლხი/კოლხეთი შესაძლოა კრებითი სახელი იყოს და ამადენად დასაშვებია ამ გაერთიანებაში სხვა ეთნიკური წარმომავლობის ტომებიც შესულიყვნენ. თუმცა, შესაძლოა აფხაზთა წინაპრები აფშილები (I საუკუნეში) და აბაზგები (II საუკუნეში) საკმაოდ მოგვიანებით იხსენიებიან ისტორიულ წყაროებში. ერთი რამ ცხადზე უცხადესია - კულტურულ-პოლიტიკურად აფხაზეთი და მისი მოსახლეობა ანტიკური ხანიდან მოყოლებული კოლხური/ქართველური სამაროს ნაწილი გახლდათ. თუმცა, პოლიტიკური შეკვეთების შემსრულებელი თანამედროვე მეცნიერთა ნაწილი ამ აზრსაც „უარყოფს“ და აფხაზეთის ტერიტორიას ჩრდილოკავკასიურ კულტურულ სფეროში ათავსებს.

თანამედროვე აფხაზთა წარმომავლობის შესახებ აფხაზურ ფოლკლორშიც მრავალი ცნობა გვხვდება. გადმოცემები, მითები თუ ლეგენდები, რა თქმა უნდა ისტორიულ წყაროდ ვერ ჩაითვლება, მაგრამ მათში არსებული ინფორმაციის შეჯერება და შედარება, ისტორიული წყაროების, ტოპონიმიკის, არქეოლოგიური და სხვა ეთნოგრაფიული მასალის მონაცემებთან საკმაოდ საინტერესოა. აფხაზური გადმოცემებით აფხაზეთის მიწის პირველმოსახლენი აფხაზები არ არიან. ერთი ვერსიით, აფხაზთა წინაპრები აფხაზეთის დღევანდელ ტერიტორიაზე არაბეთიდან მოსულები არიან. მეორე გადმოცემა, სავსებით არ იცნობს აფხაზთა წარმომავლობის ამ

ისტორიას და უფრო მითოლოგიურ ვერსიას გვთავაზობს - აფხაზთა წინაპრები ნარტები იყვნენ. აფხაზეთში მათ მოსვლამდე ჯუჯა ხალხი, აწანები ცხოვრობდნენ (ზუხბა 1988, 151 – 163). გარდა ამისა მრავალ აფხაზურ გვარს (აჩბა, ზუხბა, კვინინია, ადლეიბა, ინაფშბა, მარშანია და სხვა) აქვს გადმოცემა, რომ ისინი მთიდან, მთის იქიდან ანუ ჩრდილო კავკასიიდან ჩამოვიდნენ აფხაზეთში (Инал-ипа 1976, 19). ერთი სიტყვით, ფოლკლორულ მასალაში თვალნათლივ ჩანს რომ ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიიდან სამხრეთით მიგრირება (ხან მასიურად, ზოგჯერ კი ნელი ინფილტრაციის სახით) კარგა ხნის მანძილზე მიმდინარეობდა.

აფხაზეთში აფხაზთა ავტოქტონობა, აფხაზთა როგორც სატიტულო ერის სტატუსის საფუძვლების გასამაგრებელ ერთ-ერთი მთავარი არგუმენტად აქვთ დღეს ანტიქართულად განწყობილ მეცნიერთა წრეში. არანაკლები მნიშვნელობისაა რელიგიისა და აფხაზთა ეთნოფსიქოლოგიაზე არსებული ნაშრომები, სადაც აშკარად შეიმჩნევა ისტორიული ფაქტების გაყალბება, ტენდენციური მიდგომები, ყოველივე „აფხაზურის“ უსაფუძვლო განდიდება (ხშირად ეს ხდება „ქართულის“ დაკნინების ფონზე), უნიკალურობაზე ხაზგასმა. ცხადია, ეს ყველაფერი ემსახურება აფხაზ ხალხში საკუთარი თვითმყოფადობის განცდის გამძაფრებას და თითქოსდა მისადმი მტრულად განწყობილი ქართველი ხალხისადმი უნდობლობის კიდევ უფრო გაღრმავებას. საკმარისია მოკლედ შევეხოთ თანამედროვე აფხაზეთში მეტად პოპულარულ აფსუარას თემას. აფსუარა აფხაზური ქცევის დაუწერელ კოდექსად მიიჩნევა (Куправа 2008; Дамения 2011). აფსუარა, პირდაპირ თარგმანში აფხაზობას ნიშნავს და როგორც თანამედროვე აფხაზი მეცნიერები ამტკიცებენ აფხაზი ხალხი აფსუარას წესებით ცხოვრობს, სწორედ მისი უნიკალური მორალური კანონები განსაზღვრავს აფხაზთა გამორჩეულობას. ზოგიერთი იქამდეც მიდის, რომ, თითქოს აფსუარას მორალურმა პრინციპებმა არ მისცათ საშუალება აფხაზებს ქართველებთან საომარი დაპირისპირების დროს სახლებში დარჩენილიყვნენ, ისინი სამართლიან ომში ჩაებნენ და აფსუარათი შეკავშირებულებმა გამარჯვება მოიპოვეს. ამ ბოლო მოსაზრებაზე კომენტარიც

ზედმეტია.

„აფსუარაზე“ პირველი ცნობა დ. გულისას გასული საუკუნის 20-იანი წლების ნაშრომში გვხვდება. და ეს ნიშანდობლივია - დიმიტრი გულიამდე ბევრმა უცხოელმა, რუსმა და ქართველმა მოგზაურმა, ჩინოვნიკმა და მეცნიერმაც აღწერა აფხაზთა ყოფაცხოვრების რეალიები, ზოგიერთ მათგანს ძალზე დაწვრილებითი ცნობებიც კი აქვს ამ ხალხის ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით განსხვავებულობაზე და მათთვის დამახასიათებელ ამა თუ იმ ეგზოტიკურ თუ არქაულ ჩვევებსა და ქცევის ნორმების შესახებ. თუმცა, აფსუარას შესახებ მათ ნაშრომებში და აღწერილობებში არანაირი ცნობა არ არსებობს. ოცინა წლებში, აფხაზეთი იმყოფება მთელი რიგი პოლიტიკური ინტერესების გავლენის ქვეშ, გრძელდება კარგა ხნის წინ დაწყებული საინფორმაციო ომი ქართული სახელმწიფოებრივობის წინააღმდეგ, ამ ომის მთავარი მიზანი აფხაზისა და ქართველის გაუცხოება, მათი ურთიერთობების გაფუჭება და დაძაბვაა. ბუნებრივია, ამ პერიოდში იქმნება აფხაზისათვის ახალი, „საამაყო“ თეორიული საფუძვლები, რაც აფხაზის მაღალმორალურობის, განსაკუთრებულობისა და გამორჩეულობის იდეის დამკვიდრებას ემსახურება. ამ მიმართულებას, საბოლოოდ აფხაზის, როგორც აფხაზეთის ტერიტორიის სატიტულო ნაციის უპირობოდ აღიარების ლეგიტიმურობასა და ამ იდეის ძირშივე საწინააღმდეგო ქართული სახელმწიფოებრივი კონცეფციისა და მის შემქმნელ და მქონე ქართულ საზოგადოებასთან დაპირისპირების ფუნქცია ჰქონდა ნაკისრი. არ ვუარყოფთ, რომ აფხაზეთის მოსახლეობას ჰქონდა და ახლაც გააჩნია თავისი დაუწერელი ქცევის კანონი. თუმცა, ის შინაარსობრივად იგივეა, რაც საქართველოს დანარჩენ კუთხეებში ოდითგან შემუშავებული და დროთა განმავლობაში ტრანსფორმირებული ქცევის ნორმების კრებული. ე.წ. „აფსუარას“ შესაძლოა უფრო მეტი კავშირები აქვს ა„ადილა ხაბაზასთან“, რომელიც ადიღეველთა ქცევის ნორმების კანონია. „ადილა ხაბაზას“ შესახებ ცნობები „აფსუარას“ პირველხსენებას გაცილებით უსწრებს წინ. აფსუარა, თარგმანში „აფხაზობას“ ნიშნავს, ანუ ამ სახელწოდებით, მისი შემქმნელები მკაცრ, მკვეთრ საზღვარს

ავლებენ აფხაზსა და ყველა სხვას შორის. სავარაუდოდ ერთადერთი ანალოგია, ამგვარი „ეთნოცენტრისტული“ სახელწოდებისა არის „ადილა ხაბაზა“, „ადილაღე“, რაც შესაბამისად ადილურ ქცევად, ადილელობად ითარგმნება. სამეცნიერო ლიტერატურაში ცნობილია ქცევის ნორმათა ერთობლიობის სახელწოდებანი: ოსებში - აღდაუ (და არა ოსობა ან ალანობა), ინგუშებში - ეზდელ (და არა ინგუშობა ან ლლიღვობა), ბალყარეთსა და ყარაჩაიში - თაუ ადეთ და ა.შ. (ანთელავა 2018, 217). სახელწოდება „აფსუარას“ ანალოგიური იქნებოდა ქართული „ქართველობა“, სომხური „სომხობა“, რუსობა, ფრანგობა და ა.შ. , რაც ბუნებაში არ არსებობს და ამდენად სახელწოდება „აფსუარას“ ხელოვნურობა, ჩვენი აზრით ეჭვს არ უნდა იწვევდეს. აქვე საინტერესოა, თანამედროვე აფხაზი მეცნიერების მიერ ატაცებული და ალბათ უკვე ხალხშიც პოპულარული მოსაზრება საკუთარი სამშობლოს სხელის, აფსნის (აფსნი აფხაზთა თვითსახელწოდება, აფსუა-აფხაზია თანამედროვე აფხაზურ ენაზე) შესახებ. მათი აზრით აფსნი, სულის ქვეყანას ნიშნავს. მიგვაჩნია, რომ ალექსის ეს გაპოეტურებული ფორმა, აფხაზეთის ტერიტორიის ამქვეყნიურ სამოთხედ წარმოჩინების, ამ მიწის გამორჩეულობის იდეასთან აზრობრივ ურთიერთკავშირშია. თვით სახელი, აფსნი და აფსუა, მათი ეტიმოლოგია შემდგომი კვლევის საგანია და აქვე აღსანიშნავია, რომ აფხაზი მეცნიერი ვ. ჩირიკბა თავის ნაშრომში უარყოფს გავრცელებულ და მიღებულ „პოეტურ“ გააზრებას და სხვა მოსაზრებებს გვთავაზობს (Чирикба В. К. этимологии этнонима аџсуа «аџхаз» (PDF; 624 Кб), Избранные работы по лингвистике и этнографии)

აფხაზი მეცნიერების მიერ „აღწერილი“ აფხაზთ ქცევის კოდექსის ნორმები დაფუძნებულია ისეთ ღირებულებებზე, როგორებიცაა: ვაჟკაცობა, რაინდობა, პატრიოტიზმი, მოთმინება, თავმდაბლობა, უფროსის პატივისცემა და ა.შ.. ანუ მასში არაფერი უნიკალური არ არის. პირიქით, ეს კოდექსი უნივერსალურია, თითქმის ყველა საზოგადოებაში, განსაკუთრებით კავკასიიელთა შორის უმეტესწილად ანალოგიური ნორმები მოქმედებს, რაც ამ რეგიონის, კავკასიის კულტურული ერთიანობის ერთ-ერთი მთავარი გამოხატულებაა.

აფხაზეთის ტერიტორიის მცხოვრებთა ყოფისა თუ ქცევების თავისებურებებზე ანტიკური ხანიდან მოყოლებული მრავალი უცხოელი ისტორიკოსი, მოგზაური თუ სახელმწიფო მოხელე მოგვითხრობს. საინტერესოა პირველი ქართული ცნობა მათი ხასიათისა და ქცევების შესახებ: „ხოლო კაცნი მგვანნი მეგრელთა და უმეტეს ცქვიტნი და ტანოვანნი, წერწეტი, მპარავნი, ავაზაკნი, ზღვათა შინა მავალნი, ოლეჭკანდრებითა, რომელთა შიგან ჩასხდებიან რ“, ს“ და ტ“, დაუხდებიან ოსმალთა ნავთა და ლაზ-ჭანთა და უფროსად გურია-ოდისა. არამედ არიან ბრძოლასა შიგან მდედრნი, მალ-მიმდრეკნი, ზღუასა შიგან მაგარნი და ძლიერნი.» (ბატონიშვილი 1953, 785-786). ვახუშტის ამ განსაზღვრებით გარეგნულად, ანთროპოლოგიურად აფხაზი მეგრელს ჩამოგავს. თუმცა შედარებით მოსული და დახვეწილი აღნაგობისაა. ბუნებით ფიცხები არიან და ქურდობას და ყაჩაღობასთანაც არ არიან მწყრაღად. აქვე ურიგო არ იქნება მეგრელთა ვახუშტისეული დახასიათება გავიხსენოთ: „არიან კაცნი და ქალნი შუენიერნი, არამედ იმერთაებრ არატანოვანნი, ხორციანნი და მნითურნი, გულმწყრალნი მყისედ და მსწრაფლნი, ბრძოლათა შინა იმერთაებრ ვერა ქებულნი, ბრძოლიდამ გაბრუნებით ქებულნი.“ (ბატონიშვილი 1953: 783). მეგრელთა და აფხაზთა ემოციურობის ხარისხიც ვახუშტის მიხედვით ძალიან მაღალია. აგრეთვე ყურადღებას იქცევს მათი ქცევა საომარი ქმედებების დროს. ბატონიშვილის ცნობების მიხედვით მეგრელთა და აფხაზთა საომარი ღირსეები, რბილად რომ ვთქვათ, მაინცა და მაინც სანაქებო არ ყოფილა, თუმცა ეს უკანასკნელნი ზღვაში ძლიერები და დახელოვნებული მეკობრეები ყოფილან.

მეკობრეობასა და ყაჩაღობას, აფხაზეთის ტერიტორიაზე მცხოვრებთა ერთ-ერთ მთავარ საქმიანობას, საკმაოდ დიდი ისტორია აქვს. ძვ.წ.აღ-ით I საუკუნეებში მრავალრიცხოვანი ჰენიოხები, რომლებიც პიტიუნტის სანაპიროს გასწვრივ ცხოვრობდნენ და ზღვაზე ბატონობდნენ, შიშის ზარს სცემდნენ შავი ზღვის სანაპიროებზე მოვაჭრეებს. ისინი ოცდახუთ-ოცდაათკაციანი ნაგებით, კამარებით გადიოდნენ ხოლმე ზღვაში და მათი მეორე სახელი, კამარიტები ამ ნაგების სახელიდან არის ნაწარმოები

და მათი ძირითადი შემოსავლის წყარო ზღვაზე მეკობრეობა იყო(სტრაბონი). ტაციტუსის ცნობებით, I საუკუნეში, ანიკეტის აჯანყების შემდეგ შავი ზღვის რომაული ფლოტი განადგურებულა, რითაც ისარგებლეს ადგილობრივმა მცხოვრებლებმა, სასწრაფოდ ააგეს თავიანთი ნავეები და ზღვაზე გაბატონდნენ (ტაციტუსი). აფხაზ და ჩერქეზ მეკობრეებს კამარიტებთან აიგივებს XIV-XV საუკუნის ერთ-ერთი ცნობაც (ტარასოვი). კამარიტები თვითნავეებით ზღვაში განსაკუთრებით შტილის დროს გადიოდნენ, ნადავლის ხელში ჩაგდების შემდეგ უკან დაბრუნებულები ნავეებს მდინარის შესართავებში დაბრუნდნენ ბუჩქნარში და ტყეებში მალავდნენ. 1714 წელს ევროპიდან დაბრუნებული სულხან- საბა ორბელიანისთვის აფხაზ მეკობრეების თარეშს პრობლემა შეუქმნია. ის ტრაპიზონში სწორედ აფხაზ მეკობრეთა შიშის გამო დაყოვნებულა (ს-ს ორბელიანი). აფხაზეთის სანაპირო არასტუმართმოყვარე ყოფილა XIX საუკუნეშიც. ნავაჭრით დატვირთული გემები, როგორც წესი ძლიერ ზურგქარს ელოდებოდნენ, რათა მალე დაეფარათ 10-12 მილი, მანძილი რომელშიც აფხაზი მეკობრეების თავდასხმა იყო მოსალოდნელი. სავაჭრო გემები შიშიანობის გამო სამხედრო ხომალდის მაგვარად შეიარაღებული უნდაყოფილიყო (პეისონელი).

აფხაზთა, ისევე როგორც საქართველოს სხვა კუთხეთა მაცხოვრებლების, მეკობრეობას თავისი საფუძვლები ჰქონდა. ვახუშტის თქმით, მთიელთათვის მეკობრეობა ჩვეული მოვლენაა (ბატონიშვილი 1953, 788). მეკობრეობას უმეტეს შემთხვევაში უმინაწყოობა და ეკონომიკური სიდუხჭირე განაპირობებდა. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიან მხარეებში მეკობრეობა ცხოვრების წესადაც იყო ქცეული. თუშეთში მეკობრეების ძირითადი ფუნქცია ქისტეთისა და ლეკეთის თემების დარბევა და იქიდან ნადავლის წამოღება იყო. გადმოცემით, ისინი სპეციალურ წვრთნასაც გადიოდნენ, კვების განსაკუთრებული რეჟიმიც ჰქონიათ და საზოგადოება მათ მიმე შრომითაც არ ტვირთავდა. მთიელების მეზობელ თემებზე ლაშქრობა ჩვეულებრივი მოვლენა იყო და ამ ლაშქრობებს ჯვარხატა მსახურების, ხევისბერებისა და დეკანოზების მხარდაჭერაც ჰქონდათ (მაკალათია 1983, 97-102). ძარცვა შემოსავლის წყაროდ იყო ქცეული სვანებისთვისაც

. თამარის ისტორიკოსის ცნობით თამარის მეფობის დროს მეკობრეობა აღკვეთილა: „მპარავი, ავის მოქმედი აღარ იყო... ოვსმან, მთიულმან და ყივჩაღმან და სვანმან ვერ იკადრიან პარვა“ (ქართლის ცხოვრება 1956, 81). საინტერესოა, რომ ამ დროს მეკობრეებში არ იხსენებიან აფხაზები. შესაძლოა, ეს ფაქტი იმითაც არის გამოწვეული, რომ იმ დროს აფხაზეთის ტერიტორიაზე საკმაოდ მძლავრად იყო განვითარებული სახელმწიფოებრივი ურთიერთობები, ეს მხარე ცენტრალური ხელისუფლების მიერ კონტროლირებადი იყო და განვითარებული ფეოდალური ურთიერთობების პირობებში მეკობრეობა-ყაჩაღობისთვის აქ ნაკლებად ხელსაყრელი პირობები არსებობდა. ამ მხრივ, სრულიად საწინააღმდეგოა სურათი მეექვსე საუკუნისთვის - ევსევი კესარიელის ცნობით, აბაზგიის მთავრის ხელშეწყობით ამ ქვეყანაში გავრცელებული იყო ტყვეთა სყიდვა, უმეტესად კი საჭურისებით ვაჭრობა. ეს ჩვეულება საკმაოდ გავრცელებული ყოფილა, ხალხს მძიმე ტვირთად აწვა და ბიზანტიელებმა აბაზგიის მთავარს მოლაპარაკებების დროს ერთ-ერთ პირობად სწორედ ამ ჩვეულების მოშლა მოსთხოვეს (გეორგიკა 1965, 134 -136).

XVII საუკუნეში აფხაზთა გახშირებული თარეშის გამო ლევან დადიანი კელასურის გასწვრივ, „აფხაზთა გამოუსვლელობისთვის“ მდ. კელასურის გასწვრივ ზღვიდან მთამდე თავდაცვითი ზღუდეც აუგია (ბატონიშვილი 1953, 782). ამავე დროს ხდება აფხაზების ჩამოსახლება დადიანის კუთვნილი ტერიტორიების ჩრდილოეთ ნაწილში. ვახუშტის აღნიშნული აქვს კიდეც, რომ აფხაზები თურქ და ლაზ ვაჭრებს აწიოკებდნენ, მაგრამ მათი თავდასხმები გაცილებით შემანუხებელი იყო გურიისა და სამეგრელოსთვის. აფხაზ მარბიელთა გააქტიურებას დასავლეთ საქართველოში არსებული არეულობაც უწყობდა ხელს - ლევან II დადიანი მოუცლელი სამთავროს შიდა არეულობისა და დასავლეთ საქართველოს სამეფო-სამთავროებს შორის ატეხილი ბრძოლისა და ინტრიგების გამო. გარდა ამისა, აფხაზეთის მთავარი პირადად იყო შეურაცხყოფილი დადიანის მხრიდან - ლევან მეორემ თავისი პირველი მეუღლე, აფხაზეთის მთავრის ქალიშვილი ლალატის ბრალდებით დაასახიჩრა და მამასთან გაისტუმრა. აფხაზები გა-

მუდმებით ესხმოდნენ თავს სამეგრელოს სასაზღვრო სოფლებს, რის შედეგადაც ადგილობრივები ტყვეებად იყიდებოდნენ, ეს მხარე ნადგურდებოდა და მოსახლეობისგან იცლებოდა (ლამბერტი 1938, 135; ჩელები 1971, 96). ლევან II ამ კონფლიქტამდე აფხაზთა, ჯიქთა და სვანთა რაზმებს რეგულარულად იყენებდა თავისი მარბიელი ლაშქრობების დროს (ბატონიშვილი 1973, 826). ვახუშტის ცნობით, სამხედრო ტყვეების გამოსასყიდის საფასურად გათავისუფლებას მას შემდეგ მისდევენ იმერეთში (დას. საქართველო) რაც, ოდიშ-აფხაზ-ჯიქთა ლაშქარმა დაამარცხა გიორგი იმერთა მეფე და ლევანმა ბლომად ტყვეები წაასხა ოდიშში. ლევან II-ს „აფხაზთა გამოუსვლელობისთვის“ მდ. კელასურის გასწვრივ ზღვიდან მთამდე თავდაცვითი ზღუდეც აუგია (ვახტანგონიშვილი 1973, 782). ლევანს აფხაზთა საბოლოო დამორჩილებისთვის ზღვაზე მათი მეკობრეობის ალაგვით მოუხერხებია (ბატონიშვილი 1973, 828). თუმცა, ლევან მეორის სიკვდილის შემდეგ აფხაზებს კვლავ განუახლებიათ სამეგრელოს რბევა (ბატონიშვილი 1973, 842). ამავე დროს, აფხაზები ზღვით გურიის სანაპიროებსაც ესხმოდნენ თავს, სადაც მათი შემოსევების წინააღმდეგ წარმატებულად იბრძოდა გიორგი გურიელი: „ამან მოსრნა მეკობრედ მოსულნი აფხაზნი გურიას მრავალგზის.“ XVII საუკუნის ბოლოსთვის აფხაზთა გააქტიურებას დადიანთა სამფლობელოს საზღვარის აღმოსავლეთით, გადმოწევა და მდინარე ლალიძგის გამოღმა აფხაზთა დასახლებაც გამოუწვევია. აფხაზეთის ტერიტორიაზე ყაჩაღობა რუსული მმართველობის პირველ პერიოდშიც გრძელდებოდა. იმ ხანად რუსები არ წარმოადგენდნენ იმდენად დიდ ძალას, რომ მისი შიში ჰქონოდათ და ამიტომაც არ ერიდებოდნენ რუს ჯარისკაცებზე თავდასხმას და მათ მოტაცებას. სოხუმის გარნიზონს ტყეში შეშის მოსაგროვებლად გასვლა დიდ რაზმებად უხდებოდა და სრული უსაფრთხოებისათვის ზარბაზანიც კი მიჰქონდა ხოლმე. ბრძოლებში ან რაიმე დაავადებით გარდაცვლილებს სოხუმის მეციხოვნეები ციხის გაღავანთან ახლოს, თოფის გასროლის მანძილზე მარხავდნენ, იმის შიშით რომ აფხაზებს არ ამოეთხარათ ტანსაცმლის გახდის მიზნით. ხმელეთზე ყაჩაღურ თავდასხმებს ერთვოდა ზღვაზე მეკობრე-

ობა, რის დასაძლევადაც რუსეთს რამდენიმე გემის გამოყოფა მოუხდათ რომლებიც იძულებულები იყვნენ აფხაზეთის მთელ სანაპირო ზოლზე ეწარმოებინათ პატრულირება.

მეკობრეობისა და ყაჩაღობის მიზეზი, როგორც უკვე ავღნიშნეთ ძირითადად ეკონომიკური ფაქტორები იყო. აფხაზეთის შემთხვევაში ამგვარი ახსნა შემოსავლის ამ წყაროს პოპულარობისა ლოგიკურია, თუმცა აქ გასათვალისწინებელია სამეურნეო და ყოფითი ტრადიციებიც. XIX საუკუნის მონაცემებით აფხაზური მოსახლეობა ძირითადად მეცხოველეობას მისდევს. აფხაზის მეურნეობაში მინათმოქმედებას მეორეხარისხოვანი როლი აკისრია. ზოგიერთი ცნობით ისინი ნაწილობრივ მევენახეობასა და მეხილეობასაც მისდევენ. მათ საკვებ რაციონშიც ძირითადი მესაქონლეობის პროდუქტებია. მინათმოქმედების სუსტ განვითარებულობაზე და არატრადიციულობაზე მიუთითებს ისიც, რომ მთელს აფხაზეთის ტერიტორიაზე XIX საუკუნის მეორე ნახევრისთვის მხოლოდ ერთი წყლის წისკვილი არსებობდა სოფელ სოუკსუში. აფხაზები მარცვლეულის საფქვავად ხელსაფქვავებს იყენებდნენ, რაც თავისთავად მიგვითითებს რომ მარცვლეული კულტურები მათ სასურსათო მარაგებში საკმაოდ მცირე ადგილს იკავებდა. საყურადღებოა ის ფაქტიც, რომ აფხაზები დიდ სახნავ გუთანს მეგრელებისგან „გადაღებულად“ თვლიან. აგრეთვე არსებობს ე.წ. აფხაზური თოხი, რომელიც ზომით პატარაა (**Инал-ипа 1960, 143 – 152**) რაც მიგვანიშნებს რომ შრომის ეს იარაღი დიდი სამეურნეო სავარგულების დასამუშავებლად არ იხმარებოდა და წარმოადგენდა ძირითადად ტყის მომცრო ახოებისა და მთის მწირი, ქვიანი მიწების დასამუშავებლად გამოიყენებოდა. საინტერესოა მესაქონლეობასთან დაკავშირებული ერთი ტრადიციაც: აფხაზები შემოდგომით საქონელს ყოველგვარი მეთვალყურეობის გარეშე უშვებდნენ ტყეში. თითქმის მესამედი ამ საქონლისა იკარგებოდა. ითვლებოდა, რომ დაკარგული საქონელი ტყის მეფისთვის იყო შეწირული. შესაძლოა ვიფიქროთ, რომ აფხაზს მესაქონლეობაში მცირეოდენი ნამატი პროდუქტი გააჩნია, რომელსაც „უშურველად“ უთმობს ტყის სულებს. გარდა მისტიური არსებების მომადლიერებისა ამ ტრადიციას მატერიალური საფუძველიც

უნდა ჰქონოდა. აფხაზი გლეხი შესაძლოა თავს არიდებდა ზამთარში დიდი რაოდენობის საქონლის შენახვა-გამოკვებასთან დაკავშირებულ მძიმე შრომას. მათ ნამატი პროდუქციის გასაღების ბაზარიცა და შესაძლებლობებიც ნაკლებად ჰქონდათ და ამდენად საქონლის დანაკლისს არად აგდებდნენ და კმაყოფილდებოდნენ იმ პროდუქციის რაოდენობით რასაც ეს ერთგვარი „მიშვებული“ მეურნეობის წესი იძლეოდა. აფხაზის მცირედ გამრჯეობას უცხოელი ავტორებიც აღნიშნავდნენ. თუმცა იგივე ავტორები ანალოგიური აზრისანი არიან საქართველოს სხვა კუთხეთა მაცხოვრებლებზე. ედ. აიხვალდის ცნობებით მოსახლეობა იმერეთში ღარიბულად ცხოვრობს. არანაკლებ ღარიბები არიან მეგრელები, თუმცა ეს მდგომარეობა მათ არ უბიძგებს იქითკენ რომ სიზარმაცეს სძლიონ და იმ რაოდენობის მარცვლეული დათესონ და მოიყვანონ, რაც საკუთარ მოთხოვნილებებსაც დაუკმაყოფილებდათ და გასაყიდადაც დარჩებოდათ. მით უმეტეს, რომ თურქები რედუტკალეში (ყულევი) ხშირად მოდიან სიმინდის შესაძენად (აიხვალდი 2005, 172). აიხვალდს მთლად მუყაითებად არც გურულები მიაჩნია (აიხვალდი 2005, 208). მისი აზრით დასავლეთ საქართველოს ამ კუთხეებში, ეს ერთგვარი სიზარმაცე გამოწვეულია კლიმატური პირობების ვარგისიანობით, რაც ზამთრის მარაგზე უზრუნველობას აპირობებს, რადგანაც საკმარისი პროდუქციის შოვნა წელიწადის ნებისმიერ დროს არის შესაძლებელი. ამდენად, აფხაზთა და საქართველოს სხვა კუთხის მცხოვრებთა ზემოთხსენებული „სიზარაცე“ არ უნდა მივიჩნიოთ მათი მენტალობის თანდაყოლილ ავადმყოფურ თვისებად. უცხოელი ავტორების მიერ შენიშნულ ამ თვისებას საქართველოში მძიმე პოლიტიკური და ეკონომიკური მდგომარეობით, ეკონომიკისა და ვაჭრობის სრული მოშლით თუ ავხსნით, რაც თავისთავად ისტორიული ძნელებელობისა და დიდწილად გარეშე მტრის აგრესიისგან გამოწვეული სახელმწიფოსა და სახელმწიფოებრივი ურთიერთობების დეგრადაციისა და დამცრობის შედეგი იყო.

XIX საუკუნის პირველ მეოთხედში, ჩანს რუსები ჯერ კიდევ კარგად არ იცნობენ შიდა აფხაზეთს. ჟაკ ფრანსუა გამბა, რომელიც რუსეთის საიმპერატორო კარს ემსახურება მხოლოდ ზღვის

სანაპიროს აღწერითა და დაკვირვებით კმაყოფილდება. მას ქვეყნის შიგნით არსებული მდგომარეობის შესახებ ერთ-ერთი ცნობა აფხაზთა თხუთმეტწლიანი ტყვეობიდან თავდაღწეული და მათი გემზე თავშეფარებული მეგრელისგან მიუღია. მონადყოფილის ცნობით აფხაზთა ქვეყანა ძალიან ნაყოფიერია. თუმცა მინას არ ამუშავებენ და ვაჭრობაც არ აქვთ, რაც უკიდურეს გაჭირვების მიზეზია და ხშირად ყოველდღიური საარსებო სურსათის ნაკლებობასაც იწვევდა (გამბა 1987, 92-93).

აფხაზთა შორის გარე სამუშოზე სიარულიც არ ყოფილა პოპულარული. XIX საუკუნის მიწურულს შუაგულ აფხაზეთში ხე-ტყის დამუშავებაზე ვინმე მაქსიმოვთან ყოველწლიურად ორიათას კაცამდე იყო დასაქმებული: „ყოველწლივით მასთან 2000-მდე კაცი მიდის, მასთან ნახავთ: სვანს, რაჭველს, ლეჩხუმელს, გურულს, მეგრელს და აფხაზს კი - არც ერთს. აფხაზი ყოველივე ამას შორიდან უყურებს, სტუმარივით, უბრალო ხელოსანობა რა არის, იმასაც ვერ ნახავთ მათ შორის. რისამე ფიცრულის დადგმა რომ დასჭირდებათ, ხუროებს სხვაგანიდან უნდა დაუძახონ.“ (სახოკია 1985: 399). სანინაალმდეგო შინაარსისაა გამბას, დაახლოებით საუკუნით ადრეული ცნობა, რომლის მიხედვითაც ხე-ტყის წარმოებაში დასაქმების მსურველი ბევრი აფხაზი ყოფილა. ისინი სამუშაოების მცირე გასამრჯელოს ფასად შესრულებაზეც დაყაბულდებულან, თუმცა რუსეთის მთავრობის მიერ წამოწყებულ ეს პროექტი იმ ხანად ვერ განხორციელდა (გამბა 1987, 91). ეს ორი ცნობა ურთიერთსანინაალმდეგო შინაარსისაა - შესაძლოა აფხაზებს მართლა გამოეთქვათ სურვილი ემუშავათ ხე-ტყის დამუშავებაზე, თუმცა თედო სახოკია, რომელიც ძალიან ახლოს იცნობს ადგილობრივი მოსახლეობის ყოფა-ცხოვრებასა და ხასიათებს ვგონებთ უფრო სანდოა. მისი თქმით: „აფხაზი ნამდვილი შვილია ბუნებისა უფრო შორს გახედვა, გათვალისწინება მომავლისა ემძიმება, ან ვერ მოუხერხებია და გაურბის კიდევ. სიმინდს თუ იწევს, იმდენს იწევს, რომ მის ცოლ-შვილს მეორე ჭირნახულამდე გაჰყვეს; აფხაზი ფიზიკურ დაღლას ერიდება. ზედმეტი, გასაყიდი სიმინდის მოწევას გაურბის; სირცხვილად მიაჩნია ვაჭრობა, სხვისთვის მუშაობა,

საზოგადოდ, ფიზიკურ მუშაობას გაურბის. ბუნებასაც თავისი შვილი ისე არსადა ჰყავს განებივრებული, როგორც აფხაზეთში. კიდევ ამიტომაც, რომ აფხაზს ვერსადა ჰხედავთ გარეთ გასულს, სამუშაოს საძებრად.“ (სახოკია 1985, 399). საინტერესო ფაქტია ისიც, რომ აფხაზთა უმეტესობას რიცხვმრავალი საქონლის ყოლასაც ერიდება. რაც შეეხება ვენახისა და ხეხილის მოშენებას ეს საქმე მათში პატივდებული ყოფილა. მევენახეობა XIX საუკუნის ბოლოსთვის აჭანდარის, დურუშმის, აბგარას, აცის, ლიხნის, ოთჰარას, ბარმიშის, კალდახვარას, ბაბაულარხვას და სხვა სოფლებისთვის მნიშვნელოვანი შემოსავლის წყარო ყოფილა. ამილახუს, ალბიშის, კაჭიჭის, აპაპაყვაჯას, ავასარხვას, აჩქიქის, აჟიჰავატას ჯიშის ყურძენი ძირითადად ხურმის და თხმელის ხეებზე ჰქონიათ აშვებული. ეს სოფლები აფხაზეთის ცენტრალური ნაწილის დაბლობ მხარეებშია განლაგებული, სადაც კლიმატის ვარგისიანობის გამო ვაზის მოვლა-პატრონობა მაინცა და მაინც დიდ ჯაფას არ მოითხოვს. საყურადღებოა ერთი გადმოცემაც რომლის მიხედვითაც ბედიელ თავადს, გიდ ჩაჩბას XIX საუკუნის მეორე ნახევარში 29 კომლი სენაკელი გლეხებისა დაუსახლებია თავის მამულში. გლეხები იხდიდნენ გადასახადსა, მისდევდნენ მესიმინდეობას, მევენახეობას, მოყავდათ თამბაქო. სიმინდის ნამატი მოსავალი ოჩამჩირეში იყიდებოდა (Инал-ипа 1960, 238-239). შესაძლოა თავადი ჩაჩბას მიერ გლეხების სენაკიდან გადმოსახლებას ორი მიზეზი ჰქონოდა: მუჰაჯირობის შედეგად გადასახლებებმა მუშახელის დეფიციტი შეუქმნა ადგილობრივ თავადებს და ისინიც იძულებული იყვნენ ეს დანაკლისი როგორმე შეევსოთ; მეორე მიზეზად შესაძლოა დავასახელოთ ისიც რომ საკუთარი მეურნეობის განვითარებით დაინტერესებული მემამულები საკუთარ მიწებზე უფრო პროდუქტიულ და ტრადიციულად მიწათმოქმედ ხალხს ასახლებდნენ.

ვაჭრობას აფხაზები არ მისდევდნენ. სოხუმის ბაზარი XIX საუკუნის დასაწყისში სომხებისა და ბერძნების ხელშია (გამბა 1987, 82). ამავე საუკუნის ბოლოს კი აფხაზეთში ვაჭრთა უმეტესობა მეგრელები არიან.

აფხაზეთის ტერიტორიის მოსახლეობის მენტალობაზე და

ქცევის ნორმებზე სავარაუდოდ დიდ გავლენა უნდა მოეხდინა ამ მხარის სოციალური განვითარების თავისებურებებს. აფხაზეთი ისტორიის მანძილზე თითქმის ყოველთვის ერთგვარი პერიფერიული კუთხეა და სახელმწიფო პოლიტიკურ-ეკონომიკურ ცენტრებისგან საკმაოდ მოშორებულია. რა თქმა უნდა, აქ არ იგულისხმება ბერძნული კოლონიზაციის პერიოდი და განსაკუთრებით ის ხანა როდესაც დასავლეთ საქართველოში ჩამოყალიბდა აფხაზთა სამეფო, რომელმაც უდიდესი როლი ითამაშა ერთიანი ქართული სახელმწიფოს ჩამოყალიბებაში. თუმცა აფხაზთა სამთავროს, რომლის ბაზაზეც დასავლეთ საქართველოში აფხაზთა სამეფო ჩამოყალიბდა, დანიშნულება ქართულ სამეფო სამთავროებს შორის იმ ფაქტორიტაც უნდა აიხსნას რომ ეს კუთხე, როგორც პერიფერია გადაურჩა არაბების გამანადგურებელ შემოსევასა და ბატონობას. სახელმწიფოს განაპირა რეგიონში მდებარეობა, ცენტრალური ხელისუფლების შედარებით სისუსტე, აგრეთვე მთიელ ტომთა მეზობლობა და მათთან კულტურულ-ეთნიკური სიახლოვე აფხაზეთში სოციალური ურთიერთობის თავისებურ განვითარებას იწვევდა. ჯერ კიდევ ახალი წელთაღრიცხვის დასაწყისში აქაელების, ზიგებისა და ჰენიოხების სიღარიბის შესახებ ცნობებს გვანვდის სტრაბონი. რომაელი ისტორიკოსის თქმით ისინი მწირ და ვიწრო ადგილებში ცხოვრობენ; მომთაბარეობენ და თავს მეკობრეობითაც ირჩენენ. სტრაბონსავე აქვს გაანალიზებული ჰენიოხთა სოციალური ყოფის თავისებურებანი., სავარაუდოდ აფხაზეთის ჩრდილოეთ ტერიტორიაზე მაცხოვრები ჰენიოხების შესახებ სტრაბონის ცნობებიდან ჩანს, რომ ჰენიოხთა გაერთიანება არ წარმოადგენდა პოლიტიკური სისტემით ერთიან სახელმწიფოებრივ გაერთიანებას. ჰენიოხების მეკობრეობა მათი სოციალური-ეკონომიკური განვითარების დაბალი დონის დასტურად უნდა მივიჩნიოთ - ელინისტური ხანისთვის ზღვის მეკობრეობა საკმაოდ გავრცელებულია ხმელთაშუაზღვისა და შავიზღისპირეთში სოციალურ-ეკონომიკური თვალსაზრისით ჩამორჩენილ თრაკიელებში, ტავრებში, სატრაპებში (ლორთქიფანიძე 2010, 170-174). საყურადღებო ფაქტია, რომ ამავე პერიოდის კოლხეთი

სოციალურად საკმაოდ დაწინაურებული და მეტად გამართული სახელმწიფო ურთიერთობებისა და სტრუქტურის მქონე ქვეყანაა. ჰენიოხების მაგვარად ტომთა გაერთიანებაა მთიელ სვანთა ქვეყანაც, რომელიც სოციალური სტრუქტურითა და განვითარების დონით ახლოსაა ჰენიოხების ქვეყანასთან და საკმაოდ ჩამორჩება კოლხეთს. ასე რომ, აფხაზეთის ტერიტორიაზე მოსახლე ეთნიკური ჯგუფის შესახებ პირველივე ცნობებიდან ირკვევა რომ აქ სახელმწიფოებრივობა ნაკლებადაა ფეხმოკიდებული. თითქმის იგივე შეიძლება ითქვას ადრე და განვითარებული შუასაუკუნეების პერიოდზე: მომიჯნავე ქართული სამეფო-სამთავროებისგან განსხვავებით აფხაზთა სამეფო ნაკლებად ფეოდალიზირებულია და მისი სოციალური ურთიერთობები ე.წ. მთური ფეოდალიზმის ნიშნებს ატარებს. მიწათმოქმედებისთვის მაინცა და მაინც დიდი გასაქანის არ არსებობა საზოგადოების ნაკლებ პოლარიზაციას იწვევდა. მესაქონლეობის განვითარება მაინცა და მაინც არ უწყობდა ხელს სოციალურ-ეკონომიკურ დიფერენცირებას. აფხაზეთში სახნავი მიწების სიმცირეზე მიგვითითებს ვახუშტის ბატონიშვილის ცნობაც: „ხოლო ესე აფხაზეთი შემკული არს ყოვლითა ნაყოფითა და ჰავითა, რამეტუ ნაყოფიერებენ ყოველნი მარცვალნი. ხილი, ვენახნი, პირუტყვნი... გარნა არს ესე აფხაზეთი ტყიანი, ჭალიანი, ეწეროვანი და მცირეველოვანი; მთის კერძოდ აგარაკოვანი.“ (ბატონიშვილი 1973, 785) ვახუშტის ამ ცნობიდან ჩანს, რომ აფხაზეთის ბუნებრივი პირობები მიწათმოქმედების განვითარებისთვის უფრო ნაკლებადაა გამოსადეგი ვიდრე მეცხოველეობისთვის. აფხაზთა სამეფოს სიძლიერე თავისუფალთა, გარკვეულწილად მთიელთა მასას ეყრდნობოდა. ლეონ II ხშირად იშველიებდა ხაზართა (სავარაუდოდ ხაზარებში ალბათ დასავლეთ და ცენტრალური კავკასიონის მთიელებიც მოიაზრებიან). არ არის გამორიცხული, რომ მთიელთა სალაშქროდ გადმოსვლებს მათი ნაწილის დარჩენა ქვეყნის ტერიტორიაზე და მათი წარჩინებულების დაწინაურება მოჰყოლოდა, რასაც შედეგად ალბათ მათთვის დამახასიათებელი სოციალური ურთიერთობების გადმოტანაც უნდა მოყოლოდა.

სტატიის დასაწყისში აღვნიშნეთ, რომ თანამედროვე აფხა-

ზური მეცნიერება ცდილობს ახალ ეროვნულ მარკერებს შეუქმნას საფუძვლები. ამ მიზანს ემსახურება ისტორიული ფაქტების ტენდენციური ინტერპრეტირების, ქართულ-აფხაზური ერთიანი კულტურის არსებობის დამადასტურებელი ეთნოგრაფიული და არქეოლოგიური მასალის მონაცემების სრული უგულველყოფის შედეგად შექმნილი თეორიების ფართოდ ტირაჟირება.

**ახალი აფხაზური იდეა და მისი სამეცნიერო საფუძვლები
ზოგადად შეიძლება შემდეგნაირად ჩამოვყალიბოთ:**

- 1) უძველესი დროიდან, დასავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე ცხოვრობდნენ აფხაზ-ადიგელები წინაპრები. ისინი წინ უსწრებდნენ ქართველურ მოსახლეობას და მათ აქტიური ურთიერთობა ჰქონდათ წინააზიელ ხეობებთან და სხვა დიდ კულტურულ ცენტრებთან.
- 2) აფხაზეთის ტერიტორიაზე მიკვლეული ბრინჯაოს ხანის არქეოლოგიური მონაპოვრები ყობანური და ჩრდილო-კავკასიური კულტურების კუთვნილებაა და არა კოლხური კულტურისა.
- 3) დღევანდელ აფხაზ-ადიგელები წინაპრები უძველეს წყაროებში მოხსენიებული აბეშლები და ქასქები არიან.
- 4) ძველი კოლხური ცივილიზაცია აფხაზთა წინაპრების ცივილიზაციაა (ეს აზრი ხშირად არა, მაგრამ მაინც გამოკრთება ხოლმე ზოგიერთ ნაშრომში)
- 5) ბერძნულ-რომაულ წყაროებში მოხსენიებული აფხაზეთის ტერიტორიაზე მცხოვრები ტომები (ჰენიოხები, კორაქსები, სანიგები, მისიმიანელები, აფშილები, აბაზგები) დღევანდელ აფხაზთა წინაპრები არიან.
- 6) აფხაზთა წინაპრები კავკასიაში ერთ-ერთი პირველები (თუ საერთოდ პირველები არა) ეზიარნენ ქრისტეს რჯულს.
- 7) აფხაზთა განმანათლებელი მოციქულები აფხაზეთსა და ჯიქეთში არიან დასაფლავებული.
- 8) აფხაზეთის ტერიტორიაზე ბიჭვინთის საეპისკოპოსო უძველეს-

სია კავკასიაში, რაც იმის დასტურია, რომ კავკასიის ხალხებს შორის აფხაზებში ყველაზე ადრე ვრცელდება ქრისტიანობა.

- 9) ტრადიციული აფხაზური რელიგია არ არის პოლითეისტური. მისი შინაარსი ისეთი ლიბერალურია და წყობაც იმდენად გამართული აქვს, რომ ქრისტიანული მოძღვრება თავისუფლად შეითვისეს აფხაზებმა.
- 10) მეექვსე საუკუნიდან აბაზგური ტომის თავშიდგომით იწყება სხვა აფხაზური ტომების გაერთიანება და მერვე-მეცხრე საუკუნეში ყალიბდება აფხაზური ფეოდალური ერი
- 11) აფხაზთა სამეფო არ არის ქართული სახელმწიფო. უფრო მეტიც, გაერთიანებული საქართველოს სახელიც კი აბაზგია, აფხაზეთია.
- 12) აფხაზთა სამეფოს ეკლესია იმსახურებს ავტოკეფალურობას, მას არავითარი კავშირი არ აქვს მცხეთის საკათალიკოსოსთან და აფხაზეთში არსებული ეკლესიები აფხაზური და არა ქართული არქიტექტურის ნიმუშებია.
- 13) ბაგრატ მესამის გამეფება დასავლეთ საქართველოში, აფხაზთა ეროვნული და იდეურ-პოლიტიკური შეცდომა იყო. ამის შემდეგ ხდება აფხაზთა სამეფოს „გაქართველება“, ეკლესიებიდან აფხაზი მღვდელმსახურების გაყრა და ეკლესიის „გადაქართულება“.
- 14) გაერთიანებულ აფხაზთა და ქართველთა სამეფოში აფხაზები ერთ-ერთ წამყვან როლს თამაშობენ.
- 15) აფხაზთა და ქართველთა გაერთიანებული სამეფოს დაშლის შემდეგ ბიჭვინთის საკათალიკოსოს აღდგენა და ავტოკეფალურობის დაბრუნება აფხაზეთის ეკლესიის მაღალი იმიჯისა და დიდი ისტორიის დამსახურებაა.
- 16) ქართული საისტორიო წყაროები სადაც დადასტურებულია აფხაზების მიერ ქართული მიწების ძალისმიერი მეთოდებით დაკავება ანდაც დღევანდელი აფხაზეთის ტერიტორიაზე ქართველური მოდგმის ოდითგანვე ცხოვრება, უნდობლობას იწვევს და არ შეესაბამება ისტორიულ რეალობას.
- 17) ქართული მოსახლეობა აფხაზეთის ტერიტორიაზე მხოლოდ

მუჰაჯირობის შემდეგ, მეცხრამეტე საუკუნის მეორე ნახევარში ჩნდება.

- 18) მეცხრამეტე საუკუნის მეორე ნახევრიდან ხდება აფხაზური მიწების კოლონიზაცია ქართველების მხრიდან, რაც გრძელდება საბჭოთა წლებში.
- 19) საქართველოს დამოუკიდებელი რესპუბლიკის არსებობის დროს ქართული სახელმწიფო ატარებს რეპრესიებს აფხაზეთში.
- 20) საბჭოთა პერიოდში, ეს რეპრესიები გრძელდება ქართველი კომუნისტების მიერ, რომელთა თავკაციც ლავრენტი ბერიაა.
- 21) საბჭოთა პერიოდშივე განათლების, კულტურის, მეცნიერების სფეროებში ანტიაფხაზური განწყობებია. ასეთივე მდგომარეობაა საკადრო პოლიტიკის კუთხითაც.
- 22) აფხაზეთის ტერიტორიის ქართველთა მხრიდან კოლონიზაციის შედეგია აფხაზური ტოპონიმების, ჰიდრონიმების გადაქართულება.
- 23) ბოლო დრომდე აფხაზურ ყოფით და სარიტუალო პრაქტიკაში შემორჩენილი ქართველური ტერმინები, აგრეთვე ქართველური სამყაროდან გაზიარებული რელიგიური დღესასწაულები ძალიან მცირე რაოდენობისაა და ის შედეგია ქართველთა კოლონიზაციისა.
- 24) აფხაზური მენტალობა იდეალურთან მიახლოებულია. არსებობს აფხაზური დაუნერელი მორალური კოდექსი „აფსუარა“ (აფხაზობა), რომელიც კეთილშობილებაზე, ვაჟკაცობაზე, თავდადებაზე, სინდისიერებაზე, სტუმრის და უფროსის პატივისცემაზე და ა.შ. ღირებულებებზეა დამყარებული. ეს კოდექსი უნიკალურია და აფხაზს გამოარჩევს სხვა ხალხებისგან. აფსუარას მთავარი ღირებულების, თავისუფლებისა და ღირსების დაცვის გამძაფრებულმა მოთხოვნებებმა განაპირობა მთელი აფხაზი ხალხის ჩართვა ქართველების წინააღმდეგ „სამამულო ომში“ და ამ ომში მათი გამარჯვებაც.

ცხადია, ამ საჭირობოროტო საკითხთა ნუსხა შესაძლოა

გაიზარდოს, რადგან ყოველ პუნქტს აქვს რამოდენიმე ქვეპუნქტი, რომლებიც ასევე ძალიან მნიშვნელოვანია მეცნიერული სიმართლის დასადგენად. ანტიქართულად განწყობილ აფხაზურ და რუსულ სამეცნიერო წრეებში მიმდინარეობს საკმაოდ სერიოზული მუშაობა დასახელებულ პრობლემურ საკითხებზე, რასაც ქართულმა სამეცნიერო წრეებმა ჯეროვანი პასუხი უნდა გასცეს.

დამონმებული ლიტერატურა:

ანთელავა 2018 - ანთელავა ნ., ჩრდილოეთ კავკასიის ხალხთა ეტიკეტი, კრ. კავკასიური ეტიკეტი, თბ. 2018

აიხვალდი 2005 - აიხვალდი ე., ედუარდ აიხვალდი საქართველოს შესახებ, თბ. 2005

ბატონიშვილი 1973 - ბატონიშვილი ვ., აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება IV ტ., თბ. 1973

გვანცელაძე 2008 - გვანცელაძე თ., აფხაზური ეთნიკური ისტორიის ლინგვისტური საფუძვლები, თბ. 2008

ლამბერტი 1938 - ლამბერტი ა., სამეგრელოს აღწერა, თბ. 1938

ლორთქიფანიძე 2010 - ლორთქიფანიძე ო., ძვ. საქართველო სტრაბონის გეოგრაფიაში, 2010, თბ. 2010

მაკალათია 1983 - მაკალათია ს., თუშეთი, თბ. 1983

მუსხელიშვილი - მუსხელიშვილი დ., ნათესავნი ჩვეუნ ქართველ-თანნი, თბ. 2014

მუსხელიშვილი 2000 - მუსხელიშვილი დ., აფშილთა ეთნიკური კუთვნილების საკითხისათვის, არტანუჯი, X, 2000

პაპასქირი 2004 - პაპასქირი ზ., ნარკვევები თანამედროვე აფხაზეთის ისტორიული წარსულიდან, ნაკვეთი I, თბ. 2004

სახოკია 1985 - სახოკია თ., მოგზაურობანი, ბთ. 1985

ქართლის ცხოვრება 1959 - ქართლის ცხოვრება, II ტ. თბ. 1959

ჩელები 1971 - ევლია ჩელების მოგზაურობის წიგნი, თბ. 1971

ჯავახიშვილი 1950 - ჯავახიშვილი ივ., ქართველი ერის ისტორიის

შესავალი, წიგნი I., თბ. 1950

З. В. Анчабадзе - Из истории средневековой Абхазии (VI-XVII вв.)

Воронов 1907 -Воронов Л., Абхазия - не Грузия, Москва, 1907

Дамения 2011 - Абхазия на рубеже веков, Опыт понятийного анализа, Санкт-Петербург 2011 ვებ გვერდი apsnyteka.org

Инал-ипа 1960 - Инал-ипа Ш. Д. Абхазы, Сухуми 1960

Инал-ипа 1976 - Инал-ипа Ш. Д., Вопросы этно-культурной истории абхазов, Сухуми - 1976,

Куправа 2008 - Куправа А. Э., Вопросы традиционной культуры абхазов, Сухуми, 2008 www.apsnyteka.org

Ломоури Н.Ю. Абхазия в античную и раннесредневековую эпоху. Тб., 1997.

Чирикба В, К этимологии этнонима аҧсуа «абхаз» (PDF; 624 Кб), Избранные работы по лингвистике и этнографии, ვებ გვერდი apsnyteka.org (Источник текста: <http://independent.academia.edu/ViacheslavChirikba/Papers/>) www.apsnyteka.org

Giorgi Mamardashvili

ISSUES OF ETHNOPSYCHOLOGY OF ABKHAZIAN POPULATION, THEIR NEW ETHNIC MARKERS

Military conflicts on the territory of Abkhazia in the 90-ies of the twentieth century were the logical continuation of the policy implemented by Russian Empire and then by the Soviet Union in this part of Georgia. The Russian policy managed to set against each other the population of Abkhazian territory and they created the grounds of this conflict mainly by falsification of historical facts, tendentious interpretation and replication of extremely ethno-centrist ideas.

Modern anti-Georgian disposed Abkhazian and Russian scientists in their works try to negate the role of Georgian culture, statehood, traditional religion or Georgian Orthodox Church on Abkhazian

territory. At the background of negation of everything Georgian they create new identity markers to support the special rights of Abkhazians as of a title nation. According to them modern Abkhazians are a part of the Hittites, they are the first Christians in the Caucasus, their role in the Caucasus was extremely great till Georgian state misappropriated Abkhazian royal heritage, till Georgian state made Georgian language the church language in Abkhazia etc. According to their statements Georgian „colonization“ of Abkhazia in the middle centuries was continued actively in the nineteenth century, when Georgians settled territories half-vacated after the muhajir mvment and the same processes took place in the twentieth century. Nowadays the attempts are carried out to establish a new marker for Abkhazian identity, this is a moral code - Apsuara. Abkhazian moral code „Apsuara“ (being an Abkhazian) is based on the virtues such as nobility, bravery, self-sacrifice, conscientiousness, respect to guests and elderly and others. This code distinguishes Abkhazians from other peoples. Intense demand to protect the principal virtues of Apsuara conditioned engagement of Abkhazians in the „patriotic war“ against Georgians.

ევროპელი მისიონერების ცნობები ქართული ორადიციული მედიცინის შესახებ (არქანაქლო ლამბერტი)

მე-17 საუკუნე ერთ-ერთი ტრაგიკული საუკუნეა საქართველოს ისტორიაში. სწორედ ამ დროს განსაკუთრებით გააქტიურდა ჩვენში მისიონერული მოღვაწეობა. ევროპელი მისიონერების მიზანი, როგორც ცნობილია, კათოლიკობის გავრცელება და პოპულარიზაცია იყო. ამ მიზნის განსახორციელებლად ისინი ფართოდ ენეოდნენ მკურნალობის პრაქტიკას. მიხეილ თამარაშვილი წერს: „თეატინელები გორში დაბინავდნენ თუ არა, მაშინვე დაიწყეს ქართულის ენის შესწავლა და ხალხში მკურნალობა, იმ დროს ექიმობა საქართველოში უდიდეს საჭიროებას შეადგენდა, იმიტომ, რომ აქ მკურნალები აღარ მოიპოვებოდნენ, რადგან ყველა სპარსეთს გადაესახლებინათ და კიდევ იმიტომ, რომ შაჰ-აბაზის მიერ მიყენებული ეგოდენი უბედურება საქართველოში ხშირად აჩენდა სხვადასხვა სნეულებას. ამ გარემოების გამო დიდძალმა ხალხმა მიმართა ახლად მოსულ მისიონერებს სნეულებისგან განსაკურნებლად. მისიონერებმა ისე გაითქვეს სახელი, რომ შორი ადგილებიდანაც ჩამოჰყავდათ გორს სნეულები სანამლებლად. მათმა თავგანწირულებამ, უანგარობამ და გულკეთილობამ მალე გახადა იგინი ხალხის საყვარელი და რომიდგან მოსულ კი არა ზეციდგან ჩამოსულ ღვთის კაცებს ეძახდნენ“ (თამარაშვილი 1902, 68).

მიხეილ თამარაშვილის ეს ცნობა, მართალია, აღმოსავლეთ საქართველოს ეხება, მაგრამ არც დასავლეთ საქართველოში იყო უკეთესი მდგომარეობა - „წყაროთა მონაცემებით, ამ პერიოდში ქვეყანაში მრავალი სახის სენი ყოფილა გავრცელებული, რაც შეეხება მკურნალებს, ისინი თითქმის აღარ მოიპოვებოდნენ“ (პაპაშვილი 1995, 181). ლამბერტი აღნიშნავს, რომ: „მთელ კოლხიდაში მიღებული არიან ექიმები და ხალხს ისე არაფერი ენატრება, როგორც ექიმის ხელობა“ (ლამბერტი, 1991, 90). ამისგან

თავად ლევან დადიანს შეუსწავლია საექიმო ხელოვნება (პაპაშვილი 1995, 181). მეტად საინტერესოა არქანჯელო ლამბერტის ცნობა ლევან დადიანის საქველმოქმედო საქმიანობის და მკურნალობის პრაქტიკის შესახებ: „ქვეშერმდომების შემწეობისთვის ისე მონადინებულია მუდამ (იგულისხმება ლევან დადიანი ნ.მ.), რომ ამ მხრივ მისი მოქმედება მომაგონებს ისაიას სიტყვებს შესახებ იმ მთავრისა, რომელსაც სურს თავიდან აიშოროს მთავრობა და ამბობს: „არ ვიყო მე თქუენდა წინამძღვარ, რამეთუ არა ვარ მე მკურნალი და არა არს სახლსა ჩემსა პური, არცა სამოსელი“ (ისაია, თ.3 და7).

ამ ადგილიდან ჩანს, რომ ძველად მთავრის მოვალეობა იყო, ეზრუნა თავისი ხალხის საზრდოსა, ტანსაცმლისა და ექიმობისათვის. ეს ჩვეულება ჩვენს ქვეყანაში სრულიად განდევნილია. მაგრამ დადიანი კი თავის ქვეყანაში მტკიცედ მისდევს ამ ჩვეულებას. მართლაც მისთვის, რომ ექიმობა გაუწიოს თავის ხალხს, კითხულობს სხვადასხვა წიგნებს, რომელიც გადმოთარგმნილია ლათინურიდან მათს ენაზე, შესწავლილი აქვს მრავალი სანელბეელი, სამკურნალი ბალახები, მცენარის ძირები, აკეთებს მრავალ წასაცხებს და სასმელს წამალს. ასეთი წამლებით სავსე აქვს ყუთები, რომელთაც თან დაატარებს და საჭიროებისამებრ ყველას ურიგებს. ამ წამლებს ისე თხოულობენ, თითქოს თვით გალენი ურიგებდეს მათ“ (ლამბერტი 1991, 29).

მიუხედავად ამისა, სამეგრელოში ამ დროს მაინც იყო ხალხური მკურნალობის პრაქტიკა, არსებობდნენ ხალხური მკურნალები, რითაც, როგორც ჩანს, მისიონერებიც დაინტერესებულან.

სანამ უშუალოდ ტრადიციულ მედიცინას შევხები, აღვნიშნავ, რომ ლამბერტი სამედიცინო ეკოლოგიის საკითხითაც დაინტერესებულა და კოლხეთში გავრცელებული ზოგიერთი ენდემური დაავადება, სავსებით მართებულად, ადგილობრივი ბიოგეოგრაფიული გარემოს სპეციფიკით აუხსნია: „ნოტიო ჰაერი, რომელიც შეპყრობილია ტყეებსა და მთებს შუა, მეტად შხამავს ზაფხულსა და ჰბადებს მრავალ ავადმყოფობას... კოლხიდის ჰავა ენებს არამც თუ უცხოელებს, თვით ადგილობრივ მცხოვრებლებს იმდენს სხვადასხვა ავადმყოფობას უჩენს, რომ ძალიან იშვიათია,

რომ იქაურმა ღრმა მოხუცებულობამდის მიაღწიოს. თითქმის საყოველთაო სენია კოლხიდელების ტყირპი, რომელიც, თუ დროზე შესაფერი წამლებით არ მოსპეს, წყალმანკად იქცევა. ციება, რომელიც ყოველ სამ-ოთხ დღეში მეორდება, ისე ჩვეულებრივია, რომ მხოლოდ პაროქსიზმების დროს აქცევენ მას ყურადღებას თორემ სხვა დროს მუშაობასაც არ ანებებენ თავს. შემოდგომას კი ყოველდღე სტანჯავს მათ ციება. ჰასაკში შესულ ადამიანებს კატარი და ასტმა ჰკლავს და სხვებს კი სიყვითლე და ლეტარგია“ (ლამბერტი 1991, 151).

ლამბერტის ცნობით, აღნიშნულ დაავადებათა პრევენციის მიზნით, კოლხეთის მკვიდრნი წლის განმავლობაში „ჰაერს იცვლიდნენ“ და ე.წ მომთაბარულ ცხოვრებას ეწეოდნენ: „ზაფხულობით მეგრელები მიდიან სადგომად მთა ადგილებზე, სადაც მრავალნაირი ხილია და მახლობლად ანკარა წყაროები ჩამოჩუხჩუხებენ... გაზაფხულსაცა და შემოდგომასაც შესაფერადგილს არჩევენ. მხოლოდ ზღვის პირას არა აქვთ სახლები, როგორც ცუდი ჰაერის მიზეზით, ისე მეზობელი ბარბაროსების თავს- დაცემის შიშით“ (ლამბერტი 1991, 37-38).

ცხოვრების ასეთ წესს საქართველოს ზღვისპირეთში არქეოლოგი დ. ხახუტაიშვილი ნეოლოთის ხანაში ადასტურებს და აღნიშნავს, რომ „ეს იყო თავისებური მომთაბარეობა, რომლის ტრადიციამ არნახული გამძლეობა გამოიჩინა და თითქმის ბოლო ხანებამდე შემორჩა“ (ხახუტაიშვილი 1955, 27). ამ შემთხვევაში, რა თქმა უნდა, მალარიის ფაქტორი გადამწყვეტ როლს თამაშობდა,

არქანჯელო ლამბერტი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს მკურნალობას და ნაშრომის ერთ თავში, რომელსაც „ექიმი და ექიმობა“ ეწოდება, ადგილობრივი ექიმების სამკურნალო პრაქტიკას აღწერს: „იქაური (მეგრელი ნ.მ.) ექიმი რომ შეეცილოს გალენს, საკმაოა იცოდეს გაკეთება სამნაირი წამლისა: ერთი - საფალარათო, მეორე - სიროფი და მესამე - კარგი გემოს კონსერვი. პირველი და უმთავრესი საფალარათოა. რაც უფრო ძლიერი ექნება საფალარათო, იმდენად მეტი სახელი ექნება ექიმს. საფალარათოს აძლევენ ყოველნაირ ავადმყოფობაში, მიუხედავად იმისა არგებს იგი თუ აწყენს...

მეორედ ექიმმა უნდა იცოდეს სიროფის გაკეთება თაფლისა და შაქრისაგან. სიროფი ავადმყოფის სენის შესაფერი რომ არ იყოს, არა უშავს - რა, ოღონდ გემრიელი კი იყოს. როცა ვინმე ავად გახდება და ექიმს მოიწვევენ, პირველად ექიმმა სასმელი სიროფი უნდა მოამზადოს, რამდენს სხვადასხვანაირს სიროფს მოამზადებს ექიმი, იმდენად უფრო სწავლულის სახელს მოიპოვებს იგი. ამიტომაც ამ ჯურის ექიმები ვარდებს და იას თავის დროზე ბლომად მოჰკრეფენ, გაახმობენ და შეინახავენ, რათა საჭიროების, დროს თაფლით ან შაქრით შეზავებული მოხარშონ და გააკეთონ სიროფი, რომელიც აგრე უყვართ იქაურებს, არამც თუ ავადმყოფს, არამედ კარგად მყოფსაც...

მესამედ, იქაურმა ექიმმა უნდა იცოდეს გაკეთება საექიმო კონსერვისა, რომელსაც იქაურები ეძახიან მაჯუნს. ეს მაჯუნნი ირანელებს საუკეთესო წამლად მიაჩნიათ, რადგან მათის აზრით, იგი სხეულს როდი სცლის სისხლისგან, არამედ სისხლს სწმენდს და აახლებს. ამის გარდა ძვირფასი ქვების ნამსხვრევებისა და ძვირფას სურნელოვან მცენარეებისგან აკეთებენ ნაირ-ნაირ წამლებს, რომელსაც ინახავენ ხოლმე კოლოფებში და საჭიროებისამებრ ხმარობენ. სამეგრელოს ექიმებმა ალბათ თავის მეზობელ ირანელებისაგან ისწავლეს ამ წამლის გაკეთება. მეგრელებიც მაჯუნს ეძახიან ამ წამლებს, თუმცა მათებული წამლები ბევრად ჩამორჩება ირანელებისას, რადგან ირანელები მისდევენ არაბთა სწავლას და ამის გარდა მათი ბუნება მდიდარია ყოველისავე სიკეთით, როგორც უბრალო საექიმო წამლებით, ისე ძვირფასი ქვებითა და ინდოეთის სურნელოვანი მცენარეებითა, ამიტომაც იგინი აკეთებენ ძვირფასს და კაცთა სხეულისათვის ფრიად სასარგებლო მაჯუნს. ხოლო მეგრელები მოკლებულები არიან იმავე სიმდიდრეს და თუმცა აკეთებენ მაჯუნს, რომელიც შეხედულებით და გემოთი ჰგავს ირანულ მაჯუნს, მაგრამ მოქმედებით კი ვერ ედრება მას. მიზეზი ის არის, რომ მეგრელებს არ აქვთ ძვირფასი ქვები და წამალს აკეთებენ ან სელის დანაყილი თესლისგან, რომელსაც თაფლით შეზევენ, ან ფორთოხლის კანისაგან, ან სტაფილოსაგან; ან სხვა რაიმე ძირისაგან და ხილისაგან. ის კი არის, რომ ოღონდ წამალი კარგი გემოსი იყოს,

თორემ რისგანაც უნდა იყოს, მაინც ციდან ჩამოვარდნილ წამლად მიიჩნევენ“ (ლამბერტი 1991, 92-95).

ლამბერტის ეს ცნობა მრავალმხრივ არის საინტერესო, პირველი იმით, რომ იგი აღწერს ადგილობრივი მეურნალის სამკურნალო საშუალებებს და დასძენს, რომ ზემოაღწერილი წამლების დამზადება მეგრელმა ექიმებმა ირანელებისგან ისწავლეს, ეს, რა თქმა უნდა, არ არის გამორიცხული, მაგრამ ისიც გასათვალისწინებელია, რომ მეგრელ ექიმებს ქართული სამედიცინო წიგნებითაც შეეძლოთ სარგებლობა. მით უმეტეს, რომ თავად ლამბერტის ცნობით, მეგრელებისთვის ასეთი წიგნები, რომელთაც „მათ ენაზე“ „კარაბადინი“ ეწოდებოდა, უცხო არ იყო. ამ წიგნებში სხვადასხვა „საცხებლები, აბები, და სასმელები“ ყოფილა ჩანერილი. ლამბერტის მიერ ჩამოთვლილ სამკურნალო საშუალებათაგან აღნიშნულ კარაბადინებში თითქმის ყველა მოიხსენიება, მაგ., თაფლით შეზედილი სელის დანაყილი თესლი (ქანანელი 1940, 62), სტაფილო (ქანანელი 1940, 46) და სხვ. იგივე უნდა ითქვას ტერმინ მაჯუნის ანუ მაჯუნის შესახებ, რომელიც შუა საუკუნეების სამედიცინო წიგნებში ხშირად გვხვდება და მედიცინის ისტორიკოსის ლადო კოტეტიშვილის განმარტებით, „წამლის შედგენილობას, შეზავებულობას“ ნიშნავს. (ქანანელი 1940, 501).

ამ წამლებს, ლამბერტის მონაცემების მიხედვით, მეგრელი ექიმები იყენებდნენ. იმავდროულად ლამბერტი ხალხში ფართოდ გავრცელებულ სამკურნალო საშუალებებსაც მოიხსენიებს. მისი ცნობით, „როცა ავადმყოფს დიდი სიცხე აქვს, მას გაახვევენ ხოლმე ძენის[*Salix babylonica*]* ფოთლებში. საფალარათოს ქალები არ აძლევენ ავადმყოფობის დროს, მაგრამ თუ ვინმემ საფალარათოს დალევა მოისურვა, იმისთვის რომ ავად არ გავხდეთ, იმას აძლევენ ხოლმე ერთ თასს რძიანას [*Euphorbia*] ნვენს...ვინც იშოვნის რევანდს [*Rheum*], სულ რომ პანანინა იყოს და ჭიით დახრულიც, შეინახავს ვითარცა ძვირფას წამალს ციების წინააღმდეგს.. მერე როგორ აძლევენ ამ წამალს? არც გამოხარშავენ და არც დანაყავენ, არამედ როგორც არის, ისე მთლად ჩააგდებენ ერთი ღამით წყალში.

* ლათინური შესატყვისები იხ. მაყაშვილი ა., ბოტანიკური ლექსიკონი თბ., 1961

მეორე დილას ამოიღებენ რევანდს, წყალს ასმევენ ციებიანს და რევანდს კი შეინახავენ სხვომისათვის.

ერთხელ მე ვნახე იქაური ექიმი, რომელმაც დაარწმუნა მთავარი, რომ დედოფალს გულის ავადმყოფობისაგან იაგუნდი მოარჩენსო. თქვა ეს თუ არა, მაშინვე მოსძებნეს მშვენიერი იაგუნდი ნამლის მოსამზადებლად. ექიმმა მოამზადა იგი ამ რიგად: მოატანინა მდინარიდან ერთი ქვა და ჩააგდო ვერცხლის თასში, რომლებშიაც ჩაასხა ცოტაოდენი წყალი. იაგუნდი დაასველა წყალში და შემდეგ ამისა მაგრად გახეხა იგი იმ ქვაზე. გულუბრყვილო ექიმს ეგონა, რომ იაგუნდი გაილესებოდა ქვაზე. ხოლო ქვა გაილესა და არა იაგუნდი, რადგან იაგუნდი უფრო მაგარია ქვაზე. ამ უბრალო ნალესით აავსო ერთი დიდი თასი და მთლად შეასვა ავადმყოფ დედოფალს“ (ლამბერტი. 1991, 91-92). არქანჯელო ლამბერტი კოლხეთში გავრცელებულ კიდევ რამდენიმე სამკურნალო საშუალების შესახებაც წერს და აღნიშნავს ავადმყოფის დიეტის შესახებაც: „საჭმელის შესახებ ამ წესს ადგენენ; სრულიად ერიდებათ ყოველგვარ ხორცეულობას და ყველა სხვა სახის საჭმელსა, გარდა ღომისა, ღომს როდინში გასწმენდნენ კანისაგან, ძალიან კარგად გარეცხავენ და საკმაოდ თხლად მოხარშავენ. მიუერთავენ ცოტაოდენ ქინძს და ღვინოს რამდენიმე წვეთს. თავის ტკივილის დროს ავადმყოფს თავს შეუხვევენ ნარეკალას (*Xanthium spinosu* ნ.მ.) ფოთლებით. ამის წვენს ასმევენ ყოველგვარი ავადმყოფობის დროს“ (ლამბერტი 1991, 96).

ამ კუთხით საინტერესოა ასევე ლამბერტის მიერ მოხსენიებული სამკურნალო მცენარეები, მაგ ზამბახი [*Iris*], რომელიც ფართოდ ყოფილა გავრცელებული, ჭაობებში და პატარა მდინარეებში ბლომად იზრდება... ზამბახი. ყველა ქართველები და მეგრელები ხმარობენ ამ მცენარეს სხვადასხვა ავადმყოფობაში და მის ძირს მუდამ თან ატარებენ ქისაში, რათა საჭიროების დროს საჩქაროდ მოიხმარონ. მეგრულად ამ მცენარეს ჰქვია ნარგიზი ქართულად კი კოთხონჯი“ (ლამბერტი 1991, 181). აქვეა მთარგმნელის შენიშვნა: „პირიქით უნდა იყოს, ქართულად ნარგიზი, მეგრულად - კოთხონჯი“ (ლამბერტი 1991, 181). საინტერესოა ასევე ლამბერტის მსჯელობა „კოლხიდის თაფლის“ შესახებ (იხ.

ლამბერტი 1991, 182-184). უნდა აღინიშნოს, რომ მცენარეები: რძიანა, რევანდი, ნარეკალა თუ ზამბახი სამკურნალო თვისებებით გამოირჩევა.

ლამბერტი მნიშვნელოვან ცნობებს გვანვდის დაავადებებთან დაკავშირებული მაგიურ-რელიგიური ნეს-ჩვეულებების შესახებაც.

ტრადიციულ, ისევე როგორც თანამედროვე მედიცინაში, მკურნალის და პაციენტის ურთიერთობა დიაგნოზის დასმითა და დაავადების გამომწვევი მიზეზის გარკვევით იწყება, ძველად საქართველოში დაავადების მიზეზი თვალსაჩინო თუ არ იყო, ან დაავადება ტრადიციულ მკურნალობას არ ემორჩილებოდა, მიმართავდნენ სალოცავებს, მათ მსახურთ. სწორედ ეს შეუნიშნავს არქანჯელო ლამბერტს და ასე აგვიწერს სამეგრელოში გავრცელებულ დაავადების მიზეზის გარკვევის ტრადიციულ მეთოდს „იქაურები (იგულისხმებიან სამეგრელოს მკვიდრნი ნ. მ.) არავითარ საქმეს არ დაიწყებენ, სანამ არ დაუძახებენ მღვდელს, რომელიც მარჩიელობს და გამოუცხადებს მათ, კარგი ბოლო ექნება მათ საქმეს, თუ ცუდი... მეგრელები დარწმუნებულები არიან, რომ უფრო ერთი უბედურება, განსაკუთრებით ავადმყოფობა, არის შედეგი მათის ცოდვებისა, რომლის გამო განრისხებულ ღმერთს ან რომელსამე წმინდანს სურს მათი სიკვდილი ან სრულად დაღუპვა. ამიტომაც ყოველი ავადმყოფობისა თუ უბედურების დროს, მღვდელმა უნდა აუხსნას მათ, თუ რა ცოდვა ჩაუდენიათ და რა საშუალებით უნდა აუცილონ თავიდან ღვთის რისხვა. ამის გამისაცნობად ორი საშუალება აქვს: მღვდელს ერთი წიგნაკი და მეორე - ორი ვერცხლის ეფვანი, რომელთაც ერთი მხარე ჩაჭრილი აქვთ ჯვარედინად. მღვდელი რომ მოვა, მიუახლოვდება ავადმყოფის ლოგინს, წიგნაკს შემოავლებს თავზე და თან იტყვის რაღაც ლოცვებს, მერე დაჯდება, სულის შებერვით საჩქაროდ გადაფურცლავს წიგნაკს და დიდის გაკვირვებით დაადებს წიგნაკს ერთს რომელსამე სტრიქონს, გაჩერდება და იტყვის ეს არის ჩვენი საქმეო, მერე დიდად დაფიქრებული გულმოდგინედ დასცქერის ავადმყოფს, ამ დროს ავადმყოფი და მისი ახლობლები დიდის გულის ფანცქალით, ელოდებიან მის განაჩენს და შესცქერიან მისი სახის გამომეტყველებას. მღვდელმა თუ შენიშნა ავადმ-

ყოფს, რომ მისი მორჩენა აღარ შეიძლებაო, იტყვის, რომ ჩემს ნიგნაკში ამოვიკითხო, რომ შენ დიდი ცოდვა ჩაგიდენიაო და ამისთვის ფრიად განრისხებულია ეს და ეს წმინდანიო, რომელსაც გადაუწყვეტია შენი მოკვლაო...

ასევე მოქმედებენ, როცა ვერცხლის ეფვნებით არჩევენ. ამ ეფვნებს კამათლებით ისვრიან კარგად გაჭიმულ ქალაღზე და თუ გაჩერების დროს ეფვნებს ჯვრის სახე ძირს დაურჩა, ამბობენ, რომ ეს ავადმყოფის ცოდვის ნიშანიაო“ (ლამბერტი 1991, 117).

ამ ნაწყვეტში ბევრი საინტერესო ინფორმაციაა დაცული. ლამბერტი მღვდელს მკითხავის ფუნქციის შემსრულებლად წარმოგვიდგენს და მის ქმედებებს, იგი, როგორც ქრისტიანი მისიონერი, დადებითად არ უყურებს. „ხატის მიზეზის“ გარკვევა, ამ უკანასკნელ ხანებში ჩანერილი ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით, სხვადასხვა მეთოდით - სანთელზე მკითხაობა იქნება ეს, თუ ფთილების დახვევა, საქართველოში მკითხავების და არა მღვდლის ფუნქციას წარმოადგენდა. ეს არაქრისტიანული წესი და საერთოდ მკითხავებისა და მისნების საქმიანობა ეკლესიის მიერ იკრძალებოდა და ახლაც იკრძალება. ჯერ კიდევ მე-4 საუკუნეში იოანე ოქროპირი წერდა: „დაუთმეთ საყუარელნო, სულგრძელნო და ნუ წარხუადთ უძღურებისათს და კურნებად გრძნეულთა და მისანთა, არამედ მადლობით შეიწყნარეთ ყოველი განსაცდელი მომავალივით არცა იობ მართალმან ღმრთისათვის შეიწყნარა ყოველი ჭირნი გუამისა, და არ მივიდა იგი კითხვად და კურნებად მისანთა და გრძნეულთა და არცა შემლოცველთა და არც წიგნის მწერალთა, რომელი იგი ყელსა გამოაბან, რამეთუ ესე ყოველი ეშმაკის ღონე არს კაცთა საცთურისათვის (ხაზი ჩემია ნ.მ.)“ (მამათა... 1855, 77).

საქართველოში მოქმედი სამართლებრივი ნორმების მიხედვითაც, „მისანი არის გრძნეული, რომელიც იქმნებიან ეშმაკისა საუნჯენი. ესრეთ იტყუიან, რომე, სანთლითა და ცერცვით რომ მისნობა ვქენითო, იმაში ეგრეთ ვნახეთ, ეს კარგი მოგივა და ეს გევნებისო ესრეთ ცრუწინასწარმეტყველებენ და იტყვიან, შენი საქმე ესრეთ იქნებაო. ტყუილად სცდებიან, ეშმაკისა მიერ სანყალობელნი, ამისთვის რომე მისნობა ეშმაკისა მიერ

მპოვნებული არის და მდევართათვის მიცემული“ (ქართული სამართლის ძეგლები, 1963, 208).

ლამბერტის ცნობიდან ჩანს, რომ მღვდელი, ეკლესიაში მსახურებასთან ერთად, ქრისტიანული კანონიკისთვის მიუღებელი ხალხური ტრადიციის მიხედვით არკვევდა დაავადების მიზეზს, ლამბერტის, როგორც ქრისტიანი მისიონერის, დამოკიდებულება მღვდლის ასეთი ქმედების მიმართ მკვეთრად უარყოფი იყო. ასეთი მღვდლები, ალბათ გამონაკლს წარმოადგენდნენ, თუმცა ასეთი გამონაკლისები საქართველოს სხვა კუთხეებშიც დასტურდება. მაგ., ქვემო სვანეთში, სვანეთის მკვიდრის არსენ ონიანის ცნობით, დადასტურებულია ამულეტის ერთ-ერთი სახე „ცინციბური“, სამკუთხედის ფორმის ტყავის ნაჭერში გამოკრული დანაყილი ნახშირი, დიდ ხუთშაბთს მდინარის ნაპირიდან ამოტანილი თეთრი კენჭები, შავი მამლის ბუმბული და სხვ. „სამღვდელოების მხრით ცინციბურის საგნებს დაემატებოდა... შელოცვის (ალბათ უნდა იყოს ლოცვის ნ.მ.) ქალაღდის ფურცლის ნაჭერი, ხოლო გარედან იგივე ტყავის ნაჭერი, რომელიც იკერებოდა სამკუთხედის ფორმით“ (ონიანი 1939: 97- 100); ამ შემთხვევაშიც რელიგიური სინკრეტიზმის ტიპურ მაგალითთან გვაქვს საქმე - მღვდელი მონანილეობს ეკლესიის მიერ აკრძალული ამულეტის შექმნის პროცესში.

ამგვარად, ლამბერტი მღვდლების მიერ დაავადებათა გამომწვევი მიზეზის დადგენასთან დაკავშირებულ მაგიურ ქმედებებს აღწერს და მათ ცრურწმენად მიიჩნევს. ამასთან ერთად, იგი მაგიური სამკურნალო და პრევენციული საშუალებების დარიტუალების შესახებაც მოგვითხრობს. ერთ-ერთი ასეთი თავშემოვლის რიტუალია. დაავადების მიზეზის დადგენის შემდეგ მღვდელი, ლამბერტის გადმოცემით, უკვე „მკურნალობის“, ცოდვის გამოსყიდვის საშუალებას აუწყებდა ავადმყოფს: „ნუ შეგეშინდებაო, რადგან წმინდანს უნდა მიიღოს ან ძროხა, ან ხბო, ან ცხვარიო, და თუ შესწირავ ერთ ამათგანს კეთილის გულით, იქნება გადარჩე სიკვდილისგანო, ამ განაჩენს ისე მტიცედ ერწმუნებიან, თითქოს ზეციდან მოვლენილი იყოსო. მოიყვანენ მაშინვე რომელიმე პირუტყვს ავადმყოფის წინაშე და სამჯერ

შემოატარებენ მისი ლოგინის გარშემო. ამ დროს დამსწრენი ხმამალა სთხოვენ წმინდანს, რათა შეიბრალოს ავადმყოფი და არ მოჰკლას იგი, მიიღოს მსხვერპლი, რომელსაც იგი უძღვნის თავის ცოდვათა მოსანანიებლად“ (ლამბერტი 1991, 118).

საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში თავშემოვლების ტრადიცია ფართოდ იყო გავრცელებული. თავშემოვლებული საქონელი სალოცავისთვის შეწირულად ითვლებოდა. დასტურდება სხვადასხვა სახის შესანიშნავი: ხარი ძროხა, ცხვარი, მამალი და სხვ. თავშემოვლის რიტუალები სამეგრელოში დადასტურებული აქვს თ. სახოკიას, ს. მაკალათიას და სხვებს.

ეს რიტუალები მეტწილად რელიგიურ დღესასწაულებზე ტარდებოდა, იცოდნენ დაკლული ფრინველის თავშემოვლებაც. მაგ., საშობაოდ ადრე დილით მამაკაცი მამალს დაკლავდა. „ამ მამალს ოჯახი სწევრ მამაკაცებს თავს შემოავლებდნენ, შემდეგ მოხარშავდნენ, ძვლებს ცეცხლში ჩაყრიდნენ სიტყვებით: ასე დაიწვას ჩვენი ოჯახის მავნე ავადმყოფობა, ასე დაიწვას, როგორც ეს დაიწვაო“ (აბაკელია 1992, 22).

ქართლსა და კახეთში დადასტურდა თავშემოვლის ძველი ტრადიცია. წითელათი დაავადებული ბავშვის დედა ან ბებია მკერდს გაიშვილებდა - ძუძუებს მიწაზე გაათრევდა და ფორთხვით სამჯერ შემოუვლიდა ავადმყოფის საწოლს სიტყვებით: „გვაპატიე, ჩვენი უდევრობა გვაპატიეო“. რიტუალის დროს დედამიწას შემდეგნაირადაც მიმართავდნენ: დედაო მიწავ, შენი დედა ვიქნები, ოღონდ გვაპატიე, ოღონდ შეილი კარგად მიმყოფეო (მინდაძე 2003, 123-124). ამ რიტუალში დედა, სიმბოლურად, თავად ეწირება დედამიწის ღვთაებას შეილის სანაცვლოდ, ხოლო ლამბერტის აღწერილ რიტუალში ადამიანს უკვე ცხოველი ენაცვლება.

რიტუალის მიზანი ავადმყოფის ნაცვლად სხვა შესანიშნავის შეწირვა და მსხვერპლშეწირვით ღვთაების გულის მოღობვა, მისი წყრომის თავიდან აცილება იყო.

საქართველოში ეს ფართოდ გავრცელებული ტრადიცია სამეცნიერო ლიტერატურაში შემდეგნაირად არის ახსნილი - „ირკვევა, რომ ძველ საქართველოში არსებობდა წესი ნაცვალობი-

სა, როცა დედა ან სხვა ახლობელი, სხვადასხვა რიტუალის საშუალებით, ავადმყოფ შვილს (ძირითადად) ან სხვა ახლობელს უნდა „ჩანაცვლებოდა“, წასულიყო საიქიოში, ოღონდ საყვარელი არსება გადაერჩინა“ (სურგულაძე 2003, 169).

ამ რიტუალის მნიშვნელობის საფუძველზე ახსნა, ირაკლი სურგულაძემ ისეთი გამოთქმები, როგორიცაა როგორიცაა „შემოგველე“, „გენაცვალე“... „ამ რიტუალთა მეშვეობით ირკვევა, რომ ქართულში ფართოდ გავრცელებული გამოთქმა „შემოგველე“ პარალელურ აზრობრივ და ქმედებით კომპლექსს გულისხმობს, ოღონდ შემდეგი განსხვავებით, თუ პირველ შემთხვევაში საქმე ეხება ერთიობიექტის უშუალო ჩანაცვლებას მეორეთი სიკვდილთან დაკავშირებულ წარმოდგენებში, მეორე თავის ან საერთოდ მის გარშემო შემობრუნებით, ჭირის მოხდას და შემოვლებულისათვის გადაცემას“ (სურგულაძე 2003, 169-170).

დაავადების გამომწვევ მიზეზად სამეგრელოში, ლამბერტის მიხედვით, ავი თვალი, წყევლა და ჯადოც მიაჩნდათ და მათი ზემოქმედების თავიდან ასაცილებლად სხვადასხვა საშუალებას მიმართავდნენ „მეგრელებს არამც თუ ეშინიათ სიტყვებით და ხმამაღლად დანყველისა, არამედ დარწმუნებულები არიან, რომ ხშირად თვით ჰაერი მონამლულია რალაც ჯადოთი ან ავი თვალით, და ასეთი ჰაერისაც მეტად ეშინიათ, თავი რომ დაიცვან მისგან, ხმარობენ სხვადასხვა საშუალებას, უმთავრეს საშუალებად მიაჩნიათ მეთევზის ბადე, რომელსაც შემოახვევენ ავადმყოფის ლოგინს და ყმანვილების აკვანს. ეს ბადე, ამათის აზრით, იპატიებს კაცს მოჯადოებული ჰაერისა და ავი თვალისაგან, რომელიც, მათის აზრით, მეტად ჰვნებს ავადმყოფსაო. გარდა ამისა ეშმაკის გასაფრთხობად, ავადმყოფის სასთუმალქვეშ დებენ ამოღებულ ხმალს, აგრეთვე შუბს და სხვა იარაღს. მე მინახავს ერთი იქაური დიდებული კაცი, რომელსაც მუდამ წინ მიუძღოდა ბიჭი. ამ ბიჭს ხელში ეჭირა ჯოხი. რომელზედაც ეკიდა ვერცხლის რამდენიმე პატარა ხატი სხვადასხვა წმინდანებისა. დიდებული ფიქრობდა, რომ ამ საშუალებით ჩემ წინ ჰაერი გაინმინდება და მე ვერას მავნებსო“ (ლამბერტი 1991, 138). აქვე აღვნიშნავ, რომ ეს უკანასკნელი ჯოხით, რომელზედაც წმინდანების ხატი ეკიდა, ჰაერის, მავნე ძალებისა-

გან განმენდის ფაქტი ჩვენ მიერ მოძიებული ეთნოგრაფიული მასალით საქართველოს მოსახლეობის მოსახლეობის ტრადიციულ ყოფაში ჯერ-ჯერობით ვერ დავადასტურეთ, თუმცა მსგავსი წესი აღწერილი აქვს დონ ჯუდიჩე მილანელს: „ფეხზე მოსიარულე ავადმყოფს (ეს მე ვნახე) მთავრის ქალიშვილს რომ ვასეირნებდი, ერთი წინ სახარებით ხელში მიუძღვებოდა, მეორე კი მისდევდა ხმალამონვდილი, რომ ავი სულეებისგან დაეცვა“ (მილანელი 1974, 48). ორივე ეს წესი ჰაერში არსებულ ავსულთა არსებობის რწმენისა (დეტალურად იხ. მინდაძე 2013, 72-75) და რელიგიური სინკრეტიზმის ნათელი მაგალითია.

პრევენციულ მაგიურ საშუალებათა შორის ლამბერტი „სათევზაო ბადესაც“ ახსენებს. ბადის, როგორც მშობიარე ქალის დამცველ საშუალების შესახებ სულხან-საბა ორბელიანი გვაუწყებს: „იქ მან ბადეთა აბრეშუმთაგან კარავთა ოქრომოპეტელებულთა, ქალთა სამშობიეროდ“ (ორბელიანი 1991). ბადის ამავე ფუნქციის შესახებ, აღნიშნულია ვახტანგ ბატონიშვილის ნაშრომში: „რაჟამს... იშვას ყრმა წარვიდის მახარობელი მათთა ნათესავთა და მეგობართა თანა და სამშობლოს ქალისასა დღეს მესამესა ჟამსა ბინდისასა შეანვენენ ქალს ტახტსაზე და დიდად ტურფითა საგებლითა და გარააგდებენ ბადებრ მშვენივრად მოქსოვილსა ბალდახინად“... (ბატონიშვილი 1914, 18).

დონ ქრისტეფორო დე კასტელის ცნობით, ბადეს აფარებდნენ ქალს არამარტო მელოგინეობის, არამედ სხვა ავადმყოფობის დროსაც (კასტელი 1977, 120). პრევენციული მიზნით ბადის გამოყენება ეთნოლოგების მიერ შემდეგნაირადაა ახსნილი: „სამრგვალე ანუ წრე თავისთავად აღიქმებოდა, როგორც ისეთი ძალა, ან საზღვარი, რომლის შიგნით ავი სული ვერ შეაღწევდა, რადგან სათევზაო ბადის დანიშნულება დამჭერია და ამავე დროს მრგვალი, წრიულად ნაქსოვი, ალბათ ამანაც განაპირობა სხვა ბადეებისაგან განსხვავებით, მისი ავი თვალის საწინააღმდეგოდ გამოყენება“ (მირიანაშვილი 1987, 232). ამგვარად. აქ ბადის გამოყენება არამხოლოდ მსგავსების მაგიის პრინციპით ხდებოდა, არამედ გარკვეული მნიშვნელობა წრესაც ენიჭებოდა. წრის, ამ უძველესი ასტრალური სიმბოლოს შემომსაზღვრელი და დამცავი

დანიშნულება ცნობილია (იხ. სურგულაძე 1993: 103). სწორედ ამ მიზნით ავლებდნენ ხნულის წრეს ეპიდემიის კერას, ხანჯლით შემოხაზავდნენ წრეს ეპილეფსიით დაავადებულს შეტევის დროს, მრგვალად შემოავლებდნენ ხაზს კანის დაზიანებულ არეს და სხვ.

ლამბერტი მეტად საინტერესო ცნობას გვანვდის ციებით დაავადებული ავადმყოფის მკურნალობის ერთი უძველესი ნესის შესახებ: „სასაცილო საშუალებას ხმარობენ აგრეთვე იმ ავადმყოფთა მიმართ, რომელთაც სამდღეული ან ოთხდღეული ციება სჭირთ. ეს საშუალება მეგრელებმა ალბათ მათი მეზობელი აფხაზებისგან ისწავლეს: როგორც კი ციება გამოაჩნდება ავადმყოფს და იგი დაიწყებს ციებისგან კანკალს, წაიყვანებენ, სადაც უფრო ცივი მდინარე ეგულვებათ, გააშიშვლებენ და ყელამდე წყალში ჩასვამენ. ორ კაცს ძალით უჭირავს აგრე კაი ხანს და მერე მკვდარ-ცოცხალს ამოიყვანებენ და ლოგინში დაანვენენ. ამტკიცებენ, რომ ამის შემდეგ ავადმყოფი უკეთ გრძნობს თავსო“ [ლამბერტი, 1991,95-96]. ციებასთან დაკავშირებულ ამ უძველეს და ფართოდ გავრცელებულ ნესს ავადმყოფის სხეულში ჩაბუდეული სულის დაფრთხობის გააზრება ედო საფუძვლად.

დაბოლოს, არქანჯელო ლამბერტი მეტად მნიშვნელოვან ცნობებს გვანვდის ხალხური მედიცინის ერთი სპეციფიკის შესახებ. ლამბერტის მიხედვით, „სამეგრელოში არიან ქალები, რომლებიც სიამოვნებით ეტანებიან ავადმყოფთა მოვლას. როგორც კი ვინმე გახდება ავად, რომელიმე ამ ქალთაგანი მაშინვე მივა და დაუწყებს მოვლას, საჭმლის წესრიგს დაუნიშნავს და გაუკეთებს რამდენიმე წამალს, წამლებს როგორც დასალევად, ისე გარედ დასადებლად. ბლომად ხმარობენ ბალახებს“ (ლამბერტი 1991, 91). ამ შემთხვევაში ქალების მიერ მცენარეებით მკურნალობის შესახებ არის ლაპარაკი. სამკურნალო საქმიანობის სქესობრივი ნიშნით დანაწილება ხალხური მედიცინისთვის დამახასიათებელი, უძველესი და ფართოდ გავრცელებული ტრადიციაა. ამ ტრადიციის შესახებ ცნობები როგორც ქართულ, ისე ბერძნულ მითოლოგიაში გვხვდება. კერძოდ, ამირანის მითის პერსონაჟი - ყამარი და არგონავტების მითის მთავარი პერსონაჟი - კოლხი მედეა სამკურნალო მცენარეთა საიდუმლოებას ფლობდნენ და

ნატუროპათიურ პრაქტიკას ეწეოდნენ.

იოანე ბატონიშვილის ცნობით: „მკურნალნი უფრორე იყვნენ მდებდრთ ნათესავნი და აქიმობდნენ ბალახებითა და ხის ნაყოფებითა“ (ქართული 1984, 563).

არქანჯელო ლამბერტი მეტად მნიშვნელოვან ცნობებს გვანდის ქართული ტრადიციული მედიცინის შესახებ. მაგრამ გასათვალისწინებელია ერთი გარემოება. მიუხედავად იმისა, რომ თეატინელი მისიონერები ნამდვილად კეთილ საქმეებს აკეთებდნენ საქართველოში. განსაკუთრებით აღსანიშნავია მათი წვლილის შესახებ ქართული მედიცინის განვითარების საქმეში, მათ არაერთი ქართველი აზიარეს ევროპულ სამედიცინო ცოდნას. მაგრამ სრულიად აშკარაა რომ ლამბერტი და არა მარტო ის, იგივე შეიძლება ითქვას დონ ჯუდიჩე მილანელზე, ზედაპირულად აფასებდნენ ქართულ ტრადიციულ სამედიცინო კულტურას. მათ ნაწერებში აშკარად იგრძნობა გარკვეული ტენდენციურობა, ქართული ტრადიციული მედიცინის არაეფექტურობის ხაზგასმა. ეს მაშინ, როდესაც თავად არქანჯელო ლამბერტი მისიონერთა მკურნალობის შესახებ შემდეგს წერს: „ჩვენს მიერ მონათლულთაგან, ახლა ბევრი ზეცაშია, მაგრამ არა უცებ ნათლობის შემდეგ [გარდაიცვალნენ], არამედ რამდენიმე თვის შემდეგ (პატარა ბავშვებს ნათლობისას, წამლის სახით წყალს ვაძლევთ. ავადმყოფებს გამოკეთება ეტყობათ, მაგრამ გარკვეული ხნის შემდეგ სხვა მიზეზით კვდებიან“ (ლამბერტი 2015, 69) დონ ჯუდიჩე მილანელი კი აღნიშნავს მისიონერთა „თვალთმაქცობის“ შესახებ, როდესაც ნაკურთხ წყალს ჭიის წამლად ასალებდნენ - „როცა დავინახავდით, რომელიმე გოგოს ან ბიჭს, წმინდა ნათლობისათვის შესაფერისად, ისე ვაჩვენებდით თავს, რომ გვინდა მათ მივცეთ ჭიის წამალი (საქმე იმაშია, რომ ხმა დავარხიეთ: წმინდა ნათლობისათვის წყალი, რომელსაც კალის ავზაკში ვინახავთ, არის წამალი, რომელიც ჭიებს კლავს), ვასმევთ წყალს, ხოლო შემდეგ შეუშინევლად ვამბობთ ფორმულას, მოვბანთ შუბლს და ვნათლავთ; ამგვარად, როგორც უკვე ვთქვით, 300-მდე მოვნათლეთ (მილანელი 2014, 38-39). თუმცა ისიც უნდა ითქვას, რომ ასეთ თვალთმაქცობას შედეგი ცუდი არ ჰქონია. მილანელის ცნობით: „როგორც ჩანს

უფალმა კარგად მიიღო ჩვენი ნმინდა თვალთმაქცობა, რადგან ბევრი ავადმყოფი არა მხოლოდ სულიერად, არამედ ფიზიკურადაც გამოჯანსაღდა“ (მილანელი 2014, 38-39).

ეს ექსკურსი იმიტომ დაგეჭირდა, რომ მისიონერთა მეტად მნიშვნელოვანი და სინტერესო ცნობების განხილვისა და ანალიზის დროს გავითვალწინოთ, მათი რამდენადმე ტენდენციური ხასიათიც.

დამონებული ლიტერატურა:

აბაკელია 1992 - აბაკელია ნ., ალავერდაშვილი ქ., ლამბაშიძე ნ., ქართულ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, თბ., 1992

ბატონიშვილი 1914 - ბატონიშვილი ვ. ისტორიები ალწერა ვახტანგის მიერ. ს. კაკაბაძის გამოცემა, ტფ. 1914

ლამბერტი 2015 - დონ არქანჯელო ლამბერტი, რელაცია საქართველოზე (XVII საუკუნე) ,იტალიური ტექსტი თარგმნეს, შესავალი და შენიშვნები დაურთეს მურმან პაპაშვილიმა და ზურაბ გამეზარდაშვილიმა. თბ., 2015

ლამბერტი 1991 - დონ არქანჯელო ლამბერტი, სამეგრელოს აღწერა, თბ.1991

ლამბერტი 1977 - დონ ქრისტეფორე დე კასტელი, ცნობები და ალბომი საქართველოს შესახებ, თბ., 1977

მილანელი 2014 - დონ ჯუდიჩე მილანელი, რელაცია საქართველოზე (XVII საუკუნე), იტალიური ტექსტი თარგმნეს, შესავალი და შენიშვნები დაურთეს მურმან პაპაშვილიმა და ზურაბ გამეზარდაშვილიმა. თბ., 2014

მილანელი 1974 - დონ ჯუზეპე ჯუდიჩე მილანელი, წერილები საქართველოზე XVII საუკუნე, იტალიური ტექსტი თარგმნა, ნინსიტყვაობა და შენიშვნები დაურთო ბეჟან გიორგაძემ, თბ., 1974

თამარაშვილი 1902 - თამარაშვილი მ., ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის, ნამდვილი საბუთების შემოტანითა და განმარტებით XIII - საუკუნიდან ვიდრე XIX საუკუნემდე, ტფ. 1902

მამათა სწავლანი 1955 - მამათა სწავლანი X და XII საუკუნეთა

ხელნაწერების მიხედვით, გამოსცა ი. აბულაძემ, თბ., 1955

მინდაძე 2013 - მინდაძე ნ. ქართველი ხალხის ტრადიციული სამედიცინო კულტურა, თბ., 2013

მირიანაშვილი 1987 - მირიანაშვილი ქ. სათევზაო ბაღების რელიგიური მნიშვნელობა, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის XIII, თბ., 1987

ონიანი - ონიანი არს. მითოლოგიისათვის (ხელნაწერი) თსუ ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი.

ორბელიანი 1991 - ორბელიანი სულხან-საბა, ლექსიკონი ქართული, თბ., 1991

პაპაშვილი 1995 - პაპაშვილი მ. საქართველო რომის ურთიერთობა VI-XX სს. თბ., 1995

სურგულაძე 2003 - სურგულაძე ირ., მითოსი, კულტი, რიტუალი, თბ., 2003

ქანანელი 1940 - ქანანელი, უსნორო, კარაბადინი, 1940

ქართული პროზა 1984 - ქართული პროზა, ტ. II, თბ., 1984

ქსდ 1963 - ქართული სამართლის ძეგლები, I, თბ., 1963

ხახუტაშვილი 1955 - ხახუტაშვილი დ., ქობულეთის ქვეყანა I, თბ., 1955

Nino Mindadze

EUROPEAN MISSIONAIRES ON THE TRADITIONAL MEDICAL CULTURE

(Archangelo Lamberti)

The missionaries activities increased in 17th century Georgia. The aim of the European missionaries was to spread and popularize the Catholicism. To achieve this aim, they were practicing the healing practices and describing the local ones. Archangelo Lamberti has

collected important data on the Georgian traditional medicine: perceptions of the natives regarding the essence of illness, the remedies and practices. But it must be taken into consideration that the Theatines and Lamberti among them were not taking seriously the local traditional methods of healing. Their descriptions were tendentious for they wanted to demonstrate their own skills and knowledge to attract the attention of the local population.

კანის დაავადებების მკურნალობის ხალხური მეთოდები იმერეთში

იმერეთში კანის ინფექციურ დაავადებათაგან გავრცელებული იყო სირსველი [Irichophytia], სატკბური, სანერელი [Panaritium]. პირველი წერილობითი ცნობა სირსველის შესახებ გვხვდება ი. ცურტაველის თხზულებაში „შუშანიკის წამება“, სადაც ვკითხულობთ: „სირსველმან საძოვარი პოოს შენ თანა“ (ხუცესი 1982, 9). სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით - „სირსველი არის ხორცთ მძოარი, ხოლო მძოარი მუნუკი თმათ მაცვინებელი“ (სულხან-საბა ორბელიანი, 1993).

საყურადღებოა, რომ ძველ ქართულ სამედიცინო ხელნაწერ ნიგნებშიც აღწერილია ეს დაავადება უსწორო კარაბადინის მიხედვით „სირსველი, წერილი, მსხმო, მლერი, იგივე სირსველა, ან სირსვილი, კანის დაავადება“ (ქანანელი 1940, 638).

სირსველი კანის ინფექციური დაავადებაა, ემართება როგორც ადამიანს, ასევე ცხოველს. ხშირად დაავადებული ცხოველისაგან ადამიანსაც გადაედება. მთხრობელთა ინფორმაციით, სირსველი მარცვლისოდენა წყალჩამდგარი ბუშტუკია, მრგვლად გამოაყრიდა, განითლდებოდა და ქავილი იცოდა, ექერცლებოდათ, ემართებოდათ გაციების ან ჭუჭყის (ინფიცირების) შედეგად, შეიძლებოდა საქონლიდანაც გადადებოდათ. სირსველს აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში სენცეცხლს უწოდებენ, დანაყილი ნივრის, კარაქის და თაფლის ნაზავით მკურნალობენ (მინდაძე, 1961 65).

სირსველს სხვადასხვანაირად მკურნალობდნენ: „ნიორს დაჩეჩქავდნენ, დაალბობდნენ, წითელ აყალო მიწას შეურევდნენ, ერთ ჭიქა ძმარს დაუმატებდნენ. ეს ყველაფერი აფუშფუშდებოდა, გაქნიდნენ და წაუსვამდნენ. ეს წამალი მოაშორებდა, მოახმოებდა და არჩენდა დაწყლულბულ კანს, ან თუთუნის „ყლარტს“ (ჩიბუხში დროთა განმავლობაში დარჩენილი ჭვარტლი) წაუსვამდნენ.

სირსველის დროს ცდილობდნენ ბავშვს გარკვეული დიეტა

დაეცვა, არიდებდნენ კვერცხს, ცხვრის ხორცს, მწარეს და ცხარეს. კვანარახს, შაბიამანს, თოფის წამალს და ღორის ქონს ერთმანეთში შეურევდნენ და სირსველის მალამოს დაამზადებდნენ (ხაჭაპურიძე 2006, 24). მარილწყალში მოხარშული არყის ფოთლებით მკურნალობდნენ ავადმყოფ საქონელს.

სირსველზე დანაყილი ნივრის კარაქის და თაფლის ნაზავის, ღორის ქონის, შაბის ჭვარტლის, კვანარახის და თოფის წამლისა და კვანარახის ნაზავის წასმა იმერეთში დადასტურებული აქვს რ. კაშიას[კაშია, რ., 2010: 63]

სირსველზე დანაყილი ნივრის წასმა ცნობილი იყო მთელ საქართველოში, ამასთან ერთად, აღმოსავლეთ საქართველოში იცოდნენ სხვადასხვა ზეთის, აგრეთვე მოხარშული ღვალის (ღუმეხ პატენტია) ძირების, შაბისა და ძმრის ნაზავის წასმა. სამეგრელოში სირსველს ქარცეცხლს უწოდებდნენ. სამცხე-ჯავახეთში, აჭარასა და გურიაში სირსველთან ერთად მონმდება ტერმინი სინვილიც. სამცხე-ჯავახეთში ამზადებდნენ სპეციალურ მალამოს. ყანაში მოძებნიდნენ წითელი ფერის შავწინკლებიან ჭიას, მოაცილებდნენ თავს, ამოზელიდნენ რძეში, მანონში ან კარაქში და ბავშვს მტკივნეულ ადგილზე დაადებდნენ.

იმერეთში, ისევე, როგორც მთელ საქართველოში, სირსველის მკურნალობის დროს იცოდნენ შელოცვა.

„სირსველი ხნავდა ყანასა,

ნაფუძარსა და ჭალასა,

მგელი ება ხარადა,

გველი აპეურადა,

მგელს აპეური გაუწყდა

სირსველს ამოუვარდა ძირი!“

უნდა აღინიშნოს, რომ სირსველის მკურნალობის ხალხურ საშუალებებს მართლაც გააჩნდათ დადებითი მოქმედების უნარი, ვინაიდან ცხიმოვანი ნივთიერებების გამოყენება აღნიშნული დაავადების დროს თანამედროვე მედიცინაშიც მიღებულია. ამავე დროს, როგორც ჩანს, დადებით ფსიქოთერაპიულ ეფექტს ახდენდა

შელოცვა, რომელსაც დაბალი მონოტონური ხმით წარმოთქვამდა მლოცველი, თან ბავშვს უაღერებდა და სირსველზე შინაურ წამლებსა და მალამოს უსვამდა.

იმერეთში გავრცელებული იყო ე.წ. სატკბურა. ის უჩნდებოდათ უმეტესწილად კიდურებზე, სახეზე და გადადიოდა მთელ ტანზე. ხალხური აღწერილობით: „სატკბური არის ჩირქოვანი მუნუკი, რომელიც უმეტესწილად პატარა ბავშვებს აწუხებდათ“. მთხრობელთა გადმოცემით, „სატკბური ბზუკები – გამოწყარია, უსუფთაო ბავშვებმა იციან, გადამდებია, ჯერ გაჩნდება პატარა ფუთქები, თუ არ უმკურნალებდი, მერე გაჩნდებოდა დიდი ბზუკები, უფრო სახეზე იცოდა“.

სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით, სატკბური გართხმული მუნუკია (ორბელიანი 1993), ხოლო ვ. ბერიძის მიხედვით, „სა-მ-ტკური, სა-ნ-ტკური, სატკბური ბავშვის ავადობაა: თავზე მრავალი მუნუკი ამოდის, რომელიც ყოველ ახალმთვარეზე თავს იჩენს და თხლამი მოდის, წამლობენ: 1) ფქვავენ თორნის ნატეხს და ღორის თბილ ქონში შეზავებულ მალამოს მუნუკებზე უსმენ. 2) ნაჭუჭყურას (აბრეშუმის დიდი პარკი,) ისლისა და ღომის ჩალას სწვავენ მიწის კეცზე, ნაყვენ, სწრიან, ძროხის რძით ერთგვარ მალამოს აზავებენ და მტკივანზე უსმენ“ (ბერიძე 1912, 53).

ჩვენ მიერ მოძიებული ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით, იმერეთში სატკბურს მკურნალობდნენ აგრეთვე ხის მკილით – ხის ჭიისაგან გამონახრავი მოყვითალო ფერის ფხვნილი (ლლონტი 1984, 367), უმარილო ღორის ქონში შერეული თეთრი შაბით.

სატკბური საქართველოში საკმაოდ გავრცელებული დაავადებაა, მკურნალობდნენ სხვადასხვა საშუალებებით, მაგ: სამცხე-ჯავახეთში სატკბურის სამკურნალოდ იყენებენ ენდროს (ღუბია იბერიკა) ღეროდან გამონადენ ნვენს, თაფლისა და წყლის ნაზავს, რომელსაც ავადმყოფს ბატის ფრთით წაუსვამდნენ. აღმოსავლეთ საქართველოში მუხის ქერქს ან ფოთლის ნამწვს (მუხის ქერქს ან ფოთოლს გახურებულ კეცზე დადებდნენ, დანვავდნენ და სატკბურზე დაადებდნენ), აუდულარ რძეში შეზავებულ შაბსა და სხვ. სატკბურის დროსაც იცოდნენ შელოცვა, რომლის ერთ-ერთი ვარიანტი ასეთია:

„ქრისტემ დაკლა თეთრი ფური,
დაპატიჟა ყველა სატკივარი სული,
არ დაპატიჟა სატკბური.
- მე რატომ არ დამპატიჟეო?
- შენ იმიტომ არ დაგპატიჟეო,
შეხვალ ადამიანის ტანში
სისხლის სასმელად,
ხორცის საჭმელად,
ძვლის სახრავადო.
არა, სულო წმიდაო,
არ შევალ ადამიანის ტანში,
არც სისხლის სასმელად,
არც ხორცის საჭმელადო,
არც ძვლის სახრავადო...“

შელოცვაში აღწერილია დაავადების სიმპტომები და მიმართულია ამ დაავადების სხეულიდან გამოდენისაკენ. შელოცვას, როგორც აღვნიშნეთ, ფსიქოთერაპიული ზემოქმედება ჰქონდა და განსაკუთრებით ეფექტური იყო შინაური წამლებით მკურნალობის ფონზე.

იმერეთში ბავშვებს ხშირად აწუხებდათ საწერელი [Panarium]. ეს დაავადება ფრჩხილების დაჩირქებით იწყება, ფრჩხილი ფორმას იცვლის და გართულების შემთხვევაში ძვალსაც აზიანებს. გადმოცემით, საწერელი ბავშვებს ინფიცირების შედეგად ემართებათ, მაგრამ თვით ამ დაავადების მკურნალები, რომლებიც იმერეთის თითქმის ყველა კუთხეში არიან, გამომწვევ მიზეზს ახალი თხილის და კაკლის შემოსვლას უკავშირებენ. ეს დაავადება ძირითადად აგვისტოში და სექტემბერში ვრცელდება, რადგან ამ დროს ახალი თხილი და კაკალი შემოდის. როგორც ამბობენ, ბავშვებისათვის მანყენარია ბევრი თხილისა და კაკლის ჭამა, საწერელს აჩენსო. საწერელს იმერეთში დუდკოსაც უწოდებენ. „საწერელი იგივე დუდკოა, წენკავს და წენკავს, უცნაური ტკივილი

იცის,“ – გვიხსნიდნენ მთხრობელები. ამ დროს დაზიანებული თითის ადუღებულ წყალში ჩადებას ურჩევენ, ზოგჯერ კი, წყალში თუთქს (ნაცარი) ყრიდნენ, ან მრავალძარღვას მოხარშავდნენ და თბილს დაადებდნენ დაზიანებულ ადგილზე ბავშვს. საწერელი დაჩირქებამდე მტკივნეული იყო, დაჩირქების შემდეგ ტკივილი წყნარდებოდა. საწერელს უფრო რთული შემადგენლობის მაღა-მოებითაც მკურნალობდნენ, მაგრამ მათი შემადგენლობა საი-დუმლოდ ინახებოდა და დღესაც ინახება. ის კი იყო ცნობილი, რომ სხვა ინგრედიენტებთან ერთად, მათში მრავალძარღვა და ღვინის ძმარი აუცილებლად შედიოდა. საწერელის მკურნალობა აღწერილია იადიგარ დაუდში: „ ...თუ კაცს ფრჩხილები მრუდედ ესხას, მოიტანე შრემის ბალახი, მარილის თვალი, ძმარი და ძმრის ტლე, ეს ოთხივე კარგად დანაყონ და ფრჩხილზედა დაადვან და შეუხვიონ, და უსათუოდ ფრჩხილსა გაუკეთებს“ (ბაგრატიონი, 1985, 512). აგრეთვე „თუ კაცსა ფრჩხილები წაუხდეს, ესე იცოდით, ამ რიგი ფრჩხილის წახდომა ცხელი ვარამისაგან იქნების, და ამა სენსა სახელად დახისი ჰქუიან. ... თუ ტკივილი არ ეშველოს, თბილსა და მოცხოს ერბოშიგა ჩაუყონ. და თუ არცა ამით ეშველოს, დასალბობი რამე დასდვან, რომე დაალბოს და დაამნიფოს და გამორწყოს“ (ბაგრატიონი, 1985, 513).

იმერეთში საწერელის გართულების დროს შეულოცავდნენ.

„საწერელი მოდიოდა ჟამსა შუადღისასა,

წინ შემოეყარა მიქელ-გაბრიელ

მთავარანგელოზი, ჰკითხა:

საით მიხვალ, საით გამგზავრებულხარ?

მივალ ადამიანის ტანში,

სისხლის სასმელად,

ძვალის სატკენად,

რბილის საჭმელად.

აშავრაი რა ვთქვა თავისი ჭირი,

რა არის მისი წამალი:

ტირიფის ცილი, კვერცხის ცილი.“

უნდა აღინიშნოს, რომ კანის დაავადებათა მკურნალობის ზემოხსენებულ საშუალებებს მართლაც გააჩნდათ დადებითი მოქმედების უნარი, რადგან შეიცავენ უხვი რაოდენობით ვიტამინებს და ქსოვილის კვებისათვის საჭირო აუცილებელ ცხიმებს. ისევე, როგორც სხვა შემთხვევებში, მკურნალობის ეფექტს აძლიერებდა ფსიქოთერაპიული ზემოქმედება შელოცვების სახით.

დამონმებული ლიტერატურა:

ბაგრატიონი 1985 - ბაგრატიონი დ., იადიგარ დაუდი, 1985

ბერიძე 1912 - ბერიძე ვ., „სიტყვის კონა იმერულ და რაჭულ თქმათა“, ს. პეტერბურგი, 1912

კაშია 2010 - კაშია რ., ხალხური სამედიცინო ტრადიციები, კანის დაავადებათა მკურნალობის საშუალებები ხალხურ მედიცინაში, კრ. დ. შავიანიძე. რ. კაშია, რ. ხაჭაპურიძე, ეთნოისტორიული კვლევები, ქუთაისი, 2010

მინდაძე 1961 - მინდაძე ნ., ქართული ხალხური მედიცინა, თბ., 1961
ორბელიანი 1993 - ორბელიანი სულხან-საბა, ლექსიკონი ქართული, ტ. II, თბ. 1993.

ქანანელი 1940 - ქანანელი, უსწორო კარაბადინი, თბ. 1940

ლლონტი 1974 - ლლონტი ალ. ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა, თბ., 1974

ხაჭაპურიძე 2006 - ხაჭაპურიძე რ., მაგიურ-რელიგიური მკურნალობის ისტორიიდან, ქუთაისი, 2006

ხუცესი 1982 - იაკობ ხუცესი, შუშანიკის წამება, თბ., 1982

FOLK TREATMENTS OF SKIN DESCASES IN IMERETI

The Article is based on the ethnographic data collected in Imereti. The folk treatment and healing methods of skin diseases were analysed by the comparative approach. Ethnographic data have been compared with the historical sources and folklore. Such diseases as Ichthyophytia, Piodermia and Panaricium were generally treated successfully. The positive effect of such treatment has been proved. The traditional knowledge based on experience was fitting to the needs of people.

რელიგიური პლურალიზმის ინტეგრირებასა და პოსტსოციალისტურ რუსთაში

შესავალი

სოციალისტური რუსთავი დაპროექტდა, როგორც სამაგალითო მუშათა ქალაქი, სადაც ეკლესიისა და რელიგიისათვის ადგილი აღარ უნდა დარჩენილიყო. კომუნისტებმა ცარიელ ადგილზე გაშენებულ ქალაქს საგულისხმო ადგილი მოუძებნეს საქართველოს ისტორიაში. საბჭოთა ურბანულმა ნარატივებმა რუსთავი საქართველოს შუა საუკუნეების ისტორიული მოვლენების ცენტრში მოაქცია და ქართული საბჭოთა ნაციონალიზმის წყაროდაც აქცია. XII საუკუნის ქართველი პოეტის შოთა რუსთაველის დაკავშირება რუსთავეთან, მისი ნაციონალური მნიშვნელობის გარანტი გახდა. ამის პარალელურად ქალაქის სოციალისტურ პროფილს მისი მოსახლეობის მულტიკულტურულობა უზრუნველყოფდა (ქამუშაძე 2014, 2017).

ქალაქის ნაციონალური და ინტერნაციონალური სახე, თავისებურად გულისხმობდა ლატენტურ ბრძოლას რელიგიურობასა და საბჭოთა ათეიზმს შორის. კომუნისტების მიერ შემოთავზებული ქალაქის ნაციონალური სახე გახდა საფუძველი და შესაძლებლობა რუსთაველებს ეფიქრათ ქალაქში პირველი ეკლესიის მშენებლობაზე, ჯერ კიდევ საბჭოთა კავშირის დაშლამდე (მუმლაძე, 1991). თანამედროვე რუსთავის ქალაქგეგმარებაში ეკლესიებისა და ჯვრებისათვის ადგილის მოძიება არ გამხდარა რთული საქმე. მართმადიდებლური სიმბოლოების გამოჩენა ქუჩებში და მათი აღქმა პირდაპირ კავშირში უნდა იყოს ქალაქის საბჭოთა ნაციონალური ნარატივების ინტერპრეტაციასთან. რუსთავის კონტექსტში მართმადიდებლური ტაძრების მშენებლობა შეიძლება კონცეპტუალიზდეს როგორც „აღმშენებლობა“, დაკარგული ისტორიული რეალობის აღდგენა/აღორძინება. განსხვავებულ ვითარებაში აღმოჩნდნენ სხვა კონფესიები. მათი ხილვადობა და რეპრეზენტაცია ქალაქის ურბანულ გარემოში გარკვეული სახის

წინააღმდეგობებსა და სირთულეებს დაუკავშირდა, რადგან მათი გამოცდილება არ იყო დაკავშირებული ქალაქის „ისტორიულ“ წარსულთან (ლომთათიძე, 1975). ახალ ეპოქაში გამოჩენილი რელიგიური ჯგუფები აღქმული იქნა, როგორც მთავრი რელიგიური ერთობისათვის საფრთხე. რუსთავს, პოსტსოციალისტურ ეპოქაში დასამტკიცებელი ჰქონდა საერთო ქართული საზოგადოებისათვის საკუთარი მნიშვნელობა, რომელიც საბჭოთა ეპოქაში უდაო იყო. ამ საქმეში მთავარ რესურსად სწორედ მართლმადიდებლური ტაძრების მშენებლობა და რელიგიურობის დემონსტრირება იქცა.

სტატიაში საუბარი იქნება ქალაქ რუსთავში პირველი მართლმადიდებლური ეკლესიის მშენებლობის შესახებ, რომელსაც საფუძველი გვიან სოციალისტურ პერიოდში ჩაეყარა. საინტერესოა, თუ როგორ გახდა შესაძლებელი საბჭოთა კავშირის დაშლამდე გადაწყვეტილების მიღება ქალაქ რუსთავში აშენებულიყო პირველი ქრისტიანული ეკლესია; ასევე განხილვის საგანი იქნება პოსტსაბჭოთა პერიოდის რუსთავში მზარდი ინტერესი მართლმადიდებლური ტაძრების მშენებლობის მიმართ; საუბარი იქნება მართლმადიდებლური ეკლესიების მნიშვნელობასა და მათ როლზე რუსთავის ურბანულ სივრცეში, აშენებული და მშენებარე ეკლესიების სახელებასა და ისტორიაზე, რომლებიც თავისებურად ეწერებიან რუსთავის ურბანული ნარატივების ტექსტურაში. აქვე, ვეცდები გავარკვიო თუ როგორ აისახა ქალაქის ინტერკულტურული სახე, რუსთავში რელიგიური პლურალიზმისადმი დამოკიდებულებაზე. ამ კონტექსტში დაისმის საკითხი თუ რატომ არ ეძლეოდა საშუალება ხუთი წლის მანძილზე კათოლიკე ქრისტიანებს აშენებინათ ტაძარი ქალაქ რუსთავში? რას ეფუძნებოდა წარმოებული სამართლებრივი დავა?

ნაშრომში წარმოდგენილი დასკვნები, კვლევის სხვადასხვა მეთოდით მოპოვებულ მასალას ეფუძნება. მათ შორის ამოსავალს ეთნოგრაფიული ველი წარმოადგენს. საკითხების ფართე პერსპექტივიდან წარმოსაჩენად გამოყენებულია ლიტერატურული წყაროები და დისკურს-ანალიზი. კონცეპტი „რელიგიური პლურალიზმი“ ლოკალურ, პოსტსოციალისტურ კონტექსტში განიხილება, სადაც მოვლენის ფორმალური და ფაქტობრივი

გაგება მნიშვნელოვნად განსხვავდება.

რუსთავის ურბანული გარემო და ქალაქში რელიგიური ნაგებობების ტოპოგრაფია ზუსტად ასახავს იმ წინააღმდეგობას, რომელიც საბჭოთა ათეისტურ/სეკულარული წყობის მოშლის შემდგომ გაღრმავდა და შეიძლება ითქვას, რომ დღემდე გრძელდება. ბრძოლა რელიგიური სივრცეებისათვის საინტერესოდ ერწყმის ქალაქის საბჭოთა გენეზისის გააზრებას, რომელიც წარმოადგენს ისტორიული ქალაქის აღორძინების ნარატივს, ინტერნაციონალური პროფილით. კომუნიტების მიერ შექმნილი ქალაქის ეს ორი წინააღმდეგობრივი სახე დღეს რელიგიური ფორმებში თავისებურად ვლინდება და ახალი იდენტობებისათვის ძიების ხასიათს ასახავს (ქამუშაძე 2017). ყველაფერთად ერთად, რელიგიური ნაგებობების მშენებლობა, ბრძოლა ურბანული სივრცეში დამკვიდრებისათვის, ახლო წარსულზე რეფლექსიისა და მისი გააზრების განსხვავებულ შეიძლებლობებს გვთავაზობს.

ქალაქი და რელიგია

მიუხედავად იმისა, რომ ზოგადად, რელიგიების წარმოშობა და გავრცელება დიდწილად სწორედ ქალაქებთანაა დაკავშირებული, ამის აღიარებას მაინც დიდი დრო დასჭირდა (Casanova 2013). ამ პროცესის ნაწილს წარმოადგენს სეკულარიზმთან დაკავშირებული კონცეპტების რევიზიაც. სეკულარიზაციის თეორიის მიხედვით მოდერნულობის ზრდის პარალელურად უნდა მომხდარიყო რელიგიის მნიშვნელობის შემცირება. ბოლო რამდენიმე ათწლეულის მანძილზე მსოფლიოში, მათ შორის ქალაქებში, განვითარებულმა მოვლენებმა, განსხვავებული რეალობა წარმოაჩინა, რამაც თეორიული მოდელების ინტერპრეტაციებისა და რეფორმულირების საჭიროება დააყენა დღის წესრიგში. მოდერნულობის „მრავლობითობის“ აღიარებიდან გამომდინარე პიტერ ბერგერმა შემოგვთავაზა არსებული ვითარების მისეული ხედვა, რაც რელიგიური პლურალიზმისა და მის ორგვარ გაგებაში გამოიხატა. ერთ შემთხვევაში ესაა რელიგიური და სეკულარული ინსტიტუტების თანაარსებობის დაშვება, ხოლო, მეორე შემთხვევაში კი, საერთო, საზიარო სივრცის შესაძლებლობის აღიარება

განსხვავებული რელიგიური მსოფლმხედველობებისათვის (Berg-er 2014). რელიგიური პლურალიზმის ბერგერისეული გაგება საინტერესოდ წარმოაჩენს საქართველოსა და კერძოდ რუსთავში არსებულ რეალობას.

რელიგიური პლურალიზმის დაშვება ქმნის ურბანულ სივრცეში კონფლიქტის შესაძლებლობასა და შემდგომი რეაგირების მექანიზმების შექმნის აუცილებლობას. საქართველოს რელიგიის საკითხთა სახელმწიფო სააგენტოს სტრატეგიული განვითარების დოკუმენტში სიტყვა „პლურალიზმი“ ორგვარი კონტექსტით გვხვდება. ერთ შემთხვევაში საუბარია რელიგიურ კონფლიქტზე, როგორც პლურალიზმის დამაზიანებელზე და მის პრევენციაზე. ხოლო მეორე შემთხვევაში საუბარია რელიგიურ უმცირესობებზე, როგორც პლურალისტური საზოგადოების საფუძველზე. ორივე შემთხვევაში პლურალიზმი განიხილება ღირებულებად, რომელსაც გაფრთხილება და დაცვა სჭირდება (რელიგიის სააგენტოს სტრატეგიული დოკუმენტი 2015). როგორც აღინიშნა, ქალაქებში არსებული რელიგიური მრავალფეროვნება ქმნის კონფლიქტის შესაძლებლობას. ვინაიდან საზოგადოება კონფლიქტის მდგომარებაში მუდმივად ვერ იცხოვრებს, შესაბამისად, უნდა შემუშავდეს მისი თავიდან არიდების, მართვისა და მოგვარების მექანიზმები (Beking, Schwenk, Steets 2018, 7). რუსთავში არსებული ვითარება თავისებურად გამოხატავს მიმართებებს რელიგიურ ჯგუფებსა და სახელმწიფო ინსტიტუტებს შორის, რომლებიც რელიგიურ ჯგუფთა თანაარსებობისა და ბალანსის დაცვის გზების ძიებაშია. აღსანიშნავია, რომ არსებული ბალანსი, ამ დრომდე რელიგიური უმცირესობების ინტერესების შეზღუდვის ხარჯზე ხდება, რაც რელიგიური პლურალიზმის გაგების განსხვავებულ ინტერპრეტაციებს გვთავაზობს როგორც ფორმალურ-პოლიტიკურ, ისე, მისი პრაქტიკულად რეალიზების დონეებზე.

რუსთავში რელიგიური კონკურენციისა და კონფესიური პლურალიზმის თავისებურებაზე მსჯელობისათვის ავირჩიე ქალაქის ურბანული სივრცე და რელიგიურობის მატერიალური გამოვლინება, რელიგიური ნაგებობები, რომელებიც ვიზუალური

მახასიათებლებით სიმბოლური ძალაუფლების დისკურებს ქმნიან:

„ობიექტები, ხატებად გარდაიქმნებიან მაშინ, როცა ფიზიკური ძალა კი არა სიმბოლური ძალაუფლება გააჩნიათ. აქტორების მიერ ხატების მნიშვნელობის გაცნობიერება ხდება არამხოლოდ მისი გაგებითა და შეფასებით, არამედ მისი ემოციური და ესთეტიური აღქმითაც (Knott, Krech, Meyer 2016).

რელიგიური ნაგებობებისადმი ინტერესს ქმნის არა მხოლოდ მათი საგულისხმო ფორმა და შინაარსი, არამედ მათი აღქმის თავისებურებაც. ქალაქის სივრცეში არსებული რელიგიური ობიექტები ახალ პრაქტიკებთან ერთად, იდენტობების ფორმირებასა და ძალაუფლებისათვის ბრძოლის ინსტრუმენტებსაც აყალიბებს. ამდენად რელიგიური ობიექტები იქცევიან „ხატებად“, რომლებიც ქალაქში ახალ წესრიგსა და იერარქიას ემსახურებიან.

საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდგომ რელიგიურობისკენ მკვეთრი შემობრუნება საგრძნობია მთელი ქვეყნის მასშტაბით, რაც ძირითადად ახალი რელიგიური ობიექტების მშენებლობაში, ძველის აღდგენასა თუ სხვადასხვა შენობების გადაკეთებაში გამოიხატება. ქალაქის ურბანული გარემო გახდა რელიგიურობის დემონსტრირების აქტუალური სივრცე. კიდევ ერთი რეალობა რაც საბჭოთა სისტემის რღვევის შემდგომ გამოჩნდა იყო ახალი, განსხვავებული რელიგიური ჯგუფები, რომლებიც რთულ კონკურენციაში ჩაებნენ და აქტიურად დაიწყეს საკუთარი ადგილის ძიება პოსტათეისტურ/სეკულარულ სივრცეში. დღეისათვის რუსთავეში გვხვდება მუსლიმური თემი, ლათინ კათოლიკე მორწმუნეთა ჯგუფი, ლუთერანული ეკლესია, სახარების რწმენის სამლოცველო სახლი, ბაპტისტურ-ევანგელისტური თემი და იეჰოვას მოწმეთა სამეფო დარბაზი და სხვა რელიგიური მრწამსის ადამიანები, რომლებსაც ჯგუფის დონეზე არ განუცხადებიათ ქალაქის მასშტაბით რაიმე სახის სივრცეზე პრეტენზია. სტატიაში მხოლოდ ლათინ კათოლიკეთა ქალაქში დამკვიდრების შემთხვევას შევეხები. მათი მცდელობა, ხანგრძლივი წინააღდეგობის მიუხედავად წარმატებით დასრულდა, მიიღეს რა რუსთავეში ეკლესიის მშენებლობის ნებართვა (ლოლაძე 2018). საგულისხმოა, რომ მოცემულ შემთხვევაში საუბარია საქართველოსთვის

ტრადიციულად აღიარებულ რელიგიურ ჯგუფზე (ხუციშვილი, 2004), თუმცა ამის მიუხედავად მისთვის რუსთავის ურბანულ გარემოში დამკვიდრება რთული და წინააღმდეგობრივი აღმოჩნდა. რელიგიური კონკურენციის სიმწვავე, დაპირისპირება და თანაარსებობის ფორმების ძიება საინტერესოდ ვლინდება ურბანულ გარემოში, სადაც რელიგიურ სიმბოლოებს საკრალური დატვირთვის გარდა ნაციონალური და პოლიტიკური მნიშვნელობებიც გააჩნიათ. ასეთად შეიძლება განვიხილოთ რუსთავის რელიგიური არქიტექტურა.

„არქიტექტურის ხარისხი, არაუბრალოდ გამოხატავს იმას რაც ისედაც არსებობს, არამედ ქმნის და გარდაქმნის იდენტობებს, შესაძლებელს ხდის და არღვევს გამოცდილებას, ქმნის, გარდაქმნის ან ანაწილებს საზოგადოებას - მოკლედ რომ ვთქვათ, ცვლის მას (Verkaaik 2011).

რუსთავში პირველი ეკლესიის მშენებლობა

განსაკუთრებულ მოვლენად პოსტსაბჭოთა რუსთავში პირველი ეკლესიის მშენებლობა იქცა. რუსთავში ეკლესიის მშენებლობა თუ აღდგენა ლოკალურ კონტექსტს გასცდა და საერთო ქართულ თუ პოსტსაბჭოთა მოვლენად იქცა. მიიჩნევა, რომ პოსტსაბჭოთა ქვეყნების მასშტაბით, რუსთავი აღმოჩნდა ის ქალაქი, სადაც საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდგომ ახალი ეკლესია აშენდა. დღეისათვის რუსთავში 23 მოქმედი და 10 მშენებარე მართლმადიდებლური ეკლესიაა წარმოდგენილი*. მართლმადიდებლურ ტაძრებს ქალაქის ურბანულ სივრცეში გამორჩეული ადგილი უჭირავთ, მათ ვხვდებით ქალაქის ნებისმიერ საიმიჯო რგოლსა თუ პუბლიკაციაში**. ასევე აღსანიშნავია ჯვრების დადგმა, რომელსაც ბიძგი ქალაქის მერმა მერაბ ტყემელაშვილმა მისცა, როდესაც იალლუჯის მთაზე უზარმაზარი რკინის ჯვრის კონსტრუქცია დადგა. ამას მოჰყვა რკინის ჯვრების ეზოებში მასიურად დადგმა***.

* საქართველოს საპატრიარქოს ოფიციალური ვებ-გვერდი: <https://patriarchate.ge/news/1608>

** https://www.youtube.com/watch?v=yrlRGo9am-M&ab_channel=TRAVELWithUs

*** მერაბ ტყემელაშვილი, ქალაქ რუსთავის მერი 1996-2005 წლებში

რუსთავში რამდენიმე მართლმადიდებლური ტაძარი შეიძლება გამოვარჩიოთ: რუსთავის სიონი, ხარების ეკლესია და ვახტანგ გორგასლის სახელობის საკათედრო ტაძარი. რუსთავის საკათედრო ტაძარი გამოირჩევა მასშტაბებითა და გმირი მეფის, ვახტანგ გორგასლის სახელობით, რომელიც ტიპური არაა ზოგად ქართული კონტექსტისათვის. მეგრძოლი მეფის სახელი განსაკუთრებულ დატვირთვას იძენს რუსთავისათვის, როგორც ქალაქის წარსულის ნაციონალური ინტერპრეტაციის მორიგი შესაძლებლობა (ქამუშაძე 2014). სიმბოლურობით გამოირჩევა რუსთავის პირველი მართლმადიდებლური ტაძარი, რომელის მშენებლობაც საბჭოთა კავშირის დაშლამდე დაიწყო და ხარების სახელს ატარებს. სახელდებად ხარების არჩევა, ასევე სიმბოლურ ხასიათს ატარებს, იგი ახალი ეპოქის მახარებელი უნდა გამხდარიყო. აღსანიშნავია ისიც, რომ მისი მშენებლობა სწორედ ნაეკლესიარზე გადაწყდა. ტაძრის ისტორია მნიშვნელოვან ადგილს იკავებს რუსთავის რელიგიურობის ნარატივებში. სწორედ ის ქმნის კავშირებს, თანამედროვეობას, საბჭოთა წარსულსა და ისტორიულ გამოცდილებას შორის. ნაეკლესიარის V საუკუნით დათარიღება და ვახტანგ გორგასლის სახელი, ხარების ეკლესიას კომუნიკაციის მიერ ისტორიული ქალაქის აღორძინების ნარატივთან აკავშირებს. რუსთავში პირველი ტაძრის მშენებლობის მნიშვნელობის წარმოჩენა რუსთავის კულტურული საზოგადოებისათვის საპასუხისმგებლო საქმედ იქცა. ამ ფაქტის განსაკუთრებულობაზე ხაზგასმას ვხვდებით რუსთავის, როგორც სამღვდელო პირებისგან, ისე ფართო დაინტერესებული საზოგადოების მხრიდანაც (სანაია, მოსიაშვილი 2018).

რაც შეეხება რუსთავის სიონს, მას კიდევ უფრო, გამოირჩეული ადგილი უჭირავს ქალაქის ურბანულ სივრცეში, როგორც ვიზუალური თვალსაზრისით, ისე შინაარსითა და ფორმებით. რუსთავის სიონი ახალი რუსთავის ცენტრალურ ადგილას მდებარეობს და მრევლის სიმრავლით გამოირჩევა. დღესასწაულებზე, ტაძარი მლოცველებს ვერ იტევს და მათი დიდი ნაწილი ეზოდან უერთდება საზეიმო წირვა-ლოცვას.

ჟურნალ „ამბიონში“ ვკითხულობთ: „როდესაც უნმიდესმა

ილია II-მ რუსთავის სიონი მოიხილა, ქადაგებაში 4-ჯერ წარმოთქვა: „*მე ვნახე საოცრება*“...“ (სუბელიანი 2013).

აღნიშნული დამოკიდებულება, რუსთავის სიონის მშენებლობის ტექნოლოგიასა და მისი ისტორიულობის სიმბოლურობის წარმოჩენას უკავშირდება. ტაძარი აშენდა ტრადიციული საშუალებების, მხოლოდ ქვისა და კირის გამოყენებით, ბეტონისა და არმატურის გარეშე. მშენებლობისათვის სპეციალურად აღადგინეს ტაძრების მშენებლობის ისტორიული გამოცდილება. სამშენებლო მასალად იყენებდნენ კვერცხსაც, რომელის ნაწილს ქალაქის მოსახლეობა სწირავდა (მთხრობელი 2020: 1). მთავარი არქიტექტორის, მამა ბესარიონის თქმით: „*ძალზე საშური საქმე გახლდათ, რომ დროში არ დაკარგულიყო და აღდგენილიყო ტაძართმშენებლობის მრავალსაუკუნოვანი ქართული ტრადიცია*“. სიონის ტაძრის მშენებლობა თითქმის 10 წელი გრძელდებოდა, რადგან არქიტექტორებსა და მშენებლებს უხდებოდათ ძველი სამშენებლო მასალისა და მათი მომზადების წესების შესწავლა. გარდა სამშენებლო მასალისა და ტექნოლოგიისა ტაძრის მშენებლობაში გამოყენებულია ყველა ცნობილი ქართული ხუროთმოძღვრული ძეგლის ორნამენტული ფრაგმენტი და რელიეფები. შეიძლება ითქვას, რომ რუსთავის სიონი ქართული ტრადიციული ხუროთმოძღვრების ეკლექტურ ერთიანობას წარმოადგენს, მასში გაერთიანებულია ყველა ცნობილი საეკლესიო ძეგლის ორნამენტული სტილი თუ სივრცის განაწილების ფორმა.* ამგვარად რუსთავის სიონმა გააერთიანა ტრადიციული საეკლესიო არქიტექტურის ყველა გამორჩეული მიგნება და ისტორიის განხორციელების მაგალითად იქცა ისტორიის მაძიებელ ქალაქში.

საინტერესო და საგულისხმოა თუ როგორ იქმნება პოსტ-სოციალისტურ რუსთავში რელიგიურობის რეპრეზენტაცია და როგორ ხდება მისი ნარატივებში ასახვა. რუსთავში პირველი ეკლესიის მშენებლობას ცალკე, ნაშრომი „ჩვენთან არს ღმერთი“, რუსთავის მწერალთა კავშირის თავმჯდომარემ, კარპე მუმლაძემ მიუძღვნა. წიგნის შესავალ ნაწილში ვკითხულობთ:

* სიონის ტაძრის მშენებლობამ 2012 წელს იტალიაში გამართულ მსოფლიო არქიტექტურის გამოფენაზე გრანპრი დაიმსახურა

„წიგნი მოგვითხრობს ღვთისმოსავი ადამიანისა და 724-წლოვანი წყვეტილობის შემდეგ რუსთავემ ღვთისმოსავის აღდგენის შესახებ“ (მუმლაძე 1991, 3).

საგულისხმო დეტალი ისაა, რომ ზოგადად რუსთავეის კონტექსტში ძირითადი ფორმა ახალი მოვლენის საპრეზენტაციოდ გამოცდილების „გაგრძელება“ და „აღდგენა“ არჩეული. ავტორის ხარჯებით დასტამბული წიგნი, ემოციური ელემენტებითაცაა დატვირთული, წიგნის სათაურიდან დაწყებული, გარდაცვლილი მეუღლისადმი მიძღვნილ დამთავრებული. ავტორის მიერ შემოთავაზებული განსხვავებული ტექსტი, მისი მხრიდან ერთგვარ აღსარებას მოგვაგონებს კომუნისტი კაცისა, რომელმაც კათარზისი განიცადა. იგი შესავალ ნაწილშივე უბოდიშებს მკითხველს „ღმერთსა და ღვთისმშობელზე“ საუბრისას თუ რაიმე ისე ვერ თქვა ან გაიაზრა, შესაბამისად, თუ რაიმე მისდაუნებურად შესცოდა, იმედს იტოვებს რომ მიეტყუება. წარმოდგენილი თემატიკისადმი ავტორის ავტორეფლექსია საინტერესოდ ვითარდება ტექსტში. იგი საკუთარ თავზე საუბრობს, როგორც ყოფილ კომუნისტზე, რომელიც, სხვა კომუნისტების მსგავსად, ეკლესიაზე ვერც იოცნებებდა, რომ მათი რელიგიურობა საჯარო სივრციდან კერძოში იყო განდევნილი და ჩამალული. თუმცა, მისივე თქმით დადგა დრო, შეიცვალა ვითარება და დაიწყო რაღაც ახალი, რამაც საბოლოოდ ქრისტეს ტაძრის აღდგენამდე მიგვიყვანა. მისივე თქმით, ყველაფერი დაიწყო საქართველოში რუსთაველის საზოგადოების დაარსებით. ბუნებრივია, რუსთაველის საზოგადოების ხსენება ახალი დროის კონტექსტში შემთხვევითი არ უნდა იყოს.

„და აი, ახალმა დრომ, ახალმა ვითარებამ, გარდაქმნის ეპოქამ ისევ მოითხოვა რუსთაველის საზოგადოება, მაგრამ ახალი ნესდება-პროგრამით“ (მუმლაძე 1991, 4).

რუსთაველის საზოგადოების შექმნა მაშინ, როცა ჯერ კიდევ არსებობს საბჭოთა კავშირი, საბუთდება იმ არგუმენტით, რომ პარტიას ვინრო კალსობრივი თვალსაწიერის გამო არ შეეძლო საზოგადოებრივი მოთხოვნისთვის სრულად ეპასუხა. ამის შემდგომ ავტორი საუბრობს ქართველობისა და ქრისტეს ჯვარცმის იგივეობაზე, რომ სწორედ ჯვარმა გადაარჩინა საქართველო და მი-

სივე იმედი უნდა გვეკონდეს მომავალშიც. მისი თქმით, მართალია, რუსთავეში ეკლესია არ ჰქონიათ, მაგრამ იგი ყოვეთვის ახსენებდათ თავს ქალაქს, განსაკუთრებით ახალი რუსთავის მშენებლობის პროცესში, როდესაც სამშენებლო სამუშაოებს არქეოლოგიური გათხრები ახლდა. გათხრების პროცესში არაერთი ეკლესიის ნანგრევი უნახავთ და აღმოუჩენიათ ამ მიწაზე. ამის შესახებ იცოდა საზოგადოების ნაწილმა და დუმდნენ.

იგი იხსენებს რუსთავის დრამატული თეატრის დამაარსებლის, გიგა ლორთქიფანიძის, სიტყვებს:

„თეატრი კი დავაარსეთ, ის რა ქალაქია, სადაც თეატრი არაა! მაგრამ არც ისაა ნამდვილი ქალაქი, სადაც ეკლესია არაა!.. დიახ, ჩვენ ყველა ვგრძნობდით ამას, გაჩუმებულები ვიყავით“ (მუმლაძე 1991, 5).

სიჩუმე აღნიშნულ თემაზე რუსთაველის საზოგადოების რუსთავის ორგანიზაციის აქტიური მოქმედებით დაირღვა. რუსთავეში ეკლესიის მშენებლობას საფუძვლად ქალაქის ისტორიულ-კულტურული ძეგლების აღდგენა უნდა დასდებოდა, ამასთანავე, ინიციატივა ქარხნის მუშებისგან უნდა წამოსულიყო*. ამ პროცესის აქტიური მონაწილე წიგნის ავტორი დეტალურად მოგვითხრობს ამ საქმის „სასურველი სასრულისაკენ“ გადადგმული ნაბიჯის შესახებ. ეს პროცესები ძირითადად 1988-1989 წლებში მიმდინარეობს და მასში ჩართული იყო უწმინდესი და უნეტარესი, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს პატრიარქი ილია II. საბოლოოდ რუსთავეში პირველი ეკლესიის ასაგებად არქეოლოგიური დასაბუთება მომზადდა, რაც ტაძრის უბრალო მშენებლობის ნაცვლად მის აღდგენას ნიშნავდა. ისიც გასათვალისწინებელია, რომ ქალაქში ეკლესიის მშენებლობისათვის დანყებული ბრძოლა ქართლის მეფის ვახტანგ გორგასლის, მიერ აშენებული ტაძრის აღდგენას

* რუსთავეში, პირველი მართმადიდებლური ტაძრის მშენებლობის საკითხი საინტერესოდ ერთვის ქვეყანაში კომუნიზმის დამარცხებასა და ეროვნული მოძრაობის გაძლიერების პროცესს. ამ საკითხზე, კაპრე მუმლაძის ტექსტს აქვს პრეტენზია დოკუმენტურობაზე, თუმცა რუსთავეში არიან ადამიანები, რომლებიც გასხვავებულად ყვებიან ამ პროცესის შესახებ, როგორც ირკვევა ეროვნული მოძრაობის სხვადასხვა ჯგუფი დამოუკიდებლად ცდილობდა ქალაქში ეკლესიის მშენებლობის თაობაზე თანხმობის მიღებას. ამ თემაზე მესაუბრა ქალაქის მკვიდრი ლ.ბ., რომელმაც თავად შეადგინა ხელმოწერითა სია, რის საფუძველზე უნდა მიეღოთ ნებართვა ქალაქში ტაძრის მშენებლობის თაობაზე, თუმცა ეს სხვა ისტორიაა, რომელიც კარზე მუმლაძის ტექსტი არ ასახულა. აღნიშნული ნარატივების თავისებურ ბრძოლას წარმოადგენს საზოგადოებრივ აზრად დამკვიდრებისათვის.

გულისხმობდა. ამგვარად, სოციალისტურ მუშათა ქალაქში ეკლესიის მშენებლობის ისტორია ასევე საინტერესოდ ერთვის კომუნისტების ნარატივის ისტორიული ქალაქის აღდგენის შესახებ და ისიც საგულისხმოა, რომ ამ პროექტის რეალიზება რუსთაველის საზოგადოების მოღვაწეობას უკავშირდება. ვახტანგორგასალის დროინდელ ნაეკლესიარზე ხარების სახელობის ეკლესია აშენდა, რომლის სიმბოლურობაც მის პირველობაში და იმაში გამოიჭა, რომ ის იქცა მაცნედ, ხარებად ახალი დროისა, გადაქმნისა, რომელმაც რელიგია საჯარო სივრცეში გამოიტანა. საინტერესოა, რომ რუსთავეში მართლმადიდებლური ტაძრის გამოჩენა კომუნისტების მხარდაჭერითა და მათი ლეგიტიმაციის გზით მოხდა, რის მაგალითად კარგე მუშაობის ტექტი და ჟიული შარტავას ამ პროცესში მონაწილეობაც გამოდგება (ლარიბაშვილი 2004). ამდენად კომუნისტების მიერ შემოთავაზებულ ქალაქის ნაციონალურ ნარატივზე მოსახლეობის უმრავლესობის მრწამსი, მართმადიდებლობა აღმოცენდა. ახალ დროში, ისტორიულად არსებულ და „აღდგენილ“ მართმადიდებლურ ტაძრებს სხვა რელიგიური ჯგუფების გამოჩენაც მოჰყვა. რელიგიური პლურალიზმისათვის საფუძველი, პოსტსოციალისტურ რუსთავეში ქალაქის ინტერნაციონალური ბუნება (ორმოცი ძმის ქალაქი) შეიძლება გამხდარიყო. თუმცა ქალაქის ამ ნარატივის ინსტრუმენტალიზებას შერჩევითად და განსაკუთრებულ შემხვევებში ვხვდებით. მაშინ როცა ჯერ კიდევ საბჭოთა კავშირის დაშლამდე დაწყებული პროცესი ქრისტიანული მართმადიდებელი ეკლესიების მშენებლობისა დღემდე გრძელდება, მას ქალაქის ლანდშაფტურ არქიტექტონიკაში საგრძნობი ადგილი უჭირავს და ნაციონალურ საკითხებთან არის გადაჯაჭვული.

რუსთავეში კათოლიკური ეკლესიის მშენებლობა

რომის კათოლიკურ ეკლესიასთან საქართველოს კავშირზე საუბარი, მისი არსებობის დღიდანვე არის შესაძლებელი. ქართული ეკლესიის განვითარების ნებისმიერ ეტაპზე ვხვდებით მის კათოლიკურ ცენტრთან ურთიერთობის ფაქტებს. საქართველოს მეფეთა უმრავლესობა უშუალო კონტაქტს ამყარებდა რომის

პაპთან. ამ ურთიერთობისა და კავშირის ამსახველი წერილები შემორჩენილია XIII საუკუნიდან. სწორედ ამ პერიოდიდან შეიძლება საუბარი საქართველოში კათოლიკური ეკლესიის არსებობის შესახებაც (ლაღანიძე, 2008). ამავე ხანში ჩამოდიან საქართველოში ფრანგი კათოლიკე მისიონერები, რომელთა გავლენაზეც მიუთითებს, ახალციხის რაიონში ქართველი კათოლიკეების „ფრანგებად“ მოხსენიება. ქართველი კათოლიკეების საქმიანობაში გამორჩეული ადგილი ეკავა საგანმანათლებლო და საქველმოქმედო საქმიანობას. ასევე აღსანიშნავია მათი მისწრაფება და წვლილი საქართველოს ევროპასთან დაახლოების საქმეში.

ლათინ კათოლიკეთა რელიგიური თემი საგძნობლად დაზარალდა საბჭოთა ეპოქაში. საქართველოში არსებული 60 კათოლიკური ტაძრიდან საბჭოთა ეპოქაში მხოლოდ ერთი ტაძარი იყო მოქმედი, ისიც თბილისში. დღეისათვის საქართველოში დაახლოებით 50000 კათოლიკე მორწმუნე ფიქსირდება. საქართველოში, თბილისის გარდა, კათოლიკეები, ძირითადად სამხრეთ საქართველოში ცხოვრობენ, სწორედ აქედან მოხდა მათი ქალაქ რუსთავში ჩასახლება, მისი მშენებლობის სხვადასხვა ეტაპზე. რუსთავში კათოლიკე მესხების რაოდენობასა და მნიშვნელობაზე მიუთითებს „კათოლიკეთა უბნის“ შესაძლო არსებობა. მორწმუნე კათოლიკეთა მცირე ნაწილი, საბჭოთა ეპოქაში რელიგიურ რიტუალში მონაწილეობისათვის თბილისში დადიოდა (მთხრობელი 2020, 2). საბჭოთა ეპოქაში ქართველ კათოლიკეთა ხილვადობისა და მობილიზებისათვის საკმარისი საფუძველი არ არსებობდა, მათი ეთნიკურობის გათვალისწინებით, რელიგიურობაზე პრეტენზიას კი საბჭოთა ათეისტურ წყობაში ნაკლებად ან თითქმის არ გამოხატავნენ. ამის გათვალისწინებით ქართველი კათოლიკეები რუსთავის ინტენაციონალურ ოჯახში თავისებურად ეწერებოდნენ.

რუსთავის მოხსენიება მულტიეთნიკურ და მულტიკულტურულ კონტექსტში უცხო არაა თანამედროვე ქართული საზოგადოებისათვის. სკოლებისათვის დამხმარე სახელმძღვანელო „როგორ ვცხოვრობდით ერთად XX საუკუნეში საქართველოში“, ამის მაგალითად გამოდგება. ნაშრომი ავტორთა კოლექტივის მიერ პროექტის „ტოლერანტობის მშენებლობა საქართველოში

ისტორიის სწავლების გზით“ ფარგლებში მომზადდა. წიგნში რუსთავი წარმოდგენილია, როგორც ინტერნაციონალური საზოგადოების გამორჩეულად პოზიტიური მაგალითი. წიგნის ქვეთავი „რუსთავი – „ორმოცი ძმის“ ქალაქი“ სხვადასხვა ერის მშვიდობიანი თანაცხოვრების შესახებ მოგვითხრობს კონკრეტული მაგალითებით. ეს შემთხვევა, რა თქმა უნდა, იმის საილუსტაციოდ გამოდგება, თუ როგორ არის შესაძლებელი ისტორიის ინსტრუმენტალიზება და წარსულის ფაქტებიდან არჩევანის გაკეთება, როცა რაიმეზე მოთხოვნა ჩნდება. თუმცა, როგორც ეთნოგრაფიული დაკვირვებითა და ჩაღრმავებული ინეტრევიებიდან ირკვევა, ეს მოთხოვნა მოდის არა ქვემოდან, საზოგადოების მხრიდან, არამედ ზემოდან (მოთხრობელი, 2018:3). აღსანიშნავია, ისიც, რომ ხელისუფლების ინტერესი ამ თემებისა და მათი აქტუალიზებით, ასევე, გარკვეულწილად, საერთაშორისო პარტნიორების მიერაა ნაკარნახევი. ევროპელ პარტნიორებს, როგორც წესი, ბუნდოვანი წარმოდგენა აქვთ ლოკალურ კონტექსტებზე და ქვეყანასა და მის ხელისუფლებას მათთან მეგობრობის სანაცვლოდ საკუთარ, „თანამედროვე“ შეხედულებების გაზიარებას სთხოვენ, რაც მრავალფეროვნების, მულტიკულტურალიზმის, პლურალიზმისა და ტოლერანტობის, როგორც განსაკუთრებული ღირებულებების გამოყოფასა და დაფასებას გულისხმობს. ფაქტს, რომ მრავალფეროვნება ღირებულებად კი არა, გარკვეულ შემთხვევებში საფთხედ აღიქმება რუსთავის კონტექსტში, ერთი კონკრეტული გახმაურებული დავა ადასტურებს, რომელმაც საჯარო დისკურსიდან მოგვიანებით სასამართლოში გადაინაცვლა. სარჩელი რუსთავის სასამართლოში ლათინ კათოლიკეთა კავკასიის სამოციქულო ადმინისტრაციამ შეიტანა რუსთავის მერიის წინააღმდეგ, რომელმაც მას ქალაქში ეკლესიის მშენებლობის ნებართვა არ მისცა. „2013 წლის 16 აპრილიდან, „ლათინ კათოლიკეთა კავკასიის სამოციქულო ადმინისტრაცია“ უშედეგოდ ცდილობს, რუსთავში, მე-9 მიკრორაიონში, მის საკუთრებაში რეგისტრირებული მიწის ნაკვეთზე კათოლიკური ეკლესიის მშენებლობისათვის ნებართვისა და სანებართვო მონუმენტის მოპოვებას“ (ტაბულა 2015). რუსთავის

სასამართლომ განაჩენი კათოლიკეების სასარგებლოდ გამოიტანა, თუმცა პრობლემა ამით არ გადაწყვეტილა. მათ ისევ მერიაში შეიტანეს განაცხადი ნებართვის ასაღებად მერიის არქიტექტურის სამსახური კი გადაწყვეტილებას ისევ ვერ იღებს. ამასთან დაკავშირებით, გაზეთ „რეზონანსში“ ვკითხულობთ:

„არქიტექტურის სამსახური ჩიხშია შესული, რადგან გენერალური განვითარების გეგმაში მინა განსაზღვრულია როგორც საცხოვრებელი ადგილი. ამიტომ კანონიერად ვერ ახერხებენ ამას და ვინაიდან ეს ძალიან ფაქიზი თემაა და ვინმემ შეიძლება ჩათვალოს, რომ დისკრედიტაციაა, ამიტომ მივიღეთ გადაწყვეტილება, საბოლოო გადაწყვეტილების მიიღებამდე გაგვეგზავნა წერილი „რელიგიის საკითხთა სახელმწიფო სააგენტოსთვის“ და მათთვის გვეთხოვა რეკომენდაცია“ (ღვედაშვილი 2015). საკითხი რომ მხოლოდ საკანონმდებლო ხასიათის დავას არ წარმოადგენს, გაზეთ „რეზონანსში“ გამოქვეყნებული რეპლიკიდანაც ჩანს: „კათოლიკური ეკლესიის მართლმადიდებელ ადვოკატს საკრებულოს დეპუტატები ეუბნებოდნენ, რომ დაუშვებელი იყო, მას კათოლიკური ეკლესიის ინტერესები დაეცვა“ (ღვედაშვილი 2015).

საგულისხმო საკითხია, თუ რას წარმოადგენს რელიგიური ჯგუფი, რომლის საჯარო სივრცეში დამკვიდრებას მკეთრი წინააღმდეგობა და უამრავი ბარიერი შეხვდა. სტატისტიკური მონაცემების მიხედვით, დღეს რუსთავეში 150-მდე ოჯახი უნდა იყოს კათოლიკე. მათი უდიდესი უმრავლესობა სამხრეთ საქართველოდანაა და ეთნიკურად ქართველია. ისინი, რუსთავეში, სხვა თანამოქალაქეების მსგავსად, ბედის საძიებლად ჩამოვიდნენ და მის მრავალფეროვნებას ქმნიდნენ. განსხვავებულობა, რომელიც არ ეფუძნებოდა ეთნიკურობას, საფრთხედ იქნა აღქმული და მანიპულაციის საგნად იქცა. როგორც რუსთავის არამკვიდრი აღნიშნავს, ბევრი კათოლიკე რუსთავეში მართმადიდებლად მოინათლა, რადგან სხვადასხვა ტიპის ზეწოლას ვეღარ გაუძლო. (მთხრობელი 2020, 2) შესაბამისად კათოლიკური ეკლესიის მოწინააღმდეგეთა არგუმენტი, მრევლის სიმცირესაც ეფუძნებოდა, რომლებიც ეკლესიისათვის განკუთნილ ცარიელ ადგილზე სალოცავად მიდიოდნენ.

ამ საკითხის სიმწვავესა და წინააღმდეგობაზე მიუთითებს, რუსთაველი კათოლიკეების გადაწყვეტილება 2015 წლის 7 დეკემბერს „გულმონყალების კარი“ დაედგათ ღია ცის ქვეშ, იქ, სადაც, ისინი ტაძრის აშენებას გეგმავენ (სააგენტო, 2015). უჩვეულო სანახაობა „კარი“ ღია ცის ქვეშ თავისებურად ეხმიანებოდა ჩიხურ ვითარებას. ლათინ კათოლიკეთათვის ტაძრის მშენებლობა რუსთავეში მხოლოდ 2018 წელს გახდა შესაძლებელი, თუმცა სხვა ადგილზე. ხუთწლიანი ბრძოლა ტაძრის მშენებლობისათვის ნებართვის მოსაპოვებლად რელიგიის სახელმწიფოს სააგენტოს მიერ ბიუროკრატიულ დაბრკოლებად მოინათლა და საკითხი მშენებლობისათვის ადგილის შეცვლით დასრულდა. „თბილისში რომის პაპის ვიზიტით შექმნილი დადებითი გარემოს შემდეგ, როცა თბილისის ეპისკოპოსი და კავკასიის სამოციქულო ადმინისტრატორი, ჯუზეპე პაზოტო, რელიგიის სააგენტოს თავმჯდომარესა და ადმინისტრაციის იურისტებთან ერთად, რუსთავის მერს შეხვდნენ, კათოლიკური ეკლესიის სხვა ადგილზე აშენება გადაწყდა“ (იმედი ნიუსი, 2018). აღნიშნულ ალტერნატიულ ადგილზე ტაძრის ასაშენებლად, პირველი ქვა თავად რომის პაპმა აკურთხა. ეს ქვა უკვე მშენებარე ტაძარში 2018 წლის 7 თებერვალს ჩაიდგა (არალი, 2018). ნაცვლად 500 კვ.მ მეტრისა მშენებლობისათვის 1200 კვ.მ გამოიყო, თუმცა ქალაქის განაპირა მხარეს, საიდანაც ძირითადად კერძო დასახლებები გვხვდება. ამგვარად ხუთი წლის დავა რუსთავეში დამკვიდრებისათვის კათოლიკე მრევლისათვის დადებითად გადაწყდა, თუმცა რომის პაპის ჩარევა საკითხის მოგვარებაში, გამოხმაურებები იტალიურ მედიასა თუ რელიგიური უფლებების დარღვევის ანგარიშები, პრობლემის სიღრმეზე მიუთითებს. რელიგიური პლურალიზმის და ქალაქის ინტერნაციონალური პროფილი უფრო მეტად შესაძლო საფუძველებზე მიუთითებს, ვიდრე უპირატესობებზე, რომელიც შეიძლება მას გააჩნდეს.

დასკვნა

დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ ქალაქი რუსთავი რელიგიური თვალსაზრისით საინტერესო და საგულისხმო ველს წარმოადგენს პოსტსოციალისტური/პოსტსეკულარული რეალო-

ბის თუ რელიგიური პლურალიზმის გაასანალიზებლად. უეკლესიო/ურელიგიო ქალაქში მოხდა რელიგიურ გამოვლინებებზე მოთხოვნის გაძლიერება. ეკლესიების მშენებლობები გაფორმდა არა როგორც ცარიელ ადგილზე მშენებლობის დაწყება, არამედ, როგორ არსებულის აღორძინება. ამისათვის საფუძვლების ძიება ქალაქის არქეოლოგიური ფენებმა გახადა შესაძლებელი. საბჭოთა ნაციონალური ნარატივის მიხედვით კომუნისტებმა ისტორიული ქალაქი ააღორძინეს. ინდუსტრიული ქალაქი შუასაუკუნეების ნაქალაქარზე აშენდა საბჭოთა ძმური კავშირის მხარდაჭერით. კომუნისტების მიერ შემოთავაზებული ქალაქის ნაციონალური ნარატივის აღორძინებად გვევლინება ქალაქის მართმადიდებლური ეკლესიების მასიური მშენებლობა, რომელთა სიმბოლური მნიშვნელობა სცილდება რელიგიურ დატვირთვასა და ძალაუფლებისათვის ბრძოლის დისკურსს ქმნის. თუ მართმადიდებლური ეკლესიების მშენებლობა ქალაქის ნაციონალურ ნარატივს ეხმიანება, ქალაქის ინტერნაციონალური (ორმოცი ძმის ქალაქი) ბუნების გამოვლინება, რელიგიური პლურალიზმი ძნელად და მტკიცუნეულად აღიქმევა რუსთავში. ამის მაგალითად გამოდგება სამართლებრივი დავა ლათინ-კათოლიკეთა მხრიდან ტაძრის მშენებლობის უფლების მისაღებად, რომელსაც განსაკუთრებული რეზონანსი ჰქონდა და რომის პაპის მხრიდან ჩარევაც კი მოჰყვა. აღნიშნული ფაქტი შესაძლოა უკავშიდებოდეს ასევე რუსთაველების მხრიდან ისტორიის აღქმის თავისებურებას. მთლიანობაში რუსთავის ურბანული სივრცე წარმოდგენილი რელიგიური ნაგებობებითა და მასთან დაკავშირებული ნარატივებით ასახავს ბრძოლას ძალაუფლებისა და ახალი წესრიგისათვის საბჭოთა მნიშვნელობებისაგან დაცლილ პოსტინდუსტრიულ ქალაქში.

დამონმებული ლიტერატურა:

ლოლაძე 2018 - ლოლაძე რ., The Catholic Church was inaugurated in Rustavi. Tbilisi: Public Broadcaster. 2018

ლომათიაძე 1975 - ლომთაძე გ. ეპიზოდები საქართველოს

ისტორიიდან, („ვახტანგ გორგასალი უჯარმაში“ და „რუსთავის შავი ორშაბათი“), ჟურნალი. მნათობი, №1, 1975.

მოსიაშვილი, სანაია 2018 - მოსიაშვილი გ., სანანია გ., ნოემერი 13). 29 წელი დაარსებიდან - პირველი ეკლესია რუსთავში. რუსთავი, ქვემო ქართლი, საქართველო: tv 4.

მუმლაძე კ., (1991), „ჩვენთან არს ღმერთი“, თბილისი, მერანი

სტრატეგიული განვითარების დოკუმენტი,. (2015, ივნისი 29). <https://religion.gov.ge/en/publikaciebi/saqartvelos-saxelmwifos-religiuri-politikis-ganvitarebis-strategia-proeqti>. Retrieved from <https://religion.gov.ge/en>:

ტაბულა 2015 - ტაბულა, კათოლიკე ეკლესია საქართველოში რუსთავის მერიას დისკრიმინაციის გამო უჩივის. [electronic magazine] ტაბულა, 19 ნოემბერი, 2015.

ქამუშაძე 2019 - ქამუშაძე თ., ინტერვიუ 29 წლის მამაკაცთან რუსთავიდან, 2 ოქტომბერი, 2019, ჩანაწერი.

ქამუშაძე 2020 - ქამუშაძე თ., ინტერვიუ 50 წლის მამაკაცთან თბილისიდან, 22 იანვარი, 2020, ჩანაწერი.

ქამუშაძე 2020 - ქამუშაძე თ., ინტერვიუ 58 წლის მამაკაცთან თბილისიდან, 22 ივნისი, 2020, ჩანაწერი.

ქამუშაძე 2020 - ქამუშაძე თ., ინტერვიუ 22 წლის გოგონა რუსთავიდან, 2 ივნისი ჩანაწერი.

ქამუშაძე 2014 - ქამუშაძე თ., რუსთავის სოციალისტური რეპრეზენტაცია და ნაციონალური ნარატივები, კრებულში, „ისტორიული რეპრეზენტაცია: თეორიული მიმართულებანი და კონკრეტული კვლევები“ მასალები, გვ. 247-260, თბილისი, თსუ გამომცემლობა, 2014

ქამუშაძე 2017 - ქამუშაძე თ., ორმოცი ძმის ქალაქი იდენტობის ძიებაში, ანთროპოლოგიური კვლევანი, გვ. 171-194, თბილისი

ღალანძე 2008 - ღალანძე მ. კათოლიკური ეკლესია რელიგიები საქართველოში გვ 175-190, საქართველოს სახალხო დამცველის

ბიბლიოთეკა, 2008

ღვედაშვილი 2015 - ღვედაშვილი გ. „კათოლიკური ეკლესია რუსთავის მერიის წინააღმდეგ“, გაზეთი „რეზონანსი, 21 ნოემბრი 2015, გ. 3.

ხუციშვილი 2004 - ხუციშვილი ქ., რელიგიური სიტუაციის ცვლილება და უსაფრთხოების პრობლემა თანამედროვე საქართველოში, გამომცემლობა მემატიანე, თბილისი, 2004

Berger 2014 - Berger L. Peter, The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age, publisher: De Gruyter, 2014

Casanova 2013 - Casanova Jose, Religious Associations, Religious Innovations and Denominational Identities in Contemporary Global Cities, Topographis of Faith: Religion in Urban Space, BRILL, Leiden – Boston, 2013

file:///C:/Users/user/Downloads/%E1%83%

Knott 2016 - Kim Knott, Volkhard & Brigit Meyer, Iconic Religion in Urban Space, Material Religion, 2016, 12:2, 123-136, DOI:10.1080/17432200.2016.1172759

Verkaaik 2013 - Verkaaik, Oskar, ed., Religious Architecture: Anthropological Perspectives. Amsterdam: Amsterdam University Press 2013

Tea Kamushadze

TOWARDS THE INTERPRETATION OF RELIGIOUS PLURALISM IN POST-SOCIALIST RUSTAVI

The paper argues the features of religious pluralism in Post-socialist city Rustavi, which is situated close to capital Tbilisi and was established around the steel plant. The urban planning of the city was an example of perfect workers' city, without the space for religion. At the same time the soviet government put Rustavi into the center of Georgian Soviet nationalistic narratives. The composition of the

citizens was international. The national and international image of Rustavi contained the latent tension between the religiosity and soviet atheism. Before the collapse of the Soviet union already in 1991 the spaces for Orthodox churches and crosses were found in the urban environment. This was conceptualised as the revitalisation of lost historical reality. The other confessions occurred in an asymmetric conditions. Their visibility was facing some difficulties and in some cases led to court disputes. The religious topography of Rustavi reflects the tension for gaining power and establishing new order in the de-industrialized post-communist city.

ზოგიერთ ფსიქიკურ დაავადებათა შესახებ არსებული წარმოდგენები და მკურნალობის ხალხური ტრადიციები აჭარაში

აჭარაში მონმდება ფსიქიკურ დაავადებათა ზოგიერთი სახეობა. ადგილობრივი მოსახლეობა ასეთ პრობლემას სხვადასხვა მიზეზით ხსნიდა. ერთ-ერთ მიზეზად შეშინება ითვლებოდა, რასაც უმადობა, გულის აჩქარება, უძილობა, შიშის შეგრძნება და მოჩვენებები მოსდევდა, მაგრამ ფსიქიკა მკვეთრად არ ერღვეოდა. გადმოცემით, ასეთი პიროვნება ნორმალურ ადამიანად აღიქმებოდა.

შეშინება შეიძლება გამოეწვია ცხოველს, ადამიანს და ა.შ. ძლიერი შეშინება კი ავ სულს ან ბოროტ ძალას მიენერებოდა.

ავი სულების მიერ დასადგურებულ, დაპატრონებულ ადგილებად მიჩნეული იყო დაუსახლებელი, გავერანებული უკაცრიელი ადგილები: სასაფლაო, ხევი, ლელე, ძველი ციხისა და შენობების ნანგრევები და სხვ. (ნიჭარაძე 1971).

შეშინების მიზეზად, ზოგ შემთხვევაში სავსებით რეალური არსებები თუ მოვლენები მიაჩნდათ, რომლებიც შელოცვის ზოგიერთ ტექსტშიც არის ასახული, ზოგიერთ ტექსტში კი ავი სულიც მოიხსენიება:

“რამა შეგაშინაო, ძაღლის ყეფამავო, დედის ხმაურობამაო,

მოშორდი შე წყეულო სულო, შენგან არის შეშინებული“

(ლოცვა შეშინებულისა N3690)

საინტერესოა სულხან-საბა ორბელიანის კლასიფიკაცია ფსიქიკურ დაავადებათა შესახებ, რომლის მიხედვით: „სიგიჟეცა განიყოფება ათერთმეტად: შმაგად, ხელად, სულელად, ცოფად, ნალვლიანად, რეგვენად, ტერტერად, შლეგად, შტერად, ფეთიანად და შეთიანად“ (ორბელიანი: 1993). სულხან-საბა ორბელიანი შიშის შედეგად დაავადებულად მიიჩნევს ფეთიანს, რომელიც „არს ღამით

საოცრებათა და ფეთებათა მიერ მცირე ხანს ცნობა მიღებული“ (ორბელიანი 1993).

ცნობილია, რომ შიშით გამოწვეული დაავადება ფსიქიური აშლილობაც ფსიქოზის გარკვეულ სახეს წარმოადგენს. გადმოცემით, მსუბუქად შეშინებულს (ადამიანის, ცხოველის და ა.შ. შეშინებულს) სოფლის მლოცავი ქალი შეულოცავდა.

ირკვევა, რომ შეშინებულის შელოცვა, რომელიც მთელ საქართველოშია გავრცელებული ადგილობრივმა აჭარელმა ქალებმაც იცოდნენ. რიტუალი მოიცავდა პირველ რიგში, მიზეზის გარკვევას, შემდეგ კი მლოცავი ნახშირითა და ნემსით ხელში, დაბალ, მონოტონურ ხმაზე წარმოსთქვამდა შელოცვას - შეშინებულო გამოდი, გულო მიდი საგულესა და ა.შ. სამწუხაროდ შელოცვის სრულ ტექსტს ვერ მივაკვლიეთ (ჩირგაძე 1991, 14).

ავი სულის მიერ ძლიერად შეშინებული ადამიანი უმეტესად სოფლის ჯინდართან ან ფათერთან მიჰყავდათ. ისინი ძირითადად მამაკაცები იყვნენ, რომელთაც მკითხავისა და მლოცავის ფუნქცია ჰქონდათ შეთავსებული. გასამრჯელოს წინასწარ იღებდნენ, რადგან მკურნალობა ისე არ გაჭრიდა.

ძლიერად შეშინებულს სოფლის მკურნალები დაბალ ხმაზე ყურანიდან უკითხავდნენ და გულზე ნუსხას ჩამოკიდებდნენ. ნუსხა ავგაროზის ანალოგიური პროფილაქტიკური საშუალება, მაჰმადიანურ სამყაროს უკავშირდება. მას ტიმური, ტუმარიც ეწოდება. ეს ამულეტი ისლამის გავრცელებასთან ერთად შუასაუკუნეების აღმოსავლეთში გავრცელდა, წარმოადგენს ქალაქის პატარა ნაგლეჯზე დაწერილ ყურანის სურის ნაწყვეტს, რომელსაც სამკუთხედად დაკეცავდნენ, ტყავში ან რაიმე ნაჭერში გამოკრავდნენ და კისერზე ჩამოკიდებულს ატარებდნენ. აჭარაში ეს ამულეტი, რომელიც თურქეთის ბატონობის ხანაში გავრცელდა, მეტწილად ნუსხის სახელით მოიხსენიება. შ. ნიჟარაძის განმარტებით, „ნუსხა არის შელოცვის ტექსტი (არაბულ ენაზე), რომელსაც ცხრუმორწმუნენი ატარებენ სამკუთხედად დაკეცილს და გასანთლულ ქსოვილში შეხვეულს (უმთავრესად ყელზე ჩამოკიდებულს) ავი სულების, ავი თვალის და უფმურისაგან თავის დასაცავად“ (ნიჟარაძე 1971).

გადმოცემით, ნუსხა 40 დღე უნდა ეტარებინათ, შემდეგ გახსნიდნენ, ქალაღდს წყალში გაავლდებდნენ და მდინარეს გაატანდნენ, იტყოდნენ - წყალი ნაიღებს ავადმყოფობასო (ჩირგაძე 1991, 15).

ნ. მინდაძის აზრით, სხვადასხვა დაავადებათა შელოცვას სხვადასხვა მაგიური ქმედება ახლდა თან. შეშინებულის შელოცვის დროს, გარკვეული მნიშვნელობა ენიჭება ტაქტილურ (შეხებით) ზემოქმედებას. ვფიქრობთ, მაგიურ ქმედებათა სხვაობას სხვადასხვა დაავადებათა დროს, განაპირობებდა არა იმდენად მათზე არსებულ რწმენა-წარმოდგენათა განსხვავებული ხასიათი, არამედ ზემოქმედების ეფექტი. ყოველივე ეს ხალხის მიერ დაკვირვებაზე, ავადმყოფზე და მის ფსიქიკაზე დაკვირვების შედეგად მიღებულ ცოდნას ასახავს (მინდაძე 2013, 184).

ლევი-სტროსი სამკურნალო მაგიის ეფექტურობის მიზეზად რწმენის სამმაგ ფაქტორს მიიჩნევს: ავადმყოფს სწამს მკურნალის, მკურნალს - თავისი საქმიანობისა, საზოგადოებას - მკურნალისა და მისი სამკურნალო მეთოდების შედეგიანობისა (Леви-Стросс 1983, 148).

შეშინებულის სამკურნალო რიტუალები დღემდე შემორჩა აჭარის, ისევე როგორც მთელი საქართველოს მოსახლეობის ყოფას. ამ ფაქტს, უპირველეს ყოვლისა, მათი დადებითი ფსიქოთერაპიული ეფექტი განაპირობებს.

ამჯერად შევეხებით ფსიქიკურ დაავადებას, რომელიც მთელ საქართველოში სიგიჟის, ჭკუაზე შეშლის, გონების არევის სახელით არის ცნობილი და ეშმაკეულ სნეულებად ითვლებოდა.

აჭარაში განასხვავებდნენ ფსიქიკური დაავადების სახეებს; სულელ, რეგვენ, ჭკუასუსტ ადამიანს - ბერს//მობეროს//გაბეჩებულს ეძახდნენ. ასეთი პიროვნება საზოგადოებას საფრთხეს არ უქმნიდა, არავის აყენებდა ზიანს. ჭკუიდან შეშლილ, აგრესიულ, მანიაკალური-ბოდვითი იდეებით შეპყრობილს კი - გადელებულს ეძახდნენ. ამ უკანასკნელს სუიციდის ჩადენაც შეეძლო. ჩვენი აზრით შესაძლოა დაავადების ეს ფორმა პარანოიდულ შიზოფრენიას გულისხმობდეს. ასეთ ადამიანს ეშმაკები (ალეები და

ჯინები) არ ასვენებდნენ, უფრო მამაკაცებს ერჩოდნენ, სხეულში იყვნენ შეპარული და ემშაკიდან ამოყოლილსაც ეძახდნენ.

ფსიქიკური დაავადება თუ მემკვიდრეობით იყო, მაშინ მას არავითარ ზებუნებრივ მიზეზს არ უკავშირებდნენ და განუკურნებლად მიაჩნდათ. ასევე განუკურნებლად მიაჩნდათ აგრესიული ავადმყოფები, რომელთაც რემისიის პერიოდი საერთოდ არ ჰქონდათ. შეძენილ ფორმებს კი მკურნალობდნენ.

მედიცინის ისტორიკოსთა დასკვნით, ძველ სამედიცინო წყაროებში საბას მიერ განმარტებული ტერმინებიდან მხოლოდ რამდენიმე გვხვდება, მაგალითად, გიჟი, რომელსაც სულხან-საბა ორბელიანი ხმარობს ადამიანის ფსიქიკის ავადმყოფურად შეცვლის აღსანიშნავად, რაც მათე მნიშვნელობით XVI-XVIII საუკუნეების სამედიცინო წყაროებშიც დასტურდება (სააკაშვილი, გელაშვილი 1956, 417).

აჭარაში მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალა მოწმობს, რომ ფსიქიკური პრობლემების მქონე ადამიანებს ადგილობრივი მოსახლეობა გულთბილად და თანაგრძნობით ეპყრობოდა. ხშირად სოფელი მას სხვადასხვა სამუშაოებზეც ეხმარებოდა ა.შ. (ჩირგაძე 1991, 21).

ფსიქიკურ დაავადებათა დროს საკვლევ რეგიონში მკურნალების როლში ხოჯა, მოლა და ჯინდარი გვევლინება. გადმოცემით, ხოჯა ყველაზე მაღალ საფეხურზე იდგა, განათლებული და დაფასებული პიროვნება იყო. მოლა მის შეგირდათ ითვლებოდა. ისინი ყურანიდან ხელმძღვანელობდნენ და კითხულობდნენ.

ზოგიერთი ხოჯა სხვა დაავადებებსაც მკურნალობდა, კბილის ამოღებაც იცოდა. ცნობილი ხოჯა იყო ქედის რაიონის სოფელ ცხმორისში ახმედ ბერიძე (ჩირგაძე 1991, 9).

გაბეჩებული და შედარებით მსუბუქი ფორმის გადელეებული ავადმყოფი ხოჯასთან ან მოლასთან მიჰყავდათ. ისინი ულოცავდნენ, უწერდნენ ნუსხას და ჰამაილს. შ. ნიჟარაძის განმარტებით, ჰამაილი ოთხკუთხედი ფორმის, მუშამბაში გახვეული შელოცვის არაბული ტექსტია, რომელსაც ატარებენ ყელზე ჩამოკიდებულს, ზოგჯერ მთელი ცხოვრება (ნიჟარაძე 1971).

რაც შეეხება მძიმე ფორმის აგრესიულ ავადმყოფს, ის იზოლირებული ჰყავდათ. ზოგჯერ ჯინდარს მოიწვევდნენ, რომელიც მას რკინის ჯაჭვებით ბოძზე მიაბამდა. მოლასაც იწვევდნენ, რომელიც მას სამი დღის მანძილზე ამარხულებდა და ულოცავდა. ავადმყოფი მარხვას თუ გაუძლებდა მდგომარეობა გაუმჯობესდებოდა, თუ არა და მოლა ლოცვას შვიდი დღის მანძილზე გააგრძელებდა და ავადმყოფს გადაპარსულ თავზე წყალს დაასხამდა. ზემოაღნიშნული თუ არ გაჭრიდა, მაშინ მკურნალობა ორმოცი დღე გრძელდებოდა (Эриксон 1904, 190).

აჭარაში მონმდება მძიმე, აგრესიული ფსიქიური ავადმყოფისათვის ეგზორციზმის რიტუალის ჩატარების ფაქტებიც. მონვეული ჯინდარი, ასეთ პაციენტს გახურებულ რკინის ჯაჭვში გააძვრენდა, ზოგჯერ გახურებული რკინის შანთებით სხეულსაც ამოუნვავდა, თან ულოცავდა და აშინებდა. ყველა რიტუალი ავისულების გამოდევნას ემსახურებოდა (ნოლაიდელი 1935, 35).

ცნობილია, რომ საქართველოში სხვადასხვა დაავადების დროს ჩატარებულ რელიგიურ რიტუალებს დაავადებათა შესახებ არსებული რწმენა-წარმოდგენები ედო საფუძვლად, რომლებიც ძირითადად სნეულებათა გამომწვევ მიზეზზე ზემოქმედებას გულისხმობდნენ. ხშირად ასეთ მიზეზად განიხილებოდა ეშმაკი - ავი სული, რომელიც ფსიქიკურ ე.წ. ეშმაკეულ დაავადებას იწვევდა და მასთან დაკავშირებული რიტუალებიც ადამიანის სხეულიდან ეშმაკის განდევნას ემსახურებოდა.

ეგზორციზმის (ეშმაკის განდევნის) სხვადასხვა რიტუალს ატარებდნენ, მაგ., აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში - ჯვარ ხატებში, ბარში კი ეკლესია-მონასტრებში ტარდებოდა და ცრურწმენად არ განიხილებოდა. რიტუალს ატარებდა მთაში - ხევისბერი, უმეტესად წმინდა გიორგის სალოცავში, ხოლო ბარში - მღვდელი (მინდაძე 2013, 188).

როგორც ვხედავთ, აჭარის მაჰმადიან მოსახლეობაშიც ეგზორციზმის მსგავსი რიტუალები ტარდებოდა, მხოლოდ აქ მღვდელისა და ხევისბერის ნაცვლად მოლა და ჯინდარი იღებდა მონაწილეობას.

ცნობილია, რომ ავსულთა (ჯინების) განდევნის ტრადიციას მუსულმანურ სამყაროში ხშირად მიმართავდნენ. ასე მაგალითად, ჩრდილოეთ კავკასიაში ჯინების განდევნის მიზნით ავადმყოფს ჯოხით სცემდნენ, წყალს ასხამდნენ ან მაჯაზე ხელის ძლიერი დაჭერით ცდილობდნენ განედევნათ ავი სული. ასეთი ტრადიცია არა მხოლოდ მუსულმანურ, არამედ სხვა რელიგიის ხალხებშიც არსებობდა.

აჭარაში მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალა გვიჩვენებს, რომ მოსახლეობა საკმაოდ კარგად ერკვეოდა ფსიქიკურ დაავადებათა გამოვლინებებში, სიმპტომებში, ცალკეულ შემთხვევებში ასხვავებდა ამ დაავადებათა შეძენილსა და თანდაყოლილ ფორმებს და მხოლოდ შეძენილ ფორმებს მკურნალობდა. გათვალისწინებული იყო თვით დაავადების ფორმაც, და მასთან დაკავშირებული რიტუალიც შედარებით მარტივი იყო, ხოლო მძიმე ფორმის დაავადებასთან დაკავშირებული რიტუალი საკმაოდ რთულ ცერემონიალს წარმოადგენდა.

საყურადღებოა რომ სულიერად დაავადებული თუ ის საზოგადოებისთვის საშიშ ელემენტს არ წარმოადგენდა, არავითარ იზოლაციას არ ექვემდებარებოდა, არც დაცივნისა და ირონიის ობიექტი ყოფილა. მას ყველა ხელს უწვდიდა და ეხმარებოდა. მის საშველად ხშირად მთელი სოფელი იკრიბებოდა.

თანამედროვე ფსიქიატრია გამართლებულად მიიჩნევს ფსიქიკური პრობლემების მქონე პირთა ჩართვას საზოგადოებრივ ცხოვრებაში, მათ სოციალიზაციას, რაც მათზე დადებით გავლენას ახდენდა (ოლნესი, კნოდლერი 2013, 138).

მართებულად შეიძლება ჩაითვალოს აგრეთვე მძიმე, აგრესიული ავადმყოფის იზოლაცია, რასაც აჭარის მოსახლეობა მხოლოდ აუცილებლობის შემთხვევაში მიმართავდა. ყოველივე ეს განსაზღვრავს აჭარული მოსახლეობის მიერ ემპირიული დაკვირვების შედეგად მიღებული ცოდნის რაციონალურობას.

როგორც ვხედავთ, ფსიქიკური დაავადებანი აჭარის მოსახლეობის მიერ მათი რწმენა-წარმოდგენების საფუძველზე იყო გააზრებული. აღნიშნული სწეულებანი მოსახლეობის ცნობი-

ერებაში წარმოდგენილი იყო, როგორც შედეგი გარკვეული ირეალური მიზეზებისა (ავი სულები) და მკუნალობაც ამ მიზეზებზე ზემოქმედებას გულისხმობდა.

ცნობილია, რომ მაგიურ-რელიგიური მკურნალობა ფსიქო-თერაპიის სხვადასხვა მეთოდების (ჰიპნოზი, შთაგონება) გამოყენებას ითვალისწინებდა, მაგ., მლოცავი დაბალი მონო-ტონური ხმით წარმოთქვამდა შელოცვას. ავადმყოფის მზერა მის-კენ იყო მიმართული, ე.ი. ხდებოდა ავადმყოფის მხედველობითი და სმენითი ცენტრების ფიქსაცია, რაც ჰიპნოზურ მდგომარეო-ბას იწვევდა. შელოცვის დროს განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებოდა სიტყვიერ ზემოქმედებას, რასაც თანამედროვე ფსი-ქიატრიაც სავსებით ეთანხმება.

დაბოლოს, ფსიქიკურ დაავადებებთან დაკავშირებული რწმე-ნა-წარმოდგენები და მათი მკუნალობის მაგიურ-რელიგიური საშუალებები ახლო დგას საქართველოს სხვადასხვა კუთხის მონა-ცემებთან, თუმცა, იკვეთება ის კუთხოვრივი თავისებურებანი, რაც განპირობებული იყო ამ მხარის ისტორიული პირობების სპეციფიკით. ჩვენს მიერ შესწავლილ საკითხში იგრძნობა ზეგავ-ლენა მაჰმადიანური რელიგიისა, რაც სავსებით ლოგიკურად გვეჩვენება.

დამონმებული ლიტერატურა

ნიჟარაძე 1971 - ნიჟარაძე შ., ქართული ენის აჭარული ლექსიკონი, ბათუმი, 1971

ლოცვა - ლოცვა შეშინებულისა. (ხელნაწერი), ხელნაწერთა ინსტი-ტუტი, **Φ-QN3690**

ორბელიანი 1993 - ორბელიანი სულხან-საბა, ლექსიკონი ქართული, თბილისი, ტ. II, 1993

ჩირგაძე 1991 - ჩირგაძე ნ., აჭარის ეთნოგრაფიული დღიური, ხელნაწერი, (პირადი არქივი), 1991

მინდაძე 2013 - მინდაძე, ქართველი ხალხის ტრადიციული სამედი-ცინო კულტურა, თბილისი, 2013

Леви-Стросс 1983 - Леви-Стросс К., Структурная антропология, Москва, 1983

სააკაშვილი 1956 - სააკაშვილი მ., გელაშვილი ა., საქართველოს მედიცინის ისტორია, თბ., 1956, ტ. III, ნ. I, თბილისი, 1956

Эриксон 1904 – Эриксон Э., Опыт санитарного обзора окрестностей Батуми, МСМО, 63, 1904

ნოლაიდელი 1935 - ნოლაიდელი ჯ., ეთნოგრაფიული ნარკვევი აჭარელთა ყოფა-ცხოვრებიდან, თბილისი, 1935

ოლნესი 2013 - ოლნესი დ., კნოდლერი უ., აქტიური სათემო ფსიქიატრიული მომსახურების დასაწყებად, (სახელმძღვანელო), თბილისი, 2013

Nino Chirgadze

THE BELIEFS AND FOLK TREATMENT METHODS SONCERNING SOME PSYCHICAL DISEASES IN AJARA

The paper analyses some psychical diseases described in Ajara. Their existance was explained as a result of various reasons, one of them was „scaring”. The paper discusses the beliefes related to the deciseases, their reasons and their treatment methods. The ethnographic data collected in Ajara are compared to the data of the other reagoons of Georgia. The main attention is paid to magical-religious practices as a healing method. It is evident that Islam impacted pre-Islamic, traditional attitudes and methods in Ajara.

რელიგიურობის ფორმები თანამედროვე საქართველოში

საკითხი რელიგიურობის შესახებ განსაკუთრებით აქტუალურია თანამედროვე სამყაროში. სეკულარიზაცია-დესეკულარიზაციის პროცესებმა, გლობალიზაცია-მოდერნიზაციამ გავლენა იქონია როგორც სოციალურ სტრუქტურებზე და კომუნიკაციის ფორმებზე, ასევე, ღირებულებათა სისტემებზე. დადგა საკითხი რელიგიური პრაქტიკებისა და მსოფლმხედველობის ტრანსფორმაციის, თანამედროვეობასთან ადაპტაციის შესახებ.

რელიგიურობის კვლევა ბევრ სირთულესთან არის დაკავშირებული. პირველყოვლისა, პრობლემურია ტერმინის განმარტება და მისი შეფასების კრიტერიუმების გამოყოფა. რელიგიების ანთროპოლოგიურ თეორიებში სხვადასხვაგვარი მიდგომები ჩამოყალიბდა. ამასთან, არსებობს დისციპლინარული სახვაობები (Hოლდცროფტ, 2013: 89).

ტერმინი რელიგიურობა XVIII საუკუნის ბოლოდან ჩნდება. ზოგადი მნიშვნელობით რელიგიურობა რელიგიური ყოფიერების აღმნიშვნელია. იგი გამოხატავს რელიგიის არსებობის, ადამიანთა რელიგიურ პრაქტიკაში ჩართვის, მათი რელიგიასთან ასოცირების ხარისხს. რელიგია კი კულტურის მნიშვნელოვანი ელემენტია, რომელიც ყველა საზოგადოებას „ფორმას აძლევს“ - მისი დახმარებით ადამიანები ცვლიან სოციალურ და კულტურულ ღირებულებებს. იგი ყოფის სხვა ელემენტებთან ერთად ფუნქციონირებს და სხვადასხვა განზომილებას აძლევს იდენტობას (Lარუელე: , 4). რელიგია რელიგიურობაში ვლინდება.

რელიგიის, როგორც კულტურული სისტემის კვლევა კულტურის პრობლემების კვლევასთანაა დაკავშირებული. როგორც ერთიანი სისტემა იგი ვერ გაიაზრება საერთო კონტექსტიდან მოწყვეტით. ამდენად მისი დაკავშირება საკითხთა ერთობ მრავალფეროვან სპექტრთან, სიმბოლოთა სემანტიკიდან დანწყებული რელიგიის ეკოლოგიით დამთავრებული, სავსებით ბუნებრივია.

ცალკეული რელიგიური რწმენა-წარმოდგენის გაანალიზება თითოეულ კონკრეტულ კონტექსტთან მიმართებაშია შესაძლებელი და აუცილებელი. ამ თვალსაზრისით, რელიგია არა მხოლოდ კულტურულ სისტემად, არამედ კულტურის, როგორც მთლიანი სისტემის არსებით ელემენტად წარმოგვიდგება. ეს სისტემა ცვალებადია. მასთან ერთად ცვალებადია რელიგიურობის ფორმები, ანუ რელიგიის გამოვლინების ფორმები. რელიგიური სისტემის ტრანსფორმაცია მუდმივად მიმდინარე პროცესია ყველა საზოგადოებაში, კულტურის სხვა ელემენტთა ცვლილების პარალელურად. ამ პროცესის მახასიათებელი დროში ხანგრძლივობაა. მასზე დაკვირვება ერთი მხრივ, თეორიული თვალსაზრისითაა უადრესად მნიშვნელოვანი საკითხი და მეორე მხრივ, პრაქტიკული დანიშნულებაც აქვს, რათა უკეთ იქნას დანახული და გააზრებული საზოგადოების მოთხოვნილებები და ახალ გარემოებებთან მათი ადაპტაციის მიმართულებები.

რელიგიურობის კვლევა რელიგიის კვლევის ნაწილია. რელიგიების განსხვავებულ პარადიგმატულ ჩარჩოში განხილვა არის რელიგიურობის სხვადასხვანაირი ანალიზის ან სულაც ყურადღების მიღმა დარჩენის მიზეზი. XIX საუკუნის მიდგომები რელიგიას ობიექტურ მოცემულობად განიხილავდა და არ ითვალისწინებდა რელიგიური გამოცდილების სხვადასხვაობას (Hamilton 2002, 1). ასეთი პოზიტივისტური მიდგომა აძნელებს ადამიანთა საზოგადოების რელიგიურობის ფორმების მრავალფეროვნების ახსნას. აუცილებელია, გათვალისწინებულ იქნას კონკრეტული კონტექსტები: ისტორიული ეპოქები, გეოგრაფიული არეალები, კულტურული სისტემები. კულტურული სისტემების არასტატიკური ბუნება განაპირობებს იმ ფორმებისა და ქცევის მოდელების ცვალებადობას, რომლებითაც ადამიანები და ადამიანთა ჯგუფები გამოხატავენ თავიანთ რელიგიურობას. ამიტომ რელიგიურობის „მართებული“ ან „არასწორი“ ფორმების შესახებ კამათი კონკრეტული საზოგადოების ფარგლებში დროით განპირობებულ, არააკადემიურ დისკურსებად წარმოდგება.

XX საუკუნის მეორე დეკადიდან მკვლევართა ინტერესმა რელიგიის სოციალურ ყოფასთან მიმართებისკენ გადაინაცვლა (ბ.

მალინოვსკი, ა. რედკლიფ-ბრაუნი). მეოცე საუკუნის შუა ხანიდან ჩნდება კულტურულ-ეკოლოგიური თეორიები (ჯ. სტიუარდი). ყურადღება გამახვილდა პიროვნებისა და რელიგიის სიმბოლური ფორმით გამოხატულ მიმართებაზე (კ. გირცი). ეთნოლოგთა/ანთროპოლოგთა ინტერესი ადამიანთა ჯგუფების გაზიარებულ ქცევით მოდელებზე და მათი ფორმირების ტენდენციებზე კონცენტრირდა. მთავარი კითხვა გახდა არა ის თუ რატომ იქცევიან ადამიანები ასე, არამედ როგორ არეგულირებს, აწერიებს მათი კონკრეტული ქცევა ჯგუფის შიდა თუ გარე ურთიერთობებს. ამ პერსპექტივით განიხილება რელიგიურობის გამოვლინებანიც.

რელიგიურობას გააჩნია სპეციფიკური და კონკრეტული ფორმები, მკვლევარები რელიგიურობის მრავალგანზომილბიანობაზეც მსჯელობენ. მკვლევართა ჯგუფი გამოყოფს რელიგიურობის ხუთ განზომილებას: ექსპერიმენტულს, რიტუალურს, იდეოლოგიურს, ინტელექტუალურს და შედეგობრივს (Holdcroft, 2013: 89). არის ოთხ: კოგნიტურ, საკლტო, მრწამსის და ემოციური განწყობის განზომილებებზე (ფ. ფუკუიამა). ან ორ: ექსტერნალურ და ინტერნალურ ან კოგნიტურ და ინტელექტუალურ გამოზომილებებზე ლაპარაკიც. მიდგომათა სხვადასხვაობა პრობლემის სირთულეს წარმოაჩენს. განზომილებათა შესაბამისად რელიგიურობის გამოვლინებებიც მრავალფეროვანი შეიძლება იყოს. ამასთან, გასათვალისწინებელია ისიც, რომ ეს დამოკიდებულია ბევრ ფაქტორზე, მაგალითად - ასაკობრივ, გენდერულ, სოციალურ კუთვნილებაზე და სხვ.

ამ სიძნელებებს ემატება, კონკრეტული კონტექსტების კვლევისთვის დამახასიათებელი სპეციფიკაც, განსაკუთრებით პოსტ-საბჭოთა სივრცეში. „პერესტროიკის“ პერიოდიდან (1980-იანი წლების მეორე ნახევრიდან) მიმდინარე პროცესებმა ბიძგი მისცეს ღირებულებათა და იდენტობათა ცვლას. ამ მხრივ, განსაკუთრებით თვალშისაცემი რელიგიურ ემოციათა გამოვლინება აღმოჩნდა. ერთი მხრივ, საბჭოთა პერიოდში რელიგიის რეპრესირებამ რელიგიური ცოდნის ფრაგმენტაცია ან რიგ შემთხვევაში სრული გაქრობა გამოიწვია (ხუციაშვილი 2004), მეორე მხრივ, კი რელიგიის საზოგადოებრივი სივრციდან განდევნამ რელიგიურობის სხვა-

დასხვა ფორმის წარმოშობას შეუწყო ხელი. იდეოლოგიური წნეხის მოხსნის შემდგომ რელიგიურობის (როგორც ნორმატიული ისე პრაქტიკულის) აღმავლობამ, თავის მხრივ, რელიგიურობისა და სეკულარიზმის განსხვავებული ფორმები გააჩინა.

თანამედროვე საქართველოში რელიგიის როგორც თვისებრივი (იხ. რ. გუჯეჯიანი 2017, ქ. ხუციშვილი 2004, 2015, ლ. ხუციშვილი 1998, 2002, გურჩიანი 2017) ისე რაოდენობრივი კვლევები (იხ. მ. ჩიტაშვილი 1998, მ. ვარდანაშვილი, ნ. ჯავახიშვილი 2017, ქ. მოსაშვილი 2016, თ. ყიფშიძე 2012 და სხვ.) თვალსაჩინოს ხდის რელიგიურობის ზრდას ყველა პარამეტრით: ადამიანის რელიგიურ პრაქტიკაში ჩართვის ხარისხის (ანუ რიტუალური განზომილების), ექსპერიმენტალური, იდეოლოგიური, გარემოებითი და ინტელექტუალური პარამეტრებით. ზოგადად შეიმჩნევა რელიგიურობის ზრდა ქართული საზოგადოების ყველა ფენაში და გამორჩეულად კი ახალგაზრდობაში. უაღრესად საინტერესოა ამ პრობლემის იდენტობის საკითხთან მიმართება, რაც საკმაოდ მწვავედ დგას თანამედროვე საქართველოში, რომელიც ისეთი მიმდინარე განმეხვევების წინაშე დგას, როგორიცაა მიგრაციული პროცესები (როგორც გარე ისე შიდა), უმცირესობათა თუ სხვადასხვა სოციალურ ჯგუფთა უფლებების დაცვის საკითხი, ნორმატიული და პრაქტიკული რელიგიურობის, რელიგიისა და პოლიტიკის მიმართების საკითხები.

თანამედროვეობაში რელიგიურობის კვლევისას სრული კონტექსტის გააზრებისთვის ისტორიული, გეოგრაფიული, სოციალურ-პოლიტიკური და კულტურული მახასიათებლების განხილვის აუცილებლობას ემატება პოსტ-მოდერნისტული საზოგადოების მახასიათებლების გააზრება. პოსტ-მოდერნიზმმა დაამკვიდრა რელიგიურობის ერთდროულად ინდივიდუალუზებაც და კოლექტიურობის ზრდაც. პიროვნულად ადამიანები ცდილობენ საკუთარი გზა მოძებნონ და სხვადასხვა სისტემების მათთვის მოსახერხებელ ელემენტებს ათვისებენ ერთმანეთთან (მაგალითად, აღმოსავლური პრაქტიკების შეთავსება მარხვის ქრისტიანულ პრაქტიკასთან.... აგნოსტიკური ხედვების ჰიბრიდიცაზია ტრადიციული რელიგიური რიტუალების პრაქტიკასთან და სხვ.).

რელიგიურობის ინდივიდუალიზაცია დამოკიდებულია ზოგადად ყოფის ტრანსფორმირება-მოდერნიზებასთან. ღირებულებათა ცვლამ საზოგადოება უფრო მეტად ინდივიდუალური გახადა ყველა პარამეტრით. რაც აისახა ადამიანთა მსოფლმხედველობრივ ინდივიდუალიზაციაში. სინდისის თავისუფლების პრიმატმა, ზოგადად გამოხატვის თავისუფლებამ და კოლექტიური კავშირებისგან მეტ-ნაკლებად დისტანცირებამ ინდივიდთა სპეციფიკური იდეოლოგიურ-პრაქტიკული ქცევის მოდელები გააჩინა. თავისთავად ცხადია, კოლექტიური მოდელებიც შენარჩუნებულია, თუმცა, დიდწილად შეცვლილია გამოვლინებები. მაგალითად კოლექტიური რელიგიურობის გამოვლინება რიგ შემთხვევაში უფრო მასობრივი გახდა. ტრადიციულ დღესასწაულებში მასობრივი მონაწილეობის მაგალითია ღომისობის დღესასწაული. ამ დღესასწაულზე მონაწილეობის მისაღებად საქართველოს ყველა კუთხიდან მოდიან მორწმუნეები, მათი რიცხვი წლიდან წლამდე მზარდი იყო პანდემიამდე. მათი ქცევა ერთ მოდელს იმეორებს, კოლექტიური ქმედებების მაღალი ხარისხით, მათ შორის მსხვერპლშენიშვნის თუ ტრაპეზის გაზიარების მასობრივი ფორმით.

ტრადიციულ დღესასწაულებში მასობრივმა ჩართულობამ ასეთივე დისკურსების გაჩენა გამოიწვია. იგივე ღომისობასთან დაკავშირებით ასეთია დისკურსი სისხლიანი მსხვერპლშენიშვნის ქრისტიანობასთან შეუთავსებლობის შესახებ. ეს დისკურსი რელიგიურობის კონკრეტული გამოვლინებების კრიტიკასთან ერთად მათი დასაბუთების საშუალებაცაა, რაც მორწმუნეთა ქცევის კიდევ უფრო მეტ ლეგიტიმაციას უზრუნველყოფს. რაც თავის მხრივ, დღესასწაულში ჩართულობის მასობრიობას ზრდის.

რელიგიურობის ინდივიდუალური გამოვლინებებიც ტრადიციული ფორმების გარდა რიგ შემთხვევებში სპეციფიკურ სახეს იღებს. ნორმატიულ პრაქტიკაში ჩართვის ნაცვლად კონკრეტული ასაკობრივი ან სოციალური ჯგუფების მიერ გაზიარებული ფორმები უფრო მისაღები ხდება ამ კონკრეტული ჯგუფების წევრებისთვის (მაგალითად ნარიმან მაქარაშვილის ჯგუფი, მათი მსოფლმხედველობა და პრაქტიკა).

სახეს იცვლის თაყვანისცემის ფორმები. მაგალითად, ლოცვა, მსხვერპლშენიშვნა: ზოგჯერ სათემო-კოლექტიური, საყველთაო-ეროვნულ-კოლექტიურით იცვლება (მაგ. სვეტიცხოვლობა, გიორგობა).

იცვლება ასევე რელიგიური სივრცის ორგანიზება - გარე და შიდა ინტერიერის მოწყობა. ხშირია არაკანონიკური ნივთების გამოყენება საკულტო ტერიტორიებზე და სივრცეებში. რაც, ერთი მხრივ, საბჭოთა პერიოდში რელიგიური ცოდნის ფრაგმენტაციის, მეორე მხრივ, კი რელიგიის ინსტიტუტების პროცესის შედეგია. ზოგჯერ ასეთი მაგალითების მოხმობით ცდილობენ არარელიგიურობა ან „არასწორი“ რელიგიურობა მიაწერონ გარკვეულ ჯგუფებს. ასეთი დამოკიდებულებები, როგორც ზემოთ უკვე აღინიშნა, ყოფითი დისკურსის მაგალითია და რიგი მიზეზებით სწორედ რელიგიურობის გამოვლინების ტრანსფორმაციას ასახავს.

მაღკოლმ ჰამილტონი აღნიშნავს „ადამიანთა რწმენის უნარი ულიმიტოა“ (Hamilton 2002, 1), მსოფლიოს ხალხთა რელიგიური პრაქტიკები ადასტურებს, რომ ასევე ულიმიტოა ადამიანთა რწმენის გამოვლინების ფორმები. რელიგიურობის ფორმებზე გავლენის მქონე პროცესებიდან თანამედროვე სამყაროში გამოირჩევა ურბანიზაციის პროცესები. ურბანიზაციის მაღალი ხარისხი ცვლის სოციალურ ყოფას, ყოველდღიურობას, მთლიანად კულტურულ სისტემას. ურბანულ კვლევების სანყის ეტაპზე რელიგიურ ფაქტორს ჯერ კიდევ ფრანგმა ისტორიკოსმა ნუმადენი ფიუსტელ დე კულანჟმა (1830-1889) მიაქცია ყურადღება. 1864 წელს გამოქვეყნებულ ნაშრომში „უძველესი ქალაქი“ მან რელიგია დაასახელა რომის იმპერიის ჯერ განვითარებისა და შემდეგ დაცემის მიზეზად (Boyd 1999, 429-430). რელიგიის ურბანულ გარემოში კვლევა მოგვიანებით სხვადასხვა დისციპლინების ფარგლებშიც განვითარდა. ანთროპოლოგთა ინტერესის საგნად იქცა რელიგიურობა ურბანულ გარემოში, რაც დაკავშირებულია სივრცობრივ განფენასთან, სოციალურ ინტერაქციასთან. ყველა კულტურაში სივრცის მოწესრიგება სიმბოლური ნიშნებით – ამ სივრცეში განლაგებული ობიექტებით ხორციელდება. ამასთან, სიმბოლოებსა და ნიშნებს დატვირთვა

მხოლოდ სხვა სიმბოლოებთან და ნიშნებთან მიმართებაში გააჩნია და კონტექსტის გარეთ სრულიად განსხვავებულ მნიშვნელობებს იძენენ (Лич 2001, 43-44). ურბანულ გარემოში რელიგიურობის გამოვლენის ტენდენციაა ფორმების ტრანსფორმაცია ზოგად და სპეციფიკურ გამოვლინებებად. რაც ურბანული ყოფის თავისებურებებითაა განპირობებული (ინდივიდუალიზმის მეტი ხარისხი, სოციალური ინტერაქციის სპეციფიკური ბუნება, სივრცისა და დროის განსხვავებული აღქმა და სხვა). ედმუნდ ლიჩის მიხედვით, ჩვეულებრივ ადამიანს იდეები ე.ი. „მენტისფაქტები“ გადაჰყავს „მის გარეთ“ არსებულ მატერიალურ ობიექტებში და ამით ანიჭებს შედარებით სიმყარეს, და ასეთი მუდმივად მატერიალური ფორმით ახდენს მათზე ტექნიკურ ზემოქმედებას, ანუ ცდილობს მათ გააზრებას (Лич 2001).

მასობრივი კულტურის საზოგადოებაში ადამიანი თავისუფალი არჩევანის წინაშეა. ასეთ დროს ხშირია იდენტობის ცვლა. მართალია, იდენტობის ძიებისეს სირთულე ხშირად ინდივიდუალურ პრობლემად განიხილება, მაგრამ იგი არაა ფსიქოლოგიური ხასიათის და მოდერნისტული საზოგადოების „რელატივიზმს“ უკავშირდება, როცა ინდივიდები კარგავენ ტრადიციით განპირობებულ უსაფრთხოებისა და გარკვეულობის გრძნობას (Macionis 1995, 651). მსოფლმხედველობის ელემენტებში ცვლილებები იჩენს თავს. ხდება ტრადიციების, როგორც მყარი ხასიათის მქონე, გარკვეულ სტერეოტიპებში და ქცევის ნესებში გამოხატული საერთო კულტურული გამოცდილების გადაფასება. ლეგიტიმიზებულიან ერთად ჩნდება რეზისტანტული და პროექციული იდენტობები. განსაკუთრებით პრობლემატურია ეთნოკულტურული იდენტობის საკითხი ისეთ საზოგადოებებში, სადაც კულტურული დიფერენციაცია დიდია, ასევე გარდამავალ ან ღია კონფლიქტის მქონე საზოგადოებებში, სადაც კითხვის ნიშნის ქვეშ დგება მანამდე დადგენილი იდენტობები. ასეთ შემთხვევებში იზრდება რელიგიური ფაქტორის მნიშვნელობაც. როგორც ჩანს რელიგია, მისი ფუნქციებიდან გამოდინარე არათუ კარგავს, არამედ პირიქით იკრებს ძალას და მობილიზაციის მძლავრ იარაღად გვევლინება.

ურბანული სივრცე გულისხმობს მულტიკულტურულ გარემოს, სადაც ჯგუფების გარკვეულ ვითარებაში განსაზღვრული და მთელი რიგი მარკერებით განმტკიცებული იდენტობა პირისპირ აღმოჩნდება პირობითად „სხვა“ ჯგუფთან მიმართებაში იდენტობის დადასტურების აუცილებლობის წინაშე, პროცესი „ჩვენ“ ჯგუფში ე.წ. „ფარული უმცირესობის“ ჩამოყალიბების ტენდენციას აჩენს.

რელიგიურობა მზარდია იძულებით გადაადგილებულ მოსახლეობაში. მათი უმეტესობა მონაწილეობს (ოფიციალურ თუ ხალხურ) რელიგიურ რიტუალებში, ისინიც კი ვინც მანამდე რელიგიურობით არ გამოირჩეოდა. გაღრმავდა მანამდე არ არსებული ან ფრაგმენტირებული რელიგიური ცოდნაც. გაძლიერდა მათი ემოციური კავშირი ეკლესიასთან. ინფორმანტთა ნაწილი მათი ცხოვრების ტრაგედიის მიზეზად მათ არასათანადო რელიგიურობასაც ასახელებს და განსაცდელს ღმერთისკენ მისაბრუნებელ გზად აღიქვამს. მათი უმეტესობა ცდილობს რწმენა აქტიურად გამოხატოს ყოველდღიურ ქცევაში – იქნება ეს პირჯვრისწერა, ლოცვა თუ სხვა რიტუალებში მონაწილეობა. ადამიანები სხვადასხვა დონით რელიგიურობი შეიძლება იყვნენ. მართალია, რელიგიურობა, გარკვეულწილად, პირობითი კატეგორიაა, მაგრამ რიტუალური, ექსპერიმენტალური, იდეოლოგიური, გარემოებითი და ინტელექტუალური პარამეტრების მიხედვით ჩვენს მიერ გამოკითხულ ადამიანებში რელიგიურობის მაჩვენებელი საკმაოდ მაღალია. ერთი მხრივ, ეს შესაძლებელია, მათი პირადი ტრაგედიების შედეგიც იყოს, მით უმეტეს თუ გავითვალისწინებთ რელიგიის პიტერ ბერგერისეულ ფუნქციას – განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი სასიცოცხლო მომენტებისთვის მნიშვნელობათა მინიჭების შესახებ. მაგრამ მეორე მხრივ, გასათვალისწინებელია რელიგიურობის ხარისხის ზრდა მთლიანად საქართველოს მოსახლეობაში, რასაც თავის მხრივ კერძო ფაქტორებთან (საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის წინამძღოლის – პატრიარქ ილია II-ის ავტორიტეტი, ქართული მართლმადიდებელი ეკლესიის როლი და ადგილი ისტორიულად ქართველთა ცხოვრებაში და სხვ.), პოსტ-საბჭოთა სივრცისათვის დამახასიათებელი ზოგადი ფაქტორებიც განაპირობებენ. ამას-

თან, ისევე, როგორც საქართველოს დანარჩენ მოსახლეობაში შეიმჩნევა რელიგიურობის ზრდა ახალგაზრდებში. იძულებით გადაადგილებული მოსახლეობის ახალგაზრდა თაობა აქტიურად არის ჩაბმული საეკლესიო ცხოვრებაში.

რელიგიურობა ფორმაშეცვლილია საბჭოთა და მანამდელი გამოვლინებებისაგან. მაგალითად, რელიგიურობის ვიზუალიზაცია და მატერიალურობა რელიგიურ ნაგებობათა არსებობის გარდა მკვეთრად გამოხატულია რელიგიური ატრიბუტების ყოველდღიურობაში ჩართვით, იქნება ეს არტეფაქტები, სიმბოლოები თუ ქცევები. საჯარო ადგილებში, მათ შორის სახელმწიფო დაწესებულებებში, ბანკებში, ტრანსპორტში განთავსებულია ხატები, ავი თვალის სანინალმდეგო სიმბოლოები. რელიგიურობის ასეთი ვიზუალიზაცია იწვევს დებატებს რელიგიურობის ფორმალურობის, რელიგიისადმი მომხმარებლური დამოკიდებულების შესახებ. ასეთი გამოვლინებანი პოსტ-მოდერნისტული ეპოქის მახასათებელია და რელიგიურობის ხარისხზე მეტად მისი გამოვლინების ტრანსფორმაციაზე მეტყველებს. ადამიანებს აქვთ მოთხოვნილება ეძიონ ღირებულებითი საყრდენი ამ არამყარ დროში, ისინი ეძებენ მათთვის გასაგებ და მისაღებ შინარსებს, რასაც გამოხატვის სხვადასხვა ფორმას აძლევენ, რომელთაგან ზოგი პიროვნულად ინდივიდუალურია, ნაწილი კი კოლექტიურად გაზიარებული. გამოხატვის ტრადიციულ, ნორმატიულ ფორმებთან შეუსაბამობა არ ნიშნავს რელიგიურობის არ არსებობას.

საქართველოში ბოლო ათწლეულებში მომხდარმა პოლიტიკურმა, ეკონომიკურმა და სოციალურმა ცვლილებებმა გავლენა იქონიეს რელიგიურ სიტუაციაზე. რელიგიურობის ფორმების ტრანსფორმაციის ანალიზისას შეიძლება გავეთედეს დასკვნა, რომ რელიგიურობის ფორმები კონტექსტურია და განპირობებულია კონკრეტული საზოგადოების განვითარების პროცესზე მოქმედი ფაქტორებით. რაც, თავის მხრივ, განსაზღვრავს სეკულარიზმის ხარისხსა და ფორმებს. დამოუკიდებლობის გამოცხადების შემდგომ საქართველოში პროცესები ორი მიმართულებით განვითარდა, ერთი მხრივ, სახეზე იყო რელიგიურობის მკვეთრი და პერმანენტული ზრდა, მეორე მხრივ, კი სეკულარიზმის ფორმალუ-

რი აღიარება-დადასტურება სახელმწიფო სტრუქტურებისა და საზოგადოების ნაწილის მხრიდან. ამ პროცესში ყოველდღიურ პრაქტიკაში გაზიარებულ და დამკვიდრებულ იქნა რელიგიურობის ახალი ფორმები, რაც რიგ შემთხვევებში წინააღმდეგობაში მოდის ნორმატიულ მიდგომებთან ან რელიგიურობის ტრადიციულ ფორმებთან. გასათვალისწინებელია 2020 წლის პანდემიის ფაქტორიც. მსოფლიოსთვის მანამდე უცნობი ვირუსის გავრცელების მასშტაბებმა, ქვეყნების ჩაკეტვის პოლიტიკამ, კარანტინისა და „სოციალური დისტანცირების“ სტრატეგიებმა დიდი გავლენა იქონია არა მხოლოდ ადამიანთა ქცევის წესებზე, არამედ დაიწყო ღირებულებათა გადაფასებაც. ეს შედარებით ახალი პროცესი თანდათან ცვლის ყოფისა და კულტურის ასპექტებს, იგი გავლენას ახდენს რელიგიურობაზე და მის ფორმებზე. ერთი სიტყვით, რელიგიურობის კვლევა კულტურის ცვალებადი სისტემების მუდმივი დინამიკის კვლევას უკავშირდება და შესაძლოა 2020 შედგომმა ახალმა რეალობამ იგი საზოგადოების სხვა მახასიათებლებთან შედარებით უფრო მოქნილი და მრავალფეროვანი გახადოს.

დამონმებული ლიტერატურა:

გუჯეჯიანი - გუჯეჯიანი რ. რელიგიურ დღეობათა ტრანსფორმაციისა და პაგანიზმების კონკრეტული მაგალითები სვანეთის ტრადიციული ყოფიდან, ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა და სამართლის ფაკულტეტის შრომები, ქართული უნივერსიტეტი, თბ. 2017

გურჩიანი - გურჩიანი ქ. (რედ.), რელიგია ყოველდღიურობაში, თბილისი, ლიგამუსი, 2017

ვარდანაშვილი, ჯავახიშვილი - ვარდანაშვილი ი., ჯავახიშვილი ნ., რელიგიურობა და წინარწმენები, დ. უზნაძის ფსიქოლოგიის ინსტიტუტი, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი, 2017 <https://iliauni.edu.ge/uploads/other/40/40037.pdf>

მოსაშვილი - მოსაშვილი ქ. საზრისის ძიება: რელიგიურობის, სამყაროს შესახებ წარმოდგენების და პოსტტრავმული ზრდის

ურთიერთმიმართება (2008 წლის ომის შემდეგ იძულებით გადაადგილებული პირების მაგალითზე) დისერტაცია 2016 http://press.tsu.ge/data/image_db_innova/disertaciebi_fsiqologia/qetevan_mosashvili.pdf

ჩიტაშვილი - ჩიტაშვილი მ. რელიგიურობის ფსიქოლოგია, ემპირიული გამოკვლევები, თბილისი 1998

ყიფშიძე - ყიფშიძე, თ. რელიგიური ხალგაზრდობა, ლიბერალი, 30 ივლისი 2012

<http://liberali.ge/articles/view/2579/religiuri-akhalgazrdoba>

ხაჩიძე - ხაჩიძე ნ., რატომ არის რელიგიურობა ტანსაცმელივით? 15/06/2015 <http://tbiliselebi.ge/index.php?newsid=268445101>

ხუციშვილი - ხუციშვილი ლ. რელიგიური რეორიენტაციის პრობლემები პოლიეთნიკურ საზოგადოებაში, წიგნში უსაფრთხოების სტრატეგიის ეთნიკური ასპექტები (პანკისისკრიზისი), თბ. 2002.

ხუციშვილი - ხუციშვილი ლ., რელიგია ჰეტეროგენულ საზოგადოებაში, წიგნში კონფლიქტური სიტუაციები პოლიეთნიკურ საზოგადოებაში, თბ. 1998.

ხუციშვილი - ხუციშვილი ქ. რელიგიური სივრცის ტრანსფორმაცია იძულებით გადაადგილებულ მოსახლეობაში (ქვემო ქართლი), კრ. ტრადიციული რელიგიური სისტემა და თანამედროვეობა, თბ. უნივერსალი, 2015

ხუციშვილი - ხუციშვილი ქ. რელიგიური სიტუაციის ცვლილება და უსაფრთხოების პრობლემა თანამედროვე საქართველოში, თბილისი 2004

Boyd - Boyd K., ed., Encyclopedia of historians and historical writing (1999) 1: 429-30. Vol. 1. Taylor & Francis, 1999.

Hamilton - Hamilton M., The Sociology of Religion. Theoretical and comparative perspectives, Routledge, London and New York, 2002

Holdcroft - Holdcroft B.B. (2013) What is Religiosity, in: Catholic Education: A Journal of Inquiry and Practice, Volume 10 Issue 1, July 2013 <http://dx.doi.org/10.15365/joce.1001082013>

Laruelle - Laruelle M., Introduction, Being Muslim in Central Asia. Practices, Politics, and Identities, Marlene Laruelle, edited, Brill, 2018

Eurasian Studies Library 9

Macionis - Macionis J.J., Sociology, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey 07632, 1995

Лич - Лич Э. Культура и коммуникация: Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии, М. „Восточная литература“ РАН, 2001

Ketevan Khutsishvili

FORMS OF RELIGIOSITY IN CONTEMPORARY GEORGIA

Political, economic and social changes in Georgia in recent decades have impacted the everyday life and practices. Analyzing the transformation of forms of religiosity, it can be concluded that forms of religiosity are contextual and conditioned by factors influencing the development process of a particular society. Which, in turn, determines the degree and forms of secularism. After the declaration of independence, the processes in Georgia developed in two directions: on the one hand, there was a sharp and permanent growth of religiosity, on the other hand, there was a formal recognition of secularism by the state structures and part of the society. In this process, new forms of religiosity have been shared and established in everyday practice, which in some cases contradicts normative approaches or traditional forms of religiosity. The 2020 pandemic factor must be also taken into account. The spread of the virus, previously unknown to the world, the policy of lockdown, quarantine and „social distancing“ strategies had a great impact not only on the modes of behavior, but also in re-evaluation or reconsideration of the values. This relatively new process is gradually changing aspects of life; it is affecting religiosity and its forms. Thus the study of religiosity is related to the study of the constant dynamics of changing systems of culture, and perhaps by 2020 the new reality will make it more flexible and diverse than other characteristics of society.

**საქართველოს ეთნოლოგიის განყოფილების
თანამშრომელთა შრომების
ბიბლიოგრაფია
2015-2020 წწ.**

მონოგრაფიები

- აზიკური ნ. (2019), 100 ველური მცენარე თუშეთიდან, ტრადიცია და გამოყენების წესები, თანაავტორობით, თბილისი
- ალავერდაშვილი ქ. (2018), აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული კულტურა (გუდამაყრის, ხევის, თუშეთის სალოცავები) (თანაავტორი ნ. ღამბაშიძე). თბილისი, მერიდიანი.
- გუჯეჯიანი რ. (2017), „ისტორიის რეპრეზენტაციის ეთნოლოგიური ასპექტები“, სტამბოლის ქართული ხელოვნების სახლი, თბ., რედაქტორი: აკად. მარიამ ლორთქიფანიძე, რეცენზენტები: ჯაბა სამუშია, მანანა ხიდაშელი, ქეთევან ხუციშვილი. 182 გვ.
- გუჯეჯიანი რ. (2019) „ჭაირი ჰაირიოლლუ (ვახტანგ მაღაყმაძე)“, თანაავტორები: გ. ირემაძე, მ. ხოსიტაშვილი, საქართველოს პარლამენტის ეროვნული ბიბლიოთეკა, სტამბოლის ქართული ხელოვნების სახლი, თბ., 208 გვ.
- მინდაძე ნ. (2016), ქართული ხალხური მედიცინა (სამეცნიერო-პოპულარული წიგნი) თბ. სერია „ჩვენი ღირსებანი“, წიგნი 9. გამომც. „წიგნი+ერი“
- Kamushadze T. (2018), Rustavi: Searching for New Identity in the City of Forty Brothers, LAMBERT Academic Publishing,
- Khutsishvili K. (2018), Anthropological Studies of Religious and Ethno-Cultural Identity in Georgia, Tbilisi, Artanuji

სტატიები

- აზიკური ნ.(2015), ქართული ხალხური რიტუალური თოჯინები, სამეცნიერო კონფერენცია მიძღვნილი ისტორიკოსისა და ეთნოლოგის დედა ანასტასიას (მანანა ლელაშვილი) ხსოვნისადმი, თბილისი
- Азикури Н. (2015), Кавказская овчарка и ее роль в овцеводстве// Грузины, М. 2015, наука, стр. 332-335
- Азикури Н. (2015), Обработка шерсти и ковроткачество // Грузины, М. 2015, наука, стр. 401-404.
- Азикури Н.(2015), Художественное ткачество // М. наука, 2015, стр. 405-413.
- Азикури Н.(2015), Обработка хлопка // Грузины, М. наука, 2015, стр. 420-423.
- აზიკური ნ. (2016), ყველის წარმოება როგორც კულტურული მემკვიდრეობა (ცხვრის გუდის ყველი)» ქ. ყარსის (თურქეთი) კავკასიური უნივერსიტეტის საერთაშორისო სიმპოზიუმის შრომათა კრებული, (თურქულ ენაზე)
- აზიკური ნ. (2016) კავკასიური ნაგაზი და მისი როლი მეცხვარეობაში// ქართველები, გვ.349-296, პალიტრა L.
- აზიკური ნ. (2016),მ ებამბეობა// ქართველები,თბ.გვ.349-351, პალიტრა L.
- აზიკური ნ.(2016), მენაბდეობა// ქართველები, თბ.გვ.357-360,პალიტრა L
- აზიკური ნ. (2016), ტრადიციული მხატვრული ქსოვილები// ქართველები, თბ., გვ.352-356,პალიტრა L
- აზიკური ნ. (2017), მასალები თუშური დემონოლოგიისათვის// ისტორიულ-ეთნოლოგიური ძიებანი,18, თბ., გვ.157-186.
- აზიკური ნ. (2017),ინგილოურიწინდები// ეთნოლოგიური ძიებანი, 6, თბ.გვ.126-151.

- აზიკური ნ. (2017), ყველის წარმოება როგორც კულტურული მემკვიდრეობა// კავკასიის ეთნოლოგიური კრებული, 18, თბ., გვ. 13-31.
- აზიკური ნ. (2018), ქალის სოციალური სტატუსი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში// საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის „მსოფლიო და გენდერი“ შრომების კრებული „მსოფლიოდაგენდერი“ # 4, გვ.81-88.
- აზიკური ნ. (2018), გლოვის ეტიკეტი/კავკასიური ეტიკეტი, ეთნოლოგიური ეტიუდები, თბ., გვ.119-141.
- აზიკური ნ. (2018), მონეტებისა და ყონალობის ინსტიტუტი// კავკასიური ეტიკეტი, ეთნოლოგიურ ეტიუდები, თბ., გვ.142-150
- აზიკური ნ. (2019), თუშების ასეული რუსეთ-თურქეთის ომში (ჩოლოქის ბრძოლა 1854წ.) // გორის სახელმწიფო სასწავლო უნივერსიტეტის, ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის, ისტორიისა და არქეოლოგიის ცენტრის შრომათა კრებული N17-1 გვ.65-79.
- აზიკური ნ. (2019), ელენე მჭედლიშვილის ეთნოგრაფიულ ფოლკლორული მასალები// ელენე მჭედლიშვილი, ზამთარი დიკლოში, თბილისი, გვ.74-80.
- აზიკური ნ. (2020), ნაბდის საკულტო ნიღბები და აღვანული ბერიკაობა // გორის სახელმწიფო სასწავლო უნივერსიტეტის, ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის, ისტორიისა და არქეოლოგიის ცენტრის შრომათა კრებული 19-2 გვ.492-504
- Алавердашвили К. (2015), Традиционный праздничный календарь (в соавторстве с Н.Абакелия и Н.Гамбашидзе). Грузины. Серия «Народы и культуры». Москва. «Наука».
- ალავერდაშვილი ქ. (2016), 1950 წელს ხევსურეთში ჩანერილი მასალა ხალხური მედიცინის შესახებ. „კავკასიის ანთროპოლოგია და ეთნოლოგია . საერთაშორისო კონფერენციის მასალები.“ედვანება აკადემიკოს მალხაზ აბდუშელიშვილის დაბადებიდან 90 წლისთავს (ივ. ჯავახიშვილის

სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი. ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი. საქართველოს ეროვნული მეცნიერებათა აკადემია). თბილისი.

- ალავერდაშვილი ქ. (2016), წმინდა გიორგის სალოცავები ხევში. ჟურნ. „ანალები“. #12. თბილისი. „უნივერსალი“
- ალავერდაშვილი ქ. (2017), ქართულ ხალხურ დღეობათა კალენდარი (თანაავტორები ნ. აბაკელია, ნ. ღამბაშიძე). „ქართველები. ყველაფერი ქართველთა კულტურისა და ეთნოსის შესახებ“. თბილისი. „პალიტრა L“.
- ალავერდაშვილი ქ. (2017), ქალების სალოცავები ხევში (საარქივო მასალების მიხედვით). (თანაავტორები ნ. ღამბაშიძე, ნ. ზაზანაშვილი). საერთაშორისო კონფერენცია „არქივთმცოდნეობა, წყაროთმცოდნეობა, სიძველეთმცოდნეობა - ტენდენციები და თანამედროვე გამოწვევები“. კონფერენციის მასალები. საქართველოს იუსტიციის სამინისტროს სსიპ საქართველოს ეროვნული არქივი. თბილისი
- გუჯეჯიანი რ. (2015), ისტორიის რეპრეზენტაცია – ყანსავე ყიფიანი – ლეგენდა თუ სინამდვილე, – საქართველოს საპატრიარქოს წმიდა ანდრიაპირველწოდებულის სახელობის ქართული უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა და სამართლის ფაკულტეტის შრომები, ტომი მესამე, თბ., გვ., 23-34. რეზიუმე ინგლისურ ენაზე.
- გუჯეჯიანი რ., (2015), ეთნიკურ ქართველთა განსახლების არეალი და ისტორიული მახსოვრობის ფაქტები ზემო მაჭახელში, – საქართველოს საპატრიარქოს წმიდა ანდრიაპირველწოდებულის სახელობის ქართული უნივერსიტეტის შრომები, ტომი პირველი, თბ., გვ., 63-76. რეზიუმე ინგლისურ ენაზე.
- გუჯეჯიანი რ., (2015), ვახტანგ მალაყმაძის (ჰაირი ჰაირიოღლუს) ბიოგრაფიიდან – სვლა წმიდა ილია მართლის გზით, – ჩვენი სულიერების ბალავარი, მერვე, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, ქრისტიანული კულტურის

კვლევის ცენტრი, ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის ისტორიისა და არქეოლოგიის განყოფილება, საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის მასალები, ბათუმი, თანაავტორი: როინ მაღაყმაძე.

- გუჯეჯიანი რ., (2015), ლამპრობის ტრადიცია საქართველოში, – კავკასიის ეთნოლოგიური კრებული, XVI, თბ., „უნივერსალი“, გვ., 57-78.
- გუჯეჯიანი რ., (2015) ისტორიის რეპრეზენტაცია – დიდგორის „ძღვეთ საკვირველის“ მოტივები ტრადიციულ ქართულ ყოფაში – სვანეთი, – საქართველოს საპატრიარქოს წმიდა ანდრია პირველწოდებულის სახელობის ქართული უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა და სამართლის ფაკულტეტის შრომები, ტომი IV, თბ., „ქართული უნივერსიტეტი“, გვ., 57-63. რეზ. ინგლისურ ენაზე.
- გუჯეჯიანი რ., (2015), ქართული ხალხური დღესასწაულები ართვინის რეგიონის (თურქეთის რესპუბლიკა) ეთნიკურ ქართველთა შორის (ძველით ახალი წელი, შუამთობა, მარიობა) – კრ. ტრადიციული რელიგიური სისტემა და თანამედროვეობა, თბ., გვ., 93-113.
- გუჯეჯიანი რ., (2015), კალის წმიდა კვირიკეს მონასტრის ისტორია და კვირიკობა სვანეთში, – საქართველოს საპატრიარქოს წმიდა ანდრია პირველწოდებულის სახელობის ქართული უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა და სამართლის ფაკულტეტის შრომები, ტ. V, თბ., გვ., 28-39.
- გუჯეჯიანი რ., (2016), ხარების ჭედობა ტრადიციულ ქართულ ყოფაში, – საქართველოს საპატრიარქოს წმიდა ანდრია პირველწოდებულის სახელობის ქართული უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა და სამართლის ფაკულტეტის შრომები, ტ. VI, თბ., გვ., 26-36.
- გუჯეჯიანი რ., (2016), წმიდა პოლიექტოს კარბელაშვილის (1855-1936 წწ.) ეთნოგრაფიული მემკვიდრეობა (სვანეთი), – კავკასიის ეთნოლოგიური კრებული, თბ., გვ., 68-96.

- გუჯეჯიანი რ., (2016), ისტორიის რეპრეზენტაცია – წმიდა თამარ მეფე და ტრადიციული ქართული ყოფის ძირითადი მოტივები, – მეშვიდე საერთაშორისო ქართველოლოგიური სიმპოზიუმის მასალები, თბ., გვ., 506-508.
- Gujejiani R., (2016), The Ways to Maintain the Ethnic Identity: Folk Festivals of Georgians in Artvini Region (the Republic of Turkey), – „Fundamentalism. Ethnographies on Minorities, Discrimination and Transnationalism”, Marcello Mollica (ed.) LIT Verlag Zurich, Fribourg Studies in Social Anthropology, Band 44. გვ., 91-101.
- გუჯეჯიანი რ. (2016), ივანე ჯავახიშვილი და სვანეთის ეთნოლოგია, – ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის საქართველოს ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, 10, თბ., გვ., 62-71.
- გუჯეჯიანი რ., (2016), დადებულიანთა სამთავო რეზიდენცია ეცერში – ისტორია და კულტურულ-სოციალური ასპექტები, – ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის საქართველოს ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, სპეციალური გამოშვება „მოთა მესხია 100“, თბ., თსუ, გვ., 422-443.
- გუჯეჯიანი რ., (2016), დეკანოზ ბესარიონ ნიჟარაძის (1852-1919) ეთნოგრაფიული მემკვიდრეობა, – კრ. ქართველური მემკვიდრეობა, XX, ქუთაისი
- გუჯეჯიანი რ., (2017), რელიგიურ დღეობათა ტრანსფორმაციისა და პაგანიზმების კონკრეტული მაგალითები სვანეთის ტრადიციული ყოფიდან – საქართველოს საპატრიარქოს წმიდა ანდრია პირველწოდებულის სახელობის ქართული უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა და სამართლის ფაკულტეტის შრომები, ტ., VII, თბ., გვ., 49-55.
- გუჯეჯიანი რ., ხუციშვილი ქ. (2017) ეთნოგრაფიული მონაცემები რუჩეგიანთაფეოდალურისაგვარეულოს შესახებ, ჟურნალში „ძველი ხელოვნება დღეს“, თანაავტორი რ.

გუჯეჯიანი, თბილისი, გვ.94-110

- გუჯეჯიანი რ., (2017), ეგნატე გაბლიანის (1881-1937 წწ.) ცხოვრებისა და მოღვაწეობის ძირითადი ასპექტები, – ქუთაისის ილია ჭავჭავაძის სახელობის საჯარო ბიბლიოთეკა, ნელინდელი, ეძღვნება ქართველი საზოგადო მოღვაწის, ეთნოგრაფსა და პუბლიცისტს ეგნატე გაბლიანს. ქუთაისი, გამომცემლობა „ქუთაისი“, გვ., 9-14.
- Gujejiani R., (2018) Cultural parallels between the Georgians and North Caucasians (Balkars, Karachays), KAVKAZ – PRZESZŁOŚĆ – TERAŹNIEJSZOŚĆ – PRZYSZŁOŚĆ. KAWKAZ – ПРОШЛОЕ – НАСТОЯЩЕЕ – БУДУЩЕЕ. CAUCASUS – PAST – PRESENT – FUTURE Nr 4 (2018). Rzeszów. Uniwersytet Rzeszowski. Rzeszów ISBN: 978–83–939946–5–6. ISSN: 2544-8048.e-ISSN: 2544-8048.
- გუჯეჯიანი რ. (2018), რედაქტორი და წინასიტყვაობის ავტორი წიგნისა „ქართული ეთნოგრაფიული მემკვიდრეობა, 2, ეგნატე გაბლიანი“. საქართველოს პარლამენტის ეროვნული ბიბლიოთეკა, „უნივერსალი“, თბ.
- გუჯეჯიანი რ., (2019), ტრადიციული ქართული სულიერი კულტურა, კრ., საჯარო ლექციები, ტ., 2. თსუ გამომცემლობა, გვ., 69-85.
- Gujejiani R. (2019) სტატიები: Historical and Ethnographic Regions of Georgia. pp. 243-280. (co-author Topchishvili R.), Traditional Georgian Pottery, pp.321-325. Stonemasonry in Georgia, pp.326-332. Traditional Metallurgy in Georgia, pp. 349-355. წიგნში: COUNTRIES AND CULTURES OF THE WORLD. GEORGIA, History, Culture and Ethnography. With Audio and Video Recordings. VOLUME 2.Nova Science Publishers, Inc. New York.
- გუჯეჯიანი რ., (2020), ტერმინ მახვშის სემანტიკური ტრანსფორმაციის სოციო-კულტურული ასპექტები, – ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, არნოლდ ჩიქობავას სახელობის ენათმეცნიერების ინსტიტუტი,

ტერმინოლოგიის საკითხები IV. კრებული ეძღვნება ქართული ტექნიკური ტერმინოლოგიის პირველი ლექსიკონის 100 წლისთავს. თბ., გვ. 132-143.

- Gujejiani R., (2020) Traditional Being and Culture of Ethnic Georgians in Parkhali Valley (Republic of Turkey, yusufeli District)., The International Symposium on Anatolian-Georgian Relationships Throughout History, Ankara. გვ., 513-532.
- მამარდაშვილი გ. (2015), გივი ელიაშვილი და მისი წვლილი სამეგრელოს ეთნოგრაფიულ შესწავლაში, ისტორიულ-ეთნოლოგიური ძიებანი, ტ. XVII, თბ.
- მამარდაშვილი გ. (2016), აფხაზური ტრადიციული რელიგია, მისი მიმართება ქრისტიანობასთან და როლი თანამედროვე აფხაზის ცნობიერებაში, ისტორიულ-ეთნოლოგიური ძიებანი, ტ. XVIII, თბ.
- მამარდაშვილი გ. (2017), მარტვილის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმის ეთნოგრაფიული კოლექცია, მარტვილის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმის შრომები I, თბ.
- მამარდაშვილი გ. (2018) „ხევსურული სწორფრობა და ფშავეური წაწლობა“, „კავკასიური ეტიკეტი, ეთნოლოგიური ეტიუდები“, კავკასიური სახლი, თბ.
- მამარდაშვილი გ. (2018), მეურნეობა (მიწათმოქმედება, მემინდვრეობა, მესაქონლეობა) - ისტორია საქართველოში, „ქართული ტრადიციული კულტურის ისტორია“, გამომცემლობა „ეთნოგრაფი“, თბ.
- მამარდაშვილი გ. (2019), თანამედროვე ეთნოდემოგრაფიული პროცესები ქვემო ქართლში, კავკასიის ეთნოლოგიური კრებული, XIX, თბ.
- მინდაძე ნ. (2015), სპორტის ხალხური სახეობანი (რუსულ ენაზე), კრბ., „Грузины“Москва, გამომც. „Наука“

- მინდაძე ნ. (2015), ხალხური მედიცინა (რუსულ ენაზე), კრბ. „Грузины“ Москва, გამომც...„Наука“
- მინდაძე ნ. (2015), ზაქარია ჭიჭინაძე და ქართული ტრადიციული სამედიცინო კულტურა, ზაქარია ჭიჭინაძის 160 წლისთავისადმი მიძღვნილი სამეცნიერო კონფერენციის მასალები, თბ.
- მინდაძე ნ. (2015), ადამიანის ეკოლოგიის ხალხური ტრადიციების კვლევა საქართველოში, „მაცნე“ #2
- მინდაძე ნ. (2015), არქეოლოგიური არტეფაქტი და ეთნოგრაფიული რეალია, საქართველოსუნივერსიტეტის VII ყოველწლიურიკონფერენციაჰუმანიტარულმეცნიერებებში, თბ.
- Mindadze N. (2015), Human Health and Religious Systems (According to Ethnographic Data from Kartli)Caucasus Journal of Social Sciences, vol. 8
- მინდაძე ნ. (2016), ტრადიციული ქართული სამედიცინო კულტურა, კრბ. „ქართველები“, თბ.
- მინდაძე ნ. (2016), ანთროპოეკოლოგიის ხალხური ტრადიციები საქართველოს მთიანეთში, კრბ. „კავკასიის ანთროპოლოგია და ეთნოლოგია“, თბ.
- მინდაძე ნ. (2016), ქალი და ძველი ქართული მედიცინა, კრბ. „ქალი დროსა და სივრცეში“, თბ.
- მინდაძე ნ. (2016), ხალხური მაგიურ-რელიგიური რიტუალების გენდერული ასპექტები, კრბ. „ქალი დროსა და სივრცეში“, თბ.
- მინდაძე ნ. (2016), დევი ბერძენიშვილის ნაშრომების ეთნოგრაფიული ასპექტები, კრბ., „ანალები“, თბ.
- მინდაძე ნ. (2017), თამარის სალოცავის ისტორიისთვის ფშავში, საქართველოს უნივერსიტეტის გამომცემლობა. საქართველოს უნივერსიტეტის VIII ყოველწლიურიკონფერენციაჰუმანიტარულმეცნიერებებში, თბ., გვ., 249-261

- მინდაძე ნ. (2017), ივანე ჯავახიშვილი და ანთროპოეკოლოგიის საკთხები, კრზ. ივანე ჯავახიშვილი - 140, შრომები, მარადისობის გზა, საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემია. საქართველოს ისტორიკოსთა ეროვნული კომიტეტი, საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემიის გამომცემლობა, თბ.
- მინდაძე ნ. (2017), ხევის ხალხური მედიცინის ისტორიიდან, კრზ. მუზეუმი და კულტურული მემკვიდრეობა. IV თბ.
- მინდაძე ნ. (2017), გენდერული ურთიერთობები ხევისურეთის ტადიციულ და თანამედროვე ყოფაში, კრზ., მსოფლიო და გენდერი, თბ., გვ. 37-45
- მინდაძე ნ. (2018), ღირსება და ანთროპოეკოლოგიის ხალხური ტრადიციები, კრზ. კავკასიის ეტიკეტი(ეთნოლოგიური ეტიუდეები), თბ., გვ. 116-127
- მინდაძე ნ. (2018), ტრადიციული ანთროპოლოგიური ცოდნის რამდენიმე ასპექტის შესახებ, კრზ., მიხეილ გეგეშიძე 100. თბ., გვ. 105-118
- მინდაძე ნ. (2019), ხალხური რელიგიური სისტემა და ზნეობის ტრადიციული ნორმები (საქართველოს მთიელთა ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით), საქართველოს ეროვნული აკადემიის მაცნე, 1, გვ. 118- 125
- მინდაძე ნ. (2019), მკურნალი და პაციენტი ქართულ ტრადიციულ კულტურაში, ისტორიანი, სამეცნიერო კრებული, მიძღვნილი როინ მეტრეველის დაბადების 80 წლისთავისადმი, თბ., გვ. 650-662
- მინდაძე ნ. (2019), არქეოლოგიური არტეფაქტები და ეთნოგრაფიული რეალიები (ქირურგიული ინსტრუმენტების ისტორიისათვის საქართველოში) ელექტრონული ჟურნალი: იბერია-კოლხეთი, 15, გვ. 45-53. თანაავტორი თ.ჭანიშვილი
- ნებიერიძე ლ., ჩირგაძე ნ. (2015), მაგიურ-რელიგიური მკურნალობის ტრადიციები და მათი მოდიფიცირებული

ფორმები იძულებით გადაადგილებულ მოსახლეობაში, კრბ. „ტრადიციული რელიგიური სისტემა და თანამედროვეობა“, თბილისი, გვ. 221-229

- ნებიერიძე ლ., ჩირგაძე ნ. (2016) სამედიცინო ანთროპოლოგიური კვლევის შედეგები ბავშვთა დაავადებათა მკურნალობის ხალხური მეთოდების მაგალითზე, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი, საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემია, „კავკასიის ანთროპოლოგია და ეთნოლოგია“, საერთაშორისო კონფერენციის მასალები, ეძღვნება აკადემიკოს მალხაზ აბდუშელიშვილის დაბადებიდან 90 წლისთავს, თბილისი, თსუ გამომცემლობა, გვ. 44-48
- ნებიერიძე ლ. (2017), „კანის დაავადებათა მკურნალობა იმერეთში“, ისტორიულ-ეთნოლოგიური ძიებანი, XIX, თბ., გვ. 23-28
- ქამუშაძე თ. (2015), მარსელ მოსის საჩუქრის თეორია და ქართული ეთნოგრაფიული მასალა, ირაკლი სურგულაძისადმი მიძღვნილი სამეცნიერო კონფერენციის „მითი, კულტი, რიტუალი“ მოხსენებათა კრებული, გვ. 169-186, თბილისი, გამომცემლობა: „უნივერსალი“.
- ქამუშაძე თ. (2015), ახალი იდენტობების ფორმირების თავისებურებანი საბჭოთა საქართველოში ქალაქ რუსთავის მაგალითზე, საქართველოს უნივერსიტეტის კონფერენციის მასალები ჰუმანიტარულ მეცნიერებებში, გვ. 327-349 თბილისი, საქართველოს უნივერსიტეტის გამომცემლობა.
- Kamushadze T. (2016), Playing with Title: How to be the Elite in a Socialist Way, In the Book: „Elites and „Elites“ Transformations and Social Structures in Post-Soviet Armenia and Georgia“ ed. Yulia Antonyan, Erevan, YSE Publishing House, p. 245-273
- ქამუშაძე თ. (2016), ქართული კინოს სამეცყველო ენა (ქართული ენის სწავლებისთვის დამხმარე სახელმძღვანელო არაქართულენოვანთათვის, თსუ გამომცემლობა, (ციკო ინაურთან თანაავტორით)

- ქამუშაძე თ. (2017), ორმოცი ძმის ქალაქი იდენტობის ძიებაში, სამეცნიერო ჟურნალი: ანთროპოლოგიური კვლევანი, გვ. 171-194 თბილისი, გამომცემლობა: „უნივერსალი“.
- ქამუშაძე თ. (2017), დედამინის კალენდარი (რიდერი ქართული ენის შემსწავლელთათვის) გამომცემლობა: „უნივერსალი“, (ავტორთა ჯგუფი)
- ქამუშაძე თ. (2017), სასაუბრო დიალოგები სომხურენოვანი სტუდენტებისათვის, თსუ გამომცემლობა, (ავტორთა ჯგუფი)
- ქამუშაძე თ. (2017) სასაუბრო დიალოგები აზერბაიჯანულენოვანი სტუდენტებისათვის, თსუ გამომცემლობა, (ავტორთა ჯგუფი)
- ქამუშაძე თ. (2018), ტურიზმი და ტუროპერატორი – ენისა და საგნის ინტეგრირებული სწავლების სახელმძღვანელო ქართული ენის შემსწავლელთათვის B 1+ დონე, (რუსუდან ჭუმბურძესთან და ნინო შარაშენიძესთან თანაავტორობით)
- ქამუშაძე თ.(2019), შრომის გმირობის სოცრეალისტური განზომილება და ელიტურობის საბჭოთა დეკონსტრუქცია, თსუ, ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის რეცენზირებადი, ელექტრონული, ბილინგვური ჟურნალი „სპეკალი“ 14, <http://www.spekali.tsu.ge/index.php/ge/article/viewArticle/14/243>
- ქამუშაძე თ. (2019) მრავალფეროვნება და ტოლერანტობა (ენისა და საგნობრივი შინაარსის ინტეგრირებული სწავლების სახელმძღვანელო არაქართულენოვანთათვის) გამომცემლობა: „საიმედო“, (რუსუდან ჭუმბურიძესთან თანაავტორობით).
- ჩირგაძე ნ. (2015), ტრადიციული გენდერული ურთიერთობები და მათი თანამედროვე ფორმები ხევსურეთიდან ჩამოსახლებული მოსახლეობის საოჯახო და საზოგადოებრივ ყოფაში, ისტორიულ-ეთნოლოგიური ძიებანი XVI, თბ. გვ.171-181
- ჩირგაძე ნ. (2017), ხალხური მედიცინის ისტორიიდან“ (ოზურ-გეთის რაიონი), ისტორიულ-ეთნოლოგიური ძიებანი, XIX, თბ.()

- ჩირგაძე ნ. (2017) ქირურგიის ხალხური ტრადიციები გურიაში“ (ოზურგეთისრაიონი) ანთროპოლოგიური კვლევანი, 3, თბ., გვ. 123-128
- ჩირგაძე ნ. (2018), „ადამიანი და სოციალური გარემო“ (იმერეთის ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით), ისტორიულ-ეთნოლოგიური ძიებანი, თბ., XX
- Khutsishvili K. (2015), Part 2: Religion and Politics Introduction, Religion, Nation and Democracy in the South Caucasus, Edited by Alexander Agadjanian, Ansgar Jödicke, Evert van der Zweerde, Routledge – 2015 – 280 pages, Series: Routledge Contemporary Russia and Eastern Europe Series
- ხუციშვილი ქ. (2015), რელიგიური სივრცის ტრანსფორმაცია იძულებით გადაადგილებულ მოსახლეობაში (ქვემო ქართლი), კრ. ტრადიციული რელიგიური სისტემა და თანამედროვეობა, თბ. უნივერსალი, გვ. 245-259
- Khutsishvili K. (2016), Zum Umgang mit Sakralität in einer traditionell geprägten Gesellschaft: Anhand ethnographischen Materialien aus Georgien, *Georgica /გეორგიკა, Zeitschrift für Kultur, Sprache und Geschichte Georgiens und Kaukasus*, N37, Shaker Verlag, Aachen, st. 83-94
- Khutsishvili K. (2016), Religion and the Establishment of the New Political Elite in Late Soviet and Post-Soviet Georgia, in *Elites and „Elites”: Transformations of Social Structures in Post-Soviet Armenia and Georgia*, Edited by Yulia Antonyan, Yerevan, pp.196-216
- Khutsishvili K(2016), Characteristics of construction of ethno-cultural identity in Georgia (the case of P'ank'isi Kists), *L'Arménie et la Géorgie en dialogue avec l'Europe Du Moyen Âge à nos jours*-Auteur: Auge Isabelle, Barkhoudaryan Vladimir, Dedeyan Gérard, Dokhturishvili Mzaro / Mzagve, Karaulashvili Irma, ISBN 10 : 2705339470, ISBN 13 : 9782705339470

- Khutsishvili K(2016), Religious Aspects of Structuring the Ethno-cultural Identity of the Assyrian Community in Georgia, *Fundamentalism: Ethnographies of minorities, discrimination and transnationalism*, ed. M. Mollica, Lit Verlag, pp.65-77
- Khutsishvili K(2016), Across the Enguri Border: Lives Connected and Separated by the Borderland Between Georgia and Abkhazia, *Eurasian Borderlands Spatializing Borders in the Aftermath of State Collapse*, Editors: Bringa, Tone, Toje, Hege, Palgrave, pp. 107-131
- Khutsishvili K (2017), Suddenly a Border: Hazelnut Trade across the De Facto Border between Abkhazia and the Zugdidi Municipal Region of Georgia, *Caucasus Analytical Digest*, N96 25 June , pp.9-12 <http://www.css.ethz.ch/en/publications/cad.html>; <http://www.laender-analysen.de/cad>
- Khutsishvili K(2017), Das Lomisoba-Fest: Volksreligiosität und Kirche in Georgien, *Religion & Gesellschaft in Ost und West*, 3 /2017 45. Jahrgang, Ansgar Jödicke, Andrea Friedli, Ketevan Khutsishvili, pp.22-26
- Khutsishvili K., Gujejiani R.(2017), Second Chronicles of Svaneti: an important source of the 17th –18th cc. Georgian culture, in *KAVKAZ – PRZESZŁOŚĆ – TERAŹNIEJSZOŚĆ – PRZYSZŁOŚĆ; КАВКАЗ – ПРОШЛОЕ – НАСТОЯЩЕЕ – БУДУЩЕЕ; CAUCASUS – PAST – PRESENT – FUTURE*, Nr 3 (2017) Instytut Historii Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów, pp.129-144 <http://www.kavkaz.ur.edu.pl/index.php/czasopismo/issue/view/5>
- Khutsishvili K (2018), Marketplaces: Meeting Places in Border Zones of Georgia, 14 March 2018, Working Paper No. 6, Working Paper Series on Informal Markets and Trade, ISSN: 2510-2826 urn:nbn:de:hebis:30:3-431160, 14 p.<http://publikationen.uni-frankfurt.de/frontdoor/index/index/docId/43116>
- Khutsishvili K.(2018), Market Infrastructure: Past and Present

Transformations, in Anthropological Researches IV, Tbilisi, Universali, pp. 40-48 ISSN 1512-0260

- Khutsishvili K(2018), Correlation of Ethno-cultural Identity and Sacred Geography (Case of Georgia), in KAVKAZ – PRZESZŁOŚĆ – TERAZNIEJSZOŚĆ – PRZYSZŁOŚĆ; KABKA3 – ПРОШЛОЕ – НАСТОЯЩЕЕ – БУДУЩЕЕ; CAUCASUS – PAST – PRESENT – FUTURE, Nr 4 (2018) Instytut Historii Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów, Ketevan Khutsishvili, pp.180-194
- ხუციშვილი ქ. (2019) ქართული ეთნოლოგიური სკოლის განვითარება, გამოფენის მეგზური, თსუ გამომცემლობა, თბ., გვ. 16-22
- ხუციშვილი ქ.(2020), ტერმინ «ეთნოგრაფიული ჯგუფის» გაგებისათვის, თსუ ენათმეცნიერების ინსტიტუტი, ტერმინოლოგიის საკითხები IV, კრებული ეძღვნება ქართული ტექნიკური ტერმინოლოგიის პირველი ლექსიკონის 100 წლისთავს, თსუ გამომცემლობა, თბილისი, გვ. 379-390
- Khutsishvili K. (2020), Research of Georgian-Turkish Relationships (TSU Institute of Ethnology) / Tiflis Devlet Üniversitesi Etnoloji Enstitüsü'ndeki Gürcü-Türk İlişkilerinin Araştırılması, The International Symposium on Anatolian-Georgian Relationships Throughout History, Ankara, pp.379-385

შპს „პრინტჯეო“, 2020

თბილისი, 0131, დემეტრე თავდადებულის ქ.18, ☎: +995 32 222 06 08

E-mail: ichachanidze@mail.ru