



ჰელაჩიან ითონიჭვილი

K 213 853  
3

სიმონ ჯანაშიას  
ღვაწდი ჩართუდ  
ეთნოგრაფიკი



საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია



ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის, არქეოლოგიისა და  
ეთნოგრაფიის ინსტიტუტი

ვალერიან ითონიშვილი

# სიმონ ჯანაშიას ღვანდი ქართულ ეთნოგრაფიაში

სკეპ-2000  
თბილისი



თბილისი  
„მეცნიერება“  
1991

ქ. ჯანაშია, სიზინ

ქახიძე ვლ. ეთნოგრაფიკა

ნაწროში ნაჩვენებია ცნობილი მეცნიერისა და საზოგადო მოღვაწის აკადემიკოს სიმონ ჯანაშიას ღვაწლი ეთნოგრაფიული მეცნიერების განვითარებაში. მკითხველი გაეცნობა ს. ჯანაშიას სამეცნიერო მოგზაურობის მარშრუტებს საქართველოსა და ჩრდილო კავკასიაში, ქართველი, აფხაზი, ჩერქეზი, ყაბარდოელი და დაღესტნის ხალხების ზნე-ჩვეულებათა აღწერილობას და ნაწროებს, რომლებშიც განხილულია საქორწინო და საოჯახო ტრადიციები, საზოგადოებრივი ყოფა, რელიგიური რწმენა-წარმოდგენები და უძველესი ეპოქის გადმონაშთები. წიგნი განკუთვნილია როგორც სპეციალისტების, ისე სტუდენტების, ასპირანტებისა და ფართო მკითხველი საზოგადოებისათვის.

რედაქტორი ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი  
ო. ყორღანიანი

რეცენზენტები: ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი  
აფ. კაცაძე

ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატი  
ბ. გეგეჭკორი

K 213853

050500000

o M 607 (06)—91 რეზ. 91

© გამომცემლობა, „მეცნიერება“, 1991

ISBN 5—520—01173—7.

საქართველოს  
მეცნიერებათა  
ბიბლიოთეკა



## წინასიტყვაობა

ქართველ მეცნიერთა და საზოგადო მოღვაწეთა შორის, რომელთაც თავიანთი წვლილი შეიტანეს ეთნოგრაფიული მეცნიერების განვითარებაში, სიმონ ჯანაშიამ თვალსაჩინო ადგილი დაიმკვიდრა. ცნობილი პედაგოგისა და ეთნოგრაფის ნიკო ჯანაშიას ოჯახში აღზრდილი და დიდი ივანე ჯავახიშვილის ხელმძღვანელობით მომზადებული მკვლევარი 1921 წლიდან ეზიარა სამეცნიერო საქმიანობას და თავისი ხანმოკლე სიცოცხლე საქვეყნოდ ცნობილი მეცნიერისა და სამეცნიერო მუშაობის დიდი ორგანიზატორის სახელით დაამთავრა. „სიმონ ჯანაშია შესანიშნავად ათავსებდა მეცნიერებას საზოგადო მოღვაწეობასთან. მეცნიერების სარბიელზე ის დიდ საზოგადო მოღვაწედ რჩებოდა, ისევე როგორც საზოგადო მოღვაწეობისას ის არასდროს მეცნიერების ალამს ხელიდან არ უშვებდა. სიმონ ჯანაშიასათვის მეცნიერება და საზოგადო მოღვაწეობა ერთი და იმავე მოვლენის ორი მხარე იყო. აი ამ განსაკუთრებული ნიჭის წყალობით იყო, რომ სიმონის ავტორიტეტს უყოყმანოდ სცნობდნენ, სიმონის წინამძღოლობა აგრე ბუნებრივად ეჩვენებოდათ“ [15, გვ. 152].

სიმონ ჯანაშია იმ ქართველ ისტორიკოსთა ტრადიციის გამგრძელებელია, რომლებიც საქართველოს ისტორიის საკითხების კვლევაში წერილობით წყაროებთან ერთად მაქსიმალური სისრულით სარგებლობდნენ არქეოლოგიური, ეთნოგრაფიული და ფოლკლორული მონაცემებით (დიმიტრი ბაქრაძე, ივანე ჯავახიშვილი, ექვთიმე თაყაიშვილი, მოსე ჯანაშვილი). ს. ჯანაშია ამ რიგის მასალებს იყენებდა და ააანალიზებდა უმთავრესად წერილობითი წყაროების უქონლობის ან ნაკლებობის შემთხვევაში და მოითხოვდა არსებულის შეგვებას ახალი მონაპოვრებით. ამასთან ერთად, იგი ფიქრობდა, რომ ეთნოგრაფიული თუ ლინგვისტური მასალების შეგროვებას ინტენსიური ხასიათი მისცემოდა საქართველოშიც და კავკასიის სხვა რეგიონებშიც, რათა მყარ მეცნიერულ ნიადაგზე ყოფილიყო დაფუძნებული როგორც საკუთრივ ქართველი ხალხის ისტორიული წარსულისა და ყოფითი კულ-



ტურის კვლევა, ისე ქართველ-კავკასიელთა ეთნიკური და რულ-ისტორიული ურთიერთობის შესწავლა.

დასახულ გეგმას ს. ჯანაშია წარმატებით ახორციელებდა არა მარტო როგორც სამეცნიერო მუშაობის ხელმძღვანელი, არამედ როგორც მასალის მაძიებელი და მკვლევარიც. საყურადღებოა გავიხსენოთ, რომ სამეცნიერო მოღვაწეობა მან სწორედ ეთნოგრაფიული, საენათმეცნიერო და ფოლკლორული მასალების შეგროვებითა და შესწავლით დაიწყო 1921 წლიდან, ე. ი. იმ დროიდან, როდესაც (საქართველოში საბჭოური წყობილების დამყარებისთანავე) საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის არქეოლოგია-ეთნოგრაფიის განყოფილებაში ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიების შემდგომი განვითარებისა და სრულყოფის საქმეს ორგანიზებული ხასიათი ეძლეოდა გიორგი ნიორაძის, გიორგი ჩიტაიას და სერგი მაკალათიას მეცადინეობით.

აფხაზეთში 1921 წელს ეთნოგრაფიული მასალების შეკრების შემდეგ ს. ჯანაშიამ კიდევ უფრო ნაყოფიერად იმუშავა ჩრდილო კავკასიის მოსახლეობაში. როგორც ივ. ჯავახიშვილმა საისტორიო-საეთნოგრაფიო საზოგადოების საჯარო კრებაზე ჩერქეზეთიდან დაბრუნებული ს. ჯანაშიას სამეცნიერო ანგარიშის მოსმენის შემდეგ აღნიშნა, იგი „წარმოადგენს პირველ შემთხვევას, როცა ქართველი მკვლევარი გადადის კავკასიონის ჩრდილოეთით აბორიგენი კავკასიური ტომების ენისა და ეთნოგრაფიის შესასწავლად“ [32, გვ. 337].

უშუალო დაკვირვებითა და გამოკითხვით მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალები ს. ჯანაშიამ ნაწილობრივად გამოიყენა თავის ზოგიერთ გამოკვლევაში, მაგრამ ეს მასალები ინახებოდა მეცნიერის პირად არქივში და იგი, საენათმეცნიერო მასალებთან ერთად, ენათმეცნიერების ინსტიტუტის გრიფით გამოქვეყნდა მხოლოდ 1968 წელს, მეცნიერის გარდაცვალებიდან 21 წლის შემდეგ (სიმონ ჯანაშია, შრომები, IV, თბ., 1968, რედაქტორები: ვ. თოფურია, ქ. ლომთათიძე, რ. ჯანაშია; ბოლოსიტყვაობა ქ. ლომთათიძისა).

საველე მასალების, წერილობითი წყაროებისა და სამეცნიერო ლიტერატურის მონაცემების ანალიზის საფუძველზე, ს. ჯანაშია განიხილავდა ეთნიკური ისტორიის, ტომობრივ-ტერიტორიული ლოკალიზაციის, განსახლების სტრუქტურის, მატერიალური კულტურის, სამეურნეო-ეკონომიკური ისტორიის, საოჯახო და საზოგადოებრივი ყოფის, რელიგიის ისტორიისა და რწმენა-წარმოდგენების საკითხებს.

იმ გარემოებაში, რომ საველე და სამეცნიერო-კვლევითი მუშაობით

## I. ქართველი ხალხის ყოფისა და კულტურის საკითხები

### 1. ქართველი ხალხის ეთნიკური ისტორიიდან

ს. ჯანაშიას შრომებში გარკვეულწილად განხილულია ეთნონიმიკისა და ეთნიკური ნომენკლატურის საკითხები, რაც ორგანულადაა დაკავშირებული ეთნიკური ისტორიისა და ეროვნული კონსოლიდაციის პრობლემებთან. აღნიშნული საკითხების კვლევა მოითხოვს როგორც ისტორიული წყაროების, ისე ეთნოგრაფიული და ლინგვისტური მონაცემების გათვალისწინებას, რაც თვალნათლივ გამოჩნდა ს. ჯანაშიას ნაწერებიდან. სამაგალითოდ შეიძლება დავასახელოთ მისი ერთ-ერთი წერილი, რომელიც პირველად გამოქვეყნდა გაზეთ კომუნისტში (1936 წ. № 294), ხოლო შემდეგ შევიდა მეცნიერის შრომებში [67]. ს. ჯანაშია გვაცნობს ჩეხი მეცნიერის ბ. პროზნის მიერ თბილისში წაკითხული ლექციების შინაარსს ხელების ისტორიისა და ენის შესახებ და კრიტიკული შენიშვნების საფუძვლად იყენებს ქართული მეცნიერების მიღწევებს. ამ შემთხვევაში ჩვენთვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს ავტორის დამოკიდებულებას ეთნოგრაფიული მონაცემებისადმი. მკვლევარი ამ სტატიაში დგას მაშინ მიღებულსა და დღეისათვის უარყოფილ თვალსაზრისზე წინააზიიდან ქართველების მოსულობის შესახებ. წინააზიიდან მოტანილობის თვალსაზრისით განიხილავს ქართული კულტურის ელემენტებსაც, მაგრამ ამჟამად ამ თვალსაზრისს, რაც მეცნიერების განვითარების იმდროინდელ დონეს შეესაბამებოდა, არსებითი მნიშვნელობა არ ენიჭება. მთავარია ის, რომ ს. ჯანაშია ეთნოგრაფიულ მასალას წყაროს მნიშვნელობას ანიჭებს და მას დიდი მონდომებითაც იყენებს. სახელდობრ, დამწერლობის წარმოშობისა და რაობის საკითხთან დაკავშირებით იგი საყურადღებოდ მიიჩნევს იმ ფაქტს, რომ ქართული ტერმინი „წერა“ თავდაპირველად „კრას“, „კვეთას“ ნიშნავდა; აქედან გამომდინარე, „წერაკვი“ ქვის

ს. ჯანაშიამ მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა ეთნოგრაფიული მეცნიერების სფეროში და მან როგორც სამეცნიერო მუშაობის ორგანიზატორმა დიდი როლი შეასრულა ესოდენ ეროვნული დარგის განვითარების საქმეში, მაფიქრებინა, რომ ღირსეული მამულიშვილის მრავალმხრივი სამეცნიერო და საზოგადოებრივი საქმიანობიდან საგანგებოდ წარმომეჩინა მისი დამსახურება ეთნოგრაფიის დარგში. ამ სამუშაოს დასაბამი მიეცა 1980 წელს, ცალკეული საკითხების განხილვას რამდენიმე სტატია მიეძღვნა [28, 29, 30], ხოლო ჩანაფიქრის განხორციელების ცდა წინამდებარე ნაშრომშია მოცემული. ვიმედოვნებთ, რომ მკითხველი დაინტერესდება ს. ჯანაშიას ღვაწლის გაცნობით ეთნოგრაფიაში, ხოლო სპეციალისტები აქ განხილულ საკითხებს თავიანთი მონაცემებითა და მოსაზრებებით შეავსებენ.



საჭრელ-საკვეთ იარაღს წარმოადგენდა. ასევე, ა. შანიძის ნაშრომის დამოწმებით განმარტავს, რომ „წერა“ იხმარებოდა ხენის მნიშვნელობითაც და აღნიშნავდა „მიწის ჭრას, კვეთას“, ხოლო სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონზე დაყრდნობით უთითებს, რომ ტერმინიდან „წერა“ წარმოსდგება აგრეთვე „წერეული“ — „ყანის ნაკრეფი, შეკონვილი“ [67, გვ. 192].

დამწერლობის გავრცელების საკითხებთან დაკავშირებით ს. ჯანაშია ასევე იყენებს ეთნოგრაფთა საველე ჩანაწერებსაც და იძლევა მათ ინტერპრეტაციას: „თუ ჩვენ, მაგ., ჩავუკვირდებით იმ სევანურ დაღებს, რომლებიც შეგროვებულია ახალგაზრდა ეთნოგრაფის რუს. ხანაძის მიერ, იძულებული ვიქნებით აღვიაროთ, რომ აქ ჩვენ გვაქვს სწორედ ლურსმული დამწერლობის ნიშნები, რომელთაც პირვანდელი ფუნქცია, მართალია, დაკარგული აქვთ, მაგრამ თავისი გარეგანი სახე სავესებით შერჩენიათ. ასეთივე წარმოშობისაა, ალბათ (მაგ. ხევსურული) ორნამენტის ზოგი სახეები. დოც. გ. ჩიტაიას დაკვირვებით, ხატოვან დამწერლობასთან კავშირში უნდა იმყოფებოდეს მეტად საყურადღებო აქარული გვაროვნული საკუთრების ნიშნები, რომლებიც შეგროვებულია ეთნოგრაფის ვ. ბარდაველიძის მიერ“ [67, გვ. 192].

ს. ჯანაშია ფიქრობს, რომ წინააზიურ სამყაროსთან ქართველების კავშირს გვიჩვენებს რელიგია: „უძველესი ხატური ჭექა-ქუხილის ღმერთი იწოდება „ტარო“, რაც, უეჭველია, შენახულია ქართულ ტაროს“-ში. ტაროსი, ამინდი ხომ ჭექა-ქუხილის ღმერთზე მიიჩნდათ დამოკიდებულად. მთვარის კულტი განსაკუთრებული გავრცელებით სარგებლობს როგორც ქართველ ტომებში, ისე მცირე აზიასა და მესოპოტამიაში. წინა აზიის უძველესი ღმერთქალის სახელი — ნ ა ნ ა, ნ ი ნ ი, ი ნ ა შენახულია უძველესი ქართული კერპის სახელში ა ი ნ ი ნ ა და შემდეგ იგი ქალის ეროვნულ სახელადაც იქცა (ნინო, ნანა)“ [67, გვ. 193].

მკვლევარი სხვა ტერმინებშიც ხედავს წარმომავლობითი კავშირის პარალელებს. საკითხი ეხება „ხატის“ მიმართებას „ხალდისთან“. ს. ჯანაშიას დაკვირვებით, „ხევსურები უახლოეს ხანაშიაც ამ სიტყვას (ხატს — ვ. ი.) ხმარობდნენ საერთოდ „ღვთაების“, „კერპის“, „ჯვარის“ მნიშვნელობით. იგი დაკავშირებული უნდა იყოს ურარტუს მოსახლეობის მთავარი ღვთაების, ხ ა ლ ტ ი ს, სახელთან“ [67, გვ. 195].

ციტირებული ადგილებიდან ყველაფრის გაზიარება შეუძლებელია. ეს ეხება თვით ეთნოგრაფიული მონაცემების გააზრებას და დამწერლობის ნიშნებთან მათ დაკავშირებას. დამაჯერებლობას მოკლებულია



ხევსურული ორნამენტის ნიმუშებისათვის პარალელის მონახვა სულ დამწერლობაში, ისევე როგორც დაუსაბუთებელია ეთნოგრაფთა (გ. ჩიტაია, ვ. ბარდაველიძე) ნააზრევი აქარული გვაროვნული საკუთრების ნიშნების შესახებ, როგორც ყოფაში აღწერილ მოვლენათა ხელოვნური არქაიზაციის მეტყველი ფაქტი. როგორც ჩანს, „ხალდისთან“ „ხატი“ პარალელიც ფონეტიკური მსგავსების საფუძველზეა გააზრებული. სიზუსტეა დარღვეული იმ მხრივაც, რომ სამლოცველოს მნიშვნელობით „ხატი“ იხმარებოდა არა ხევსურეთში (იქ სამლოცველოს ერქვა ჭვარი), არამედ სხვა კუთხეებში (ფშავი, მთიულეთი, გუდამაყარი, ხევი...). მაგრამ, ყოველივე ამის მიუხედავად, საჭიროდ მივიჩნევ გამოიმეცა ს. ჯანაშიას ინტერპრეტაცია როგორც საბუთი იმისა, რომ მკვლევარი მაქსიმალურად იყენებდა ხელმისაწვდომ ეთნოგრაფიულ მასალებს და სათანადო ადგილს უძებნიდა ურთულესი საკითხების კვლევის სფეროში. ეს სხვებისთვისაც მაგალითი იყო, რათა გაეთვალისწინებინათ ეთნოგრაფიული მონაცემები, მაგრამ სამწუხაროდ, ისტორიკოსთა მუშაობაში ამ მიმართულებით მუშაობის პრაქტიკა ვერ დაინერგა. ს. ჯანაშიას დიდი წინამორბედისა და მასწავლებლის ივანე ჯავახიშვილის, ხოლო შემდეგ კი მისი მოწაფეების (ს. ჯანაშია, ნ. ბერძენიშვილი) სამეცნიერო მოღვაწეობის შემდეგ ქართველ ისტორიკოსთა შორის, გ. მელიქიშვილს გარდა, თითქმის არავინ ჩათვალა საჭიროდ ეთნოგრაფიული მასალების ჩართვა სამეცნიერო კვლევა-ძიებაში, რის გამო, ხშირ შემთხვევაში, ბევრი რამ აკლდება ისტორიული მოვლენების სრულფასოვნად შესწავლის საქმეს.

ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიების ინტერესებს განეკუთვნება ეთნიკურ სახელწოდებათა წარმოშობის საკითხი, რასაც მკვლევარი ეხებოდა ტომობრივი ერთეულების წარმოქმნისა და ფორმირების პროცესის შესწავლასთან დაკავშირებით. ნაშრომში „თუბალ-თაბალი, ტიბარენი, იბერი“ ნაჩვენებია ეთნიკური სახელწოდებების გეოგრაფიულ-ტოპოგრაფიული წარმოქმნის მაგალითები. მისი აზრით, „გეოგრაფიულ-ტოპოგრაფიული წარმოშობისაა ისეთი ქართული სატომო სახელები, როგორცაა „მთიული“ — მთისაგან, „მოხევე“ — ხევისაგან, იქნებ „ხევსური“ — აგრეთვე ხევისაგან, „იმერელი“ და სხვ. მკვლევარი იქვე განაგრძობს: „დალისტნის უძლიერესი ტომი, ავარიელები, თავის თავს „მაჟარულაყ“-ს ეძახის, რაც ნამდვილად „მთიელს“ ნიშნავს“ [66, გვ. 68].



ს. ჯანაშია დასძენს, რომ „ამგვარი მაგალითების გამრავლება შეიძლება“ და თუ ეს შესაძლებლად მიაჩნდა, რასაკვირველია, წერტილებითთან ერთად ეთნოგრაფიული მასალების მეშვეობით. მკვლევარი სწორედ საველე მონაცემებზე დაყრდნობით ეხება ქართულ-კავკასიური ეთნოლინგვისტური ურთიერთობის ხასიათს. მისი მტკიცებით, ქართულ-ჩერქეზულ ენობრივ შეხვედრებთან ერთად, ინტერესს იწვევს ქართულ-ქისტური და ქართულ-ლექური ურთიერთობის საკითხებიც. პირველ რიგში მკვლევარი ითვალისწინებს ეთნიკურ ნომენკლატურას. იგი ფიქრობს, რომ ქისტები და ლეკები კრებითი შინაარსის ეთნონიმებია. იქვე განმარტავს, რომ „ქისტი“ აქ სიმოკლისათვის უდრის თუშ-ლილღე-ქისტების გვარტომობას“, ხოლო „ლეკი“ უდრის დაღესტნის კავკასიელ ტომთა გვარტომობას“ [68, გვ. 81].

ეჭვის შეტანა არ შეიძლება იმაში, რომ ორივე აქ ხსენებული ტერმინი კრებითი მნიშვნელობისაა. საისტორიო წყაროებითაც და ეთნოგრაფიული მონაცემებითაც ცნობილია, რომ დაღესტნის მოსახლეობის შემადგენლობაში შემავალი ყველა ეროვნება (კავკასიური მოდგმითა და ენით: ავარლები//ხუნძები, დარგიელები, ლაკები, ლეკები, ტაბასარანელები, ალულები, რუტულები, წახურები; თურქულენოვანა ყუმიშხები; ირანულენოვანი მთის ებრაელები) [100, გვ. 404], რომელთა ერთობლიობას შეადგენს დაღესტნის ხალხები, ქარსკელისათვის არის ლეკი. ქართული გაგებით ლეკი ერთი ეროვნებაა, ე. ი. ყველა ზემოხსენებული კავკასიური მოდგმის ეროვნება ერთობლიობაში, რომელთა დაქუცმაცება და ცალ-ცალკე ხალხებად ფორმირება მოხდა საიმპერიო პოლიტიკის მეშვეობით. ეთნონიმ „ლეკის“ ქართული შინაარსი აქვს მხედველობაში ს. ჯანაშიას, როდესაც „ლეკს“ დაღესტნის კავკასიელ ტომთა ერთობლიობის ტოლფასოვან ტერმინად წარმოაჩენს.

მეცნიერს ანალოგიური ვითარება ესახება ვაინახურ სამყაროშიც. მისი გაგებით, ეთნონიმი „ქისტი“ მოიცავს ქისტებს, ლილღებსა და თუშებს. ამგვარი გაგება კი მიუღებელია, რამდენადაც ქისტების „გაერთიანებაში“ თუშებიც აღმოჩნდნენ. დღეს აღარ უნდა გვჭირდებოდეს იმის განმარტება, რომ თუში ქართველი მთიელია, რომელიც ოთხი ტერიტორიული თემის (ხევის) მოსახლეობას აერთიანებდა: ჩაღმის თემში მცხოვრებთ ერქვათ ჩაღმა-თუშები (ე. ი. ჩაღმელი თუშები), გომეწრის თემის მკვიდრთ — გომეწრელი თუშები, პირიქითი თუშეთის მოსახლეობის — პირიქითელი თუშები, ხოლო წოვათაში მცხოვრებთ — წოვა-თუშები. დროთა ვითარებაში აღნიშნული ნომინაცია დავიწროვდა და წოვა-თუშებისაგან განსხვავებისათვის ყველა



დანარჩენი თუშის აღსანიშნავად მეტყველებაში დამკვიდრდა ჩაღმალა თუში — ე. ი. ერთი თემის (ჩაღმის) მოსახლეობის სახელწოდების მოქცენენ გომეწრელი და პირიქითელი თუშებიც. ოთხივე თემის მკვიდრნი ქართველი მთიელები არიან. ერთგვარი თავისებურება იმაშია, რომ წოვა-თუშებს, ქართულ ენასთან ერთად, შინ სალაპარაკოდ შენარჩუნებული აქვთ წოვა-თუშური ენაც, რაც ვაინახურის (ჩაჩნურ-ინგუშურის) მონათესავეა. როგორც ჩანს, ს. ჯანაშიას ეს ფაქტორი ჰქონდა მხედველობაში, როდესაც ქისტების შემადგენლობაში თუშებიც იგულისხმა. თუმცა წოვა-თუშების ქისტებში (ვაინახებში) შეყვანაც გაუმართლებელია, ვინაიდან ისინი თავისი ყოფითი კულტურითა და ეროვნული თვითშეგნებით შორეული წარსულიდან მოყოლებული ისეთივე ქართველები არიან, როგორც დანარჩენი თუშები თუ მათი მეზობელი მთიელები (ხევსურები, ფშაელები, მოხევეები, მთიულები, გუდამაყრელები...). თვით ის ფაქტიც, რომ თუშეთის მკვიდრთა სახელწოდებაში „თუში“ ფიგურირებს (ჩაღმა-თუში, წოვა-თუში და ა. შ.), ყველა მათგანის თუშობის და, ამდენად, ქართველ-მთიელობის, ქართველობის გამომატველია. აღნიშნულის საფუძველზე ს. ჯანაშიას იმ განმარტებიდან, რომლის მიხედვითაც „ქისტი“ თუშ-ლილივე-ქისტების გვარტომობის მაჩვენებელია, თუშები უნდა გამოვრიცხოთ. დარჩებიან ლილივეები და ქისტები, რომლებიც ვაინახების ეთნოსში, კერძოდ კი ინგუშების შემადგენლობაში შედიან (ჯეირახის, ფების ანუ ქისტების, ღალღელების, ცორისა და მეცხალის თემ-საზოგადოებები//ეთნოგრაფიული ჯგუფები) [100, გვ. 375]. აღნიშნული სახელწოდებებიდან ქართულში ფიგურირებს „ქისტი“, რომლითაც ჩვენთვის ცნობილია ერთ შემთხვევაში პანკისის ხეობაში (ახმეტის რაიონი) მცხოვრები ქისტები (XIX ს-ის 30-იან წლებიდან ჩამოსახლებული ჩაჩნებისა და ინგუშების შთამომავალნი), ისე ყველა ვაინახი. ყველა ვაინახის საერთო სახელწოდებად თანამედროვე ქართულში დამკვიდრებული „ქისტის“ ტოლფასოვანი მნიშვნელობით ქართულ საისტორიო წყაროებში იხმარებოდა „ძურძუკი“ ან „ღურძუკი“.

ეთნონიმიკურ ძიებასთან კავშირში ს. ჯანაშიამ გარკვეული ადგილი დაუთმო ებ სუფიქსით ნაწარმოებ გეოგრაფიულ სახელებს, საილუსტრაციოდ მაგალითებიც დაიმოწმა და ბოლოს აღნიშნა, რომ „ოსები“ ქართულში იხმარება ოსეთის მნიშვნელობით“. იქვე შენიშნა: „სხვათა შორის, გვაგონდება ასეთი ლიტერატურული ფსევდონიმი — „ქართველი, ოსებში ნამყოფი“ [71, გვ. 147].



დამოწმებული მაგალითი საწინააღმდეგო ვითარების მაჩვენებელია. „ქართველი ოსებში“ იმის დამადასტურებელია, რომ ქართველი ოსებში, ოსთა შორის იმყოფებოდა და არა ოსეთში. მართლაც, ასეთი ფსევდონიმით ეთნოგრაფიულ წერილებსა და კორესპონდენციებს აქვეყნებდა ქართველი მოღვაწე ნესტორ ბაკურაძე, რომელიც საქართველოში მცხოვრებ ოსთა შესახებ ბევრს წერდა და მიიჩნდა, რომ ის მასალებს ოსეთში კი არ კრებდა, არამედ საქართველოს ტერიტორიაზე სხვადასხვა დროს ჩამოსახლებულ ოსებში. მართლაც, 1922 წელს სამხრეთ ოსეთის ავტონომიური ოლქის შექმნამდე და მითუმეტეს XIX საუკუნის მეორე ნახევარში, როდესაც ასეთი ადმინისტრაციული ერთეული გაფორმებული არ იყო, ნესტორ ბაკურაძე საქართველოში არ არსებულ ოსეთს ვერ ახსენებდა. მან იმ გავებით აირჩია ფსევდონიმად „ქართველი ოსებში“, რომ ის საქართველოში მცხოვრები ოსების ყოფა-ცხოვრებით იყო დაინტერესებული და არა ოსეთით. ამდენად, აღნიშნული ლიტერატურული ფსევდონიმი, აბსოლუტურად გამორიცხავს იმის მტკიცების შესაძლებლობას, რომ „ოსები ქართლში იხმარება ოსეთის მნიშვნელობით“. აღნიშნული ფრაზა მხოლოდ ისეთ განმარტებას ექვემდებარება, რომ ოსები ქართლში ცხოვრობენ, რომ საქართველოში მათი სამოსახლო ადგილი ოსეთი არ არის.

ქართველი ხალხის ეთნონიმიკის სფეროდან ს. ჯანაშიამ განსაკუთრებული მნიშვნელობის მქონე ტერმინებად მიიჩნია „ქართველი“ და „საქართველო“. მისი ყურადღება მიიქცია ისეთმა ვითარებამ, როდესაც ფეოდალურმა დაქსაქსულობამ, პოლიტიკურმა გათიშულობამ და ეროვნული ორგანიზმის დაწვრილერთეულებამ ერთგვარად დააქვეითა ზოგადი მნიშვნელობის პოლიტიკური და ეროვნულ-კულტურული შინაარსის გამომსახველი ზემოხსენებული ტერმინები. მკვლევრის შეხედულებით, ამ სიტყვებს თავისი ძველი შინაარსი საბოლოოდ არასოდეს დაუკარგავთ, „მაგრამ, ჩვეულებრივ სიტყვახმარებაში იგი თანდათან შეიზღუდა იმ მხრით, რომ პოლიტიკურმა მომენტმა სძლია ეროვნულ-კულტურულს, და განსაკუთრებით მას შემდეგ, რაც ქართლი, საქართველოს პოლიტიკური და კულტურული ცენტრი ისტორიულად, ცალკე სახელმწიფოებრივ ერთეულად ჩამოყალიბდა“. ასეთ ვითარებაში „ქართველმა“ უპირატესად ამ პროვინციის მცხოვრების სახელწოდების მნიშვნელობა მიიღო [79, გვ. 55]. წყაროებიდან ისიც ვლინდება, რომ მათში განკერძოებული მნიშვნელობითაა ხსენებული ქართველი და კახი (კახელი), საქართველო და ჯავახეთი, საქართველო და კახეთი და ა. შ., მაგრამ მეცნიერი არც იმას ივიწყებს, რომ ქართველი



ხალხის ერთიანობის, მისი ეთნიკური და კულტურული ერთობის იდეა. ცოცხლობდა, რაც გამოხატულია ვახუშტისეულ ფორმულირებაში: „...უკეთუ ჰკითხო ვისმე ქართველსა ანუ იმერსა [იგულისხმება დასავლეთ საქართველოს ყველა ტომი], მესხსა, ჰერ-კახსა: რა რჯული [ე. ი. რა ეროვნებისა] ხარ?“ წამს მოგიგებს: „ქართველი!“ (მითითებულია: ვ ა ხ უ შ ტ ი, საქართველოს ცხოვრება, II, ჭიჭინაძის გამოცემა, გვ. 3). ს. ჯანაშია წყაროებიდან იმოწმებს ტერმინებს: „ივერია“, „ყოველი ივერია“, „ივერიელი“, „ყოველთა ივერიელთა“, ავლენს იმ მონაცემებსაც, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს ერქვა ზემო ივერია, ხოლო დასავლეთ საქართველოს — ქვემო ივერია, ისევე როგორც გვხვდება ივერია//გიორგია სრულიად საქართველოვსა მნიშვნელობით და ბოლოს წერს: „საქართველოში“, როგორც უფრო რეალურმა და ხალხურმა, საბოლოოდ განდევნა ძველი სიტყვახმარება“ [79, გვ. 59].

ეთნო-პოლიტიკური ნომინაციის საკითხებს ს. ჯანაშია შეეხო აგრეთვე 1944 წლის 23 დეკემბერს საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის საერთო კრებაზე წაკითხულ მოხსენებაში ქართველი ერის წარმოშობის შესახებ. მასში გაანალიზებულია ი. სტალინის კონცეფცია ერის შესახებ და ქართული წერილობითი წყაროების ინტერპრეტაციის საფუძველზე ნაჩვენებია კონკრეტული ვითარება ქართული სახელმწიფოებრივი გაერთიანებების ფორმირებისა და დროთა ვითარებაში მომხდარ პოლიტიკურ ცვლილებებთან ერთად შესაბამისი ეთნიკური პროცესებიც.

მოხსენებაში განხილულია ძირითადად ის წყაროები, რაც წარმოაჩენს სხვადასხვა ეპოქაში ტერმინ „ქართველისა“ და „საქართველოს“ შინაარსს — კონკრეტულს ქართლელისა და ქართლის, ხოლო ზოგადად ერთობილ ქართველთა და მთლიანი საქართველოს მნიშვნელობით. ეთნოგრაფიული მეცნიერებისათვის მნიშვნელოვანია ს. ჯანაშიას შემაჯამებელი დასკვნა ქართველი ხალხის შემადგენლობის, მისი კონსოლიდაციის შესახებ: „ქართველი ერი წარმოშობით რთული შემადგენლობისა არის, თავისი ტომობრივი წარმოშობის მიხედვით მასში შედიან არა მარტო ერთი ტომის შვილები, არამედ მონათესავე სხვა ტომის შვილები და გარდა ამისა, აგრეთვე, სხვა ტომის შვილებიც. შეიძლება პირდაპირ ითქვას გადაჭრით იმის შესახებ, რომ ყველა მნიშვნელოვან ერთეულს კავკასიაში თავისი წვლილი უძევს ქართულ ეროვნებაში“ [81, გვ. 187].



ამ სტრიქონებით ს. ჯანაშიამ რეალური ისტორიული სურათი გვიჩვენა. მაღალ დონეზე მოაზროვნე ისტორიკოსს ნათლად წარმოდგენილი ქართველი ხალხის წარმოშობა-ფორმირების იმ რთული ეთნიკური პროცესების თავისებურება, რომელიც სხვადასხვა წარმოშობის ხალხთა შერევას არ გამოიციხავდა. კონსოლიდაციის პროცესი მეტნაკლები ინტენსივობით მიმდინარეობდა ისტორიულ წარსულში და ეს პროცესი მიმდინარეობს დღესაც, რასაც პირველ რიგში საფუძვლად უდევს ადამიანის ადაპტაცია და თვითშეგნება.

ეთნონიმიკის, ეთნიკური პროცესებისა და ეროვნული კონსოლიდაციის საკითხებს ს. ჯანაშია საგანგებოდ შეეხო აგრეთვე სპეციალურ ნაშრომში [91]. ქართულთან ერთად სომხური თუ არაბული წერილობითი წყაროების ანალიზის საფუძველზე, მკვლევარმა კიდევ ერთხელ შეიტანა გარკვეულობა ისეთი ტერმინების თავდაპირველსა და მერმინდელ შინაარსში, როგორცაა ქართული, საქართველო და ქართველი ერთ შემთხვევაში ლოკალური (ქართული), ხოლო მეორე შემთხვევაში გავრთიანებული საქართველოსა და კონსოლიდირებული ქართველი ხალხის მნიშვნელობით. ს. ჯანაშიას შეხედულებით, ფეოდალური მონარქიის შექმნის შედეგად ცნება „ქართველი“ ფართო შინაარსს იძენს, საქართველოს ყველა კუთხის მკვიდრს აერთიანებს და სრულიად შეესატყვისება პოლიტიკურ ტერმინს „საქართველო“.

თამარის ისტორიკოსის ცნობაზე დაყრდნობით, რომელშიც ჩამოთვლილია შამქორის ომის მოგების შემდეგ გამართულ ზეიმში მონაწილენი (ოვსნი და ყვიჩაყნი, ჰერნი და კახნი, ქართველნი, მესხნი და თორელნი, შავშ-კლარჯ-ტაოელნი, სომხითარნი, აფხაზნი და სუან-მეგრელ-გურეილნი, რაჭა-თაკუერ-მარგველითურთ), ს. ჯანაშია დაასკვნის: ამ დაყოფის პრინციპი ძირითადად ფეოდალურ-ადმინისტრაციული და პოლიტიკურია და მხოლოდ ნაწილობრივად ეთნიკური (ტომობრივი). ეს დაყოფა გვიჩვენებს არა იმდენად ტომობრივ ერთეულებს ენისა და ყოფის სპეციფიკით, არამედ თემებს, როგორც სამხედრო-ფეოდალურ ორგანიზაციებს თავისი ადმინისტრაციული მმართველობით, ერისთავის მეთაურობით. ს. ჯანაშიას აზრით, ზოგიერთი ამ ერთეულისა და მისი სახელწოდების წარმოშობა ტომობრივ სახელწოდებას უკავშირდება, მაგრამ XII საუკუნის ბოლოს ეთნიკური სპეციფიკა ძლიერად იყო შეცვლილი მსხვილი და ძლიერი ტერიტორიული ერთეულების მიერ მცირედი ჯგუფების ასიმილაციის შედეგად. მკვლევრის შეხედულებით, ტომობრივ გაერთიანებად არ ჩაითვლება მესხი, თორელი,

კლარჯი, რაჭველი და ა. შ., ვინაიდან ისინი მხოლოდ ქართულ მეტყველებენ. ასეთ ერთეულებში შეიძლება დავინახოთ პროვინციები, განსხვავებით ტომობრივი ერთეულებისაგან (მეგრელები, სვანები), რომლებსაც ენობრივი სპეციფიკა გააჩნიათ. ს. ჯანაშიას ინტერპრეტაციით, საქართველოს ფეოდალურ მონარქიაში „ქართველობის“ განმსაზღვრელი იყო: 1) ფეოდალური მოქალაქეობა-ქვეშევრდომობა, 2) ერთიანი და დამოუკიდებელი ქალკედონური ეკლესიისადმი კუთვნილება, 3) ერთიანი კულტურის ფლობა (ერთიანი საეკლესიო, ლიტერატურული და სახელმწიფო ენა, ამ დროისათვის აყვავებული ერთიანი ლიტერატურა, საერთო ქართული სტილის ერთიანი ხელოვნება და მატერიალური კულტურა). ს. ჯანაშიას შეხედულებით, ცალკეული პროვინციებისა და ეთნოგრაფიული დანაყოფების არსებობა ხელს არ უშლიდა „ქართველის“ მნიშვნელობის განსაზღვრას: „Картвели“ обозначает представителя феодальной общности уже всего Грузинского царства, включая в него и Абхазию, и Кахетию, и Эреги, и южные провинции“ [91, გვ. 337].

ასეთნაირად ესახებოდა ისტორიკოსს ქართველი ხალხის ფორმირების პროცესი ფეოდალურ საქართველოში. საისტორიო წყაროების ანალიზის საფუძველზე მის მიერ დახატული სურათი, რომლის შექმნაში გამოყენებულია ეთნოგრაფიული მონაცემებიც, მნიშვნელოვანი წვლილია ეთნიკური ისტორიის, ეთნიკური პროცესების, ეროვნული კონსოლიდაციისა და ლოკალიზაციის საკითხების კვლევის სფეროში. ნათქვამთან დაკავშირებით მიზანშეწონილად მიმაჩნია დავიმოწმო ს. ჯანაშიას მეგობრისა და თანამებრძოლი ისტორიკოსის ნიკოლოზ ბერძენიშვილის სიტყვები: „საკითხი ქართველ ტომთა პირველსაცხოვრისის შესახებ, საკითხი ქართველ ტომთა მოძრაობის შესახებ, საკითხი ქართველების წინაპრების შესახებ მახლობელ აღმოსავლეთში, იბერია-კოლხეთის ეთნიკურ-პოლიტიკური საზღვრების საკითხი ანტიკურ ხანაში, საკითხი კოლხეთ-იბერიის სახელმწიფოთა წარმოქმნის დროის შესახებ, — ამასა და სხვა რიგის საკითხებს მიუძღვნა ს. ჯანაშიამ არაერთი გამოკვლევა, სადაც მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიის ღრმა შესწავლის საფუძველზე, ეროვნულ თუ უცხოურ ცნობათა კრიტიკული შეჯერებით და ენობრივ მონაცემთა ბრწყინვალე გამოყენებით სრულიად ახლებურად, მეცნიერული საბუთიანობით არის არაერთი პრობლემა დასმულ-გადაჭრილი“ [14, გვ. 142].



საქართველოში მეურნეობის განვითარების ისტორიისა და ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფის შესწავლისათვის, რაც დიდი ხანია მიმდინარეობს, უსათუოდ გასათვალისწინებელია ს. ჯანაშიას დაკვირვებები ქვეყნის ცალკეული ნაწილების, მისი მთისა და ბარის სამეურნეო-ეკონომიკური პირობების შესახებ. მკვლევარმა აღნიშნული საკითხის მიმოხილვის წყაროდ გამოიყენა ბერძენ და რომაელ ისტორიკოსთა თხზულებები. მათ შორის პირველ რიგში აღსანიშნავია სტრაბონის ცნობები, რომელთა მიხედვითაც, ს. ჯანაშიას ინტერპრეტაციით, „მაშინდელი საქართველო, სამეურნეო თვალსაზრისით. შეიძლება დაიყოს სამ რაიონად: მაღალმთიან, მთიან და ვაზე ზონებად“. ს. ჯანაშიას განმარტებით, სტრაბონი პირველ ზონას მიაკუთვნებდა სვანეთს, სადაც „მთავარ მეურნეობად დასახულია მონადირეობა, შემდეგ — შემგროვებლობა და, მხოლოდ ნაწილობრივ, მესაქონლეობა“. სტრაბონის მიერ მთიან ზონად გამოყოფილ რეგიონად წარმოგვიდგება აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთი, რომლის მოსახლეობის მთავარ საქმიანობას მეჯოგეობა წარმოადგენდა, ხოლო დამხმარეს — მიწისმოქმედება“. განსხვავებული სამეურნეო პირობები დაინახა სტრაბონმა საქართველოს ბარში. მისთვის დამახასიათებელ ატრიბუტად წარმოგვიდგება მრავალდარგოვანი მეურნეობის არსებობა და მათი განვითარების შესაძლებლობანიც. სტრაბონის დაკვირვებათა მიხედვით, „ბარში (ვაკე ნაწილში) მეურნეობის მთავარი დარგი იყო მიწისმოქმედება, მაგრამ აქ მესაქონლეობასაც ეწეოდნენ. აქ განვითარებული იყო ხელოსნობაც და ვაჭრობაც, ხოლო ამის შესაბამისად — გზები და მიმოსვლის საშუალებანიც“ [57, გვ. 416].

ს. ჯანაშიამ ყურადღება მიაქცია სტრაბონის დაკვირვებას დასავლეთ საქართველოს სამეურნეო-ეკონომიკური პირობების შესახებაც. მკვლევარმა სათანადო მნიშვნელობა მიანიჭა ცნობას იმის შესახებ, რომ დასავლეთ საქართველოს უცხოეთიდან შემოპქონდა მარლი, ქსოვილი, იარაღი და სხვა საჭირო საქონელი, ხოლო ადგილობრივი მოსახლეობა მისდევდა მრავალბროფილიან მეურნეობას. „მიწისმოქმედების დარგში ამ მხარეში განვითარებული იყო მარცვლოვანი კულტურები, მებოსტნეობა და მებაღეობა-მევენახეობა. დასავლეთ საქართველოში უხვად მზადდებოდა სელი და მისი ქსოვილი, კანაფი და მისი



ნაძენძი, ცვილი და ფისი. სელი უცხო ქვეყნებში გაჰქონდათ“ [58, გვ. 417].

აღნიშნული მონაცემების განხილვასთან დაკავშირებით, ს. ჯანაშიამ ყურადღება მიაქცია შედარებით ანალიზს, რასაც სტრაბონი იბერიის ბარისა და მთიანეთის შესახებ მსჯელობისას მიმართავდა. ს. ჯანაშიამ ამ მხრივ მნიშვნელობა მიანიჭა სტრაბონის დაკვირვებას, რომ ბარში მცხოვრები იბერები უფრო მიწისმოქმედებას მოსდევდნენ, მშვიდობიან ცხოვრებას ეწეოდნენ და ყოველივე ამით თავიანთ სამხრეთელ მეზობლებს — არმენებს (სომხებს) და მიდიელებს ჰგავდნენ, ხოლო მეომრებად სახელდებულ მთიელთა უმრავლესობა თავიანთი ცხოვრების წესით ჩრდილოელ მეზობლებთან — სკვითებთან და სარმატებთან სიახლოვეს ამკლავებდნენ.

სტრაბონის დაკვირვებათა მიხედვით ს. ჯანაშიამ დაინახა, რომ, მიწათმოქმედი ბარელებისაგან განსხვავებით, მთიელები სკვითურ-სარმატული ცხოვრების წესს მისდევდნენ, მაგრამ მთიელთა ყოფისათვის დამახასიათებელ საქმიანობად იგი მარტოოდენ მეომრობას როდი მიიჩნევს. სტრაბონის ცნობიდან, რომ იბერიის მთიელები „სკვითებისა და სარმატების წესით ცხოვრობენ“, მკვლევარმა მეომრობასთან ერთად მესაქონლეობაც ამოიკითხა. მისი აზრით, დამოწმებული ცნობა „აღბათ იმას ნიშნავს, რომ მეურნეობრივად მთიელი იბერიელები უმთავრესად მესაქონლეები იყვნენ“, მაგრამ იმავე სტრაბონის ცნობიდან ჩანს, რომ ისინი მიწათმოქმედებასაც მისდევდნენ [58, გვ. 148].

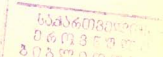
მთიანეთის სამეურნეო პირობების შესახებ, ზემოხსენებულ ცნობებთან ერთად, ს. ჯანაშია საგანგებოდ აანალიზებს სვანეთის სტრაბონისეულ აღწერილობას. მკვლევრის ყურადღება მიუქცევია ბერძენი ისტორიკოსის დაკვირვებას მთიანეთისათვის დამახასიათებელი საარსებო რესურსებისა და მისი გამოყენების შესახებ. ამის შესაბამისად სტრაბონის ცნობა, რომ სვანები უმთავრესად იკვებებოდნენ ხორციით, ტყის ნაყოფითა და რძით, ს. ჯანაშიას მიერ ასეა კვალიფიცირებული: „მამასადამე, მეურნეობის მთავარი დარგები მონადირეობა, ნაყოფის გროვება და მესაქონლეობა (აღბათ სუსტად განვითარებული) ყოფილა. ერთგვარი აღებშიცემა მეზობელ თემებთან ჰქონიათ, მაგრამ ამ (ბარის) თემებში ისინი „უმთავრესად მარილისთვის“ ჩადიოდნენ. ბართან კავშირი, სხვათა შორის, მეტად გაძნელებული უნდა ყოფილიყო და მთების გზების უჩვეულოდ არახელსაყრელი ხასიათის გამოც. სვანების ყოფა-ცხოვრებაც სტრაბონის ტექსტში მეტად არამიმზიდველ სახითაა წარმოდგენილი და ამ მხრივ



სტრაბონის აღწერილობის ინტერპრეტაცია, რაც სხვადასხვა დროს გამოცემულ შრომებშია მოცემული, თითქმის უცვლელად მეორდება სსრკ ისტორიისათვის განკუთვნილ იბერიისა და კოლხეთის ძველი ისტორიის მიმოხილვაში [93]. ვერტკალური ზონალობის შესაბამისად ამ ნაშრომშიაც მკაფიოდ ითქვა, რომ პირველ ზონად გამოყოფილი მაღალმთიანეთისათვის (კოლხეთის მთიანეთი — სვანეთი) დამახასიათებელი იყო ძირითადად მონადირეობა და ნაწილობრივად მესაქონლეობა. მთიანეთად სახელდებული მეორე ზონისათვის (იბერიის მთიანეთი) პრიორიტეტი მიეკუთვნებოდა მწყემსურ მესაქონლეობას და დამხმარე დარგის მნიშვნელობა მიწათმოქმედებას. მესამე ზონად მიჩნეული ბარისათვის (ვაკე ადგილები იბერიისა და კოლხეთში) კი წამყვან დარგად გამოყოფილია მიწათმოქმედება, ხოლო დამხმარედ მესაქონლეობა [93, გვ. 378].

სტრაბონის ცნობებს ს. ჯანაშია უკომენტარებოდ გადმოსცემს, რაც აღნიშნული ინტერპრეტაციის გაზიარების მანიშნებელია. მთისა და ბარის ზონებთან შეფარდებით მოცემული სამეურნეო პროფილის სურათსაც მკვლევრის შენიშვნა არ ახლავს. როგორც ჩანს, არც იყო ამისი საჭიროება, მაგრამ ალბათ, ის კი უნდა ყოფილიყო ნათქვამი, რომ იბერიის მთიანეთთან მიმართებაში კოლხეთის მაღალმთიანეთის გამოყოფა ერთგვარ გაუგებრობას ქმნის, რამდენადაც მთიანეთთან ერთად მაღალმთიანეთი არსებობს როგორც დასავლეთ ნაწილში (სვანეთის თუ რაჭის ზონაში), ისე აღმოსავლეთში (თუშეთი, ხევსურეთი, ფშავი, მთიულეთი, გუდამაყარი, ხევი, ქსნისა და ლიახვის სათავეები). ამასთან ერთად, რაც ზემოხსენებულ შრომებში შეინიშნება, სსრკ ისტორიისათვის დაწერილ მიმოხილვაში, კერძოდ VI საუკუნის საქართველოს მატერიალური და სულიერი კულტურისადმი მიძღვნილ პარაგრაფში, ბერძენი და რომაელი ისტორიკოსების თხზულებებზე დაყრდნობით დასაბუთებულია, რომ იბერიასა და კოლხეთში მეურნეობა მაღალ დონეზე იყო განვითარებული და თვით მესხეთის მთიანეთიც ამ მხრივ დაწინაურებულ კუთხეს წარმოადგენდა. ცნობამ იმის შესახებ, რომ მესხები შესანიშნავი მიწათმოქმედნი იყვნენ და მევენახეობასაც კი მისდევდნენ, ს. ჯანაშიას მისცა საფუძველი ეთქვა, რომ სოფლის მეურნეობა კიდევ უფრო დაწინაურებული უნდა ყოფილიყო ქართლში, რასაც ამ მხრივ დიდ უპირატესობას ანიჭებდა სარწყავი სისტემის არსებობა [93, გვ. 421—422].

K 213853





ნაშრომში „ფეოდალური რევოლუცია საქართველოში“, ს. ჯანაშიას საგანგებოდ განიხილავს ცნობებს VI საუკუნის ეგრისის სამეურნეო პირობების შესახებ. პროკოპი კესარიელის აღწერილობის კრიტიკული ანალიზის საფუძველზე იგი დაასკვნის, რომ ეს მემბტიანე აჭარბებს, როდესაც „გვარწმუნებს, რომ ამ ქვეყნის მოსახლეობას „არც მარილი ჰქონდა, არც ხორბალი, არც სხვა რამ სიკეთე“, და ამიტომ იძულებული იყო საგარეო ვაჭრობის საშუალებით შეეძინა ეს საგნებიო [54, გვ. 44].

ს. ჯანაშია იმასაც გვაუწყებს, რომ იგივე ავტორი ეგრისში ღვინის არსებობასაც გამორიცხავს და თავის მხრივ შენიშნავს: „რომ ეგრისში „არავითარი სიკეთე“ არ მოიპოვებოდა, ეს დაუჭერებელია და, რა თქმა უნდა, გაზვიადებაა, ზოგიერთ შემთხვევაში, რომაელთა ადგილობრივ მოხელეების გასაგები ტენდენციის გამოძახილი“ [54, გვ. 44]. მკვლევარი ეთანხმება ცნობას, რომ მარილი და ხორბალი შემოჰქონდათ მათი ადგილზე უქონლობის გამო. მისი შეხედულებით, „მარცვლეულისაგან ეგრისში უმთავრესად ითვისებოდა, იმავე პროკოპის ცნობით, „ელიმოსი“, რომელსაც თვით რომაელები სრულებით ვერ სჭამდნენ, რადგანაც მათთვის უჩვეულო იყო“ [54, გვ. 44].

ს. ჯანაშიას აზრით, აღნიშნულ პერიოდში და უფრო ადრეც ვენახის კულტურა დასავლეთ საქართველოში არსებობდა, მაგრამ პროკოპის ცნობის მიხედვით უნდა ვიფიქროთ, რომ ღვინო ადგილობრივი მოსახლეობის მოთხოვნილებას ვერ აკმაყოფილებდა და უცხოეთიდან შემოტანილს ხარისხითაც ჩამოუვარდებოდა. რაც შეეხება „ელიმოსის“ სახელწოდებით ხსენებული კულტურის რაობას, ს. ჯანაშიას ვარაუდით იგულისხმება ან ფეტვი ან მისი სახეობა ქვრიმა [54, გვ. 45]. ეს ვარაუდი მას შემაგრებული აქვს თიანეთში ჩაწერილი ეთნოგრაფიულა მასალითაც. სქოლიოში სათანადო ლიტერატურის (ივ. ჯავახიშვილის საქართველოს ეკონომიური ისტორია; გეორგიკა II) მითითების შემდეგ ვკითხულობთ: „1934 წ. აგვისტოში, ტფ. სახ. უნ. ექსპედიციაში ყოფნისას, თიანეთში ჩვენ ჩავიწერეთ შემდეგი ცნობა ქვრიმას შესახებ, ერთი ადგილობრივი მკვიდრის მექვაბიშვილისაგან: „ხვრიმა (!) ფეტვია, ფეტვი ორნაირია: ერთი არის ძურწა, მეორე ხვრიმა. ხვრიმა ისაა, რომელსაც ფარჩხას ეძახიან (ვგონებ, ინფორმატორი გულისხმობდა რომ ფარჩხა სხვა რაიონებში მიღებული სახელია ქვრიმასი ს. ჯ.) ძურწას მარცვლები ერთად აქვს მოკრებილი, ფარჩხას დაშლილი აქვს ცოცხივით“ [54, გვ. 45].



ბერძნულ-რომაული წყაროების პარალელურად ს. ჯანაშიამ საყვედურული ნიერო კვლევა-ძიებაში ნაწილობრივად ჩართო ფეოდალური ეპოქის ქართული ისტორიოგრაფიის მონაცემებიც. ამ მხრივ საყურადღებოა ვახუშტი ბაგრატიონის დაკვირვებათა ინტერპრეტაცია საქართველოსა და ჩრდილო კავკასიის მთიანეთის სამეურნეო პირობების, მთიელთა შრომა-საქმიანობისა და ბართან მათი ეკონომიკური ურთიერთობის სასიცოცხლო მნიშვნელობის შესახებ. ვახუშტის ნაშრომიდან ს. ჯანაშიამ გამოყო და სერიოზული განსჯის საგნად აქცია XVIII საუკუნის ისტორიკოსის დაკვირვებები ქართველ მთიელთა სამეურნეო ყოფის შესახებ, რამაც ეკონომიკურ კავშირთან ერთად რამდენადმე განსაზღვრა მთისა და ბარის სოციალური ურთიერთობის ხასიათიც. მკვლევრის შეხედულებით, ვახუშტიმ დაასაბუთა, რომ საარსებო საშუალებათა ნაკლებობა მთაში განაპირობებდა ბარზე მის დამოკიდებულებას. კონკრეტულად ეს გამოჩნდა თუშეთის აღწერიდან, რომლის მკვიდრთა ძირითად საქმიანობად მიჩნეულია მესაქონლეობა, ხოლო საარსებო მინიმუმის შევსების წყაროდ სახელდებულია კახეთის ბარი: „არამედ კახეთის თუშნი\* ინახვენ ცხოვართა სიმრავლესა, ვინათჳან აქუთ ზაფხულს თჳსთა მთათა-შინა საძოვარი, და ზამთარს ჩამოვლენ გაღმამკარსა შინა, და ამით უმეტეს მორჩილებენ კახთა“ [6, გვ. 554]. პირიქითი თუშეთის ბარზე დამოკიდებულების შესახებაც შენიშნულია: „ხოლო ფარსმანი უფროს მწირ არს, გარნა ამათ მიერ იგინიცა გამოიზრდებიან კახეთით, რამეთუ მათ მოჰყავთ და ვაჭრობენ. არამედ იგინი არა ჰყმობენ კახთა მეპატრონეთა, ხოლო ესენი მორჩილნი, მოლაშ-

\* თვით ვახუშტის აღწერით, თუშეთი როგორც საქართველოს მთიანეთის ერთ-ერთი კუთხე, მდებარეობს „კავკასიის მთის ჩრდილოთ ვერძოთა შინა, და არს ორს კვედ“. ერთ ხედალ „არს წოვა; წოვას ქუეით გომეწარი და მის ქუეით ჩაღმა“. ერთ ხეობაში სიგრძივ განლაგებული ამ ტერიტორიული თემების მეორე მხარეს, „ჩდილოთ არს ფარსმანის თუშეთის კვეცი... და განჰყოფს ფარსმანსა და წოვა-გომეწარ-ჩახმართის კვეთა ქისტ-ლილევიდან წამოსული კავკასი, აღმოსავლეთ-ჩდილოთ შუა მდებარე“ [6, გვ. 553—554].

კახეთის თუშეთად იწოდებოდა წოვათის, გომეწარისა და ჩაღმის თემების მომცველი პირაქეთი თუშეთი, როგორც კახეთის მისადგომებიდან მდებარე ნაწილი. ამის შესაბამისად მისი მცხოვრებნი ვახუშტომ მოიხსენია კახეთის თუშებად. მასთან შედარებით კახეთიდან უფრო შორს მდებარეობის გამო თუშეთის მეოთხე თემი — პირიქითი თუშეთი, ვახუშტის მიერ დასახელებული ფარსმანის თუშეთი (ფარსმანოფელია პირიქით თუშეთში) არ იწოდებოდა კახეთის თუშეთად და ამიტომ მისი მკვიდრნიც არ იხსენიებიან კახეთის თუშებად.



კრენი და მესარკენი არიან; და არიან ბრძოლასა შემმართვებსა მკნენი, ძლიერნი, მკედარნი წარმატებულნი“ [6, გვ. 554].

ს. ჯანაშიამ დიფერენცირებული შეფასება მისცა ვახუშტის ცნობებს თუშეთის შესახებ, რამდენადაც თვით ვახუშტომ კახეთის ბარზე ეკონომიკური დამოკიდებულების რამდენადმე განსხვავებული ვარიანტები წარმოაჩინა კახეთის თუშების (პირაქეთი თუშეთი) და ფარსმანის თუშების (პირიქითი თუშეთი) მაგალითზე. ბუნებრივია, რომ ეკონომიკური დამოკიდებულების სპეციფიკა გარკვეულ სახეს აძლევდა სოციალურ-პოლიტიკური ურთიერთობის ხასიათსაც, რაც სათანადოდაა კვალიფიცირებული ს. ჯანაშიას მიერ. მისი შეხედულებით, „უადრესად საყურადღებოა ვახუშტის დაკვირვება იმ მიზეზების შესახებ რომელთა წყალობითაც თვით მთიელებს პირი ბარისაკენ ჰქონდათ მიქცეული“. ვახუშტის აღწერილობის შესაბამისი ადგილების ციტირების შემდეგ კი დაასკვნის: „მასასადამე, კახეთის თუშნი უშუალო ეკონომიკურ დამოკიდებულებაში იმყოფებოდნენ კახეთისაგან და ამით აიხსნება მათი ყმობაც კახეთის მეპატრონეთაგან; ხოლო ფარსმანის თუშნი დამოკიდებულნი იყვნენ პირველთა მეშვეობით, და ამით აიხსნება, რომ ისინი კახეთის მეპატრონეთ არ ყმობდნენ“ [63, გვ. 458].

ეკონომიკური მდგომარეობით ნაკარნახევი სოციალური დამოკიდებულების სურათი ასევე ნათლად ჩანს ფშაველთა მაგალითზედაც: „და ვინაფთგან ფრიად მაგარ არს ქუეყანა ესე და უბრძოლველი მითითა, და კლდითა, და ტყითა, ამისთვის იმყოფიან მშუდად და სიმწრისათჳს მონებენ ვისცა უპყრავსთ თიანეთი, რამეთუ იზრდებიან მუშიდამ“ [6, გვ. 533].

საქართველოს მოსახლეობიდან ს. ჯანაშია ამავე თვალსაზრისით განიხილავს ვახუშტის დაკვირვებას ლეჩხუმის შესახებ და ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ მიწის ნაყოფიერება „ხელს უწყობდა მოსახლეობის სოციალურ ევოლუციას, გარკვეულ ფარგლებში“ (მკვლევარს მხედველობაში აქვს ვახუშტის ცნობა, რომ ლეჩხუმში „მოსახლენი არიან აზნაურნი და გლეხნი“), ხოლო მცირემიწიანობა (ვახუშტის თქმით, არასაკმარისი მოსავლიანობა „სივიწროვისა და კლდიანობისათჳს“) განაპირობებდა უფრო განვითარებულ რაიონებზე დამოკიდებულებას [63, გვ. 458].

ვახუშტის მონაცემებზე დაყრდნობით, ს. ჯანაშიამ ყურადღება მიიქცია ოსებისა და დიდოელების საქართველოზე ეკონომიკური დამოკიდებულების ფაქტსაც, რაც თავის მხრივ განსაზღვრავდა სოციალურ-

რი და პოლიტიკური დაქვემდებარების ხასიათსაც. ვახუშტის დაკვირვებით, თუშებთან ერთად დიდონიც ქართველ მეფეთა მოხარული იყვნენ, „კახეთის მკრისანი ჰყმობენ კახთა მეპატრონეთა და აძლევენ ხარკთა და არა ლაშკართა, რათა ვიდოდნენ სავაჭროდ კახეთს, ვინა-მთგან ზიდვენ კახეთიდან საზრდელსა, საშიშლოსა და საქმარსა თვისსა“ [63, გვ. 553]. ვახუშტისავე ცნობით, ოსების არსებობაც ბევრად იყო დამოკიდებული საქართველოსა და ჩერქეზეთზე „და ამისთვისცა მორჩილებენ თვს-თვსთა მკარეთა და კუალად უმეტესად საზრდელთათვისცა“ [63, გვ. 641].

აღნიშნული ფაქტორები ჰქონდა მხედველობაში ს. ჯანაშიას, როდესაც კანონზომიერ მოვლენად წარმოგვიდგინა ბარზე მთის სამეურნეო დამოკიდებულების სურათი და მის საფუძველზე მთაზე ბარის სოციალური და პოლიტიკური ზეგავლენის ხასიათი. ს. ჯანაშიას განზრახული არ ჰქონია ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფის სპეციალური შესწავლა. ეს მის მიზანს არ შეადგენდა, მაგრამ, როდესაც საქართველოს სამეურნეო პირობების დახასიათება რომელიმე საკითხის კვლევის სრულყოფის საჭიროებით იყო ნაკარნახევი, მეცნიერი სხვა მოვლენების შესწავლასთან ორგანულ კავშირში კრიტიკულად აანალიზებდა სხვადასხვა ეპოქის წერილობით წყაროებსაც, საისტორიო თხზულებებსაც და მათ პარალელურად ეთნოგრაფიულ მასალებსაც სათანადო მნიშვნელობას ანიჭებდა. თავისთავად ეს მანიშნებელია ს. ჯანაშიას წვლილისა სამეურნეო ყოფის შესწავლის სფეროში.

### 3. საზოგადოებრივი ყოფის ისტორიიდან

ს. ჯანაშიამ მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა წინაქლასობრივი და ქლასობრივი საზოგადოებრივი ყოფის ძირითადი კომპონენტების კვლევის სფეროში. უმთავრესად არქეოლოგიური, ეთნოგრაფიული და ენობრივი მასალების რეტროსპექტული ანალიზის საფუძველზე ისტორიკოსმა მოგვცა გვაროვნული წყობილებისა და მისი გადმონაშთების დახასიათება. ამ მხრივ განსაკუთრებით საყურადღებოა 1932 წელს გამოქვეყნებული ნაშრომი — „გვაროვნული წყობილება ქართველ ტომებში“, რაც საქართველოს სსრ განსახკომის დაუსწრებელი პედაგოგიური ინსტიტუტის სტუდენტთათვის განკუთვნილი საქართველოს ისტორიის კურსის ერთ ნაწილს შეადგენს [56, გვ. 102—129].

საზოგადოების ისტორიული განვითარების შესახებ მსოფლიო ისტორიოგრაფიაში შემუშავებული თვალსაზრისის გათვალისწინებით

რომ კლასობრივს წინ უსწრებდა უკლასო საზოგადოება, როდესაც  
ყველა ხალხის ისტორიისათვის კანონზომიერი მოვლენა, ს. ჯანაშიას  
საქართველოს უმორეულესი წარსულის დახასიათებასთან დაკავშირე-  
ბით გაიაზრა, რომ საქართველოს ტერიტორიაზედაც მიმდინარეობდა  
საზოგადოების წარმოშობა-ფორმირების პროცესი. ამის კვალობაზე,  
არქეოლოგიური მონაცემების მიხედვით მან საზოგადოების განვითარების  
პირველად ეტაპად გამოყო მითვისებითი ანუ შეგროვებითი მე-  
ურნეობის არსებობის საფეხური, „როდესაც კაცობრიობა პირველად  
იდგამს ფეხს... ტომები ჯერ კიდევ ჩამოყალიბებულნი არ არიან და  
თანამედროვე ერსა და იმდროინდელ ადამიანს შორის ეთნიკური კავ-  
შირის გაბმა შეუძლებელია“ [56, გვ. 109]. ს. ჯანაშიას აზრით, ამ სა-  
ფეხურზე, რაც არქეოლოგიური პერიოდიზაციით ძველი ქვის ხანას  
ანუ პალეოლითს უკავშირდება, ადამიანი მზამზარეული ბუნებრივი  
პროდუქტების შემგროვებელ-მომხმარებელია, ხოლო მცირერიცხოვან  
ურდობად ცხოვრების წესი და პრომისკუიტეტის (აღრეული სქესობ-  
რივი ურთიერთობის) არსებობა უაღრესად დაბალი სოციალური გან-  
ვითარების მაჩვენებელია.

არქეოლოგიური პერიოდიზაციის მომდევნო საფეხურს — ახალი  
ქვის ხანას ანუ ნეოლითს უკავშირებს მკვლევარი წარმოებითი მეურ-  
ნეობის საწყისს, როდესაც შეგროვებით მეურნეობას ემატება მონა-  
ღირეობა და მცენარეთა მოშენება, ისახება შრომის ერთგვარი განა-  
წილება (ქალები მისდევენ შემგროვებლობას და პირველყოფილ „მე-  
ბოსტნეობას“, კაცები კი ნადირობას), ფეხს იკიდებს ბინადარი ცხოვ-  
რება.

მეცნიერის კონცეფციით, რაც მისი მოღვაწეობის ხანისათვის სრულ  
შესაბამისობაში იყო საზოგადოების ისტორიის შესახებ ჩამოყალიბე-  
ბულ საბჭოურ ისტორიოგრაფიულ თვალსაზრისთან, წინაგვაროვნუ-  
ლის შემდგომ საფეხურზე იქმნება გვაროვნული წყობილება, როდესაც  
ურდოს ადგილი დაიჭირა გვარმა, სისხლითი ნათესაობით უკავშირე-  
ბულმა გვაროვნულმა თემმა, რომელთა ერთობლიობა ქმნიდა ტომს.  
გვაროვნული წყობილების განვითარებაში მკვლევარი ხედავდა ორ  
საფეხურს. მაშინდელი სქემის მიხედვით, პირველ საფეხურს შეესა-  
ბამებოდა მატრიარქატის არსებობა, როდესაც თითქოს მიწათმოქმედ-  
ების სუსტად განვითარების პირობებში შინაური მეურნეობის გაძლო-  
ლის პრიორიტეტით ქალი სარგებლობდა, ხოლო მეურნეობაში მამა-  
კაცის როლის გაზრდამ, მეჯოგეობისა და მიწათმოქმედების გაფართო-



ებაში მისი საქმიანობის გაძლიერებამ განაპირობა პატრიარქატის ფორმირება.



საზოგადოების ისტორიული განვითარების პროცესის შესწავლასთან დაკავშირებით, მეცნიერებაში ეს სქემა ფაქტიურად იგნორირებულია. საზღვარგარეთ მას საერთოდ არ იზიარებენ და დღეს მის მომხრეთა რიცხვი საბჭოთა კავშირშიც ძალზე შემცირებულია (შესაძლებელია ზოგიერთმა მკვლევარმა შეცდომით გააიგივოს მატრილინეურ ხაზთან „მატრიარქალური ნათესაობა“ ან პატრილინეურ გენეალოგიასთან „მატრიარქალური მოდგმა“); მაგრამ დღევანდელი მიღწევებით არ შეიძლება ს. ჯანაშიას მსჯელობის შეფასება. მისი ნაზრები სავსებით პასუხობდა საბჭოური ისტორიოგრაფიული აზროვნების იმდროინდელ დონეს. უფრო მეტიც, საკმარისია აღნიშნული სქემიდან მოვხსნათ ე. წ. მატრიარქატი, რომ ს. ჯანაშიას მსჯელობიდან გამოჩნდეს გვაროვნული წყობილების ძირითადი ატრიბუტები, დამახასიათებელი პატრიარქალური ბუნების გვარისათვის. ამდენად, როდესაც ს. ჯანაშია წერს, რომ გვართა ერთობლიობა ქმნიდა ტომს, უნდა ვიგულისხმოთ რეალურად არსებულ პატრიარქალურ გვართა კავშირი. ასეთ ვითარებაში მიწაზე ვრცელდება გვაროვნულ-ტომობრივი საკუთრება, ხოლო შრომის იარაღები კი ცალკე ინდივიდის ან დიდი ოჯახის კუთვნილებაა. გვაროვნული წყობილებისათვის დამახასიათებელ ნიშნად მიჩნეულია აგრეთვე სქესთა შორის შრომის განაწილების თავდაპირველი ფორმა, ხელოსნობის გაჩენა და ტომთა შორის ბუნებრივი პროდუქტების უმეშვეო გაცვლა, ხოლო „აღებმიცემობის შემდგომი განვითარებისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა მესაქონლეობის ჩამოყალიბებას და ცალკე მეჯოგე ტომების გაჩენას“ [5ნ, გვ. 111].

როდესაც გამოვრიცხავთ მატრიარქატის არსებობას, მხედველობაში გვაქვს თვით ის მონაცემები, რომელთა მეშვეობითაც გვარის ბუნებასა და სტრუქტურას ვეცნობით. ვარაუდით გააზრებული თუ ხელშესახები მონაცემების მიხედვით დახასიათებული სოციალური უჯრედი კი პატრიარქალური გვარის სახით წარმოგვიდგება. სხვათა შორის, ასეთსავე შთაბეჭდილებას ვეიქმნის ს. ჯანაშიას მიერ შექმნილი სურათიც. ზოგადად მიღებული სქემის მიხედვით იგი გვიხასიათებს გვაროვნული წყობილებისდროინდელ გვარს, რაც საქართველოს ტერიტორიაზე ისეთივე ნიშნების მატარებელი უნდა ყოფილიყო, როგორც იყო გვაროვნული თემი ყველგან, როგორც უნივერსალური სოციალური უჯრედი. ამდენად, სავსებით კანონზომიერად გვეჩვენება ს. ჯანა-



შიას მიერ უძველესი ქართული საზოგადოების ასეთნაირი დახასიათება: „გვარის შიგნით საზოგადოებრივი თანასწორობაა გამეფებული“ არსებობენ კლასები. გვარის სათავეში გვარის მიერვე არჩეული კაცი დგას ჩვეულებრივად — უხუცესი და ურჩეულესი გვარის წევრთა შორის, ტომის სათავეშიაც ასეთივე არჩეული პირია, მის გარდა. სატომო საქმეებს სატომო საბჭო განაგებს, რომელიც ცალკე გვართა წარმომადგენლებისაგან შედგება. გვარისა და ტომის შეიარაღებულ ძალას თვით გვარისა და ტომის ყველა იარაღის ტარების შემძლე წევრები შეადგენენ. ეს ძალაა, გარეშე მტერს რომ პასუხს აძლევს. ინდივიდუუმის დამცველი და მოსარჩლე მისი გვარია“ [56, გვ. 112]. იქვე გრძელდება მსჯელობა სისხლითი ნათესაობის როლზე და გვარის ეგზოგამიურობაზე: „იდეოლოგიურ სფეროში აღსანიშნავია კოლექტივისადმი კუთვნილების ძლიერი შეგნება, სისხლით ნათესაობის შეგნება, რაც კერძოდ ქორწინების სფეროში იჩენს თავს ნათესაეების შეუღლების აკრძალვის სახით“ [56, გვ. 112].

გვაროვნული წყობილების ძირითადი ნიშნების გამოვლინებასთან ერთად, ს. ჯანაშია შეეხო თვით გვაროვნული თემის დაშლის მიზეზებსა და პროცესს. ფ. ენგელსის შეხედულებაზე დაყრდნობით იგი ავითარებს მსჯელობას, რომ შრომის დანაწილების პროცესის გაღრმავებისა და საზოგადო საკუთრების გვერდით კერძო (საოჯახო) საკუთრების გაჩენამ, ცალკეულ ოჯახებში ნამატი პროდუქტების დაგროვებამ, გვარის შიგნით მისმა არათანაბარმა განაწილებამ და, საბოლოო ანგარიშით, ცალკე ოჯახებად განკერძოებისაკენ სწრაფვამ, თანდათანობით მოარღვია გვარის როგორც სოციალურ-ეკონომიკური ერთეულის მთლიანობა. მკვლევარი საყურადღებო ფაქტორად თვლის აგრეთვე გვარში სოციალური უთანასწორობის გაჩენას ტყვისაგან წარმოშობილი მონის შრომის გამოყენების გზით, რაც ძირითადად შესამჩნევი ხდება მიწათმოქმედების გაფართოების კვალობაზე. ს. ჯანაშია იზიარებს შეხედულებას, რომ გვარში ქონებრივი უთანასწორობის ზრდის პროგრესი ყველაზე ადრე ჯოგებზე ვრცელდება. ჯოგები იქცევიან რა საოჯახო საკუთრებად და მეჯოგეობა ხელს უწყობს აღებმცემის განვითარებას, საგვარო საკუთრებაც საოჯახო საკუთრებად იქცევა. „საქონელი და ჯოგი, როგორც კერძო საკუთრების საგანი, კიდევ უფრო აღრმავებს ქონებრივ უთანასწორობას ცალკე ჯგუფებს შორის, რაც თავის დროზე ხელს უწყობს თვით კერძო საკუთრების ინსტიტუტის შემდგომ გამაგრებასა და განვითარებასაც“ [56, გვ. 114].



როგორც ვხედავთ, ს. ჯანაშია შესანიშნავად იცნობდა მონაცემებს გვაროვნული თემისა და გვაროვნული წყობილების შესახებ და მეშეგობით ცდილობდა საქართველოს ტერიტორიაზე უძველესი საზოგადოებრივი ცხოვრების დახასიათებას. ამ მონაცემებსა და საკუთარ ერუდიციაზე დაყრდნობით გვაროვნული წყობილება მან უნივერსალური ფორმაციის სახით წარმოაჩინა და საქართველოსთვისაც დამახასიათებელ საზოგადოებრივ საფეხურად წარმოადგინა. ეს ხაზია გატარებული როგორც გვაროვნული წყობილების დახასიათებისადმი მიძღვნილ ზემოთ განხილულ ნაშრომში, ისე სხვა გამოკვლევებშიც („საქართველო ადრინდელი ფეოდალიზაციის გზაზე“, „საქართველოს ისტორია უძველესი დროიდან მე13 ს-მდე“ და სხვ.).

უძველესი სოციალური ვითარების დახასიათების საფუძველს მკვლევარი ხედავდა აგრეთვე საისტორიო წყაროებში და დიდი ხნის წინათ განვლილი საზოგადოებრივი წყობილების ნაკვალევში, რაც გამონაშთების სახით ხანგრძლივად ინარჩუნებდა არსებობას ქართველი ხალხის ცხოვრებაში. სწორედ ეს ჰქონდა მხედველობაში ს. ჯანაშიას, როდესაც წერდა: „გვაროვნული წყობილების ნაშთებმა ქართველ ტომებში მე-20 საუკუნემდისაც მოაღწიეს. მათ კვალს დღესაც კი შეიძლება შევხვდეთ. ეს განსაკუთრებით მთიელ ტომებზე ითქმის: ხევსურებზე, ფშავლებზე, სვანებზე და სხვ. ეს ნაშთები აქ თავს იჩენენ სინამდვილის თითქმის ყველა სფეროში — სოციალურ ორგანიზაციაში, ხალხურ ადათში, რელიგიურ რწმენებსა, კულტსა და წესებში, ტოტემიზმის მოვლენებში და მრავალ სხვა რამეში. სისხლის აღების, უფროს-უმცროსობის, სტუმარ-მასპინძლობის, ოჯახისა და თემის ურთიერთობის წესები გაყენთილია უხსოვარ დროთა სულთ. რეალური სინამდვილიდან გაძევების შემდეგაც ისინი თავს კიდევ დიდხანს ინახავდნენ ხალხის თქმულებებსა და პოეზიაში (შეადრ. ამ მხრივ თუნდაც ვაჟა-ფშაველას პოემებში დაცული მასალა). ნაკვლების სიცხადით გამოხატულნი, ეს მოვლენები გვხვდებოდა და ნაწილობრივ ეხლაც გვხვდება ბარშიც. მთელი ეს ეთნოგრაფიული მასალა იმდენად მდიდარია, მრავალფეროვანი და ამასთან ერთიანიც, მთლიანი, რომ მარტომის ნიადაგზე მდგომრათც ჩვენ უფლება გვექნებოდა დაგვესკვნა, რომ, ქართველ ტომებს, ყველას, უკლებლივ, განუვლიათ გვაროვნული წყობილება და უმაღლეს ფორმებამდე განუვითარებიათ იგი“ [56, გვ. 116].

საისტორიო წყაროებისა და ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედ-

ვით, გვაროვნული წყობილებისა და მისი გადმონაშთების მიზნით, ს. ჯანაშიამ გამოყო სვანეთი. სტრაბონის ცნობებზე დაყრდნობით ისტორიკოსმა სვანთა ცხოვრებაში ამოიკნო მოქმედი გვაროვნული საზოგადოება მისთვის ნიშანდობლივი ისეთი კომპონენტებით, როგორც იყო 300 კაცისაგან შემდგარი სატომო საბჭო და მოსახლეობის საყოველთაო მეომრეობა. ს. ჯანაშიას აზრით, ასეთი ვითარება იყო დამახასიათებელი საქართველოს მთიანეთისათვის, რომლის „განვითარება რამდენადმე ჩამორჩებოდა ბარისას იმავე მიზეზების წყალობით, რომელთა მეოხებითაც ამ მდგომარეობის სხვაობამ ჩვენ დრომდეც კი მოაღწია“ [56, გვ. 119].

ნაოქვამის დასაბუთებისათვის ს. ჯანაშია იმავე სვანეთის შავალითზე გვიხატავს სოციალური განვითარების სურათს სტრაბონის შემდეგ დროინდელ ეპოქებში, სახელდობრ, შუა საუკუნეებსა და XIX საუკუნეში დადასტურებული მონაცემების მეშვეობით. ამ შემთხვევაში ისტორიკოსი თემური წყობილების გადმონაშთების გათვალისწინების საფუძველზე შუა საუკუნეების სვანეთის სოციალური სტრუქტურის შესახებ წერს: „საშუალო საუკუნეების გარკვეული დროიდან ვხედავთ, რომ სვანეთი (უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, მისი ერთი ნაწილი, „თავისუფალი“ ანუ „უბატონო“ სვანეთი; იქვე სქოლიოში შენაშნავს: „თავის დროზე უბატონო სვანეთშიაც საკმაოდ მკაფიოდ ისახებოდა ფეოდალური ურთიერთობა, მაგრამ ამ კუთხის შემდეგდროინდელმა ეკონომიურმა ვითარებამ შეაჩერა ეს პროცესი“) თავისუფალი თემების კავშირს წარმოადგენს, რომელიც „სვანეთის ერთობილ ხევის“, „სვანეთის ბედნიერ ხევის“ სახელწოდებას ატარებს და რომელიც მართლაც „ერთობილ“, ერთიან პირითაა წარმოდგენილი როგორც თავის შინაურს, ისე საგარეო საქმეებში, როცა მას ერთ-ერთი წევრი (საფიქრებელია, სამოქალაქო ან სამხედრო წარმომადგენელი) მოუკლეს, მოკლულის სისხლის ფასი მთელმა თემმა აიღო. შინაგანი განაწესის სიმტკიცესა და ხალხური ადათის თავისუფალ მოქმედებას „ერთობილ ხევის შვილები“ „ერთმანეთის ნდობით“ და საკუთარი ძალებით იცავენ“ [56, გვ. 119].

ს. ჯანაშიას შეხედულებით, ის, რაც ვიცით სტრაბონის ცნობებისა და შუა საუკუნეების მონაცემების მიხედვით, გადმონაშთების სახით თავს იჩენს XIX საუკუნეშიც. ისტორიკოსი კვლავ გამოყოფს ე. წ. „თავისუფალ სვანეთს“, სადაც სახეშეცვლილი ფორმით იყო შენარჩუნებული ხალხური მმართველობის სისტემა და ტრადიციული საოჯახო ყოფა. მკვლევრის განსაკუთრებული ყურადღება მიუქცევია ტე-



რიტორიული თემის სტრუქტურას და მისი მმართველობის ტრადიციას ისეთ ვითარებაში, როდესაც თემი აერითანებდა რამდენიმე სოფელს. თემთა კავშირი შეადგენდა „ხეობას“, ხოლო სათემო თუ სახეობო საქმეები განიხილებოდა შესაბამისად სათემო და სახეობო ყრილობაზე. აქვე ნაჩვენებია თემის თუ ხეობის მმართველობაში მონაწილეთა ფუნქციები და მათი არჩევის წესი, საოჯახო და საზოგადოებრივი საქმეები, რომელთა განსჯაც ხალხური სამართლის გამოყენებით შეიძლებოდა, დანაშაულის შესაბამის სასჯელთა სახეობანი, თვით ბჭობის პროცედურა და ა. შ. ერთი სიტყვით, ს. ჯანაშიამ საკმაოდ სრული დახასიათება მოგვცა სვანური ტერიტორიული თემის სტრუქტურისა მისი მმართველობის სისტემითა და ყველა იმ თავისებურებით, რაც XIX საუკუნის სვანეთში გახანგრძლივებული ხალხური ტრადიციების სახით იყო მოღწეული.

ხალხური მმართველობისა და ძველი ყოფის სხვა კომპონენტების დახასიათების შედეგად გამოჩნდა, რომ ს. ჯანაშია XIX საუკუნის სვანეთში ხედავდა თემური წყობილების გადმონაშთებს და არა მის თავდაპირველ სახეს. ამიტომაც აღნიშნავდა, რომ „აღწერილ დაწესებულებებიდან გამოკრთის გვაროვნული ორგანიზაციის სახე, ამ პირველყოფილ მღვდმარეობის კვალი“ [56, გვ. 123]. თავისთავად ეს გამონათქვამები გადმონაშთურ მოვლენებზე აქცენტირების მანივნებელია, რაც კიდევ უფრო მკაფიოდ გამოჩნდა ისტორიკოსის შემდეგი სიტყვებიდან: „შეცდომა იქნებოდა, რომ ახალი სვანური თემი გაქვავებულ პირველყოფილ გვარად წარმოგვედგინა. მას უკვე დიდი ცვლილებები ჰქონდა განცდილი. საკმარისია იმისი აღნიშვნაც, რომ უკვე მისი საძირკველი იყო გარღვეული: მოცემულ პერიოდში უძრავი ქონება აქ უკვე კერძო საკუთრების საგნად ითვლებოდა. სახნავ-სათესი, სათიბი, ტყე და საძოვარი ცალკე ოჯახებს ეკუთვნოდათ. მესაკუთრეს თავის მამულის გასხვისების (მაგ., გაყიდვის მის მიერვე დანიშნულ ფასებში) უფლება ჰქონდა. გაყიდული მამული მყიდველის სამუდამო და სამემკვიდრეო საკუთრებად იქცეოდა“ [56, გვ. 123].

ასეთნაირად ხასიათდებოდა სასოფლო თემი XIX საუკუნის სვანეთში. ს. ჯანაშია იმ შეხედულებას იცავს, რომ კერძო საკუთრების არსებობის პირობებში სასოფლო თემში ტრადიციული სათემო საკუთრების გადმონაშთებიც ინახავდნენ თავს, რაც ხელს უშლიდა კერძო საკუთრების სრულუფლებიანობას. ისტორიკოსის აზრით, ეს გადმონაშთები მომდინარეობდნენ თემური საკუთრების ინსტიტუტებიდან



და თავს იჩენდნენ ოჯახებს შორის ეკონომიკური ურთიერთობის, გერ-  
 ვილ რიგში კი საადგილმამულო ურთიერთობის სფეროში. საბუნების-  
 ბუთად მკვლევარი მიიჩნევს ყოფაში მოქმედ წესს, რომლის მიხედვი-  
 თაც მამულის გაყიდვის მსურველს ეს აზრი პირველ რიგში თავისი  
 თემის კაცისათვის უნდა გაეზიარებინა, ვინაიდან ეს უკანასკნელი სარ-  
 გებლობდა შეძენის უფლების უპირატესობით. სხვაზე გაყიდვის სა-  
 კითხი მხოლოდ მაშინ უნდა დამდგარიყო, თუ ნათესავთაგან მყიდ-  
 ველი არ აღმოჩნდებოდა. „მაგრამ სახლი და კარ-მიდამო კი უსათუოდ  
 თემის ერთ-ერთ წევრს უნდა დარჩენოდა. თუ კარ-მიდამოს შეძენის  
 მსურველს სახსარი არ ჰყოფნიდა, მას თემი ეხმარებოდა. უცხოთა-  
 გან ამ შემთხვევაში (თუ თვით თემის წევრთაგან მსურველი მაინც არა-  
 ვინ იყო) გამოჩაყლის მხოლოდ ჩამოსიძებული (ზედსიძედ შემოსუ-  
 ლი პირები შეადგენდნენ. ამრიგად, მესაკუთრის მემკვიდრედ მახლო-  
 ბელ ნათესავებს გარდა თემიც იყო მიჩნეული. გარდა ამისა, ზოგი-  
 ერთი მთის საძოვარი, მთის სათიბი და სატყეო აგარაკი სოფლისა და  
 თემის საერთო საკუთრებას წარმოადგენდა. მათს მფლობელობასა და  
 სარგებლობაში ყველას თანაბარი ნაწილი ედო“ [56, გვ. 124].

ს. ჯანაშია საბოლოოდ იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ XIX საუკუნე-  
 ში არსებული ტერიტორიული თემი ისტორიულად არსებული სასოფ-  
 ლო თემის შინაგანი განვითარების შედეგია იმ ცვლილებებით, რაც  
 მთელი საზოგადოებრივი და საოჯახო ყოფისათვის იყო დამახასიათე-  
 ბელი. მთისა და ბარის სოციალური განვითარების შედარებითი ანა-  
 ლიზის საფუძველზე ს. ჯანაშიამ დაინახა, რომ „სვანური თემიც, თავის  
 შინაგან განვითარების ძალით, საერთო გზას ადგა. აქაც საზოგადოების  
 შიგნით ჩნდებოდნენ ძალები, რომელნიც ძველ ურთიერთობას  
 ღრღნიდნენ და ახალს ნიადაგს უმზადებდნენ. მხოლოდ, ბუნებრივ პი-  
 რობების წყალობით, განვითარებას აქ უფრო ნელი ტემპი ახასიათებ-  
 და და ტრადიციებიც უფრო დიდხანს ინახავდნენ თავს. ბარის ტო-  
 მებში ეს პროცესი ბევრად უფრო ადრე მოხდა“ [56, გვ. 124].

განხილული მონაცემებიდან კარგად გამოჩნდა ს. ჯანაშიას დამო-  
 კიდებულება ტერიტორიული თემისადმი, როგორც ისტორიული ფე-  
 ნომენისადმი. მან თვალი გაადევნა თემისა და თემობრიობის განვითარების  
 გრძელ გზას და ერთიმეორისაგან მკვეთრად გამიჯნა მისი თავ-  
 დაპირველი და მერმინდელი — გადმონაშთური სახეობა. გადაჭარბე-  
 ბული არ იქნებოდა იმის თქმა, რომ საბჭოთა პერიოდის მკვლევართა  
 შორის ს. ჯანაშიამ ერთ-ერთმა პირველმა შემოიტანა ვრცელი სამეც-  
 ნიერო ინფორმაცია სოციალურ ურთიერთობათა იმ სფეროდან, რაც



შემდგომში ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მეცნიერების ინტენსიური კვლევის საგნად იქცა. სვანეთის მაგალითზე თემის სტრუქტურის დგომმა შესწავლამ გარკვეული შედეგები მოგვცა, ბევრი რამ გაირკვა, უფრო მეტი მომავალი კვლევა-ძიების საგანს შეადგენს, მაგრამ ამჯერად კი შეიძლება ითქვას, რომ უსათუოდ დასაფასებელია ს. ჯანაშიას ღვაწლი სვანთა საზოგადოებრივი ყოფის შესწავლის საქმეში, რასაც სერიოზული მნიშვნელობა ენიჭება საერთოდ ქართველი ხალხის უძველესი სოციალური ურთიერთობის კვლევის სფეროში. სტრაბონის ცნობები, შუა საუკუნეების მონაცემები და ეთნოგრაფიული მასალები სვანების შესახებ ს. ჯანაშიამ საფუძვლად დაუდო მტკიცებას, რომ სოციალური განვითარების დონით მთა ჩამორჩებოდა ბარს და ეს ფაქტორი განაპირობებდა მთის მოსახლეობაში არქაული ყოფის გამონაშთებისა და უძველესი ტრადიციების ხანგრძლივად არსებობას. ს. ჯანაშია მთიანეთისაგან განსხვავებით იბერიის ბარში საპირისპირო მდგომარეობას ხედავს როგორც სტრაბონის ცნობების, ისე მერმინდელი მონაცემების გათვალისწინებით. სტრაბონისეული აღწერილობიდან იგი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს მსგავსებას მიწათმოქმედი იბერიელებისა სომხებთან და მიდიელებთან, ხოლო მეომარ მთიელთა ცხოვრების წესისა სკვითებთან და სარმატებთან, რის შემდეგაც უარპყოფხ თავის წინამორბედ მკვლევართა შეხედულებებს, თითქოს სტრაბონი იბერიის ბარში გვიხატავდეს გვაროვნული წყობილების სურათს. ს. ჯანაშიას აზრით, სტრაბონის ცნობაში „წარმოდგენილია არა გვაროვნული საზოგადოება თუნდაც რღვევის გზაზე შემდგარი, არამედ გარკვეული კლასობრივი საზოგადოება, ერთგვარი გვაროვნული გადმონაშთების მქონე“ [58, გვ. 137—138]. აღნიშნულ ვითარებას ისტორიკოსი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს, ვინაიდან ზოგიერთი მკვლევარი არქაული გადმონაშთებით დატვირთულ კლასობრივ საზოგადოებას გვაროვნულ წყობილებასთან აიგივებდა\*. ნ. ჯანაშია ამასთან დაკავშირებით სრულიად სამართლიანად აღნიშნავს, რომ გვაროვნული წყობილების გადმონაშთების არსებობა საზოგადოების ის-

\* ჩენი ეპოქის 50-იან წლებამდე საბჭოური ეთნოგრაფიული მეცნიერები უპირობოდ პირველყოფილ-თემური წყობილების ან მის გადმონაშთების შესწავლით იფარგლებოდა. ასეთ ვითარებაში ქართველი ეთნოგრაფები იმ თვალსაზრისს ავითარებდნენ, რომ სვანეთში, ხევსურეთში თუ მთიანეთის სხვა კუთხეებში XIX საუკუნის დასასრულამდე გვაროვნული წყობილება ან მისი ინსტიტუტები ფუნქციონირებდნენ. აღნიშნულ გაუგებრობათა გადასინჯვა მომავლის ამოცანას შეადგენს.



ტორიული განვითარების ყველა საფეხურზე შეინიშნება, მაგრამ უმეტესად ნასკნელი გარემოება ხელს სრულებით ვერ შეგვიშლის ეს საზოგადოება სწორედ როგორც კლასობრივი დავახასიათოთ იმიტომ, რომ გვაროვნული წყობილების ნაშთებს ჩვენ ფეოდალური საზოგადოების განვითარების მთელ სიგრძეზე ვხედავთ, ისინი კაპიტალისტურ საზოგადოებასაც კი გადმოჰყვებიან და ზოგჯერ ჩვენს დროშიც იჩენენ თავს, ბევრად უფრო შესუსტებული სახით, რა თქმა უნდა. მათი არსებობა იმ შორეულ ხანებში ჩვენ ამიტომ სრულიადაც ვერ გავგავკირვებს“ [58, გვ. 138].

საქართველოში გვაროვნული წყობილებისა და მისი გადმონაშთების შესწავლის შედეგად შემუშავებულ შეხედულებებს ს. ჯანაშია ავითარებს სამეცნიერო პოლემიკაშიც, რაც მკაფიოდ გამოჩნდა გ. სოსელიას მისამართით დაწერილ პასუხში [78, გვ. 465—520]. გ. სოსელია თავი სტატიაში — „უმეცრება თუ შეგნებული მავნებლობა?“ (გაზ. „კომუნისტი“, 1936 წ. 16 აპრილი) ამტკიცებდა, თითქოს ანალიწელთაღრიცხვის დამდევისათვის საქართველოში კვლავ გვაროვნული წყობილება არსებობდა და, ამდენად, ამის უარყოფას და იმის თქმას, რომ აღნიშნული პერიოდისათვის საქართველოში სახელმწიფო და კლასობრივი საზოგადოება არსებობდა, გ. სოსელია მიუღებლად მიიჩნევდა. ს. ჯანაშიამ საპასუხო წერილში ფართოდ მოიხმო თავის შრომებში მანამდე განხილული ყველა არსებული მონაცემები, მათი ანალიზის საფუძველზე ჩამოყალიბებული შეხედულებები და დამაჯერებლად ცხადყო არქაიზაციის პოზიციაზე მყოფი ისტორიკოსის მტკიცებათა უმართებულობა.

დამოწმებული პოლემიკური წერილი ნიმუშია იმისა, თუ მკვლევარი როგორ უნდა იყენებდეს ქართულ ეთნოგრაფიულ მასალებს საქართველოს გარკვეული ისტორიული მოვლენის კვლევაში და ზოგადი ეთნოგრაფიის მონაცემებს შედარებითი ანალიზისათვის (მონაცემები გვარის, ფრატრიისა და ტომის შესახებ).

ნათქვამიდან გამოჩნდა, რომ ს. ჯანაშია კომპლექსური კვლევის მისადგომებიდან უყურებდა სოციალური განვითარების რთულსა და მრავალწახნაგოვან პროცესს, დიფერენცირებულ მიდგომას იჩენდა ბარისა და მთის მიმართ და ქართველი ხალხის საზოგადოებრივი ყოფის სურათს წარმოაჩენდა ყველა იმ წყაროს გამოყენებით, რომელთა ერთი ნაწილი გვიხატავს მოქმედ გვაროვნულ წყობილებას, ხოლო მეორე ნაწილი კლასობრივი საზოგადოების განვითარების სხვადასხვა საფეხურზე გადმონაშთის სახით შემორჩენილ ტრადიციებს. როგორც





ზემოთ ითქვა, ასეთი ვითარება კი მკვლევარს ეგულებოდა ფეოდალური ხანაშიც, კაპიტალისტურ ფორმაციაშიც და თვით ჩვენს ეპოქაშიც.

გამომდინარე აქედან, სახვებით ბუნებრივად გვეჩვენება ისტორიკოსის დაინტერესება კერძოდ ფეოდალური საქართველოს მოსახლეობის საზოგადოებრივი ყოფით, რაც გამოჩნდა კიდევაც მის სპეციალურ გამოკვლევაში.— ვახუშტი ქართული ფეოდალიზმის შესახებ“ [63, გვ. 449—463]. ვახუშტის მონაცემებზე დაყრდნობით მასში ნაჩვენებია საზოგადოებრივი ცხოვრების ნორმები და ურთიერთობის ხასიათი სოციალურ ზედაფენაში. შენიშნულია, რომ გვარ-ჩამომავლობა განსაზღვრავდა პიროვნების ადგილს საზოგადოებაში და შესაბამის უფლება-მოვალეობებს. ასევე სოციალური სტატუსით განისაზღვრებოდა სასჯელის ზომა თუ რაიმე რიტუალის შესრულების ხასიათიც. მაგალითად, როდესაც ს. ჯანაშია იმოწმებს ვახუშტის ცნობას, რომ სისხლის დაურეება და სასჯელის ზომა პირობადებული იყო წოდებრივი მდგომარეობით, დაასკვნის: „ერთისადაიმავე დანაშაულისათვის კაცი ისჯებოდა სხვადასხვანაირად, იმისდა მიხედვით, თუ როგორი ადგილი ეჭირა მას საზოგადოებასა და სახელმწიფოში“ [63, გვ. 454]. მკვლევრის კომენტარი ამავე ჭრილში ეხება საქორწინო ურთიერთობისა და გლოვის წესების აღსრულებაში წოდებრიობის პრინციპის ვახუშტისეულ კვალიფიკაციას.

ვახუშტის დაკვირვებათა საფუძველზე ს. ჯანაშია ეხება აგრეთვე წეს-ჩვეულებათა მეორე ნაწილს, რასაც თვით ვახუშტიმ უწოდა „მეძინებულო წესი“, ე. ი. ისეთი რიგის წესები, რაც გარეგანი და შინაგანი მიზეზების შედეგად „ქართველ საზოგადოებაში გაჩნდა გარკვეულ ხანაში“ [63, გვ. 455]. ს. ჯანაშიას ყურადღება მიუქცევია უფრო მეტად ვახუშტის მიერ აღნიშნულ გარეგან გავლენას, რომლის შედეგადაც ჩნდებიან „შერეულნი წესნი“. ქართველი ხალხის ყოფითი კულტურისათვის ამ საშიში მოვლენის საფუძვლად ვახუშტი ასახელებდა სხვადასხვა ეპოქის დამპყრობელთა (მონღოლები, სპარსელები, თურქები) ზეგავლენას, მათ აქტიურ მეცადინეობას, რომ ქართველ ხალხში დაენერგათ თავიანთი ცხოვრების წესი. ს. ჯანაშიას შეხედულებით, ვახუშტიმ, როგორც დიდმა ისტორიკოსმა, სათანადო შეფასება მისცა აღნიშნულ მოვლენებს, როგორც ეროვნული ტრადიციების რეალურ საფრთხეს.

ვახუშტის დაკვირვებებიდან ს. ჯანაშიამ საგანგებო მნიშვნელობა მიანიჭა ახსნა-განმარტებას სახელმწიფოში ქართველ მთიელთა როლისა და სოციალური სტატუსის შესახებ. ს. ჯანაშიამ ამ შემთხვევაში



გამოყო XV—XVIII საუკუნეები, როდესაც ადრე არსებულ რეზიდაციურ რაევბული ჯარების („როჭით სპანი“) ნაცვლად, რაც გამოიყენებოდა სამეფოს ერთიანობის ხანაში, „მეფის მცველ“ ძალას, ე. ი. ცენტრალური ხელისუფლების დასაყრდენს შეადგენდა მარტოოდენ „მეფის საკუთარი ვასალების ფეოდალური რაზმი“ [63, გვ. 457]. იქვე ვახუშტის ნაშრომის ერთი ადგილის ციტირების („...არცაღა იყუნენ როჭით სპანი მეფისანი, არამედ სახასონი აზნაურნი და მსახურნი გლეხნი ჯეობათაგან იყუნენ მცველნი მეფისანი, და უმეტეს მოკვეყ-სათაჟლნი, ვიდრე დაიპყრობდნენ მას საერისთოთ“ — შდრ. ვ ა ხ უ შ ტ ა, აღწერა... 1941, გვ. 22—23) შემდეგ ს. ჯანაშია წერს: „ე. ი. მეფის ფეოდალური რაზმი იკრიბება სახასო აზნაურობისა და გლეხობიდან, რომელნიც მეფესთან დაკავშირებული არიან უშუალო ფეოდალური და არა მხოლოდ ზოგად-ქვეშევრდომის დამოკიდებულებით. ვახუშტის ისიც შეუმჩნევია, რომ ეს „გლეხობა“ სპეციფიკური რაიონების სოფლის მოსახლეობაა, უპირატესად მაინც — მთიელები: „მსახურნი ჯეობათაგან... და უმეტეს მოკვეყ-მთიულნი“ [63, გვ. 457].

ს. ჯანაშიას შეხედულებით, აღნიშნული ფაქტი საყურადღებოა სოციალური თვალსაზრისით, იმიტომ, რომ აქ სოფლის მოსახლეობა ჯერ კიდევ საბატონო ყმებად არ ქცეულა, იგი მეფის ქვეშევრდომია უშუალოდ და მეფის ვასალიც, განსაზღვრული გაგებით (სახელმწიფო გამოსაღებისა და ფეოდალური გამოსაღების დამთხვევა). ამგვარი კვალთაგანის საყრდენად ს. ჯანაშია იყენებს ვახუშტის ცნობას, რომ მოხევეებისა და მთიელების ეს მდგომარეობა გრძელდებოდა არაგვის საერისთაოს წარმოქმნამდე, მეფესა და მთიელებს შორის შუალედი ფეოდალური რგოლის გაჩენამდე და ახალი საბატონო გამოსაღების დაწესებამდე. ს. ჯანაშიას მითითებით, „ასეთსავე როლში გამოდიან. ვახუშტის აზრით, იმერეთისათვის რაჭა და განსაკუთრებით ლეჩხუმი. კახეთისათვის — ქიზიყი“. მკვლევარი თავის მხრივ კვლავ სოციალურ ვითარებას აწინაურებს, როდესაც აღნიშნავს: „მთიელებს მეფის სამსახურში ის უპირატესობაც ჰქონდათ, რომ ისინი ჯერ კიდევ მთლად „გამუშავლებულნი“, ე. ი. მიწაზე მიმედ დაკრულნი და ფეოდალური ტვირთისაგან წელში სამად მოხრილნი არ იყვნენ. არამედ ძველს ვაჟკაცურსა და ამაყ სულს ატარებდნენ. აბჯრის სიყვარულსა და ხმარებას ბავშვობიდან ეჩვეოდნენ და ჩინებული მეომრებიც გამოდიოდნენ“ [63, გვ. 457].

ვახუშტის დაკვირვებათა ინტერპრეტაციის საფუძველზე ს. ჯანაშიამ



დაგვანახა სახელმწიფოს წინაშე მთიელთა დაქვემდებარების ხასიათი, განსაზღვრული სამხედრო ვალდებულებით, როგორც მრავალასობრივი ტიანი სოციალური ურთიერთობის ერთ-ერთი კომპონენტი. როგორც ზემოთ ითქვა, ვახუშტიმ სათანადო ყურადღება მიაქცია აგრეთვე კახეთის მთიელთა (თუშები, ფშავლები) და ბარელთა სამეურნეო კავშირს, მთიელთა მიერ ბარის რესურსებით სარგებლობის ფაქტორს, რამაც ასევე რამდენადმე განაპირობა ბარის მეპატრონეებზე მთიელთა სოციალური დამოკიდებულების ხასიათიც. სოციალური სტრუქტურის დიფერენცირებული კვლევისათვის ს. ჯანაშია სვანეთის სპეციფიკასაც ითვალისწინებდა. ამ შემთხვევაშიც მკვლევრისათვის ამოსავალია ვახუშტის ცნობა გელოვანის უფლებამოსილების შესახებ („აწ უვისთ გელოვანი, ვითარცა პატრონი მათი, და არიან თუსად და არლარავის მორჩილებასა შინა“ [6, გვ. 788]), რომელზე დაყრდნობითაც შენიშნავს: „ცხადია, ვახუშტის ესმის, რომ გელოვანი, რომლის ყმები თავისთვის არიან და არავის მორჩილებდნენ, სხვანაირი პატრონია, ვიდრე, ვთქვათ, „კახთა მეპატრონე“ [63, გვ. 461].

როგორც ვხედავთ, შედარებითი ანალიზის საფუძველზე ს. ჯანაშია გამოკვეთილად გამოყოფდა მთიანეთის სოციალური განვითარების მაპროფილებელ სპეციფიკას, რაც მას ბარისაგან განასხვავებდა, და საფუძველს, რაც ბარზე მთის სოციალურ-ეკონომიკურ დამოკიდებულებას აყალიბებდა. მთიანეთისა და ბარის ურთიერთობის ეს თავისებურება მნიშვნელოვან ფაქტორად წარმოგვიდგება ქართული ტერიტორიული თემის სტრუქტურაში. სამწუხაროდ, მის შესწავლაში, რაც ძირითადად ეთნოგრაფიულ მასალებს ეფუძნება, ზემოხსენებული ფაქტორის ისტორიული მნიშვნელობა და ს. ჯანაშიას მიერ მოცემული მისი კვალიფიკაცია გათვალისწინებული არ არის. აღნიშნული ხარვეზის შევსება ინტენსიურ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ კვლევას საჭიროებს. ხოლო იმის შესახებ, თუ ს. ჯანაშიამ რა წვლილი შეიტანა გვაროვნული წყობილების, მისი დაშლის პროცესისა და ფეოდალურ ურთიერთობათა ჩასახვა-განვითარების შესწავლის საქმეში, ნ. ბერძენიშვილი 1947 წელს, ს. ჯანაშიას გარდაცვალების წელს, წერდა: „არსებული წყაროების სრულად გათვალისწინებით, ახალი მასალის (უპირატესად ენობრივი და ეთნოგრაფიული ხასიათისა) უხვად მოპოვებით, ყველა ამის ისტორიულ-მარქსისტული ანალიზით ს. ჯანაშიამ ღიდად გაამდიდრა ჩვენი მეცნიერული ცოდნა ქართველ ტომებში საგვარეულო წყობილების შესახებ, ხოლო პირველმა აღნიშნა და უხვი მასალით

დაამტკიცა, რომ ფეოდალური ურთიერთობა ქართველ ტომებში ცილებით უფრო ადრე ჩასახულა და გაბატონებულა, ვიდრე წარმოდგენილი იყო ქართულს ისტორიოგრაფიაში“ [14, გვ. 142].

4. ოჯახის სტრუქტურისა და საოჯახო ყოფის საკითხები

ქართველი ხალხის სოციალურ ურთიერთობათა ისტორიის კვლევის პროცესში ს. ჯანაშია სათანადო მნიშვნელობას ანიჭებდა ოჯახის სტრუქტურას მისი ისტორიული განვითარების სხვადასხვა საფეხურზე და მას საზოგადოებრივი ცხოვრების უმნიშვნელოვანესი მოვლენების ევოლუციასთან კავშირში განიხილავდა. სამისოდ ის ეთნოგრაფიულ მასალას ისევე უხვად იყენებდა და მას ისეთსავე პირველხარისხოვან წყაროდ მიიჩნევდა, როგორც წერილობითსა და ლინგვისტურ მონაცემებს. მრავალფეროვანი წყაროების პირდაპირი ჩვენებისა თუ მერმინდელი ანალოგიების რეტროსპექტული ანალიზის მეშვეობით ს. ჯანაშიამ ყოველმხრივ შემოწმებული მეცნიერული ლოგიკით დამაჯერებლად ცხადყო უწყვეტი გენეტიკური კავშირის რეალობა სოციალური ინსტიტუტების, მათ შორის ოჯახის სახეობების თავდაპირველსა და გადმონაშთურ ფორმებს შორის. საოჯახო და საზოგადოებრივი ყოფის ამგვარი მიდგომით შესწავლის საფუძველზე ს. ჯანაშიამ ქართველ ისტორიკოსთა შორის, ივანე ჯავახიშვილის შემდეგ, ყველაზე უფრო გამოკვეთილად დაგვანახა ეთნოგრაფიული მასალის, როგორც პირველხარისხოვანი წყაროს, მნიშვნელობა და გადმონაშთების ფიქსაციის აუცილებლობა ისტორიულად არსებულ მოვლენათა რამდენადმე სრული შესწავლის მიზნით. ამითი აიხსნება ის გარემოება, რომ ქართველ ტომებში წინაკლასობრივი საზოგადოების დახასიათებისას მკვლევარი სხვა რიგის წყაროებთან ერთად ქართული დიდი ოჯახის შესახებ შემონახულ ეთნოგრაფიულ მონაცემებსაც უხვად იყენებდა. ამ შემთხვევაშიც, ისევე როგორც ეს დავინახეთ თემობრიობის ტრადიციების შესახებ არსებული მონაცემების განხილვისას, პირველ რიგში აღსანიშნავია მისი ნაშრომი „გვაროვნული წყობილება ქართველ ტომებში“.

გვაროვნული წყობილების ზოგადი დახასიათებისას ს. ჯანაშია გზადაგზა ეხება ოჯახის წარმოშობა-განვითარების საკითხებსაც. მკვლევარი ავითარებს იმ დროისათვის საბჭოთა ისტორიოგრაფიაში უკვე განმტკიცებულ თვალსაზრისს საზოგადოებრივ ურთიერთობათა



ევოლუციის შესახებ. ამ თვალსაზრისის შესაბამისად, საზოგადოებრივი განვითარების იმ საფეხურზე, როდესაც ვ. ლენინის მიერ პირველად აღწერილი სახელმძღვანელო ურდო ჯერ შეგროვებით მეურნეობას ეწეოდა, ხოლო შემდეგ მონადირეობას და პირველყოფილ „მეზოსტენობას“ ეკიდებოდა, ს. ჯანაშია გამოიტყვევს ოჯახის არსებობას. მისი მსჯელობის თანახმად, ოჯახი ჩნდება გვაროვნულ წყობილებაში, სადაც „ურდოს ადგილი გვარს უჭირავს, სისხლით მონათესავე პირების ბუნებრივ საზოგადოებრივ დაჯგუფებას“, ხოლო გვართა კავშირი შეადგენდა ტომს [56, გვ. 110]. ამგვარი ერთეულების გვერდით ს. ჯანაშია ასახელებს დიდ ოჯახს, როგორც უმცირეს უჯრედს იმდროინდელ სოციალურ სტრუქტურაში. ეს ნათლად ჩანს დიდი ოჯახის შესახებ მის მიერვე მოცემული განმარტებიდან: „ასე ეწოდებოდა. იმდროინდელ უკნინეს საზოგადოებრივ ერთეულს, რამდენიმე მონათესავე ოჯახის კრებულს, რომელიც ერთ სახლად ცხოვრობს [56, გვ. 111].

მოცემული განმარტება შეეხება დიდი ოჯახის თავდაპირველ სახეობას — საოჯახო თემს, რომლის ერთ-ერთ ძირითად ახვისებურებას წარმოადგენდა რამდენიმე თაობის საქორწინო წყვილთა ერთ პერქვეშ ცხოვრება. ამ თავისებურებას მეტ-ნაკლები სისრულით ინარჩუნებდა აგრეთვე საოჯახო თემის გადმონაშთური სახეობა მისი არსებობის მთელ სიგრძეზე. ახლო ნათესავთა ასეთ ერთობლიობას ს. ჯანაშიამ უწოდა „რამდენიმე მონათესავე ოჯახის კრებული“, რაშიაც უსათუოდ იგულისხმება სხვადასხვა თაობის რამდენიმე საქორწინო წყვილის გაუჯრელად ყოფნა თავიანთი შთამომავლობით. თანამედროვე ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში მიღებული ნომინაციის შესაბამისად, მიზანშეწონილი არ არის დიდი ოჯახის შემადგენლობაში გაერთიანებულ საქორწინო წყვილებს ოჯახები ვუწოდოთ, რამდენადაც ოჯახის შიგნით ოჯახის ყოფნა შეუთავსებელია ნებისმიერი ტიპის ოჯახის სტრუქტურისათვის.

სიზუსტისათვის ასევე მართებული იქნებოდა თქმულიყო, რომ დიდი ოჯახი, როგორც „უკნინესი საზოგადოებრივი ერთეული“, წარმოიშვა გვაროვნული წყობილების დაშლის საფეხურზე, როდესაც გვარი (გენი) თანდათანობით კარგავდა სოციალურ-ეკონომიკური უჯრედის სახეს, უახლოეს ნათესავთა ეკონომიკური კავშირისა და სოციალური ერთობის კონსოლიდაცია ფორმდებოდა რამდენიმე თაობის ერთ პერქვეშ მცხოვრები საოჯახო თემის (დიდი ოჯახის) სახით, ხოლო გვარი თანდათანობით იქცეოდა ამგვარი ოჯახების გაერთიან-



ბად, ერთი მოდგმის ნათესავთა ისეთ ერთობად, რომელიც ინტერესდება გენსის რიგ ნიშანს (ეგზოგამია, სისხლის აღების ვალდებულება, საერთო სასაფლაო, საგვარო დღესასწაული...), მაგრამ აღარ წარმოადგენდა ერთ ჭერქვეშ მცხოვრებ კომუნას საერთო საკუთრებით და ერთობლივი შრომა-საქმიანობით.

ეთნოგრაფიული მეცნიერების განვითარების დღევანდელ დონისათვის ასევე შეუთავსებელი ჩანს მარქსიზმის კლასიკოსების შეხედულებების საფუძველზე შექმნილი სქემის მიხედვით ვილაპარაკოთ საოჯახო თემის ისტორიული განვითარების ორ ეტაპზე — მატრიარქალურსა და პატრიარქალურ საფეხურზე. 1930-იანი წლების საბჭოური ისტორიული აზროვნების შესაბამისად ს. ჯანაშია შეეცადა ეჩვენებინა, რომ გვაროვნული წყობილება მისი ორი ეტაპით — მატრიარქალურით და პატრიარქალურით — კაცობრიობის ისტორიული განვითარებისათვის უნივერსალური მოვლენა იყო, რის კვალობაზედაც უშორეულეს წარსულში ქართველი ხალხის წინაპართა ცხოვრებაში ოჯახი მატრიარქალურ საწყისებზე უნდა ყოფილიყო მოწყობილი ქალის უფლებრივი უპირატესობით მამაკაცთან შედარებით და, ამდენად, მისი მეთაურობით [56, გვ. 112]. სულ სხვაა, როდესაც საქმე ეხება ნათესაობის სახეობას და შესაბამისად ისეთ ცნებებს, როგორიცაა მატრილინეური (ნათესაობა ქალის ხაზით) და პატრილინეური (ნათესაობა მამაკაცის ხაზით).

იმის გამო, რომ ს. ჯანაშიამ გვაროვნული წყობილების სტადიაზე იგულისხმა გვარის (გენსის) და დიდი ოჯახის (საოჯახო თემის) თანაარსებობა, ისიც აღნიშნა, რომ მიწა, როგორც „მთავარი საწარმოო საშუალება, საერთო — ტომის და გვარის — საკუთრებაა, შრომის იარაღები კი კერძო საკუთრებას შეადგენენ — დიდი ოჯახისას და ცალკე ინდივიდისას“ [56, გვ. 110—111]. აღნიშნულს გარდა, მას მიანიშნა, რომ გვაროვნული წყობილების გარკვეულ საფეხურზე, კერძოდ კი იმ ეტაპზე „რაც იწყებენ მიწის დამუშავებას, მიწა იყოფა ცალკე ნაჭრებად, რომლებსაც ცალკე დიდი ოჯახები ჰფლობენ და ამუშავებენ“ [56, გვ. 111]. ამის საფუძველზე იგი დაასკვნის, რომ „მიწა საგვარეულო საკუთრებისა და საოჯახო მფლობელობას საგანია“ [56, გვ. 111]. მაშასადამე, ს. ჯანაშია ფიქრობდა, რომ მიწის საკუთრების უფლებით სარგებლობდა გვარი, ხოლო მისი მფლობელობის უფლებით — ოჯახი. ამგვარი კვალიფიკაცია გვაფიქრებინებს, რომ მკვლევარს „მიწის მფლობელობა“ ნახმარი აქვს „მიწით სარგებლო-



ბის“ შინაარსით. თუ ასეთ ვარაუდს გამოვრიცხავთ და „მფლობელობას“ პირდაპირი შინაარსით გავიაზრებთ, ძალაუნებურად გამოვაკრთვით დროულად მიწის მესაკუთრეა როგორც გვარი, ისე ოჯახი, რამდენადაც „მფლობელობა“ საკუთრების გამომხატველი სიტყვაა. გვაროვნული წყობილების საფეხურზე კი, როდესაც ძირითად სოციალურ-ეკონომიკურ ერთეულს გვარი წარმოადგენდა და საკუთრებაც გვაროვნული არსებობდა, მიწის მფლობელად ანუ მესაკუთრედ ოჯახის გამოცხადება შეუძლებელია. ამიტომ, უყოყმანოდ შეიძლება ითქვას, რომ ს. ჯანაშია „მფლობელობაში“ გულისხმობდა „სარგებლობას“, რაც კარგად ჩანს მისივე მომდევნო მსჯელობიდან: „სრულ თანასწორობის განხორციელებისათვის ხდება მიწის ხელახალი პერიოდული განაწილება: ერთიდაიგივე მიწის ნაკვეთი სხვადასხვა ოჯახს შორის მოძრაობს“ [56, გვ. 111]. ოჯახებს შორის სრული თანასწორობის შენარჩუნების მიზნით მიწების პერიოდული განაწილება თავისთავად იმის მაჩვენებელია, რომ ასეთ ვითარებაში ოჯახი მიწის მესაკუთრე ერთეული არ არის, იგი აღჭურვილია მხოლოდ მაწით სარგებლობის უფლებით, რაც თანასწორად განაწილების პრინციპს ემყარება, ხოლო გვაროვნულ წყობილებაში ამ გასანაწილებელი მიწის მესაკუთრეა გვარი და, ამდენად, გვაროვნული წყობილების ერთ-ერთ უმთავრეს ნიშნად კვლავ გვაროვნული საკუთრება რჩება.

ს. ჯანაშიას სავსებით სწორად აქვს გააზრებული საოჯახო საკუთრების წარმოშობის პროცესი. მისი ნაშრომიდან გამოკვეთილად ჩანს, რომ საოჯახო საკუთრება იქმნება გვაროვნული წყობილების წიაღში ქონებრივი უთანასწორობის გაჩენის, საგვარეულო საკუთრების რღვევისა და თვით გვაროვნული წყობილების დაშლის საფეხურზე. მარქსიზმის კლასიკოსების დებულებებზე დაყრდნობით ს. ჯანაშია ავითარებს იმ შეხედულებას, რომ მეჯოგე ტომებში საქონელი, ხოლო მიწისმოქმედ ტომებში მიწა იქცა კერძო საკუთრებისა და აღებ-მიცემის საინად, რამაც გააღრმავა ქონებრივი უთანასწორობა ცალკე ჯგუფებს შორის. „ქონებრივ უთანასწორობის ზრდას თან ზღვედა საგვარეულო საკუთრების რღვევაც. ეს პროცესი ყველაზე ადრე, როგორც ფიქრობენ, ჯოგებზე ვრცელდება. ჯოგები გვარისა და ტომის საერთო საკუთრებიდან ცალკე ოჯახების კერძო საკუთრებად იქცევიან“ [56, გვ. 113]. ს. ჯანაშია ანალოგიურ პროცესს გვაცნობს მიწისმოქმედ ტომებში, როდესაც „ცალკე ოჯახები, რომელნიც თავიანთ მიწის ნაკვე-



თებზე განსაკუთრებულ ენერგიას ხარჯავენ და იქ ზოგჯერ სავსებით მაღალ კულტურებს აშენებენ, ამ ნაკვეთებზე უფრო მყარ უფლებების მოპოვებას ცდილობენ, წინააღმდეგობას უწევენ გვარის უფლებას მოახდინოს მიწების პერიოდული ხელახალი დაყოფა და, დასასრულ, ამ მიწებს საკუთრებადაც იმკვიდრებენ“ [56, გვ. 115].

ყოველივე იმის გათვალისწინებით, რომ საოჯახო საკუთრება იქმნება გვაროვნული საკუთრების რღვევის პირობებში, თავისთავად უნდა გამოვრიცხოთ გვარისა (გენის) და დიდი ოჯახის (საოჯახო თემის) თანაარსებობა. მსჯელობის ლოგიკის თანახმად, ს. ჯანაშიას მიერ დახატული სურათი შესატყვისია საზოგადოების განვითარების გარდამავალი საფეხურისათვის, როდესაც გვაროვნული წყობილების დაშლის საფუძველზე იქმნება სასოფლო-ტერიტორიული თემი, ხოლო გენს, როგორც სოციალურ-ეკონომიკურ უჯრედს სცვლის საოჯახო თემი.

ს. ჯანაშიას შეხედულებით, გვარის დაშლისა და საოჯახო საკუთრების წარმოშობის საფუძველი თვით გვარის შინაგან სტრუქტურაში არსებობს. გვარის დაშლის მნიშვნელოვან ფაქტორად მას მააჩნია ნამატი პროდუქტების დაგროვება ცალკე ოჯახებში, გვარში მისი უთანაბრო განაწილება და დიდ ოჯახებს შორის ქონებრივი უთანასწორობის ზრდა. ასეთი ტენდენციის საფუძველად მკვლევარი თვლის საზოგადო (საგვარეულო) საკუთრების გვერდით კერძო (საოჯახო) საკუთრების არსებობას, ე. ი. საზოგადო და კერძო საკუთრების თანაარსებობას [56, გვ. 112—113].

როგორც დავინახეთ, გვაროვნული წყობილების დახასიათებისათვის განკუთვნილ ნაშრომში ს. ჯანაშია შემოიფარგლა ოჯახის სტრუქტურის ზოგიერთი თავისებურების წარმოჩენით. მას არ მოუცია ოჯახის ისტორიული სახეობებისა და შესაბამისი კომპონენტების სრული მიმოხილვა. მკვლევარს ეს არც მოეთხოვებოდა, რამდენადაც საოჯახო ყოფის ცალკეულ ელემენტებს იგი შეეხო უძველესი საზოგადოების დახასიათების მიზნით, მაგრამ დამოწმებული ნაშრომის ღირებულება შემოთქმულით არ ამოიწურება. ოჯახის თავდაპირველი სახეობისა და საზოგადოებრივ ურთიერთობათა სისტემაში მისი ადგილის შესახებ ჩამოყალიბებულ ზოგადთეორიულ კონცეფციასთან ერთად, რაც ეხმიანება ზოგადი ეთნოგრაფიის აქტუალურ პრობლემებს, ს. ჯანაშია ოჯახისა და საზოგადოების ისტორიული განვითარების ამ საერთო კანონზომიერებათა ფონზე განიხილავს კონკრეტულ მონაცემებს ქარ-





თველი ხალხის ისტორიული ეთნოგრაფიის სფეროდან და ამით თული ეთნოგრაფიული მასალის ზოგად-თეორიულ მნიშვნელობასაც ზრდის. მხედველობაში მაქვს ნაშრომის ის ნაწილი, რომელიც უშუალოდ ქართველ ტომებში გვაროვნული წყობილების მიმოხილვას ეძღვნება და ავტორის მსჯელობა უმთავრესად ემყარება ეთნოგრაფიულ მასალას ქართველ მთიელებში (ყერძოდ სვანებში) XIX საუკუნემდე შემორჩენილი სოციალური ინსტიტუტების გადმონაშთური მოვლენების შესახებ.

როგორც ზემოთ ითქვა, ს. ჯანაშია საგანგებოდ ეხება ტერიტორიული თემის გადმონაშთებს XIX საუკუნის სვანეთში, აღწერს ხალხური მმართველობის ტრადიციებს და ამ რიგის მოვლენებთან კავშირში ყურადღებას აქცევს საოჯახო ყოფის ზოგიერთ არქაულ ელემენტსაც. სვანეთის სოციალური სტრუქტურის დახასიათებისას ს. ჯანაშია საკმაო სისრულით გვაცნობს თემის ყრილობის ფუნქციებს და მის როლს საოჯახო და საქორწინო ურთიერთობის სფეროში. მკვლევარმა დაგვანახა, რომ თემის ყრილობა, მთელ რიგ საზოგადოებრივად მნიშვნელოვან საკითხებთან ერთად, არეგულირებდა მექორწინე მხარეთა ურთიერთობას, აწესრიგებდა ზნეობრივ ნორმებს, განსაზღვრავდა ნათესაური კავშირის ფარგლებს და ეგზოგამიის დარღვევის შესაძლებლობას, ხოლო ტრადიციის შემლახველთა მიმართ დასჯას საშუალებებსაც იყენებდა. თემის ყრილობის აღნიშნული ფუნქციების შესახებ ს. ჯანაშია წერს: „განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდა ყრილობა სქესობრივ ზნეობის დაცვას. მაგ., ქორწინების გარეშე ბავშვის გაჩენისათვის თემი დამნაშავე ქალის მშობლებს ან მის მეურვეებს ან ნათესაეებს ჯარიმად წაართმევდა ხოლმე ერთ დღიურს სახნავ-სათიბს ან ტყეს, რაც სამუდამოდ ექცეოდა თემის საკუთრებად და საზოგადოებრივ შემოსავლის წყაროდ. ზნეობრივი სასჯელი კიდევ სხვა იყო. ისჯებოდა აგრეთვე სისხლის შერევაც. აკრძალული იყო ნათესაეების დაქორწინება ათი თაობის ფარგლებში, ერთი თაობის სახლიკაცებს — კი შეუღლევა სრულიად აკრძალული ჰქონდათ, რაგინდ შორეული ნათესაობაც არ ყოფილიყო მათ შორის“ [56, გვ. 120—121].

აქედან აშკარად ჩანს, რომ ს. ჯანაშიას უმთავრეს ამოცანას შეადგენდა სვანეთში XIX საუკუნემდე შენარჩუნებული ხალხური მმართველობის ტრადიციის დახასიათება. ამაზე მსჯელობისას თავისთავად წამოტივტივდა საოჯახო და საქორწინო ურთიერთობის ზოგიერთი



საკითხიც, ვინაიდან თემური ტრადიციების ხანგრძლივად არსებობაში პირობებში თემის ყრილობა საოჯახო ცხოვრებისა და ზნე-ჩვეულებების სფეროშიც აქტიურად იყო ჩარეული. საოჯახო და საქორწინო ურთიერთობის რეგულირებაში თემის ყრილობის ფუნქციების ჩვენების საფუძველზე ს. ჯანაშიამ გამოამჟღეურა საოჯახო სამართლის ნორმების ერთი ნაწილი, რომელთა გაუთვალისწინებლად შეუძლებელია საოჯახო ყოფის სრულფასოვანი შესწავლა.

ასევე საყურადღებოა ჯანაშიას დაკვირვება XIX საუკუნის სვანეთში გადმონაშთის სახით შემონახული დიდი ოჯახის რიცხოვნობის შემადგენლობის, მისი უფროსის უფლებამოსილებისა და ამ ტიპის ოჯახში არსებული ერთობლივი საკუთრება-მოხმარების წესის შესახებ. სვანური დიდი ოჯახის ამ თავისებურებათა შესახებ ს. ჯანაშია წერს: „აქ აღებულ ხანაში (იგულისხმება XIX საუკუნე — ვ. ი.) მოიპოვებოდნენ ოჯახები, 50 სულის შემადგენლობით, რომლებშიც მეთაურობა განსაკუთრებულ უფლებებით აღჭურვილს ოჯახის მამას ეკუთვნოდა; ოჯახის წევრების მონაგარი საერთო საკუთრებას შეადგენდა და თავის მოთხოვნილებებსაც ოჯახი უმეტეს წილად საკუთარი პროდუქტებით იკმაყოფილებდა“ [56, გვ. 123].

ოჯახისა და ქორწინების არქაული ფორმების შესწავლისათვის არანაკლებად მნიშვნელოვანია ს. ჯანაშიას დაკვირვება სვანთა ყოფაში შენარჩუნებული ისეთი ჩვეულების შესახებ, რომელიც გენეტიკურად ლევირატის წესს უკავშირდება. ს. ჯანაშიას განმარტებით, ასეთი სახის გადმონაშთად წარმოგვიდგება „ძმის ან სხვა მახლობელ ნათესავის უფლება შეერთოთ გარდაცვლილი ოჯახის წევრის ქვრივი, რათა ეს უკანასკნელი გარდაცვლილის ქონებითურთ ისევ ოჯახში დარჩენილიყო“ [56, გვ. 123].

ქართველ ტომებში გვაროვნული წყობილების პრობლემისადმი მიძღვნილ ნაშრომში ზემოხსენებულ გადმონაშთურ მოვლენებზე ყურადღების გამახვილება იმან განაპირობა, რომ ს. ჯანაშია ამ წყობილების ნაკვალევს ამჩნევდა მთიელთა „ოჯახის წყობაში“, „შეუღვლებების წესებში“, „სისხლის აღების აღათში“, „უფროს-უმცროსობის წესებში“ [56, გვ. 123] და ა. შ. წეს-ჩვეულებათა მთელ ამ სისტემასა და თემის სტრუქტურაზე დაკვირვების შედეგად მკვლევარმა ამოიცნო უძველესი საზოგადოებრივი ყოფის მერმინდელი ანალოგიები. რომლებიც მას პირველ ყოვლისა ქართველ მთიელთა ყოფაში ეგულებოდა. ეს კონკრეტულად გამოჩნდა სვანეთის მაგალითზე, სადაც XIX

საუკუნემდე შემორჩენილ ამგვარ მოვლენებში ს. ჯანაშია ხედავდა თემური ყოფის გადმონაშთებს და არა მის თავდაპირველ ფორმებს.

ზემოთქმულის საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ, რომ გვაროვნული წყობილების შესწავლისათვის განკუთვნილ ნაშრომში ს. ჯანაშიამ სათანადო ადგილი მიუჩინა მონაცემებს ოჯახის სტრუქტურის შესახებ და ეს მონაცემები საზოგადოებრივ ურთიერთობათა ფორმებთან კავშირში განიხილა. ოჯახის თავდაპირველი თუ გადმონაშთური ფორმების, ისევე როგორც საზოგადოებრივ ურთიერთობათა სხვა ელემენტების განხილვის დონით ს. ჯანაშიას ეს ნაშრომი პასუხობს როგორც ზოგადისტორიულ-ეთნოგრაფიული კვლევის ამოცანებს, ისე ქართველ ხალხში (სახელდობრ სვანეთში) უძველესი სოციალური ყოფის შესწავლის ინტერესებს.

ამ მიმართულებით კვლევა-ძიებას ს. ჯანაშია აღრმავებს მომდევნო შრომებშიც. საზოგადოებრივ ურთიერთობათა განვითარებასთან კავშირში ოჯახის არქაული ფორმების განხილვას მან სერიოზული ყურადღება მიაქცია ჯერ 1933 წელს გამოქვეყნებულ ნაშრომში („ადრეული ფეოდალიზმი“), ხოლო აქ ჩამოყალიბებული დებულებები შეავსო, დახვეწა და განამტკიცა 1937 წელს გამოცემულ მონოგრაფიაში — „საქართველო ადრინდელი ფეოდალიზაციის გზაზე“. ძირითად წყაროდ გამოყენებული ენობრივი და ეთნოგრაფიული მონაცემების რეპროსპექტული მეთოდით გაანალიზების საფუძველზე იგი ავითარებს იმ თვალსაზრისს, რომ ქართველ ტომთა წინაპრები ბინადარ ცხოვრებას იწყებენ მიწათმოქმედებაზე, კერძოდ პრამიტიულ მებოსტნეობაზე გადასვლასთან დაკავშირებით. „სოციალურად ამ ცვლილებას შეეფარდებოდა „სახლ“-ის, როგორც ძირითად სოციალურ ერთეულის, ჩამოყალიბება. „სახლი“ (ქანურ-მეგრული „ოხორი“, სვანური „ლახორ“ ანუ „ლალხორ“) არის გარკვეული საზოგადოებრივი ერთობა, რომელიც დასახელებული სამეურნეო ფაქტისა (მებოსტნეობა) და წინა პერიოდიდან მიღებულ ტრადიციების ნიადაგზე მატრიარქალური წესის მიხედვით ეწყობა. „სახლ“-ის სათავეში დგას ქალი, დედათმთავარი, „დიასახლისი“. სახლის წევრები ანუ „სახლისშვილები“ ურთიერთნათესაობას დედის ხაზით ანგარიშობენ. ამიტომ არის, რომ დასავლეთ საქართველოში დღესაც „სახლისშვილი“, ისევე — როგორც ქანური „ოხრასკირი“ (სკირი ნიშნავს შვილს) და „ოხრასურე“, მეგრული (ამჟამად, მხოლოდ ნაწილობრივ) „ოხორასკილი“ ისეთი ტერმინებია, რომელნიც აღნიშნავენ ნათესაობას დედის, ქალის ხაზით.



ხოლო „სახლის“ ჩამოყალიბების კავშირი ბინადარ ცხოვრებასთან დასვლასთან მიზეზია იმისა, რომ ეს სიტყვა, ასევე ტრადიციულად, მერმინდელ ხანებშიც „მიწაზე ჯდომის“, „მკვიდრობის“, „მოსახლობის“ მნიშვნელობის მომენტს შეიცავდა. შემდეგ, ეს „სახლი“ არის ეთნოგრაფების ენით რომ ვთქვათ, „დიდი ოჯახი“ — ისეთი ერთობა ადამიანებისა, რომელიც ერთს ჰერ ქვეშ, ერთ ბინაში ცხოვრობს. ამიტომ გახდა შესაძლებელი, რომ „სახლი“ ადამიანთა საცხოვრებელ შენობასაც დაერქვა, და დღეს ხომ ეს ტერმინი უპირატესად სწორედ ამ მნიშვნელობით იხმარება. სახლიშვილების სოციალური ერთობა დამყარებულია მათს ეკონომიკურ ერთობაზე. ერთ ჰერქვეშ ერთად ცხოვრება სწორედ ამ ეკონომიკურ ერთობის ერთ-ერთი მომენტია“ [55, გვ. 131—132].

ს. ჯანაშია შემდეგ ეხება საზოგადოებრივი ურთიერთობის განვითარების პატრიარქალურ საფეხურს, სახელდობრ სამხედრო დემოკრატიის ხანას, როდესაც უპირატესობა მამაკაცს ეკუთვნის. „მამასახლისის“ სახით ის სათავეში უდგას „სახლს“ (დიდ ოჯახს, გვარს), ახლა უკვე მამის ხაზით ანგარიშობენ „სახლისკაცობას“ (გვარიშვილობას), ხოლო ყველა „სახლისშვილი“ (იგივე „ერისკაცი“) მეომარი და საზოგადოების თანასწორუფლებიანი წევრია [55, გვ. 133—134].

საზოგადოებრივ ურთიერთობათა უძველესი საფეხურების შესახებ ს. ჯანაშიამ ამ შემთხვევაში კვლავ ის თვალსაზრისი განავითარა, რაც ჩამოყალიბებული ჰქონდა გვაროვნული წყობილებისადმი მიძღვნილ ნაშრომში. მკვლევარი აქაც იმ შეხედულებას იცავს, რომ დიდი ოჯახი წარმოიშვა გვაროვნული წყობილების მატრიარქალურ საფეხურზე, მისი სტრუქტურა თავდაპირველად დედის უფლებებზე დამყარებულ ტრადიციებს შეესატყვისებოდა, ხოლო განვითარების შემდგომ საფეხურზე გვაროვნული წყობაც და დიდი ოჯახიც პატრიარქალური წესის მიხედვით ეწყობა. ს. ჯანაშიას ორი სხვადასხვა ნაშრომის მიხედვით ამ დებულებათა შორის განსხვავება არ შეინიშნება, მაგრამ არსებითი მნიშვნელობა უნდა მივიანიჭოთ ამ დებულებათა ფორმულირების საფუძვლებს. საქმე იმაშია, რომ გვაროვნული წყობილებისადმი მიძღვნილ ნაშრომში ს. ჯანაშიას კონცეფცია ოჯახისა და საზოგადოების წარმოშობა-განვითარების შესახებ შეფარდებულია საბჭოურ ისტორიულ მეცნიერებაში მარქსისტული მეთოდოლოგიით განმტკიცებულ თვალსაზრისთან. ფაქტიურად აქ საქმე გვაქვს მეცნიერებაში დამკვიდრებული იმ ტრადიციული ფორმულირების გადმოცემასთან, რაც,



როგორც უკვე აღვნიშნე, შეუფერებელია სოციალურ ურთიერთობა შესწავლის დღევანდელი მოთხოვნილებისათვის. რაც შეეხება მეორე ნაშრომს, ავტორი მასში აკონკრეტებს კვლევის რეგიონს და ცდილობს წარმოაჩინოს დიდი ქართული ოჯახის სტრუქტურა საზოგადოებრივი განვითარების მატერიალურსა და პატერიალურ სტადიაზე, მაგრამ სათანადო წყაროს მითითების გარეშე. ისეთი წყაროს დასახელებას ვერც ვერავინ შეძლებს, რომ სვანეთში ან საქართველოს სხვა რომელიმე კუთხეში მატერიალურობის არსებობა დაადასტუროს. ვინაიდან ასეთი წყარო არ არსებობს, ს. ჯანაშიაც იძულებული იყო კვლავ საბჭოური ისტორიოგრაფიის მიერ შემუშავებული სქემისათვის მიემართა და ერთდროის მეშვეობით მის მიხედვით სვანეთში მატერიალურიდან პატერიალურ სტადიაზე გადასვლის შესახებ გარკვეული სურათი შეექმნა. ანალოგიური ვითარება საერთოდ დამახასიათებელია მრავალი ეთნოგრაფიული ნაშრომისათვის, რომელიც სოციალურ ურთიერთობათა კვლევას მიეძღვნა.

საბჭოური ისტორიოგრაფიისათვის დამახასიათებელი აღნიშნული ვითარების მიუხედავად, შეიძლება გადაჭრით ითქვას, რომ თვალსაზრისი დიდი ოჯახისა და სხვა სოციალური ინსტიტუტების წარმოქმნა-განვითარების შესახებ საბჭოურ ქართულ ისტორიოგრაფიაში პირველად ს. ჯანაშიამ ჩამოაყალიბა. ამ მიმართულებით კვლევაში მეცნიერი თანაბარ მნიშვნელობას ანიჭებდა ეთნოგრაფიულსა და ენობრივ მონაცემებს. ეს განსაკუთრებით მკაფიოდ ჩანს ნათესაობის სტრუქტურის მაგალითზე, რასაც ქვემოთ შევეხები.

ოჯახის სტრუქტურის შესწავლისათვის გასათვალისწინებელია ს. ჯანაშიას მსჯელობა პრივილეგიური ფენის საოჯახო ურთიერთობის ზოგიერთი თავისებურების შესახებ. ამ რიგის მოვლენებიდან მისი ყურადღება მიუქცევია „მსახურის“ მოვალეობას პიტიახში ოჯახში, რასაც მნიშვნელობა ენიჭება კლასობრივ საზოგადოებაში, ოჯახის ძირითად წევრებთან ერთად, ოჯახის მომსახურე პერსონალის შემადგენლობისა და ფუნქციების გარკვევისათვის. ს. ჯანაშიას შეხედულებით, იაკობ ხუცესის თხზულებაში (V ს.) ხსენებული „მსახურნი“ ანუ „ტაძრეულნი“ უმეტესწილად „წვრილი ერისაგან“ წარმოშობილი პირები იყვნენ, „რომელნიც მეფის ან დიდი აზნაურის კარზე რაიმე სამსახურს ასრულებდნენ“ [59, გვ. 229]. ს. ჯანაშიამ ყურადღება მიაქცია იმ გარემოებას, რომ მსახურს საერთოდ ეკისრებოდა ადმინისტრაციულ-პოლიტიკური მოვალეობის შესრულება, ხოლო იაკობ ხუცესის მიერ აღწერილი კონკრეტული სიტუაციის მიხედვით მსახური გამწესებულ



იყო პატიმრობაში მყოფი შუშანიკის — პიტიახშის მეუღლის ლაღ. „გარდა ამისა, მსახურნი შინაურ წესრიგს იცავენ „ტაძარში“, წმინდა საყოფაცხოვრებო დავალებებსაც ასრულებენ იქ და სხვა“. მკვლევარი ამის საბუთად იმომშებს პიტიახშის ბრძანებას თავის მსახურთა მიმართ („დღეს მე და ჯოჯიკ და ცოლმან მისმან ერთად პური ეჭამოთ, ხოლო სხვასა ნუ ვის უფლიედ ჩვენ თანა შემოსვლად“) და დაასკვნის: „პიტიახშის ტაძარში პურისჭამის გარიგება და გარკვეული წინასწარი წესების დაცვა მსახურებს ჰქონდათ დაკისრებული“ [59, გვ. 230; 55, გვ. 278—279].

პრივილეგიური ფენის საოჯახო ყოფის ისტორიიდან ს. ჯანაშიას გამოყოფილი აქვს აგრეთვე ოჯახის ერთობა, როგორც მისი ძლიერების შენარჩუნების პირობა. ფეოდალური სახლების გაუყრელობის შესახებ იგი იმომშებს ვახუშტის შემდეგ ცნობებს: „გარნა ამათ მთავართა შორის აწინდელთა ჟამთა უწარჩინებულესნი და შემძლენი ესენი იყვნენ და გაუყრელნი სახლნი აქუნდათ: პირველი მუხრანის ბატონი, არაგვის ერისთავი, ქსანის ერისთავი, ამილახორი და ყაფლანიშვილი, ზემოციციშვილი, ოდეს გაუყრელი იყო, და სომხითის მელიქი“. ს. ჯანაშიას იქვე მოყავს ვახუშტის შემდეგი სიტყვები: „გააზნაურშვილებულნი: ვითარცა რატისშვილი, ქსნის ერისთავის განაყოფი, ვით იხილვების მამულითა, ხოლო აწ დამცირებულნი, ხოლო ზედგინიძე, სააკაძე, ელიოზისშვილი, ამათგან გამთავრებულნი ესრეთ, რომელნიმე ამაღლებულან და რომელნიმე დამდაბლებულან ჟამთა ცვლილებითა ანუ გაყრითა ძმათათა [6, გვ. 35].

ვახუშტის შრომიდან დამოწმებული ამ მონაცემების ანალიზის შედეგად ს. ჯანაშიამ დაასკვნა, რომ ფეოდალური სახლის (ოჯახის, გვარის) ძლიერების საფუძველს შეადგენდა მამულის სიდიდე, ხოლო ასეთი მდგომარეობის შენარჩუნების პირობად ითვლებოდა მისი გაუყოფლობა, რაც თავის მხრივ დამოკიდებული იყო სახლის გაუყრელობაზე [63, გვ. 451].

საოჯახო ყოფის კვლევაში გასათვალისწინებელ იმ კომპონენტებს შორის, რომელთა მიხედვითაც შესაძლებელია შესასწავლი ოჯახის ტიპის დადგენა, განსაკუთრებით დიდი მნიშვნელობა ენიჭება საკუთრების ფორმას, რასაც ს. ჯანაშია სხვადასხვა ასპექტში ეხება. მკვლევარი აღწერს „მესამე გენეს“ — „ერის“ შემდგომი განვითარება-დიფერენციაციის პროცესს, მის შეიარაღებას, საგანგებოდ ეხება იარაღზე საკუთრების ხასიათს და დაასკვნის: „იარაღი ყველაზე ადრე იქცევა“



კერძო საკუთრების საგნად და ის, როგორც მამაკაცის კერძო საკუთრების საგანი, მტკიცე მემკვიდრეობის (მამიდან შვილზე) განსაკუთრებით საყურადღებო და საზრუნავი ობიექტია“ [59, გვ. 187], რაც მკაფიოდ ჩანს მერმინდელ ფეოდალურ ადათსა და კანონშიც. მკვლევარი ამის საბუთად იმოწმებს ბექასა და აღბუღას კანონებს, რომლის მიხედვით არკვევს, რომ „ქალის დაქვრივების შემთხვევაში მზითევი ქალს ან მის მშობლებს ეკუთვნოდა. მხოლოდ აბჯარი უთუოდ ვაქს უნდა დარჩენოდა“ [59, გვ. 188]. იყენებს აგრეთვე ბარათაანთ დიდი გვარის გაყრის XVI საუკუნის საბუთს და ბექა-აღბუღას სამართლის მუხლების მონაცემებთან მისი შეჯერების საფუძველზედაც აღნიშნავს: „აბჯარი უთუოდ ვაქებს უნდა დარჩენოდათ, მაგრამ, როგორც სავსებით ინდივიდუალური საკუთრების საგანი. მამას თავისი იარაღი შეეძლო, რომელიც უნდოდა, იმ ვაჟისათვის მიეცა“ [59, გვ. 188].

აქ მოცემული მსჯელობა ინდივიდუალური საკუთრებისა და მისი სამემკვიდრეო ხასიათის შესახებ ზუსტად ასევეა ფორმულირებული ს. ჯანაშიას მერმინდელ ნაშრომში „საქართველო აღრინდელი ფეოდალიზაციის გზაზე“ [55, გვ. 194—195], რომელიც „ადრეული ფეოდალიზმის“ გამოქვეყნებიდან (1933 წ.) ოთხი წლის შემდეგ (1937 წ.) დაიბეჭდა.

საზოგადოებრივი განვითარების განსაზღვრულ საფეხურზე არსებული საოჯახო საკუთრების ფორმის შესახებ რამდენადმე სრული წარმოდგენისათვის გასათვალისწინებელია სათემო მიწების მითვისებისა და კერძო საკუთრებად გადაქცევის ხანგრძლივად მიმდინარე პროცესი, რის შესახებაც ს. ჯანაშია წერს: „ეს პროცესი ერთბაშად არ ხდება. საზოგადოდ, ყველაზე ადრე კერძო საკუთრების საგნად სამოსახლო და ნაშენები (საბაღ-ბოსტნე) ადგილები იქცევა. შემდეგ ამას, ერთგვარი მოგვიანებით, სახნავ-სათესი მიწები მოსდევს. ბუნებრივია, რომ ფეოდალური საკუთრება თავდაპირველად სწორედ აქ ჩნდება. საძოვრებზე თემი შედარებით ძალიან დიდ ხანს ინარჩუნებს თავის უფლებებს, მთლიანად ან ნაწილობრივ. ყველაზე ბოლოს და ყველაზე გვიან თემს ხელიდან ტყე ეცლება“ [60, გვ. 438].

აღნიშნული პროცესის ჩვენების მიზნით ს. ჯანაშია აანალიზებს ბასილ ზარზმელის მონათხრობს ზარზმის მონასტრის აშენებისა და იმ ბრძოლის შესახებ, რასაც ადგილი ჰქონდა ბერებსა (სერაპიონი და მისი ამხანაგები) და ფეოდალს (გიორგი ჩორჩანელი) შორის. ბასილ ზარზმელის თხზულებაში ასახულია ბრძოლა თემურ და ფეოდალურ საკუთრებას შორის. ზარზმის ტყეს ხალხი საერთო საკუთრებად თვლის,

ზოგს იქ ახოებიც გაუკაფავს და ჩასახლებულა. ფეოდალს კი თავის საკუთრებად და გასართობ (სანადირო) ობიექტად „იღებენ ამ ტყეს ბერები ფეოდალისაგან, რომელიც მას თავისი „საბრძანებლის“ ნაწილად და თავის საკუთრებად თვლის. მაგრამ სხვანაირად უყურებს ამ საქმეს ხალხი: აშკარაა, რომ ფეოდალის ამ უფლებებს არ სცნობს, რომ იგი ჯერ კიდევ არ შერიგებია ტყის დაკარგვასაც, მასზე თავისი უძველესი თემური უფლების გაუქმებას. ამ ნიადაგზე ჩნდება აღწერილი მწვავე ბრძოლა. ცხადია, რომ ჩვენ თვალთა წინ ის ხანაა, როდესაც მიწისათვის ბრძოლის უკანასკნელი მოქმედება სრულდება, სათემო ადგილმამულის ფეოდალთა მიერ მიტაცების უკანასკნელი ეტაპი. ამაშია სწორედ მოცემული ცნობების ღრმა მნიშვნელობა“ [60, გვ. 448].

ბასილ ზარზმელის თხზულების აქ მოცემული ანალიზის მნიშვნელობა საოჯახო საკუთრების ფორმების გარკვევისათვის იმაში მდგომარეობს, რომ იგი გვაცნობს მიწის დასაკუთრების ეტაპებს სამეურნეო სავარგულების სახეობათა მიხედვით (საბალ-ბოსტნე ადგილები, სახნავ-სათესი მიწები, საძოვრები, ტყე). ფეოდალურ საზოგადოებაში მიმდინარე ამ პროცესის მეორე მნიშვნელოვან მომენტს წარმოადგენდა სათემო საკუთრების გვიანობამდე შენარჩუნება, რასაც ს. ჯანაშია XIX საუკუნის მონაცემებითაც ადასტურებს. ის გარემოება, რომ „საძოვრებზე თემი შედარებით ძალიან დიდხანს ინარჩუნებს თავის უფლებებს, მთლიანად ან ნაწილობრივ“, ხოლო „ყველაზე ბოლოს და ყველაზე გვიან თემს ხელიდან ტყე ეცლება“, ს. ჯანაშიას როდი მიაჩნია მხოლოდ საქართველოსათვის დამახასიათებელ მოვლენად. მისი შეხედულებით, „თითქმის ყველა ქვეყანაში ხალხის შეგნებაში, სულ უკანასკნელ ხანებამდის, ღრმად იყო გამჭდარი შეგნება, რომ ტყე მთელი თავისი პროდუქციით საზოგადო, სახალხო საკუთრებას შეადგენს“ [60, გვ. 438]. მკვლევარს სწორედ ეს გარემოება აქვს მხედველობაში, როდესაც იმის აღნიშვნასთან ერთად, რომ სათემო მიწების მითვისებისათვის ბრძოლის ბოლო მოქმედება ასახულია ბასილი ზარზმელის თხზულებაში, იმასაც ამტკიცებს, რომ თემი ხანგრძლივად ინარჩუნებს უფლებებს საძოვრებსა და ტყეზე. ამის საბუთად იგი იმოწმებს მონაცემებს XIX საუკუნის ვითარების შესახებ: „მკითხველი მოიგონებს, რომ ეგნ. ნინოშვილის „მონადირეს“ „ძლიერ აჯავრებს“ ერთი გარემოება: „ტყე, რომელიც ბატონყმობის დროს თითქმის სოფლის საკუთრებას შეადგენდა, იქ ნადირობას და ხე-ტყის





მოქრას ვერავინ დაუშლიდა, რამდენიმე კაცმა — თავად-აზნაურმა დაისაკუთრა და უბაჟოდ გარეშე პირს აღარ შეეძლო გაჭაჭანება“<sup>საქართველოს ენციკლოპედია</sup>  
 „ახალი კალონის შემოღებით“ აღმფოთებული გურული გლეხი ერთი პირობა თავს ანებებს კიდევაც ნადირობას, მაგრამ ბოლომდის ვერ ითმენს: „აილო ნება ერთი თავადისაგან და ხელახლა მიჰყო ხელი ნადირობას“. ახალი კანონის მთელი შინაარსი ამ მონადირისათვის მაინც გაუგებარი რჩება, რაც მას დასასრულ მკაცრად დასჯის კიდევაც [60, გვ. 439].

ეპოქით დიდად დამორბეული აღნიშნული მონაცემების საფუძველზე ს. ჯანაშია შენიშნავს: „თუ მეცხრამეტე საუკუნეში გურიის გლეხობა, გულის სიღრმეში ტყვეს ისევ თავის საკუთრებად სთვლიდა, ადვილი წარმოსადგენია თუ როგორი უნდა ყოფილიყო ხალხის დამოკიდებულება ამ საგნისადმი იმ ხანაში, რომელსაც ჩვენ ახლა ვსწავლობთ“ [60, გვ. 439].

მოვლენებისადმი ასეთი დამოკიდებულებით ს. ჯანაშიამ დაგვანახა, თუ როგორ ხანგრძლივად ინახავდა თავს ხალხური ტრადიცია, კლასობრივ საზოგადოებაში რა სახით ინარჩუნებდა არსებობას თემური ყოფის გადმონაშთები, რაოდენ დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ამგვარი მოვლენების ცოდნას საკუთრების ფორმების გარკვევისათვის, ამ რიგის მონაცემები რამდენად გასათვალისწინებელია საოჯახო საკუთრების დადგენისა და ოჯახის ტიპის განსაზღვრისათვის და როგორ ბევრის მოქმედია ძველი ყოფის მრავალი თავისებურების შემნახველი გვიანდელი ეთნოგრაფიული სინამდვილე, რომლის გათვალისწინების საფუძველზე ს. ჯანაშია ყოველ ხელსაყრელ მომენტში ღრმად იჭრებოდა ისტორიული წყაროებით ხელმიუწვდომელი შორეული წარსულის ლაბირინთებში და სასურველ შედეგებსაც აღწევდა.

საოჯახო ყოფისათვის დამახასიათებელ კომპონენტებს შორის უმნიშვნელოვანესი ადგილი უჭირავს საქართველოში სისტემად ჩამოყალიბებულ აღზრდის ტრადიციას, რომლის ზოგიერთი თავისებურების შესწავლითაც ს. ჯანაშია საგანგებოდ დაინტერესდა. ამ მიზნით მან საისტორიო მნიშვნელობის მწერლობიდან გამოყო და გაანალიზა არჩილის თხზულება „საქართველოს ზნეობანი“, რომელშიც მოცემულია ყველაზე უფრო პრივილეგიური წრის — სამეფო დინასტიის წარმომადგენლის — არჩილ მეფის რეკომენდაციები აღზრდის წესებისა და საყოფაცხოვრებო ნორმების შესახებ. ს. ჯანაშიამ ამ თხზულებას უწოდა ლექსად დაწერილი სპეციალური ტრაქტატი, რომელიც, მისივე აზრით, „არსებითად ძვირფას ცნობებს შეიცავს, და ამ მხრივ მისი



მნიშვნელობა მით უფრო დიდია, რომ იგი გამოწვეული ყოფილა მისი სახელმძღვანელო წიგნის არსებობის რეალური საჭიროებით [62, გვ. 491]. მეფე არჩილის ამ თხზულების არსის შესატყვისია მის შესახებ ს. ჯანაშიას მიერ დაწერილი ნაშრომის სახელწოდებაც: „შეხედულება ფეოდალური აღზრდისა და განათლების შესახებ და მათი წესები XVII საუკუნის საქართველოში“.

არჩილის თხზულების მეცნიერული ანალიზის საფუძველზე ს. ჯანაშია გვიხატავს XVII საუკუნის საქართველოში არისტოკრატიული ზედაფენის ყოფა-ცხოვრების სურათს. მისი კვლევის შედეგები ასეთი სახით წარმოგვიდგება:

1. ს. ჯანაშია პირველ რიგში შიფრავს არჩილისეული „ზნეობის“ შინაარსს. მისი კომენტარის მიხედვით, „ზნეობა“ ნაწარმოებია სიტყვისაგან „ზნე“, რომელიც ჩვეულებრივად თვისებას, ჩვეულებას აღნიშნავს. საბუთად იმოწმებს საბას განმარტებას: „ჩუეულებით რაიცა საქმე სჭირდეს, კეთილი თუ ბოროტი, ზნე იგი არს“ და შენიშნავს, რომ ეს ტერმინი ასეთივე შინაარსის მატარებელია არჩილთანაც. „მაგრამ უფრო სწორად ეს სიტყვა არჩილს ნახმარი აქვს არა უოველგვარი, არამედ **საჭირო თვისების, დადებითი ხასიათის ცოდნის** აღსანიშნავად“ [62, გვ. 492]. მასასადამე, არჩილის თხზულებაში „ზნე“ და „ზნეობა“ დადებითი მნიშვნელობით იხმარებოდა თუ უარყოფითით. უმთავრესი აქ ისაა, რომ აღნიშნული ტერმინი შინაარსობრივად ჩვეულებასაც ესადაგებოდა და საბასეულ განმარტებას შეესაბამებოდა. შემთხვევითი არ არის, რომ ქართულში ვვაქვს კომპოზიტი **ზნე-ჩვეულება**. აქედან **ზნე** ანუ **მორალი** არის საზოგადოებრივი შეგნების ერთ-ერთი ფორმა. „ზნე“ წარმოადგენს ქცევის ნორმების ერთობლიობას, რომელიც მოიცავს ადამიანების ურთიერთობას და საზოგადოებასთან მათ დამოკიდებულებას. პირველყოფილ-თემური წყობილების დაშლისა და საზოგადოების კლასებად დაყოფის დროიდან ზნე ან გაბატონებული კლასის ინტერესებს ამართლებდა, ანდა ამ ბატონობის წინააღმდეგ ჩაგრული კლასის გულისწყრომას გამოხატავდა. ამასთან ერთად, გაბატონებული კლასის ზნე დომინანტობდა არსებული საზოგადოების ზნეთა სისტემაში. კანონებში გამოხატული სამართლებრივი ნორმებისაგან განსხვავებით, რომელსაც მხარს უჭერს სახელმწიფო ხელისუფლება, ზნე ემყარება საზოგადოებრივ შეხედულებას, შინაგან რწმენას, ქცევის ნორმებს. ადამიანთა მოქმედების შეფასება ზნე-



ობრივი პრინციპებისა და ნორმების შესაბამისად გამოხატულებას, პოულობს ისეთ კატეგორიებში, როგორცაა კეთილი და ბოროტი, სინიდისი და უსინდისობა, სამართლიანობა და უსამართლობა. ზნე ზედნაშენის ელემენტია, ის ცვლილებას განიცდის ბაზისის შეცვლასთან ერთად და, ამდენად, კლასობრივი ხასიათისაა.

ზემოხსენებული კომპოზიციის მეორე სიტყვა — ჩვეულება არის გარკვეულ საზოგადოებრივ გარემოში დამკვიდრებული წესი, რომელიც არეგულირებს ადამიანთა მოქმედებას და ქცევას. ჩვეულება არსებობას ინარჩუნებს საზოგადოებრივი განვითარების სხვადასხვა საფეხურზე. თუ ჩვეულება სანქცირებულია სახელმწიფოს მიერ, ის იქცევა ჩვეულებითი სამართლის ნორმად. პირველყოფილ-თემურ წყობილებაში ჩვეულება იყო საზოგადოებრივი ქცევის ერთადერთი წესი, რომელიც მოიცავდა საზოგადოების ცხოვრების ყველა მხარეს. კლასობრივ საზოგადოებაში ჩვეულებამ გაბატონებული კლასისათვის სასარგებლო და საჭირო ახალი შინაარსი შეიძინა. მაგალითად, სისხლის აღების წესი, რომელიც წარმოიშვა გვაროვნული წყობილების ხანაში, კლასობრივ საზოგადოებაში შეიცვალა მოკლულის სისხლის მატერიალური ანაზღაურებით (კომპოზიციით), რაც განისაზღვრებოდა მოკლულის სოციალური კატეგორიის მიხედვით.

ქართული ტრადიციების აღწერა-დახასიათებაში ერთიმეორის პარალელურად იხმარება ორი შედგენილი ცნება — **ზნე-ჩვეულება** და **წეს-ჩვეულება**. ორივე ეს კომპოზიტი ძირითადად იდენტური შინაარსის მატარებელია, რადგანაც ორივე მათგანი გამოხატავს ამა თუ იმ საზოგადოებაში დამკვიდრებული ცხოვრებისეული ნორმების ერთობლიობას. ამასთან ერთად, ზნე რამდენადმე განსხვავებულ შინაარსს შეიცავს, ვიდრე წესი. ზნე და ზნეობა ბევრ რამეში იგივეა, რაც წესი, ადათი, მაგრამ იგი უფრო მკვეთრად გამოხატავს მორალისა და ეთიკის ნორმებს და გვაცნობს ადამიანის ქცევას და სულიერ თვისებებს. ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში **ზნე-ჩვეულების** ეთნოგრაფიული შინაარსი ყველაზე უფრო ნათლადაა გამოკვეთილი ვახუშტი ბაგრატიონის ნაშრომის იმ თავში, რომელსაც ეწოდება „ზნენი და ჩუეულებანი საქართველოსანი“. ვახუშტი აქ ერთობლიობაში გვიხატავს ქართველი ხალხის ყოფას, ჩვეულებებსა და სულიერ ცხოვრებას. ცალკე გამოყოფილ პარაგრაფში (ზნეთათვის) ქართველი ხალხის ზნე ანუ თვისებები და ფსიქოლოგიური სამყარო ასეა დახასიათებული: „ზნენი აქუნდათ პირმტკიცობა, მტერთა ზედა ერთობა, თავისუფლებისათვის მკნედ ბრძოლა, მაგრად დგომა მისთვის, ციხე-სიმაგრეთა და ქალაქთა



შენება, მაგრება ქუეყნისა, ერთისა ცოლისა ქრმოზა, რამეთუ ნიან თვს-თვსთა თანასწორთა: მთავარნი მთავართა, ახნაურნი ახნაურთა და უმცირესნი უმცირესთა; და ამის მიერ არა იყო მრავალცოლობა, ვითარცა ვიხილავთ ქართლოსისასა და სხუათაცა“ [6, გვ. 15].

ცალკე პარაგრაფში, რომელსაც ეწოდება ჩუეულებისათვის ვახუშტი აღწერს ლხინსა და ჭირში მოქმედ წესებს (ქორწილი, სუფრის ტრადიციები, გლოვის რიტუალი...). ამდენად, ტერმინი ჩუეულება ვახუშტის ნაშრომში ისეთივე შინაარსის მქონეა, როგორისაც XIX და XX სს. ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში. მაშასადამე, კომპოზიტი ზნე-ჩუეულება გამოხატავს ყოფა-ცხოვრების ნორმებს ხალხის ფსიქიკური წყობისა და ადათ-ჩუეულებების ერთობლიობაში. აღნიშნულთან კავშირში გასათვალისწინებელია ზნეობის არჩილისეული მნიშვნელობა და ს. ჯანაშიას მიერ მისი ინტერპრეტაცია.

2. არჩილის თხზულების მიხედვით ს. ჯანაშია გამოყოფს ზნეობის ანუ ფეოდალური ზედაფენის ცხოვრების წესის ორ დიდ ჯგუფს: საღვთო ზნეობას, რომელიც განსაზღვრავს ღმერთის მიმართ ადამიანის დამოკიდებულებას, და სამხედრო ანუ საერო ზნეობას.

ს. ჯანაშია პირველ რიგში განიხილავს სამხედრო ზნეობის ბუნებას და მის შემადგენელ ელემენტებს. მისი შეხედულებით, არჩილი სამხედრო ზნეობას უწოდებს საერო ცხოვრების წესების ერთობლიობას, რომელთა ცოდნა და მის მიხედვით ქცევის რეგულირება ევალებოდა ფეოდალური საზოგადოების ერისკაცს, პირველ ყოვლისა ზედაფენის წარმომადგენელს. სამხედრო ზნეობიდან, როგორც ქცევისა და ჩუეულებების სისტემიდან, არჩილის თხზულების მიხედვით ს. ჯანაშია ასახელებს შემდეგ ელემენტებს:

ა) „მშვებლის\* ზნეობა“ ითვალისწინებდა იმ წესების დაცვას, რომლის მიხედვით უნდა მოიქცეს ადამიანი (ქართველი ფეოდალი) დასვენების, თავისშექცევა-გართობის და ასპარეზობა-ვარჯიშობის დროს. „ასპარეზობასა და ტანვარჯიშობას გართობაზე მეტი მნიშვნელობა ის ჰქონდათ, რომ ისინი ერთგვარს წინასწარს სამხედრო სკოლას წარმოადგენდნენ, სადაც იმდროინდელი მეომარი (ჩუეულებრივად ფეოდალი) სწავლობდა იარაღის ხმარებას, ცხენზე ჯდომას, სიკქვიტესა და სიმარჯვეს მოძრაობაში“ [62, გვ. 494—495].

\* არჩილის თხზულებათა II ტომში დართულ ლექსიკონში განმარტებულია: „მშვებელი — შვების მოქმედი, შვებული — მოხარული, შვება — ნებიერყოფა“ [2].



„მშვებლისათვის“ დამახასიათებელ წესებს შორის ს. ჯანაშია აწარმოებდა ხელებს აგრეთვე ვარჯიშობათა სხვა სახეობებს („ნაწიხმარება“, „ხტომა“, „ხტომა“, „რკინობა“ ანუ ჭიდაობა...), ჭადრაკს, ნარდს და ა. შ. [62, გვ. 495]. ს. ჯანაშიას დაკვირვებით, ფეოდალური საზოგადოების ზნეობათა კატეგორიებიდან არჩილს საგანგებო მნიშვნელობა მიუნიჭებია სტუმარ-მასპინძლობის წესებისა და სუფრის კულტურისათვის მისი ატრიბუტების (მენიუ, სიტყვა-პასუხი, მხიარულება) გათვალისწინებით [62, გვ. 496].

ბ) სამხედრო ანუ საერო ზნეობის მეორე უმნიშვნელოვანეს ელემენტად ს. ჯანაშია არჩილის თხზულებიდან (ტრაქტატიდან) გამოყოფს წესებს მოვალეხარისთვისაც. „ე. ი. იმისათვის, ვისაც ან პირადად ეწვია უბედურება, ან ვინც ვალდებული იყო სხვის მწუხარებაში მონაწილეობა მიეღო“ [62, გვ. 496]. ს. ჯანაშიამ გაარკვია, რომ მიცვალებულის გლოვას (მოტიროლობას, ზარს) არჩილი ზნედ მიიჩნევს. მაგრამ გლოვის რიტუალიდან თუ ყველა წესს არა, ზოგიერთ ჩვეულებას მაინც „ერთმანერთის წაბაძვით“ დაწესებულ უსარგებლო და უარყოფით მოვლენებად თვლის. ს. ჯანაშია ფაქტობს, რომ არჩილი კრიტიკულად უყურებდა გლოვის ისეთ წესებს, როგორც იყო „ზარი“. „ახა“ და მარხულობა (რომელიც ზოგჯერ ერთ წელიწადს გრძელდებოდა) [62, გვ. 496—497]. თავისთავად ეს გარემოება იმაზე მიგვაჩვენებს, რომ დრომოკმულ ჩვეულებას საზოგადოება ყველა ეპოქაში ებრძოდა და ახალი ნორმებით მის შეცვლას ცდილობდა. და რომ არჩილი ასეთ ჩვეულებებს ჰგმობდა და ეს ჩვეულებანიც მოსასპობად მომწიფებული ყოფილან, ამაზე მეტყველებს თვით ს. ჯანაშიას მეტი დამოწმებული ფაქტი, რომ არჩილიდან „დაახლოებით ნახევარი საუკუნის შემდეგ კათალიკოს ანტონის მიერ მოწვეულმა კრებამ აკრძალა „ტირილი და უჯერო კერპური გლოვა“ (პ. ორბელიანი, ქიჭ. გამოც., გვ. 167 [62, გვ. 496].

გ) ს. ჯანაშია „მშვებლის ზნეობის“ ელემენტებთან ახლო აყენებს ნადირობასაც, მაგრამ მას მაინც ცალკე გამოყოფს მისი განსაკუთრებული მნიშვნელობის გამო. ს. ჯანაშიას აზრით, ნადირობა მიეკუთვნებოდა ვართობათა ისეთ კატეგორიას, რომელსაც ცხენოსობასთან, იარაღის ხმარებასთან და საერთოდ ფიზიკურ მომზადება-გაწვრთნის რიგ სხვა სახეობებთან ერთად სასიცოცხლო მნიშვნელობა ენიჭებოდა საზოგადოების სამხედრო-საბრძოლო მზადყოფნისა და სახელმწიფო ინტერესების დაცვისათვის. „იმ დროს, როდესაც საქარ-



თველო ერთს მუდმივ სამხედრო ბანაკს წარმოადგენდა, ცხადია, საკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებოდა სამხედრო საქმეში გაწვეობასა და დახელოვნებას. განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდათ ამ თვისებებს ფეოდალის სოციალური მდგომარეობის თვალსაზრისით, რადგანაც მას ძალიან ხშირად პირადი და დამოუკიდებელი ფიზიკური ჩარევაც სჭირდებოდა თავისი კლასობრივი ინტერესების დაცვის საქმეში. სწორედ ამ მიზნებს, ისევე როგორც ასპარეზობა, ემსახურებოდა **ნადირობა**. თავისთავად, ნადირობაც ფეოდალისათვის თავის გასართობი საქმე იყო, მაგრამ ამასთან ერთად იგი მის უაღრესად რეალურსა და მნიშვნელოვან ინტერესებს აკმაყოფილებდა: იგი ავითარებდა იმ თვისებებს, რომლებიც საუკეთესო, და რაც უფრო მნიშვნელოვანია, მიუტოლებელი სამკაული იყო **მოლაშქრისათვის**“ [62, გვ. 497]. ს. ჯანაშია ასეთ სამკაულთა რიგში ასახელებს მეჭინბობას (ცხენის ტარება-მოვლა), მხედრობას, ცხენოსნობას, სარდლობას, ხმლის ცემას, ლახტის თამაშს და ა. შ. მკვლევარი აქვე ჩამოთვლის არჩილის მიერ აღწერილი მონადირეობის დარგებს (ფრინველზე ნადირობა, კურდღლობა, თევზის ჭერა...) და გვაცნობს მონადირეობის წესების არჩილისეულ აღწერილობას.

დ) ს. ჯანაშია არჩილის თხზულების მიხედვით ზნის ანუ ჩვეულების სფეროში განიხილავს ადამიანის ქცევის ნორმებს, რასაც სათანადო მნიშვნელობა ენიჭებოდა როგორც ოჯახის წევრთა ურთიერთობაში, ისე და კიდევ უფრო მეტად სხვადასხვა სოციალური მდგომარეობისა და ასაკის ადამიანთა და საზოგადოებებს შორის. ს. ჯანაშია აღნიშნავს, რომ არჩილის კოდექსი ჰქადაგებს ქცევის ისეთ ნორმებს, რომლებიც ანარეკლია ბატონყმური სოციალურ-ეკონომიური დამოკიდებულებისა და შეესაბამება ბატონისადმი ყმის მორჩილებას ინტერესებს. აღნიშნული ვითარება გამოხატულებას პოულობდა ადამიანის მოქმედებაში დარბაზობის დროს, ბატონისაგან საბოძვარის მიღების ან ბატონისათვის რაიმეს მირთმევის ცერემონიალში, ჯდომასა და პურობაში, საუბარსა და მგზავრობაში და ა. შ.

არჩილის თხზულების მიხედვით ს. ჯანაშია ზნეობის სხვა კატეგორიებიდან თანმიმდევრობით განიხილავს ისეთებს, როგორიცაა: ბატონისადმი სამსახურებრივი მოვალეობა, სახელმწიფო საქმეების ცოდნა, მოსამართლის ფუნქციების შესრულება, მწიგნობრობა, მეურნეობის, ხელობისა და მზარეულობის ცოდნა და ა. შ.

ს. ჯანაშიას მითითებით, არჩილი ბოლოს მოგვითხრობს „სადმართო



ზნეობა“-ზე, რაც გულისხმობდა ღვთისმსახურებასა და სასულიერო განათლებას, როგორც აღზრდა-ქცევის აუცილებელ პირობებს.

ს. ჯანაშიას შექმნილია შთაბეჭდილება, რომ არჩილი გვაცნობს ძბოლოდ მამაკაცთა ზნეობის ნორმებს, რამდენადაც თხზულებაში არ შეიმჩნევა ქალისა და ვაჟის ქცევის განმასხვავებელი წესების აღწერა [62, გვ. 504].

ყოველივე იმასთან ერთად, რომ ს. ჯანაშია არჩილის თხზულებაში მუხლობრივად გალექსილი ზნეობის კოდექსის მიხედვით, შესაძლებლად მიიჩნევს ზნე-ჩვეულებათა მთელი ეს სისტემა დაუკავშიროს XVII საუკუნის ქართული ფეოდალური საზოგადოების მოთხოვნილებებსა და საჭიროებას, ეპოქის საერთო ხასიათს, ამასთან ერთად მის წინაშე წამოიჭრა საკითხი — არჩილის მიერ აღწერილი და რეკომენდირებული ყველა წესი ქართულ ნიადაგზე განვითარდა თუ ზოგიერთი მათგანის წარმოშობა საქართველოს გარეთ არის საძიებელი. ამაზე პასუხის გაცემის მიზნით ს. ჯანაშია იმოწმებს თვით არჩილის ნათქვამს, რომ საქართველოში არსებული 365 ზნეობიდან ყველა ქართულია და საკუთარ ზნეობათა გარდა სხვა ქვეყნების წესებს არაფრად აგდებენო. ს. ჯანაშია ამ შეხედულებას დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს, მაგრამ საკითხის საბოლოო გადაწყვეტის მიზნით მკვლევარი საჭიროდ თვლის სხვა წყაროების შეგვრებას. ერთ-ერთ ასეთ წყაროდ მას მიაჩნდა ეთნოგრაფიული მასალა, რომლის გამოყენების ნიმუშად შეიძლება დავასახელოთ აფხაზებში და შაფსულებში ფიქსირებული მონაცემების მეშვეობით კარზე ცხენის გაჭენების წესის შინაარსის გახსნის ცდა, რასაც ქვემოთ დავინახავთ აფხაზების შესახებ ს. ჯანაშიას დაკვირვებათა მიმოხილვისას.

არჩილის თხზულების ისტორიული თვალთახედვით შეფასების შედეგად ს. ჯანაშიამ წარმოაჩინა ქართული ფეოდალური არისტოკრატის საოჯახო და საზოგადოებრივი ყოფის ატრიბუტები. საერთოდ, ოჯახის სტრუქტურისა და საოჯახო ყოფის შესახებ არსებული მონაცემების განხილვის საფუძველზე დავინახეთ, რომ ს. ჯანაშია საოჯახო ყოფის ცალკეულ კომპონენტებს სწავლობდა ქართველი ხალხის სოციალურ ურთიერთობათა ფორმებთან მჭიდრო კავშირში, წერილობითსა და ენობრივ მონაცემებთან ერთად იყენებდა ეთნოგრაფიულ მასალებსაც. საოჯახო ყოფის შესწავლის თანამედროვე ეტაპზე სათანადო მნიშვნელობა მიეკუთვნება ს. ჯანაშიას დაკვირვებებს ოჯახის სახეობათა შესახებ, რაც აქტუალურად უკავშირდება სოციალურ ურთიერთობათა ყოველმხრივი კვლევის ამოცანებს.

საყოველთაოდ ცნობილია თუ რა ადგილი უჭირავს ნათესაობის სტრუქტურას და ნათესაურ ურთიერთობათა ფორმებს საზოგადოებრივსა და საოჯახო ყოფაში. ოჯახისა და საზოგადოების სტრუქტურის კვლევაში, სტადიალური განვითარებისა და ტიპოლოგიის განსაზღვრის სფეროში ნათესაობის სისტემის მნიშვნელობა მეცნიერებისათვის ცნობილი გახდა როგორც პრიმიტიული საზოგადოებების შესწავლის, ისე ცივილიზებული ხალხების ყოფაში გვიანობამდე შემორჩენილი ტრადიციული კულტურისა და გადმონაშთური მოვლენების კვლევის საფუძველზე. ს. ჯანაშია იმ გამორჩეულ მეცნიერთა რიცხვს მიეკუთვნება, რომელთაც გააზრებული ჰქონდათ ნათესაობის აღმნიშვნელი ტერმინებისა და ნათესაურ ურთიერთობათა ხასიათის მნიშვნელობა განვლილი საზოგადოებრივი ყოფისა და საოჯახო ცხოვრების ფორმების შესწავლისათვის. მკვლევარი ამ თვალსაზრისით ეხებოდა ნათესაობისა და გვარის სტრუქტურის ზოგიერთ თავისებურებას და შესაბამის მონაცემებს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული და ლინგვისტური ანალიზის საფუძველზე განიხილავდა.

ნათესაობის აღმნიშვნელი ტერმინების ისტორიულ მოვლენებთან კავშირში გააზრების თვალსაზრისით პირველ რიგში აღსანიშნავია უძველესი ეთნიკური ისტორიისადმი მიძღვნილი მისი ნაშრომი — „თუბალ-თაბალი, ტიბარენი, იბერი“, რომელშიაც ეთნონიმიკის საკითხების ძიებასა და სატომო სახელების ახსნა-განმარტებასთან დაკავშირებით მკვლევარი სათანადო მნიშვნელობას ანიჭებს შესაბამის სახელწოდებასაც. ს. ჯანაშია საგანგებოდ გამოყოფს ქართველურ ენებში ფართოდ გავრცელებულ ან სუფიქსს, რომელსაც გააჩნია კრებითობის, მრავლობის, წარმოშობა-სადაურობის, ტოპონიმიკური და სხვა ხასიათის მნიშვნელობა. მკვლევარი ამათგან პირველ რიგში აღნიშნავს მის კრებითს მნიშვნელობას, რადგანაც ამ მნიშვნელობის გამოხატვაში ხედავს სუფიქსის პირვანდელსა და უძველეს ფუნქციას. ს. ჯანაშიას დაკვირვებით, „ეს მნიშვნელობა ფორმანტისა ნათლად არის წარმოდგენილი ქართველურ გვარისსახელებში, რომელთაც სათანადო დაბოლოება მოეპოვებათ. გვარისსახელების ეს დაბოლოება თავდაპირველად გავრცელებული იყო, ჩანს, ყველა ქართველ ტომში, და ქართველურს პატრონიმისტიკულ მორფოლოგიაში იგი ერთი ყველაზე ადრინდელ მოვლენათაგანია. დროთა ვითარებაში ეს ფორმა ზოგს ქარ-



თველ ტომში დაუსტდა, ზოგან თითქმის მთლად დაიკარგა“ [66, გვ. 35].



ამასთან ერთად ს. ჯანაშია აღნიშნავს, რომ **-ან** სუფიქსის გვერდულ გვარები „ყველაზე კარგად ამჟამად სვანეთშია დაცული, სადაც საერთოდ ბევრი არქაული ფორმა ინახავს თავს“ [66, გვ. 35]. დასაბუთების მიზნით მკვლევარი იქვე ჩამოთვლის **-ან** სუფიქსით გაფორმებულ სვანურ გვარებს (ჩარკელან, მარგველან, ჩართოლან, ფილფან...), გამოყოფს **ი-ან**-ით დაბოლოებულ გვარისსახელებსაც (რატინან, ჩარკვიან, თამლიან, მარგინან, იოსელიან...), ასახელებს აგრეთვე ისეთ გვარებს, რომლებსთვისაც დამახასიათებელია **-ვ-ან** სუფიქსი (გელოვან, დოდენან, შუკვან...) და წერს: „სვანურ გვარისსახელებში მოცემული დაბოლოება საცხებიტ გაბატონებულია, და ეს ფორმები უკვე XI-XII ს-დან არის დადასტურებული, ისეთ გვარებში, როგორცაა დადიანი, ფარჯანიანი და სხვ.“ [66, გვ. 36].

შემდგომი ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიების შედეგად აღნიშნული ვითარება დადასტურდა. სვანური გვარის ამგვარი დაბოლოების შესახებ არაერთ ნაშრომში აისახა ფაქტობრივი მონაცემები და განსაკუთრებით მკაფიოდ კი ოჯახის, ქორწინებისა და ნათესაობის სტრუქტურის შესწავლისადმი მიძღვნილ გამოკვლევაში, რომელშიაც უხვადაა შეტანილი ცალკეულ გვართა გენეალოგიები და გვარში შემავალი ნათესაური ჯგუფების აღწერილობანი [49].

**-ი-ან** სუფიქსით დაბოლოებულ გვარებს ს. ჯანაშია ხედავს სვანეთის გარდა საქართველოს სხვა კუთხეებშიც. ქართულ გვარისსახელებში იგი გამოყოფს აგრეთვე გვარებს **-ო-ვ-ან**, **-ი-ონ**, **-ონ** სუფიქსებით. **-ან (ონ)** სუფიქსით დაბოლოებული გვარების გავრცელების ფარგლების ჩვენებისა და კონკრეტული მაგალითებით მსჯელობის ილუსტრირების შემდეგ ს. ჯანაშია წერს:

„ამ წარმოების გვარების განსაკუთრებული გავრცელება დასავლეთ საქართველოში, ყველაზე მეტად სვანეთთან ახლო მდებარე რაიონებში (მაგ. ლეჩხუმში), ზოგიერთა მათგანის აშკარა წარმომავლობა სვანეთიდან (ყიფიანი, გელოვანი, ყორყოლიანი, ბერეყიანი...), ზოგის კიდევ ნათელი სვანური ეტიმოლოგია (ბერეყიანი: ბერეყ სვან. — რკინა), ისტორიული მოსაზრებები (თავისუფალი მთიელების დაწინაურება სამეფო-სამსახურის გზით, კერძოდ, იმერეთის მეფის კარზე, და აზნაურობამდე აღზევება) ადამიანს აფიქრებინებს, რომ **-ან(ონ)**-ზე დაბოლოებული ყველა გვარი სვანური წარმომავლობისაა. მაგრამ ასეთი



დასკვნა არ იქნებოდა სწორი. ჯერ ერთი, ზემოთხამოთვლილ გვარცემშია შიაც არის ისეთები, რომელთა შესახებაც გადაჭრით შეგვეძლებოდა ვთქვათ, რომ ისინი მორფოლოგიურად მთლიანად ქართულ ნიდაგზე არიან აღმოცენებულნი. ასეთებია, მაგ., ორბელიანი — ბარათაშვილების ერთი შტოს სახელწოდება; ასეთი ფორმა საბოლოოდ ჩამოყალიბებულია არა უადრეს მე-18 საუკუნისა, წინათ გვარი გაფორმებულია სხვაგვარად (ორბელაძე, ორბელიშვილი), ბაგრატიონი, გაბაონი. მოცემული გვარისსახელის ფორმა ფართოდ უნდა ყოფილიყო გავრცელებული საკუთრივ ქართველებშიაც, და იგი აქ ფიქციური იმედი (ფეოდალურმა ინდივიდუალიზმმა) ამოაგდო, როდესაც, კერძოდ ფეოდალური საკუთრება საბოლოოდ დამკვიდრდა. ამის უტყუარი საბუთია არაოფიციალური, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ხმარება ამ ფორმისა იმ შემთხვევაში, როცა საგვარეულო მთლიანად, კრებით, კორპორაციულად არის წარმოდგენილი“ [66, გვ. 37].

მკვლევარი იქვე უთითებს, რომ „ასეთი წარმოება საყოველთაოდ გავრცელებულია, როგორც ცნობილია, მთელს აღმოსავლეთ საქართველოში, სადაც ამ ფუნქციით, ფორმანტის ყველა ვარიანტული სახეობა გვხვდება“ [66, გვ. 37]. საბუთად იმოწმებს -ან სუფიქსით გაფორმებული ნათესაური დანაყოფების (/წგუფების) ისეთ სახელწოდებებს, როგორცაა ოთარაანი („ოთარაანთ ქვრივი“), თოროზაანი („თოროზაანთ თეკლე“), მაყაანი (მაყაშვილები) და სხვ., ხოლო -ი-ან სუფიქსის მქონე ნათესაურ ერთეულებად დასახელებულია ჭავჭავიანი (ჭავჭავიშვილები), თარხნიანი (თარხნიჭყვილები) და ა. შ.

ს. ჯანაშიას გარკვეული აქვს გვარის წევრის ცალკე (გამოყოფით) აღნიშვნის ხერხიც. მისი განმარტებით, „როცა ამ საგვარეულო კოლექტივებს შიგნით ცალკე ინდივიდის აღნიშვნა ჰსურთ, მაშინ ზემოთწარმოდგენილი გვარის ფორმები ძველ მრავლობითის ირიბ ბრუნვათა -თ სუფიქსს დაირთავენ“. საილუსტრაციოდ დამოწმებულია „ოთარა-ან-თ ქვრივი და ნათქვამია, რომ „ზოგჯერ ეს ორმაგ-სუფიქსიანი სახელები თითქოს ცალკე არსებობის უნარსაც იძენენ“. ასეთი ფორმები მკვლევარს დიდი რაოდენობით შეხვედრია XVII-XVIII საუკუნეების წერილობით ძეგლებშიც (მაგალითები: ტლუკაანთ, ჭიგნიანთი, ორბელიანთ, თუმანიანთი, ხუციანთი...). ს. ჯანაშია აქ არ განიხილავს ისეთ შემთხვევებს, როცა -თ უშუალოდ აწარმოებს გვარისსახელებს. ამ კატეგორიის ფაქტები მას დაუდასტურებია როგორც ისტორიულად (მაგ. ლიპარიტეთი), ისე ეთნოგრაფიულად (თამარათი — თამარაშვი-

ლი) — მესხეთიდან, შველათ კოჭაურ (კოჭაურ შველიძე) — თუშეთიდან...) [6, გვ. 39].

ს. ჯანაშიას შეხედულებით, -ი-ან სუფიქსით გვარის დაბოლოება თავის დროისათვის ჩვეულებრივი მოვლენა უნდა ყოფილიყო საქართველოს ზოგიერთ ისეთ კუთხეშიც, სადაც დღეს ეს აღარ შეინიშნება. მკვლევარი ფიქრობს, რომ „გაბატონებული უნდა ყოფილიყო გვარისსახელების ეს ფორმა სამეგრელოშიაც, მაგრამ იქ შემდეგში (და საკმაოდ ადრე, როგორც წერილობითი ძეგლები ადასტურებს) ამ სუფიქსმა იმდენად იცვალა სახე, რომ მას დღეს ველარავენ ცნობილობს“. ს. ჯანაშია აქ გულისხმობს მეგრული გვარების ჩვეულებრივ დაბოლოებას -ია-ს და -ვა-ს, რომლებსაც ნ. მარი „უყოყმანოდ აფხაზურიდან შენათვისებ ელემენტად სთვლიდა, — მეგრულ ნიადაგზე სახეცვლილი აფხაზური სიტყვა ბა//ვა („ძე“) არისო. მეგრულ -ვა-ს სრულ სახედ მარს ვარ მიაჩნდა“ [66, გვ. 40].

ამასთან დაკავშირებით, ს. ჯანაშია წერს: „ამ მოსაზრების გაზიარება შეუძლებელია. ჯერ ერთი, არ არის ნაჩვენები ნაგულისხმევი გადასვლის ფონეტიკური კანონზომიერება. შემდეგ, ანგარიში არ ეწევა მოცემულ ფორმანტების ფუნქციონალურ სხვაობას: აფხაზურში იგი აღნიშნავს გვარისსახელის მხოლოდ მამრობითი სქესის მატარებელს, მეგრულში კი — ორივე სქესისას. დაბოლოს, არც სესხების ისტორიული პირობებია გარკვეული — როდის უნდა ყოფილიყო შესაძლებელი ასეთი წამლევავი გავლენა აფხაზურისა მეგრულზე?“ [66, გვ. 40].

ნ. მარის შეხედულების საპირისპიროდ ს. ჯანაშიას მიაჩნია, რომ „ნამდვილად... აქ საერთო ქართველური ფორმანტია, რომელიც, სხვათა შორის, საფიქრებელია, აფხაზურშიაც იჩენს თავს გვარისსახელთა კრებითობის ფორმის აფიქსში — აა (თუ: ა), მაგ., კოზმაა (კოზმავები), ეენიაა (ეენანები), მარშანაა (მარშანები) და სხვ.“ [66, გვ. 40].

სამეგრელოში გავრცელებულ გვარისსახელთა ისტორიულ-ლიტერატურულ და ცოცხალ ფორმათა ურთიერთშემდარების საფუძველზე ს. ჯანაშიამ გაარკვია, რომ გვარის სუფიქსი -ია -ან-ის ნაშთია. ამის შესაბამისად, „ისტორიულსა და ლიტერატურულს დადიანს, ლიპარტიანს, რატიანს, ბედიანს მეგრულს ცოცხალ მეტყველებაში უდრის: დადია, ლიპარტია, რატია, ბედია“ [66, გვ. 40]. ს. ჯანაშიას აზრით, „ისტორიული ფორმები დაცული აქვს ქართულს არა მარტო იმიტომ, რომ იგი მწერლობასთან ახლოს იდგა, არამედ იმიტომაც, რომ იგი საერთოდ მთლიანი სახით იცავს თვით სუფიქსს სხვა შემთხვევებშიაც“ [66, გვ. 40].



ს. ჯანაშია იქვე ეხება მეგრულ-ქართულსა და მეგრულ-სვანურ მე-  
სატყვისობებს გვარისსახელებში (მაგ., მეგრ. კუცია — სვან. გუცუაშუა  
მეგრ. ჩხეტია — ქართ.-სვან. ჩხეტინი და ა. შ.). განიხილავს სხვა რი-  
გის მონაცემებსაც და ამტკიცებს, რომ „ბოლოკიდურ ნ-ს დაკარგვა  
ნიშანდობლივია მეგრულისათვის“ და, ამდენად, „-ია-ც სწორედ ამ  
გზითაა მიღებული -იან-ისაგან“. ს. ჯანაშიას აზრით, ანალოგიური ვი-  
თარება შეინიშნება სხვა შემთხვევაშიც, როდესაც ვან-ის შეკვეციო  
მიიღება გვარების -ვა დაბოლოება (ფალავან→ფალავა, გალდავან→გალ-  
დავა...). დამოწმებული მაგალითების მიხედვით მკვლევარი იმ გარემო-  
ებასაც ყურადღებას აქცევს, რომ „-ან სუფიქსს, როგორც კრებიოთობის,  
მრავლობის, ფორმანტს, აქვს -ონ და უნ ვარიანტებიც“ [66, გვ. 41].

სათანადო მონაცემების ანალიზის შედეგად ს. ჯანაშიამ დაასაბუთა  
არა მარტო ის, რომ -ან სუფიქსი დამახასიათებელია ქართული გვარის-  
სახელების დაბოლოებისათვის, არამედ ისიც გვარკვია, რომ „ხშირია  
ძალიან -ან ფორმის გამოყენება შტო-გვარის სახელებისათვის“ [66, გვ.  
38]. ამის საილუსტრაციოდ მკვლევარი მაგალითებს იმოწმებს მთიულე-  
თიდან. ს. მაკალათიას მიერ ჩაწერილი მასალების მიხედვით გაირკვა,  
რომ ყოველი გვარი მოიცავდა რამდენიმე განშტოებას [34, გვ. 37]. ყო-  
ველი ასეთი განშტოება წარმოადგენდა ახლი ნათესაეების გაერთიანე-  
ბას, რომელიც ატარებდა უახლოესი წინაპრის სახელს. ს. ჯანაშიას მიერ  
ასეთ დანაყოფებად დასახელებულია ჩოხელების გვარიდან ლაზარიანი  
და შელლიანი; ამირიძეთა გვარიდან ხუტიანი, ჰაპიანი, გივიანი, მჭედ-  
ლიანი; ბურდულთა გვარიდან პოვლიანი, შიუკიანი, ხოსრიანი და ა. შ.

ს. მაკალათიას წიგნიდან უხვად მოტანილი ასეთი მაგალითების სა-  
საფუძველზე ს. ჯანაშია აღნიშნავს: „ზოგი ამ სახელთაგან საოცრად  
იმეორებს სვანურ გვარებს, მაგრამ, რა თქმა უნდა, დამოუკიდებლად  
წარმოშობილი“ [66, გვ. 38].

ს. ჯანაშიამ ისიც აღნიშნა, რომ „ეს ფორმა ნაკლებ გავრცელებუ-  
ლია დას. საქართველოში (კერძოდ იმერეთსა და გურიაში), უფრო ხში-  
რია იგი იქ ჩრდილოეთის რაიონებში, კერძოდ, რაჭაში, სადაც გვხვდება  
-ენ ვარიანტიც“ [66, გვ. 38]. ეს ნათლად შეიძლება წარმოვიდგინოთ  
მთარაჭის მაგალითზე, კერძოდ კი ს. ჯანაშიას მიერ ს. მაკალათიას მე-  
ორე წიგნიდან (მთის რაჭა, 1930, გვ. 37) მოტანილი ფაქტობრივი მო-  
ნაცემების მიხედვით. ენ სუფიქსის გამოყენების ფაქტებიდან აღსანიშ-  
ნავია ლობჯანიძეების საგვარეულოში: ლაშხენი, ზვიადენი, ჯოტენი,  
სვანენი; ვობეჯიშვილების გვარიდან: ერმილენი, გოგენი, ნინენი,



დებუენი. აქვე გვხვდება გვარისსახელები -ი-ან სუფიქსით (მაგალითად, გავაშელიშვილების გვარში: გოტოიანი, გივიტიანი; გობეჯიშვილებიდან — შალიკიანი და ა. შ.) [66, გვ. 38—39].

ს. ჯანაშიამ ყურადღება მიაქცია იმ საინტერესო ფაქტსაც, რომ პიროვნების სახელიდან ნაწარმოები ნათესაური ჯგუფის სახელწოდება ჯერ კიდევ ნამდვილი გვარისსახელი არ არის, რამდენადაც უახლოეს ნათესავთა მცირედ გაერთიანებას გვარის სახე არ მიუღია, ის დამოუკიდებელ გვარად არ გაფორმებულა. ს. ჯანაშია კონკრეტულად გამოყოფს -ი-ან სუფიქსიან გვარისსახელებს, იმოწმებს ისტორიკოს ჯუანშერის (XI ს.) თხზულების სათანადო ადგილებს, სადაც იხსენებია ნერსიანი (ნერსე-დან), ადარნასიანი (ადარნასე-დან)... და დაასკვნის: „ეს ნამდვილი გვარისსახელები ჯერ კიდევ არ არის, აქ მხოლოდ სათანადო პირთა შთამომავლობაა აღნიშნული“ [66, გვ. 43]. დამატებითი ფაქტების საფუძველზე მკვლევარი იმაზედაც მიუთითებს, რომ ნათესაურ გაერთიანებათა ამგვარი სახელები გვართა სახელებად გადაქცევისადმი მიდრეკილებას იჩენენ.

ქართული ენობრივი, ეთნოგრაფიული და ფოლკლორული მონაცემების ამ თვალსაზრისით გააზრება ს. ჯანაშიას უცდია ზემოხსენებული ნაშრომის გამოქვეყნებამდე ბევრად ადრეც. ასეთი მოსამზადებელი ეთნო-ლინგვისტური მუშაობის ნიმუშად შეიძლება დავასახელოთ მისი ერთ-ერთი ადრინდელი სტატია („მრავლობითი რიცხვის -თა/-თ სუფიქსის ეტიმოლოგიისათვის“), რომელიც, ავტორის მესამე ტომში მოთავსებულ შრომათა ბიბლიოგრაფიაში მოცემული განმარტების თანახმად, „დაწერილი უნდა იყოს დაახლოებით ოციანი წლების ბოლოს“ (ტ. III, გვ. 364).

საქართველოს რამდენიმე კუთხის (ქართლის, თუშეთის, რაჭის, სამეგრელოს...) მასალებზე დაყრდნობით ს. ჯანაშია ამ ნაშრომში განიხილავს გვარისსახელების მანარმოებელ ფორმანტებსაც და არკვევს, რომ გვარის შემადგენლობაში არსებობს ესა თუ ის განშტოება, რომელიც უახლოესი წინაპრის სახელს ატარებს და ბოლოვდება -თა, -თ, -ენ, -თი და ა. შ. სუფიქსით, ასეთ განშტოებებს, ნათესაობის ვიწრო ჯგუფებს ს. ჯანაშიამ უწოდა „მეტსახელები“ ან „მეტგვარები“, რომლებიც „იხმარება გვარის განაყოფ შტოთა აღსანიშნავად და მცხოვრებნი ერთმანეთს თურმე უმთავრესად ამ სახელებით იცნობენ“ [71, გვ. 148]. გვარის ფორმა-დაბოლოების შესახებ გამოკითხვით მოძიებული სავსე მასალების, წერილობითი წყაროებისა და ლიტერატურული მონაცემ-



ბის მიხედვით ამ ნაშრომშივე გამოჩნდა, რომ ქართული ნათესაური  
გაერთიანება თავისი აღნაგობითა და ბუნებით „ფამილიად“  
ერთეულს წარმოადგენდა.

ამასთან ერთად, ს. ჯანაშიამ საგანგებოდ გამოყო -თი სუფიქსის  
მნიშვნელობა იმ მხრივ, რომ „აქ უნდა გვქონდეს ოდესღაც თავისთავად  
არსებული სიტყვა, რომელსაც საფუძვლად დადებული ექნებოდა „ოჯა-  
ხის“, „გვარის“ ცნება. სათანადო ძიების შედეგად ასეთი რამ მართლაც  
აღმოჩნდა. პროფ. იოს. ყიფშიძე თავის მეგრულ-გურულ ლექსიკონში  
უჩვენებს თი სიტყვას, რომელსაც მისი განმარტებით აქვს შემდეგი  
მნიშვნელობანი: „ოჯახი“, „სახლი“, „სახლ-კარი“ (თუ „კომლი-  
დვორ“?), „საგვარეულო“. აქედან: „მდართ შუში თიშა“ — წავიდა თა-  
ვის სახლში, თავისიანებში; „ჩქიმი თი“ — ჩემი ოჯახი; „ჩქიმი თუ-  
რი“ — ჩემიანი, ჩემი ოჯახის წევრი; „თური კათა“ — მეზობლები,  
სახლიკაცები“ [71, გვ. 152].

ქართულ მონაცემებთან ერთად აფხაზური და ჩრდილოკავკასიური  
პარალელების გამოყენებით ს. ჯანაშიამ ამ ნაშრომში ნათესაური ჯგუ-  
ფის სტრუქტურასთან ერთად ისიც ცხადყო, რომ მეგრულში თი ნიშ-  
ნავს ოჯახს, სახლს, საგვარეულოს [71, გვ. 152—155]. შემდგომში  
ტოპონიმიკური მასალითაც დადასტურდა, რომ სამეგრელოში თი ნიშ-  
ნავდა დიდ ოჯახს, სახლს, სახლკარობას, მახორობას, ხოლო თი-ზე  
დაბოლოებული ტოპონიმები დაკავშირებული არიან დიდი ოჯახისა და  
ოჯახების გაერთიანებული ერთეულის ნაკვალევთან [17].

გვარის სტრუქტურის საკითხთან დაკავშირებით საყურადღებოა  
ს. ჯანაშიას კიდევ ერთი ნაშრომი [70, გვ. 128—129], რომელშიაც ხან-  
მეტ სიტყვათა განხილვისას მკვლევარი იყენებს მოსახლეობის აღწერის  
დავთრებს, ეთნოგრაფიულსა და ფოლკლორულ მასალებს. აღნიშნული  
მონაცემების მიხედვით ხარ ძირისაგან ნაწარმოები პირადი თუ ნათე-  
საური გაერთიანების გამომხატველი სახელების განმარტებას და ქრო-  
ნოლოგიურ ჩარჩოებში მათი გავრცელების ჩვენებას გარკვეული  
მნიშვნელობა ენიჭება ქართული ონომასტიკის, უფრო მეტად კი გვა-  
რის ფორმის შესწავლისათვის.

ს. ჯანაშია გვარისსახელებს მნიშვნელობას ანიჭებდა არა მარტო  
საკუთრივ გვარის სტრუქტურის ზოგიერთი თავისებურების გარკვე-  
ვისათვის, არამედ ტოპონიმიკისა და ეთნონიმიკის შესწავლისთვისაც.  
ტოპონიმიკურ ნომენკლატურაში გვარისსახელების ადგილისა და რო-  
ლის შესახებ ს. ჯანაშია წერს: „გვარისსახელები, საერთოდ, დიდ



როლს თამაშობენ ტოპონიმოკაში, კერძოდ, -ან-იანი სახელებიც. ისინი ზოგჯერ პირდაპირ ქვეყნებიან გეოგრაფიულ (სოფლის; სოფელი; გვარეულო!) სახელებად: „ან: ოზაანი (ოზაშვილები), მელაანი (მელაშვილები, მელაძეები), ტიბაანი (კახეთში), სვიანანი, ქიმბარიანი, შარუმიანი (მთიულეთი) და სხვა მრავალი. ზოგჯერ კი ჰქმნიან კომპოზიტს. ასეთია მთაში (და ბარშიც) მრავლად გავრცელებული სოფლის სახელები, რომელთა ერთს კომპონენტს (საზღვრულს) „კარი“, „სოფელი“, „უბანი“ და მსგავსი სიტყვები შეადგენს, მეორეს (მსაზღვრელს) -კი — გვარისსახელები, ჩვენი სუფიქსით ნაწარმოები, მაგ., მთიულეთში: ბენიანთ-კარი, ცხოვრობენ ბენიაიძენი, ნადიბანთ-კარი — ნადიბაიძენი და სხვ. ზოგჯერ ასეთ სახელებში საზღვრული სიტყვა იკარგება და რჩება მხოლოდ მსაზღვრელი“ [66, გვ. 46].

ს. ჯანაშიამ ამ შემთხვევაშიც მთიულეთი გამოყო და ს. მაკალათიას ნაშრომში ფიქსირებული ეთნოგრაფიული მონაცემების [34, გვ. 78] გამოყენებით დაგვანახა, რომ ხშირ შემთხვევაში სოფლის სახელწოდება უშუალოდ რომელიმე გვარის ან მისი შემადგენელი ნაწილის სახელიდან მომდინარეობს. ამ რიგის ფაქტები გვიჩვენებენ, რომ სოფელი ერთი გვარის ხალხით იყო დასახლებული. განსახლების სტრუქტურას უფრო ადრე ყურადღება მიაქცია ივანე ჭავჭავიძე, რომელმაც არაგვის ხეობის 1774 წლისა და ქსნის ხეობის 1781 წლის მოსახლეობის აღწერის დათვრების მიხედვით აღნიშნულ ხეობებში მონოგენური დასახლების წესი XVIII საუკუნის მიწურულისათვის დამახასიათებელ მოვლენად სცნო [53, გვ. 138—140].

შესაბამისი სუფიქსით გაფორმებულ გვარისსახელებს ს. ჯანაშია ასევე ორგანულად უკავშირებდა ეთნონიმის საკითხებსაც. გვარისსახელების მიხედვით რაკი გაარკვია, რომ -ან, -ენ სუფიქსით დაბოლოება და წარმომავლობის აღნიშვნა დამახასიათებელი იყო გვარის წარმოებისათვის, ს. ჯანაშიამ დაასკვნა: „რიგი (უმრავლესობა) ქართველი ტომები ატარებდნენ (და ზოგი ეხლაც ატარებს) ისეთს სატომო სახელებს (სვ-ან-ი, ზ-ან-ი, ჭ-ან-ი (ჭ-ენ-ი) და მათი პროტოტიპები თუ ვარიანტული ფორმები — ს-ან-ი, წან-ი (წ-ენ-ი) და სხვ.), რომელთაც ერთგვარი სტრუქტურა, კერძოდ ერთგვარი ფორმა, ჰქონდათ. შეიძლება ამიტომ ვიფიქროთ, რომ განვითარების გარკვეულ საფეხურზე ეს ფორმა საერთოდ ქართველური ფორმა იყო სატომო სახელთა წარმოებისათვის“ [66, გვ. 47].

ქართული გვარის სტრუქტურის შესწავლისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება გენეალოგიის დადგენას, რაც კარგად გა-



მოჩნდა ს. ჯანაშიას შრომებიდან. ერთ-ერთ მათგანში [73, გვ. 266] კონსტანტინე პორფიროგენეტის ცნობების კრიტიკული ანალიზის, უმაჯრესად კი ქართული წერილობითი წყაროების შეჯერების საფუძველზე მკვლევარმა ტაო-კლარჯეთის ბაგრატიონთა გვარის ისტორიის არაერთ გაურკვეველ საკითხს მოჰქინა შუქი.

ქართული ფეოდალური გვარების წარმომავლობის, აგებულების, დაყოფის პროცესისა და დანაყოფთა სახელწოდებების შესახებ ს. ჯანაშია ისტორიულ წყაროებს მიმოიხილავს და მას ნაწილობრივად ეთნოგრაფიული მონაცემებითაც ავსებს ქართული ენციკლოპედიისათვის შემზადებულ განმარტებებში, რაც რამდენიმე მაგალითზე (აბულეთისძენი, ამუნელისძენი, ამილახვარნი, აბაზასძენი, აბაშისშვილნი, ბარათაშვილი) მოცემულია „საენციკლოპედიო მასალაში“ [82, გვ. 211—249].

დოკუმენტებისა და ვახუშტი ბაგრატიონის ნაშრომის მიხედვით ს. ჯანაშიას დადგენილი აქვს ერთი გვარიდან რამდენიმე ახალი გვარის-სახელის გამოყოფის პროცესი. ამგვარი პროცესის საფუძველია ძმებისა და სახლების (ოჯახების) გაყრა, რის შედეგადაც განაყოფთა სახელების მიხედვით იქმნებოდა ახალ გვარებად ფორმირებულ განშტოებათა სახელები. აღნიშნული ვითარება ნაჩვენებია ბარათაშვილის გვარის მაგალითზე. ჩატარებული კვლევის შედეგების მიხედვით, გვარის სახელი ბარათაშვილი მომდინარეობს ბარათა ქაჩიბაძისაგან, ე. ი. გვარის ადრინდელი სახელი იყო ქაჩიბაძე, ხოლო ერთ-ერთ ქაჩიბაძეს რქმევია ბარათა — ბარათაშვილების ეპონიმი. ს. ჯანაშია იყენებს მამუკა ბარათაშვილის 1734 წ. ნათქვამს ბარათაშვილთა წარმომავლობის შესახებ: „ვინ ძირად ბარათ, ქავთარის მოძე ქაჩიბაძისა“, რის მიხედვითაც ორ სავარაუდო მოსაზრებას გვთავაზობს: 1. „აქ თითქოს ის აზრი უნდა იყოს გამოხატული, რომ ბარათაშვილები წარმოსდგებიან ბარათა ქავთარის ძის ქაჩიბაძისაგან; 2. ბარათაშვილები წარმოსდგებიან ბარათასაგან, რომელიც არის შორეული შთამომავალი („მოძე“! ამ იშვიათი სიტყვის ნამდვილი აზრია საძიებელი) ქავთარ ქაჩიბაძისა“ [65, გვ. 473].

ვითვალისწინებთ რა ორივე მოსაზრების მნიშვნელობას, აქვე ყურადღებას იქცევს ორი ტერმინი — ძირი და მოძე. ამათგან პირველი უსათუოდ აღნიშნავს წარმომავლობას, რაც საქართველოს ყველა კუთხეში ასეთი გაგებით იხმარება. ამ მხრივ არც ხევსურეთია გამონაკლისი, სადაც „ძირი“ გვარის შემადგენლობაში შემავალი ნათესაური





ჯგუფის, რამდენიმე თაობის მომცველი მამიშვილობის აღმნიშვნელად ცნება კი არ იყო, როგორც ეს ერთ-ერთ ნაშრომში ითქვა [50], მედ ეს ტერმინი აქაც ადამიანის მოდგმა-წარმომავლობის გამომხატველი სიტყვის მნიშვნელობით გამოიყენებოდა\*. რაც შეეხება მეორე ცნებას — „მოძე“-ს, ის შეიძლება დაუკავშიროთ როგორც „მოძმე“-ს, ისე „ძე“-ს. სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით, მოძმე არის ბიძაშვილი და მისთანანი, ხოლო ძე ნიშნავს ვაჟიშვილს. იმასთან კავშირში, რომ ბარათა ქავთარ ქაჩიბაძის შთამომავლადაა ცნობილი და ამდენად ბარათა ქავთარის მოძეა, ეს უკანასკნელი ტერმინი ფორმითაც და შინაარსითაც ახლო კავშირშია მოძმესთანაც და ძესთანაც. მაგრამ იმის გამო, რომ ძე-სთან მიმართებაში მოძე მოდგმის, გენეალოგიის გაგრძელების აღმნიშვნელი ტერმინი ჩანს, იგი უფრო მეტად უნდა გამოხატავდეს მოდგმა-წარმომავლობას, ვიდრე ტერმინი მოძმე. ეს უკანასკნელი უფრო მეტად ნათესავეთა ერთობის, ნათესაური ჯგუფის აღმნიშვნელ ტერმინად უნდა მივიჩნიოთ.

ბარათაშვილის გვარისაგან განსხვავებით, რომლის გენეალოგიის შესწავლისათვის მიხმობილია ძირითადად ქართული წერილობითი წყა-

\* ხევსურეთში არც ერთ მკვლევარს არ დაუდასტურებია „ძირი“ ნათესაური ერთეულის მნიშვნელობით. რ. ხარაძის შემდეგ ამ საკითხით საგანგებოდ დაინტერესებულმა ვ. ბარდაველიძემ აღნიშნა: „ხევსურულ გვარებს მამებად დაყოფა ახასიათებდა: გვარის რამდენიმე თაობა ერთ მამას შეადგენდა“ [9]. ხევსურეთში დაერწოში დასახლებულ ხევსურებთან მუშაობის შედეგად მეც დაკრწმუნდი, რომ „ძირი“ ნათესაური ერთეულის აღმნიშვნელი ტერმინი არ იყო; ერთი მოდგმის ნათესაობას ერქვა მამიშვილობა, ხოლო რამდენიმე მამიშვილობას აერთიანებდა გვარის ასეთი რეალობა, მაგრამ ზოგიერთი ეთნოგრაფი მექანიკურად იმეორებს ხევსურული გვარის სტრუქტურაში დაშვებულ უზუსტობას. მაგ., ს. ბახია-ოქრუაშვილი წერს: „ხევსურული გვარის სტრუქტურის რეკონსტრუქციის დროს გამოიყო ისეთი ნათესაური ერთეულებიც, რომლებსაც ხევსურეთში უწოდებენ ძირებს. ძირების შიგნით კი გამოიყო ჯერ „ძველი“ და შემდეგ „ახალი მამანი“. უძველესი მოსახლეობა აქ ძირის მიხედვით იყო განსახლებული“ [13, გვ. 69].

იმასთან ერთად, რომ უხერხულია ხევსურული გვარის სტრუქტურის რეკონსტრუქციაზე ლაპარაკი, რამდენადაც ხევსურული გვარი ცოცხალ სინამდვილეში არსებობს, გაუმართლებელია ხევსურებს მივაწეროთ ნათესაური გაერთიანებისადმი „ძირის“ წოდება და მითუმეტეს მტკიცება იმისა, რომ მოსახლეობა ძირებად იყო განსახლებული.

სხვათა შორის, ბ. გამყრელიძე გარკვევით წერს, რომ ხევსურეთში გვარი იყოფოდა მამიშვილობებად, ხოლო რ. ხარაძის შემოხსენებულ ნაშრომზე დაყრდნობით აღნიშნავს გვარის „ძირებად“ დაყოფას, რაც სრულ შეუსაბამობაშია გვარის მამიშვილობებად დაყოფის სინამდვილესთან [16, გვ. 14, 16, 21].



როები, ინგოროყვას გვარის წარმომავლობის დასადგენად გამოყენებულია ლინგვისტური და ეთნოგრაფიული მონაცემები. აღნიშნული ვითარება იმ ვარემოებამ განაპირობა, რომ ბარათაშვილების წარმოშობის ფესვები ქართულ სინამდვილეში დაიძებნა, ხოლო ინგოროყვების ძირი ყაბარდოში აღმოჩნდა. ამის შესახებ ს. ჯანაშიამ გამოიყენა პავლე ინგოროყვას მიერ ჩაწერილი გადმოცემა, რომლის თანახმად ინგოროყვები „ჩერქეზთა ქვეყნიდან ოსმალეთში გადასახლების მიზნით, — ერთხანს შეჩერებულან აფხაზეთში, საბოლოოდ კი, თავისი თავდაპირველი განზრახვის შეცვლით, დარჩენილან გურიაში“ [64, გვ. 483]. ინგოროყვების თაობათა რაოდენობის გამოთვლით, რაც პავლე ინგოროყვამ მთხრობელის — ოქროპირ ინგოროყვას მონაყოლის მიხედვით შესძლო, გურიაში ამ გვარის დამკვიდრების თარიღად მიჩნეულია XVIII საუკუნის დამდეგი (მითითებულია პ. ინგოროყვას ნაშრომი — „გადმოცემა „ინგოროყო“-ს გვარეულობის ჩერქეზულ შთამომავლობის შესახებ“). „პავლე ინგოროყვამვე აღნიშნა, რომ გადმოცემის სინამდვილეს ნაწილობრივ თვით გვარის ჩერქეზული ფორმა ადასტურებს და რომ არსებითად ეს გვარისსახელი თე მ ი ს სახელია, იმ თემისა, რომელიც XIX ს. პირველ ნახევარში შუა საჩერქეზოში ცხოვრობდა, მდ. თეთრწყალზე და რომელსაც რუსები დამახინჯებულად Егерукой, Егерекуаевцы-ს ეძახდნენ. მართლაც, მოცემული გვარისსახელის ჩერქეზული წარმოშობა ეჭვს გარეშეა, მაგრამ თვით ფაქტიური გენეალოგიის საკითხი ბევრად უფრო რთულია, და მას (საკითხს) აქვს როგორც წმინდა ისტორიული, ისე ონომასტიკური და საკუთრივ, ენობრივი მხარე“ [64, გვ. 483].

საკითხის განხილვას ს. ჯანაშია ჩერქეზულ-ადიღეური ენობრივი მონაცემების საფუძველზე იწყებს და ქართულ-კავკასიური ლინგვისტური მასალების შედარებითი ანალიზის მეშვეობით ადასტურებს პავლე ინგოროყვას მიერ ფიქსირებული გადმოცემის რეალობას. ძირითად წყაროდ იმის დასამტკიცებლად, რომ ინგოროყვას წინაპრები ყაბარდოდან უნდა წამოსულიყვნენ, ს. ჯანაშია იყენებს 1929 წელს ყაბარდოში მივლინების დროს ჩაწერილ ენობრივსა და ეთნოგრაფიულ მასალებს.

ინგოროყვას გვარის წარმომავლობის ძიებასთან დაკავშირებით ს. ჯანაშიამ ყურადღება მიაქცია საერთოდ ქართულ-კავკასიური გვარის სახელების ფორმასაც, რასაც საერთოდ მნიშვნელობა აქვს გვარის სტრუქტურის შესწავლისათვის. კერძოდ, მან აღნიშნა, რომ ყაბარდო-



ჩერქეზეთში დასტურდება ვითარება, როდესაც ტომის სახელი ნაწარმოებია მფლობელთა საგვარეულოს სახელის მიხედვით, ისევე, როგორც ეს იყო ფეოდალურ საქართველოში (საბარათაშვილო//საბარათიანო, საბაშიძეო და სხვ.). ამასთან ერთად, მკვლევარი ყურადღებას აქცევს იმ გარემოებას, რომ საქართველოში არაერთი გვარის სახელი მომდინარეობს სატომო სახელიდან (მეგრელიშვილი, რაჭველიშვილი, იმერლიშვილი, ქართველიშვილი, ბერძენიშვილი, ჩერქეზიშვილი, აფხაზავა, ოსიძე, სვანიშვილი, ლეკიშვილი, დვალიშვილი და სხვ.) [64, გვ. 487].

გვარის გენეალოგიის შესახებ არსებული მონაცემების ანალიზის საფუძველზე ს. ჯანაშია განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს უძველესი დროიდან არსებულ ურთიერთობას საქართველოსა და ჩრდილო კავკასიის ხალხებს შორის, რამაც თავი იჩინა შემოქმედებითი საქმიანობის სფეროშიც. ამის შესახებ ისტორიკოსი წერს: „თუ იმ რაიონისაკენ მივაქცევთ ყურადღებას, საიდანაც ინგოროყვები მოვიდნენ ჩვენში, ადვილად მოვიგონებთ, რომ უკვე X-XI სს. ქართულ მწერლობაში (და, რაც უფრო საინტერესოა, ჩვეულებრივად ამ მწერლობის საზღვარგარეთულ ცენტრებში) ჩნდება მრავალრიცხოვანი დვალნი, როგორც იმდროინდელი ქართული ხელნაწერი წიგნის ჩინებული მუშაყნი. „დვალი“ აქ, ყოველ ექვს გარეშე, ეთნიკურ წარმომავლობაზე მიუთითებს და თანამედროვე „ოსს“ უდრის\*. წინაფეოდალური და ფეოდალური საქართველოს კულტურულ ცირკულაციაში სხვა კავკასიელი ხალხების, მათ შორის, რათქმაუნდა, აფხაზ-ჩერქეზებისა, ენერგია არამცირედი რაოდენობით გვევლინება“ [64, გვ. 490].

\* ზოგიერთი მკვლევარი, პირველ რიგში კი ესა თუ ის ოსი ისტორიკოსი ცდილობს ოსების იდენტიფიკაციის დვალელებთან, რაც საფუძველშივე მცდარია. კავკასიური მოდგმა-წარმომავლობისა და ქართველურ ეთნიკურ სამყაროსთან ორგანულ კავშირში მყოფ დვალელებთან ოსებს არავითარი გენეტიკური სიახლოვე არ ჰქონიათ. სულ სხვაა ის, რომ ოსები დასახლდნენ დვალეთის ტერიტორიაზე, რომელიც მოიცავდა დღევანდელ ჩრდილო ოსეთში ნარ-მამისონის ქვაბულს (ზახის, ზრამაგის, ზროგოს, ნარის და კასრის ხეობებს), ხოლო საქართველოში დიდი ლიახვის სათავეს (მალრან-დვალეთს) და თერგის ხეობის სათავეს (თრუსოს). ესოდენ რთული ეთნიკური პროცესების შედეგად დვალთა დიდი ნაწილი გაოსდა, ხოლო ნაწილი ქართულ მოსახლეობას შეეზარდა. ამდენად, ს. ჯანაშიას მიერ დვალეების მიჩნევა ოსებად მიუღებელია. აღნიშნული შეხედულების, ისევე როგორც სხვა მოსაზრებათა შეფასება შესაძლებელია ფუნდამენტური კვლევის შედეგად, რაც ქართული საისტორიო მეცნიერების ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს ამოცანას შეადგენს.



ს. ჯანაშია ჩრდილო კავკასიის ენობრივსა და ეთნოგრაფიულ მხარეებს ეხება. მისი კვლევები აჩვენებს, რომ ს. ჯანაშია არა მარტო ქართული გვარების გენეალოგიის პროცესში, არამედ თვით კავკასიის ხალხთა ნათესაობის სტრუქტურის შესწავლის მიზნითაც. ამ მხრივ საყურადღებო მონაცემებია ასახული მის სველე დღიურებში. მხედველობაში მაქვს 1929 წლის ჩანაწერები ადიღეში, ჩაჩნეთში და დაღესტანში. მაგალითად, ადიღეს სოფ. თლიუსთენჰაბლი-ში ჩაწერილი მასალის მიხედვით, სადაც ბეედულებთან (ბეედულები ანუ ბზადულები ადიღეს ერთ-ერთი ტომია) ერთად ცხოვრობენ ადიღეს სხვა ტომებიც (აბძახები და შადსულები), მაგრამ ყველანი ბეედულურად ლაპარაკობენ, ს. ჯანაშია აღგენს შადსულთა და ბეედულთა გვარებს მათი სოციალური კატეგორიების ჩვენებით და დაასკვნის: „გლეხების უმრავლესობამ გვარის სახელები მიიღო გლეხთა განთავისუფლების შემდეგ, ზოგმა მფლობელი სახლისა, ზოგმა მამის სახელის მიხედვით“ [72, გვ. 91—92].

ამასთან ერთად, მკვლევარს დადგენილი აქვს ერთი ტერმინიც, რომელიც გამოხატავს ხელოვნურად დამყარებულ ნათესაობას. ქემგულური (ქემგულები — ადიღეს ერთ-ერთი ტომი) ლექსიკის მასალებზე მუშაობისას ს. ჯანაშიას ჩაუნიშნავს ტერმინი დაიპ შემდეგი განმარტებით: „დაიპ — ქალიშვილი, რომელიც ემსახურება ავადმყოფს (დაჰრილს, მოტეხილი ფეხით), მასსა და ავადმყოფს შორის მყარდება ნათესაური დამოკიდებულება“ [72, გვ. 45].

განხილული მონაცემების საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ, რომ ს. ჯანაშია გამიზნულად სწავლობდა ქართული გვარ-ნათესაობის სტრუქტურის ელემენტებს, წერილობით წყაროებთან და ენობრივ მონაცემებთან ერთად იყენებდა ეთნოგრაფიულ მასალებსაც და ამ საკითხს განიხილავდა საქართველოს ძველი ისტორიის რთულ პრობლემებთან კავშირში. ისტორიულ-ეთნოგრაფიული და ენობრივი მასალების შესწავლით ს. ჯანაშიამ მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა ნათესაობის სტრუქტურის მეცნიერულ კვლევაში. ეს ერთ-ერთი კონკრეტული საკითხია აქ განხილულ იმ საკითხთა შორის, რომელთა კვლევით ს. ჯანაშიამ ქართულ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მეცნიერებას დიდი სარგებლობა მოუტანა.

საქართველოს ისტორიის სხვადასხვა პერიოდისათვის დამახასიათებელი პოლიტიკური და სოციალურ-ეკონომიკური ვითარების კვლევაში ს. ჯანაშიამ აქტიურად ჩართო რელიგიის ისტორიის საკითხებიც. ამ მხრივ აღსანიშნავია როგორც მისი მსჯელობა უძველესი ეპოქის რწმენა-წარმოდგენების, ისე და განსაკუთრებით კლასობრივ საზოგადოებაში წარმოშობილი და განვითარებული რელიგიების შესახებ. გვაროვნული წყობილების დახასიათებისას, რაც ეფუძნება ზოგადსა და კონკრეტულ მონაცემებს, ს. ჯანაშია გაკვრით შეეხო საზოგადოების განვითარების ამ საფეხურზე არსებული რწმენა-წარმოდგენების ხასიათსაც. მისი აზრით, წინაკლასობრივ საზოგადოებაში „სარწმუნოება პირველყოფილ ანიმიზმზეა დამყარებული. ბუნების ძალები და მოვლენები განპიროვნებული არიან და კულტის საგნად არიან ქცეულნი. ანიმიზმურ რწმენის ნიადაგზევეა აღმოცენებული ე. წ. ტოტემიზმი — თვითეულ გვარს მიჩემებული ჰყავს რომელიმე ტოტემი — ცხოველი, ესა თუ ის ნადირი ან ფრინველი ან რომელიმე ნაუთი. — მის სახელს ატარებს, მას თაყვანს სცემს და თავის წინაპრად სთვლის“ [56, გვ. 112].

ნათქვამისაგან განსხვავებით, რაც რელიგიის ისტორიის ცოდნის დღევანდელი დონის შესაბამისად გარკვეულ კორექტირებას საჭიროებს, ბევრად უფრო საყურადღებოა ს. ჯანაშიას შეხედულებები რელიგიების არსისა და ადგილის შესახებ ქართულ ფეოდალურ საზოგადოებაში. ეს პირველ რიგში ეხება ქრისტიანულ, ხოლო ნაწილობრივად დამპყრობელთა რელიგიას.

ქრისტიანობის გავრცელებას და განვითარებას ს. ჯანაშია საქართველოში ფეოდალიზაციის პროცესთან და სახელმწიფოს ერთიანობის ინტერესებთან მჭიდრო კავშირში განიხილავს. მის შრომებში მკაფიოდ ფორმულირებული შეხედულებით, ქრისტიანული რელიგია, როგორც კლასობრივი საზოგადოების იდეოლოგია, დაუპირისპირდა წინაკლასობრივი ეპოქის რწმენა-წარმოდგენებს და ქართული ფეოდალური სახელმწიფოს სამსახურში ჩადგა. ამ თვალსაზრისზე მდგომარეობაში მკვლევარი საკმაო სისრულით გვაცნობს ახალი რელიგიის გავრცელების პროცესსაც და მის მნიშვნელობასაც.

ქრისტიანული სარწმუნოების გავრცელების დროს, მასშტაბებსა და მნიშვნელობას ს. ჯანაშია გვიჩვენებს როგორც ადრინდელი, ისე გვიანდელი მონაცემების მიხედვით. ადრინდელი წყაროების შეუქვე

მკვლევარი გვაცნობს სიტუაციას ქართლის სამეფოში, ხოლო გვეჩვენებს  
ლი ვითარების ასპარეზად წარმოგვიდგენს ჩრდილო კავკასიის ქვეყნებს.

ს. ჯანაშიას შეხედულებით, ქრისტიანობა საქართველოსა და კავკასიისათვის ახალი, მაგრამ წინამორბედ რწმენა-წარმოდგენებთან დაკავშირებული იდეოლოგია იყო. მას პირველ რიგში მხედველობაში ჰქონდა ამ ახალი რელიგიის გარეგნული ემბლემა და სიმბოლო ჯვარის სახით, თავის მხრივ წინაქრისტიანული მოვლენა, რაც ქრისტიანობამ თავისი მიზნებისათვის გამოიყენა. ამ შემთხვევაში ვათვალისწინებულება ქართული წერილობითი წყაროების მონაცემები წმინდანინოს მიერ ნასხლევის ჯვარის შექმნისა და ფუნქციონირების შესახებ. ამას ემატება ქრისტიანული რელიგიის ქადაგებაში ჯვრას აღვლი, მისი აღმართვის მნიშვნელობა და საერთოდ მისდამი თაყვანისცემა, რაც საყოველთაო მოვლენად იქცა ყველგან, სადაც კი ქრისტიანობას ეზიარნენ.

წყაროებიდან ამოკითხული ამბებისა და ლეგენდების მიხედვით ს. ჯანაშიამ დაინახა, რომ ნათლისღება და ჯვრის აღმართვა — სულ ერთია ის ხისა იქნებოდა თუ ქვისა, გაქრისტიანების პროცესისათვის დამახასიათებელ ქმედებათა სფეროს განეკუთვნებოდა. „ჯვარი გვევლინება, ასე ვთქვათ, როგორც ახალი მოძღვრების მატერიალური გამოსახულება, რომელიც აკმაყოფილებს ფართო მასების ძველ ანიმისტურ რწმენებსა და შეხედულებებს“ [55, გვ. 239]. ბუნებრივია, რომ ემბლემასთან (ჯვართან) ერთად ქრისტიანობამ ბევრი რამ მიიღო ძველი რელიგიური რწმენა-წარმოდგენებიდან და კულტებიდან, ოღონდ არა მექანიკურად, არამედ საკუთარი მოძღვრების გასამდიდრებლად, ხალხში თავისი პოზიციების განსამტკიცებლად. მკვლევარს მხედველობაში ჰქონდა წინაქრისტიანული სარწმუნოების საუკუნოებრივი არსებობით შექმნილი ვითარება, ძვალსა და რბილში გამჯდარი რწმენა, რაც ასე იოლად არ აღმოიფხვრება და ასპარეზს არ დაუთმობს ახალ იდეოლოგიას. ასეთ ვითარებაში კომპრომისი აღრინდელი რწმენა-შეხედულების მიმართ მხოლოდ აადვილებდა ახალი მსოფლმხედველობის დანერგვას ამ მორწმუნეთა შორის, რომლებიც ქრისტიანული მოძღვრების გავრცელების დასაწყისში მაინც წინაქრისტიანული თვალსაზრისით სულდგმულობდნენ.

ქართული წყაროების ანალიზიდან, რაშიაც წინამორბედ მკვლევრებთან ერთად (განსაკუთრებით უნდა გამოვყოთ ივანე ჯავახიშვილი)



აღსანიშნავია ს. ჯანაშიას წვლილი, კარგად ჩანს, რომ ქრისტიანულ რელიგიის გავრცელება სარწმუნოებრივ-ფსიქოლოგიური სიტუაციის შესაბამისად ხდებოდა, მაგრამ ისიც ცნობილია, რომ ეს იყო რთული და წინააღმდეგობრივი პროცესი, რომლის განხორციელება, დიპლომატიასთან ერთად, ძალის ჩარევასაც საჭიროებდა. ამგვარი ვითარების საფუძველი იყო საქართველოს რეგიონების, უმთავრესად კი მისი მთისა და ბარის არათანაბარი სოციალურ-ეკონომიკური განვითარება, რამაც თავის მხრივ განსაზღვრა კიდევაც ქრისტიანობის, როგორც კლასობრივი რელიგიის გავრცელების ხასიათი.

ს. ჯანაშიას კონცეფციით, ფეოდალიზებული ბარისაგან განსხვავებით, სადაც ქრისტიანული რელიგია შედარებით უმტკივნეულოდ იკავდა გზას და კლასობრივი ზედაფენის იდეოლოგიად იკვიდრდებოდა, მთაში ახალი სარწმუნოების პროპაგანდა გააფთრებულ წინააღმდეგობათა ატმოსფეროში მიმდინარეობდა. ასეთი ვითარების საფუძველად მკვლევარი მიიჩნევდა მთიანეთის სოციალური განვითარების დაბალ დონეს: „სწორედ მთაში ამ დროს ფეოდალური ურთიერთობა ან სრულიად არ არსებობდა, ან სუსტად იყო ჩასახული, და, მაშასადამე, აქ არ არსებობდა ჯერ კიდევ ის სოციალური ფენა, რომელსაც ქრისტიანობა დაემყარებოდა. იყო, რა თქმა უნდა, სხვაც, სოციალურად ანალოგიური, თუმც ბუნებრივად განსხვავებული, რაიონები. შედეგი იქაც იგივე იყო. მოიპოვება დოკუმენტალური ცნობები იმის შესახებ, რომ მრავალ საუკუნის შემდეგაც საქართველოს მრავალ კუთხეში წარმართობა უფრო ძლიერი იყო, ვიდრე ქრისტიანობა“ [55, გვ. 223].

ს. ჯანაშიას მხედველობაში ჰქონდა თამარ მეფის ისტორიკოსის ცნობა ფხოველებსა\* და დიდოელების შესახებ, რომ ისინი „მშთავარ-

\* ფხოველებისა და დიდოელების შესახებ ს. ჯანაშია წერს: „ფხოველები დღევანდელი ფშაველები და განსაკუთრებით, ხევსურებია, დიდოელები მათი უახლოესი მეზობელი დაღისტნის თემია, რომელიც დღესაც ამ სახელწოდებას ატარებს“. მკვლევარი ქვემოთ კიდევ უფრო ავიწროვებს ფხოველების შემადგენლობას და აღნიშნავს, რომ „ფხოველები დღევანდელი ხევსურები არიან“ [55, გვ. 239].

რამდენადაც გამართლებულია განმარტება, რომ დიდოელები დაღესტნელები, ამ ხალხში შემავალი ეთნოგრაფიული ჯგუფი და ქართველ მთიელთა მეზობლები არიან, ამდენადვე გაუმართლებელია ფხოველობაში ხევსურების პრიორიტეტი ფშაველებთან შედარებით, ან ფხოველებად მხოლოდ ხევსურების მიჩნევა. გაუმართლებელია თუნდაც იმის გამო, რომ ისტორიული ფხოვის ტერიტორია მოიცავს როგორც ფშავს, ისე ხევსურეთს. ფშავეში სოფელ შუაფხოს არსებობაც მიგვანიშნებს, რომ ფხოვის სახელწოდება მისი ცენტრალური დასახლების დღემდე შემორჩენილ სახელ-



სა და უხარშავსა ჭამენ და მრავალნი ძმანი ერთსა დედაკაცსა მინათსა ანებენ ცოლად, რომელნიმე უჩინარსა რასამე ეშმაკსა თაყუანსა და ზოგნი — უნიშნოსა შავსა ძალსა. და ამას ჰყოფენ, ხოლო ფხოველნი ჯვარის მსახურნი არიან და ქრისტიანობას იჩემებენ“. მითითებულია მარიამისეული „ქართლის ცხოვრება“, გვ. 527 და შემდეგ ნათქვამი:

„როგორც აქ გადმოცემული ცნობები ფხოველებისა და დიდოვლების ზნე-ჩვეულებათა შესახებ (მაგ., უაღრესად საყურადღებო ცნობა პოლიანდრიის შესახებ), ისე სხვა მოსაზრებებიც სრული უეჭველობით გვარწმუნებს, რომ აღნიშნული ტომები ამ დროს თემურ-გვაროვნულ ყოფას განიცდიან. ასეთს სოციალურ გარემოში ქრისტიანობა, როგორც ფეოდალური რელიგია, ცხადია მკვიდრად ფეხს ვერ მოიდგამდა, იძულებით შეტანილსაც მას აქ, გასაგებია, უნდა სათანადოდ გამოეცვალა თავისი ბუნება და ფუნქცია. სწორედ ამიტომ ამბობს ეს ფეოდალური ისტორიკოსი, ქრისტიანობას იჩემებენო, ე. ი. მათ ნამდვილ ქრისტიანებად არ სთვლის. თუ მოვიგონებთ, რომ ფხოველები დღევანდელი ხევსურები არიან და იმასაც, თუ როგორი გავრცელება ჰქონდა XX ს-ის დამდეგს ჯვრის ემბლემას ხევსურებს შორის, დავრწმუნდებით, რომ მემატინის ცნობა მართალია რომ ჯვრის სამსახური ჯერ კიდევ ქრისტიანობას არ ნიშნავს, რომ აქ მოხდა თავისებური და სასურველი, მოცემული საზოგადოებრივი წრის ინტერესებისათვის, გამოყენება ამ ემბლემისა“ [55, გვ. 239].

ციტირებული ადგილი ნათლად გვიჩვენებს მისი ავტორის კონცეფციას. ს. ჯანაშიას შეხედულებით, როგორც ქართველ მთიელებში (ფხოველნი), ისე მათ მეზობელ კავკასიელ ტომებში (დიდოვლები) ქრისტიანული რელიგიის მიღება-განმტკიცებას ხელს უშლიდა სოციალური განვითარების დაბალი დონე, სუსტად დიფერენცირებული საზოგადოების არსებობა ისეთი შინაგანი სოციალური სტრუქტურით, როდესაც „აღნიშნული ტომები ამ დროს (თამარის ეპოქაში — ვ. ი.) თემურ-გვაროვნულ ყოფას განიცდიან“. ეს ფრაზა ისე უნდა გავიგოთ, რომ აღმოსავლეთ საქართველოსა და დაღესტნის მთიანეთში მძლავრად იყო შემორჩენილი წინაკლასობრივი საზოგადოებრივი ცხოვრების

წოდებაში აირეკლა. როგორც აღწერილობითი სახელწოდება გვიჩვენებს და როგორც ამის შესახებ ნებისმიერი ფშავლისაგან მოისმენთ, **შუაფხო** იგივე **შუა ფხოვია**. ეს სოფელი მართლაც ფშავისა და ხევსურეთის შუაში, ისტორიული ფხოვის ცენტრალურ ადგილზეა გაშენებული.



წესი, მისი ნაკვალევი და გადმონაშთები. მთის ფეოდალიზაცია საქართველოს ცენტრალური ხელისუფლების უმთავრესი ამოცანა იყო ქრისტიანობის გავრცელების მიზანიც მასთან კავშირში გაიაზრება. მთიანეთი სახელმწიფო კონტროლს ექვემდებარებოდა და პოლიტიკურად მის ორგანულ ნაწილს შეადგენდა, მაგრამ მთიელები ინარჩუნებდნენ ტრადიციული პატრიარქალური ცხოვრების ნორმებს. ისინი ეწინააღმდეგებოდნენ ფეოდალიზმს და, ამდენად, მასთან ორგანულად დაკავშირებულ იდეოლოგიას ქრისტიანული რელიგიის სახით.

ს. ჯანაშიას მსჯელობა ეფუძნება მისსავე თვალსაზრისს, რომ „ქრისტიანობა საქართველოს მოეწვინა, როგორც აზნაურთა რელიგია და მონარქიის ფეოდალური კულტი“ [59, გვ. 209]. მთის მოსახლეობა კი ფეოდალიზმს უპირისპირდებოდა და, ამდენად, ხელს უშლიდა ქრისტიანობის დამკვიდრებას, მაგრამ რამდენადაც „ნიადაგი ქრისტიანობის გავრცელებისათვის იყო ფეოდალური ურთიერთობის განვითარება“ [55, გვ. 245], ხოლო საქართველოს ფეოდალური მონარქია დიდ წინააღმდეგობათა დაძლევის გზით ფეოდალურ ურთიერთობათა დანერგვას აღწევდა საქართველოსა და კავკასიის მთიანეთშიც. ქრისტიანობამ ქართველ და კავკასიელ მთიელთა შორისაც თავისი სამოქმედო ასპარეზი მოიპოვა. „ამ მხრით, ჩრდილო კავკასიაში, რა თქმა უნდა უკანასკნელ რიგში მიიღო ქრისტიანობა, იმიტომ, რომ აქ ყველაზე წელი ტემპით ვითარდება ეს ახალი საზოგადოებრივი ურთიერთობა. ამ შემთხვევაში, ბაზა, ასე ვთქვათ, ამოსავალი წერტილი ქრისტიანობის გავრცელებისათვის ჩრდილოეთ კავკასიაში არის უკვე საქართველო“ [55, გვ. 245].

ნათქვამიდან ჩანს, რომ ს. ჯანაშია ამოსავალს ისევ და ისევ ფეოდალურ ურთიერთობაში ხედავს და ჩრდილო კავკასიაშიც ქრისტიანობის დანერგვის საფუძვლად აღნიშნულ ფაქტორს მიიჩნევს. მისი თვალსაზრისით, ეს კი შესაძლებელი იყო ფეოდალური საქართველოს გავლენით, რამაც თავისი შედეგი გამოიღო როგორც სოციალური სტრუქტურის, ისე სულიერი კულტურის განვითარების პროცესში. მეცნიერის ეს კონცეფცია მკაფიოდაა ფორმულირებული მსჯელობაში დალესტნის ერთ-ერთი თემის ხუნძეთის შესახებ: „ისეთს მაღალი მთის ქვეყანაში, როგორცაა ხუნჯეთი, ქრისტიანობის გავლენა VIII ს. არ უნდა ყოფილიყო ღრმა, რამდენადაც ფეოდალური ურთიერთობა მაშინ კავკასიის მთიანეთში ახლად ფეხადგმული იყო. ამიტომაცაა რომ შემდეგშია ცნობები ახალ ღონისძიებათა შესახებ ამ მხრივ დასახელებულ მხარეებში. ნიადაგი პროცესის გაღრმავებისათვის იქ-



მნებოდა, უწინარეს ყოვლისა, თვით სათანადო რაიონების ფეოდალური ზაციის, ხოლო შემდეგ, ქრისტიანულ ფეოდალური საქართველოს პოლიტიკური გავლენის ზრდით. უკანასკნელი მხრით განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა დავით აღმაშენებლის საქმიანობას, რომლის შედეგადაც საქართველოს ფეოდალური მონარქიის სუვერენიტეტი შორს გადასცდა, ჩრდილოეთით, კავკასიონის ქედს“ [55, გვ. 250].

ჯვართა აღმართვისა და ქრისტიანობის ქადაგების აღმსუსხველ ფაქტებთან ერთად ს. ჯანაშიამ გამოამზეურა წერილობითი წყაროების მონაცემები ეკლესიების მშენებლობისა (წმინდა გიორგის ეკლესია მცხეთას, სტეფანე წმიდას ეკლესია „არაგუსა ზედა“, „ტფილისისა მკვლართა“ ეკლესია და ა. შ.) და ამშენებელთა შესახებ, შეაფასა აღნიშნული მონაცემების მნიშვნელობა გრიგორიანული რელიგიის გავრცელებაში საქულტო ნაგებობათა როლის შესახებ. სახელმწიფო პოლიტიკა ითვალისწინებდა ეკლესიების მშენებლობის მნიშვნელობას საქართველოს მთიანეთში და დიდი გულმოდგინებით ეკიდებოდა მათ მომრავლებას. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთიდან ამ მხრივ განსაკუთრებით გამოირჩევა ხევი — საქართველოს მონაპირე კუთხე თავისი ჩამკეტი დარიალის კორიდორით, სადაც ასეთ ღონისძიებათა განხორციელება ქვეყნის სასიცოცხლო ინტერესებით იყო განპირობებული. ამასთან ერთად, საქართველოს სასაზღვრო ზოლი წარმოადგენდა პლაცდარმს ჩრდილო კავკასიაში ქართული სახელმწიფოებრივი გავლენისა და ინტერესების რეალიზაციისათვის, რაც განხორციელებას პოულობდა ეკლესიების მშენებლობასა და ქრისტიანული რელიგიის გავრცელების მეშვეობითაც.

საქართველოს ისტორიის უმნიშვნელოვანესი საკითხების კვლევაში ს. ჯანაშიამ საკმაო ადგილი დაუთმო მაჰმადიანურ რელიგიასაც, როგორც ქრისტიანული სარწმუნოების საპირისპირო მოვლენას. მკვლევარმა თავისი კონცეფცია ჩამოაყალიბა ნაშრომში — „არაბობა საქართველოში“. არსებული წყაროების ანალიზის საფუძველზე მან დაადგინა, რომ არაბების ბატონობის ხანაში ისლამი არც თუ ისე სახიფათო აღმოჩნდა ქრისტიანობისათვის. მკვლევარი ამის მიზეზად მიიჩნევს დამპყრობელთა მიერ აღმართულ ბარიერს, რამაც შეზღუდა ქართველთა შორის ისლამის გავრცელების შესაძლებლობა. საქმე იმაშია, რომ რელიეფურად იყო გამოკვეთილი მუსლიმანისა და არამუსლიმანის მდგომარეობათა სათაკილო ხასიათის სხვაობა, რაც ლახავდა ქართული ფეოდალური წრეების ღირსებას. უფრო მნიშვნელოვანი იყო ეკონომი-



კური ფაქტორი, კერძოდ მიწით სარგებლობის არაბული წესი, რომლის მიხედვითაც არც ერთ მუსლიმს მიწისმფლობელობის უფლება არ ჰქონდა დაპყრობილ ქვეყანაში“ [61, გვ. 385]. გამაჰმადიანების შემთხვევაში მიწაზე ხელი უნდა აეღო ქართველსაც და მუსლიმან სამხედრო მოსამსახურეთა მდგომარეობაში მოქცეულიყო. მემამულეობაზე უარის თქმას კი ამჯობინებდნენ მძიმე საადგილმამულო გადასახადის გაღებას და ამ გზით თავისი სასოფლო-სამეურნეო შემოსავლით სარგებლობის უფლების შენარჩუნებას, რაც თავის მხრივ ქრისტიანობის შენარჩუნების გარანტიასაც წარმოადგენდა. „აღწერილ პირობებში მხოლოდ დატაკებს თუ მისცემდა ხელს დამპყრობელთა სარწმუნოების მიღება. მაგრამ საჭირო იყო უფრო განვითარებული ბატონყმური ურთიერთობა, ვიდრე ამას იმდროინდელ ქართლში ვხვდავთ, რომ ისლამის პროპაგანდას ღარობ-დატაკთა წრეებში სათანადო ნაყოფი გამოედო. ამით აიხსნება ალბათ ის გარემოება, რომ მიუხედავად არაბების მრავალსაუკუნოვანი მფლობელობისა ქართლში, ისლამმა აქ ვერავითარი შესამჩნევი კვალი ვერ გაავლო. მაჰმადიანობა ქართულ პროვინციებში მასიურ გავრცელებას პოულობს მხოლოდ XVII საუკუნიდან, სულ სხვა ისტორიულსა და სოციალურ გარემოში“ [61, გვ. 385].

მაჰმადიანობის გავრცელების დამაბრკოლებელ მიზეზად ს. ჯანაშიას მიაჩნია სხვა ფაქტორიც. მას მხედველობაში აქვს მოქმედი ვალდებულება, რომლის თანახმად დაპყრობილს ისლამის მიღება არ ათავისუფლებდა ჯიზიათისა და ხარაჯისაგან. ასეთ ვითარებაში ისლამი რაიმე სარგებლობის მიმცემი რელიგიის როლს არ ასრულებდა და გამაჰმადიანება ცხოვრების საჭიროებით ნაკარნახევი არ იყო. ისიც აღნიშნულია, რომ სხვების გამაჰმადიანებით თვით არაბებიც აღარ დაინტერესებულან, ვინაიდან მუსლიმანთა რიცხვის გაზრდა უაღრესად ამცირებდა მათ წილს სახელმწიფო შემოსავალში. ყოველივე ეს რეალურ საფუძველს ქმნიდა ქრისტიანული რელიგიის შენარჩუნებისათვის [61, გვ. 385].

არაბობის პერიოდში ისლამის გავრცელება რომ ფართო ხასიათს არ ატარებდა და ადგილობრივი მოსახლეობის მიმართ იძულებითი საშუალებების გამოყენება არ ხდებოდა, ს. ჯანაშია ამას ამტკიცებს იოანე საბანისძის თხზულების „აბო თბილელის წამების“ ანალიზის საფუძველზე. მკვლევარი იმ აზრისაა, რომ იოანე საბანის ძე მდგომარეობას ამუქებს. მისი შეხედულებით, არაბები ქართველებს კი არ სდევნიდნენ ისლამის მიუღებლობის მიზეზით, არამედ მკაცრად ეკი-



დებოდნენ დაბადებიდან მაჰმადიანსა და მის უარყოფელ მკვლევარს ასეთ პერსონაჟად წარმოდგენილი ჰყავს აბო, ტომით არაბი და მუსლიმანი, რომელიც სიკვდილით დასაჯეს იმის შემდეგ, რაც არაბ ხელისუფალთ უარი უთხრა უარეყო ქრისტიანობა და დაბრუნებოდა მაჰმადიანობას. ს. ჯანაშიას აზრით, „საბანისძის თხზულების მიხედვით შეუძლებელია იმის თქმა, თითქოს არაბები აქტიური რელიგიური დევნის პოლიტიკას აწარმოებდნენ ქართლში, კერძოდ ქრისტიანობის მიმართ“ [61, გვ. 398]. როგორც ზემოთ ითქვა, ქართველებს მძიმე პირობებს უქმნიდა არაბთა ეკონომიკური პოლიტიკა (ძირითადად დახარკვა) და არა სარწმუნოებრივი დევნა. ისლამის შემოტევა, ბრძოლა ქრისტიანობის ამოძირკვისათვის და ამ გზით ქართველი ხალხის გადაკვარების ცდა, როგორც ეს ს. ჯანაშიას ციტირებული ადგილიდანაც დავინახეთ, განსაკუთრებით საშიშ ხასიათსღებულობს გვიანფეოდალურ ხანაში, როდესაც ისლამიზაციის გეგმა სპარსეთისა და თურქეთის, აგრეთვე მათი მოკავშირე დაღესტნის ასიმილაციური პოლიტიკის ორგანულ ნაწილად იქცა. არაბობის ხანასთან ამ მოვლენების შეპირისპირებას არსებითი მნიშვნელობა აქვს ისლამის ისტორიისა და საქართველოში მისი გავრცელების ხასიათის შესწავლისათვის, რაშიაც უსათუოდ გასათვალისწინებელია ს. ჯანაშიას წვლილი.

ყოველივე ამასთან ერთად, საყურადღებოა უძველეს წერილობით წყაროებში დაცული ცნობების ინტერპრეტაცია ტაძრების, სატაძრო მეურნეობის, მისი პერსონალისა და კულტის შესახებ. მკვლევარი აანალიზებს სტრაბონის ცნობებს ალბანელთა ღმერთების (მზე, ზევსი, განსაკუთრებით კი მთვარე), იბერიის ახლობლად მდებარე მთვარის ტაძრის, მისი ქურუმისა და კარგად დასახლებული ვრცელი მიწების შესახებ. ს. ჯანაშიას ვარაუდით, „აქ დასახლებული მთვარის ტაძარი იყო სწორედ იმ ადგილას, სადაც შემდეგში, ქრისტიანულ ხანაში ალავერდის წმ. გიორგის ეკლესია ააშენეს“ [55, გვ. 157]. სტრაბონისავე მოწმობით დასახლებულია ოდესღაც მდიდარი და აღწერის დროისათვის უკვე გაძარცვული მეორე ტაძარიც, რომლის ადგილსამყოფელად „მესხეთის ის ნაწილია ნაგულისხმევი, რომელიც კოლხეთის აღმოსავლეთ ნაწილს სამხრეთიდან ეკრა, ლაღო-ფერსათის (ახალციხის ქედის) გასწვრივ“ [55, გვ. 158]. ს. ჯანაშია სტრაბონის ცნობებს იმოწმებს აგრეთვე სომხეთში არსებული ტაძრების, კულტისმსახურებისა და უხნობაში გადაზრდილი ცხოვრების წესის შესახებ. რამდენად დამახასიათებელი იყო სომხეთის ტერიტორიაზე აღწერილ ტაძრებში გაბატონე-



ბული პროსტიტუცია სხვა ტაძრებში, საამისო ცნობები არ მაგრამ ყველა მათგანისათვის რომ ნიშანდობლივი იყო დიდი სიმრავლე და ქურუმთა უდიდესი პრივილეგია, ეს სადავო არ უნდა იყოს. აღნიშნული კომპონენტებით ტაძარი წარმოადგენდა უდიდეს მიწათმფლობელსა და შრომის ექსპლოატაციასზე დამყარებულ უმდიდრეს ორგანიზაციას.

შემდგომი კვლევა-ძიების შედეგად ითქვა, რომ ტაძარი იბერიაში და მის მომიჯნავე რეგიონებში დიდ ქონებას ფლობდა. სტრაბონის ცნობების ს. ჯანაშიასეული ინტერპრეტაციის შესახებ გ. მელაქიშვილმა აღნიშნა, რომ „ჩვენ საქმე გვაქვს ადრეკლასობრივ საზოგადოებასთან, რომელშიც ჯერ კიდევ ძალზე ძლიერია პირველყოფილ-თემური წყობილების გადმონაშთები“ (საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, I, თბ., 1970, გვ. 495). ამის შემდეგ კი განავითარა შეხედულება, რომ ძველ ქართლში საგვარეულო და სასოფლო თემების რღვევისა და კლასობრივ განსხვავებათა გაღრმავების მიმართულებით „მიმდინარეობდა ალბათ სატაძრო მეურნეობის სათემო მეურნეობიდან გამოთიშვის პროცესი. ადგილი ჰქონდა ერთი მხრივ, დიდი სატაძრო მამულების შექმნას, რომლებიც ფაქტიურად ქურუმების — სატაძრო პერსონალის სრულ ვანკარგულებაში ექცეოდა. ეს უკანასკნელი ექსპლოატაციას უწყევდა სატაძრო მიწებზე მსხდომ მიწათმოქმედ მოსახლეობას. იბერიის ზოგ მხარეში ალბათ უკვე სტრაბონის დროსვე არსებობდა ასეთი სატაძრო მამულები. ამასთან დაკავშირებით საყურადღებოა სტრაბონის ცნობა მოსხების ქვეყანაში ძვ. წ. I ს. ლევკოთეას მდიდარი ტაძრის შესახებ (Strabo, XI, 2, 17)“, (საქ. ისტ. ნარკვევები, I, გვ. 495).

სტრაბონის ცნობების ანალიზის საფუძველზე ქართულ ისტორიოგრაფიაში გამოიკვეთა შეხედულება ქართლის ძველ საზოგადოებაში სატაძრო თემის არსებობის შესაძლებლობის შესახებ. როგორც ჩანს, ეს ცნობები ამ თვალსაზრისით დამაფიქრებელია, მაგრამ სტრაბონისდროინდელ იბერიის საზოგადოებრივ ცხოვრებასთან ქართველ მთიელთა სოციალური სტრუქტურის დაკავშირება XIX-XX სს. ეთნოგრაფიული მონაცემებით გაუმართლებელია. მხედველობაში მაქვს ვ. ბარდაველიძის ნაშრომები ხევსურული თემის, სახატო მაწათმფლობელობისა და საკულტო ნაგებობათა საკითხებზე [9, 10, 12, 85, 86, 87]. ამ ნაშრომებში მოცემულია იმის მტკიცების ცდა, რომ ფიქსირებული ეთნოგრაფიული მასალის შუქზე საზოგადოებრივი განვითარების დონე აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ესადაგება ზოგიერთი მეცნი-



ერის შეხედულებას ძველი აღმოსავლეთის ქვეყნებში ადრეკლასობრივი (ადრემონათმფლობელური) სტადიის არსებობის შესახებ.

რეალურ ისტორიულ ვითარებასთან აღნიშნული თეზისის შეუთავსებლობის მტკიცებაზე გარჯა დღეს მკვლევართა ამოცანას აღარ უნდა შეადგენდეს, მაგრამ ვინაიდან სატაძრო თემის საკითხთან დაკავშირებით ს. ჯანაშიას თვალსაზრისთან ერთად შემდგომი კვლევის შედეგებსაც ვითვალისწინებთ, უნდა შევეხოთ ზემოხსენებული სატაძრო თემის ქართულ ვარიანტსაც. ეს კი შესაძლებელია მხოლოდ ვ. ბარდაველიძის ზემოთ დამოწმებული შრომების მეშვეობით, რომლებშიც კატეგორიული მტკიცებაა იმისა, რომ ხევსურულ თემს ყველა ის ნიშან-თვისება ახასიათებდა, რაც წყაროებისა და მათი ინტერპრეტაციის მიხედვით ცნობილი იყო სტრაბონისდროინდელი სატაძრო თემისათვის.

ვ. ბარდაველიძის მტკიცებით, ხევსურეთის თითქოსდა ერთიანი თემი თავის მხრივ მსხვილ და წვრილ სათემო ერთეულებად იყოფოდა. ამ „ერთიანობის“ მიუხედავად თემებს შორის თურმე მუდმივი ბრძოლა წარმოებდა იმ დონეზე, რომ ერთი თემი მეორეს იპყრობდა და ბეგრავდა. მისივე მითითებით, ასეთი სიტუაცია სუფევდა „ჩვენთვის საყურადღებო ხანაში“, მაგრამ რა ეპოქა იღულისხმება მისთვის საყურადღებო ხანაში ანდა რა პრინციპის მიხედვითაა განსაზღვრული ეს ხანა — ქრონოლოგიურით (საუკუნეები, წლები) თუ სტადიალურით, მკითხველისათვის გამოუცნობი რჩება. ასევე გაუგებარია თვით ხევსურეთში, როგორც „ერთიან თემში“ შემავალი დიდი და წვრილი სათემო ერთეულების არსი, მათი ბუნება, ფორმირების განმსაზღვრელი ნიშანი (მეზობლობა თუ ნათესაობა) და ის თავისებურებანი, რითაც აღნიშნული ერთეულები მიმსგავსებულია ძველადმოსავლურ სათემო ორგანიზაციებთან [9]. ძნელია ყოველივე ამის დანახვა კონკრეტული მონაცემების დაუმოწმებლობის გამო. რაც შეეხება საკუთრივ ხევსურული თემის სტრუქტურას, მისი მმართველობის სისტემას, განსაკუთრებით კი საადგილმამულო ურთიერთობის ხასიათს, ამასთან დაკავშირებით ვ. ბარდაველიძე წერს: „თემის მოსახლეობა სათემო მიწაზე იჯდა, რომელიც არა მარტო ამ ქართველი ეთნიკური ერთეულის ცხოვრების ჩვენთვის საყურადღებო ხანაში, არამედ ვაცილებით უფრო ადრეც გაგებული უნდა ყოფილიყო როგორც თემის ერთობლიობის განმსახიერებელი ჯვარის საკუთრება“ [10, გვ. 623—624]. აქ გარკვევით ითქვა, რომ სათემო მიწის მესაკუთრეა ჯვარი, მაგრამ იქვე ვკითხუ-



ლობთ: „ხევსურების მიწა-წყალი დაყოფილი იყო, ერთი მხრივ, სათემო მიწებად, რომელიც თემის მესაქონლეობისა და აგრარულ ურნეობის საფუძველს შეადგენდა და მეორე მხრივ — ჯვარის მიწებად. ამასთანავე, რადგან თემის მთელი ტერიტორიის მესაკუთრედ სათემო ჯვარი ითვლებოდა, თემი, როგორც სათემო მიწების მფლობელი, თავისი ჯვარის წინაშე გარკვეულ ვალდებულებას იხდიდა“ [10, გვ. 624]. შემდეგ აღნიშნულია: „სათემო მიწათმფლობელობა, თავის მხრივ, სასოფლო, სამამო და საკომლო, ანუ ე. წ. უნჯი მიწების მფლობელობის ფორმით იყო წარმოდგენილი. ამათგან საკომლო მიწათმფლობელობამ ჩვენთვის საყურადღებო პერიოდში (ცვლავ განუსაზღვრელი ქრონოლოგია — ვ. ი.) ვერ მიაღწია სრული სახით განვითარებას და კერძო საკუთრების ფორმით ჩამოყალიბდა. იმ ხანად (კონკრეტულად რა ხანაზეა ლაპარაკი? — ვ. ი.) მიწათმფლობელობის გაბატონებულ ფორმას სამამო მიწები მამულები შეადგენდა“ [10, გვ. 624].

როგორც ვხედავთ, ციტირებული არგუმენტები ერთიმეორის გამომრიცხველია, რამდენადაც გამოდის, რომ ერთ შემთხვევაში მიწა საერთო-სათემოა, ის ამავე დროს ჯვარის (სალოცავის) საკუთრებაა, იგივე მიწა სასოფლოცაა, სამამოც (ე. ი. რამდენიმე ოჯახის გამაერთიანებელი სანათესაოს კუთვნილება) და საკომლოც, მაგრამ იმის მტკიცების თანხლებით, რომ გაბატონებული ყოფილა ე. წ. სამამო მიწათმფლობელობა. ავტორისავე კონცეფციით, „მთელი მამის (ე. ი. ერთი მოდგმის ნათესაური გაერთიანების ანუ მამიშვილობის — ვ. ი.) და აგრეთვე ცალკეულ კომლთა მიწები, რომლებიც მეთემეებს ათვისებული ჰქონდათ ხშირად საკუთარი საწარმოო საშუალებებით და მუდამ საკუთარი შრომითა და ოფლით სათემო ჯვარის მფლობელობაში გადადიოდა“ [10, გვ. 628]. აქედან გამომდინარე, „ძველი აღმოსავლეთის კულტურული ქვეყნების ტაძრების მსგავსად, ხევსურული ჯვარები თემის მასშტაბით მსხვილი საადგილმამულო მესაკუთრენი იყვნენ“ [10, გვ. 625].

1964 წელს ქ. მოსკოვში ანთროპოლოგთა და ეთნოგრაფთა VII მსოფლიო კონგრესზე წაკითხულ მოხსენებაშიც ვ. ბარდაველიძემ განავითარა შეხედულება აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთისა და ძველი აღმოსავლეთის ქვეყნების სატაძრო მიწათმფლობელობის იდენტურობის შესახებ. ამ შემთხვევაშიც განმეორდა აზრი, რომ ქართველ მთიელთა ჯვარ-სალოცავები მსხვილ მემამულეებს წარმოადგენდნენ, ჯვარი ანუ ხატი იდენტიფიცირებულია სტრაბონისეული აღწერილობით



ცნობილ ტაძართან, ხოლო ხევსური თუ ფშაველი კულტის მსხვერპლნი (ხუცესი, ხევისბერი) გაიგივებულია ტაძრის ქურუმთან [87].

ვ. ბარდაველიძის მტკიცებით, საკულტო ნაგებობანი ფშავ-ხევსურეთში ჯვარ-ხატის ქონების მნიშვნელოვან ნაწილს წარმოადგენენ. ასეთ ნაგებობათა ნიმუშებად დასახელებულია ფშავიდან ლაშარის ჯვარი და თამარის ხატი, ხოლო ხევსურეთიდან გუდანის ჯვარი და ხახმატის ჯვარი. მკვლევარმა განსაკუთრებული გულმოდგინებით აღწერა პირველ რიგში ფშავის საკულტო ძეგლები იმ მოტივით, რომ „სახოგადობრივ-საკულტო ცენტრები — ჯვარ-ხატები, ამ მხარეში ყველაზე მძლავრად განვითარებული აღმოჩნდა“ [12, გვ. 9]. ამ „მძლავრად განვითარებულსა“ თუ განუვითარებელ საკულტო ნაგებობებს, რომლებშიაც წელში მოუხრელად შესვლა შეუძლებელია, ვ. ბარდაველიძემ ტაძარი შეარქვა. სინამდვილეში მთიელთა ყოვლით ნაგები უმცირესი სამლოცველო ისე ჰგავს ძველი აღმოსავლეთის თუ კავკასიის სინამდვილეში უძველესი წყაროებით დადასტურებულ ტაძარს, როგორც ჯვარ-სალოცავის მწიბრი ქონება ტაძრის უმდიდრეს საქონებელს. მითუმეტეს შეუძლებელია ქონებრივად და უფლებრივად გავათანაბროთ ტაძრის ქურუმი — პრივილეგიით თითქმის მეფის გვერდით მდგომი უმდიდრესი მოხელე და ხევსური ხუცესი ან ფშაველი ხევისბერი — სოციალური მდგომარეობით ჩვეულებრივი ღარიბი მეთემე, სახელმწიფო გლეხი. რასაკვირველია, მათი გაათანაბრებისათვის არ იკმარებდა მხოლოდ ის, რომ ორივე კულტის მსახური იყო. საქართველოს მთიანეთში ჯვარ-სალოცავის სახელზე არსებული სახნავ-სათესი მიწა საერთო მიწის ფონდის უმნიშვნელო ნაწილს შეადგენდა, რასაც სოფლები მორიგეობით ამუშავებდნენ, ხოლო მოსავალს დღეობისათვის საჭირო სასმელის დასამზადებლად იყენებდნენ. ჯვარ-სალოცავის პერსონალს სწორედ დღეობის ორგანიზაცია და რიტუალის შესრულება ეკისრებოდა. მაშასადამე, საქართველოს მთიანეთში, სადაც ხატის სახელზე არსებული მამულის მოსავალი ზოგჯერ ლუდის მოსახარმად და არაყის გამოსახდელადაც კი არ ყოფნიდათ, ხოლო საკლავს მორიგეობით კლავდნენ ან შეგროვილი თანხით ყიდულობდნენ, შეუძლებელია დავინახოთ ისეთივე ტიპისა და მასშტაბის საადგილმამულო ურთიერთობა, როგორიც იყო ძველ აღმოსავლეთში ან თუნდაც სტრაბონის დროინდელ ქართლსა და მის მეზობელ ქვეყნებში.

ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით ხევსურული თემი, რაც თითქოს სატაძრო თემის რეკონსტრუქციის საფუძველს იძლევა, ფე-





რდალური საქართველოს სახელმწიფოებრივი სისტემისადმი დაქვემდებარებული ტერიტორიული თემის ნიშნების მატარებელია, რომლის თვისაც დამახასიათებელია ძირითადად საკომლო საკუთრება, ხოლო ნაწილობრივად სათემო ადგილებით სარგებლობის ტრადიცია უმთავრესად ჭვარის მამულების შეზღუდული მოცულობის სახით. არავითარი საფუძველი არ გაეგანია, რომ მცირედი მოცულობის მწირი სახატო მამულების მქონე ჭვარსალოცავი უდიდეს მიწათმფლობელად და შრომის ექსპლოატაციაზე დამყარებულ უმდიდრეს ორგანიზაციად წარმოვიდგინოთ. ხევისურები ჭვარის მიწებზე არ ისხდნენ და, ამდენად, ხუცესი მათ ექსპლოატაციას ვერ გაუწევდა. ამის გამო, ყოვლად შეუძლებელია ქართველ მთიელთა ჭვარ-სალოცავების გაიგივება ძველადმოსავლურ თუ სტრაბონის აღწერით ცნობილ ტაძრებთან. ჭვარის მამულების დატოლება სატაძრო მიწებთან და ხუცესის შედარება ქურუმთან.

აღნიშნული საკითხები, რასაც აქ ნაწილობრივად შევეხეთ ს. ჯანაშიას მიერ სტრაბონის ცნობების განხილვასთან დაკავშირებით, მომავალში საფუძვლიან ინტერპრეტაციას საჭიროებს ტერიტორიული თემის სტრუქტურის შედარებით სრული დახასიათებისათვის. იგივე შეიძლება ითქვას ყველა იმ საკითხის მიმართ, რომელსაც ს. ჯანაშია ეხებოდა. როგორც განხილვამ დაგვანახა, ასეთ საკითხთა წყებას განეკუთვნებოდა ქართველი ხალხის ეთნიკური ისტორია, მეურნეობის ფორმები, საზოგადოებრივი ყოფა, ოჯახის სტრუქტურა, ნათესაობის სისტემა, რელიგიური რწმენა-წარმოდგენები. აღნიშნულ საკითხებზე მუშაობით თვალსაჩინოდ გამოიკვეთა ს. ჯანაშიას როლი საქართველოს ეთნოგრაფიის განვითარებაში.

## II. აფხაზეთა ეთნოგრაფიული შესწავლის შედეგები

ს. ჯანაშიას მდიდარ სამეცნიერო მემკვიდრეობაში სათანადო ადგილი უჭირავს აფხაზეთის ისტორიისა და ეთნოგრაფიის საკითხებს. მან დიდი წვლილი შეიტანა საქართველოს ამ უაღრესად საინტერესო რეგიონის საკვანძო ისტორიული მოვლენებისა და ეთნოგრაფიული შესწავლის სფეროში. აფხაზეთის ისტორიის საკითხებს იგი განიხილავდა საქართველოს ისტორიის კვლევასთან დაკავშირებით [83]. ს. ჯანაშია საქართველოსა და კავკასიის ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ შესწავლასთან კავშირში ეხებოდა აფხაზეთის ეთნოგრაფიის საკითხებსაც. თა-



ვის სახელოვან ქართველ წინამორბედებთან ერთად, რომლებიც მონდომებით აღწერდნენ აფხაზთა ცხოვრებას და ტრადიციებს. ნაშიას შესანიშნავად ესმოდა აფხაზეთის ეთნოგრაფიული შესწავლის მნიშვნელობა როგორც საკუთრივ აფხაზების კულტურისა და ყოფის დახასიათებისათვის, ისე იმ ურთიერთობის ჩვენებისათვის, რითაც აფხაზები დაკავშირებულნი იყვნენ კარის მეზობლობაში მყოფ ქართველებთან და ადიღეურ-ჩერქეზული მოდგმის ხალხებთან. ს. ჯანაშია და მისი წინამორბედი მოღვაწენი განსაკუთრებით დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ კულტურულ-ისტორიულ კავშირებს აფხაზებსა და ქართველებს შორის, რამდენადაც საკუთრივ აფხაზეთში, როგორც საქართველოს ერთ-ერთ კუთხეში, საუკუნეების სიგრძეზე ვითარდებოდა ამ ორი ხალხის ცხოვრება კეთილსასურველი მეზობლობისა და მეგობრობის ატმოსფეროში, მათი სოლიდარობის პირობებში ყალიბდებოდა თითოეული მათგანისათვის სპეციფიკური თუ ორივესთვის ერთნაირად დამახასიათებელი კულტურისა და ყოფის ელემენტები, ტრადიციები და ზნე-ჩვეულებები, ხასიათი და შეხედულებები.

სწორედ ამგვარი ურთიერთობა და ეთნო-ანთროპოლოგიური მსგავსება ჰქონდა მხედველობაში XVIII საუკუნის დიდ ქართველ მეცნიერს ვახუშტი ბაგრატიონს, როდესაც აფხაზების შესახებ წერდა: „კაცნი მგვანენი მეგრელთა და უმეტეს ცქცნი და ტანოვანნი... უყუართ სტუმარი და პატივს უყოფენ, და შეიწყნარებენ ფრიად. ენა საკუთარი თვისი აქუსთ, არამედ უწყიან წარჩინებულთა ქართული“ [6, გვ. 785 — 786]. ვახუშტივე გვაუწყებს: „ხოლო რაოდენნი ქუეყანანი ანუ ადგილნი დავსწერენით — მათა, ბართა ანუ კავკასთა შინანი — საქართველოსანი, გარნა თუ აქუთ ზოგთა ენა სხუა, თვისნი საკუთარნი, არამედ წიგნი არცა ერთსა რომელსამე აქუს, თვნიერ ქართულის წიგნისა საკუთრად“ [6, გვ. 793].

დამოწმებული ადგილიდან, რასაც ხშირად აცტირებს ს. ჯანაშია. ნათლად ჩანს, რომ აფხაზები თავიანთი გარეგნობით და ცხოვრების წესით მეგრელთა (ქართველთა) „მგვანენი“ იყვნენ, ხოლო მათი კულტურის განვითარება ემყარებოდა ქართულ მწიგნობრობას. სხვაგვარად შეუძლებელიც იქნებოდა იმ ხალხის სულიერი ცხოვრების პროგრესი, რომლებიც საქართველოში ცხოვრობდნენ, ქართველებთან მოყვრობდნენ, ქართულ წერა-კითხვას სწავლობდნენ და სახელმწიფო ენადაც ქართულს იყენებდნენ.



ს. ჯანაშიას დაკვირვებით, რაც წერილობითი წყაროებისა და ლინგვისტიკური-ეთნოგრაფიული მონაცემების ანალიზს ემყარება, ქართულ ნადაგზე მწიგნობრობისა და კულტურის განვითარება აფხაზეზში ერთ ტერიტორიაზე ხანგრძლივმა თანაცხოვრებამ განაპირობა. ამის აღნიშვნის საფუძვლად მკვლევარს მიაჩნდა შესაბამისი ეთნიკური ნომენკლატურა — აფხაზთა ტომობრივი სახელწოდებების ლოკალიზაცია საქართველოს ტერიტორიაზე. მისი შეხედულებით, ერთ-ერთი ასეთი ეთნონიმი **აფსარი**, როგორც „ძველ ქართულ ისტორიულ მწერლობაში დაცული ერთ-ერთი ფორმა აფხაზთა ტომის ეთნიკური სახელწოდებისა“ [82, გვ. 245].

ასევე ადგილობრივ, ქართულ-სომხურ ძველ სახელწოდებადაა მიჩნეული აფშილი, რომელიც „შეესატყვისება ბერძნულ-ლათინურ აფსილს“ [82, გვ. 245]. სხვათა შორის, აფშილთან მიმართებაში ს. ჯანაშია იქვე შენიშნავს, რომ „ამ სახელწოდებასთანაა დაკავშირებული მეგრული გვირგვინისაფხელი აფშილა და ადგილის სახელი ლე-აფშილე“ [82, გვ. 245].

როგორც ჩანს, საენციკლოპედიო მასალაში გათვალისწინებული იყო **აფხაზი**-ს განმარტებაც, ვინაიდან აფსარის, აფსილისა და აფშილის შესახებ მსჯელობისას მითითებულია: იხ. **აფხაზი**-ო, მაგრამ დაუმთავრებელ საენციკლოპედიო მიმოხილვაში ეს არ ჩანს. თუმცა ამ შემთხვევაში მთავარი ეს არ არის, რამდენადაც აფხაზურ ეთნონიმიკაზე მსჯელობა აღნიშნულით არ ამოიწურება. დასავლეთ საქართველოს ისტორიის სხვადასხვა პერიოდების, უფრო მეტად კი ძველი ისტორიის კვლევაში, ს. ჯანაშიამ აქტიურად ჩართო წყაროების მონაცემები აფსილების შესახებაც და მათი ანალიზის შედეგად ახალი წელთაღრიცხვის საწყისი ეტაპისათვის შავიზღვისპირეთში განსახლებულ ტომთა შორის აფსილების სამოსახლო ტერიტორიის საზღვრად კოდორი ივარაუდა [80, გვ. 305].

ძველი საისტორიო წყაროებიდან მკვლევარმა ასევე გამოავლინა ჩვენებანი, რომ ლაზების მეზობლად იმყოფებიან აფსილები, ხოლო აფსილებს ესაზღვრებიან აბასკები [80, გვ. 310]. შემდეგ წერს: „ლაზების და აფსილების ტერიტორია დაახლოებით გარკვეულია პლინიუსის ცნობებით (გათვალისწინებით ცვლილებებისა ამ ხნის განმავლობაში). პლინიუსის ცნობების შედარებიდან ირკვევა, რომ ამ ხნის განმავლობაში გაჩენილან აბასკები. სად არიან ისინი? არიანეს რიგით. თითქოს აბასკებიც უნდა ზღვის პირას იყვნენ ჩამოსულნი და ამიტომ მათ აფსილები სამხრეთისაკენ უნდა გაეწიათ“ [80, გვ. 311].



აფხაზების ეთნიკური ისტორიის შესწავლისათვის გასათვალისწინებელია აგრეთვე განმარტება აბუუასა და აბუუების შესახებ. ს. ჯანაშიას მიერ ეს კუთხე ლოკალიზებულია აფხაზეთის შუა ნაწილში, „მიახლოებით შემოფარგლულია მდ. კოდორითა და ლალიძგით. აფხაზეთის სამთავროს არსებობის უკანასკნელ პერიოდში შეადგენდა ცალკე ადმინისტრაციულ ოლქს. მეტნაკლებად უდრის ახლანდელს კოდორის ანუ ოჩამჩირის რაიონს“ [82, გვ. 230]. იქვე ნათქვამია: „აბუუები (აბუუა), აფხაზთა ტომი, რომელიც ცხოვრობდა და ცხოვრობს აღნიშნულ ტერიტორიაზე. ნაწილი გადასახლდა ოსმალეთში 1877-78 წ. რუსეთ-ოსმალეთის ომის შედეგად“ [82, გვ. 230].

საენციკლოპედიო მასალის რიგში გარკვეული ადგილი უჭირავს მონაცემებს აბაზგიისა და აბაზგების შესახებ. ამ მონაცემების ანალიზის საფუძველზე აბაზგია ძირითადად დღევანდელი აფხაზეთის ტერიტორიითაა შემოფარგლული, ხოლო აბაზგები გაიგივებულია აფხაზებთან. ისტორიულ მონაცემებთან ერთად განმარტებაში დასმულია ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით საყურადღებო საკითხებიც. ასეთად გვესახება მონაცემები თავადური გვარის შარვაშიძის შესახებ, კერძოდ კი იმის თაობაზე, რომ შავიზღვისპირეთში თურქების მოწოლის დროიდან ამ გვარის წევრებმა ისლამი და ბეგობა მიიღეს (ასლან-ბეგი, ქელეშ-ბეგი, საფარ-ბეგი და ა. შ.). პოლიტიკური სიტუაციის კვალობაზე ფეოდალები ქრისტიანობას უბრუნდებოდნენ და ამ გზით რუსეთის ხელისუფლების სამსახურში დგებოდნენ.

საყურადღებოა გვიანფეოდალურ ხანაში XIX საუკუნის დასაწყისის ჩათვლით არსებული სოციალურ-ეკონომიკური ვითარების დახასიათებაც, რაც შეფარდებული იყო ჯერ თურქეთის, ხოლო შემდეგ რუსეთის სახელმწიფოებრივ პოლიტიკასთან, მათ ინტერესებთან. ს. ჯანაშიას ინტერპრეტაციით, „შესაფერისი იყო სოციალური წყობაც — ფეოდალური არსებითად, მაგრამ პატრიარქალური წყობილების მნიშვნელოვანი ნაშთების მქონე“ [82, გვ. 219]. მკვლევარს საწარმოო ძალთა დაბალი დონე მიაჩნდა მიზეზად „ფეოდალური ურთიერთობის შედარებით განუვითარებლობისა, ქვეყნის სამეურნეო და პოლიტიკური დაქსაქსულობისა, მტკიცე ცენტრალური ხელისუფლების შექმნის შეუძლებლობისა“ [82, გვ. 219].

ასეთ ვითარებაში საზოგადოება მოიცავდა თავადებს („ათავად“), სხვადასხვა ხარისხის აზნაურებს („ამგსთა“), გლეხობის ძირითად მასას („ანხაჯე“), „რომელიც შედარებით მსუბუქ დამოკიდებულებაში



იმყრფებოდა ფეოდალებისაგან“ [82, 219]. სავსებით ბატონყმურ თეორიობაში ყოფილან გლეხების უმცირესობა („ახუჯე“) და მონებიც. მეცნიერი ფიქრობს, რომ „იყო უფრო წვრილი გარდამავალი ჯგუფებიც“ და იქვე განაგრძობს: „მთელი ქვეყანა შედგებოდა ცალკეული წვრილი თემებისაგან — „აქეთა“, რომლებიც შეიცავენ ყველა ამ წოდებრივ ჯგუფსა და ურთიერთშორის სუსტად იყვნენ დაკავშირებულნი. აქეთას სათავეში იდგა ფეოდალი, რომლისგანაც სხვადასხვა ფორმით დამოკიდებულნი იყვნენ თემის სხვა წევრები. თვითეთლის უფლება-მოვალეობა განსაზღვრული იყო ადათით“ [82, გვ. 219].

ს. ჯანაშია საგანგებოდ ეხება XIX საუკუნეში მომხდარ ცვლილებებსაც, რუსეთის იმპერიის კოლონიალურ პოლიტიკას, რამაც არსებითი გავლენა მოახდინა აფხაზთა განსახლებასა და მოსახლეობის რიცხოვრივ შემადგენლობაზე. ამ მხრივ მნიშვნელოვანი ისტორიოგრაფიული ნაშრომია „გიორგი შარვაშიძე — კულტურულ-ისტორიული ნარკვევი“, რომელიც გვაცნობს არა მარტო გამოჩენილი პიროვნების პორტრეტს, მის ცხოვრებას და შემოქმედებას, არამედ მისი ეპოქის რეალურ სურათსაც. ს. ჯანაშიას დახასიათებით, „გიორგი შარვაშიძე მთელი თავისი არსებით ქართულ კულტურულ სამყაროს უკავშირდება“ [79, გვ. 18]. მოწმობად ამისა მკვლევარი აცტირებს თვით გიორგი შარვაშიძის წერილს, რომელიც გაზეთ „საქართველოში“ გამოქვეყნდა (1917 წ., №№ 137, 140). ს. ჯანაშიას სამართლიანი შეფასებით ეს წერილი საბუთია აფხაზების მოაზროვნე საზოგადოების შეგნებული დამოკიდებულებისა იმის თაობაზე, რომ აფხაზეთი ყოველთვის საქართველოს შემადგენელი ნაწილი იყო და აფხაზთა კულტურა ქართული სახელმწიფოებრივი, პოლიტიკური, სოციალურ-ეკონომიკური, მეცნიერული და ლიტერატურულ-მწიგნობრული აღმავლობა-დაღმავლობის კვალობაზე ვითარდებოდა. გიორგი შარვაშიძეს და პროგრესულად მოაზროვნე სხვა მოღვაწეებს რეალურად წარმოდგენილი ჰქონდა ის საფრთხე, რასაც რუსეთის იმპერია უქადდა ოკუპირებულ აფხაზეთს, მთელ საქართველოს რუსული ენის გაბატონებით, ქართული და აფხაზური ენების გამოდევნით, რუსების მასობრივი ჩამოსახლებითა და აფხაზეთის ტერიტორიიდან აფხაზების გასახლებაში. „ცნობილია, რომ ამ გეგმის უმნიშვნელოვანესი ნაწილი იმპერიალისტებმა განახორციელეს კიდევაც: შავი ზღვის სანაპირო ზაზზე აფხაზური მოსახლეობა განადგურებულ იქნა, მისი მამაპაპეული მიწა-წყალი და-

ურიგდა რუს მსხვილსა და წვრილ მოხელეებს და ქვეყნის შეთქმულ თემებშიც კი შეიქმნა მნიშვნელოვანი კომპაქტური მოსახლეობა უცხოელი კოლონისტებისა“ [79, გვ. 7-8].

ს. ჯანაშიას მიერ განხილული დოკუმენტებიდან აშკარად ჩანს, რომ რუსეთის ხელისუფლების უმთავრეს ამოცანას შეადგენდა აფხაზეთის სამთავროს გაუქმება. Абхазское казачье войско-ს შექმნა მდ. ბზიფიდან მდ. ინგურამდის, ოსმალეთში აფხაზთა გადასახლებისათვის ხელშემწყობი პირობების მომზადება და მთავრის მამულების შექენით აფხაზეთის კოლონიზაცია ყაზახ-რუსების საშუალებით. ყოველივე ეს ითვალისწინებდა აგრეთვე აფხაზეთის გადაქცევას ერთ-ერთ ბაზად დასავლეთ კავკასიის თავისუფლებისათვის მებრძოლი ტომების წინააღმდეგ სამოქმედოდ. ასე ფიქრობდნენ იმპერიის ხელისუფალნი და ჩანაფიქრი მნიშვნელოვანწილად კიდევაც განახორციელეს: „რუსული ადმინისტრაციის პოლიტიკის წყალობით 70-იანი წლების დასასრულამდის ოსმალეთში აფხაზეთიდან გადასახლდა დაახლოებით ნახევარი მოსახლეობისა (40.000 კაცამდის). ზღვისპირა ზონაში აფხაზებს საერთოდ აეკრძალათ ცხოვრება. მთლიანად გაჰქრა აფხაზური მოსახლეობა წებელდაში, დალში, გუმისთის რაიონში. განთავისუფლებული მიწები დაურიგდათ რუსის მოხელეებს და შემდეგში ამ რაიონებში დასახლებულ იქნენ უცხო ტომის კოლონისტები (ბერძნები, სომხები, ესტონელები, უკრაინელები და სხვ.)“ [82, გვ. 220].

საღად მოაზროვნე აფხაზები ნათლად ხედავდნენ თავისი ხალხის გადაშენების საფრთხეს. XIX საუკუნის მოღვაწეთა შორის ეს საშიშროება ყველაზე უფრო რეალურად წარმოიდგინა გიორგი შარვაშიძემ. რუსეთის ხელისუფლების წინაშე ერთგული სამსახურის მიუხედავად მკაცრად დასჯილი და პატივყარილი მამის — მიხეილ შარვაშიძის მაგალითი გიორგი შარვაშიძეს უნდობლობით განაწყობდა იმპერიის მიმართ. ქართულ მწიგნობრობას ზიარებული და ქართულ-აფხაზურ-ჩერქეზულ ტრადიციებზე აღზრდილი კაცისთვის ცნობილი იყო, რომ უძველესი დროიდან მის ეპოქამდე აფხაზები თავის თვითმყოფადობას ინარჩუნებდნენ ქართველებთან ეთნო-კულტურული ურთიერთობით, სახელმწიფო და სამწიგნობრო ენად ქართული ენის გამოყენების საშუალებით. თვით მიხეილ შარვაშიძის ოჯახსა და ნათესაობაშიც ზომ, როგორც ეს ს. ჯანაშიამ დაგვანახა, ურთიერთშორის მიმოწერა ქართულად წარმოებდა [79, გვ. 34-35]. „ქართული ენის ასეთი ფუნქცია აფხაზეთში ქვეყნის მრავალსაუკუნოვანი კულტურულ-ისტორიული



განვითარების ნაყოფი იყო, როგორც თავის ადგილას ვამბობდით (იგულისხმება ს. ჯანაშიას მითითება ვახუშტის ნაშრომზე ქართულენისა და მწიგნობრობის როლის შესახებ — ვ. ი.). სათანადო ტრადიციები გადადიოდა თაობიდან თაობაში, ისტორიულ პირობებთან შეფარდებით, დაუბრკოლებლად ან მცირედი შეფერხებით, რაკი რეალური ინტერესების სფეროში აფხაზეთის მიზიდულობა საქართველოს დანარჩენი ნაწილებისადმი საბოლოოდ არასოდეს არ გაწყვეტილა. კერძოდ, მთავრისა და სხვათა დაწინაურებული ოჯახებისათვის ერთგვარი მნიშვნელობა უთუოდ ჰქონდა პირადს ნათესაურ კავშირს ამ ნაწილებთან, პირველ რიგში, სამეგრელოსთან. ასე, მაგ., მიხეილის როგორც დედა, ისე ცოლი დადიანის ქალები იყვნენ. უფრო ზოგადად შეიძლება ითქვას, რომ სამეგრელო, როგორც თავისი გეოგრაფიული მდებარეობის გამო, ისე ამ ორი ტომის ეთნოგრაფიული სიახლოვის წყალობით, ხანგრძლივი ისტორიული თანაცხოვრების ნიადაგზე, წარმოადგენდა მთავარ არტერიას, რომლის საშუალებითაც ხდებოდა კულტურული ენერჯის მიმოქცევა აფხაზეთსა და საქართველოს ცენტრალურ პროვინციებს შორის“ [79, გვ. 35].

ქართულ-აფხაზური კულტურისა და ყოფის დიდი მსგავსება, ამ ორი ხალხის თანაცხოვრება და ერთ ბედქვეშ ყოფნა იმის საფუძველი იყო, რომ აფხაზეთისა და აფხაზეთის ეთნოგრაფიული შესწავლით დაინტერესება უშუალოდ დაუკავშირდა ეროვნულ-განმათავისუფლებელ მოძრაობას საქართველოში. ილია ჭავჭავაძემ როდესაც ეთნოგრაფიული მუშაობის პროგრამა შეადგინა და ეს დიდი ეროვნული საქმე მან მწერლებსა და საზოგადო მოღვაწეებს მიანდო [21; 24], აფხაზეთში და დასავლეთ საქართველოს სხვა კუთხეებში ეთნოგრაფიულ მასალებს აგროვებდნენ ნიკო ჯანაშია, პეტრე ჭარაია, მოსე ჯანაშილი, თედო სახოკია და სხვა ქართველი სწავლულები. ისინი აქ ისეთსავე მუშაობას ეწეოდნენ, როგორსაც ბესარიონ ნიჟარაძე — სვანეთში, ალ. ყაზბეგი — ხევში, ვაჟა-ფშაველა და ნიკო ხიზანაშვილი — ფშავ-ხევსურეთში და ა. შ. იმდროინდელ აფხაზ სწავლულებს კარგად ესმოდათ, რომ ქართველი მოღვაწეები იბრძოდნენ როგორც ქართველი ხალხის, ისე აფხაზეთის კულტურული მემკვიდრეობის დაცვა-შენარჩუნებისა და ეროვნული თვითმყოფადობისათვის.

ქართველ და აფხაზ სწავლულთა სოლიდარობა, ისტორიული წარსულისა და მამაპაპური ტრადიციებისადმი პატივისცემა, განამტკიცებდა ორი ხალხის ცხოვრებაში ოდითგანვე არსებულ ჯანსაღ ურთიერთობას. ამგვარი ურთიერთობისა და სულისკვეთების განმტკიცებაში



განსაკუთრებით დიდი როლის შესრულება წილად ხვდა ჯანაშიას მემკვიდრეობა. საქმე იმაშია, რომ ს. ჯანაშიას პაპა სიმონი სამეგრელოდან აფხაზეთში გადასახლებულა და კოდორის თემის სოფ. აძიუბეაში დამკვიდრებულა. 1872 წელს აქ დაიბადა ნიკო ჯანაშია, რომელმაც სოხუმის მთიელთა სკოლაში პირველდაწყებითი განათლების მიღებისა და გორის საოსტატო სემინარიის დამთავრების შემდეგ დიდი ამაგი დასდო აფხაზეთში განათლების გავრცელებისა და აფხაზთა ზნე-ჩვეულებების თერწმენა-წარმოდგენების შესწავლის საქმეს [42, გვ. 251—255; 40, გვ. 5—10]. თავისი უანგარო საქმიანობით ნიკო ჯანაშია სიყვარულს აღვივებდა აფხაზებსა და ქართველებს შორის, მოსწავლე ახალგაზრდობას ინტერნაციონალური სულისკვეთებით ზრდიდა, შეურიგებლობას იჩენდა ცარიზმის კოლონიალურ-რუსიფიკატორული პოლიტიკისადმი და ადგილობრივი ტრადიციების მოუშლევლობას ეროვნული კულტურისა და იერსახის შენარჩუნების ერთ-ერთ აუცილებელ პირობად თვლიდა.

ასეთი სულისკვეთებით იზრდებოდა მაშინდელი მოსწავლე ახალგაზრდობა ნიკო ჯანაშიას ხელმძღვანელობით და ასეთსავე გარემოში ჩამოყალიბდა სიმონ ჯანაშიას როგორც მომავალი მკვლევრისა და მოღვაწის მსოფლმხედველობაც. ქართულ-აფხაზური კულტურისა და ყოფის სიყვარულით შთაგონებულმა ახალგაზრდა მეცნიერმა ტრადიციას არ უღალატა. სამეცნიერო ასპარეზზე გამოსვლისას იგი მამის კვალს გაჰყვა და პირველ რიგში აფხაზური ენის, ფოლკლორისა და ზნე-ჩვეულებების შესწავლით დაინტერესდა. 1921 წლის ზაფხულში 21 წლის ს. ჯანაშიამ ქართულ და აფხაზურ ენებზე ჩაიწერა საინტერესო მასალები, რაც, როგორც ზემოთ ითქვა, მეცნიერებისა და საზოგადოების ფართო წრისათვის ხელმისაწვდომი გახდა მისი გარდაცვალების შემდეგ, ხოლო ამ მასალების ერთი ნაწილი თვით მკვლევარმა გამოიყენა თავის ზოგიერთ ნაშრომში.

იმის დასანახად თუ აფხაზეთში შეკრებილ ეთნოგრაფიულ მასალებს ს. ჯანაშია როგორ იყენებდა მეცნიერულ კვლევაში, აქ პირველ რიგში შეიძლება დავიმოწმოთ უძველესი ეთნიკური ისტორიის შესწავლისადმი მიძღვნილი მისი ერთ-ერთი ნაშრომი — „თუბალ-თაბალი. ტიბარენი. იბერი“. ამ ნაშრომიდან კარგად ჩანს, რომ რიგი ეთნიკური ტერმინის („სანები“, „ჰანები“, „ზანები“) შინაარსის გარკვევისა და ეთნიკური პროცესების დადგენის მიზნით ს. ჯანაშია ისტორიულ და ლინგვისტურ მონაცემებთან ერთად ხალხურ გადმოცემებსაც სათა-





ნადო მნიშვნელობას ანიჭებდა. ამ მხრივ საყურადღებოა „ზანი“-სა და „საზანო“-ს ინტერპრეტაცია აფხაზურ სინამდვილესთან კავშირში. მკვლევარი ფიქრობს, რომ „მეგრელთა ნამდვილი სატომო სახელა „ზანი“ უნდა იყოს“ [66, გვ. 11]. ამის დასამტკიცებლად იგი იმოწმებს სვანეთსა და ყაბარდოში გავრცელებულ ამავე შინაარსის მქონე ტერმინებს, კერძოდ კი „მეგრელი“-სა და „სამეგრელო“-ს შესატყვისი „ზან“-ის ან „ზან“-ფუძიანი ტერმინების არსებობას [66, გვ. 12-13]. მნიშვნელობას ანიჭებს აგრეთვე ზემო იმერეთში ერთ-ერთი სოფლის სახელწოდებას — „საზანო“-ს, როგორც ეგრისის (ლაზიკის) ეთნიკური შინაარსის გამომხატველ ქართული წარმოების სახელს [66, გვ. 13-14]. ს. ჯანაშიას აზრით, „საზანო“ იგივე „სამეგრელოა“, ხოლო ენობრივ მონაცემებთან ერთად ხალხური გადმოცემის დამოწმების შემდეგ წერს: „აღნიშნულით არ ამოიწურება მოცემული ეთნიკური ტერმინის ადგილობრივი ვარიაციები. უკანასკნელთა რიცხვს მივაკუთვნებთ ჩვენ აფხაზურ „წან“-საც, რომელიც აქ ისტორიული გადმონაშთის სახითაა დაცული. აფხაზთა ხალხური გადმოცემით, ძველთაძველ დროში აფხაზეთის მთებში ცხოვრობდა ხალხი, რომელიც ეკუთვნოდა წანის (აფხაზური ფორმაა) ანუ წანი ა-ს (სამურზაყანული ფორმაა) გვარს. იმ ბედნიერ დროში არ იცოდა არც წვიმა-თოვლი, არც ქარი, არც სიცივე, არც დღე-ღამე იყო ერთმანეთში გარჩეული. წანები (აფხ. წანაა) მეჭოგეებო იყვნენ, თავს რძეულითა და უმი ხორცით ირჩენდნენ. მაგრამ რადგანაც წანები უსჯულონი იყვნენ და ღმერთს არაფრად აგდებდნენ, ღმერთმა ისინი დასაჯა. ერთხელ როცა წანები წრეში ისხდნენ, ერთმა მათგანმა შეამჩნია, რომ იქვე მდგომ თხას წვერი ერხეოდა. ეს ღმერთმა პირველად გამოგზავნა ქვეყნად ქარი. ქარს მოჰყვა შავი ღრუბლები და ბამბის წვიმა. ბამბამ თოვლივით დაჰფარა მთელი მიწა. შემდეგ ღმერთმა ცეცხლი გაუჩინა ბამბას და მასთან ერთად უსჯულო წანებიც გადაბუგა“ [66, გვ. 14].

ამ გადმოცემის დამოწმების შემდეგ ს. ჯანაშია წერს: „ეს გადმოცემა დაკავშირებულია აფხაზეთის თავისებურ არქეოლოგიურ ნაშთებთან, რომელნიც ნახევრად ციკლოპურ მეგალითურ ხასიათისა არიან და ვრცელდებიან ბზიფიდან ენგურამდე. ეს ძეგლები გვხვდება მთებში 2133-დან 2286 მეტრის სიმაღლეზე და წარმოადგენენ ყორულად ნაგებ ოთხკუთხედს ან არასწორი წრის სახის მქონე „ბაკებს“ (ვარგნული დახასიათებით). მათ აფხაზები „წან-იგუარა“-ს ეძახიან, რაც „წანის სადგომს“ ნიშნავს [66, გვ. 14].



მკვლევარი იქვე აღნიშნავს, რომ ეს ძეგლები პირველად აღმოაჩინა და აღმოცენდა გამოაქვეყნა ნ. ალბოგმა და განაგრძობს: „ჩვენ უმეტესად მიგვაჩნია, რომ წანიც ზანისა და ჭანის ბუდეც ეკუთვნის, მაგრამ რას უნდა გულისხმობდეს რეალ-ისტორიულად თვით გადმოცემა? სხვაგან ჩვენ ვუჩვენებთ, რომ საკუთრივ აფხაზებს, მათი დღევანდელი ტერიტორიის დიდ ნაწილზე, წინ უსწრებდა ქართველური მოსახლეობა, ერთი მხრით, სვანური შტოსი, მეორე მხრით — ჭანურ-მეგრულისა. მოყვანილ გარდმოცემაში, ჩვენი აზრით, სწორედ ამ ფაქტის ანარქული გვაქვს. „წანი“, ამ შემთხვევაში, ჭანურ-მეგრულ ფენას გულისხმობს. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ეს იყო ერთ-ერთი ტომთაგანი, ჭანურ-მეგრული განშტოებისა, და არა საკუთრივ ზანები (დღევანდელი მეგრელები) და ან, მით უმეტეს, ჭანები. ამაში გვარწმუნებს სახელწოდება „წანი“, რომელიც შეუძლებელია მიჩნეული იყოს ზან-ის ან ჭან-ის აფხაზურ გამოთქმის ფაქტად. აფხაზურ ვარიანტად. ასეთი ფონეტიკური გადასვლისათვის აფხაზეთში ჩვენ საფუძველს ვერ ვხედავთ, იმიტომ, რომ აფხაზურს თავისუფლად შეეძლო შეეთვისებინა როგორც ზან, ისე ჭან ფორმები“ [66, გვ. 15].

ეთნონიმიკის საკითხების კვლევაში ს. ჯანაშია აფხაზეთში მოპოვებულ მასალასთან ერთად იყენებდა ჩრდილო კავკასიის მოსახლეობაში ფიქსირებულ ფაქტობრივ მონაცემებსაც. 1929 წელს ადიღეში მივიღინების დროს მისი ყურადღება მიუქცევია ხალხში არსებულ ცოდნას აფხაზებისა და ჩერქეზებთან მათი ურთიერთობის შესახებ. სავლედ დღიურში ჩამოთვლილია ადგილობრივი ტომები, მათ შორის დასახელებულია **წაგღა**, რომლის არსებობაზე ზოგს გაუგონია, ზოგს მათი ვინაობის შესახებ არაფერი სმენიათ, მაგრამ მასპინძელს უთქვამს: „ეს არის ის ხალხი, რომელიც ქართველების გვერდით ცხოვრობდაო“. ს. ჯანაშიას შეკითხვაზე პასუხის შედეგად გამორკვეულა, რომ საუბარი ეხებოდა აფხაზებს, რომელთა შესახებ უთქვამთ: „ეს არის ყველაზე ახლობელი მეგობარი ჩერქეზებისაო; ჩერქეზების საზღვარს სწორედ ეს ხალხი შეადგენდაო“ [72, გვ. 66].

ამ ჩანაწერთან ერთად, რაც ხალხურ ცოდნას ავლენს აფხაზეთა განსახლების შესახებ (ქართველების გვერდით და ჩერქეზების მოსაზღვრედ), ეთნიკური ისტორიისათვის საყურადღებოა ს. ჯანაშიას კიდევ ერთი მინიშნება. აფხაზეთა გვარების — აჩბებისა და ჩაჩბების შესახებ არსებული გადმოცემების განხილვისას, რაც შევსებულია ადიღეში წარმოებულ ჩანაწერებითაც, მეცნიერი პირდაპირ აღნიშნავს, რომ აქ



მცხოვრები აბაზები იგივე პირიქითელი აფხაზებია, რომლებიც „XIX ს. საუკუნის შუა წლებამდის კავკასიონის ჩრდილოეთ კალთებზე ცხოვრობდნენ“ [79, გვ. 28]\*.

ადიღეში მივლინების ანგარიშშიც აბაზები აფხაზებადაა სახელდებული, ხოლო აბაზური ენა პირიქითელი აფხაზეთის მეტყველებადაა მიჩნეული [72, გვ. 6—7].

ადიღეურ-ჩერქეზული მოდემის ხალხთან აფხაზების სიახლოვე-მონათესაობის დამადასტურებელ ერთ-ერთ ფაქტად ს. ჯანაშია ასახელებს მიხეილ შარვაშიძის აღსაზრდელად გაბარებას, რასთან დაკავშირებითაც ვკითხულობთ:

„მიხეილ შარვაშიძემ საინტერესო აღზრდა მიიღო. ჩვეულების თანახმად, ბავშვობაში ის გასაზრდელად გაუბარებიათ. მისი მამამძღვე (აფხაზურად „აბაძძეა“) იყო განთქმული ჰაჯი დაგუმოყვა ბარზეგი, უბიხების უპირველესი სავგარეულოს, ბარზეგების, თავაკაი და თვით უბიხების მეთაური. უბიხების ტომი მესამე დამოუკიდებელი ეთნიკური ერთეული იყო დასავლეთ კავკასიაში და აფხაზ-ჩერქეზთა შემადგენელი რგოლი. ამ შედარებით პატარა თემმა (მას ეჭირა დღევანდელი სოჭის რაიონი, ადლერიდან, სადაც აფხაზეთის მეზობლად მდებარე ჭიქეთი ესაზღვრებოდა, მოყოლებული) ყველაზე მეტი თავდადება და შეურიგებლობა გამოიჩინა იმ გმირულ ბრძოლაში, რომელსაც აწარმოებდნენ თავისუფლების დასაცავად დასავლეთ კავკასიის მთიელი

\* შენიშვნა: ამასთან დაკავშირებით საყურადღებოა ანალოგიური ჩასიათის ცნობა XIX ს-ის 20-იანი წლებიდან. მ. კოსვენის ისტორიოგრაფიულ ნაშრომში [97] განხილულ ეთნოგრაფიულ ნარკვევებთან ერთად მიმოხილულია კავკასიის ეთნოგრაფიის XVIII-XIX სს. საარქივო მასალებიც შემდეგი თანმიმდევრობით: საქართველო, აფხაზეთი, სომხეთი, აზერბაიჯანი, ჩრდილო კავკასია, დაღესტანი და ბოლოს მასალები კავკასიაზე საერთოდ.

იმასთან ერთად, რომ მ. კოსვენის მიერ მოცემულ დაყოფაში აფხაზეთი საქართველოს შემადგენელ ნაწილად არ არის წარმოდგენილი, საყურადღებოა ერთ-ერთი დოკუმენტიც. აფხაზეთის შესახებ საარქივო მასალების მიმოხილვაში აღნიშნულია, რომ 1807 და 1828 წ. აღწერებთან ერთად (1828 წლის აღწერა ეკუთვნის ო. გ. ბლომს) მითითებულია: „Наконец, существует еще неоконченная рукопись но заглавием „Абхазия или Абазы“, без обозначения автора и даты: ЦГВИА, кол. 482, д. 193, ЛЛ, 117—124 [97, с. 149].

XIX საუკუნის სხვა დამკვირვებელთა ნაწერებშიც ეთნონიმი „აბაზა“ „აფხაზის“ სინონიმური მნიშვნელობით გვხვდება [96, გვ. 261—262], რაც უშუალო კავშირშია ს. ჯანაშიასეულ ინტერპრეტაციასთან.



ტომები მეფის რუსეთის წინააღმდეგ. როცა ეს ბრძოლა საბრძოლო დამარცხდა, უბიხთა ტომი მთლიანად გადასახლდა ოსმალეთში, ისე რომ, მშობლიურ მიწა-წყალზე ახლა არც ერთი უბიხი აღარ ცხოვრობს“ [79, გვ. 29].

ადილეურ ტომებთან ამ გზით კავშირის არსებობის ფაქტი აფხაზების მათთან ეთნიკური მონათესაობის მანიშნებელიცაა და მისი განმტკიცების საშუალებაც. გენეტიკური და ყოფითი სიახლოვე რომ არა, აფხაზური აღზრდის სისტემაში არ იქნებოდა გათვალისწინებული ადილეურ-ჩერქეზული ადათ-წესების ცოდნა. აფხაზის შეგნებით, მოზარდი იმ ხალხის ტრადიციებსაც უნდა ზიარებოდა, რომელთანაც სისხლით და მოყვრობით ნათესაობასთან ერთად ყოფა-ცხოვრებისა და სულიერი კულტურის იდენტურობითაც იყო დაკავშირებული. ურთიერთშორის აღსაზრდელად გაბარება საერთო ტრადიციების შენარჩუნების აუცილებელ პირობად ითვლებოდა. სწორედ ამ მოტივით იყო ნაკარნახევი მიხეილ შარვაშიძის მიბარება ერთ-ერთი სახელგანთქმული უბიხის ჰაჯი დაგუმოყვას ოჯახში.

„ჰაჯი დაგუმოყვას სკოლაში უნდა შეეთვისებინა მიხეილს ის თვისებები, რომლებიც იმდროინდელს უბიხსა და ჩერქეზ ვაჟკაცს ახასიათებდა: პოლიტიკური იდეოლოგია, განსაზღვრული უმთავრესად ზემოთ ნახსენები დიადი ბრძოლის მიზნებითა და პირობებით (ზემოთ ნახსენებში იგულისხმება ბრძოლა რუსეთის თვითმპყრობელობის წინააღმდეგ — ვ. ი.); „ადილე-ხაბზ“ ანუ ადილეური რჯული, აფხაზურ-ჩერქეზული (ადილეური) ტომებისათვის საერთო მოქცევის წესების ურთულესი სისტემა; ცხენისა და იარაღის ხმარება და, დასასრულ, რაც ჩვენთვის განსაკუთრებით საინტერესოა, უ ბ ი ხ უ რ ი და ჩ ე რ ქ ე ზ უ ლ ი ე ნ ე ბ ი, უკანასკნელი იმიტომ, რომ დედაენასთან ერთად ჩერქეზულის ცოდნა საყოველთაოდ გავრცელებული იყო უბიხების მალალ წოდებაში“ [79, გვ. 30].

როგორც ჩანს, აფხაზური ფეოდალური აღზრდის სისტემაში ადილეურ-ჩერქეზული სკოლის გავლაც პიროვნების სრულფასოვნად მომზადების ინტერესებით იყო ნაკარნახევი, მაგრამ ეს პრინციპი ზოგჯერ ირღვეოდა. დამადასტურებელ ფაქტად გამოდგება გიორგი შარვაშიძის ცხოვრება. მშობლებს ის აღსაზრდელად მიუბარებიათ აბჟუის ანუ „შუა-სოფლის“ (დღევანდელი ოჩამჩირის რაიონი) მფლობელის, თავიანთი ნათესავის ალიბეგ (ნათლობაში ალექსანდრე) შარვაშიძის ოჯახში. ალიბეგს ცოლად ჰყავდა „დიდი“ ნიკო დადიანის ასული კესარია — გიორგი შარვაშიძის დედის მამიდა (ე. ი. გიორგი იყო კესარიას ძმის



შვილის (შვილი). უნდა ვიფიქროთ, რომ სოციალური მდგომარეობის სიახლოვესთან ერთად მათ შორის არსებულმა ორმხრივმა ნათესაურმა კავშირმა განაპირობა გიორგის აღზრდა ალიბეგ შარვაშიძისა და კესარია დადიანის ოჯახში. ასეთი გადაწყვეტილების მნიშვნელოვან ფაქტორად უნდა მივიჩნიოთ აფხაზი თავადისათვის ქართული ფეოდალურ-არისტოკრატიული აღზრდის აუცილებლობაც. სამისო პირობები კი ალიბეგის ოჯახში არსებობდა როგორც მისი სოციალური სტატუსით, ისე და განსაკუთრებით იმის გამო, რომ დადიანის ასული კესარია, რომელიც ქმრის გარდაცვალების შემდეგ თვითონ განაგებდა აბუჯის ოლქს, თანამედროვეთა დახასიათებით ცნობილი ყოფილა ქართული მწიგნობრობის ჩინებული ცოდნით, დახვეწილი მანერებით, მაღალი ზნეობრივი თვისებებით.

აღზრდით, კულტურით და შემოქმედებით გიორგი შარვაშიძე ქართული ფეოდალური არისტოკრატიის წრეს ეკუთვნოდა, მაგრამ მშობლიურ მხარესა და თავისი ხალხის ტრადიციებსაც არა მარტო შესანიშნავად იცნობდა, არამედ იცავდა და აფასებდა. ს. ჯანაშია სამართლიანად აღნიშნავს, რომ ქუთაისში ცხოვრების დროსაც გიორგი ზაფხულობით აფხაზეთის მთასა და ბარს შემოივლიდა, პუბლიცისტურ წერილებში აშუქებდა მისი ისტორიისა და მიმდინარე ცხოვრების საკითხებს. „გიორგი შესანიშნავი მცოდნე იყო არა მარტო აფხაზეთის წარსულისა და აწმყოსი, არამედ თვით აფხაზური ენისაც“ [79, გვ. 22]. მას ასევე იზიდავდა აფხაზური, ქართული და ადიღეური ტრადიციები, რასთანაც ორგანულ კავშირში ვითარდებოდა ხალხური შემოქმედებაც. ს. ჯანაშიამ სამაგალითოდ დაასახელა მისი „აფხაზური ბალადა: „ვარადა“, რის შესახებაც იქვე განმარტა: „ვარადა ჩერქეზული სიტყვაა, სადაც „სიმღერას“ ნიშნავს. როგორც თვით ჩერქეზეთში, ისე აფხაზურში, მეგრულში და ზოგიერთ სხვა კავკასიურ ენაში „ვარადა“ (ჩერქ. უარად) არის ყველაზე გავრცელებული სასიმღერო რეფრენი. ზოგჯერ კიდევ იგი სიმღერის სიტყვიერი ტექსტის ერთადერთ მასალას წარმოადგენს“ [79, გვ. 22].

ეს განმარტება პირდაპირი მინიშნებაა იმისა, რომ აფხაზთა ყოფა და კულტურა ქართულთან და ჩერქეზულთან ახლო კავშირში ვითარდებოდა, ხოლო გიორგი შარვაშიძე მათი ტრადიციების თაყვანისმცემელი იყო. იგი აღიზარდა ქართულ-აფხაზურ ატმოსფეროში ქართული არისტოკრატიული ფენისათვის მოქმედი ნორმებით. მამისგან განსხვავებით მას არ გაუვლია აღზრდის ადიღეურ-ჩერქეზული სკოლა. როგორც ჩანს, აფხაზი თავადის აღზრდა პირველ რიგში ქართულ არის-



ტოკრატიული აღზრდის სისტემას ექვემდებარებოდა, მაგრამ აფხაზების შეგნებით სრულფასოვანი აღზრდა ეფუძნებოდა ერთ შემთხვევაში ქართულ მწიგნობრობას და არისტოკრატიულ კულტურას, ხოლო მეორე შემთხვევაში აფხაზურ, ქართულ და ადიღეურ-ჩერქეზულ ტრადიციებს. საამისოდ კი საჭირო იყო ქართული და ადიღეური ენების ცოდნაც. პირველი მათგანი განასახიერებდა აფხაზთა ფეოდალური წრის პოლიტიკურსა და კულტურულ ინტერესებს, ხოლო მეორე საშინაო ყოფითი ენის ფუნქციას ასრულებდა.

აღსაზრდელად გაბარების წესი, რაც ს. ჯანაშიამ გაგვაცნო შარვაშიძეების მაგალითზე, საყოველთაოდ გავრცელებული იყო მთელ კავკასიაში და კერძოდ კი აფხაზთა ყოფაში. ატალიკობის სახელწოდებით ცნობილი ეს წესი, რაც სიტყვასიტყვით ნიშნავს „აღზრდას“ (აფხაზურად „ააძარა“), თითქმის ოქტომბრის რევოლუციამდე ფართო გავრცელებული ჩვეულება იყო უმთავრესად პრივილეგიურ წოდებაში და შედარებით ნაკლებად რიგითი მოსახლეობის ცხოვრებაშიც. ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიების საფუძველზე დადგენილია, რომ აფხაზი ფეოდალები შვილებს (ვაყებსაც და ქალებსაც) აღსაზრდელად აძლევდნენ ჩერქეზებსა და ჯიქებს. ვაყებს ასწავლიდნენ ცხენოსნობას, ჯიგიტობას, იარაღის ხმარებას, ნადირობას, ღამით ორიენტირებას და ა. შ., ხოლო ქალებს — ხელსაქმეს, საკმელების მომზადებას, ცეკვებს, სიმღერებს, მუსიკალურ ინსტრუმენტებზე დაკვრას, თმისა და სახის მოვლას. წელისა და მკერდის დაყენების მიზნით ქალს არტყამდნენ ქამარკორსეტს, ხოლო რძით ძმობანაფიცი ვაყი მას ცხენზე ჯდომას და იარაღის ხმარებასაც ასწავლიდა. 7—8 წლის ბავშვს აღმზრდელები საჩუქრებით მშობლებთან მიიყვანდნენ. თავის მხრივ მშობლები შვილის აღმზრდელებს ქეიფითა და უფრო მეტი საჩუქრებით გაისტუმრებდნენ. 10—14 წლის აღზრდილები საბოლოოდ თავიანთ ოჯახებს უბრუნდებოდნენ, რაც კვლავ ურთიერთდასაჩუქრებით აღინიშნებოდა [101; 95, გვ. 479—496].

ყოფითი კულტურის ესოდენ საინტერესო მოვლენების შესწავლისათვის უსათუოდ გასათვალისწინებელია ს. ჯანაშიას კვლევის შედეგები. დამოწმებული ნაშრომებისა და მათი ავტორის მიერ ხალხში მოძიებული მასალების მიხედვით შეიძლება ითქვას, რომ ეთნონიმიკისა და ეთნიკური თავისებურების შესწავლისათვის მკვლევარი წერილობით მონაცემებთან ერთად მნიშვნელოვან წყაროდ მიიჩნევდა აფხაზურსა და ადიღეურ-ჩერქეზულ ხალხურ მონაცემებს აფხაზების შესახებ. ასეთნაირად ფიქსირებული მასალების გაანალიზების შედეგად

ს. ჯანაშია არკვევდა აფხაზურ-ქართული და აფხაზურ-ადიღეური ეთნო-ისტორიული ურთიერთობის ხასიათს, რასაც უაღრესად დიდ მნიშვნელობა მიეკუთვნება ხალხთა შორის კულტურულ-ისტორიული ურთიერთობისა და სხვადასხვა ეპოქისათვის დამახასიათებელი ეთნიკური პროცესების შესწავლისათვის.

გარდა ზემოხსენებული მონაცემებისა, რაც შუქს ფენს აფხაზთა ეთნონიმიკისა და ტრადიციული კულტურის ზოგიერთ საკითხს, ს. ჯანაშია დაინტერესებულა ყოფის სხვა დეტალების აღწერითაც. მის მიერ ჩაწერილი მასალა კლასიფიცირებულია ისეთი საკითხების მიხედვით, როგორცაა მისალმება-დამშვიდობების ეტიკეტი, თიკუნი (რელიგიური ტაბუს ერთ-ერთი სახეობა), გამოცვლილი სახელით მიმართვის წესი, შელოცვები და ეთნოგრაფიულად საინტერესო სახელწოდებანი (კავი, მარანი, ურემი, სამზარეულო... [72, გვ. 158—171].

ამგვარ სახელწოდებათა ზუსტი ფიქსაცია რომ ეთნოგრაფიული მასალის მეცნიერულ დონეზე ჩაწერის აუცილებელი პირობაა, ეს დავას არ იწვევს. ს. ჯანაშიას მიერ დადგენილი ტერმინები ამ დონის მასალას განეკუთვნება, რითაც შეიძლება ისარგებლოს აფხაზეთის ეთნოგრაფიის ამა თუ იმ საკითხით დაინტერესებულმა მკვლევარმა. მაგალითად, ნათესაობის სისტემის შესწავლით დაინტერესებულ პირს შეიძლება აქვს ს. ჯანაშიას მიერ აღნუსხული ტერმინების მიხედვით დააზუსტოს სისხლით, მოყვრობით თუ ხელოვნური ნათესაობისათვის დამახასიათებელი აფხაზური სახელწოდებანი ქართული შესატყვისებით. ს. ჯანაშიას მიერ ჩაწერილ ტერმინებს ეთნოგრაფი ასევე თავის ადგილს მიუჩენს მატერიალური კულტურის ისეთი ელემენტების შესწავლისას, როგორცაა სახენელი იარაღი, ბორბლიანი ტრანსპორტი, მეღვინეობისათვის განკუთვნილი ნაგებობანი და იარაღ-ჭურჭელი, საცხოვრებელ ნაგებობათა ცალკეული ელემენტები, სამზარეულო მისი მოწყობილობით და ა. შ. ხის დამუშავების ხალხური წესების შესწავლისათვის ასევე გასათვალისწინებელია ხის ჯიშების აღმნიშვნელი სახელწოდებანი, ხოლო მეურნეობის, ხელოსნობისა და შინამრეწველობის საკითხებზე მუშაობისას ყურადღების ღირსია ქსოვის პროცესების შესატყვისი ტერმინები, მიწათმოქმედებასა და ხის დამუშავებაში გამოყენებული შრომის იარაღების სახელწოდებანი და სხვა, რომელთა ფიქსაციისას მკვლევარი საჭიროდ თვლიდა არა მარტო აფხაზური სახელწოდების დადგენას მისი ქართული თარგმანითურთ, არამედ ხშირ შემთხვევაში მეგრული და გურული ენობრივ-დიალექტური პარალელების გათვალისწინებასაც.

ეთნოგრაფიული მისაღებიდან ცალკე უნდა გამოვეყოთ ს. ჯანაშიას ჩანაწერები მისაღმებისა და დამშვიდობების წესების, როგორც მისიანი ქცევის მნიშვნელოვანი კომპონენტების შესახებ [72, გვ. 158—161]. აღნიშნულ ქმედებათა საერთო სახელწოდებად მკვლევარს შეუძლია „ზრდილობა“, რაც მისივე განმარტების თანახმად სიტყვა-სიტყვით ნიშნავს აზნაურულ ქცევას, სიღარბაისლეს. ეს განმარტება გვიჩვენებს აფხაზური ეტიკეტის ხასიათს, რაც თავისი მანერების გამო, აღმატებით ხარისხში აზნაურულ ქცევად არის გააზრებული და ფორმულირებული.

ზრდილობად სახელდებული ქცევის ნორმებიდან ს. ჯანაშია პირველ რიგში გამოყოფს მისაღმების წესს, როგორც აფხაზთა ზნე-ჩვეულების მნიშვნელოვან კომპონენტს. მისი დაკვირვებით, „აფხაზური მისაღმება და მისი სხვადასხვა ფორმა რთული და მრავალსახოვანი ნაწილია თავისთავადაც თავისებური აფხაზური ზრდილობისა და თავაზიანობის ვრცელი კოდექსისა, რომელიც თავისი სირთულით და სასტიკი გარდაუვალობით გაახსენებს მეთვალყურეს განთქმულ „ჩინურ ცერემონიებს“.

მისაღმების ეს თავისებურება, მისი მრავალსახეობა იმაში მდგომარეობს, რომ „აფხაზი ყოველ ცალკე შემთხვევისათვის ხმარობს შესაფერ ფორმას მისაღმებისას და მათი ერთმანეთში აღრევა ყოველად შეუძლებელია“. მკვლევარს მხედველობაში აქვს სქესობრივ-ასაკობრივი და ქონებრივ-წოდებრივი ნიშნით განსაზღვრული ურთიერთობა, რაც მისაღმების წესში პოულობდა გამოხატულებას. ამის შესაბამისად, „უმცროსი ყოველთვის პირველი მოახსენებს სალამს უფროსს, სამაგიეროდ სალამთან მიუცილებლად დაკავშირებულ მოკითხვას (ჯანმრთელობის ვითარების შესახებ) ჯერ უფროსი ეტყვის უმცროსს და მხოლოდ შემდეგ მოკითხვას უმცროსი მორიდებით, თუ იმდენად უღირსად არ თვლის თავს, რომ ვერაფერი ჰკადროს“. ს. ჯანაშიას დაკვირვებით, „ეს უპირატესობანი განეკუთვნებიან პატივისცემას, რომელიც ხმოვანებისა, თუ წოდებრივ, ქონებრივ და უფლებრივ უპირატესობასთან არის დაკავშირებული, მაგრამ ამ იერარქიის გარეშე დგას მამაკაცისა და დედაკაცის დამოკიდებულება ამ შემთხვევაში, ვინაიდან ვერც ერთი დედაკაცი მამაკაცზე წინ სალამს ვერ იტყვის“ [72, გვ. 158].

მისაღმების ამ ძირითადი პრინციპების დახასიათებასთან ერთად ს. ჯანაშია დიფერენცირებულად განიხილავს მისაღმების კონკრეტულ სახეობებს, რაც ერთ შემთხვევაში დაკავშირებულია ყოველდღიურ-





ბასა და შეხვედრათა დროის ფაქტორთან, მეორე შემთხვევაში სქესობ-  
რივ-საკობრივი და სოციალური ურთიერთობის ფორმებთან, მესამე  
შემთხვევაში შრომა-საქმიანობასთან და ა. შ.

მისაღმების უმთავრეს სახეობად მკვლევარი გამოყოფს ჩვეულებ-  
რივ ყოველდღიურ მისაღმებას იმ სიტყვიერი მიმართვის თანხლებით,  
რაც მიღებული იყო დილით, შუადღისას და საღამო ხანს შეხვედრისას.  
ამასთან ერთად, ს. ჯანაშია აღწერს მისაღმების წესებს ყანაში მუშა-  
ობის ეპოს, ყურძნის კრეფისას, მწყემსობისას, მგზავრობისას და ა. შ.  
ამის შესაბამისად მისაღმებაში გამოხატულია ხვავიანობა-ბარაქიანო-  
ბის, ხეირიანი მგზავრობის, საქონლის სიმრავლის, წველადობის და  
შრომაში გამარჯვება-კეთილდღეობის სურვილი. ყოველივე ეს კარგად  
ჩანს ურთიერთშორის მისაღმების გამომხატველი დიალოგებიდან, რაც  
შრომის კონკრეტულ სახეობასთან დაკავშირებით ს. ჯანაშიას ჩანაწე-  
რებში გვხვდება.

ს. ჯანაშიას დაკვირვებით, მისაღმების ფორმა მნიშვნელოვნად პი-  
რობადებული იყო მამაკაცისა და ქალის, უფროსისა და უმცროსის,  
წოდებრივად მაღალი და დაბალი ფენების წარმომადგენელთა ურთი-  
ერთობის დაწესებული ნორმებით. ამის კვალობაზე, მისაღმების ერთ-  
ერთ კონკრეტულ ფორმად მკვლევარი გამოყოფს შეხვედრა-მოკითხვის  
წესს ქალსა და მამაკაცს შორის. მისი ცნობით, „ქალი სალამს არამც-  
თუ მამაკაცზე უწინ არ ამბობს (იგი მხოლოდ უპასუხებს მამაკაცს მი-  
საღმებაზე), არამედ საზოგადოდ არ ამბობს არასოდეს“ [72,  
გვ. 159]. სამაგიეროდ, ქალებს შორის მისაღმება და მოკითხვა მიღე-  
ბული ყოფილა: „როცა ქალები ხვდებიან ერთმანეთს, თუ უცნობნი  
არიან, ჩუმიად ჩაუვლიან ერთმანეთს, თუ ნაცნობნი, გადაეხვევიან და  
მოკითხავენ ურთიერთს“ [72, გვ. 159]. მამაკაცის მიმართ ასევე იქცე-  
ოდნენ ქალები საქართველოს სხვა კუთხეებშიც. ეს ერთ-ერთი კონ-  
კრეტული გამოვლინებაა ურთიერთობის იმ ფორმისათვის, რაც მო-  
რიდების სფეროს განეკუთვნებოდა და ქალსა და მამაკაცს შორის სა-  
ვალდებულო შეზღუდვების დაცვას ითვალისწინებდა. ასეთი შეზ-  
ღუდვების დამადასტურებელია ის გარემოებაც, რომ „ქალი არასო-  
დეს არ აკოცებს პირზე მამაკაცს, რაც უნდა მახლობე-  
ლი ნათესავი იყოს ეს უკანასკნელი“ [72, გვ. 159].

ამასთან დაკავშირებით მკვლევარს ისიც შენიშნული აქვს, რომ მი-  
საღმების მიღებულ ფორმას აფხაზებში წარმოადგენდა შესაფერისი  
სიტყვიერი მიმართვა. შეხვედრისას სხვა ისეთი წესების გამოყენება,



როგორცაა ხელის ჩამორთმევა ან კოცნა, ძველად მიუღებელი იყო. ამის შესახებ ს. ჯანაშია 1921 წელს წერდა: „ხელის ჩამორთმევა მხოლოდ ეხლა შემოდის აფხაზეთში. წინათ იგი სრულებით არ იცოდნენ, ისევე როგორც სრულებით არ იცოდნენ პირზე კოცნა. ეხლა მამაკაცები იშვიათად ჰკოცნიან ერთმანეთს (დიდი ხნის უნახაობის შემდეგ ნათესაეები, ან აღდგომას)“ [72, გვ. 159].

მისალმებისას კოცნა აფხაზეთში იმდენად მიუღებელი წესი ყოფილა, რომ ამ ცერემონიალს თვით ქალებიც კი არ იცავდნენ. „ერთადერთი მიღებული ფორმა ამ შემთხვევისათვის არის გადახვევით მხარზე (მარცხენა) კოცნა“. თუმცა არც ეს წესი ყოფილა საყოველთაო გავრცელებული და მისი შესრულებაც მასალის ჩაწერის დროისათვის ბიროვნების ღირსებაზე ყოფილა დამოკიდებული. ს. ჯანაშიას შექმნილია შთაბეჭდილება, რომ „აქაც უფრო პატივცემულ პირებს აკოცებენ მხარზე უფრო დაბლა, ანუ შუა მკერდზე. პასუხად თავზე აკოცებენ“ [72, გვ. 159].

ადამიანის პირად ღირსებებთან ერთად კიდევ უფრო მნიშვნელოვან ფაქტორს წარმოადგენდა ბიროვნების სოციალური მდგომარეობა, რის შესახებაც ს. ჯანაშია წერს: „ძველად, მოხუცებულთა გადმოცემით, დიდკაცებს დაჩოქილი მუხლზე აკოცებდნენ. ეხლაც თუ ცხენოსანი ხედებოდა ასეთ პირს, გადმოხტება ცხენიდან და სალამს ისე აძლევს“ [72, გვ. 159].

ამრიგად, მისალმების წესი შეესაბამებოდა ერთ შემთხვევაში სხვადასხვა ასაკის ადამიანთა ურთიერთობის ხასიათსა და ქცევის ნორმებს. უფროსისადმი უმცროსის დიდ პატივისცემასა და მოკრძალებას, ხოლო, მეორე შემთხვევაში, მამაკაცისადმი ქალის მორჩილებას, ქალის შეზღუდულ მდგომარეობას, რაც განპირობებული იყო ოჯახსა და საზოგადოებაში მორიღების ჩვეულების არსებობით. მისალმების ხასიათი დამოკიდებული იყო აგრეთვე სოციალური ურთიერთობის ფორმაზე, საზოგადოებრივი განვითარების დონეზე, რაც წარმოშობდა წოდებრიობის ნიშნით განსაზღვრულ დამოკიდებულებას.

როგორც ზემოთ ითქვა, ს. ჯანაშია აღწერს დამშვიდობების ცერემონიალსაც. მეცნიერს ჩაუწერია ყველა ის გამონათქვამი, რაც შეინიშნებოდა დღისით, საღამოთი თუ ღამით დამშვიდობებისას. იგი გამოყოფს დამშვიდობების სტანდარტულ ფორმებსაც დაშორებისას გამოთქმული სურვილების აღნიშვნით. მკვლევარს ისიც შენიშნული აქვს, რომ ფრაზების წარმოთქმა ხდებოდა მდგომარეობის შესაბამისად.



მშვიდობიანი ვითარებისაგან განსხვავებით, როდესაც „მისალმება თანამედროვეობის ფორმას იცვლის იმათი რიცხვისა და სქესის მიხედვით, ვისკენაც იგია მიმართული“ [72, გვ. 161]. მწუხარების ჟამს მისალმება მიუღებელი ყოფილა. ს. ჯანაშიას დაკვირვებით, „იქ, სადაც მკვდარი ასენია, ან საფლავს ტეხენ, სრულებით საღმის მიუცემლად მივლენ“ [72, გვ. 161]. ს. ჯანაშია დამშვიდობების რიგს მიაკუთვნებს დალოცვის მსგავს გამონათქვამებს ძილის წინ, მგზავრობიდან დაბრუნებისას, სხვაგან წასვლისას, პატარძლის სანახავად მისვლისას, ბავშვის დაბადებისას, ცოლის მოყვანისას და ა. შ. ასეთი მონაცემების საფუძველზე დამშვიდობება და დალოცვა არსებითად იდენტურ ელემენტებად წარმოგვიდგებიან ადამიანთა ურთიერთობის სფეროში.

განხილულ ეთნოგრაფიულ მონაცემებთან ერთად აფხაზთა ყოფისა და ტრადიციების ცალკეული ელემენტების შესწავლისათვის მნიშვნელოვან დამხმარე წყაროდ წარმოგვიდგება ს. ჯანაშიას მიერ 1921 წლის ზაფხულში სოფ. აძვიბაში (აბჟუა) ჩაწერილი ზღაპრები, ანდაზები და სიტყვის მასალა, გამოცანები, მამაკაცის სახელები და ქალის სახელები. ყოველივე ეს შეტანილია ს. ჯანაშიას შრომების მეოთხე ტომში საერთო სახელწოდებით — „აფხაზური ხალხური სიტყვიერება“ [72, გვ. 172—252]. როგორც ამ ტომის ერთ-ერთმა რედაქტორმა ქ. ლომთათიძემ წიგნის ბოლოსიტყვაობაში აღნიშნა, „აქ პირველადაა წარმოდგენილი აბჟუურის დიალექტური ტექსტები მეცნიერულად ჩაწერილი (თითქმის ნახევარი საუკუნის წინ) და ისიც ასეთი მოცულობით“ [72, გვ. 334]. სიტყვიერების მასალებიდან ზღაპრები მთლიანად ჩაწერილია აფხაზურ ენაზე. ყოველ ასეთ ჩანაწერს ბოლოში მიწერილი აქვს მთხრობელის გვარ-სახელი. ზღაპრებს მოსდევს ანდაზები და სიტყვის მასალა, რაც ასევე ჩაწერილია აფხაზურად და ყოველი მათგანი დაბეჭდილია ქართული შესატყვისებით. ასეთივე პრინციპითაა ფიქსირებული გამოცანები, ხოლო ბოლოს აღნუსხულია მამაკაცისა და ქალის სახელები.

აღნიშნული მასალები პირველ რიგში დიდი შენაძენია ფოლკლორისტიკისა და ენათმეცნიერებისათვის, მაგრამ ის საინტერესოა ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიებისთვისაც. ამ მხრივ განსაკუთრებით საყურადღებოა ფოლკლორული მასალების შინაარსის გახსნის მიზნით ავტორის მიერ გამოყენებული ეთნოგრაფიული მონაცემები. მკვლევარი ასეთ მიდგომას იჩენს უმთავრესად ანდაზებსა და გამოცანებში გამოკვანილი ზოგიერთი საიდუმლოების გარკვევისათვის. მაგალითად,



ერთ-ერთი აფხაზური ანდაზის („ვისაც თავი [კერძად] მიართვეს აბარეს], ყური შეჰამა“) განმარტების მიზნით ს. ჯანაშია ეთნოგრაფიული დაკვირვების საფუძველზე აღნიშნავს: „აფხაზეთში მოხუცებულსა და საპატრიო კაცებს დაკლული საქონლის თავს მიართმევდნენ. დიდი სირცხვილია, ჩვეულების თვალსაზრისით, რომ იმან, ვისაც თავი მიუტანეს, ყურები შეჰამოს; თუ ამხანაგი ჰყავს სუფრაზე, მას უნდა მისთავაზროს, თუ არა თეფშზე უნდა დატოვოს“ [72, გვ. 217].

ეს განმარტება ერთ-ერთი საბუთია იმისა, რომ ს. ჯანაშია კარგად იცნობდა აფხაზური სუფრის ტრადიციულ კულტურას, რაც გარკვეულ მსგავსებას ამჟღავნებს ქართველი ხალხის ყოფაში დღემდე შემორჩენილ ჩვეულებასთან. ხევში და საქართველოს ზოგიერთ სხვა კუთხეში სუფრის თავში მსხდომ მოხუცებს საკლავის თავს, დუმას, ღვიძლს, მკერდს, ბეჭსა და ყბას დაუდებდნენ, რითაც უფროსებისადმი პატივისცემას გამოხატავდნენ და ამ წესს გარკვეული რიტუალის დაცვის მიზნით ასრულებდნენ [20, გვ. 257—259].

ნიმუშად იმისა, რომ ზოგიერთი ანდაზის შინაარსს ს. ჯანაშია განმარტავდა ეთნოგრაფიული დაკვირვების საფუძველზე, შეიძლება დავიმოწმოთ მის მიერვე ჩაწერილი ერთი ანდაზაც „(დედის დანადებს მამა ვერ აიღებს“). ამ ანდაზას, რომელიც აფხაზი ქალის უფლებამოვალეობათა სფეროს შეეხება, მეცნიერი ასეთ განმარტებას აძლევს: „კერის ქვედა ნაწილი, დაბეკნილი მიწა, ქალები აკეთებენ, უმთავრესად“ [72, გვ. 244]. მაშასადამე, ამ ანდაზაში ის აზრი ყოფილა ჩაქსოვილი, რომ ქალის ერთ-ერთ მოვალეობას შეადგენდა კერის იატაკის დატეპნა. ეს ცნობა გასათვალისწინებელია კერის, როგორც სახლის მნიშვნელოვანი ელემენტისა და მასთან დაკავშირებით ოჯახის წევრთა ფუნქციების გარკვევისათვის.

ს. ჯანაშიას მიერ ჩაწერილი ანდაზებიდან გვხვდება ისეთებიც, რომლებსაც ამგვარი განმარტებები არ ახლავს, მაგრამ მათში ეთნოგრაფიულად საინტერესო მინიშნებები შეიძლება დავინახოთ. ამ მხრივ საყურადღებოა ნათესაური ურთიერთობის გამომხატველი გამონათქვამები. ერთ მათგანში ნათქვამია, რომ „ნათესაობა ას მოდგმაზე (ნათესაობაზე) გადადისო“ [72, გვ. 222].

ამ გამონათქვამში ის აზრია გამოხატული, რომ ერთი წინაპრის შთამომავლობაში ხანგრძლივად იყო შენარჩუნებული ნათესაობის სიმტკიცე და ურღვევობა. ანდაზის ეს შინაარსი დადასტურებულია ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიების შედეგადაც. ფაქტობრივი მონაცემების მიხედვით გაირკვა, რომ გვარი აფხაზეთში მრავალ თაობაში ურღვევ ნა-



თესაურ ერთეულს წარმოადგენდა. ამაზე მიგვითითებს პირველ რიგში იმის ღრმა რწმენა, რომ ერთი გვარის წევრებს შორის, მიუხედავად თაობათა რაოდენობისა, ქორწინება დაუშვებელი იყო [94, გვ. 19—26; 95, გვ. 446—449]. ანალოგიური ტრადიცია არსებობდა კავკასიის სხვა ხალხთა ცხოვრებაშიც, მაგრამ ამ მხრივ მდგომარეობა შეიცვალა ქრისტიანული თუ მაჰმადიანური მოძღვრების გავრცელების შედეგად, როდესაც ქრისტიანობამ დაუშვა გვარის შიგნით ქორწინება შვილი თაობის შემდეგ, ხოლო მაჰმადიანობამ კიდევ უფრო დააეწიროვა ნათესაობის შიგნით საქორწინო აკრძალვის ფარგლები და ახლო ნათესაებს ურთიერთშორის ქორწინების ნება მისცა. რელიგიამ ამ მხრივ გარკვეული ზეგავლენა იქონია ყოფაზე და მასში სათანადო ცვლილებებიც დანერგა. შემთხვევითი არ არის, რომ გვარის შიგნით შვილი თაობის შემდეგ ქორწინება ძირითადად ცხოვრებისეულ ნორმადაც დამკვიდრდა, რამაც ხელი შეუწყო ნათესავთა ფართო წრის, როგორც ეგზოგამიური მთელის რღვევას. ამგვარი ვითარება ჩანს ქრისტიანული მოძღვრების მიხედვით. საფიქრებელია, რომ ევარ-ჩამომავლობის შიგნით საქორწინო აკრძალვები კიდევ უფრო შესუსტდა მაჰმადიან აფხაზებს შორის, მაგრამ ხალხის შეგნებაში მაინც ინახებოდა იმის ღრმა რწმენა, რომ ერთი წინაპრის შთამომავლობაში საქორწინო კავშირის დამყარება ტრადიციული ნორმების შელახვას ნიშნავდა. ამ უძველესი ტრადიციული შეხედულების გამოძახილია ზემოხსენებული ანდაზა.

ნათქვამს ისიც უნდა დავმატოს, რომ ხალხური სიბრძნე იმ ცვლილებებსაც შესაფერისი გამონათქვამებით გამოხატავდა, რაც საზოგადოებრივი ცხოვრების განვითარების კვალობაზე ხორციელდებოდა. მართალია, უძველესი შეხედულების თანახმად სისხლით ნათესაობა მისურღვევობას გულისხმობდა, მაგრამ ნათესაური ურთიერთობა არ წარმოიდგინებოდა იმ საფეხურების გარეშე, რაც იქმნებოდა ნათესაური სიახლოვის ან სიშორის მიხედვით. ეს კარგადაა გამოხატული შემდეგ ანდაზაში: „ვისაც გული ეწვის (ე. ი. ახლობელი ნათესავი) და ვისაც კალთა (ე. ი. შორეული) — სხვადასხვაა [72, გვ. 242]. ამ ხატოვანი გამოთქმის მიხედვით ახლობლის სიმბოლოდ მიჩნეულია გუჯი, ხოლო დაშორებული ნათესაობისა — კალთა.

ანდაზებიდან შერჩეული მაგალითები თვალნათლივ გვიჩვენებენ, რომ ხალხურ ხატოვან სიტყვა-თქმათა დიდი ნაწილი საყურადღებოა ეთნოგრაფიული თვალსაზრისითაც. მრავალი ხალხური ანდაზა, ისევე როგორც ხალხური ზეპირსიტყვიერება მთლიანად, ეთნოგრაფიული კვლევის ერთ-ერთ წყაროს წარმოადგენს. ამდენად, ს. ჯანაშიას მიერ



ჩაწერილი ამ რიგის მასალებიც მნიშვნელოვანი მონაპოვარია ეთნო-გრაფიისათვის, ამ შემთხვევაში კი აფხაზთა კულტურისა და შესწავლისათვის.

ანდაზებში გამოყენებულ ზემოხსენებულ გამონათქვამებთან ერთად, რაც გასათვალისწინებელ მონაცემებად უნდა მივიჩნიოთ ნათესაობის სისტემის კვლევის სფეროში, საყურადღებო მასალას წარმოადგენს თვით ნათესაობის სახეობათა გამომხატველი ტერმინები. ამ მხრივ აღსანიშნავია ს. ჯანაშიას მიერ აფხაზურად ჩაწერილი და ქართულად განმარტებული 43 ასეთი ტერმინი [72, გვ. 164—165]. მართალია, მკვლევარი მხოლოდ ტერმინების აღწერას დაკმაყოფილდა. მათი გამოყენების საფუძველზე ნათესაურ ურთიერთობათა ფორმებზე არაფერი უთქვამს, მაგრამ ამის მიუხედავად შეიძლება ითქვას, რომ ფიქსირებული ტერმინები აღებულია როგორც ნათესაობის (მამის და დედის ხაზით ნათესაობის) სფეროდან, ისე მოყვრობითი და ხელოვნური ნათესაობის კატეგორიებიდან. თუ იმასაც მივიღებთ მხედველობაში, რომ აღწერული ტერმინებიდან გამოიყოფა საკლასიფიკაციო და აღწერილობითი შინაარსის მქონე ცნებები, ადვილად წარმოვიდგინოთ ს. ჯანაშიას მიერ გამომზეურებული მასალის ღირებულება.

გარდა საკუთრივ ნათესაობის სისტემისა, ამგვარი მასალა საჭიროა საოჯახო ურთიერთობის ხასიათის შესწავლისთვისაც, მაგრამ ს. ჯანაშია ამ საკითხს არ მიმოიხილავს. აფხაზთა საოჯახო ყოფიდან იგი გაცვრით შეეხო მხოლოდ რძლის მიერ ქმრის ნათესავეებისათვის სახელების გამოცვლის ჩვეულებას. მისთვის ცნობილი იყო და მისივე განმარტების თანახმად ეს სხეებსაც შეუნიშნავთ, რომ რძალი აფხაზეთში შეცვლილი სახელით იხსენიებდა დედამთილს, მამამთილს, უმცროს მამულს და ა. შ. ანალოგიური ვითარება შეინიშნებოდა ცოლ-ქმრის ურთიერთობაშიც.

ს. ჯანაშიას მიერ შემჩნეული წესი, რაც ასევე ცნობილი იყო კავკასიის სხვა მხარეების მცხოვრებთა საოჯახო ყოფისათვის, ძირითადად მიღებული იყო მრავალთაობიანი დიდი ოჯახის შიგნით, რაც აფხაზეთში გადმონაშთის სახით XIX საუკუნის ბოლომდე ინარჩუნებდა არსებობას. ეთნოგრაფიული კვლევის შედეგებიდან გამოჩნდა, რომ სხვადასხვა თაობის წარმომადგენელთა შორის პერიფრაზებით ლაპარაკის ჩვეულება, ანდა რძლის უმძრახობა უმთავრესად მამამთილ-

თან და უფროს მაზლებთან, ჩვეულებრივ მოვლენას წარმოადგენდა [94, გვ. 134—135].

ს. ჯანაშიამ სახელის შეცვლის ჩვეულება დაადასტურა არა მარტო აფხაზთა საოჯახო ყოფაში, არამედ რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენათა სფეროშიც. მას ჩაწერილი აქვს რამდენიმე შეცვლილი სახელი ისეთი ცხოველების ან რელიგიური რწმენით წარმოდგენილი ფანტასტიკური არსებებისა, რომელთა ნამდვილი სახელის წარმოთქმაში ავის მომასწავებელს ხედავდნენ. მაგალითად, „გველის“ შემცველ სახელად მიღებული ყოფილა „ქვედა“, „მძრომი“ ან „სახელცული“; ალს რქმევია „წყალში მყოფი“ ან „ძუძუდიდა“; ყვავილს ან ბატონებს — „ხელმწიფე“ ან „მთავარი“ და ა. შ. [72, გვ. 161—162].

აღნიშნული სახელების ამგვარი მნიშვნელობით გამოყენება იმის მაჩვენებელია, რომ შხამიანი გველის, მავნე სულების თუ მძიმე სენის შიშით შეპყრობილი ადამიანი მათგან თავდაცვის ერთ-ერთ საშუალებად იყენებდა რელიგიური ტაბუს ზემოხსენებულ სახელწოდებას — სახელის გამოცვლის წესს, რაც თითქოს ასუსტებდა ადამიანზე მათი ზემოქმედების ძალას.

რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენათა სფეროდან ს. ჯანაშიას ზოგიერთი სხვა ცნობაც ჩაუწერია. მისი ყურადღება მიუქცევია ცხვირის დაცემინებასთან დაკავშირებულ გამონათქვამებს, მიცვალებულის გლოვის დროს მათრახითა და მკვდრის წულა-მესტიით თავში ცემის ჩვეულებას, რწმენას, რომ ტურის ან ფოცხვერის კვილი იმ მხარეს ვილაცის სიკვდილის მომასწავებელი იყო, შელოცვას, რასაც ასრულებდნენ ღამით ტყეში დარჩენილი საქონლის უვნებლად დაბრუნების მიზნით და ა. შ. [72, გვ. 162—163].

აღნიშნულ მონაცემებს, რაც მნიშვნელოვან მონაპოვარს წარმოადგენს ხალხურ რწმენა-წარმოდგენათა ზოგიერთი მხარის გარკვევისათვის, თვითონ ს. ჯანაშიაც სათანადოდ იყენებდა. ამ მხრივ საყურადღებოა მისი ერთ-ერთი ნაშრომი [69], რომელშიც გაკრიტიკებულია პ. უსლარის შეხედულება თითქოს წარმართი აფხაზების რწმენით ღმერთი მრავლადია, ხოლო ქრისტიანი და მაჰმადიანი აფხაზების წარმოდგენით კი ღმერთი მთლიანი და განუკვეთელია [102, გვ. 78].

ს. ჯანაშია შეცდომად თვლის პ. უსლარის მტკიცებას, „ვინაიდან სარწმუნოებრივი შეგნების თვალსაზრისით აფხაზების ასეთ ჯგუფებად გათიშვა შეუძლებელია, მიუხედავად იმისა, რომ ფორმალურად ისინი ან ქრისტიანულ ეკლესიას ეკუთვნიან, ან ისლამს“ [69, გვ. 124].

მკვლევარი იქვე მიმოიხილავს პეტრე ჭარაიას, ნიკო ჯანაშიას და

ნიკო მარის შრომებს, ანალიზებს 1921 წელს აფხაზეთის სოფლებში ჩაწერილ მასალას, იშველიებს თავის მიერ ქართლში ფიქსირებულ მონაცემებსაც და დასკვნის, რომ აფხაზთა „შორეული წინაპრებისათვის ღმერთი მრავალ ძალთა კრებულს წარმოადგენდა“ [69, გვ. 126]. მისივე შეხედულებით, „ეს თავისებური რელიგიური კონცეფცია, რომლის თანახმად არა მარტო უზენაესი წევრნი ნაციონალური პანთეონისა, არამედ ბუნების სტიქიონიც, — რა თქმა უნდა, განსახივრებულნი, — მრავალწილოვანი ძალანი არიან, თვითეულ არსისადმი თავისი განკერძოებული მხრით, განცალკევებული ნაწილით განკუთვნილნი, — საკუთრივ ქართველ ტომათვისაც პირვანდელი და მშობლიური უნდა ყოფილიყო“ [69, გვ. 126—127].

ციტირებული სტრიქონებიდან კარგად გამოჩნდა ეთნოგრაფიული მასალისადმი დამოკიდებულება და ფაქტობრივი მონაცემების განსჯის უნარი. მიღებულ დასკვნას რელიგიის განვითარების შესახებ მეცნიერმა საფუძვლად დაუდო აფხაზებთან დამოწმებული და ქართულ სინამდვილესთან შეჯერებული ეთნოგრაფიული მასალები.

აფხაზური ხალხური ტრადიციების საფუძვლიანი ცოდნა და რეტროსპექტული მეთოდით მისი გააზრება საქართველოში ისტორიულად არსებულ ზოგიერთ ჩვეულებასთან კავშირში, მკვლევარს ამ ჩვეულებების არსის დანახვას უადვილებდა. ამის ნიმუშად გამოდგება ზემოთ განხილული ნაშრომი — „შეხედულება ფერდალური აღზრდისა და განათლების შესახებ და მათი წესები XVII საუკუნის საქართველოში“. ამ ნაშრომში ავტორი არჩილის თხზულების („საქართველოს ზნეობანი“, რაც ქართველებთან ერთად აფხაზ ფეოდალთა აღზრდის გალექსილ ტრაქტატს წარმოადგენდა) ანალიზის მეოხებით არა მარტო ფეოდალური აღზრდის პრინციპებს გვაცნობს, არამედ აღნიშნული თხზულების ზოგიერთი ადგილის შინაარსის ამოსახსნელად აფხაზეთის ეთნოგრაფიულ მასალებსაც იყენებს. ს. ჯანაშიას ყურადღება მიუქცევია მოძღვრებას სამხედრო და სპორტული მომზადების შესახებ. ამ სფეროდან მან საგანგებოდ გამოყო ცხენოსნობა და მასთან დაკავშირებული რიტუალი, რაზედაც არჩილი წერს:

„აშფაშაქი და ყაბახი, ბურთის სროლა, მესეფქობა, კარზედ ცხენის გაჭენება, ხელ-ძალიან ჭირითობა“ [1, გვ. 4].

აქედან სრულიად აშკარად ჩანს, რომ ცხენოსნობა სამხედრო და სპორტული მომზადების ერთ-ერთ ძირითად კომპონენტად ითვლებო-





და, მაგრამ არჩილის თხზულებიდან გაჭირდებოდა იმის ახსნა, თუ რისთვის სრულდებოდა და რას გამოხატავდა „კარზედ ცხენის გაჭენება“ ს. ჯანაშიამ სწორედ ამ გამონათქვამის შინაარსის ასახსნელად გამოიყენა აფხაზური ტრადიციების ცოდნა და აღნიშნა: „საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში (მაგ. აფხაზეთში) ახლაც იციან და ერთგვარ ზრდილობის წესად მიაჩნიათ, — ცხენოსანი სტუმარი მასპინძლის ეზოში შესვლისას თუ გამოსვლისას, ალაყაფის კარებთან ცხენს გააჭენებს უსათუოდ. ასეთს რასმე ხომ არ გულისხმობს არჩილი?“ [62, გვ. 495].

ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში არსებული ჩვეულების არჩილის თხზულებასთან შედარებამ მკვლევარს აფიქრებინა, რომ „კარზედ ცხენის გაჭენება“ არა მარტო მხედრის მოქნილობის მანიშნებელი იყო, არამედ პირველ რიგში მისი რაინდული ქცევისა და ზრდილობის გამოხატველი ქმედებაც.

ს. ჯანაშია ამ ჩვეულებას ვაცნობია აფხაზეთის ფარგლებს გარეთაც. მას შაფსულებში (ადილეს ერთ-ერთ ტომში) დაუდგენია ცხენოსანი სტუმრის ქმედების ოდნავ განსხვავებული ვარიანტი, რის შესახებაც წერს: „როცა ცხენოსანი სტუმარი ეზოში შემოდის, ის ცხენს აჯირითებს, წასვლისას კი ეს შეუძლებელია. თუ წასვლისას სტუმარმა ცხენს მათრახი გადაჰკრა, ეს იმას ნიშნავს, რომ ის მასპინძლისაგან ნაწყენია“ [72, გვ. 63].

ცხენის გაჭენების ზემოხსენებული რიტუალის ფიქსაცია ერთ-ერთი მაგალითია იმისა, თუ რამდენად დაინტერესებული იყო ს. ჯანაშია აფხაზურ-კავკასიური ეთნოგრაფიული პარალელებით. აფხაზთა ყოფაცხოვრების ღრმა ცოდნით აღჭურვილი მკვლევარი ჩრდილოკავკასიელი მეზობლების ცხოვრებაში აფიქსირებდა სხვა ხასიათის ანალოგიებსაც. შაფსულებში ყოფნისას მან ყურადღება მიაქცია აფხაზებთან მათ მსგავსებას ანთროპოლოგიური და ეთნოგრაფიული ნიშნების მიხედვით. სოფ. აფიფსიფსის დათვალიერების შედეგად მიღებულ შთაბეჭდილებებს მკვლევარი ასე აღმოგვცემს: „დაუსვენებლივ გავემართეთ სოფლის ყრილობაზე. აქ ნანახი ტიპები პირწავარდნილი აფხაზებია. მე მეგონა, რომ ზოგიერთს ჩემს სოფელს ვხედავ-მეთქი. უმრავლესობას წვერი მოპარსული აქვს, მოხუცები კი ატარებენო, მითხრის. პრონონსი მთლად აფხაზური. თავს ახურაეთ ბოხოხი. (დაბალი) ან ჰაჯის თავსაბურავი რამდენსამე“ [72, გვ. 63].

ს. ჯანაშია მსგავსებას ხედავს შაფსულურსა და აფხაზურ სოფელს შორისაც. მისი დაკვირვებით შაფსულური სოფელი, როგორც დასახლებების ერთეული, მისი ძირითადი ატრიბუტებით (ორლობეებით, სა-



მეურნეო ნაგებობებით, ქებით...) ისეთივეა, როგორც აფხაზური სოფელი. ამასთან ერთად, მკვლევარი ამჩნევს სამეგრელოს სოფლებზე კეთილ ელემენტების პარალელებსაც. უშუალო დაკვირვებით აღქმულ შთაბეჭდილებას ს. ჯანაშია შემდეგნაირად გადმოგვცემს: „სოფელიც ძალიან მაგონებს აფხაზურს. არეულ-დარეული, მიხვეულ-მოხვეული ორღობეები, ღობე მხოლოდ წნელის, ქიშკარი მთლად ჩვენებური. საბძელი, სასიმიინდე აგრეთვე დაწნული, ჩვენებურის მსგავსი, მხოლოდ სასიმიინდე დაბალ ფეხებზე დგას. ეზო ყველას ფართო აქვს. ქები ჩვენებური (მეგრული) წყლის ამოსაღები ბერკეტით“ [72, გვ. 64].

აფხაზურ-ადიღური პარალელების ფიქსაციით დაინტერესებული მკვლევარი ერთი შეხედვით უმნიშვნელო ცნობასაც კი დღიურში ინიშნავდა. მაგალითად, 1929 წლის 14 მაისს ბუდეულების (ადიღეს ერთ-ერთი ტომის) სოფელ თლიუსთენჰაბლის დათვალიერებისას საუბარი ჩამოვარდნილა საზამთროდ შეშის მოტანა-დალაგების წესზე, რის შესახებაც ს. ჯანაშიას დღიურში ვკითხულობთ: „ასლანბეკი გვიამბობს, რომ მათ ერთი მოხუცი აბაძეხი (აბძაძეები ადიღეს ერთ-ერთი ტომია — ვ. ი.) მეზობელი ჰყავდათ, რომელსაც სხვათა შორის ის თავისებურება ახასიათებდა ამ სოფლებთან შედარებით, რომ საზამთროდ წინასწარ მოიმარაგებდა შეშას და ამ შეშას თავისებურად ალაგებდა, სივრცით მიაყუდებდა გროვად ხეზე, რაც ჩვენებმა არ იციანო, და საზოგადოდ, წინასწარ შეშას არ იმზადებენო. მე ამან ჩვენებური წესი მომაგონა შეშის დაწყობისა. ესეც საერთო ტრადიციებს უჩვენებს“ [72, გვ. 87].

ბოლოს ისიც უნდა ითქვას, რომ საკვლევ რეგიონში მოქმედ ჩვეულებას ს. ჯანაშია ყოველთვის არ აღწერს. მის დღიურებში ზოგჯერ გვხვდება ანალოგიების დამოწმება. მკვლევარი ასეთ ხერხს იყენებს ისეთ შემთხვევაში, როდესაც ერთ კუთხეში კარგად ცნობილი ჩვეულების განმეორებას ხედავს მეორე კუთხეშიც. მაგალითად, შაფსულელებში გათხოვილი ქალის მდგომარეობისა და იქაური პურის ჭამის წესის შესახებ საკმარისად მიიჩნია მხოლოდ იმის თქმა, რომ „ოჯახში ქალები და კაცები ცალ-ცალკე ჭამენ პურს. რძალი ისეთ წესებს იცავს, როგორც ეს აფხაზეთშია მიღებული“ [72, გვ. 81].

განხილული შრომებიდან და მასალებიდან ვამოჩნდა, რომ ს. ჯანაშია გულმოდგინედ სწავლობდა აფხაზთა ყოფას და ტრადიციებს, მას პარალელებს უძებნიდა მეზობელ ხალხებშიც და ეთნოგრაფიულ მასალებს ისტორიულ ჭრილში აანალიზებდა. ს. ჯანაშიას ეთნოგრაფიული ძიებისათვის დამახასიათებელია ღრმა ისტორიზმი, რამაც განაპი-



რობა აფხაზეთში ფიქსირებული მასალების მეცნიერული გააზრება ქართულ-კავკასიურ კულტურასა და ყოფასთან მიმართებაში. წერილობითი წყაროების, ეთნოგრაფიული, ლინგვისტური, ტოპონიმიკური და ფოლკლორული მონაცემების ანალიზის საფუძველზე მკვლევარმა ცხადჰყო, რომ აფხაზთა მატერიალური და სულიერი კულტურა ეროვნული თვისებები და ტრადიციები ქართულ-კავკასიურ ეთნო-ისტორიულ სამყაროსთან უშუალო კავშირში ვითარდებოდა. ს. ჯანაშიას კვლევის შედეგებიდან აშკარად ჩანს, რომ აფხაზთა ეთნიკური ისტორიისა და ეთნიკური პროცესების შესწავლაში გასათვალისწინებელია ერთ შემთხვევაში წყაროები მათ წინაპრებად საგულვებელი აფსილების (//აფშილებს) თუ აბაზგების შესახებ, ხოლო მეორე შემთხვევაში მონაცემები უმთავრესად გვიანფეოდალურ ხანაში ჩრდილო კავკასიიდან საქართველოში ჩამოსახლებული და ადგილობრივ ტომებთან სინთეზირებული მუსლიმანური ადიღურ-ჩერქეზული მოდგმის ეთნიკური მასივის შესახებ. ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით შეუძლებელია აფხაზთა შორეულ წინაპრებად ნავარაუდები აფსილების ყოფა-ცხოვრების დახასიათება. სამაგიეროდ დიდი მსგავსება შეინიშნება აფხაზებსა და ადიღურ-ჩერქეზული მოსახლეობის ყოფა-ცხოვრების სფეროში. ეს კარგად გამოჩნდა სხვადასხვა ეპოქაში წარმოებულ შედარებითი კვლევა-ძიების შედეგებიდან, რაშიაც უსათუოდ მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა ს. ჯანაშიამ.

ს. ჯანაშიამ გააგრძელა თავის წინამორბედ ქართველ სწავლულთა ტრადიცია აფხაზთა კულტურისა და ყოფის შესწავლის მიმართულებით და მაღალი მეცნიერული თვალთახედვით შეათვალა აფხაზური ეთნოგრაფიული მასალა, როგორც ძვირფასი წყარო აფხაზურ-ქართული და აფხაზურ-კავკასიური პარალელების დადგენისათვის. ამასთან დაკავშირებით მკვლევარმა დიდი ადგილი დაუთმო ქართულ და ადიღურ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მონაცემებს. ასეთი მიდგომით ს. ჯანაშიამ საბჭოთა ეთნოგრაფებს იმის მაგალითი უჩვენა, რომ ხალხთა ყოფის, მათი ურთიერთობისა და ეთნიკური პროცესების შესწავლა უნდა ემყარებოდეს ერთ ტერიტორიაზე და ერთი მეორის მეზობლად მცხოვრები ყველა ხალხის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მასალების მოპოვება-გააზრებას. ასეთი მიმართულებით კვლევა-ძიებისათვის ერთ-ერთი საინტერესო კუთხეა აფხაზეთი, სადაც აფხაზებისა და ქართველების, ისევე როგორც სხვა ხალხების ერთად ცხოვრება, თანაბარ დონეზე მათი ეთნოგრაფიული შესწავლის ყველა პირობას ქმნის. სამწუხაროდ, ქართულ ეთნოგრაფიულ მეცნიერებას თავისი კვლევა-ძიების საგნად



არ გაუხდია აფხაზეთის მოსახლეობის, განსაკუთრებით კი იქ მცხოვრებ ხალხთა შორის რიცხოვრივად უდიდესი და უძველესი დროინდელი ტერიტორიაზე მცხოვრები ქართული მოსახლეობის კულტურა და ყოფა.

გასაოცარია, მაგრამ ფაქტია, რომ აფხაზეთის ქართული მოსახლეობის ეთნოგრაფიულ შესწავლაზე დღემდე არც ერთ ეთნოგრაფს, არც ერთ სამეცნიერო ორგანიზაციას არ უფიქრია. თვით XIX საუკუნის მეორე ნახევარშიც ზემოხსენებული ქართველი სწავლულები (ნ. ჯანაშია, პ. ჭარაია, თ. სახოკია, კ. მაჭავარიანი, მ. ჯანაშვილი) ეთნოგრაფიულ ნარკვევებს მხოლოდ აფხაზეტზე წერდნენ. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ამგვარი დამოკიდებულების საფუძველი ის იყო, რომ ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის პროგრამა, რომელიც საქართველოს ყველა კუთხის ეთნოგრაფიული შესწავლის ამოცანებსაც თვითმყოფადობის შენარჩუნების, ეროვნული ტრადიციების, კულტურისა და ენის გადარჩენის ინტერესებს უკავშირებდა, აფხაზთა მიმართაც ისეთსავე მზრუნველობას ითვალისწინებდა, როგორც ქართველი მოსახლეობის მიმართ. ილია ჭავჭავაძის მიერ შედგენილი სამუშაო პროგრამით აფხაზთა ყოფისა და კულტურის შესწავლა მთელი საქართველოს მასშტაბით გაწეული მუშაობის ორგანულ ნაწილს შეადგენდა. ქართველი სწავლულების საქმიანობა განასახიერებდა იმ დიდ სიყვარულსა და თანადგომას, რაც მჭიდროდ აკავშირებდა აფხაზ და ქართველ მოღვაწეებს, აფხაზ და ქართველ ხალხებს. რევოლუციამდელი ეპოქის ქართველ და აფხაზ ერისკაცებს შორის ოდნავადაც არ შეინიშნებოდა ტენდენციურობის რაიმე ნიშანი. მათი სოლიდარობა, ისტორიული მემკვიდრეობისა და მოქმედი ტრადიციებისადმი სიყვარული ხელს უწყობდა იმ ჯანსაღი ურთიერთობის შენარჩუნება-განმტკიცებას, რაც საუკუნეების განმავლობაში ვითარდებოდა ორივე ხალხის ცხოვრებაში.

ქართველ და აფხაზ სწავლულთა თანადგომის საფუძველი იყო ნათესაობით, მოყვრობითა და მეზობლობით ხალხთა შორის განმტკიცებული ერთობა. ქართველებსა და აფხაზებს შორის კეთილსასურველი ურთიერთობა გრძელდებოდა გასაბჭოების შემდეგაც, მაგრამ სამწუხაროდ, რადიკალურად შეიცვალა სურათი სწავლულთა ქმედებაში. ქართველმა ეთნოგრაფებმა ჩვენს ეპოქაში აფხაზთა ეთნოგრაფიაზე მუშაობა აღარ გააგრძელეს. გამოჩაკლისად შეიძლება ჩაითვალოს მხოლოდ ერთი სტატია აფხაზეთის ეთნოგრაფიის თემატიკიდან [103].



სამაგიეროდ ქართველმა ეთნოგრაფებმა, არქეოლოგებმა, ისტორიკოსებმა, ფილოლოგებმა აღზარდეს და სამეცნიერო მუშაობის ფართო ასპარეზზე გამოიყვანეს აფხაზი სპეციალისტები, რომელთა ერთი ნაწილი რადიკალურად გაემიჯნა სოლიდარული თანამშრომლობის აღრინდელ ტრადიციას. ამგვარმა ტენდენციამ ვანსაკუთრებით მკაფიოდ იჩინა თავი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული კვლევის სფეროში. ისტორიული წარსულის მრუდვით სარკეში ჩვენება დღეს აფხაზური ისტორიოგრაფიის თვითმიზნად იქცა. პირველ რიგში ეს ჩანს ეთნიკური ისტორიის მავალითზე, რასაც ესოდენ დიდი სიფრთხილითა და მონდომებით სწავლობდა თვით აფხაზეთის ისტორიის მკვლევარი, აფხაზი ხალხის დამფასებელი, მათი სამეცნიერო უჯრედების შემქმნელი და კადრების აღმზარდელი ს. ჯანაშია. საქართველოს ისტორიის ძარცვა და აფხაზთა წარსულის იდეალიზაცია დღევანდელი აფხაზური ისტორიოგრაფიის ყველაზე უფრო საპრესტიჟო საქმედ იქცა, რომლის აღიარებულ ლიდერადაც მოგვევლინა პროფესორი შალვა ინალ-იფა\* განსაკუთრებით თავისი ერთ-ერთი ანტიქართული ნაშრომით [96].

საყოველთაოდ ცნობილია, რომ შ. ინალ-იფას წიგნის გამოქვეყნების წელს და მის შემდგომ ხანაშიც ქართველ მეცნიერებს ფაქტიურად ეკრძალებოდათ ანტიქართული გამოხდომების მხილება. ჯერ კიდევ 1978 წელს დაწერილი ზოგიერთი რეცენზია (ა. ბაქრაძის, დ. მუსხელიშვილის...) მხოლოდ 1989 წელს გამოქვეყნდა. ახლა უკვე დროდადრო ქვეყნდება არაერთი წერილი თუ ნარკვევი, მაგრამ ასევე კვლავინდებურად გრძელდება საქართველოს ისტორიის გაყალბება, ქართული კულტურული მემკვიდრეობის ძარცვა. ჩვენი მეცნიერების გარჯა ჯერჯ-ჯერობით ყურნალ-გაზეთებისა და ტელეგადაცემების საშუალებებით იფარგლება. მეორე აზრი არ უნდა არსებობდეს, რომ

\* შენიშვნა: შ. ინალ-იფა აკად. გიორგი ჩიტაიას ასპირანტი იყო მაშინ, როდესაც ისტორიისა და ენათმეცნიერების ინსტიტუტებს ერთდროულად ხელმძღვანელობდა აკად. ს. ჯანაშია. შ. ინალ-იფას ქართველი კოლეგები ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორები თინათინ ოჩიაური და ჭულიეტა რუხაძე იხსენებენ იმ ძნელ პერიოდს, როდესაც ასპირანტებს ძალზე უჭირდათ. როგორც ისინი წერენ, „სხვებზე მეტად შ. ინალ-იფას უჭირდა, რომელსაც აქ ოჯახი არ ჰქონდა და აკადემიის საერთო საცხოვრებელში ცხოვრობდა. ვანსაკუთრებით ზრუნავდნენ მასზე ქ-ნი ვერა (პროფ. ვ. ბარდაველიძე, გ. ჩიტაიას მეუღლე — ვ. ი.) და ბ-ნი გიორგი. როდესაც ასპირანტურა დაასრულა და დისერტაცია დაიცვა, ვ. ბარდაველიძემ ერთ თანამშრომელს ფული მისცა და დაავალა შალვასათვის, დაეცის აღსანიშნავად წვეულება მოეწყოს“ [41, გვ. 36—37].



ფართო საზოგადოებისათვის ეს საშუალებები მომავალშიც უნდა გამოვიყენოთ, მაგრამ ამასთან ერთად, საქირბა გამოი-  
 ერდეს ფუნდამენტური კვლევა უპირველეს ყოვლისა ეთნიკური ისტო-  
 რიის სფეროში, რაც დასავლეთ საქართველოს ყველა კუთხესთან ერ-  
 თად მოითხოვს აფხაზეთის ისტორიის კარდინალური პრობლემების  
 ობიექტურ შესწავლასაც. თავის მხრივ ეს იმას ნიშნავს, რომ აფხაზე-  
 თის, როგორც უძველესი დროიდან დღემდე საქართველოს ორგანული  
 ნაწილის კომპლექსურ შესწავლაში უნდა დავაწინაუროთ ამ რეგიონის  
 ქართული მოსახლეობის ასევე კომპლექსური კვლევა. სხვაგვარად აფ-  
 ხაზეთის შესწავლა წარმოუდგენელია. იქ, სადაც მოსახლეობის საერ-  
 თო რაოდენობის 45%-ს ქართველები შეადგენენ და მხოლოდ 17%-ს  
 აფხაზები (აქედან 9%-მა არ იცის აფხაზური ენა, რაც მათი არააფხა-  
 ზური და, ამდენად, ქართული მოდემის მაჩვენებელია). ქართველი  
 ხალხის ყოფა და ტრადიციები აბსოლუტურად შეუსწავლელია. აფხა-  
 ზეთის ქართული მოსახლეობის შესახებ საცნობარო ხასიათის ერთი  
 სტატიაც კი არ ვაგვაჩნია. ჩვენ რატომღაც ისე შევხედეთ საქმეს, თით-  
 ქოს აფხაზეთის შესწავლა და თანაც ქართველების გამოკლებით მხო-  
 ლოდ აფხაზი ეთნოგრაფების კომპეტენცია იყოს. ამ მხრივ ასევე უპატ-  
 რონოდ მივატოვეთ დედაქვეყანას მოწყვეტილი საინგილო. არავითარ  
 ინტერესს არ ვიჩენთ საბჭოთა კავშირის სხვა რეგიონებში განსახლე-  
 ბული ქართველების მიმართ. აღნიშნული ვითარების ძირითადი მიზე-  
 ზია ეთნოგრაფიული მეცნიერების ინერტულობა, მაღალკვალიფიცი-  
 ური კადრების ნაკლებობა და შრომის ორგანიზაციის დაბალი დონე.

ქართველი ეთნოგრაფებისაგან განსხვავებით ბევრად მეტი ენთუ-  
 ზიანზიმით მუშაობენ სომეხი და აზერბაიჯანელი კოლეგები. ჩვენთვის  
 ცნობილია, რომ სომხეთსა და აზერბაიჯანში ეთნოგრაფიული კვლევა-  
 ძიების ინტერესები სცილდება მათი რესპუბლიკების ფარგლებს. საქ-  
 მარისია აღინიშნოს, რომ სომხეთის ეთნოგრაფიულმა ექსპედიციამ  
 ხანგრძლივად იმუშავა შავიზღვისპირეთში მოსახლე სომხების ეთნო-  
 გრაფიული შესწავლის მიზნით, ხოლო ბაქოში რამდენიმე დისერტაცია  
 იქნა დაცული საქართველოში მცხოვრები აზერბაიჯანელების შესახებ.  
 ასეთი ნაბიჯები გადაიდგა საქართველოს სათანადო დაწესებულებებთან  
 შეუთანხმებლად, მაშინ, როდესაც აზერბაიჯანის შესაბამისმა ორგანო-  
 ებმა საინგილოში მუშაობა აუკრძალეს ივ. ჯავახიშვილის სახელობის  
 ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის ეთნოგრა-  
 ფიულ ექსპედიციას.



1978 წლის 19 ივლისის შემდეგ, როდესაც ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტი საქართველოში დაარსდა, მისი მისიონერული მიზანმიმართული საქმიანობის დასაწყისში, რომლის მიზანსაც შეადგენდა კოორდინაციის გაძლიერება სამეცნიერო დაწესებულებებს შორის, ქართველი, აფხაზი და ოსი მეცნიერების შეთანხმებული თანამშრომლობა, მათი ერთობლივი მონაწილეობა კოლექტიურ სამუშაოთა შესრულებაში. საქართველოს სსრ რესპუბლიკის ისტორიკოსთა, არქეოლოგთა და ეთნოგრაფთა კოორდინაციის გეგმა და მისი განხორციელების ღონისძიებები მკაფიოდ გამოიკვეთა 1980 წლის 6 და 7 ივნისის შეკრებაზე [19]. ამის საფუძველზე ეთნოგრაფიული კვლევის პროფილის მქონე სამეცნიერო დაწესებულებებს არაერთი თემის შესრულება დაეცალათ ქართველი, აფხაზი და ოსი ეთნოგრაფების ერთობლივი მონაწილეობით. შესაბამისად ამისა განისაზღვრა საექსპედიციო მუშაობის პროფილი აფხაზეთში — აფხაზი და ქართველი ეთნოგრაფების შემადგენლობით, სამხრეთ ოსეთის ავტონომიულ ოლქში — ოსი და ქართველი კოლეგების თანამშრომლობით, ხოლო საქართველოს სხვა კუთხეებში — ქართველი, აფხაზი და ოსი ეთნოგრაფების წარმომადგენლობით. გამოინახა მრავალწლიანი თემატიკის სახელწოდებაც: ქართულ-აფხაზური, ქარაულ-ოსური, აფხაზურ-ოსური ეთნოგრაფიული პარალელები.

ბორჯომის სიმპოზიუმის ეთნოგრაფიის სექციის სხდომაზე დასახული პერსპექტიული გეგმის თანახმად განისაზღვრა ქართველი ეთნოგრაფების მუშაობა აფხაზეთის მომიჯნავე რეგიონებში (ძირითადად სამეგრელოსა და სვანეთში), ხოლო აფხაზი ეთნოგრაფებისა — საკუთრივ აფხაზეთში. ამგვარად შეკრებილი მასალა უნდა დასდებოდა საფუძვლად ქართულ-აფხაზური პარალელების კვლევას. სხდომის მონაწილეთაგან განსხვავებით, რომელთაც მხარი დაუჭირეს ამგვარ გეგმას, მე განვაცხადე, რომ ორი ხალხის ყოფითი კულტურის შედარებითი შესწავლა მიზანშეწონილი იქნებოდა პირველ რიგში თვით აფხაზეთის ფარგლებში, სადაც ქართველები და აფხაზები გვერდიგვერდ ცხოვრობენ და სადაც თვალნათლივ ჩანს თითოეული მათგანის ტრადიციების ეროვნული სპეციფიკაც და ის საერთოც, რაც ორივე ხალხის ცხოვრებისათვის იყო დამახასიათებელი. რასაკვირველია, შედარებითი კვლევა გულისხმობს აფხაზეთის ფარგლებს გარეთ მცხოვრები ქართველების ყოფის ამსახველი მონაცემების გამოყენებასაც, მაგრამ ქარ-



თულ-აფხაზური პარალელებისათვის ეთნოგრაფიული მასალების შექმნა და შეგროვება აფხაზეთის ქართულ მოსახლეობასთან დაკავშირებით, ასე მიმდინარეობდა ეთნოგრაფიული მუშაობა ბორჯომის შეკრებამდე ბევრად ადრე სამხრეთ ოსეთის ავტონომიურ ოლქში. ამან კი რეალური საშუალება მოგვცა შედარებითი ანალიზისა იმ მასალის საფუძველზე, რაც მოპოვებულ იქნა ლიხვისა და ქსნის ხეობების ქართულსა და ოსურ მოსახლეობაში.

მეთოდოლოგიურად მცდარი სავიწრო მუშაობის გამო ფაქტიურად უშედეგო აღმოჩნდა ეთნოგრაფიული პარალელების შესწავლის მრავალწლიანი გეგმა. რანაირად შეიძლება გავამართლოთ აფხაზ ეთნოგრაფებთან კოორდინაცია, თუკი აფხაზეთის ქართული მოსახლეობა კვლავაც შეუსწავლელი დაგვრჩება. აფხაზებთან მეგრული ან სვანური მასალების შედარება კი ისევე დასაშვებია, როგორც იმავე აფხაზურთან იმერული თუ ქართლური მონაცემების შედარება. ამ თვალსაზრისით შედარებითი მასალის გამოყენება ყოველთვის ხდებოდა და ახლაც ეს სავალდებულოა, მაგრამ რახან კონკრეტულად ქართულ-აფხაზური ეთნოგრაფიული პარალელების საკითხი ესოდენ გახმაურებული იყო ჩვენს სამეცნიერო ორგანიზაციებში და საინფორმაციო საშუალებებით ფართო საზოგადოებაში, შედეგებზედაც მეტი პასუხისმგებლობით უნდა გვეფიქრა. მდგომარეობის გამოსწორების ერთადერთ გზად გვესახება აფხაზეთის ქართული მოსახლეობის ეთნოგრაფიული შესწავლა. ეს აუცილებელი პირობაა რეალური სურათის ჩვენებისათვის, იმისათვის რომ აფხაზეთის მოსახლეობაზე, მის ისტორიულ წარსულზე, ყოფა-ცხოვრებაზე და თანამედროვეობაზე მკითხველს სათანადო წარმოდგენა მიეცეთ. აფხაზეთის ქართული მოსახლეობის ისტორიისა და ეთნოგრაფიის შესწავლა მთელი ქართველი ხალხის კომპლექსური შესწავლის ინტერესებს ემსახურება და ქართული ისტორიოგრაფიის გადაუდებელ ამოცანას შეადგენს. ასე ფიქრობდა ს. ჯანაშია, ასე ფიქრობდნენ ჩვენი წინამორბედები, ასე უნდა ფიქრობდეს დღეს ყველა ქართველი მეცნიერი და საზოგადო მოღვაწე.



### III. ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიება აღიღესა და კაგარდოში

საქართველოს ისტორიისა და ეთნოგრაფიის დარგში წარმატებით მუშაობის აუცილებელ პირობად ს. ჯანაშია თვლიდა მეზობელი ქვეყნების შედარებითი მონაცემების გათვალისწინებას. მეცნიერი განსაკუთრებით დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა ამ მიმართულებით კვლევა-ძიების გაფართოებას ჩრდილო კავკასიის ხალხებში, რაც ასეა ფორმულირებული: „საერთოდ, ქართველი ტომების ისტორიული მდგომარეობის შესწავლა შეუძლებელია მეზობელ, პირველ რიგში, კავკასიელ ტომთა ვითარების გათვალისწინების გარეშე შესაბამის ხანაში. სამეურნეო და კულტურული კავშირები ნაწილობრივ გენეტიკურ, ნაწილობრივ ისტორიულ ხასიათისა, ურთიერთგავლენა და ურთიერთმოქმედება აქ იმდენად ხელშეახლება, რომ უფლება გვაქვს მეთოდოლოგიურ ზედმიწევნობისა და მკაცრ ისტორიულ პერსპექტივის დაცვის პირობებში, ლოკალურ განვითარების მთელი სპეციფიკურობის გათვალისწინებით, ერთი ტომის სინამდვილის ცნობილ ფაქტებიდან გარკვეული დასკვნები გავაკეთოთ მეორე ტომის უცნობ სინამდვილის შესახებ“ [58, გვ. 150].

ციტირებული დასაბუთებით ს. ჯანაშიამ განამტკიცა ქართულ ისტორიოგრაფიაში შემუშავებული თვალსაზრისი ქართულ-კავკასიური კულტურულ-ისტორიული ურთიერთობის შესწავლის აუცილებლობის შესახებაც, რაც განსაკუთრებით მკაფიოდ გამოიკვეთა ივანე ჯავახიშვილის სამეცნიერო მუშაობაში. ისიც უნდა ვიცოდეთ, რომ ივ. ჯავახიშვილის წინარე ეპოქაშიც ქართველი სწავლულები (ვახუშტი ბაგრატიონი, გრიგოლ ორბელიანი, ნიკოლოზ ბერძნიშვილი, მიხეილ ყიფიანი...) დიდი გულმოდგინებით სწავლობდნენ ჩრდილო კავკასიის ხალხთა ყოფას და ტრადიციებს და მათ ნაწერებს ფართოდ იყენებდა პირველ რიგში ივანე ჯავახიშვილი, მაგრამ ამასთან ერთად საჭიროდ მიმაჩნია აღინიშნოს შემდეგი: დამოუკიდებელი საქართველოს ანექსიის



შემდეგ ს. ჯანაშია პირველი იყო ქართველ მეცნიერთა შორის მელმაც ჩრდილო კავკასიაში ინტენსიური საველე მუშაობა გააშტა და იქ მივლინების დროს ჩინებული ენობრივი და ეთნოგრაფიული მასალები მოიპოვა.

როგორც თვით ს. ჯანაშია აღიღეში მივლინების სამეცნიერო ანგარიშში აღნიშნავდა, ჩრდილო კავკასიის ხალხთა ენების შესწავლის საჭიროება ნაკარნახევი იყო აფხაზური ენის კვლევასთან დაკავშირებით (როგორც ზემოთ ითქვა, ამ მიზნით ისტორიკოსი აფხაზეთში მუშაობდა 1921 წელს), ხოლო საერთოდ „აღნიშნული მოვლენების მიზანი იყო ადგილობრივ შეკრება თუ შემოწმება ისეთი მასალებისა ჩერქეზთა მოდგმის ტომების ენობრივი თუ ეთნოგრაფიული სინამდვილიდან. რომელთა საჭიროება ჩვენ ვიგარძენით საქართველოს ისტორიის საკითხებზე მუშაობის დროს“ [72, გვ. 5].

ხსენებულ სამეცნიერო ანგარიშში ს. ჯანაშია ეხება საველე მუშაობას აღიღეში, მაგრამ მკვლევარი მასალას იწერდა იბერიულ-კავკასიური მოდგმის სხვა ხალხებშიც (ვიანახები, დაღესტნელები). ამ მიზნით ის ჩრდილო კავკასიაში ორჯერ იყო მივლინებული, რის შესახებაც თვით მკვლევარი წერს:

„პირველი მივლინება მოეწყო თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტისა და საქართველოს განსახკომის სამეცნიერო დაწესებულებათა მთავარმმართველობის სახსრებით, 1929 წ. 22 აპრილიდან ივნისის 3-მდე. აპრილის 25-დან მაისის 10-მდე, შემდეგ იმავე თვის 12-14-ს ვმუშაობდი ქ. კრასნოდარში, სადაც იმაჲმად თავმოყრილი იყო ჩერქეზული ინტელიგენცია და ოლქის მთავარი სასწავლებლები თავისი ინტერნატებით; როგორც მოსწავლე ახალგაზრდობა, ისე მასწავლებლობა და, საერთოდ, ინტელიგენცია ყველა კიახურ დიალექტსა და ყაბარდოულსაც წარმოადგენდნენ, ისე რომ საშუალება გვეძლეოდა ამ თემებსა და მათს მეტყველებას გავსცნობოდით და საიმედო მთარგმნელების დახმარებაც გამოგვეყენებინა. კრასნოდარშივე შევხვდით აბაზებსაც. კრასნოდარში მოპოვებული მდიდარი მასალა შემდეგ ჩვენ შევამოწმეთ ადგილობრივ, ძველი ტომებისა და თემების ნაშთებით დასახლებულ აულებში...

მეორე მივლინება მოეწყო საქართველოს განათლების სახალხო კომისარიატის სამეცნიერო დაწესებულებათა მთავარმმართველობის სახსრებით, ყაბარდოს ავტონომიურ ოლქში (1929 წლის ივლისის 31-დან აგვისტოს 15-მდე). აქ ვმუშაობდი ოლქის დედაქალაქ ნალჩიკში ჭობ-სამკითხველოების მუშაჲთა კურსებზე როგორც ყაბარდოელებ-



თან (უმთავრესად), ისე ქისტებთან (ჩაჩნებთან), აბაზებთან, ბასლინებთან, ყარაჩებთან და მალყარებთან. იმავე თვის 14 და 15 გავატარე ყაზბარდოულს აულ ნართანში. იმავე წლის აგვისტოს 19-დან სექტემბრის 5-მდე ვმუშაობდი დაღესტნის ავტონომიურ რესპუბლიკაში სხვადასხვა ენებზე: დარგულზე (სოფ. დავაშაში) — 21-23 აგვისტოს, ხუნძურზე (ლუნიბში) — იმავე თვის 24-28, ლაკურზე (სოფ. ღაზი — ლუმექში) — 29 აგვისტოდან სექტემბრის 5-მდე“ [68, გვ. 82].

სამეცნიერო ანგარიშის ეს ფრაგმენტი რეალურ წარმოდგენას გვაძლევს სამუშაოდ შერჩეულ რეგიონზე და სავსე მუშაობის ხასიათზე, რასაც არსებითი მნიშვნელობა ენიჭება ეთნოგრაფიის დარგში მკვლევარის მოღვაწეობის გაცნობისათვის. ს. ჯანაშიამ სავსე მუშაობის შედეგები მოხსენებების სახით გააცნო ჯერ თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პედაგოგიური ფაკულტეტის საბჭოს 1929 წლის 10 ივნისს, ხოლო შემდეგ საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოებას 1929 წლის 21 ივნისს. განსაკუთრებით საყურადღებოა მეორე სხდომის შესახებ შემონახული ინფორმაცია ჩატარებული მუშაობის შესახებ. საზოგადოების კრების მიერ აღნიშნულია, რომ იმ დროს ოქმების ბეჭდვა შეწყვეტილი ყოფილა და ამიტომ ს. ჯანაშიას ერთ-ერთი ნაშრომის [68, გვ. 83] სქოლიოში შეტანილია მხოლოდ ოქმის ამონაწერი: „მოგზაურობას მიზნად ჰქონდა ადგილობრივ შეკრება თუ შემოწმება ისეთი მასალებისა ჩერქეზთა მოდგმის ტომების ენობრივი და ეთნოგრაფიული სინამდვილიდან, რომელთა საჭიროება მომხსენებელს უგრძნია საქართველოს ისტორიის საკითხებზე მუშაობის დროს. ამასთან ერთად, აფხაზური ენის კვლევასთან დაკავშირებით, მომხსენებელს აინტერესებდა თვით გრამატიკული ბუნება ჩერქეზული ენისა და დიალექტების მდგომარეობა... მომხსენებელი აღწერს თავის მგზავრობას, ჩასვლას ქ. კრასნოდარში და იქ მიღებას, მუშაობის პირობებს. ჩერქ. ტომების წარსულის შესახებ მცირე ექსკურსის შემდგომ მომხსენებელი გადადის ოლქის თანამედროვე მდგომარეობასთან დაკავშირებულ საკითხებზე (ავტონომიის ისტორია, ოლქის ტერიტორია და ბუნებრივი პირობები, მოსახლეობა და მისი მოძრაობა, ჯანმრთელობის დაცვა, მეურნეობა, სახალხო განათლება და კულტურული დაწესებულებები)“ [68, გვ. 83].

შემდეგ ნაჩვენებია სავსე მუშაობის შედეგები ენობრივი მასალების ძიების სფეროში, ხოლო საკუთრივ ეთნოგრაფიული მონაპოვრების შესახებ აღნიშნულია: „შემდეგ მომხსენებელმა გაუზიარა საზოგადოებას თავისი ეთნოგრაფიული დაკვირვებები: ა) ისტორიული



გრძნობის სიმძაფრე ჩერქეზებში: 1) ადიღეური მუზეუმის მნახველები, 2) ბრანტი და მისი მუზეუმი, 3) ისტორიული ეპოსი, 4) ისტორიული ინტერესი; ბ) ტომური თვითშეგნების სიცხველე; გ) „ადგ'ლჳ' ხაზუ“ — ადღეური „რჯული“: 1) სტუმარმასპინძლობა, 2) პურისჭამა, 3) უფროს-უმცროსობა, 4) ქალის მდგომარეობა, 5) მისალმების წესები, 6) ქორწინებისა და დასაფლავების წესები, 7) ჭაფუ, 8) ჰანცაგუაჴ, 9) მიმართვა, 10) ჩაცმულობის წესი და სხვ... აულ ულაფში მომხსენებელს რამდენიმე დღე დაუყვია და, აბაზურსა და ბასლინაურ ენებზე მუშაობის გარდა, გასცნობია აბაზების ყოფა-ცხოვრებასაც“ [68, გვ. 84].

ჩრდილო კავკასიაში შეკრებილი ეთნოგრაფიული და ენობრივი მასალები ს. ჯანაშიამ გამოიყენა და მის საფუძველზე ზოგიერთი საკითხი გაარკვია თავის რამდენიმე ნაშრომში [საქართველო აღრინდელი ფეოდალიზაციის გზაზე, ეგნატე ინგოროყვას გენეალოგიისათვის, სვანურ-ადიღეური (ჩერქეზული) ენობრივი შეხვედრები, ჩერქეზული (ადიღეური) ელემენტები საქართველოს ტოპონიმიაში, საენციკლოპედიო მასალა, Очерк истории горских народов Северного Кавказа с I в. до н. э. по X в. н. э.], მაგრამ ეთნოგრაფიული მასალის ძირითადი ნაწილი, რომლის მეცნიერულად დამუშავება მან ვერ მოახწრო, ინახებოდა განსვენებული მეცნიერის პირად არქივში. ს. ჯანაშია ფიქრობდა ამ ჩანაწერების მეცნიერულ შესწავლას, მაგრამ რაკი ეს აღარ დასცალდა, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ენათმეცნიერების ინსტიტუტმა მისი გამოცემა უზრუნველჴყო მასალების სახით, რასაც დაეთმო ს. ჯანაშიას შრომების IV ტომი.

ზემოხსენებულ საკითხებზე, რაც ოქმის ამონაწერშია აღნუსხული, ჩანაწერები გაკეთებულია უშუალო დაკვირვებისა და გამოკითხვის გზით. ს. ჯანაშიას შესაძლებლობა ჰქონდა პირველ რიგში აღეწერა ნანახი და განცდილი, რის გამო დღიურებში ჰარბობს პირადი დაკვირვებით ფიქსირებული მასალა. ეს ეხება საცხოვრებელ ნაგებობებს მათი შიდამოწყობილობით, ტანსაცმელს, იარაღს, სამკაულს, სტუმარმასპინძლობის ტრადიციას, სუფრის კულტურას, ხალხურ ეტიკეტს და სერთოდ ყოველივე იმას, რაც ყოფაში იყო შემორჩენილი და რასაც მკვლევარი ხედავდა. კულტურისა და ყოფის აღნიშნულ კომპონენტებზე არსებულ მასალას შეიძლება გავეცნოთ ძირითადი ეთნოგრაფიული საკითხების მიხედვით. ასეთ საკითხთა რიგს განეკუთვნება ადიღეურ-ჩერქეზული მოსახლეობის ეთნო-ტერიტორიული სტრუქტურა, მატე-



რიალური კულტურა, საოჯახო ყოფა და რელიგიური რწმენა-წარმოდგენები. დაღესტნის მასალები კი შეეხება საოჯახო და საზოგადოებრივი ყოფის ზოგიერთ თავისებურებას.

1. ეთნოწიმიკა, განსახლება, ლოკალიზაცია

ს. ჯანაშიას ეთნოგრაფიულ ჩანაწერებში საყურადღებო მონაცემებია ფიქსირებული მოსახლეობის ეთნოლინგვისტური კუთვნილების, ტომობრივი დანაყოფების, მათი გადაადგილების პროცესისა და განსახლების სტრუქტურის შესახებ, რასაც უაღრესად დიდი მნიშვნელობა ენიჭება კავკასიის ხალხთა ეთნიკური ისტორიის მრავალმხრივი შესწავლისათვის. ს. ჯანაშია სადაც კი მოხვდა, ყველგან გაიკითხა მოსახლეობის ვინაობაც და დღიურში მხოლოდ ინფორმატორთა მონათხრობი შეიტანა ყოველგვარი კომენტარის გარეშე. შემდეგ კი ეს მასალა ნაწილობრივად ზოგიერთ ნაშრომში გამოიყენა, მაგრამ ვიდრე მათ შესახებ რაიმეს ვიტყოდეთ, გავეცნოთ დღიურის მონაცემებს.

1929 წლის 13 მაისს ჭემგულებთან ჩაწერილი მასალა ეხება ადგილობრივ ტომობრივ ნომინაციას გასაბჭოებამდე და მის შემდეგ. ჩანაწერის მიხედვით გამოდის, რომ ეთნიკური სახელწოდება ადგლე ძველად ვიწრო მნიშვნელობისა იყო, ხოლო გასაბჭოების შემდეგ მისი შინაარსი გაფართოვდა. „გასაბჭოებამდის როცა ადგ'ლე-ს იტყოდნენ, ჩვენ გვგულისხმობდნენ, ჭემგულებს და ბყედულებს, და არა შაფსულებს. მხოლოდ გასაბჭოების შემდეგ მიიღო ამ ტერმინმა ასეთი ფართო მნიშვნელობა, ამბობს მთქმელი.

მთქმელი ფიქრობს, რომ შაფსულური კილო ისევეა დაშორებულ ბყედულურ-ჭემგულურს, როგორც ყაბარდოული“ [72, გვ. 48].

ს. ჯანაშიას დაინტერესება ტომობრივი შემადგენლობის შესახებ გამოვლინდა მთხრობლის ცოდნის კვალობაზე მათი სახელების აღნუსხვისა და იქვე ხალხური განმარტებების დამოწმების ფაქტში. პირველ რიგში ისტორიკოსის ყურადღება მიუქცევია ადგილობრივ მკვიდრთა შორის იმის ცოდნას, რომ ზზგლჷ იგივე აფხაზია, „რომელიც ქართველების გვერდით ცხოვრობდაო“ [72, გვ. 66]. ამის შესახებ აფხაზების ირგვლივ მსჯელობისას ზემოთ უკვე ითქვა. რაც შეეხება მთხრობელთა მეორე განმარტებას, ეს ეხება ტომთა ვინაობას: „შაფსულები და აბძახები ერთს ოჯახს შეადგენდნენო, აბძახებში იყო 7 გვარი, შაფსულებში 8 გვარიო. ბყედულები სულ სხვა არიანო. ნა-



თხუაჯებიც ცალკე იყვნენ. ამათ, წინაპრები ძმები იყვნენ, რომლებსაც მდ. შპაგუაშეს (Белая)-ს იქით სახლობდნენ; შემდეგ გაიყვნენ: ერთი ძმა, კარგი მონადირე დასახლდა მდ. შ'აფსგზტ-ის (სადაც ანაპისაკენ) რაიონში, საიდანაც მიიღო თავისი სახელი. მეორე ძმა თავის ადგილზე დარჩა, აბძახი ადამიანის საკუთარი სახელიაო“ [72, გვ. 67].

შაფსულების და სხვა სახელწოდების მქონე ზოგიერთი ტომის ოდინდელ არსებობას, გადაადგილებას და საცხოვრებელი ადგილების ლოკალიზაციას ეხება 1929 წლის 8 მაისს ქ. კრასნოდარში ჩაწერილი მასალა:

„ანაპას და ყიზილტაშს შორის წინათ ცხოვრობდა ჩერქეზული ტომი **პატრამ**. იმ ადგილს ჰქვია **პატრამტუკ**. ისინი შემდეგ აქედან წავიდნენ მუდმივი გვალვის გამო. ეხლანდელი მოსახლეობა აქ მოვიდა 1862 წ. და გააშენა აული **სუვოროვო-ჩერქეცკი**, ჩერქეზულად „**პატრამტუკ**“. ესენი ეკუთვნიან „ნათხტყუტაჯ“-ის ტომს. ამ აულიდან არის მთქმელი. 80-მდე კომლი თუ იქნებაო.

„ალჰურეს“ ასე ეძახიან თავის თავს შაფსულები და ნათხტყუტაჯ-ები, მთქმელი ფიქრობს, რომ ნატუხაჯები წინათ ალბათ ნართყუტაჯებ-ად იწოდებოდნენ. ამის კვალია ალბათ ის, რომ ჩვენს აულში არის მდინარე ნართყუტაჯ.

ამ აულის ენა იგივეა, რაც შაფსულებისა. ჩვენებურად — კეტტუ; კემგ. — ჩეტტუ“ [72, გვ. 57].

შაფსულების საზოგადოებაში 1929 წლის 11 მაისს მოპოვებული ენობრივი და ეთნოგრაფიული მასალებიდან ეთნონიმის შესწავლის ინტერესებს პასუხობს ცნობები მოსახლეობის ტომობრივი კუთვნილებისა და თვით ტომთა სანათესაო დამოკიდებულების შესახებ. „მთქმელი მიმოწმებს — აღნიშნავს ს. ჯანაშია, რომ შაფსულები და აბაძეხები ადგლები არ არიან, ადგლე ეხლა უწოდეს მხოლოდ ამათ. ადგლე არიან მხოლოდ ბყედულები. ეს წინათ პატარა ტომი იყო, რომელიც ცხოვრობდა ვარდანან (სოჩასთან)-ს რაიონში და იქიდან გაძევებულ იქნა აბაძეხების მიერ. იმ რაიონში არის მდინარე ბყ'ადტ, აქედან მიიღეს ბყედულებმა თავიანთი სახელი. ამათ მოიტანეს საქართველოდან კერპთთაყვანისმცემლობა. ღორებს აშენებდნენ. ეს მე გამიგონია სოჩელი მოხუცებისაგანო. როცა შაფსულებმა თავიანთი პირვანდელი სამშობლოდან გამოორეკეს ბყედულები, ისინი დღევანდელ ტერიტორიაზე მდ. ტუაფსეს გზით მოვიდნენო“ [72, გვ. 74].

აღნიშნულთან ერთად ს. ჯანაშიას აღწერული აქვს შაფსულებში



შემავალი დანაყოფები, რომელსაც ის კლანებს უწოდებს. დღიურში შეტანილი **„შაფსულების დანაწილება“**-ში აღინიშნა 6 „კლანის“ არსებობა, რაც ალბათ ნათესაურ გაერთიანებებს ან სასოფლო თემებს უნდა ნიშნავდეს. მათი არასრული ჩამოთვლის (1. ნთხტა, 2. ნტხტა, 3. ქტაბლ'ა, 4. ს'კაპა'თა, 5. ს'აჰა'თა'ხტა, 6. ლტაძა...) შემდეგ ვკითხულობთ: „7 კაცია აქ და ყველანი ერთხმად ამბობენ: ბყედულები სულ სხვა ხალხია; ისინი არიან ადგლები, ნამდვილი ადგლები. შაფსულები, აბაძეხები, უბგხები, ერთი ხალხია. ეხლა ბყედულები მეტნი არიან რიცხობრივად და ამიტომ დაარქვეს ჩვენს ოლქს ადგლეა, თორემ ჩვენ რომ მეტნი ვყოფილიყავით, მაშინ შაფსულეთს დაარქმევდნენო. იბრაჰიმი (ს. ჯანაშიას ერთ-ერთი მასპინძელი — ვ. ი.) ეკითხება, შაფსულებისა და აბაძეხებისათვის ვინ არის უფრო ახლობელი: ბყედულები თუ აფხაზებიო? აფხაზებიო, უპასუხებენ. მე ვეკითხები, შაფსულები თავიანთ თავს ეძახდნენ თუ არა ადგლეს მეთქი? შაფსულები ადგლები არ არიან, მიპასუხებს ერთი და სხვები ეთანხმებიან. ადგლე არიან მხოლოდ ბყედულები. შაფსულეებს ჰქვიათ შაფსულები და ჩერქეზებიო“ [72, გვ. 77].

რამდენადმე განსხვავებული ცნობაა მოპოვებული ჭემგუების რაიონის სოფელ ჯამბაჯა-ში 1929 წლის 18 მაისს. დღიურში აღნუსხულია ამ აულში მცხოვრები გვარები ეთნიკური კუთვნილების პრინციპით, ასევე ჩამოთვლილია კავკასიის ხალხთა ჭემგუური სახელწოდებანი, აღნიშნულია, რომ სოფლის მკვიდრთა შორის (ჭემგუები, აბაძეხები, შაფსულები, ბყედულები) უმრავლესობა ჭემგუებია და იქვე შენიშნულია: „ნამდვილი ადგლე არიან ჭემგუები, ბყედულები და შაფსულები ცოტა განსხვავდებიანო“ [72, გვ. 96].

ეთნიკურ ნომინაციაში ადიდეს პრიორიტეტი ჩანს ყაბარდოს სოფელ ხოძიდან 1929 წლის 22 მაისს მოპოვებული მასალიდანაც: „ეს მთქმელი ჩერქეზებს ეძახის „ქიახებს“ და უპირისპირებს ყაბარდოელს; ყაბარდოელები ჩერქეზები არ არიანო, თუმცა ყველანი ადგლე არიან. აბაზებიც ადგლე არიან.“

აქაურ აულეებში ბავშვები უკმაყოფილებას გამოთქვამენ, რომ მათ კიახურად ასწავლიან: „ჩვენ ყაბარდა ვართ და აბაზა'ხა'ბუჯ რათ გვინდაო“. იქაურებს უფრო ყაბარდოსაქენ უჭირავთ თვალი. ამბობს: „ჩერქეზული ენა“, „ყაბარდოული ენა“, როგორც საწინააღმდეგო ტერმინებს.

გაუნათლებელი, გამოუსვლელი ყაბარდოელიც თავის თავს ადგ-



ლე-ს ეძახის. იმასაც კი იტყვის მე „ადგ'ღ'ზ“, (ძველი, ნამდვილი ადგ-  
 ლე) ვარო.

ხოლო თვით ყაბარდოულ ენაზე ყველა ამ კიახურ ტომებს „აბა-  
 ზა'ხა'“-ს ეძახის. თერგის „ოლქ'შიაც ასე ამბობენ“ [72, გვ. 120].

აღიღესთან მიმართებაში ტომთა ერთობა-განსხვავების შესახებ  
 შაფსულების რაიონში 1929 წლის 23 მაისის ჩანაწერში აღნიშნულია:  
 „აბაძეხები ჩვენები არიან. ბეედულები, ჭემგულები სხვა. აბაძა, აბაძეხი,  
 შაფსული ერთია... შაფსულები აბაძეხებთან ერთად 2 1/2 მილიონი იყე-  
 ნენ... მოხუცი კატეგორიულად ამბობს: ჩვენი ერთადერთი სახელია  
 შაფსული, არავითარი ადგლე ჩვენ არ გვექონია. ჟუნუს ბეასსო (ერთ-  
 ერთი იქაური კაცი — ვ. ი.) ამის გამო მას შენიშვნას აძლევს. შემდეგ  
 მოხუცი ამბობს, რომ ადგლე საერთო სახელია“ [72, გვ. 124].

დღიურში ასევე ფიქსირებულია ცნობები ეთნიკური დანაყოფე-  
 ბის — მამხელების, აბაძეხების და სხვათა ვინაობის თუ გენეტიკური  
 ურთიერთობის შესახებ. ერთ-ერთი მამხელი მთხრობლის დამოწმებით  
 მამხელების „ტომი აბაძეხებთან უფრო ახლოს არის. რუსების მოს-  
 ვლამდის ეს ტომი ცხოვრობდაო მდ. ქარზ (sic!)-ის შესართავთან.  
 თავადმა ბოლოთუყვამ მოინდომა მისი დამორჩილება, მამხელები  
 ბრძოლაში დამარცხდნენ და დასახლდნენ მდ. ქურჯიფს-ის ნაპირზე,  
 30—40 ვერსით მაღლა ამ მდინარის შესართავიდან. ნაწილი მამხელები  
 სისა ცხოვრობდა ადგილ არგმ-ში (სადაც ეხლა არის ფარსის საოლქო  
 აგარაკი). იყო აგრეთვე ტომი მახტ'შ, რომელიც ცხოვრობდა არგმ-ზე  
 მაღლა, სადაც ეხლა არის მოხოშის აგარაკი. თავადები და ტლაცუბატ-  
 ლაშები ამ ტომს არ ჰყავდა. უწარკები კი იყვნენ“ [72, გვ. 117].

მამხელებისა და აბაძეხების გენეტიკურ ურთიერთობასთან ერთად  
 ს. ჯანაშიამ ჩაიწერა მამხელთა გვარების სახელები, საგანგებოდ გა-  
 მოყო ერთ-ერთი მათგანის სახელი — მშმრა და შენიშნა: „არის ასეთი  
 გვარი. იმავე დროს ყველა მამხელური გვარი ამ საგვარეულოს შტოდ  
 ითვლება. ამას ამბობს სამი კაცი. ყველა ამ საგვარეულოს საერთო სა-  
 ხელია მშმრა. მშმ'ხაღ არის აულის სახელი. მამხელები ყველანი ერთ-  
 მანეთს ნათესავენად თვლიან.

ერთი გლეხი ეკითხება იბრაჰიმს (ს. ჯანაშიას მასპინძელს — ვ. ი.):  
 მე რამდენჯერმე ვიყავი მუზეუმში და იქ ვერ ვნახე მამხელური დამ-  
 ლები; მაშინ როცა ყველა გვარს აქ აქვს თავისი დამლა. რატომ მოხდა  
 ეს? ეკითხულობს ის ნაწყენი.



მამხელეები და აბაძეხეები ერთი და იგივე არიან, ამბობს ჩვენი მას-  
პინძელი.

აქ მყოფი მამხელეები ამტკიცებენ, რომ წარსულ ბრძოლებში მამ-  
ხელებს დიდი ღვაწლი მიუძღვით. აბაძეხებს არც ერთი საქმე მამხე-  
ლების გარეშე არ გაუკეთებიათ. ისტორიულ სიმღერებში მამხელებს  
ეძახიან მამ'ხაღგ' შებლ'ტუშქ'ა (მქუხარე დარტყმა)“ [72, გვ. 121].

ს. ჯანაშიას დღიურიდან ამოკრებილი მონაცემები მოსახლეობის  
ეთნიკური შემადგენლობისა და ტომობრივი დანაყოფების შესახებ  
გვჩვენებს ეთნო-ტერიტორიული ერთეულების საკმაოდ დიდ სიმრავ-  
ლეს, მათ შორის გენეტიკურსა და ენობრივ კავშირურთიერთობას,  
იმას თუ რომელი მათგანი ასრულებდა წამყვანი ეთნოსის როლს. ამ  
საკითხში სავსებით ნათლადაა გამოკვეთილი ს. ჯანაშიას პოზიცია. მი-  
სი სამივლინებო ანგარიშის მიხედვით [72, გვ. 5—8] ეთნიკური ერთე-  
ულები: (ადილები, ჩერქეზები, ბეედულები, შაფსულები, აბაძეხეები,  
უბიხები, ქემგულები, მამხელეები, ბასლინეები, მახუაშები, აბაზები...) შეადგენდნენ ჩერქეზთა მოდგმის ტომებს, რომელთაც აკავშირებდათ  
გენეტიკური და ენობრივი მონათესაობა. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ,  
ს. ჯანაშია აფხაზებსაც ჩერქეზული მოდგმის ტომთა რიცხვს მიაკუთ-  
ვნებდა და არაერთგზის სვამდა იგივეობის ნიშანს აბაზებსა და აფხა-  
ზებს შორის.

შემთხვევითი არ არის, რომ ს. ჯანაშია ზემოხსენებულ ეთნიკურ  
ერთეულებს ჩერქეზული მოდგმის ტომებს უწოდებს. როგორც ჩანს,  
მეცნიერისათვის ამოსავალი იყო რევოლუციამდელი ლიტერატურა,  
რომელშიაც ჩერქეზი ეთნოსის შინაარსით ფიგურირებდა. ამის შესა-  
ბამისად ენაც და ტიპური კავკასიური სამოსელიც ჩერქეზულის სა-  
ხელწოდებით იყო ცნობილი. ეთნონიმი ჩერქეზი ასევე ადიღე-ჩერქე-  
ზული მოდგმის ტომთა ზოგადი სახელწოდების შინაარსით გამოიყენე-  
ბოდა ქართულ მწერლობაშიც. ყველაზე მკაფიოდ ეს გამოიკვეთა კავ-  
კასიის ხალხთა ყოფა-ცხოვრების შესანიშნავი მკოდნის, დიდი ქართვე-  
ლი მწერლის ალექსანდრე ყაზბეგის ქმნილებებში [24]. ასე ფიქრობ-  
დნენ ქართველი მკვლევარნიც. როგორც ზემოთ ითქვა, პავლე ინგო-  
როყვამ თავისი გვარის გენეალოგიის ძიებაში, ყაბარდოს მხარეს, საი-  
დანაც ინგოროყვების წინაპართა მოსვლის გადმოცემა დადასტურე-  
ბული, ჩერქეზთა ქვეყანას უწოდებს. ეს იმიტომ, რომ ქართველები,  
მათ შორის მწერლები და მეცნიერები, ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიის  
შკვიდრთ ჩერქეზებად იცნობენ და მათთვის ფაქტიურად უცნობია ზე-  
მოთ ჩამოთვლილი ტომობრივი დანაყოფების სახელწოდებანი.



ასეთნაირად ჰქონდა წარმოდგენილი ეთნიკური ნომინაცია ნაშის, მაგრამ განსხვავებული სურათი გამოჩნდა მის მიერ წარმოდგენილი ფრაგმენტული მასალებიდან. ხალხური მონაცემების მიხედვით წამყვანი ეთნოსის სახელით ფიგურირებს ადიღეელი, მაგრამ, იმ განსხვავებით, რომ ტომობრივი დანაყოფების გამაერთიანებლად ის მიჩნეულია მთხრობელთა ერთი ნაწილის განმარტებით ძველთაგანვე, ხოლო მეორე ნაწილის ინფორმაციით მხოლოდ ვასაბჭოების დროიდან. ამასთან ერთად, განსხვავებული ცნობებია ფიქსირებული ადიღეელთა შემადგენელი ეთნიკური ერთეულების შესახებ. ზოგი მთხრობლის ცნობით, ადიღეელებში მხოლოდ ჭემგუები შედიან. მთხრობელთა ერთი ნაწილის განმარტებით, ვასაბჭოებამდე ადიღეელები მოიცავდნენ ჭემგუებსა და ბყედულებს, ხოლო ვასაბჭოების შემდეგ ადიღეელთა ტომობრივი შემადგენლობა გაფართოვდა. დღევანდელში არსებული ზოგი ცნობარის მიხედვით ადიღეელებში შედიან ჩერქეზები, ყაბარდოელები და აბაზები იქვე მოცემული განმარტებით, რომ ყაბარდოელები ჩერქეზები არ არიანო. აღნიშნულისაგან განსხვავებით, ზოგი მთხრობლის ცნობით, აფხაზები უფრო ენათესავენ იან შაფსულებსა და აბაძეხებს, ვიდრე ბყედულებს. ზოგიერთი მთხრობლისაგან ს. ჯანაშის სმენია, რომ ნამდვილი ადიღეები ბყედულები არიან, ხოლო შაფსულები, აბაძეხები და უბიხები ერთი ხალხია. ადგილობრივთა განმარტებით, შაფსულები და აბაძეხები ადიღეელებს მიაკუთვნეს ვასაბჭოების შემდეგ. ჩანაწერებში აისახა ცნობა იმის შესახებაც, რომ აბაძეხები და მამხელები ერთი ხალხია. მაგრამ იმის გამო, რომ აბაძეხებთან ერთად ერთი ხალხის რიგში იხსენიებიან შაფსულები და უბიხებიც, მაშინ ერთიანობაში ექცევა ოთხი ტომი: შაფსულები, უბიხები, აბაძეხები, მამხელები.

ვეცნობით ამ მონაცემებს და ვრწმუნდებით, რომ აშკარად წინააღმდეგობრივი და აღრეულია ეთნიკური ნომინაცია, რაც ეროვნული კონსოლიდაციის წინააღმდეგ მიმართული იმპერიული პოლიტიკის შედეგია. ჩერქეზულ-ადიღეურ მოსახლეობაში, ისევე როგორც ყველგან, სადაც კი დიდმპყრობელობამ ფესვებზე გაიდგა, მიმდინარეობდა ხალხთა ხელოვნური დაშლა-დაქუცმაცების, ტომობრივი დანაყოფების დამოუკიდებელ ხალხებად ფორმირების პროცესი. დაყავი და იბატონე! — ამ ეროვნული გენოციდის რეალური საფუძველი იყო ადგილობრივი მოსახლეობის დარბევა — უდიდესი ნაწილის თურქეთში გადასახლება, ადგილზე დარჩენილთა სხვადასხვა ტერიტორიაზე გაფან-

ტვა და ერთმანეთისაგან მოწყვეტით ერთიანობის ეროვნული თვითშეგნების მოშლა. ერთი ხალხის შიგნით რამდენიმე ხალხის გაჩენის პროცესს აღრმავებდა რუსული კოლონიალიზმი, რის შედეგადაც ადგილობრივი მოსახლეობა მეტისმეტად შემცირდა, ხოლო ზოგიერთი ტომი სამუდამოდ მოწყდა სამშობლოს. საკმარისია ითქვას, რომ უბიხები 1864 წელს მთლიანად თურქეთში გადასახლდნენ, ადგილობრივი მოსახლეობის უმრავლესობა საერთოდ თურქეთში გაიხიზნა, ხოლო ადგილზე დარჩენილთა რიცხვი მოსახლეობის უმცირესობად იქცა. განა ამაზე არ მეტყველებს ის ფაქტი, რომ 1959 წლის აღწერის მონაცემებით, რაც შეტანილია კავკასიის ხალხთა ეთნოგრაფიულ ნარკვევებში [100, გვ. 202], ადიღეს ავტონომიურ ოლქში მოსახლეობის 70%-ს შეადგენდნენ რუსები და მხოლოდ 23,5%-ს ადიღეელები. ანალოგიური სურათი ჩანს რუსულსა და ადგილობრივი მოსახლეობის სხვა ეთნიკური ერთეულების რიცხობრივ შეფარდებაში.

კოლონიალურმა პოლიტიკამ სახე დაუკარგა ადგილობრივ ჩამოყალიბებულ ეროვნულ-ტომობრივ თვითშეგნებას, რაც კედევაც გამოჩინდა ს. ჯანაშიას მიერ მასალის შეკრების პროცესში. ამ მასალის მიხედვით ჩანს, თუ მკვლევარს როგორ უჭირდა რეალური სურათის აღდგენა ისეთ ვითარებაში, როდესაც ხალხი ვეღარ ერკვეოდა ისტორიულად არსებულ ნომინაციაში, უძნელდებოდათ განესაზღვრათ თავიანთი ეროვნული და ტომობრივი კუთვნილება, ერთმანეთისაგან მკაფიოდ გაემიჯნათ ხალხი (ეროვნება) და ტომობრივ-ტერიტორიული ერთეული. ასეთი ვითარების მიუხედავად ს. ჯანაშიამ ეთნოგრაფიულ მასალებთან ერთად ენობრივი და არსებული სამეცნიერო ლიტერატურის მონაცემების შეჯერების საფუძველზე თავის ერთ-ერთ ნაშრომში [92] გვიჩვენა ჩრდილო კავკასიის ხალხთა ეთნიკური შემადგენლობა, ტომობრივი დაყოფა, ეთნო-ლინგვისტური კლასიფიკაცია და განსაზღვრების სტრუქტურა საბჭოური ადმინისტრაციული დარაიონების მიხედვით. ავტორისეული კლასიფიკაციის მიხედვით, რაც საერთოდ ცნობილია კავკასიოლოგიური ლიტერატურიდან კავკასიის ხალხთა ძირითადი ეთნიკური ჯგუფებია: 1. ადიღები ანუ ჩერქეზები, 2. ჩაჩნურ-ინგუშური ჯგუფი, 3. დაღესტნური ჯგუფი, 4. ოსები, 5. ყარაჩაელ-ბალყარელთა ჯგუფი. დასახელებულთაგან ადიღები ანუ ჩერქეზები ცხოვრობენ ყაბარღო-ბალყარეთის ასსრ, ადიღეს და ჩერქეზეთის ავტონომიურ ოლქებში). მათი ქვეჯგუფებია: ა) კიხები ანუ ქვემო ადიღები (ტომები: შაფსულები, ბზაღულები, ჭემგულები, აბაძეხები, მამხელები და სხვ.; ისინი ცხოვრობენ ძირითადად ადიღეს ავ-



ტონომიურ ოლქში და ტუფესე-სოჭის რაიონებში). ბ) ბესლენეფებში ანუ შიდა ადიღები (ცხოვრობენ უმთავრესად ჩერქეზეთის ოლქში) და ვ) ყაბარდოელები ანუ ზემო ადიღები (ძირითადი მასა განსახლებულია ყაბარდო-ბალყარეთის ასსრ-ში). ს. ჯანაშია იქვე აღნიშნავს, რომ ადიღეური ჯგუფის დანაყოფების ერთობის გამომხატველია ყველა ტომის საერთო სახელწოდება „ადიღე“ და „ადიღეური ენა“ (ადიღე-ბზი) [92].

როგორც ჩანს, ს. ჯანაშია ფიქრობდა, რომ ჩრდილო კავკასიის ყოველი ხალხისა და ტომობრივი ერთეულის ეთნო-ლინგვისტური დახასიათება მოეცა, რაც პირველ რიგში ჭირდებოდა ქართული ენციკლოპედიისათვის. ამ მიზნით მომზადებული განმარტებები შესულია მეცნიერის VI ტომში, „საენციკლოპედიო მასალის“ სახელწოდებით (გვ. 211—249). განმარტებების ერთი ნაწილი ეხება ჩერქეზულ-ადიღეურ ტომებს — „აბაძახებს“ (//აბაძახები//აბძახები), ბზადულებს (//ბჟედულები) და ბასლინაის.

საენციკლოპედიო განმარტებებში ნაჩვენებია თითოეული მათგანის ტერიტორიული მიჯნები, განსახლების სტრუქტურა, სამეურნეო პირობები, სოციალური წყობა, ენა და დიალექტი, ე. ი. თითქმის ყველა ის კომპონენტი, რომელთა ერთობლიობა წარმოაჩენს ხალხის თუ ტომის იერსახეს. მაგალითად, აბძახების სამოსახლო ტერიტორიის აღწერასთან ერთად აღნიშნულია, რომ მათ საარსებო წყაროს წარმოადგენდა მემინდვრობა, მებოსტნეობა, მეხილეობა, მესაქონლეობა, მონადირეობა, შინამრეწველობა, ნატურალური გაცვლა თუ ფულადი აღებ-მიცემა და ა. შ. ს. ჯანაშიას აზრით, XIX საუკუნის დამკვირვებელთა მონაცემების მიხედვით აბძახები, სუსტად განვითარებული სოციალური დიფერენციაციის არსებობის პირობებში (ახნაურები, გლეხობა, მონები), „იმყოფებოდნენ გარდამავალ პერიოდში გვაროვნული წყობილებიდან ფეოდალიზმისაკენ, ჯერ კიდევ შემონახული ზოგიერთი საგვარეულო დაწესებულებით... იყოფოდნენ „ჰაბლებად“... ჰაბლები თავის მხრივ იყოფოდნენ ცალკე თემებად („ფსუხბუა“), რომელნიც შეკრული იყვნენ კავშირით „дьягата“. ფსუხვას საქმეებს სწყვეტდა ფსუხვას საზოგადო კრება, რომლის სათავეშიც მამასახლისი იდგა, ჰაბლის საქმეებს კი — ჰაბლის საზოგადო კრება. ამას გარდა, დროგამოშვებით იკრიბებოდა სატომო ყრილობა, „ზაუჭა“, რომელსაც სატომო საქმეები ექვემდებარებოდა და რომელიც ზოგჯერ რამდენიმე თვე გრძელდებოდა... ადათიც და ზნე-ჩვეულებაც მეტნაკლებად გვა-

როვნული ხასიათისა იყო (სისხლის აღება, სტუმართმოყვარეობა და სხვ.) [82, გვ. 229].

აღწერილი საზოგადოებრივი სტრუქტურისა და სამეურნეო პირობების ძირეული შეცვლის მიზეზად აქ მითითებულია აბაძეხებისა და შთელი ჩრდილო კავკასიის დაპყრობა რუსეთის მიერ და კოლონიური პოლიტიკის შედეგად ადგილობრივი მოსახლეობის დარბევა, დიდი ნაწილის გადასახლება ოსმალეთში, ნაწილის ამოხოცვა და გადარჩენილთა გადასახლება ჭაობიან ციებთან ადგილებში და მონურ მდგომარეობაში ჩაყენება.

ანალოგიური სურათია დახატული სხვა ტომთა მაგალითზეც. ერთ-ერთი მათგანია ბზადულები (//ბეცდულები), რომელთა განსახლების ტერიტორიის შემოფარგვლასთან ერთად ნაჩვენებია სამეურნეო პირობებიც (წამყვანი დარგი მიწათმოქმედება, უფრო მცირე მასშტაბით მესაქონლეობა) და სოციალური სტრუქტურაც. ს. ჯანაშიას შეხედულებით, უფრო დემოკრატიული სოციალური წყობილების მქონე შაფსულ-აბაძეებისაგან განსხვავებით ბზადულებში მიწათმოქმედებისათვის ხელსაყრელი პირობები ქმნიდა მსხვილ მემამულეობას, რის შედეგადაც აქ არსებობდა „განვითარებული ფეოდალიზმი საკმაოდ ღრმა წოდებრივი დიფერენციაციით“ [82, გვ. 248]. ბოლოს ისიც აღინიშნა, რომ სხვა ადიღურ-ჩერქეზულ ტომებთან ერთად რუსეთის იმპერიალიზმთან ბრძოლით დაღლილი და ფიზიკურად თითქმის განადგურებული ბზადულების ნაწილი წავიდა ოსმალეთში, ხოლო ნაწილი კი თავის მიწა-წყალზე მოსახლეობს ადიღეს ავტონომიურ ოლქში საკუთარი ბზადელური კილოთი [82, გვ. 248—249].

ლიტერატურიდან ამოკრებილი ცნობების საფუძველზე ნაჩვენებია აგრეთვე ჩერქეზთა ერთ-ერთი ტომის ბასლინაის სამოსახლო ტერიტორია, მისი მოსაზღვრე კუთხეები, ყაბარდოელებთან მათი განსაკუთრებული სიახლოვე და ა. შ. მითითებულია, რომ „ბასლინურ მიტყველება წარმოადგენს ჩერქეზული ენაკავების დამოუკიდებელ წევრს ყაბარდოულსა და კიახურთან ერთად [82, გვ. 247]. ს. ჯანაშია ეხება ბასლინაის ტომის სოციალურსა და პოლიტიკურ მდგომარეობასაც: „ჰქონდათ მეტად განვითარებული ფეოდალური წყობილება საზოგადოების რთული წოდებრივი დიფერენციაციით. თავისი ტერიტორიის გეოგრაფიული პირობების წყალობით, ყუბანელ ტომთა შორის იძულებულნი შეიქნენ ყველაზე ადრე დამორჩილებოდნენ რუსეთს, ხანგრძლივი ბრძოლის შემდეგ თავისუფლების დასაცავად. ამჟამად



ცხოვრობენ ჩერქეზთა ავტონომიური ოლქისა და ადიღეს ავტონომიური ოლქის ზოგიერთ აულში“ [82, გვ. 247].

ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიის მოსახლეობის ეთნოსტრუქტურის საკითხები, რომლებსაც ს. ჯანაშია განიხილავდა, მხოლოდ ნაწილია იმისა, რისი გაცეთებაც სამომავლოდ ჰქონდა გათვალისწინებული, მაგრამ არსებულიც შეესაბამება სადღეისოდ მიღებულ ნომინაციას, რაც ასეთი სახით წარმოგვიდგება: ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიის მკვიდრი მოსახლეობა ეთნოლინგვისტური კლასიფიკაციის მიხედვით ორ ჯგუფად იყოფა. მოსახლეობის უმრავლესობა განეკუთვნება იბერიულ-კავკასიურ ოჯახს, კერძოდ, აფხაზურ-ადიღეურ შტოს, ხოლო მეორე ჯგუფს შეადგენენ თურქულენოვანი ხალხები: ყარაჩაელები (ცხოვრობენ ყარაჩა-ჩერქეზეთის ავტონომიური ოლქის სამხრეთ ნაწილში) და ბალყარელები (ცხოვრობენ ყაბარდო-ბალყარეთის ასსრ სამხრეთ და სამხრეთ-დასავლეთ ნაწილებში). აფხაზურ-ადიღეური განშტოებიდან ყველაზე მრავალრიცხოვანი არიან ყაბარდოელები (ცხოვრობენ ძირითადად ყაბარდო-ბალყარეთის ასსრ-ში, ხოლო ცალკეული დასახლებების სახით ადიღეს ავტონომიურ ოლქში და ჩრდილო ოსეთის ასსრ-ში). ამავე შტოს ეკუთვნიან ჩერქეზები (ცხოვრობენ ყარაჩა-ჩერქეზეთის ავტონომიურ ოლქში, ხოლო გაფანტულად მოსახლეობენ აგრეთვე ადიღეს ავტონომიურ ოლქში) და საკუთრივ ადიღეები (ცხოვრობენ კრასნოდარის მხარეში, ადიღეს ავტონომიურ ოლქში).

აფხაზურ-ადიღეურ განშტოებაში შემავალი ხალხების ეთნიკურ ნომენკლატურაში ერთ-ერთი უძველესი კავკასიელი ხალხის საერთო სახელწოდებაა **ადიღე**, რომელიც გარკვეული ისტორიული პროცესების შედეგად სამ ხალხად დაიყო: საკუთრივ **ადიღებად**, **ჩერქეზებად** და **ყაბარდოელებად**. ისინი ენობრივადაც იბერიულ-კავკასიურ ენათა ოჯახის აფხაზურ-ადიღეურ ჯგუფს განეკუთვნებიან. ეს ჯგუფი შედგება სამი ენისაგან: აფხაზურის, ადიღეურისა (ანუ ჩერქეზულისა) ყაბარდოულითურთ და უბიხურისაგან. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, 1864 წლიდან უბიხურ ენაზე ლაპარაკი კავკასიაში შეწყდა თურქეთში მათი გადასახლების გამო. ყაბარდოელები და ჩერქეზები ლაპარაკობენ ერთ ენაზე (ყაბარდოულ-ჩერქეზულზე), ხოლო ადიღეების სალაპარაკო ენა ადიღეური ანუ კიახური [44, გვ. 367; 4, გვ. 5; 100, გვ. 22, 25, 138; 90, გვ. 5; 88; 89; 23, გვ. 99-100; 24, გვ. 108—111]. კავკასიის ხალხთა ეთნოგრაფიის ნარკვევებში [100, გვ. 138—231] ყაბარდოელებისა და ჩერქეზების ეთნოგრაფიული მიმოხილვა ერთადაა მოცემული, ხო-



ლო ადიღებისა ცალკე, რაც დასაბუთებულია მათი ბოლოდროინდელი მკვლევართან ერთიანობით (ყოფისა და კულტურის დაახლოება-დაშორებით). ამ ხალხთა ერთი ისტორიული წარმომავლობის გამო რევოლუციამდელსა და საბჭოურ ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში მათი ყოფითი კულტურის შესწავლაში მკვეთრი ზღვარი არ არის გავლებული, რისთვისაც ეთნონიმი ადიღე ან ადიღელი შემოხსენებული სამი ხალხის (ადიღები, ჩერქეზები, ყაბარდოელები) ერთობას გულისხმობს.

ასეთი სურათი გვეხატება თანამედროვე ეთნოგრაფიული მეცნიერების მიხედვით. როგორც შემოთ აღნიშნეთ, XIX საუკუნის სამეცნიერო და მხატვრულ ლიტერატურაში, ასევე ქართველ ხალხში, მთავარი ეთნონიმის სახით ფიგურირებდა **ჩერქეზი**. ისტორიულად რომელი სარგებლობდა პრიორიტეტით — ადიღელი თუ ჩერქეზი, ჩრდილო კავკასიის ხალხთა საკმაოდ აღრეულ ნომინაციაში ამის დადგენა ძნელია. ცარიზმის პირობებში ეთნო-ტერიტორიული დანაყოფების ხალხებად გამოცხადებამ მეცნიერებაშიც დაბნეულობა გამოიწვია, მაგრამ ის ფაქტი, რომ ს. ჯანაშია ადიღებსა და ჩერქეზებს აიგივებდა (ეთნო-ლინგვისტურ კლასიფიკაციაში მისთვის პირველი გჯუფი იყო „ადიღები ანუ ჩერქეზები“), გვაძლევს უფლებას დავასკვნათ, რომ მეცნიერის შეხედულებით ადიღელიც და ჩერქეზიც ერთი ხალხის ორი სხვადასხვა სახელწოდება იყო და რომ ადიღელისა თუ ჩერქეზის როგორც ეთნონიმის ქვეშ იგულისხმებოდა ამ მოდგმის ყველა ტომობრივი ერთეული.

შემთხვევითი არ არის, რომ თანამედროვე ეთნოგრაფიული ლიტერატურისაგან განსხვავებით, სადაც საერთო ეთნონიმის მნიშვნელობით მიღებულია ადიღე (/ადიღელი), ს. ჯანაშიამ იდენტური შინაარსით გამოიყენა ეთნონიმი „ჩერქეზი“. როგორც ჩანს, ამ შემთხვევაში ისტორიკოსმა გაითვალისწინა „ჩერქეზის“ პოპულარობა ქართულ ეთნიკურ ნომინაციაში. ანალოგიური ვითარება შეინიშნება ჩრდილო კავკასიის სხვა ხალხების მიმართაც. როდესაც ს. ჯანაშია აღნიშნავდა, რომ „ლეკი“ უდრის დაღესტნის კავკასიელ ტომთა გვარტომობას [68, გვ. 81], უსათუოდ მხედველობაში ჰქონდა აღნიშნული ეთნონიმის ქართული შინაარსი — ყველა დაღესტნური ტომის ლეკად წოდება. ისტორიკოსის მიერ ასეთივე თვალსაზრისითაა გამოყენებული „ქისტი“ ვაინახების (ჩაჩნურ-ინგუშური გვარტომობის) აღსანიშნავად, მაგრამ ერთი უმართებულო გამოთქმით. ს. ჯანაშიას ინტერპრეტაციით, „ქისტი“ სიმოკლისათვის უდრის თუშ-ღლიღვ-ქისტების გვარტომო-



ბას“ [68, გვ. 81]. მისივე განმარტებით, ჩაჩხურ-ინგუშურ რომელთაგან ჩაჩხების თვითსახელწოდებაა, „ნოხჩო“, ინგუშებისა — „ლალა“, შედიან აგრეთვე ბაცებეცი [92, გვ. 465].

დავას არ იწვევს ს. ჯანაშიას განმარტება, რომ ჩაჩხები და ინგუშები ეთნიკურად და ენობრივად მონათესავე ხალხებია, ხოლო ნოხჩო ჩაჩხების თვითსახელწოდებაა. არც ისაა საკამათო, რომ „ქისტია“ ქართველთა ნომინაციით ჩაჩხურ-ინგუშური გვარტომობის საერთო სახელწოდებაა. დამატებით აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ „ნოხჩო“-დან მიიღო თავისი სახელწოდება კავკასიურ ენათა ნახურმა ანუ ვაინახურმა განშტოებამ [100, გვ. 345]. ამის შესაბამისად, ნახი ანუ ვაინახი საერთო სახელწოდებაა ჩაჩხებისა და ინგუშებისა. თითოეული მათგანი დაყოფილია რამდენიმე ეთნოგრაფიულ ჯგუფად. ინგუშების ამგვარ დანაყოფებში ცნობილი იყო ჭეირახის, ფეპის (ქისტების), ლალელების, ცორისა და მეცხალის თემ-საზოგადოებები. ვაინახურ მოდგმას განეკუთვნებიან აგრეთვე პანკისის ხეობაში (ახმეტის რაიონი) 1830-იან წლებიდან დასახლებული ქისტებიც. წარმოშობით ზოგი მათგანი ჩაჩხანია და ზოგიც ინგუში. სახელწოდება ქისტია მომდინარეობს ინგუშების ერთი ზემოხსენებული ერთეულის (თემ-საზოგადოების) ლოკალური სახელწოდებიდან და ქართულ ლიტერატურასა და მეტყველებაში შეცდომით იხმარება ყველა ინგუშის, ზოგჯერ კი ჩაჩხების აღსანიშნავადაც. ძველ ქართულ საისტორიო მწერლობაში ვაინახების შესატყვისად იხმარებოდა ძურძუკი ან დურძუკი. დღეს არსებული ეთნიკური ნომინაციის მიხედვით, ვაინახების შემადგენლობაში შედიან ეთნოსების (ხალხების) სახით ჩაჩხები და ინგუშები, ხოლო ეთნოგრაფიული ჯგუფის სახით ქისტები. ვაინახების გაგებით ქისტი ისეთივე მნიშვნელობის ერთეულია, როგორც ნებისმიერი სხვა ეთნოგრაფიული ჯგუფის თემ-საზოგადოება: ჭეირახის, ცორის, მეცხალის და ა. შ.

სხვათა შორის, საიმპერიო პოლიტიკის შესაბამისად ჩაჩხებისა და ინგუშების ცალ-ცალკე ხალხებად გათიშვის მიუხედავად, ქართულ მწერლობასა და მეტყველებაში ეთნონიმ „ქისტის“ სახით შენარჩუნებულ იქნა ჩაჩხურ-ინგუშური გვარტომობის ეთნოგენეტიკური ერთობის აზრი. ამიტომ სავსებით ბუნებრივია, რომ ს. ჯანაშიამაც ეთნონიმი „ქისტია“ ზოგადი სახელწოდების მნიშვნელობით მოიხმო. ამ მხრივ ერთგვარ შეუსაბამობასთან გვაქვს საქმე ლალასთან (ლალელებთან) მიმართებაში. ს. ჯანაშია ლალას აიგივებს ინგუშთან, მაშინ, როდესაც ლალა ინგუშთა ერთ-ერთი თემის სახელწოდებაა ჭეირახის,





მეცხლის თუ ცორის მსგავსად და არა „ინგუშის“ იდენტური ცნება-  
 ამ შემთხვევაში უზუსტობაა დაშვებული ეთნიკური და ეთნო-ტერი-  
 ტორიული ცნებების გამოყენებაში, რამდენადაც „ღალა“ „ინგუშს“  
 ვერ ფარავს. ეს რაც შეეხება უზუსტობას, მაგრამ გვხვდება მიუღებელ-  
 ლი კვალიფიკაციაც. დაუშვებელია, რომ ქართველი მთიელები — თუ-  
 შები ღლიღებთან ერთად ქისტების გვარტომობას მივაკუთვნოთ. ის-  
 ტორიულ თუშეთში არსებობდა ოთხი ტერიტორიული თემი: წოვათა,  
 გომეწარი, ჩაღმა და პირიქითი თუშეთი. ამის შესაბამისად, კახეთის  
 ბარში ჩამოსახლებამდე, განსახლებული იყვნენ წოვა-თუშები, გომე-  
 წრელი თუშები, ჩაღმა (ანუ ჩაღმელი) თუშები და პირიქითელი თუ-  
 შები. წოვა-თუშებმა ეს ისტორიული სახელწოდება დღემდე შეინარ-  
 ჩუნეს, ხოლო დანარჩენი თემების მკვიდრთა სამი სახელწოდებიდან  
 ბოლოს შემოგვრჩა ჩაღმა-თუში, როგორც შემოკლებული და პი-  
 რობითი სახელწოდება ყველა თუშისა წოვა-თუშების გამოკლებით.  
 ჩაღმა-თუშებად სახელდებული ჩაღმეები, გომეწრელები და პირიქითე-  
 ლები ქართველი მთიელები არიან ტომობრიობითაც და ქართული ენის  
 თუშური დიალექტითაც. ამ მხრივ სპეციფიკურ მდგომარეობასთან  
 გვაქვს საქმე წოვა-თუშების მაგალითზე. ისინი წოვათის თემში ცხოვ-  
 რების დროსაც წოვა-თუშურად და ქართულად მეტყველებდნენ და  
 შემო აღვანში ჩამოსახლების შემდეგაც ორივე ენაზე ლაპარაკობენ,  
 განსხვავებით დანარჩენი სამი თემის თუშებისაგან, რომელთა მშობ-  
 ლიურ ენად მხოლოდ ქართული ითვლება. წოვა-თუშური ენა (საკუ-  
 თარი სახელწოდება **ბაცბურ მოტტ** ან **ვაღღენ მოტტ**) იბერიულ-კავ-  
 კასიურ ენათა ოჯახის ნახურ ჯგუფს განეკუთვნება. აღნიშნული ვითა-  
 რების გამო წოვა-თუშებს წარმოშობით ვაინახურ სამყაროსთან აკავ-  
 შირებენ. ცხადია, ეს ჰქონდა მხედველობაში ს. ჯანაშიას, როდესაც  
 ბაცბებიც (იგულისხმებიან წოგები) ვაინახების შემადგენელ ნაწილად  
 წარმოგვიდგინა. როგორც ჩანს, ქისტების გვარტომობისადმი თუშის  
 მიკუთვნებაშიც მკვლევარი მხოლოდ წოვა-თუშებს გულისხმობდა, მაგ-  
 რამ ამგვარი დამოკიდებულებაც არ არის დამაკმაყოფილებელი. ერთია  
 როდესაც ენობრივი მონათესაობის მოტივით წოვა-თუშებსა და ვაი-  
 ნახებს შორის გენეტიკური კავშირის შესაძლებლობის საკითხი დგება.  
 ხოლო მეორეა წოვა-თუშების ვაინახებად გამოცხადება. ისტორიული  
 წარსულის ხანგრძლიობით, ყოფით, ტრადიციებით და ქართული ენით  
 წოვა-თუშები ისეთივე ქართველები არიან, როგორც დანარჩენი თუ-  
 შები, ხევსურები, ფშავლები და სხვა მთიელები. ისიც ცნობილია, რომ



ქართული ეთნიკური ნომინაციის მიხედვით „ბაცბი“ არის წოვა-თუშების ნახური სახელწოდება. ქართველი მეცნიერები და თვით წოვა-თუშები ამ სახელწოდებაში მარტოოდენ წოვა-თუშებს ვულისხმობენ. ამის შესაბამისად, ბაცბური ენა მხოლოდ წოვა-თუშური ენაა, რაც ზემოთ ამ ენის წოვა-თუშური სახელწოდებიდანაც („ბაცბურ მოტტ“ ან ვაფენ მოტტ“) დავინახეთ. ყოველივე ეს ჩვენთვისაც ცნობილია და ს. ჯანაშიას ნაშრომებშიც ბაცბი წოვა-თუშის მნიშვნელობით იხმარება. სამწუხაროდ, ყოველთვის როდი ვითვალისწინებთ, რომ ვაინახების ნომინაციით „ბაცა//ბაცაჲ“ ნიშნავს არა მარტო „წოვა-თუშს“, არამედ საერთოდ „თუშს“. აღნიშნულის კვალობაზე გამოდის, რომ ბაცბური ენა იგივე თუშური ენაა. ამ გაუგებრობის თავიდან აცილების მიზნით ეგების ხმარებიდან ამოვიღოთ „ბაცბი“-ც და „ბაცბური ენა“-ც და მათ ნაცვლად ძალაში დავტოვოთ მხოლოდ „წოვა-თუში“ და „წოვა-თუშური“ ენა. ამითი მოიხსნებოდა ბაცბისა და თუშის იდენტიფიკაციის საფრთხე, წოვა-თუშების ვაინახებთან ეთნო-ლინგვისტური კავშირის შესაძლებლობასთან ერთად ერთობილ თუშთა ვაინახურ სამყაროში მოქცევის ყოვლად გაუმართლებელი შეხედულების დაფუძნება-გავრცელების საშიშროება.

ძირითადად ამითი შემოიფარგლება ს. ჯანაშიას მიერ განხილული საკითხები ეთნო-ტერიტორიული სტრუქტურის სფეროდან. არც საკვლე ჩანაწერებს და არც მის მეცნიერულ ინტერპრეტაციას სისრულის პრეტენზია არ გააჩნია, მაგრამ, მათი გაცნობის შემდეგ კიდევ ერთხელ შეიძლება ზემოთქმულის განმეორება, რომ მოპოვებული მასალაც და ნაწილის ანალიზიც უსათუოდ გასათვალისწინებელია ქართულ-კავკასიური ეთნიკური ნომინაციისა და ლოკალიზაციის კვლევის პროცესში.

2. მატერიალური კულტურის ელემენტები

ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ კვლევა-ძიებაში ს. ჯანაშია განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდა მატერიალური კულტურის პრობლემას. იგი არა მარტო დიდ ყურადღებას იჩენდა ქართველი ხელოვნებათმცოდნეების, არქეოლოგების, ეთნოგრაფებისა და ისტორიკოსების მიმართ, რომლებიც მატერიალური კულტურის საკითხებს სწავლობდნენ ცალკეული დარგების ამოცანებისა და მეთოდების შესაბამისად, არამედ თვითონაც, როგორც მკვლევარი აქტიურად მონაწილეობდა



ამ საქმიანობაში. საკმარისია აღინიშნოს, რომ მისი უშუალო ხელშეწყობით მიღწეული მოპოვებული არქეოლოგიური მასალა დიდი შენამართი იყო მატერიალური კულტურის შესწავლის საქმეში. მეცნიერი ასევე დაინტერესებული იყო ყოფაში შემონახული საცხოვრებელი და სამეურნეო ნაგებობების, დგამ-ჭურჭლის, ტანსაცმლის და კულტურის სხვა კომპონენტების შესწავლით და ეთნოგრაფიული კვლევის ცენტრებს ყველა შესაძლო პირობებს უქმნიდა ამ მიმართულებით მუშაობის შემდგომი განვითარებისათვის.

მატერიალური კულტურის საკითხების მიმართ ს. ჯანაშიას დაინტერესება გამოჩნდა ადიღეში საველე მუშაობის დროსაც. ასეთ საკითხთა რიგს განეკუთვნება ადიღეურ-ჩერქეზული ტანსაცმელი და საცხოვრებელი ნაგებობანი. ისტორიკოსი ადიღეში შეხვედრია ეროვნულ კოსტიუმში გამოწყობილ არაერთ მთხრობელს და დაჰკვირვებია როგორც მათ ჩაცმა-დახურვას, ისე იმ ცვლილებებს, რაც ტანსაცმელმა განიცადა ყოფა-ცხოვრებაში მომხდარ გარდაქმნათა გამო. კოსტიუმის ცალკეულ დეტალებს მკვლევარი ეცნობოდა ადგილობრივი მოსახლეობის წარმომადგენლებთან შეხვედრის დროს. ამასთან დაკავშირებით იგი გზადაგზა ეხებოდა ადიღეური მოდემის ტომებში (შაფსულღებში, ბზადულღებში ანუ ბეედულღებში, აბძახებში) შემორჩენილი ნაციონალური ჩაცმულობის ელემენტებს (ჩოხა, ბეშმეთი, ბოხოხი, სარტყელი...). მკვლევარი ზოგჯერ ასეთი ელემენტების სრული აღწერითაც არ დაინტერესდა და მხოლოდ ერთი რაიმე თავისებურების აღნიშვნას დასჯერდა. მაგალითად, მისთვის კარგად იყო ცნობილი, რომ ჩაცმულობაში ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ადგილი ეჭირა ჩოხას, მაგრამ იგი შეეხო მხოლოდ ჩოხის ქილების გამოყენების წესს, რის შესახებაც დღევანდელში ვკითხულობთ: „ძველად ჩოხის ქილებს ძალიან მაღლა აკერებდნენ, იმისათვის, რომ კბილებით შესაძლებელი ყოფილიყო ქილის ამოძრობა“ [72, გვ. 120]. ეს ცნობა ეხება არა სამკაულად გამოყენებულ ჩოხის ქილებს, რომლებსაც მეორენაირად მასრები ერქვა (მაგალითად, ხევში), არამედ სასროლად მომზადებულ ტყვიებს, რომლების კბილებით ამოძრობის საჭიროება ნაკარნახევი იყო ცეცხლმსროლელი იარაღის დროულად დატენვისა და ეფექტურად გამოყენების მიზნით.

ბზადულღების სამოსლიდან ს. ჯანაშიამ გამოყო ბეშმეთი და ბოხოხი, როგორც მისი ერთ-ერთი მეგზურის მამის შემოსილობის ძირითადი ელემენტები [72, გვ. 87]. სხვა შემთხვევაში მკვლევარი ბოხოხს კი იხსენიებს, მაგრამ ბეშმეთი მხოლოდ აქ არის დასახელებული. რო-



გორც ჩანს, XX საუკუნის 30-იანი წლებისათვის ბეშმეთი ჯერ კიდევ ხმარებაში იყო. ყოველ შემთხვევაში მას უფროსი თაობის აღზრდილები მაინც ატარებდნენ. ეს ასედაც უნდა ყოფილიყო, ვინაიდან ბეშმეთი ჩრდილო კავკასიის ხალხებში, ისევე როგორც შუა აზიის მოსახლეობაში, მამაკაცის ფართოდ გავრცელებული სამოსელი იყო. ბეშმეთის მისი თარგის მიხედვით იცვამდნენ პერანგის ზემოთ, ჩოხისა და ხალათის ქვეშ. ფართო ან ვიწრო სახელოების მიხედვით ბეშმეთი სხვადასხვაგვარია, მაგრამ მის ძირითად ნიშნად მიჩნეულია ქართულ ახალუხთან მისი მსგავსება. ბეშმეთი მუხლებამდე ჩამოშვებული, წინ მთლიანად ჩახსნილი, წელთან ნაოჭშეყრილი და ზოგჯერ დალიანდაგებული ზედა სამოსელია, რომელიც ქამრით იკვრება.

გარდა ბზადულებისა, ს. ჯანაშიას ბოხოხი შეუნიშნავს შაფსულების შემოსილობაშიც. მათ „თავს ახურავთ ან ბოხოხი (დაბალი), ან ჰაჯის თავსაბურავი რამდენსამე“ [72, გვ. 63]. ეს ცნობა იმაზე მიგვანიშნებს, რომ გავრცელებული თავსახურავი შაფსულებში ბოხოხი იყო, ხოლო ნაწილი ჰაჯის თავსაბურავსაც იყენებდა. გამოდის, რომ შაფსულები ძირითადად ინარჩუნებდნენ ტრადიციულ თავხურვას, ხოლო ჰაჯის თავსაბურავი შემოტანილი ჩანს მაჰმადიანობის გავრცელების შემდეგ, რასაც არსებითი გავლენა არ უნდა მოეხიდნა თავბურვის ძველებურ წესზე. სხვათა შორის, ეს იქიდანაც კარგად ჩანს, რომ ქალების მიერ ჩადრის ტარების წესიც შაფსულებში არ გავრცელებულა. ყოველ შემთხვევაში ს. ჯანაშიას იქ ეს არ შეუნიშნავს [72, გვ. 81].

ბოხოხის ტარებასთან ერთად შაფსულებისათვის ტრადიციული ყოფილა საკინძის შეკვრა და სარტყლის შემორტყმა. პირველ რიგში ეს ევალეობდათ ახალგაზრდებს. ამასთან დაკავშირებით ს. ჯანაშიას დღიურში ვკითხულობთ: „ჩვენი მასპინძელი ამბობს, რომ ყმაწვილკაცს, რომ უსატყლოდ გაველო, ან საკინძჩახსნილად, მამას შეექლო მისთვის მათრახით ეცემნა“ [72, გვ. 76]. ყმაწვილ კაცს უზრდევლობად ჩაეთვლებოდა ხელების უკან დაწყობაც და „აგრეთვე ჯოხის დაჭერა ხელში, განსაკუთრებით ლამაზი ჯოხის, არ შეიძლებოდა. ასეთ შემთხვევაში შეიძლებოდა მოხუცს გამოერთმია ჯოხი და დაერთყა პატრონისათვის“ [72, გვ. 76].

ს. ჯანაშია ამ ფრაგმენტებს ისეთ ვითარებაში აფიქსირებდა, როდესაც მამა-პაპური ტანსაცმელი თითქმის ხმარებიდან გამოსული იყო და მას უმთავრესად მოხუცებიღა ინარჩუნებდნენ. აღნიშნულის დამადასტურებელია დღიურში ასახული ფაქტები. მაგალითად, ერთ-ერთი შაფსულის ოჯახში შეხვედრისა და საუბრის შესახებ ვკითხულობთ:



„მოხუცი ძალიან სუფთად ცხოვრობს. სხვა სამკაულებთან ერთად ოჯახში უკიდია ჩოხა და ხანჯალი. ამ ტანისამოსს მე არასოდეს დავაგდებ, ეს მეცვა დაბადებიდან და ამით უნდა მოკვდეთ. თავზე ბოხოხი ახურავს. მე ბევრი ქუდი მაქვს, წითელარმიელის და სხვა, მაგრამ ამას არ გადავაგდებო“ [72, გვ. 126].

ასე ფიქრობდა მოხუცი და ასეთი სიყვარულით ცდილობდა ძველი კოსტიუმის შენარჩუნებას, მაგრამ დრო თავისას აკეთებდა. ყოფაცხოვრებაში მომხდარი ცვლილებები ჩაცმა-დახურვასაც იერს უცვლიდა, რაც კარგადაა ნაჩვენები თვით ს. ჯანაშიას დღიურის ერთი ადგილიდანაც. შაფსულების საზოგადოების ერთ-ერთ სოფელში ვახშობის შემდეგ ს. ჯანაშიას საპატივსაცემოდ ჭიანური დაუკრავთ და უმღერიან. იქვე ერთ-ერთ ჩერქეზს მეორისათვის უთქვამს: „საჭიროა დროგამოშვებით კრასნოდარში კონცერტები გავმართოთ, იქ ბევრია ჩერქეზი“. ამაზე მეორეს უპასუხია: „იქ ბევრია ჩერქეზი, მაგრამ ძნელია გამოცნობა, ვინ არის ჩერქეზი და ვინ არა, ესლა ფორმას (ჩერქეზ-ტანისამოსს) აღარ ატარებენო“ [72, გვ. 69].

ამ დიალოგიდან აშკარად ჩანს, რომ „ფორმად“ სახელდებული ეროვნული ჩერქეზული ტანსაცმელი ს. ჯანაშიას იქ ყოფნის დროს ხშირებიდან გამოსული ყოფილა. ეს კი იმას ნიშნავდა, რომ ტრადიციული მატერიალური კულტურის სფეროდან უკვე ამოვარდნილი იყო ადგილობრივი მოსახლეობის ეთნიკური თავისებურებისა და თვითმყოფადობის ერთ-ერთი ელემენტი. ამას განსაკუთრებით განიცდიდნენ ტრადიციული ცხოვრების მომხსრენი, რომელთაც საერთოდ აწუხებდათ ეროვნული კულტურისა და მშობლიური ენის დაკარგვის საშიშროება. ს. ჯანაშიასთან საუბარში მათ უთქვამთ, რომ ეროვნული თავისთავადობის შენარჩუნების აუცილებელ პირობას წარმოადგენდა ენისა და „ძირის“ ანუ „ფესვის“ შენარჩუნება [72, გვ. 125]. მათი გაგებით კი ძირი ანუ ფესვი იყო ადგილობრივი ტრადიცია, ყოფა და კულტურა, რომლის ერთ-ერთ კომპონენტს ეროვნული კოსტიუმიც შეადგენდა.

ისევე როგორც ეროვნული კოსტიუმის, სახლ-კარისა და მისი შიდამოწყობილობის შესახებაც ს. ჯანაშია ცნობებს აფიქსირებდა მგზავრის შთაბეჭდილებათა სახით. დაგეგმილი და გამიზნული აღწერილობა მას არ უწარმოებია. იგი ჩანაწერს აკეთებდა უმთავრესად იმ სახლის შესახებ, სადაც სტუმრად იმყოფებოდა. ამის მაგალითად შეიძლება დავიმოწმოთ სოფ. ნართანში მთხრობელთან შეხვედრის ერთი ეპიზოდი: მოხუცი „ცხოვრობს სოფლის გარეთ, ერთი ხევის ფლატოში



გაუკეთებია მიწური, პაწაწა მიწურია. ერთს კუთხეში ტახტი<sup>მეფის</sup> თული, ზედ დოშაკი, დოშაკზე ნაბადი დაგებულ<sup>ა</sup>, ბალიში; იხურავს, როგორც ჩანს, ქურქს. მეორე კუთხეში პატარა თუნუქის ღუმელი დვას“ [72, გვ. 145].

ეთნოგრაფიული აღწერილობის ანალოგიურ ხერხს მიმართავდა მეცნიერი სხვა შემთხვევაშიც. მზადულების აულში, სადაც აბძახებსა და შაფსულებსაც უცხოვრიათ, ს. ჯანაშიას დაუთვალა იერებია სამზარეულო სახლი და დაინტერესებულა მისი ინტერიერით. მისი ყურადღება მიუქცევია უმთავრესად ჩერქეზული სამზარეულო სახლის შიდამოწყობილობის ზოგიერთ მხარეს, რის შესახებაც წერს: „ვენახეთ ჩერქეზული სამზარეულო სახლი... კერა წარმოადგენს დატკეპნილ ადგილს, აგურია დაგებული და ზედ მიწა გადაგლესილი. ამას ზემოდან დახურული აქვს დიდი მილი, საკმაოდ დაბლა ჩამოწყული, ქვევით ოთხკუთხედი, ზემოთ მრგვალი და უფრო ვიწრო, მაგრამ მაინც საკმაოდ ფართო გასავალი აქვს ბოლისა. მილი სწორია, და არა მრუდი. გაკეთებულია დაწნულად, და გალესილია თიხით. კედლის მხრით პატარა ბარიერი აქვს ბუხრის თავივით, გალესილი აგური, ორნამენტით შემკული. ეს იმიტომ, რომ კედელი დაცული იქნას ცეცხლისაგანაო, რადგან კედელი გალესილია თიხით, გაცხელებულ თიხას კი შეუძლია ცეცხლი გაუჩინოს ხის წნელის კედელს“ [72, გვ. 93].

ს. ჯანაშია იქვე გვაცნობს კერისპირას განლაგებულ ნივთებს და მათ დანიშნულებას. როგორც მან აღნიშნა, „კედელთან, იქვე კერასთან, გამართული იყო თიხისავე ტახტი, ძალიან დაბალი (3-4 ვერშ.), ზედ ეფინა ჭილობი; ეს ცეცხლის პირას საჯდომადაო“. იქვე მდგარა დაბალი და მრგვალი სამფეხა მაგიდა. „ამაზე თურმე ღომს აგებენ შუაში ყველისათვის ერთ გუნდად, ღომში აკეთებენ სიღრმეს, რომელშიაც ასხამენ წვეს (ქათმისას), თუ ასეთი სადილად აქვთ. იქვე კერასთან გაკეთებულია პურის საცხობი „ფურნე“ [72, გვ. 93-94].

სტუმრად მყოფ მეცნიერს კიდევ უფრო მეტი შესაძლებლობა მისცემია ვაცნობოდა როგორც საცხოვრებელი ნაგებობის კომპლექსში სასტუმროდ განკუთვნილ ოთახს, ისე ამავე დანიშნულების მქონე იზოლირებულად მდგარ ნაგებობასაც. ადიღეში შესვლისთანავე მან გაარკვია, რომ სტუმრის მისაღებს ერქვა „ჰაჰაშ“, რაც მომდინარეობს სტუმრის ადგილობრივი სახელწოდებიდან („ჰაჰა“). ადიღეში, ისევე როგორც ჩრდილო კავკასიაში საერთოდ, სასტუმრო სახლი (ოთახი)

ანუ საყონალო საყოველთაოდ გავრცელებული სტუმარმასპინძლობის ტრადიციის მატერიალურ გამოხატულებას, სტუმართმოყვარეობის ატრიბუტს წარმოადგენდა. ს. ჯანაშიამ თავის თავზე გამოსცა ადიღელთა გულითადი სტუმართმოყვარეობა და განცდილის აღწერასთან ერთად სასტუმროს ზოგიერთ მხარესაც ყურადღება მიაქცია.

ს. ჯანაშიას დაკვირვებით, სტუმრის მისაღებად უფრო მეტად იყენებდნენ ეზოში მდგარ საყონალოს, რომელიც ჩვეულებისამებრ ერთკამერიან იზოლირებულ ნაგებობას წარმოადგენდა. ერთ-ერთი ასეთი სასტუმრო სახლი შაფსულეების სოფელ აფიფსიფში, სადაც თვითონ ს. ჯანაშია მიიღეს, მის მიერ ასეა აღწერილი: „სასტუმრო სახლი ერთოთახიანია, მიწური. შუაში დიდი დახურული ღუმელია. კედლები დაბალია, თეთრად შეღესილი, ოღონდ იატაკთან მოსდევს მიწისფერი ზოლი ერთი მტკაველის სიფართე. იატაკი დატკეპნილი მიწაა, ნათელი ზოლებით დაყოფილი უჭრედებად. სასტუმრო სახლის კარი ფართოდ ღია იყო, როცა მივედით. ოთახში იდგა ერთი ხის სარეცელი ზედ დაფენილი ჭილობითა და ბალიშით, ერთი მაგიდა გადაფარებული თეთრი სუფრით და რამდენიმე სკამი. კედელზე გამართულია ძალიან გრძელი ხის საკიდი ტანისამოსისათვის. სახლში იშვიათი სისუფთავეა. იატაკი დაგვილია, ისე რომ ნემსი არ დაიკარგება“ [72, გვ. 63].

როგორც ჩანს, ის რაც ს. ჯანაშიამ ერთი საყონალოს აღწერაში აღნიშნა, დამახასიათებელი უნდა ყოფილიყო ადიღეში გავრცელებული ამ ტიპისა და დანიშნულების მქონე ნაგებობისათვის საერთოდ, მაგრამ უნდა ვიფიქროთ, რომ ზოგი თავისებურების მიხედვით საყონალოებს შორის განსხვავებასაც უნდა ჰქონოდა ადგილი. განსხვავება შეინიშნებოდა თუნდაც გადახურვის მიხედვით. თუ ზემოთ აღწერილი საყონალო მიწური იყო, ს. ჯანაშია მიუღიათ ლერწმით დახურულ საყონალოშიც [72, გვ. 76].

ს. ჯანაშია ნამყოფი იყო არა მარტო ერთოთახიან იზოლირებულ ნაგებობაში, არამედ საცხოვრებელი სახლის სასტუმრო ოთახშიც. მისი ერთ-ერთი მასპინძლის ეზოში, რომელიც იქ თურმე სიმდიდრით გამოირჩეოდა, მრავალ სხვა შენობასთან ერთად მდგარა აგურის სახლი, რომლის სასტუმრო ოთახში მისი ყურადღება მიუქცევია დიდ სარეცელზე დაწყობილ თოვლივით ქათქათა ლოგინს [72, გვ. 99].

სასტუმროდ განკუთვნილი და ეზოში იზოლირებულად მდგარი ერთკამერიანი ნაგებობა ან სტუმრის მისაღებად გამოყოფილი ოთახი საცხოვრებელ სახლში არაერთმა მოგზაურ-დამკვირვებელმა აღწერა არა მარტო ადიღეში, არამედ ჩრდილო კავკასიის სხვა კუთხეებშიც.



ამის შესახებ ადრე გამოქვეყნებულ ნაშრომებში აღნიშნე, რომ ვარ-მოგზაურნი აღწერდნენ იმას, რითაც ისინი სტუმრად ყოფნისას სარგებლობდნენ [22, გვ. 91—100; 24, გვ. 237—245].

XIX საუკუნის ლიტერატურიდან აშკარად ჩანს, რომ ყოფა-ცხოვრებაში მომხდარ ცვლილებებთან ერთად, რაც მამა-პაპური ტრადიციების თანდათანობით მოშლაში პოულობდა გამოხატულებას, სტუმრის მიღების წესიც იცვლებოდა. ამ მხრივ შესამჩნევია ენობებში იზოლირებულად მდგარი საყონალოების შემცირებისა და საცხოვრებელ სახლებში სასტუმრო ოთახების გამოყოფის ტენდენცია. აღნიშნული ვითარება ადიღეში შეუმჩნეველი არ დარჩენია ს. ჯანაშიას. მიწი იქ ყოფნის დროისათვის იზოლირებულად მდგარი ჰაჭუშების (საყონალოების) რაოდენობა შემცირებული იყო. 1929 წლის 14 მაისს ბზადულების სოფელ თლიუსთენჩაბლი-ში ამის შესახებ მისთვის უთქვამთ: „ზოგიერთი რამ უკვე იცვლება, მაგალითად, „ჰაჭუში“ ჩვენს სოფელში-ეხლა ცოტა არის. ნამდვილი ძველებური ჰაჭუში (საკომლო მთლიანი კერით და მიწის ტახტით) ერთადერთი იყო და ამ ერთი თვის წინათ დაანგრიეს“ [72, გვ. 87—88].

ვინაიდან ტრადიციულად არსებული საყონალოების რაოდენობა მცირდებოდა, უნდა ვიფიქროთ, რომ მას ადიღეშიც თავისი დანიშნულებით ენაცვლებოდა სახლის შიგნით სასტუმროდ გამოყოფილი ოთახი. კანონზომიერ პროცესად წარმოგვიდგება იზოლირებული ერთკამერიანი ნაგებობიდან სასტუმროს გადანაცვლება საცხოვრებელ ნაგებობაში. თავისთავად ეს პროცესი სტუმარ-მასპინძლობის ადრინდელი მასშტაბების შემცირებისა და მამა-პაპური ტრადიციების შესუსტების შედეგი უნდა ყოფილიყო.

ჰაჭუშების შემცირებასთან ერთად ცვლილებებს განიცდიდნენ საცხოვრებელი ნაგებობანი საერთოდ. თანდათანობით მწყობრიდან გამოდიოდა ძველებური დგამ-ჭურჭელი, სახლის მოწყობილობაში ნელ-ნელა ადგილს იკავებდა ფაბრიკული ნაწარმი, მაგრამ ს. ჯანაშიას იქ მივილინების დროს საცხოვრებლის შიდამოწყობილობაში მაინც მამა-პაპური ინვენტარი ჭარბობდა. ეს მას საშუალებას აძლევდა უშუალო დაკვირვების საფუძველზე აღწერა ის, რაც მას სახლში შესვლისას ხვდებოდა. მკვლევარს არ უფიქრია სახლის აღწერაზე არქიტექტურული თვალსაზრისით. იგი არსად არ შეხებია მის გეგმას, ჭრილსა და ფასადს. სასტუმრო ოთახისა და ჰაჭუშის მაგალითზე კარგად გამოჩნდა,





რომ ს. ჯანაშია უფრო მეტად ყურადღებას აქცევდა ინტერიერს და მის აღწერასთან ერთად ეთნოგრაფის თვალთ აკვირდებოდა დეკორატიული ჭურჭელსაც. სხვადასხვა სახლში ყოფნისას მისი ყურადღება მიუქცევია სასადილოდ განკუთვნილ მაგიდას, სკამებს, ჭურჭელს, ლოგინს, ტუალეტს და ა. შ. მას იქ შეუნიშნავს როგორც ოთხკუთხედი, ისე მრგვალი მაგიდები, რომლებსაც ზოგჯერ სხვადასხვა დანიშნულება ჰქონიათ, ხოლო ზოგჯერ კი მისი ფორმა საგნის ფუნქციის განმსაზღვრელი არ იყო. ერთ-ერთი შეფასების ოჯახში იგი დაუსვამთ კედელთან მიდგმულ ოთხკუთხედასასტუმრო მაგიდასთან. მისივე დაკვირვებით, სასადილოდ იყენებდნენ აგრეთვე დაბალფეხიან მრგვალ ჩერქეზულ ტაბაკს. მეცნიერის იქ ყოფნის დროს ასეთ მაგიდაზე პური უჭმევიათ შემოსწრებული მეზობლისათვის, რომლებიც ჯორჯოებზე მსხდარან [72, გვ. 78].

ს. ჯანაშია სხვა შემთხვევაშიც აღნიშნავს, რომ სტუმრისათვის განკუთვნილი მაგიდისაგან განსხვავებულ პატარა მაგიდას ანუ ტაბაკს მეზობლებისათვის იყენებდნენ. როგორც კი მას გაუმასპინძლდნენ, ამის შემდეგ მიხედეს იქ შემოსულ ოთხ მეზობელს, რომლებსაც სავახშმოდ მოწოდებით პატარა ადგილობრივი ტაბაკი დაუდგეს [72, გვ. 68].

ასეთი სამეფხა მაგიდები ს. ჯანაშიას აბაზეშიაც უნახავს [72, გვ. 108], სადაც ის არა მარტო მეზობლების გასამასპინძლებლად, არამედ სასტუმროდაც გამოიყენებოდა. თვით ს. ჯანაშია აღნიშნავს, რომ მთხრობელთან საუბრისა და ხელების დაბანინების შემდეგ შემოიტანეს ჩერქეზული დაბალი მრგვალი მაგიდა და მის ირგვლივ სტუმრები ჯორჯოებზე დასხეს [72, გვ. 111].

ს. ჯანაშია დაკვირვებია ავეჯის განლაგების პრინციპსაც, რამდენადაც ეს დაკავშირებული იყო ასაკობრივ-უფლებრივ მდგომარეობასთან. „ყველაზე საპატიო ადგილი ოთახში იქნება კარის პირდაპირ, სკამი ტახტსა და მაგიდას შორის; მეორე სკამი ამავე მაგიდასთან იქნება მომდევნო საპატიო ადგილი და ასე შემდეგ კარისაკენ. კართან ეს ყველაზე უკანასკნელი ადგილია, ახალგაზრდებისათვის. ტახტთან იმიტომ, რომ მოხუცი თუ დაიღლება, შეიძლება ტახტზე გადაჯდესო“ [72, გვ. 115].

მაგიდების, სკამებისა და ჯორჯოების განლაგება-დანიშნულებასთან ერთად ს. ჯანაშიას სუფრის გაწყობილობაში შეუნიშნავს ხის კოვზი (სუპისა და მაწვნის საჭმელად) და ჩანგალი, რაც იმაზე მიგვანიშნებს, რომ მამა-პაპურ ჭურჭელთან ერთად ხმარებაში იყო შემოსული ქარხნული წესით დამზადებული სუფრის იარაღიც.



სახლის მოწყობილობიდან ს. ჯანაშია ეხება ლოგინსაც და ნავს მის ხარისხიანობასა და სისუფთავეს, როგორც ადიღელთა მართმოყვარეობის ერთ-ერთ ხელშესახებ ატრიბუტს. მისი დაკვირვებით, ასეთ ლოგინთან ერთად სასტუმრო ოთახში ყოველთვის მდგარა ტაშტი და წყლით სავსე კუმდანი (სპილენძის ჭურჭელი). სხვათა შორის, იგი ყოველ ნაბიჯზე ამჩნევდა წყლით სავსე ჭურჭლის ფართოდ გამოყენების ფაქტებს. როგორც წესი, სტუმარს სახლში მიღებისთანავე და განსაკუთრებით კი პურის ჭამის წინ უსათუოდ ხელებს დააბანინებდნენ და მისადმი პატივისცემას შეხვედრისთანავე ამითი გამოხატავდნენ [72, გვ. 64]. სტუმრისადმი ყურადღება თავს იჩენდა ჰიგიენის დაცვის სხვა პირობების მიხედვითაც. სტუმარს რომ უნებრხელობა არ ეგრძნო, სასტუმრო ოთახთან ერთად საპირფარეშოს დადგმუხედაც კი საგანგებოდ ზრუნავდნენ. ამასთან დაკავშირებით, სასტუმრო ოთახის მოწყობილობის აღწერასთან ერთად, ს. ჯანაშია აღნიშნავს, რომ ოჯახი აკეთებდა მოწულსა და შიგნით თიხით შეღესილ ორ საპირფარეშოს, რომელთაგან ერთი საოჯახოდ იყო განკუთვნილი, ხოლო მეორე — სასტუმროდ. ერთი კეთდებოდა საცხოვრებელ სახლთან, ხოლო მეორე — სასტუმრო სახლის უკან ისეთ ადგილას, რომ საცხოვრებელი სახლიდან არ გამოჩენილიყო [72, გვ. 79].

ინტერიერისა და მისი მოწყობილობის აღწერისას ს. ჯანაშია ძირითადად ეყრდნობოდა სასტუმრო ოთახში მიღებულ შთაბეჭდილებებს. ამასთან ერთად, მკვლევარი ეხება მის ზოგიერთ სხვა მხარესაც. ამ მხრივ აღსანიშნავია სასტუმრო ოთახის დანიშნულება ქალ-ვაჟის ურთიერთობაში. ს. ჯანაშიამ გაარკვია, რომ ქალიშვილის მიერ ვაჟის სასტუმრო ოთახში მიღება ადგილობრივ ჩვეულებად ითვლებოდა და სათანადო წესების შესრულებას ითვალისწინებდა. „ოთახში, მარტო არიან ქალ-ვაჟი. მხოლოდ მათი სკამები წინასწარ დანიშნულ ადგილას დგას. არც ერთი ოჯახის უფროსი წევრი ამ დროს ჰაჭუშში, თუ ქალიშვილის ოთახში, არ შევა“ [12, გვ. 79]. თავისი მთხრობლებისა და მეგზურების დამოწმებით ს. ჯანაშია იქვე უმატებს: „სელმანმა მიაბო, ასლანბეგიც ადასტურებს, რომ ქალიშვილებს თავიანთი ოთახი აქვთ. სადაც ისინი სტუმარს იღებენო. შეიძლება იქვე იყვეს მხოლოდ ქალის უმცროსი და. თუ სტუმარი ღამით აპირებს დარჩენას, მხოლოდ მაშინ გამოვა ქალის მამა ან ძმა, ქალი კი ამ დროს დარბაზს ტოვებს“ [72, გვ. 80].

ეს ფაქტი თავისთავად არა მხოლოდ სასტუმრო ოთახის არსებო-



ბას ადასტურებს, არამედ იმასაც, რომ სასტუმრო ოთახი განკუთვნილი ყოფილა ქალიშვილისათვის, რომელიც სარგებლობდა სტუმრად მისული ვაჟის მიღების უფლებით, ოღონდ ყველა იმ წესების დაცვით, რაზედაც ზემოთ იყო ნათქვამი.

საზოგადოებრივ ყოფაში განსაკუთრებით ფართოდ გამოიყენებოდა ჰაქეში (საყონალო), რამდენადაც იქ არა მარტო სტუმარს ღებულობდნენ, არამედ ერთობოდნენ კიდევაც. ს. ჯანაშია, როგორც შაფსულდების ერთ-ერთი ასეთი ღონისძიების თვითმხილველი, წერს:

„ამ საღამოს ოცდაათამდე კაცი იქნება ჰაქეშიში, მათ შორის გაუთხოვარი ქალებიც. ახალგაზრდები ყველანი ფეხზე დგანან. უკრავენ ჭიანურს და მღერაან. შევამჩნიე, ვინც ჭიანურს უკრავს, ის არ არის მთქმელი, მხოლოდ ბანს ამბობს სხვებთან ერთად. სიმღერის ტექსტში ძალიან ხშირად მესმის სიტყვა „გუშა“, „გუშარგ“, ზოგჯერ სწყვეტენ ჭიანურს და მღერაან უაკომპანიმენტოდ. ზოგიერთი სიმღერის ტექსტი ძალიან გრძელია. მოიტანეს აგრეთვე ჯამილი. ეს არის ლითონის მილი, ერთი დიამეტრისა ყველა ნაწილში, სრულიად თავისუფალი ბოლო ორივე მხრით, აქვს სამი ნახვრეტი. ცეკვავენ გარმონისა და კასტანიეტების აკომპანიმენტით. ფხჰჰჰჰ — ასე ეძახიან კასტანიეტებს: ერთ ძირითად ჯოხზე მიბმულია 5 ენა, საშინელ ხმას გაშოსცემს, თოფის სროლის ხმა აქვს. ორი უჭირავთ. იცეკვენ სხვადასხვაგვარი, სათამაშო, სხვათა, შორის, წყვილ-წყვილადაც, ხელი-ხელ ჩაკიდებულნი. ორ-ორი წყვილი ცეკვავდა. ზოგიერთი მათგანი, განსაკუთრებით ვაჟები, კარგად ცეკვავენ. ტაში არ ყოფილა“ [72, გვ. 77]. მკვლევარი იქვე უმატებს: „დაუტყრეს ჯამელი, საღამურის ხმა აქვს, ამასაც სდევს კასტანიეტი, ამის აკომპანიმენტით იცეკვენ აგრეთვე. დაიშალნენ ორის ნახევარზე“ [72, გვ. 78].

ეს ჩანაწერი საყურადღებო ცნობებს შეიცავს შაფსულდების ხალხური შემოქმედებისა და სტუმარ-მასპინძლობის შესახებ. ს. ჯანაშია გვაცნობს გართობაში მონაწილეთა რაოდენობას, მათ მონაწილეობას სიმღერებსა და ცეკვებში, სიმღერისა და ცეკვის რეპერტუარს, მუსიკალურ საკრავებს და მათი გამოყენების წესებს.

ჩანაწერიდან აშკარად ჩანს, რომ გართობაში მონაწილეობდნენ სოფლელი ახალგაზრდები და ეს ღონისძიება სასოფლო მასშტაბისა იყო. იქ ერთი რომელიმე ოჯახის ინიციატივა არ ჩანს. ამდენად, საფიქრებელია, რომ საყონალოც, სადაც სოფლის ახალგაზრდები გართობის მიზნით იკრიბებოდნენ, სასოფლო უნდა ყოფილიყო. ამის შე-



სახებ ს. ჯანაშიას არაფერი უთქვამს, მაგრამ მისი ცხოვრების საფუძვლიანი სასტუმრო სახლის შესახებ გვაგულისხმებინებს მცირე გაბარებულ მქონე ნაგებობის არსებობას. 30 კაცის თავმოყრა, სიმღერა და მოთუშეტეს ცეკვა კი საჭიროებდა მოზრდილ ფართობს, ე. ი. საოჯახო პაჭეშთან შედარებით დიდი მოცულობის საყონალოს. ეთნოგრაფიული ლიტერატურიდან ცნობილია, რომ ასეთი საყონალოები არსებულა ჩრდილო კავკასიის ყველა კუთხეში, მათ შორის ადიღეშიაც, სადაც ისეთი სტუმარი ჩერდებოდა, რომელსაც სოფელში მასპინძელი არ ჰყავდა. ასეთს სასოფლო საყონალოში გაჩერებული კაცი სოფლის სტუმრად ითვლებოდა და მას მთელი სოფელი მასპინძლობას უწევდა. სწორედ ამგვარ საყონალოში უნდა მომხდარიყო შაფსულების თავმოყრა, რაშიაც ს. ჯანაშიაც მონაწილეობდა. ასეთი შეკრების მიზანი უნდა ყოფილიყო არა მარტო ახალგაზრდობის გართობა, არამედ საპატიო სტუმრისადმი პატივისცემაც. ს. ჯანაშიას იქ ყოფნის დროს სოფლის მიერ ამ ღონისძიების ჩატარება და წინასწარი შეტყობინებით მისი მიწვევა, ნათქვამის დამადასტურებელია.

საცხოვრებელ ნაგებობათა ზოგი თავისებურების აღწერასთან ერთად, რასაც სისრულის პრეტენზია არ გააჩნია, ს. ჯანაშია ასევე გაკვირვებით ეხება შაფსულურ სოფელს და დასავლეთ საქართველოს (სამეგრელოს, აფხაზეთის) სოფელთან მის მსგავსებას აღნიშნავს. ამის შესახებ უკვე ითქვა აფხაზების ეთნოგრაფიული შესწავლის მიმოხილვასთან დაკავშირებით და აქ სიტყვას აღარ გავაგრძელებ.

ასეთია იმ მასალის შინაარსი, რასაც ს. ჯანაშია იწერდა ადაღეელთა მატერიალური კულტურის სფეროდან. თავისი ფრაგმენტულობის მიუხედავად ამ ჩანაწერებს იმიტომ ენიჭება წყაროს მნიშვნელობა, რომ ცოცხალ ეთნოგრაფიულ ყოფაშია ფიქსირებული და თანაც ს. ჯანაშიას მიერ, რომელმაც შესანიშნავად იცოდა ჩრდილო კავკასიის მოსახლეობაში მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალების ფასი ქართულ-კავკასიური კულტურულ-ისტორიული ურთიერთობის შესწავლისათვის.

### 3. საოჯახო ყოფა და ტრადიციები

ს. ჯანაშიას ჩანაწერების ერთი ნაწილი შეეხება საოჯახო ყოფის ზოგიერთ დეტალს. ნანახისა და მოსმენილის საფუძველზე მისი ყურადღება მიუქცევია უმთავრესად ოჯახის წევრთა ქცევისა და ურთიერთობის ხასიათს. ტოპონიმიკურ და ონომასტიკურ მასალებთან ერ-



თად დღიურებში შეტანილია საალერსო გამონათქვამების, საშინაო სახელებისა და მიმართვის ფორმების ამსახველი მასალებიც. საალერსო მიმართვის გამომხატველ სიტყვად მკვლევარს მიაჩნია პატარა. პატარაობის აღმნიშვნელი სიტყვისა და საკუთარი სახელის შერწყმის შედეგად ვლელობთ სახელის საალერსო ფორმას. ს. ჯანაშიას დაკვირვებით, ბეედულების (//ზხადულების) საოჯახო ყოფაში საშინაო სახელების შერქმევაშიც, რაც მამის და დედის ინიციატივით ხდება, განმსაზღვრელი მნიშვნელობა ენიჭება კინობითისა და პატარაობის მანიშნებელი სიტყვის ხმარებას. ამის შესახებ დღიურში განმარტებულია: „მამა ჩვეულებრივად ბავშვს (ვაჟს) ეძახის: კმალ'გ, რაიც ნიშნავს ბიჭი; დედა აძლევს ბავშვს სხვადასხვა სახელებს: ჩხბუტ (შდრ. ჩოხო). წკაჭ'რ (პაწაწინა).

წკაჭ საზოგადოდ იხმარება კინობითისათვის: შგ — ცხენი; შგჭ (პირველი პერიოდი) — ცხენი კვიცობაში. ჯტუნან (მეორე პერიოდი, საშუალო, 2-3 წლ.). შეადრ. ჰუნე, შგ (მესამე პერიოდი); შგწკაჭ — ცხენუკა. სახელი: უნგ; სახლა: უნწკაჭ“ [72, გვ. 13].

აღნიშნულთან ერთად აღწერილია მიმართვის წესები. ბეედულური მონაცემების აფხაზურთან შედარება-შეჯერების საფუძველზე ისტორიკოსის ყურადღება მიუქცევია რძლის ქცევის მანერებს დედამთილთან, მამამთილთან, მაზლებთან და ქმრის ნათესაებთან ურთიერთობაში. ბუნებრივია, რომ სხვადასხვა თაობის წარმომადგენლებთან რძლის დამოკიდებულების ჩვენება შეესაბამებოდა გაუყრელად ცხოვრებას, რაც თავისთავად იგულისხმება დღიურის შემდეგი ადგალიდან:

„თქვენ« არ იხმარება ერთი პირის მიმართ, მაგრამ რძალი დედამთილის მიმართ ხმარობს ასეთ ფორმას, როგორც აფხაზურში. რძალი უცვლის სახელებს ქმრის ნათესაებს. ეს წესი დაცულია ისეთივე სისასტიკით, როგორც აფხაზეთში. მამამთილს ჩვეულებრივად ეძახის თნფშ'გ (ჩვენი თავადი), დედამთილს — თნგტაშ'გ (ჩვენი კნენა); სწაშუ (ჩემი მხედარი) — მაზლს და საზოგადოდ მამაკაც ნათესავს, მასვე: დგ'ზყაშ' (ლამაზს ირთავს); ქალს, ქმრის ნათესავს ეძახის სიფქმას (ჩემი სიყვარული) და სხ.

სამაგიეროდ, თავის თავზე კაცი ამბობს: ჩვენ (თარტ)“ [72, გვ. 13].

უფროს-უმცროსობაზე დამყარებული საოჯახო ეტიკეტის ნორმებს განეკუთვნებოდა მორიდების ჩვეულება, რაც პირველ რიგში მკაფიოდ იყო გამოხატული უმძრახობის წესში. ამგვარი სახის ტაბუ ს. ჯანაშიამ გამოავლინა ერთ-ერთი ლეგენდის მიხედვით, რაც წარმოაჩენს ამ სა-



ზოგადობაში როგორც პირველი მჭედლის აღმნიშვნელ ტერმინს, ისე რძალ-მამამთილს შორის უმძრახობის ჩვეულებას. აი ეს ჩანაწერი:

„ლ'აფშ“ — ეს იყო პირველი მჭედელი, განთქმული, მაგრამ ის ღმერთად არ ითვლებოდა. ხელით ჰკვერავდა, მუშუტით. შემდეგ რძალმა უჩვენა უესტით (რძლები ჩვეულებრივად ხელებით ელაპარაკებიან მამამთილს), რომ საჭიროა ჩაქუჩისა და მარწუხის გაკეთება [ეხლა მეც რძალი მყავს, უკვე მეხუთე წელიწადია, და ჯერ არ დამლაპარაკებია. ძველად კი მთელი სიცოცხლის განმავლობაში არ ელაპარაკებოდა. ეს მამამთილზეა დამოკიდებული, ის ეტყვის ან საჩუქარს მიცემს, მაგ. ძროხას, და რძალი დაელაპარაკება. რძალი მიმართავს ან ეძახის მამამთილს ფშ'გ, დედამთილს გტუშ'გ. ფშ'გ ნიშნავს: სახლის პატრონი]. ამის შემდეგ ცხელ რკინას ლ'აფშ უკვე ვერ იღებდა, ეწოდა ხელი“ [72, გვ. 73].

მორიდების აქ აღწერილი ჩვეულება, რაც ფართოდ იყო გავრცელებული კავკასიის სხვა ხალხებშიც, მისი ფიქსაციის პერიოდში უკვე შესუსტებული იყო და ფაქტიურად თავისი არსებობის დასასრულს უახლოვდებოდა. ადრინდელი ვითარებისაგან განსხვავებით, როდესაც რძალი მამამთილს ვერასოდეს ვერ დაელაპარაკებოდა, ს. ჯანაშიას მოწმობით ეს ტაბუ მამამთილის ინიციატივით ირღვეოდა. ეს იყო სავსებით კანონზომიერი მოვლენა. მრავალ სხვა ჩვეულებასთან ერთად უძრახობის წესიც თანდათანობით სთმობდა მოქმედების სარბიელს და საუკუნეების მანძილზე არსებული კონსერვატივიზმი უშუალო ურთიერთობის ფორმით იცვლებოდა.

სხვათა შორის ს. ჯანაშიას ყურადღება მიუქცევია არა მარტო ლეგენდას პირველი მჭედლის ტერმინის შესახებ, არამედ ახალდაბადებული ბავშვის სამჭედლოში წაყვანის რიტუალსაც, რაც შაფსულებში დაუმოწმებია. ისტორიკოსი დაინტერესებულა თავისი მასპინძლის სახელის (კიშმა) დაბოლოების (მა) რაობით, რასთან დაკავშირებითაც წერს: „მა ხომ არ უკავშირდება სვან. მარე-ს (კაცი) და სკვითურს? (ბუედულები ამ შემთხვევაში იტყოდნენ: ჩოშმა; ჭემგუები კი — კიშ-მა-ო). ასეთ სახელს შემდეგ შემთხვევაში აძლევდნენ: როცა დიდხანს შვილი არ შერჩებათ, ახალ დაბადებულ ბავშვს მეშვიდე დღეზე წაყვანდნენ სამჭედლოში, იქ რაღაცას აკეთებენ და ბავშვს (ვაჟს) არკმევენ ასეთ სახელს, რაიცა ნიშნავს: კიშ — სამჭედლო; მა [შედრ. არგ-კ'მა] — კარგი მოსავალი. არკკ — ხის დიდი თასი, მომრგვალებული ძირით, რომელიც ვერ დგება] ცალკე არ იხმარება, მაგრამ „კარგი“-ს,



მნიშვნელობა უნდა ჰქონდესო. შდრ. მაზმაჲ (გეოგრ. სახ.) [მაზ <sup>საქართველო</sup> <sup>სახელმწიფო</sup> ტყე]. ამ კაცს და ჰყავდა, რომელსაც „კიშნა“ ერქვა. არის ასეთივე სახელი „ლტჰჰრფს“: ლუჰ'გ — რკინა; ლუჰ'ჰ — მჭედელი (ეს ჰემგუურად); ხოლო შაფსულურად მჭედელი იქნება ლუჰ'ჰ; რკინა კი ისევე; ფს — სული. სახელი ერთად ნიშნავს: **რკინის სული**“ [72, გვ. 64].

დამოწმებული ჩანაწერი საყურადღებო ჩანს მჭედლობის როლსა და რკინის კულტთან დაკავშირებით. აღწერილი რიტუალის შინაარსი გვაფიქრებინებს, რომ შაფსულები სამჭედლოსა და რკინაში სასაქეთო ძალას ხედავდნენ და ნანატრი შვილისადმი სურვილს ამ ძალაში — „რკინის სულსა“ და გამძლეობაში განასახიერებდნენ.

ოჯახის წევრთა ქცევის მთელი კომპლექსიდან საყურადღებოა ს. ჯანაშიას ჩანაწერი პურის ჰამის რეჟიმის შესახებ: „საზოგადოდ, აქაც იგივე ჩვეულებებია, როგორც შაფსულებში. ასლანბეკი (მთხრობელი — ვ. ი.) მიამბობს, რომ ქალები და კაცები ოჯახში ეხლაც ცალკე ჰამენ პურს. დედაჩემმა მხოლოდ სულ უკანასკნელ ხანებში დაიწყო პურის ჰამა მამაჩემთან (79 წლისა, ტუაფსის რაიონიდან გადმოსახლდა აქ 1864 წ., მაშინ 14 წლისა ყოფილა...) და მაინც თავს უზერხულად გრძნობსო“ [72, გვ. 87].

ეს მასალა ს. ჯანაშიამ ჩაიწერა სოფ. თლიუსთენჰაბლი-ში, ბყედულების აულში. სადაც ცხოვრობდნენ აგრეთვე აბაძეხები და შაფსულებიც, მაგრამ „ენობრივად ყველანი ბყედულები არიან“ [72, გვ. 87]. სავსებით ბუნებრივია, რომ ადილთა სხვადასხვა ტომის წარმომადგენლებს, რომლებიც ერთიმეორის მეზობლად ცხოვრობდნენ, ჩვეულებებიც ერთნაირი ჰქონდათ. ამიტომაც, რომ ს. ჯანაშიამ არა მარტო ბყედულებში, აბაძეხებში და შაფსულებში დაინახა ჩვეულებათა იდენტურობა, არამედ, როგორც ზემოთ დავინახეთ, ცალ-ცალკე პურის ჰამის წესი როდესაც შაფსულებში შენიშნა [72, გვ. 81], რძლის ქცევის აქ არსებული წესი აფხაზურ ანალოგიურ ჩვეულებასთან გააიგივა. გამოვლენილი ფაქტები კონკრეტული მაგალითებია საყოველთაოდ გავრცელებული ჩვეულებისა, რაც XIX საუკუნის ბოლომდე მაინც კავკასიის ყველა ხალხში სრულდებოდა, მაგრამ ადილში ს. ჯანაშიას ყოფნის დროისათვის ეს წესიც უკვე საგრძნობ ცვლილებებს განიცდიდა.

ოჯახსა და საზოგადოებაში ქცევის წესების დაცვა რომ უფროს-უმცროსობის ნორმებს ექვემდებარებოდა, ეს კარგად ჩანს შაფსულებში ჩაწერილი მასალიდან:



„მიამბეს, რომ წინათ ყმაწვილი კაცისთვის უზრდელობად ზოდა ხელების უკან დაწყობა, აგრეთვე ჯოხის დაჭერა ხელში, კუთრებით ლამაზი ჯოხის, არ შეიძლებოდა. ასეთ შემთხვევაში შეიძლებოდა მოხუცს გამოერთმია ჯოხი და დაერთყა პატრონისათვის.

ჩვენი მასპინძელი ამბობს, რომ წინათ ყმაწვილკაცს რომ უსართყლოდ გაეველო, ან საკინძეჩამოხსნილად, მამას შეეძლო მისთვის მთარახით ეცემნა“ [72, გვ. 76].

მამაკაცთა ურთიერთობაში რომ უფროსისადმი პატივისცემა ცხოვრების ნორმას შეადგენდა და მორიდებაში პოულობდა თავის გამოხატულებას, ისტორიკოსს ეს შეუნიშნავს აბაზთა ყოველდღიურობის ისეთ მოვლენაშიც კი, როგორცაა თამბაქოს მოწვევა, რის შესახებაც მკვლევარი გვაუწყებს: «აქ უმცროსები უფროსთან თამბაქოს არ ეწევიან. მე ვიყავი მოწმე, როცა 54 წლის კაცმა თამბაქო არ მოსწია თავისზე უფროსთან, სხვებზე ხომ სათქმელადაც არა ღირს“ [72, გვ. 113].

უფროსისადმი პატივისცემის აუცილებელ პირობად ითვლებოდა უმცროსის ფეხზე დგომა, რაც გამოჩნდა ადილეს სოფელ ნართანში 1929 წლის 14 აგვისტოს ერთ-ერთ მოხუცთან ს. ჯანაშიას შეხვედრის მომენტშიც: „მოხუცი ხელს იბანს, მე ფეხზე ვდგევარ. მოხუცი ამჩნევს ჩემს ქცევას და აღტაცებულია: ადილეა, ნამდვილი ადილე“ [72, გვ. 145].

მოხუცის აღტაცება შემთხვევითი არ არის. იგი იმდენად მოუხიბლავს ახალგაზრდა მეცნიერის საქციელს, რომ მასში „ნამდვილი ადილე“ დაუნახავს. მასასადამე, უფროსისადმი პატივისცემა ადილეში ისე მაღალი კატეგორიის ზნეობად ითვლებოდა, რომ მასში ერის ღირსება იყო ასოცირებული. ადილელთა გაგებით, აღნიშნული თვისებების გარეშე ადამიანი ნამდვილ ადილედ ვერ წარმოიდგინებოდა. უფროსისადმი პატივისცემა თავს იჩენდა სხვა ვითარებაშიც, თუნდაც სხვადასხვა ასაკის ადამიანთა სიარულის მომენტში, რაც ჩანს დღიურას შესაბამისი ადგილიდან. შაფსულების ერთ-ერთ აულში მიღებული შთაბეჭდილების საფუძველზე ს. ჯანაშია აღწერს ვახშობის პროცედურას თანმხლები ეტიკეტის ჩვენებით და იქვე გადმოგვცემს მთხრობელთა ნაამბობს მოსიარულეთა განლაგებისა და ქცევის ნორმების შესახებ:

„აქაც დამიდასტურეს, რომ მტკიცედ არის დაცული თანხლების წესები: უფროსს უმცროსი მარცხენა მხრიდან მიჰყვება; თუ სამნი არიან, უფროსი შუაშია; მომდევნო მარცხნით, უმცროსი მარჯვნივ; თუ ოთხნი — ყველაზე უმცროსი ისევ უფროსის ხელმარჯვნივ; ხოლო





დანარჩენები წლოვანების მიმდევრობით უფროსის მარცხნით; ეს იმი-  
ტომაც, რომ როცა სამნი არიან, და საჭირო დარჩა ვისიმე საქმეზე  
გაგზავნა, უფროსი უმცროსს გაგზავნის და ძველი წესრიგი აღდგება;  
თუ ოთხნი იყვნენ, მაშინ გაგზავნილი უმცროსის ადგილას შუათანას  
მომდევნო გადადგება“ [72, გვ. 68].

ოჯახის სტრუქტურისა და საოჯახო ყოფის კომპონენტების რიგში  
განიხილება ქალის მდგომარეობა და უფლება-მოვალეობანი მისი ასა-  
კის შესაბამისად, რაზედაც გარკვეულ პასუხს გვაძლევს ს. ჯანაშიას  
დღიური. ისტორიკოსი საგანგებოდ დაინტერესებულა ჩერქეზი ქალის  
გარეგნობით, ყოფა-ქცევის მანერებით, საოჯახო და საზოგადოებრივი  
მდგომარეობით. ჩერქეზი ქალის ტიპის გაცნობით დაინტერესება გა-  
მოხატულია მისსავე სიტყვებში: „რამდენადაც მე მაინტერესებდა, რამ-  
დენად არის აქ შენახული ქალის ტიპი, წამიყვანეს მეზობლებში აქა-  
ური ლამაზი ქალების საჩვენებლად. ეს მოხდა ყოველგვარი უხერხუ-  
ლობის გარეშე“ [72, გვ. 79]. ოჯახებში ასეთი „ექსკურსიების“ დროს  
ს. ჯანაშიას ყურადღება მიუქცევია მრავალი მომენტისათვის, რაც  
ასეთნაირად შეიძლება დავახარისხოთ:

**1. ჩერქეზი ქალის ტიპი.** ერთ-ერთ აულში საუკეთესო ქალიშვილად  
ცნობილი კადირხანის ნახვის შემდეგ მის გარეგნობაზე ს. ჯანაშიას  
ასეთი შთაბეჭდილება შექმნია: „კადირხანს თუმცა სასიამოვნო სახე  
აქვს, მაგრამ არ ეგუება ჩემს წარმოდგენას ქალის ჩერქეზული ტიპის  
შესახებ: ქერაა, მსუქანი. თუ ის მართლაც აქ ლამაზად ითვლება, მაშინ  
ჩერქეზები აფხაზური წარმოდგენისა ყოფილან ქალის სალამაზის შე-  
სახებ: აფხაზები ლამაზს თეთრს და მალალს, ხორციან ქალებს ეძახიან.  
შავგვრემან ქალებს აფხაზეთში დიდი წუნი სძევს“ [72, გვ. 80]. მკვლე-  
ვრის წარმოდგენით, ჩერქეზი ქალის სილამაზის ნიშნები იყო „წვრილი  
სახის ნაკვთები, კარგი ტანადობა“ [72, გვ. 81]. ყოველივე ეს თითქოს  
უმნიშვნელოა, რამდენადმე დამკვირვებლის პირადი გემოვნების მანიშ-  
ნებელიცაა, მაგრამ ამ შემთხვევაში უფრო მნიშვნელოვანია თვით ადა-  
მიანის ტიპის შესწავლით დაინტერესების ფაქტი, რაც თავისთავად  
ეთნოგრაფიულ-ანთროპოლოგიური კვლევის ამოცანებს შეესატყვი-  
დება.

**2. გასათხოვარი ქალის ურთიერთობა ვაჟთან.** ს. ჯანაშიას დაკვირ-  
ვებათა სფეროდან ეს ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მომენტია ქალის  
მდგომარეობასთან მიმართებაში, რაზედაც მკვლევარი წერს: „საქმე  
ის არის, რომ აქ გასათხოვარი ქალი, როგორც მე თვით ვნახე ჩემი თვა-



ლით და როგორც მიაბებს, განსაკუთრებული პრივილეგიები გებლობს: მას თავისუფლად შეუძლია მიიღოს სტუმარი: აგრეთვე ყოველ ყმაწვილკაცს შეუძლია კერძოდ ქალიშვილს ესტუმროს. სოფელში ასეთი მისვლა-მოსვლა და აშოკობა თურმე სრულიად ჩვეულებრივ მოვლენას წარმოადგენს, როგორც მიაბბო სელმანამა (მასპინძლის უფროსი ვაჟი). თუ საქმე არაფერი აქვთ ვაყებს მაშინვე სასტუმროდ მიდიან, საითაც გული მიუწევთო. ოთახში მარტო არიან ქალ-ვაჟი. მხოლოდ მათი სკამები წინასწარ დანიშნულ ადგილას დგას. არც ერთი ოჯახის უფროსი წევრი ამ დროს ჰაჭეშში, თუ ქალიშვილის ოთახში არ შევა (სელმანმა მიაბბო, ასლანბეკიც ადასტურებს ამას, რომ ქალიშვილებს თავიანთი ოთახი აქვთ, სადაც სტუმარს იღებენო), შეიძლება იქვე იყვეს მხოლოდ ქალის უმცროსი და. თუ სტუმარი ღამით აპირებს დარჩენას, მხოლოდ მაშინ გამოვა ქალის მამა ან ძმა, ქალი კი ამ დროს დარბაზს ტოვებს“ [72, გვ. 89—80].

ქალ-ვაჟის შეხვედრის აქ აღწერილი ჩვეულება და მასში გამოხატული უფლებრივი ნორმები ერთ შემთხვევაში განსხვავდება ქართველ მთიელთა ყოფაში ტრადიციულად არსებული მაქსიმალური შეზღუდვებისაგან, ხოლო მეორე შემთხვევაში სიახლოვეს ამჟღავნებს ქართველ მთიელთა ერთ ნაწილში მოქმედი ურთიერთობის ნორმებთან (ხევსურული სწორფრობა, ფშაური წაწლობა). ამდენად ს. ჯანაშიას აღწერილობა გასათვალისწინებელია ქართულ-ადიღეური ჩვეულებების და საერთოდ კავკასიის ხალხთა ყოფის კომპონენტების შედარებითი შესწავლისათვის.

**3. ვასათხოვარი ქალის სტუმრებთან მოქცევის წესი.** ქალის უფლება-მოვალეობას ამ ასპექტშიც ს. ჯანაშია წარმოგვისახავს უშუალო დაკვირვების ნიადაგზე მიღებული პირადი შთაბეჭდილების გადმოცემით. იგი არა მარტო ქალის ტიპებს აკვირდებოდა, არამედ მათი ქცევის ნორმებსაც აღწერდა. პირველ რიგში მას შეეძლო დაენახა სტუმართან შეხვედრის წესი, რაც მან აღწერა პირველივე ოჯახში სტუმრობის შემდეგ: „პირველი ქალი, კარდინახი, რომელიც ჩვენ ენახეთ, ამ აულში თურმე საუკეთესო ქალიშვილად ითვლება, და ბევრი მოტრფიალაც ჰყავს, იბრაჰიმის რწმუნებით. ის (ისე როგორც სხვები) არ გაუფრთხილებიათ ჩვენი განზრახვის (იგულისხმება ქალთა ტიპების გაცნობა — ვ. ი.) შესახებ და არ გველოდა. ჰაჭეშში იყო და როცა ეზოში შევედით, წინ გამოგვეგება. წესი ყოფილა, რომ სტუმარი მისვლისას, ასლანბეკის სიტყვით, ეზოში არავითარ სალამს არ ამბობს.

მხოლოდ ჰაჭეშში შესვლის შემდეგ ქალი მიდის მასთან, ართმევეს ხელს და ეცნობა. გამოსალმებისას სტუმარი თვითონ ართმევეს ხელს ქალს [სხვათა შორის, შევამჩნიე, რამდენიმე კაცმა, მათ შორის ქალიშვილებმაც, ხელის ჩამორთმევის დროს ჯერ ცერი (ცერს წაავლებს) დაიჭირეს ჩემი, შემდეგ უკვე მთელი ხელი. ზოგიერთი ორივე ხელით მართმევედა ხელსა]. მე ეს წესი არ ვიცოდი და უკვე ეზოშივე ჩამოვართვი ხელი ჩვენს დიასახლისს. როცა ჰაჭეშში შევედი, კარდინანს უკითხავს ჩემი მსლებლებისათვის (ალი და სელმანი), შეიძლება თუ არა სტუმარს ხელი ჩამოვართვო. იმათ დაუშლიათ: ხამია, ჩვენს ადათებს არ იცნობს და შერცხვებაო. კარდინანი თუმცა ძალიან სუფთად ჩაცმული დაგვხდა, მაგრამ მაინც როგორც ჩანს, მოურყველი იყო, ფეხთ წინდები არ ეცვა. მიუხედავად ამისა, აგრეთვე, თუმცა მე სრულიად უცხო ვიყავი მისთვის, ის სრულებით არ შემკრთალა, იცინოდა, ეხუმრებოდა ჩემს თანამგზავრებს“ [72, გვ. 80].

დღიურიდან ამოწერილი ეპიზოდი შევსებულია იქვე გაგრძელებული თხრობით იმის შესახებ, თუ სტუმრად მისული მეცნიერი რა წესების შესრულებით მიიღეს ოჯახში, ნათქვამია ისიც, რომ მისაღებად განკუთვნილ ჰაჭეშში (ჰაჭვ' — სტუმარი; ჰაჭვ'შ — სასტუმრო სახლი//ოთახი — ვ. ი.) მთავარი ფიგურა იყო ოჯახის უფროსი მამაკაცი, მაგრამ მიღებაში მონაწილეობდნენ ოჯახის ქალიშვილებიც, რომლებიც საუბრისა და ხუმრობის უფლებითაც სარგებლობენ. სხვა ადგილას ისიც შენიშნა, რომ ეს უფლებები მორიდების სამკაულით იყო დამშვენებული. ბყედულებში, აბაძეხებსა და შაფსულებში ყოფნის დროს მე შევამჩნიეო, მოგვითხრობს ს. ჯანაშია, რომ „ქალები (ქალიშვილები) ჩვენი ოთახიდან გასვლისას, ზურგით იხევდნენ უკან კარებამდის“. მისივე თქმით, «ქვრივები ისეთივე თავისუფლებით სარგებლობენ, როგორც ქალიშვილები. ქალიშვილის ქუჩაში მარტო სიარული სირცხვილად ითვლება“ [72, გვ. 95].

დღიურის ეს დეტალი სტუმრების მიმართ თავაზიანობისა და გარკვეულწილად არსებული რეჟიმისადმი მორჩილების გამომხატველია. კარებში ზურგით გასვლაც და ქუჩაში მარტოდ სიარულის სირცხვილად მიჩნევა ეტიკეტისა და ზნეობის კატეგორიებთან იყო შეფარდებული, მაგრამ ფაქტია, რომ ჩერქეზის ქალი გათხოვებამდე ქართველი მთიელი ქალისათვის წარმოუდგენელი სითამამით სარგებლობდა. ასეთ ვითარებაში გათვითცნობიერებულმა მეცნიერმა ამიტომაც ხაზგასმით აღნიშნა ყოფის ის დეტალი, რაც ქალის თავისუფლებაში გამოიხატებოდა: „ჩერქეზის ქალებს (გასათხოვრებს) საზოგადოდ ის ახასიათებს.



რომ თავი თავისუფლად უჭირავთ, იცინიან, ხუმრობენ. ასე რომ უცხო  
რომ ნახოს, ცუდს შთაბეჭდილებას მიიღებს“ [72, გვ. 80]. როგორც  
ჩანს, ს. ჯანაშიას მხედველობაში ჰყავდა ის „უცხო“ რომელიც ტრადიციულ ყოფაში ქალის უუფლებობის წარმოდგენის ფონზე ჩერქეზი ქალის თავისუფლებაში უარყოფით თვისებებს დაინახავდა.

ს. ჯანაშიას დაკვირვებით, ყოველივე ეს ნიშანდობლივი იყო გასათხოვარი ქალის უფლებრივი მდგომარეობისათვის, მაგრამ ისტორიკოსი ასევე გასცნობია გათხოვილი ქალის ქცევის წესებსაც, რის შესახებაც იგი წერს: „თუ ქალიშვილობისას (გათხოვებამდის) ქალი აქ ასეთს ყოფაშია, შემდეგ მისი მდგომარეობა ძირითადად იცვლება. თუმცა ჩადრს არ ატარებს, მაგრამ უცხო მამაკაცს არ ეჩვენება ხოლმე. ჩვენი იქ ყოფნისას, ამ ოჯახის დედაქალები ახლოსაც არ გაგვკარებიან. სოფლის ქუჩაში რამდენიმე ქალი შეგვხვდა, მაშინვე განზე გადადგნენ და პირი ღობისაკენ მიაბრუნეს. მამაკაცი აქ გათხოვილ ქალს, გზაში შეხვედრისას, თურმე არ ესაღმება“ [72, გვ. 81].

გათხოვილი ქალის ამგვარ ქმედებას განსაზღვრავდა ხალხური წნეობრივი კოდექსი, მაგრამ ს. ჯანაშიას ასევე შეუნიშნავს მამაკაცის ასაკთან ქალის ქცევის შეფარდების ფაქტორი. ამ მხრივ დამაფიქრებელია ბჟედულების სოფელში ფიქსირებული ერთი ასეთი ფაქტი: „ვნახეთ ჩერქეზული სამზარეულო სახლი. დიასახლისი არ გაგვქცევია. როგორც ამიხსნეს ეს იმიტომ, რომ ჩვენ ახალგაზრდებად გვთვლის, ყოველ შემთხვევაში მის ქმარზე უფროსები არა ვართო. მოხუცებული რომ ვინმე ყოფილიყო ჩვენ შორის, დაიმალებოდაო“ [72, გვ. 93].

განხილული მონაცემები გასათხოვარი თუ გათხოვილი ქალის ქცევის ნორმების შესახებ ნაწილობრივად ოჯახსა და საზოგადოებაში მათ უფლებამოსილებასაც შეეხება, მაგრამ ს. ჯანაშიას მხედველობიდან არ გამოჩენია ქალის უფლებრივი მდგომარეობის განმსაზღვრელი ისეთი ფაქტორი, როგორც იყო სყიდვითი ქორწინების ჩვეულება. ყალიმის გადახდის წესი, რაც საყოველთაოდ გავრცელებული იყო ჩრდილო კავკასიის ხალხებში და თვით საქართველოს ზოგიერთ კუთხეშიც (ხევი, სვანეთი, აფხაზეთი) XIX საუკუნის ბოლომდე ურვადის ან მისი შესატყვისი სახელწოდებით არსებობდა, დაქორწინების უცილობელ პირობად ითვლებოდა ადიღეშიც. ეს წესი აქაც, ისევე, როგორც კავკასიაში საერთოდ, ქალის უუფლებობისა და მძიმე მდგომარეობის გამომხატველ ადათებს შორის ყველაზე უფრო უარყოფით მოვლენად გამოიყურება. ქალის ოჯახისათვის გამოსასყიდი თანხის მი-



ტანის ჩვეულება, რომელსაც გასაბჭოების შემდეგ ბრძოლა გამოუცხადეს, ადიღეში არსებობას ინარჩუნებდა XX საუკუნის 30-იან წლებშიც, რაც შაფსულების ცხოვრებაში მოწმის თვალით დაადასტურა ს. ჯანაშიამ: „ქალის გათხოვება წინათ ყოველთვის ყალიბთან (ურვადთან) იყო დაკავშირებული, ეხლა ხელისუფლება ამ წესს ებრძვის, მაგრამ ის თურმე მთლად გადავარდნილი არ არის. იბრაჰიმმა (ს. ჯანაშიას მთხრობელი იყო — ვ. ი.) მიაგმო, რომ ამას წინათ ფანახესში (შაფსულების აული) გაუთხოვებიათ ერთი ძალიან ლამაზი ქალი ხნიერსა და ულამაზო კაცზე, რომელიც მას არ უყვარდა. ქალი თურმე ძალიან დამწუხრებული იყო, ამბობდა. რომ ის სულერთია იმ კაცთან მაინც არ იცხოვრებს, და რომ ნახევარი მისი ცხოვრება დაღუპულია. მაგრამ მაინც თავის ძმებს უარი ვერ შეჰპებდა, ძმებს კი ყალიბი აულიათ: 240 მანეთი ფულად და დანარჩენი საქონლად. ის ქალი ეხლა სასამართლოშიც რომ წაიყვანონ, მაინც ძმებს არ გასცემსო“ [72, გვ. 81].

სრულიად აშკარად ჩანს, რომ ჩრდილო კავკასიის მუსლიმანურ მოსახლეობაში, მათ შორის ადიღეებში, ქალი ფაქტიურად მოკლებული იყო პირად თავისუფლებას, ადამიანურსა და მოქალაქეობრივ უფლებას. მისი უფლებების შესახებ ბევრს არაფერს ამბობს სტუმრებთან შეხვედრაში ქალის მონაწილეობა, მათთან დალაპარაკება თუ ხელის ჩამორთმევა. თანაც ეს დასაშვები იყო გათხოვებამდე, ხოლო გათხოვების დღიდან ხომ ის ამ უფლებასაც კარგავდა, და რაც მთავარია, უნდა დამორჩილებოდა მშობლებისა თუ ძმების გადაწყვეტილებას, რაც აბსოლუტურად გამორიცხავდა მის პირად სურვილს, შეხედულებას საქმროზე და მომავალ ცხოვრებაზე.

ფრაგმენტული ხასიათის მასალებიდან, რომლებიც საოჯახო ყოფის სფეროს განეკუთვნებიან, აღსანიშნავია ჩანაწერი ბუეღულებში მისამძიმრების ჩვეულების შესახებ: აქ სამძიმარი ასე სცოდნიათ: რამდენიმე კაცი (ორი, ან სამი, ყოველ შემთხვევაში ერთი არა) ჩადის ეზოში. წინასწარ გაფრთხილებული ჭირისუფლები (მხოლოდ მამაკაცები) გამოდიან სახლიდან. როგორც მიმსვლელნი, ისე დამხდურნი მწკრივდებიან ერთუროთის პირდაპირ. მომსვლელნი მარცხენა ხელს ზევით სწევენ სანახევროდ. ამასთან ერთად მათ შეიძლება ნახევარი ხმით რაიმე მისამძიმრებელი სთქვან. ჭირისუფალნიც აგრეთვე ხელისაწევით უპასუხებენ. შემდეგ სამძიმრის მთქმელნი შეიძლება უკან დაბრუნდნენ, ან სახლში შევიდნენ, სადაც რამდენიმე ხნის განმავლობაში ჩუმად სხე-



დან. შემდეგ იწყება საუბარი მიცვალბულის გარშემო“ [72, გვ. 93]

აღნიშნულთან ერთად გლოვის რიტუალს მრავალი სხვა ნიშანაც ახლდა, რომელთა აღწერა საინტერესო სურათს წარმოაჩენდა, მაგრამ ამ შემთხვევაშიც ს. ჯანაშია იმ ეპიზოდის ფიქსაციით დაკმაყოფილდა, რომლის გაცნობის შესაძლებლობაც მას მიეცა საენათმეცნიერო ძიებაში. იგივე შეიძლება ითქვას საოჯახო ყოფის სხვა ელემენტების შესახებაც.

ისტორიკოსი ასევე დამსწრე მემატინანის ხელით აღწერს ადამიანის ავადმყოფობასთან დაკავშირებულ ერთ-ერთ საინტერესო ჩვეულებას (ჭაფში), რაც შესრულების მასშტაბით ოჯახის ფარგლებს სცილდება და საზოგადოებრივ ხასიათსაც ღებულობდა მასში ხალხის მასობრივი მონაწილეობის გამო.

ჭაფშის პროცედურა ს. ჯანაშიას აღუწერია აულ მამძალში, სადაც უმრავლესობას მამძელები შეადგენდნენ, ხოლო ცოტა რაოდენობით აბაძეხებიც ცხოვრობდნენ. ჭაფშის არსი ასეა წარმოდგენილი: „ჭაფშ — შეუბერე! ეს იმისთვის ხდება, რომ ავადმყოფმა არ დაიძინოს, რადგან ძილში შეშინება იციან, და შეიძლება ივნოს (ჩვეულებრივად რომელიმე ასოს მოტეხასთან გვაქვს საქმე, როცა ჭაფს აწყობენ. თუმცა უწყობენ დაჭრილსაც და ყვავილიანსაც, მაგრამ მაშინაც იგივე მიზეზია, დღისით აძინებენ ავადმყოფს, მაშინ მისი მოვლა ადვილია. ყვავილიანმა კიდეც, თუ მას გაართობენ, შეიძლება სახე აღარ გაიკაწროს)“ [72, გვ. 116].

მოცემულ განმარტებასთან ერთად ს. ჯანაშია გვაცნობს ჭაფშში პირადი მონაწილეობის ეპიზოდსაც, რითაც არა მარტო სრულპყოფს მის აღწერილობას, არამედ იმაზედაც წარმოდგენას გვიქმნის, თუ მეცნიერი რაოდენ დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა ცოცხლად მოქმედი ჩვეულების ფიქსაციას და როგორ დაუყოვნებლივ იყენებდა მისთვის ხელსაყრელ მომენტს. აი მისი მოგონებაც:

„ჭაფშზე მოვხვდით შემდგენიარად. ერთმა მეზობელთაგანმა გვითხრა, ამაღამ ჭაფშია და ხომ არ წამოხვალთო. ჩვენ, რა თქმა უნდა, მოხარული დავრჩით, რომ ასეთი კეთილი შემთხვევა მოგვეცა. მაშინ მასპინძელმა ორი კაცი წინასწარ გაგზავნა, არ ვიცი რა მიზნით და იქიდან პასუხს ელოდა. ამბავს კარგა ხანს დაავიანდა. შემდეგ მოვიდა ერთი ჩვენთვის უცნობი დარბაისელი კაცი, ჩოხით გამოწყობილი და გვითხრა, ჭაფშე გთხოვენო. ჭაფში თურმე ერთი მოხუცი დედაბრისათვის ყოფილა გაკეთებული, რაღაც უღრძვია თუ მოუტეხავს. უკვე ღამის მეთორმეტე საათი იყო, როცა ჩვენ წავედით, ბევრი ხალხი



დაგვხვდა, 70-80 კაცამდის, დიდი და პატარა, ქალი და ვაჟი. წრეგანა ეკეთებინათ და ქალ-ვაჟნი ცეკვავდნენ. მუსიკა შედგებოდა ერთი გარმონისა და რამდენიმე კასტანიეტისაგან. ზოგჯერ ეს მუსიკოსები გარმონს ხმას ააყოლებდნენ, ზოგი კიდევ შესძახებდა. ტაში თითქმის არ ყოფილა. ქალები (ალბათ მხოლოდ გასათხოვარნი) ფეხზე იდგნენ, ვაჟთაგან ზოგი მიწაზედაც იჯდა ფეხმორთხმული. ჩვენ მოხუცებს გაგვაცნეს და საპატიო ადგილი მიგვიჩინეს. ცოტახნის შემდეგ გრძელი დაბალი სკამები მოგვიტანეს და დაგვსხეს. მალე რამდენიმე ქალიშვილი მოიყვანეს, გაგვაცნეს და ჩემს გვერდით დასხეს“ [72, გვ. 122].

დამოწმებული აღწერილობა არა მარტო საოჯახო ყოფის ერთ-ერთ საინტერესო რიტუალს გვაცნობს, არამედ წარმოაჩენს იმ ფაქტსაც, თუ მკვლევარი სტუმარმასპინძლობის მოქმედ წესს როგორ იყენებდა ადგილობრივი ზნე-ჩვეულებების, მათ შორის თვით სტუმარმასპინძლობის ტრადიციის შესწავლისათვის. პირად შთაბეჭდილებათა საფუძველზე ისტორიკოსი აღწერს სტუმრის მიღების ცერემონიას, მასპინძლის შეხვედრის წესს, გამასპინძლების ტრადიციას, დამხვდურთა ქცევის წესებს სქესისა და ასაკის მიხედვით, საჭმელ-სასმელებს, სუფრის გაწყობის რიგს და ტრაპეზის ეტიკეტს. ყველა კონკრეტული შემთხვევის აღწერიდან ჩანს, თუ როგორი თანმიმდევრობით სრულდებოდა ის საპატიო საქმე, რაც სტუმრის მიღებასთან და მის გაცილებასთან იყო დაკავშირებული. აღწერილია თუ ვინ როგორ იქცეოდა გამასპინძლების მსვლელობაში, ვის რა ფუნქცია ეკისრებოდა და ვინ რა უფლებით სარგებლობდა. ადიღეს ყველა კუთხეში ერთნაირი ჩვეულების არსებობის გამო დღიურში ფიქსირებული მონაცემები ხშირ შემთხვევაში განმეორებებს შეიცავს. ამიტომ ყველა ფაქტის გადმოცემა და შეფასება ამ შემთხვევაში სასურველი არ არის და უმჯობესია დავკმაყოფილდეთ ს. ჩანაშიას დღიურის მხოლოდ ერთი ადგილის ციტირებით, რომელიც მშვენიერი ეთნოგრაფიული ეტიუდის სახით გადმოგვცემს მის შთაბეჭდილებებს სტუმარმასპინძლობის შესახებ. შაფსულების სოფლებიდან კრასნოდარში დაბრუნების შემდეგ ისტორიკოსმა ასეთი სურათი დაგვიხატა:

„დღეს დავბრუნდი ქალაქში. თუმცა სიამოვნებით ვიმუშავებდი კიდევ შაფსულებში, მაგრამ ველარ გავუძელი ჩვენი მასპინძლის ამდენ შეწუხებას. გემზე გამოგვაცილეს სელმანმა და ალიმ. ვცდილობ მოვაწესრიგო ჩემი შთაბეჭდილებანი. ყველაზე უფრო მე გამაოცა წესების სიმტკიცემ: მოქცევა სტუმრისადმი, ფეხზე დგომა უფროსებთან და

სხვ. თუმცა იბრაჰიმი ჩემზე ბევრად უფროსია და დიდი პატივისცემითა და სარგებლობს, როგორც ჩანს, აულეზში, მაინც ის შინაურად იმყოფება და პირველ რიგში ყოველთვის მე ვიდექი, როგორც უცხო სტუმარი. ვიჯექი საპატიო ადგილას სუფრაზე: საპატიო ადგილად ითვლება სუფრის ის კიდე (მაგიდა ჩვეულებრივად კედელთან არის მიდგმული), რომელიც ყრუ კედლისკენ არის, ისე რომ სტუმარს პირი კარისკენ უნდა ჰქონდეს. პურსა ვჭამდით ჩვეულებრივად სამნი: მე, იბრაჰიმი და ერთ-ერთი ყველაზე საპატიო დამსწრე მეზობელთაგანი. წუხელ ვახშამზე ორი საპატიო მოხუცი დასხეს ჩვენთან. ამ დილით კი, რაკი სხვა არავინ იყო, თვით მასპინძელი დაჯდა ჩვენთან, თუმცა ბოდიშობით. ერთი სიტყვით, მაინც საჭიროა, რომ ვინმე მასპინძლობდეს სუფრაზე სტუმარს. როცა ასეთი პირის როლში ვინმე მეზობელთაგანი იყო, მასპინძელი კერძის მოტანისთანავე ვადიოდა ჰაჭეშიდან და უკან ბრუნდებოდა მხოლოდ პურის ჭამის გაათავების შემდეგ. როცა ჩვენ სუფრას ალაგებდნენ, შემოიტანდნენ რგვალს დაბალს ჩერქეზულ ტაბაკს და პურს აჭმევდნენ დანარჩენ მეზობლებს, რომლებიც ჯოჯოგებზე ისხდნენ. არც ერთ შინაურს არც ერთხელ ჰაჭეში პური არ უჭამია. ისინი მუდამ ფეხზე იდგნენ. ეს ფეხზე დგომა განსაკვიფრებელ შთაბეჭდილებას ახდენდა საღამოობით, როცა ისინი ასეთ მღვდმარობაში იმყოფებოდნენ შეუსვენებლივ. — სუფრაზე პირველად მე მოხვდნენ პურისათვის ხელის ხლებას. პურის ჭამას იწყებდნენ უფროსი და ისევე ათავებდნენ. უკანასკნელი გარემოების გამო ის ვანზრახ აჭიანურებს ჭამას, რომ უმცროსებს საშუალება მისცეს ჭამონ, რამდენიც ჰსურთ; როგორც კი უფროსი ჭამას შეწყვეტს, დანარჩენებიც მაშინვე ათავებენ. რაკი უარს ვამბობდი ასეთ საპატიო როლზე, ჩვენთან სუფრაზე მჯდომი ერთი პირი ამბობდა ლოცვას, ვიდრე ლუკმას აიღებდა. პურის ჭამის დროს ჩვეულებრივად გვემსახურებოდა მასპინძლის უფროსი ქალი, რომელსაც ეხმარებოდა მისი უმცროსი და, და წუხელ საღამოს კიდევ მეზობლის ქალი. ზოგიერთი კერძი ერთი თეფშიც მოჭქონდათ ორი კაცისათვის. სუფრა გაწყობილი იყო ჩანგლებით და ხის კოვხეებით. ხის კოვხით ვჭამდით სუჰსა და მაწონს. პურის ჭამის წინ გვაბანინებდნენ ხელს, წყლით სავსე კუმღანი და ტაშტი მუდმივ ჩვენს ოთახში იდგა. ყველაფერი დიდი სისუფთავის იერით არის აღბეჭდილი. დაწოლის დროისათვის ჩვენ გავდიოდით ეზოში და მასპინძლის ქალები ლოგინს გვიგებდნენ: ძალიან სუფთა ზეწარი, ბალიში, აბრეშუმის საბანი. ამავე დროს ჰკვიდნენ სახლს. ფეხისადგილი მოთავსებულია იქვე სასტუმრო სახლის უკან, დაწნული და თიხით შელესილი, — ისეთ ად-



ვილას, რომ საცხოვრებელი სახლიდან არ ჩანს. როგორც უკვე კრასნოდარში მიაშობდა ასლანბეკი (ექიმი ბუასო), ასეთი დაწესებულება აქ უპირველეს საჭიროებას წარმოადგენს და ორ ცალად სხვადასხვა ადგილას კეთდება: ერთი — ჰაქეშთან, მეორე — საცხოვრებელ სახლთან. დადიან შივ წყლით სავსე კუმლანით ხელში, თვით ფეხისადგილშიაც სრული სისუფთავეა დაეცული.

ფეხზე დგომა სავალდებულოა ყოველთვის იქ, სადაც უფროსები იმყოფებიან. წუხელ, მაგალითად, ჩვენი მასპინძელი არ დაჯდა, ვიდრე ათალიყმა არ უთხრა: ეს პირი მისი უფროსი ვაჟის გამზრდელი ყოფილა. ალი, 40 წლის კაცი იქნება, არ ჯდებოდა ჩვენ მასპინძელთან ერთად: ის ჩვენი მასპინძლის რალაც ნათესავი უნდა იყოს, თუ არ ვცდები, ძმისწული“ [72, გვ. 78—79].

აღწერილს შეიძლება დაუმატოთ ს. ჯანაშიას დღიურში ასახული ცნობები ადიღეს ხალხთა საჭმელ-სასმელის სახეობათა შესახებ. თანაც უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ეს ცნობები ეხება სტუმრისთვის განკუთვნილ სუფრას და არა ყოველდღიურ მენიუსს, რის გამო აღწერას სისრულის პრეტენზია არ გააჩნია. დღიურებიდან ამოკრებილი ცნობების მიხედვით კი ასეთი სურათი წარმოგვიდგება: პური მჭადივით გამომცხვარი, ბასთა//პასთა (ლომის-ლომი), ნაირნაირი ნამცხვარი, წვრილ-წვრილი ხაჭაპურები ცოტა ყველით, პურის თხელი ნაჭრები კვერცხში მოხალული, ერბოში გახსნილი პურის ფქვილი, რძე, ყველი, მაწონი რძის ფაფით — ბრინჯიანი, ერბო-კვერცხი, ცხელი ხაჭო ერბოში მომწვარი კვერცხით, ერბოში წვრილ ნაჭრებად მოხრაკული ზორცი პომიდორით, მოხარშული ცხვრის ხორცი — საწებლად ერბოთი და პილპილით შეზავებული მაწონი, ხანკანალ (ხინკალი), პილპილით შეზავებული სუპი, მოხარშული ხორცი და მაწონი (ორ კაცზე ერთი მათლავით), სუპი და მოხრაკული ქათამი, გ'ვდლ'რბეია — ქათამი თავისებური წვენი — საყოველთაოდ გავრცელებული, ხორცის წვენი, რომელშიც ჩახარშულია ცომის წვრილი გუნდები, ჩეთლიბეი (?), თაფლი და ჩაი თითქმის ყველა ვითარებაში.

ის, რაც პირად შთაბეჭდილებათა მიხედვით აღიწერა, უტყუარი წყაროა სტუმარმასპინძლობის ტრადიციებისა და სუფრის კულტურის შესწავლისათვის. იგივე შეიძლება ითქვას უფროს-უმცროსობით განსაზღვრული ქცევის ნორმების, ქალისა და მამაკაცის უფლება-მოვალეობის, ქალ-ვაჟის ურთიერთობის, ტრაპეზის, მისამძიმრების წესის, გლოვის რიტუალის და სხვა ანალოგიური მოვლენების შესახებ, რომლებიც საოჯახო ყოფის სფეროს განეკუთვნებიან.

ს. ჯანაშიას ეთნოგრაფიულ ჩანაწერებში გარკვეული ღირებულების ცნობები გვხვდება ჩრდილო კავკასიის მოსახლეობის რწმენა-წარმოდგენების შესახებ, რომლის ერთი ნაწილი გამოყენებულია ზოგიერთ ნაშრომში. დღიურიდან აშკარად ჩანს, რომ ჩერქეზულ-ადიღეურ მოსახლეობაში ისლამის გავრცელებამდე ქრისტიანული რელიგიაც არსებობდა და მასზე უფრო ძველი რწმენა-წარმოდგენების გადმონაშთებიც. ქრისტიანობის ნაკვალევი ს. ჯანაშიამ დააფიქსირა სალოცავებისა და კულტისმსახურთა სახელწოდებებში. იგივე შეიძლება ითქვას კვირის დღეების აღმნიშვნელ შაფსულურ ტერმინებზედაც. მკვლევარს შესაძლებლობა ჰქონდა სხვადასხვა ადგილას ჩაეწერა ჯვარის, კერპის, მამაღმერთის ანუ დიდი ღმერთის, დიდი მარიამის ანუ ღვთის დედის, დიდი თუ პატარა მარხვის შესატყვისი გამონათქვამები შაფსულებში, აბაძეხებში და სხვა ტომებში. ჩანაწერებიდან ისიც კარგად ჩანს, რომ ადგილობრივ მოსახლეობას არც თუ შორეული წარსულისათვის დამახასიათებელ მოვლენად ჰქონდათ წარმოდგენილი სამღვდლოების არსებობა და ქრისტიანული კულტისმსახურება. მთხრობლებისავე ინფორმაციით, ხალხში შემორჩენილი იყო რწმენა-წარმოდგენები კუდიანების, ჯადოქრების, მავნე სულების, გრძნეულების, ტყისა თუ წყლის ადამიანების და სხვა მსგავს არსებათა შესახებ. ცნობები შეეხება მათ გარეგნობასა და ქმედებასაც, რაც უფრო მეტად ავლენს წარმართული რწმენა-წარმოდგენების გადმონაშთებს.

წინაქრისტიანული და ქრისტიანული რელიგიის ნაკვალევი შეინიშნება ზოგიერთი ჩვეულების შესრულების წესშიც. მაგალითად, შაფსულებში ჩაწერილი ერთ-ერთი გადმოცემის მიხედვით ძროხა თავად მიდიოდა სამსხვერპლო ადგილას, სადაც მლოცველები დახვდებოდნენ და დაკლავდნენ [72, გვ. 72]. ვკითხულობთ დღიურს და გვახსენდება ანალოგიური შინაარსის ქართული გადმოცემები ხატში ხარის მისვლისა და სამსხვერპლოსთან გაჩერების შესახებ, რაც ასევე სინკრეტული რელიგიის არსებობასთან კავშირში გაიაზრება. დღიურის ზოგიერთი ჩანაწერი ეხება თევზის უქმელობის წესს სოჭის ჩერქეზებში, იმავე ჩერქეზებში მთავარი წლიური დღსასწაულის სახელწოდების შესატყვისობას იმ ხანასთან, „როცა ჩერქეზები კერპის მსახურნი იყვნენ“ [72, დვ. 73] და ა. შ.

ს. ჯანაშია ზოგიერთ ისეთ ჩვეულებასა და რიტუალსაც აღწერდა,

რომელსაც ანალოგიები მოექებნებოდა ქართულ სინამდვილესთან. შემთხვევითი არ არის, რომ ერთ-ერთი მათგანი მეცნიერმა ქართული ლაზარობის მსგავს რიტუალად მიიჩნია, რაც კარგად ჩანს თვით მისი აღწერილობიდან: „ამ ორი წლის წინათ მოუწვევით ჰანცაგუტაშ (ლაზარე; ჰანც — ხის ნიჩაბი); ქალსავით რთავენ ამ ნიჩაბს, მიდიან მდინარეზე (ქალები და ბავშვები), ტანისამოსიანად ცვივდებიან წყალში. წინათ ამის შემდეგ ეზო-ეზო დადიოდნენ და მღეროდნენ, გუშინაც მოაწყვეს ასეთი რამ, მაგრამ უნიჩბოდ. ერთს ჩააგდებენ ასეთ შემთხვევაში წყალშიო. ამ სიმღერის სიტყვები აღარ ახსოვთ“ [72, გვ. 96].

აღნიშნული ფაქტი ფიქსირებულია ჭემგულებში 1929 წლის 18 მაისს. ანალოგიური ჩვეულებაა აღწერილი შატსულების საზოგადოებაში 1929 წლის 11 მაისს: „გაზაფხულზე, წინათ (ოცი წელიწადი არ იქნებარაც თავი დაანებეს ამ ჩვეულებას), გუთნის ღვედს წყალში ჩააგდებდნენ ერთი კვირა, თუ ორი კვირა, შემდეგ წაიღებდნენ, სადაც პურები იყო; იქ ლოცულობდნენ, ჰამდნენ, უკან დაბრუნდებოდნენ და იმ ადგილას, სადაც ღვედი იღო წყალში, იქ ყველანი, დიდი და პატარა, წყალში ჩაცვივდებოდნენ. ეს იმიტომ, რომ წვიმა ყოფილიყო. ამას უფრო ქალები აკეთებდნენო, ეხლაც, როცა გვალვაა, ლოცვის შემდეგ წყალში ჩაცვივდებიან ტანისამოსით. თუ არა, ვედროთი წყალს გადაასხამენ (შარშან და შარშანწინაც გააკეთეს ასეთი რამ ჩვენს აულშიო)“ [72, გვ. 72].

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ჩერქეზულ-ადიღეურ მოსახლეობაში ს. ჯანაშიას მიერ ჩაწერილი მასალა თავისი შინაარსით ახლო კავშირშია ქართველ ხალხში ფიქსირებულ მონაცემებთან. ამ მხრივ აღსანიშნავია რ. ერისთავის მიერ გაზეთ „კავკაზ“-ში გამოქვეყნებული სტატიამინდის რეგულირების მიზნით მოქმედი იმ ჩვეულების შესახებ, რაც ლაზარობის სახელწოდებით იყო ცნობილი. ამ სტატიაში გამოყენებული ფაქტობრივი მონაცემები, სახელდობრ, ტაროსის ღვთაება ელიასადმი თხოვნა-ვედრების გამოძახატველი ლექს-სიმღერები და აღწერილი რიტუალი წარმოდგენას გვიქმნიან იმის შესახებ, თუ როგორ სრულდებოდა წვიმის გამოთხოვის წესი გვალვიანობის პერიოდში, ხოლო მისგან განსხვავებული ჩვეულება გაუთავებელი წვიმიანობის დროს [104]. ამასთან ერთად საყურადღებოა თიანეთში აღწერილი ჩვეულება, რომლის შესრულების პროცესსაც რ. ერისთავი დასწრებია. ერთხელ მას შეუნიშნავს, რომ მზიან დღეს ფეხშიშველა გოგონების შვიდი წყვილი გუთანში შეება და სახენელი იარაღი მდ. იორში შე-



ათრიეს, წყალში რამდენჯერმე გაატარ-გამოატარეს და დასველებულნი დაიშალნენ [105]. ამის მნახველი პოეტი ერთბაშად ვერ გარკვეულა შესრულებული აქტის მნიშვნელობაში, მაგრამ ერთ-ერთ თიანელთან გასაუბრების შემდეგ შეუტყვია, რომ მას ერქვა „წვიმის ხენა“, რაც ასევე ამინდის რეგულირების მაგიურ საშუალებათა ხერხს განეკუთვნებოდა და რაც „წყლის მოხვნის“ სახელწოდებით შემდგომი ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიების შედეგადაც დადასტურდა [46, გვ. 224; 36, გვ. 111; 51, გვ. 262—263].

საველე დღიურებში ფიქსირებული მასალების საისტორიო წყაროებთან შეჯერების საფუძველზე ს. ჯანაშიამ ჩრდილო კავკასიის ისტორიული განვითარების პროცესისათვის დამახასიათებელ უმნიშვნელოვანეს მოვლენად მიიჩნია რადიკალური ცვლილებები რელიგიის სფეროში. მკვლევარს პირველ რიგში მხედველობაში ჰქონდა ქრისტიანული რელიგიის მსხვერვეა და ისლამის გავრცელება. მისი თვალსაზრისით, ქრისტიანობას კავკასიაში მონღოლებმა მძიმე დარტყმა მიყენეს, მაგრამ მთლიანად ვერ მოსპეს. ჟამთააღმწერლის (XIV ს.) ცნობებზე დაყრდნობით იგი აღნიშნავს, რომ „XIV ს. ლეკები ჯერ კიდევ ქრისტიანები იყვნენ. ისლამის გაბატონება დაღისტანში ჯერ თემურ-ლენგისა და შემდეგ, განსაკუთრებით, თურქ-ოსმალების ღვაწლს უნდა მიეწეროს“ [55, გვ. 251].

საბუთად იმისა, რომ ჩრდილო კავკასიის ხალხები XIV საუკუნის შემდეგაც დიდხანს ინარჩუნებდნენ ქრისტიანულ რელიგიას, ისტორიკოსი თვლის სიტყვა „ჯვარის“ არსებობას როგორც ეს დავინახეთ მისი საველე ჩანაწერების მეშვეობით. ეს ჩანაწერები მკაფიოდაა ილუსტრირებული ს. ჯანაშიას სამეცნიერო კვლევაშიც. ჯვარის ადგილობრივი სახელწოდებები სათანადო შინაარსობრივი განმარტებების თანხლებით დამოწმებულია ყველა იმ კუთხიდან, სადაც კი მათი აღნუსხვა ხდებოდა. დადგენილია ისიც, რომ ადიღე-ჩერქეზეთში შენარჩუნებული იყო თვით ამ სახელწოდების მქონე სალოცავებიც. „ეს იყო უბრალო მკედლური წესით გაკეთებული რკინის ჯვარი, წვეტიანი ბოლოთი დამაგრებული ხეზე სადმე უღრან ტყეში. აქ მიდიოდნენ მაჰმადიანი ჩერქეზები, თაყვანს სცემდნენ მას, ჰკლავდნენ სამსხვერპლო საქონელს. უკანასკნელი ასეთი „ჯუარი“ მოსჭრეს ტუაფსეს რაიონში, კოლენგვას ხეობაში ამ ათიოდე წლის წინათ“ [55, გვ. 252]. სქოლიოში მითითებულია, რომ ჯვარი, რომელიც მსხლის ხეზე ყოფილა გაკეთებული, 1929 წელს მივლინებულ ისტორიკოსს უნახავს ადიღეს საოლქო მუზეუმში.



ოსური მონაცემების მიხედვითაც ს. ჯანაშია ამტკიცებს, რომ „ჯანაშიის“ შესატყვისია „ძუარ“, რაც ნიშნავს აგრეთვე „წმინდანს“, „ღვთაებას“, „სალოცავს“ (სალოცავ ადგილს). ფიქსირებულია ოსური ანდაზაც: „მთაში ძუარია (წარმართული სალოცავი) ბევრი, ბარში კი — აღდარი (თავადი)“. ს. ჯანაშიას კვალიფიკაციით, ეს არის გამოხატულება იმ სოციალური განსხვავებისა, რაც არსებობდა ოსეთის ბარსა და მთას შორის. რამდენადაც ფეოდალიზირებული ბარისათვის დამახასიათებელ ნიშანს წარმოადგენდა აღდარობა, ე. ი. მაღალი წოდების არსებობა, იმდენად სოციალური განვითარების მხრივ შედარებით დაბალ საფეხურზე მყოფი მთის თავისებურებას განასახიერებდა ჯვარის ქურუმი ძუარ ლაგ-ის სახელწოდებით.

განხილული მონაცემების ანალიზის საფუძველზე ს. ჯანაშიამ დაასკვნა, რომ დღევანდელი მნიშვნელობით: 1) ტერმინს შერჩენილი აქვს ძველი აზრი, იგი გამოხატავს ქრისტიანულ სიმბოლოს, 2) ტერმინი აღნიშნავს წარმართულ ღვთაებას, კერძს. საინტერესოა ეს უკანასკნელი მნიშვნელობა ტერმინისა: უეჭველია, იგი ვითარდება იმ შედარებით გვიანდელ ხანაში (XVII-XVIII სს.), როცა ხსენებული ტომების გაბატონებულმა წოდებამ, თავად-აზნაურობამ, ახალს პოლიტიკურ პირობებში, თავისთვის უფრო ხელსაყრელად მიიჩნია ქრისტიანობა ისლამზე გაეცვალა. გლახობა კი, იცავდა რა თავის საკუთარ ინტერესებს, თავადაზნაურობის ახალი იდეოლოგიის, ისლამის, დასაპირისპირებლად ერთხანს ებლაუჭებოდა ძველს, სწორედ ისევე, როგორც ამას ჩადიოდა იგი, როცა იგივე აზნაურობა ქრისტიანობას იღებდა“ [55, გვ. 251].

შეკრებილი ეთნოგრაფიული მასალების ინტერპრეტაცია და ზემოთ განხილულ გამოკვლევებში გამოთქმული შეხედულებები რელიგიის შესახებ გადმოცემულია ჩრდილო კავკასიის ხალხთა ისტორიის ნარკვევებში [92]. ამ ნაშრომში მეცნიერმა დამაჯერებლად ცხადჰყო, რომ მაჰმადიანობის გავრცელებამდე ოფიციალური რელიგიის სახით გზას იკაფავდა ქრისტიანობა, ხოლო პარალელურად აღინიშნებოდა წარმართობის შენარჩუნებაც და მაზდეანობის შემოჭრის ცდებიც. მკვლევრის შეხედულებით, ქრისტიანობა ჩრდილო კავკასიაში საქართველოდან ვრცელდებოდა, პირველი რიგში კი ჩერქეზული მოდგმის ტომებში, სახელდობრ ზიკხებში. VI-X საუკუნეებში ამას ხელს უწყობდა ზღვისპირა სავაჭრო ქალაქებთან და იქ მოსახლე ბერძნებთან ურთიერთობა.

ცენტრალური კავკასიის მთიანეთში, უპირველეს ყოვლისა ძურძუკებში (ვაინახებში) ქართლიდან ქრისტიანობის გავრცელების საწყის თარიღად ს. ჯანაშიას მიაჩნია VI საუკუნე. ქართული ქრისტიანული

კულტურის ნაკვალევს მკვლევარი ხედავს დიდი რაოდენობით შვეიცარ-  
ჩენილ მატერიალური კულტურის ძეგლებში, წარწერებში, ხელნაწე-  
რებში, საეკლესიო ტერმინებში, კვირის დღეების სახელწოდებაში  
და ა. შ. იგი ფიქრობს, რომ ყოველივე ეს უფრო გვიანდელი ეპო-  
ქის — XI-XVI სს. გავლენის შედეგია. კვლევის ქრონოლოგიურ ჩარ-  
ჩოებში კი (I-X) ცენტრალური კავკასია თავისი სოციალური განვი-  
თარების დონით ხელსაყრელ პირობებს არ ქმნიდა ქრისტიანობის გავ-  
რცელებისათვის. ისტორიკოსი ასეთსავე ვითარებას ხედავდა საქარ-  
თველოს მთიანეთშიც (ფხოვი, თუშეთი), რის შესახებაც ზემოთ უკვე  
ითქვა. ასევე მსგავსი სურათია დახატული დაღესტნის მაგალითზედაც,  
რაც ასევე დავიმოწმეთ ზემოთ, როდესაც მიმოვიხილეთ ს. ჯანაშიას  
შრომები საქართველოში ქრისტიანობის გავრცელების შესახებ. ბო-  
ლოს ისიც უნდა ითქვას, რომ ს. ჯანაშია ასევე საქართველოს თვლიდა  
ალანებში X საუკუნიდან ქრისტიანობის გავრცელების კერად.

ეთნოგრაფიული ჩანაწერებისა და შრომების მიმოხილვამ დაგვანა-  
ხა, რომ ს. ჯანაშია რელიგიის სახეობებსა და მათი გავრცელების მას-  
შტაბებს ეხებოდა ამა თუ იმ ქვეყნის სოციალურსა და პოლიტიკურ  
ვითარებასთან კავშირში. ისტორიკოსს არ განუზრახავს რელიგიის ის-  
ტორიის სპეციალური კვლევა, ისევე, როგორც მის მიზანს არ შეად-  
გენდა კავკასიის ხალხთა ყოველმხრივი ეთნოგრაფიული შესწავლა. მი-  
სი ეთნოგრაფიული ჩანაწერებიც და მეცნიერული ძიებაც ყოფითი  
კულტურის მხოლოდ ზოგიერთ საკითხს ეხება, მაგრამ ის, რაც ამ სა-  
ხით შევიდა ს. ჯანაშიას სამეცნიერო მემკვიდრეობაში, უსათუოდ  
მნიშვნელოვანი მონაპოვარია ჩრდილო კავკასიის ხალხთა ეთნოგრა-  
ფიული შესწავლისათვის.

#### IV. დაღესტანში მივლინების დღიურიდან

ადილეში მივლინებულ ს. ჯანაშიას ჩაჩნური ლექსიკონიდანაც ჩა-  
უწერია მასალები იქ სამუშაოდ მყოფი ერთი ჩაჩნისაგან, რაც კიდევ  
ერთი მაგალითია იმისა, თუ მეცნიერი როგორ ეფექტურად იყენებდა  
ყოველ ხელსაყრელ მომენტს სავლემ მუშაობის დროს. ეს მასალა შე-  
მოიფარგლება ზოგიერთი ტოპონიმის, ადამიანის სახელების, ნათესა-  
ობის აღმნიშვნელი ტერმინებისა და სხვა რიგის სიტყვების აღრიცხვით  
[72, გვ. 141—143]. ცხადია, ამ მასალასაც გარკვეული ღირებულება  
გააჩნია, ენობრივსა და ეთნოგრაფიულ კვლევაში, მაგრამ თავისი სიმ-



ცირისა და ფრაგმენტულობის გამო ვერ გაუთანაბრდება ადილურ მისაღებას. მასალა უმთავრესად ფიქსირებულია დალესტინის მოსახლეობის სხვადასხვა ეთნიკურ დანაყოფებში: 1929 წლის 22 აგვისტოს — დარგოელებში (ლევანა), 26—27 აგვისტოს — ხუნძებში (ღუნბი, ქეგერი) და 1 სექტემბერს — ლაკებში (ყაზი-ყუმუხი).

დალესტანშიც, ისევე როგორ ადილურში, ს. ჯანაშია უმთავრესად დაინტერესებული იყო საენათმეცნიერო მონაცემებით, მაგრამ, მის ჩანაწერებში გზადაგზა გვხვდება ისტორიულ-ეთნოგრაფიულად საინტერესო მასალებიც. დღიურებში ფიქსირებულია ეთნიკური და ტოპონიმიკური სახელწოდებები, ქალისა და მამაკაცის საკუთარი სახელები, სოციალური მდგომარეობის გამომხატველი ტერმინები და ა. შ. დღიურებში შეტანილია აგრეთვე ცნობები გვარის სტრუქტურისა და საზოგადოებრივი ყოფის ზოგიერთი თავისებურების შესახებ.

ეთნიკური და ტოპონიმიკური სახელწოდებების ჩამოთვლისას მკვლევარი ჯერდება ქართულად ან რუსულად თითოეული მათგანის თარგმნას, ხოლო დარგოელების შესახებ აღნიშნავს: „დარგოელებს შორის სხვადასხვა ტომებია: წუდახარელები — წუთჭურ, ახუშელეზი — აჯუშა, მეკეპელები — მოკჭენთ. წუდახარელები არიან ქართველები წარმოშობით, ახუშელები — სომხები, მიკეპელები — ებრაელები. ისინი თავიანთი გარეგნობით და ქცევით მართლაც მოგვაგონებენ ამ ხალხებსო“ [72, გვ. 150].

ზეპირ გადმოცემაზე დამყარებული ამ ცნობის საგანგებოდ გამოყოფა შემთხვევითი არ უნდა იყოს. როგორც ჩანს, ს. ჯანაშიამ განსაკუთრებული ინტერესი გამოიჩინა ცნობის იმ ნაწილისადმი, რომელიც შეეხება ქართველებისა და წუდახარელების ურთიერთობას, მათ შორის ეთნიკურ კავშირს და გარეგნობითა და ქცევით მსგავსებას. ს. ჯანაშიას ამის შესახებ რაიმე კომენტარი არ გაუკეთებია, მაგრამ საფიქრებელია, რომ გარკვეული სახის ეთნიკურ კავშირებს ქართველებსა და დალესტინელებს შორის არ გამორიცხავდა. მის მიერ ხალხში დამოწმებული ცნობა და განმარტება იმ ეპოქას უნდა უკავშირდებოდეს, როდესაც დალესტანი ქართველი ტყვეებით ივსებოდა, როგორც ჩანს, ზოგან მათი კომპაქტური დასახლებებიც იქმნებოდა და რომელიმე ტომის ქართველებიდან წარმომავლობის აზრიც ამის ნიადაგზე იზადებოდა.

დატყვევებული ქართველების იძულებითი დასახლების შედეგად, დალესტინის მოსახლეობაში, რომელიც თავისი სოციალური და კულ-



ტურული განვითარების დონით ბევრად ჩამორჩებოდა ქართული მუსიკალური სახეობას, თავი უნდა ეჩინა ქართული კულტურის ზეგავლენას. თუ ადრე კულტურულ-ყოფითი ურთიერთობა საქართველოსა და დაღესტანს შორის ძირითადად მათი მეზობლობით იყო განპირობებული, ლეკიანობის მძიმე პერიოდში ქართველების ტყვედ წაყვანასთან ერთად სწარმოებდა ქართული კულტურის ექსპორტიც. ამასთან დაკავშირებით დამაფიქრებელია ს. ჯანაშიას მიერ ჩაწერილი ზოგიერთი ცნობა დაღესტნური მუსიკალური კულტურის რიგ თავისებურებათა შესახებ. სოფ. ქეგერში ყოფნის დროს ხუნძებთან მას შეუნიშნავს, რომ „დალა — ასეთი ზედმეტი სიტყვა იხმარება სიმღერის დროს“ და იქვე უმატებს: „დიღე — დალაძავით სილამაზისათვის იხმარება სიმღერაში, ერთად იხმარება ასე: დალა — ლილა! [72, გვ. 153]. მკვლევარი ანალოგიურ ცნობას გვაწვდის ლაკების ყოფიდანაც (ყაზიყუმუნი). მის დღიურში ვკითხულობთ: „სიმღერა — ბალა; სიმღერაში იხმარება თითქმის ყოველი სიტყვის შემდეგ — დალა, დალალა, დალაღ, დალალი [72, გვ. 156].

ამასთან დაკავშირებით, რაც გარკვეულ ინტერესს აღძრავს მუსიკალური ფოლკლორის მკვლევართა შორის, წინასწარ შეიძლება ითქვას, რომ ზემოხსენებული ტერმინები („დალა“ და „ლიღე“) ყურადღებას იქცევენ კავკასიის ხალხთა კულტურული და სარწმუნოებრივი ურთიერთობის სფეროში. ცნობილია, რომ „ლიღე“ ძველი სვანური საგალობლის სახელწოდებაა, ხოლო „დალა“ კავშირშია როგორც ღვთაების, ისე სამგლოვიარო სიმღერის სახელწოდებასთან. გარკვეულია, რომ ქართული (სვანური) მითოლოგიის მიხედვით დალი ითვლებოდა „წმინდა“ ნადირთა (ჯიხვი, არჩვი, ირემი...) მფარველ ქალღვთაებად, რომელსაც მონადირეები ხელის მომართვას შესთხოვდნენ. ვაინახებში (ჩაჩნებსა და ინგუშებში) „დელა“, „დელა“, „დეალი“ ერქვა უმაღლეს ღვთაებას, ხოლო „დალა“ და „დეღე“ საზოგადოდ ღმერთსაც ნიშნავდა და საკულტო ობიექტის (ხატის, ჯვარის) აღსანიშნავადაც იხმარებოდა [11, გვ. 89]. ცნობილია ისიც, რომ თუშეთში „დალა“ ჰქვია გლოვის სიმღერას, რომელსაც ცხენოსანი მამაკაცები წლისთავზე — „დალაობაზე“ ასრულებდნენ [35, გვ. 171—178]. ეს რიტუალი თავისი სახელწოდებით დაკავშირებულია ღვთაების ნახურ სახელწოდებასთან [43, გვ. 71—73]. გამორიცხული არ არის შესაძლებლობა, რომ დაღესტნურ სასიმღერო ტექსტებში გამოყენებული ტერმინები აქაც, ისევე როგორც საქართველოში და ჩაჩნეთ-ინგუშეთში, ღვთაებათა სახელებთანაც ყოფილიყვნენ დაკავშირებულნი და





ქართულ მუსიკალურ კულტურასთან ურთიერთობაზედაც მიგვიჩვენებდნენ. დაღესტნურ სიმღერებში ორი ასეთი ტერმინის არსებობა, რომლებსაც ქართულ რეპერტუარში იყენებდნენ, დაღესტნურში ქართულიდან დამკვიდრების შესაძლებლობას გვაფიქრებინებს.

ქართულ-დაღესტნური ეთნოგრაფიული პარალელებისათვის საყურადღებოა აგრეთვე ოჯახის ხუნძური სახელწოდება „ხიზანი“ [72, გვ. 153]. ფორმითაც და შინაარსობრივი მსგავსებითაც მას შეესატყვისება ხევში დღემდე ცოცხლად შემორჩენილი ტერმინი „ხიზანი“, რაც გამოიყენებოდა არა სოციალურად დაქვემდებარებული პირის მიმართ (მძევალი, ლტოლვილი, სხვას შეკედლებული ან მემამულის მიწაზე მოსახლე თავისუფალი გლეხი, რომელიც გადასახადს ყმის თანაბრად იხდიდა), არამედ ოჯახის წევრების აღსანიშნავად. ხევში ხიზანი კონკრეტულად ნიშნავს ბავშვებს, მოზარდებს, რომლებიც მშობლებზე არიან დამოკიდებულნი. აღნიშნული ვითარება ხევში შემორჩენილ ტერმინთან ხუნძური ტერმინის სიახლოვეზე მიგვითითებს და ხუნძების მიერ ქართველ მთიელთაგან მის შეთვისებას გვაგულისხმებინებს.

ქართულ ეთნოგრაფიულ ლექსიკასთან იდენტურობის თვალსაზრისით ასევე საინტერესოა ტერმინი „თამადა“, რაც ხუნძების ერთ სოფელში მიღებული ინფორმაციის მიხედვით რქმევია პატივისაცემ მოხუცს, ხოლო მეორე სოფელში ნათქვამის თანახმად — ქორწილას, ნადიმის გამგეს. განმარტების ორივე ამ ვარიანტის მიხედვით თამადა ერქვა საპატიო პირს — სულ ერთია ის დაბრძენებული მოხუცი იქნებოდა თუ ხალხის თავმოყრის დროს თავკაცად მიღებული პიროვნება საერთოდ.

აღნიშნულ ტერმინს ფორმით (სახელწოდებით) მთლიანად, ხოლო შინაარსობრივად განმარტების მეორე ვარიანტის მიხედვით შეესატყვისება ქართულ სინამდვილეში სუფრის ხელმძღვანელად სახელდებული „თამადა“. ტერმინის დაღესტნურსა და ქართულ გაგებაში მხოლოდ ის განსხვავება შეინიშნება, რომ დაღესტანში თამადა პატივისაცემ მოხუცსაც რქმევია, ხოლო საქართველოს რომელიმე კუთხეში ანალოგიური ვითარება არ გვეგულება. ამგვარი განსხვავება ხელს არ უნდა უშლიდეს იმის თქმას, რომ დაღესტანშიც და საქართველოშიც ტერმინი თამადა ადამიანის საპატიო მდგომარეობის გამომხატველი იყო, რამდენადაც სუფრის ხელმძღვანელად ღირსეულ პირს ირჩევენ. ნათქვამს ისიც უნდა დაემატოს, რომ ტერმინი თამადა ს. ჭანაშიას დამოწმებული აქვს ადიღეში მივილინების დროსაც. მის საველე დღიურში მოცემუ-

ლი ერთი განმარტების თანახმად ყაბარდოში „თჰამადა“-ს ეძახოდნენ მამასახლისსა და სუფრის უფროსსაც [72, გვ. 120]. მეორე განმარტების მიხედვით ყაბარდოულად ამ ტერმინით აღინიშნებოდა „უფროსი“, „ამორჩეული“, „პატივსაცემი“ [72, გვ. 136]. დღიურში მოცემული დამატებითი განმარტებით, „ყარაჩი ამბობს, რომ „თამადა“-ს ხმარობენ ისინიც და ნიშნავს „უფროსს“, ეტიმოლოგია უცნობია“ [72, გვ. 137]. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ყაბარდოელებსა და ჩერქეზებში ოჯახის უფროსსაც ერქვა „თჰამადა“ [100, გვ. 182]. ყოველივე ეს დასტურია იმისა, რომ კავკასიის ხალხთა ყოფაში „თამადა“ წარმოადგენდა ოჯახსა და საზოგადოებაში გამორჩეული პიროვნების (პატივსაცემი მოხუცის, ოჯახის უფროსის, სუფრის ხელმძღვანელის) ღირსებისათვის შესაფერის სახელწოდებას.

ამასთან ერთად, საჭიროა ამ ტერმინის ეტიმოლოგიის დადგენა და იმის გარკვევაც თუ თავდაპირველად სად შეიძინა მან ეს შინაარსი. შესაძლებელია ის სულაც რომელიმე აღმოსავლური ენიდან იყოს შემოტანილი და კავკასიელ ხალხთა მეტყველებასა და ყოფაში დამკვიდრებული. ამის დადგენა აღმოსავლური და კავკასიური ენების მკოდნეთა კომპეტენციას, მაგრამ ვიდრე ამას ვინმე დააზუსტებდეს, მანამდეც შეიძლება ითქვას, რომ ძველი ქართული ენისა და ლიტერატურის ძეგლებში, საისტორიო მწერლობაში, სამართლის წიგნებსა და დოკუმენტებში ტერმინი თამადა არ გვხვდება. „თამადა“ და მისი ტოლფასოვანი „ტოლუმბაში“ სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონშიაც არ არის შეტანილი. ამიტომ, უნდა ვიფიქროთ, რომ ორივე ეს ტერმინი საქართველოში გარესამყაროდანაა შემოსული, მაგრამ სახელდობრ როდის და საიდან, ესეც დასადგენია. ჩვენ ჯერ-ჯერობით იმის თქმას უნდა დავჯერდეთ, რომ დაღესტანში ს. ჯანაშიას მიერ დადგენილი ტერმინი „თამადა“ თავისი ფორმითაც და შინაარსითაც ქართული „თამადას“ და ჩერქეზულ-ყაბარდოული „თჰამადას“ იდენტურია.

ადგილზე ფიქსირებული ზოგი ტერმინი და ცნობა გარკვეულ ინტერესს აღძრავს სოციალურ ურთიერთობათა მიმართ. მკვლევარს რამდენიმე ადგილას დაუმოწმებია სოციალური მდგომარეობის გამომხატველი ტერმინების ადგილობრივი შესატყვისები (თავადი=ხან, აზნაური=ბეგ, გლეხი=პალტუხან, მონა=ლად, უზდენ=„აზნაური“, თავისუფალი მეთემე) და ამასთან ერთად არაერთი მთხრობლისაგან მოუსმენია, რომ მათი ცხოვრებისათვის უცხო იყო წოდებრივი დაყოფა [72, გვ. 149—153].



აღნიშნულ შეუსაბამობასთან დაკავშირებით, რომლის კომენტარშიც ვხვდებით ბა ს. ჯანაშიას ვერ მოასწრო, მხოლოდ ის შეიძლება ითქვას, რომ მთხრობლებს უჭირდათ რეალური ვითარების იმ სახით დანახვა, როგორც არსებული ტერმინოლოგიის მიხედვით იყო საგულისხმებელი. ზოგჯერ გაუგებრობას ისიც ბადებდა, რომ მთხრობელი სოციალურ ვითარებას თავისი სოფლის მდგომარეობის მიხედვით წარმოიდგენდა. შეიძლება მას მეცნიერისთვის ეცნობებინა სოციალური დიფერენციაციის გამოხატველი ტერმინები ზოგადად, მაგრამ თუ თავის სოფელში ხანი ან ბეგი არ ეგულებოდა, იქვე ეთქვა, რომ წოდებრიობა არ არსებობდაო. ასეა თუ ისე, ს. ჯანაშიას მიერ ჩაწერილი ტერმინები დამახასიათებელია ფეოდალური ურთიერთობისათვის, რასაც მეცნიერებაში სათანადო კვალიფიკაცია აქვს მიცემული. დალესტნის მოსახლეობისა და საერთოდ კავკასიელ მთიელთა სოციალურ-ეკონომიკურ წყობილებას მკვლევართა, დიდი ნაწილი უწოდებს ნახევრად ფეოდალურსა და ნახევრად პატრიარქალურ, ან მთურ ფეოდალიზმს განვითარების ადრეფეოდალურ სტადიასთან გაიგივების მოტივით [100, გვ. 405; 4, გვ. 66, 114, 182; 5], ხოლო ბოლოდროინდელ გამოკვლევებში მთიელთა სოციალურ-ეკონომიკური წყობილება კვალიფიცირებულია განვითარების „წინაფეოდალურ“, „პროტოფეოდალურ“ ან ნახევრად-ფეოდალურ საფეხურად [37, 38, 99].

ს. ჯანაშიას ჩანაწერებიდან საყურადღებოა გვარის სტრუქტურის შესახებ ფიქსირებული ზოგიერთი ცნობაც. მთხრობლებთან გასაუბრებისთანავე მას გაურკვევია, რომ პიროვნება ატარებდა მამის ან პაპის სახელიდან მომდინარე გვარისსახელს. მაგალითად, ლევაშაში მისი ერთ-ერთი მთხრობლის გვარი ჩანკაევი ადგილობრივი (დარგული) გამოთქმით იყო ჭანკალ თოხუმ, რაც იმას ნიშნავს, რომ ეს თოხუმი//თუხუმი (ახლო ნათესავთა გაერთიანება) თავისი უახლოესი წინაპრის სახელს ატარებდა. ასეთ წინაპრად ანუ ეპონიმად კი მთხრობელს დაუსახელებია თავისი პაპა, სახელად ჭანკალ [72, გვ. 149]. ანალოგიური ვითარება დამოწმდა ხუნძებთანაც (ლუნბში), ოღონდ იმ განსხვავებით, რომ პიროვნების გვარისსახელი ნაწარმოები იყო მისი მამის საკუთარი სახელიდან [72, გვ. 151]. ამის შესახებ თვით მთხრობელს უთქვამს: „საზოგადოდ ჩვენ გვარები არა გვაქვსო; მამის მიხედვით იწოდებიან, ზოგჯერ კი ბაბუის სახელის მიხედვით“ [72, გვ. 149]. თავის მხრივ ს. ჯანაშია შენიშნავს: „შეიძლება ეს იმასთანაც იყო დაკავშირებული, რომ აქ ქორწინება ნათესავებს შორის აკრძალული არ



არის. ბიძაშვილებს შორის ქორწინება აქ, მაგალითად სრულიად უღებრივია. ამირხანოვის ქალი, მაგალითად, მეუბნებოდა, რომ ეს სასურველადაც არის მიჩნეული, ამბობენ, ჩვენი სხვას რად უნდა მივცეთო. თოხუმები არსებობენ, აქ, მაგალითად, ლავაშაში (ლაუტაშა) სამი თოხუშია: ერთი აულიდან აკუში (აკუშა) არის გამოსული, მეორე — ავარელებიდან, მესამე კი — მონებიდან“ [72, გვ. 149].

ამ განმარტებაში ნაგულისხმევია ისლამის გავრცელების შედეგად დაღესტნელთა ყოფაში მომხდარი ცვლილებები. შემთხვევითი არ არის, რომ ს. ჯანაშიამ მამის ან პაპის სახელიდან გვარისსახელის წარმოების წესი დაუკავშირა ახლო ნათესავეებს შორის ქორწინების ჩვეულებას. მკვლევარს მხედველობაში ჰქონდა ის გარემოება, რომ ამ ჩვეულების შემოდების შედეგად ნათესაობის წრე მეტისმეტად დავიწროვდა. ისლამის გავრცელებამდე კი დაღესტანში, ისევე როგორც კავკასიაში საერთოდ, ქორწინება დაუშვებელი იყო ნათესავთა გაერთიანებაში. ყოველ შემთხვევაში შვიდ თაობამდე მაინც, რაც ახლო ნათესავთა წრეს მოიცავდა, ერთი გვარის წევრებს შორის ქორწინება იკრძალებოდა. დაღესტნის ამა თუ იმ ხალხსა და ტომში ასეთ გაერთიანებას შესაბამისი სახელწოდება გააჩნდა, რომელთაგან ერთ-ერთ გავრცელებულ სახელწოდებას წარმოადგენდა ს. ჯანაშიას მიერ ხსენებული „თოხუმი“. როდესაც მკვლევარი თავის დღიურში აღნიშნავს, რომ სოფ. ლავაშაში სამი თოხუშია, ამითი ის გვაცნობს აქ მცხოვრების ან მათი დანაყოფების რაოდენობას. ასეთი ჩამოთვლა-დასახელება ემყარებოდა ძველ ტრადიციულ გაგებას. როდესაც თოხუმი ეგზოგამიური ერთეული იყო (ე. ი. თოხუმის წევრებს შორის ქორწინება იკრძალებოდა), მაგრამ იმის შემდეგ კი, როდესაც შარიათის მიხედვით ბიძაშვილებს შორის ქორწინება ცხოვრების ნორმად დაკანონდა (ე. ი. ნათესაური გაერთიანება ენდოგამიურ ერთეულად გარდაიქმნა), თოხუმი ნათესაური ერთეულის სახე დაკარგა და მისი წევრის ვინაობა არა კვლავ თოხუმის ძველი ეპონიმის (ძველი წინაპრის) სახელიდან მომდინარე გვარისსახელით აღინიშნებოდა, არამედ თვით პიროვნების მამის ან პაპის საკუთარი სახელიდან ნაწარმოები გვარისსახელით.

ყოფაში მომხდარი ასეთი ცვლილებების გამო თოხუმის, როგორც სოციალური ერთეულის შესახებ სამეცნიერო ლიტერატურაში თავი იჩინა აზრთა სხვადასხვაობამ. მკვლევართა ერთი ნაწილი ტრადიციული გაგებით თოხუმს პატრონიმიულ ერთეულად მიიჩნევდა, ზოგი გვართან აიგივებდა, ხოლო ზოგიც დიდ პატრიარქალურ ოჯახად წარმოიდგენდა. აზრთა სხვადასხვაობას ხელი შეუწყო თვით სახელწოდება



„თოხუმის“ სხვადასხვაგვარმა გავებამაც. იმის გამო, რომ „თოხუმის“ ანუ „თუხუმი“ სპარსულიდან შემოსული ტერმინია და მასთან საოლაში განიხილება რიგი ტერმინებისა („თესლი“, „ტომი“, „ნათესავი“, „გვარი“, „ოჯახი“) [53, გვ. 144; 3, გვ. 379—380; 98, გვ. 187], თოხუმის, როგორც სოციალური ერთეულის ბუნების განსაზღვრაშიც შეუსაბამობამ იჩინა თავი.

არსებულ შეხედულებათა შესახებ თავის დროზე ნათქვამს [23, გვ. 156-187] აქ აღარ გავიმეორებთ, მაგრამ იმას კი მაინც ვიტყვი, რომ თოხუმი არც გვარი იყო და არც დიდი ოჯახი. იგი წარმოადგენდა ახლო ნათესავთა გაერთიანებას, რომელიც იქმნებოდა ოჯახის დანაწილებისა და ამ დანაყოფების ერთ უბნად დასახლების შედეგად. აღნიშნულ ვითარებასთან დაკავშირებით ს. ჯანაშიას ჩანაწერები გასათვალისწინებელია, რამდენადაც იგი ეხება თოხუმის ტრადიციულ ბუნებასა და ისლამის ზეგავლენით მის შიგნით მომხდარ ცვლილებებსაც (ახლო ნათესავებს შორის ქორწინების შემოღებას), რამაც ხაფუძველი მოუტრღვია ამ სოციალური ერთეულის ადრინდელ მთლიანობას.

მიმოხილვის დასასრულს შეიძლება ითქვას, რომ ს. ჯანაშია დიდ ინტერესს იჩენდა დაღესტნის ხალხთა ეთნოგრაფიისადმი და მის ცოდნას საჭიროდ თვლიდა პირველ რიგში ქართველი ხალხის კულტურისა და ყოფის საკითხებზე ძედგვიანი მუშაობისათვის. დაღესტნური ჩანაწერები, რაც მისი კავკასიური მასალების მხოლოდ მცირედი ნაწილია, მნიშვნელოვანი შენამატია როგორც საკუთრივ დაღესტნის ეთნოგრაფიული კვლევისათვის, ისე ქართულ-დაღესტნური ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ურთიერთობის შესწავლისათვის.

## V. სიმონ ჯანაშიას, როგორც ორგანიზატორის როლი ეთნოგრაფიული მაცნიერების განვითარებაში

ს. ჯანაშიას სამეცნიერო და საზოგადოებრივი მოღვაწეობიდან აღსანიშნავია არა მარტო მისი მიღწევები ეთნოგრაფიული მასალების მოპოვებისა და მეცნიერული კვალიფიკაციის სფეროში, არამედ ამ დარგის განვითარებაში მისი როგორც სამეცნიერო საქმიანობის ორგანიზატორის დამოკიდებულებაც.

საზოგადოებრივ მეცნიერებათა სხვა დარგებთან ერთად ეთნოგრაფიის დარგის განვითარებისათვის შეცადინეობა მთელი სისრულით გამოჩნდა იმ პერიოდში, როდესაც ს. ჯანაშია ერთდროულად ხელმძღვანელობდა ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ცენტრებს საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიასა და თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში. 1936-1941 წლებში, როდესაც ს. ჯანაშია მუშაობდა ენის, ისტორიისა და მატერიალური კულტურის ინსტიტუტის დირექტორად, ამ ინსტიტუტის ორ (ისტორიისა და ენათმეცნიერების) ინსტიტუტად გაყოფის (1941 წ.) შემდეგ 1943 წლამდე ერთდროულად ორივეს უძღვებოდა, ხოლო სიკვდილამდე სათავეში ედგა ისტორიის ინსტიტუტს, ეთნოგრაფიული მეცნიერების განვითარებას მისი ყურადღება არ მოჰკლებია.

1936 წლიდან დაარსებულ აკად. ნ. მარის სახელობის ამიერკავკასიის ხალხთა ისტორიის, მატერიალური კულტურის, ენისა და ლიტერატურის ინსტიტუტში გაერთიანებული ექვსი განყოფილებიდან ერთ-ერთს ერქვა ამიერკავკასიის ეთნოგრაფიისა და არქეოლოგიის განყოფილება. „საქართველოს ფილიალის პრეზიდიუმისავე დადგენილებით (7. VI. 1936 წ.), რაც გამოწვეული იყო ხელმძღვანელი ორგანოების გადაწყვეტილებით ფილიალის მიერ სამეცნიერო-კვლევითი მუშაობის გაძლიერების შესახებ ენათმეცნიერებისა და ისტორიის დარგში, შეტანილ იქნა მეტი გარკვეულობა ინსტიტუტის სტრუქტურაში, ხოლო თვით ინსტიტუტს კვლავ გამოეცვალა სახელი („აკად. ნ. მარის სახე-



ლობის ამიერკავკასიის ხალხთა ენის, ისტორიისა და მატერიალური კულტურის ინსტიტუტი“). საბოლოო სახე ამ სახელმა („აკად. ნ. მახლობის სახელობის ენის, ისტორიისა და მატერიალური კულტურის ინსტიტუტი“) მიიღო კიდევ უფრო გვიან, 1936 წლის 9 ივლისსა და 21 ივლისს (ა. კ. სკს სხდომის ოქმი № 213). ინსტიტუტში ჩამოყალიბდა სექტორები: ქართველურ ენათა, ამიერკავკასიის ხალხთა სხვა ენების, მახლობელი აღმოსავლეთის ენების, ლექსიკოლოგიის, ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიისა, კაბინეტი მარის მემკვიდრეობის შესასწავლად. ენიმკი-ს გადმოეცა ორი ყოფილი ინსტიტუტი — არქეოლოგიისა და ანთროპოლოგიისა და, აგრეთვე, სატერმინოლოგიო კომიტეტი, სამაგიეროდ, ინსტიტუტიდან თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტს გადაეცა ლიტერატურა და ფოლკლორი. იმავე წლის დეკემბერში მთლიანად გარდაიქმნა ინსტიტუტის დირექცია“ [77, გვ. 444].

ინსტიტუტის რეორგანიზაციის ორგანიზატორი იყო თვით მისი ახალი დირექტორი ს. ჯანაშია, რომლის ინიციატივით დაიხვეწა ინსტიტუტის სტრუქტურა. ჩამოყალიბდა შვიდი განყოფილება და ორი კაბინეტი (1939 წლიდან დაემატა ფილოლოგიის განყოფილებაც). შვიდი განყოფილებიდან მეხუთე აერთიანებდა სამ დარგს: არქეოლოგიას, ანთროპოლოგიას და ეთნოგრაფიას. გამკედ დაინიშნა გ. ნიორაძე, ხოლო სექციების ხელმძღვანელებად: ანთროპოლოგიისა — ალ. ნათიშვილი, ეთნოგრაფიისა — გ. ჩიტაია. 1938 წლის 1 ივნისიდან ეთნოგრაფიის სექცია გამოიყო ცალკე განყოფილებად, ანთროპოლოგიის სექცია კი დაიხურა. ამის შემდეგ და 1941 წლიდან ისტორიის ინსტიტუტის ცალკე გამოყოფის დროიდან ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიება დამოუკიდებელი განყოფილების ფარგლებში მიმდინარეობდა [77, გვ. 445].

თავისთავად ის ფაქტი, რომ ინსტიტუტის დირექტორად დანიშნვიდან ორი წლის შემდეგ ს. ჯანაშიამ ეთნოგრაფიის სექცია განყოფილებად გარდაქმნა, აღნიშნული დარგის მიმართ დიდი მზრუნველობის გამომხატველია. კიდევ უფრო მნიშვნელოვან ფაქტორად უნდა მივიჩნიოთ სათანადო პირობების შექმნა განყოფილებაში დაგეგმილ სამუშაოთა შესრულებისათვის. ს. ჯანაშიას მხარდაჭერით და თანადგომით აქ თანდათანობით ფართოვდებოდა კადრების მომზადების, საკვლე და სამეცნიერო-კვლევითი მუშაობის მასშტაბები. ბუნებრივია, რომ შესრულებულ სამუშაოთა რეალიზაციის აუცილებელ პირობას წარმოადგენდა მასალებისა და შრომების გამოქვეყნება, რაც თვით ს. ჯანაშიას



ინიციატივითა და უშუალო მონაწილეობით ხორციელდებოდა. რედაქციით გამოქვეყნებული მრავალი მონოგრაფიის, კრებულის თუ ჟურნალის სიაში აღირიცხება არაერთი ეთნოგრაფიული ნაშრომიც. მათ შორის აღსანიშნავია რამდენიმე სერიული გამოცემა, რომელშიაც ეთნოგრაფიული გამოკვლევებიც იბეჭდებოდა („მიმომხილველი“, „ენიმეის მოამბე“, „მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის“, „თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები“, „ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის ინსტიტუტის შრომები“). მისივე თაოსნობით 1938 წლიდან დაარსდა სერიული გამოცემა — „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“, რომლის პირველი ტომის რედაქტორიც ს. ჯანაშია იყო. მასში ვ. ბარდაველიძის შესავალი წერილის თანხლებით დაიბეჭდა აღმოსავლეთ საქართველოს ქართველი მთიელების სასულიერო ტექსტები. მომდევნო წელს ს. ჯანაშიას რედაქციით გამოქვეყნდა კიდევ ორი ეთნოგრაფიული ნაშრომი [8, 49].

ის, რაც ეთნოგრაფიის დარგში ს. ჯანაშიას მზრუნველობით კეთდებოდა, გამოჩნდა მისივე სამეცნიერო ანგარიშებიდან, რომლებიც პირველად დაიბეჭდა ენიმკი-ს მოამბეში (ტ. I, თბ., 1937; ტ. XIV, თბ., 1944), ხოლო შემდეგ შევიდა შრომების V ტომში. პირველი მოხსენება [76, გვ. 403—436] მიეძღვნა ოქტომბრის რევოლუციის 20 წლის თავს, ე. ი. მასში ფაქტიურად მიმოხილულია 16-წლიანი პერიოდი, რამდენადაც ოქტომბრის რევოლუციიდან 1921 წლამდე საქართველო დამოუკიდებელი სახელმწიფო იყო, ხოლო, თავისუფალი საქართველოს შესახებ სიმართლის თქმა ყველასთან ერთად ს. ჯანაშიასაც სასტიკად ეკრძალებოდა. მეორე მოხსენებაში [77, გვ. 437—464] კი ნაჩვენებია 1936-1944 წლებში გაწეული მუშაობის შედეგები.

პირველ მოხსენებაში ჩამოყალიბებული შეხედულების თანახმად, ქართული საისტორიო მეცნიერების, კერძოდ კი ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიების განვითარებისათვის, განვილილ პერიოდში უაღრესად დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა წარსულში შექმნილ სამეცნიერო მემკვიდრეობას. მკვლევარს მხედველობაში ჰქონდა როგორც ფეოდალური ხანის ისტორიოგრაფიის მრავალსაუკუნოვანი ტრადიციები, ისე XIX საუკუნეში გაშლილი მუშაობა სიძველეთა შესწავლის, მისი დაცვისა და გამომხეურების მიზნით (საეკლესიო მუზეუმი, ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების მუზეუმი, საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოება თავისი მუზეუმით და სხვ.).





ს. ჯანაშიამ საგანგებო შეფასება მისცა საანგარიშო პერიოდის ისტორიოგრაფიის განვითარებას, როდესაც არა მარტო საკუთრივ ისტორიის, არამედ ეთნოგრაფიის ძირითადი პრობლემების კვლევა მეცნიერულ ნიადაგზე დააფუძნა ივ. ჯავახიშვილმა [25, 26, 27]. ერთ-ერთ ასეთ პრობლემად წარმოგვიდგება სამეურნეო ყოფა, რომლის შესწავლაში ივ. ჯავახიშვილის დამსახურების შესახებ ს. ჯანაშია წერს:

„ცალკე ვითარდება ს ა ქ . ს ა მ ე უ რ ნ ე ო ის ტ ო რ ი ა ც . ამ დარგში უწინარეს ყოვლისა უნდა აღინიშნოს პროფ. ივ. ჯავახიშვილის კაპიტალური შრომა: „საქ. ეკონომიური ისტორია“ I, 1930, II, 1934. აქ, უსარმაზარ ფაქტიურ მასალაზე დაყრდნობით, ავტორს განხილული აქვს საქართველოს სოფლის მეურნეობის უმნიშვნელოვანესი დარგების — მემინდვრეობის, მებოსტნეობის, მებაღეობის და მევენახეობის — განვითარების ისტორია, ისტორია სასოფლო-სამეურნეო იარაღებისა საქართველოში და მიმოხილული აქვს თვით საქართველოს ეკონომიური ისტორიის წყაროები ძალიან დეტალურად. ავტორს განზრახული აქვს მოცემული ისტორიის კიდევ ორი ტომის გამოქვეყნება“ [76, გვ. 425].

ს. ჯანაშიას მიერ კაპიტალურ ნაშრომად სახელდებული ეს გამოკვლევა დღესაც სამაგიდო წიგნს წარმოადგენს ყველა ეთნოგრაფისათვის, ვინც კი ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფას და მატერიალურ კულტურას სწავლობს. ი. ჯავახიშვილის ამ ნაშრომმა განსაკუთრებით დიდი როლი შეასრულა მისი გამოქვეყნების პერიოდში, როდესაც ქართულ ეთნოგრაფიაში თითო-ოროლა სპეციალისტი მუშაობდა და საქართველოს ეთნოგრაფიის ცალკეული საკითხების კვლევის მიმართულებით მხოლოდ კონტურები ისახებოდა. ივ. ჯავახიშვილის ნაშრომის გამოქვეყნებამდე და მისი გამოქვეყნების პერიოდისათვის სამეურნეო ყოფისა და მატერიალური კულტურის სფეროდან ზოგიერთი საკითხი ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით განხილული იყო მარტოდენ ვ. ჩიტაიას ორ სტატიაში [46, 47]. ივ. ჯავახიშვილის ნაშრომის გამოქვეყნების შემდეგ ეთნოგრაფიულ კვლევა-ძიებას თანდათანობით ფართო ხასიათი მიეცა, მაგრამ ყოველ ნაშრომში, რომელიც კი ქართული სახენელი იარაღებისა და მიწათმოქმედების სისტემის შესწავლას მიუძღვნა, ფართოდაა გამოყენებული „საქართველოს ეკონომიური ისტორიაში“ განხილული დიდძალი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მასალები და მისი ანალიზის საფუძველზე მიღებული კვლევის შედეგები. ამდენად, როდესაც ს. ჯანაშია აღნიშნავს ივ. ჯავახიშვილის დამსახურებას მემინდვრეობის, მებოსტნეობის, მებაღეობის, მევენახე-



ობის, სასოფლო-სამეურნეო იარაღებისა და ეკონომიური ისტორიის წყაროების შესწავლაში, ეს არის იმის აღიარების საფუძველი, რომ ქართული ეთნოგრაფიის უმსხვილესი პრობლემების — სამეურნეო ყოფისა და მატერიალური კულტურის კვლევაში ფუძემდებლის როლი შეასრულა ივ. ჯავახიშვილმა.

გარდა იმისა, რომ ს. ჯანაშიას მსჯელობიდან ნათლად გამოჩნდა ივ. ჯავახიშვილის შრომების ფუძემდებლური მნიშვნელობა სამეურნეო ყოფისა და მატერიალური კულტურის შესწავლაში, მკვლევარი იქვე შეეხო ქართული ეთნოგრაფიის, როგორც დამოუკიდებელი სამეცნიერო დარგის მიღწევებსაც XX საუკუნის 20-იანი წლებისათვის. მისი აზრით, წარმატების საფუძველი იყო გეგმიანი და სისტემატური მუშაობა კოლექციების შეგროვების, საქესპოზიციო საქმიანობის, მეცნიერული კვლევა-ძიებისა და კადრების მომზადების ხაზით.

ს. ჯანაშიას შეხედულებით, ნაყოფიერი სამეცნიერო კვლევა საჭიროებდა საკოლექციო ფონდების ცენტრალური ბაზის შექმნას ისეთ ვითარებაში, როდესაც „საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების მომენტისათვის საქართველოში ეთნოგრაფიული კოლექციები გაბნეული იყო ტფილისის სხვადასხვა მუზეუმებში. საჭირო იყო მათი ერთად თავმოყრა იმისათვის, რომ გარკვეული ყოფილიყო მათი სამეცნიერო ღირებულება და შემდგარიყო ცალკეულად შეგროვილი ნივთებიდან საკოლექციო კომპლექსები“. აღნიშნული მდგომარეობის გათვალისწინების საფუძველზე „მთავრობის სათანადო დეკრეტით 1923 წლიდან ეს მუშაობა ჩატარდა ისე, რომ ტფილისის მუზეუმებში დაცული ყველა ეთნოგრაფიული ფონდი გადაეცა საქართველოს მუზეუმის ეთნოგრაფიულ განყოფილებას. ამით კონსოლიდაცია ექმნა ეთნოგრაფიულ კოლექციებს საქ. საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოების მუზეუმიდან, ხელოვნების მუზეუმიდან და სხვ. ამათ შეემატა ცალკე პირებისაგან შეძენილი ეთნოგრაფიული კოლექციები, მაგ. იარაღების კოლექცია და სხვ.“ [76, გვ. 432—433].

რევოლუციამდელ პერიოდში დაგროვილი და სხვადასხვა ობიექტებში გაფანტული კოლექციების თავმოყრის შემდეგ ეთნოგრაფიული მუშაობის გაშლის შემდგომი მნიშვნელოვანი ეტაპი იყო მოსახლეობაში შემორჩენილი ნივთების შეგროვება და ამ გზით სამუზეუმო ფონდების შევსება. დასახული გეგმის განხორციელების რეალურ საშუალებად ს. ჯანაშიას ესახებოდა საველე მუშაობის ინტენსიური წარმოება. იგი სანიმუშოდ ასახელებს ს. მაკალათიას, ვ. ბარდაველიძის,



გ. ჩიტაიას და ს. იორდანიშვილის მიერ საქართველოს სხვადასხვა მხრიდან ჩამოტანილ ექსპონატებს. ეთნოგრაფიული მუშაობის მიღწევად მიიჩნევა აგრეთვე რაიონებში მხარეთმცოდნეობის მუზეუმების დაარსებას, მაგრამ განსაკუთრებით გამოყოფს საქართველოს მუზეუმის ეთნოგრაფიულ განყოფილებას, როგორც ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიების მაშინდელ ცენტრს. თავის საანგარიშო მოხსენებაში ს. ჯანაშია აღნიშნავდა, რომ „საქართველოს მუზეუმის ეთნოგრაფიული განყოფილების სახით შექმნილია უდიდესი სამეცნიერო საგანძური, მტკიცე ბაზა სამეცნიერო კვლევისათვის, რაც მიუცილებელი წინაპირობაა სამეცნიერო კვლევისათვის ამ დარგში“ [76, გვ. 433].

კოლექციების შეგროვება უცილობელ პირობას წარმოადგენდა არა მარტო სამეცნიერო-კვლევითი მუშაობისათვის, არამედ გამოფენების მოწყობისათვისაც. ამიტომ ეთნოგრაფიის დარგში არსებული მდგომარეობის შეფასებისას ს. ჯანაშია საგანგებოდ შეეხო საექსპოზიციო საქმიანობასაც. როგორც მან აღნიშნა, „ფართო მშრომელთა მასებისათვის კულტურის ისტორიის კონკრეტული მასალების მიწოდების მიზნით მოეწყო რამდენიმე ეთნოგრაფიული გამოფენა, მათ შორის ხევსურეთისა და სვანეთის, სადაც ამ კუთხეების მატერიალური კულტურა, სოციალური ყოფა და იდეოლოგიური გადმონაშთები სისრულით იყო წარმოდგენილი; კოლექციების სიუხვესა და კომპლექსური თემების სიმრავლეს თან ახლდა მაღალ დონეზე აყვანილი საგამოფენო გაფორმება“ [76, გვ. 433—434].

საექსპედიციო და საექსპოზიციო მუშაობასთან ერთად ს. ჯანაშია ეხება საანგარიშო პერიოდში დაწერილ შრომებსაც. ქართველი ხალხის უძველესი კულტურის პრობლემებიდან იგი გამოყოფს მატერიალური კულტურის, სოციალური ურთიერთობისა და რელიგიური გადმონაშთების საკითხებს. მატერიალური კულტურის პროფილით გამოქვეყნებული შრომებიდან ს. ჯანაშია პირველ რიგში ასახელებს სტატიებს შრომის იარაღების შესახებ [46, 39]. მკვლევარი შემდეგ აღნიშნავს საცხოვრებელ და სამეურნეო ნაგებობათა კვლევის შედეგებს [45, 48]. მატერიალური კულტურის პროფილით ასახელებს აგრეთვე ნაშრომს ხალხური ორნამენტის შესახებ [8].

მოხსენებიდან კარგად ჩანს, რომ ქართულ საბჭოთა ეთნოგრაფიაში მხოლოდ საწყის სტადიაზე იმყოფებოდა სოციალურ ურთიერთობათა საკითხების ეთნოგრაფიული კვლევა. ს. ჯანაშია ასახელებს ერთადერთ თემას, რაც სვანეთის ეთნოგრაფიულ მასალებზე დაფუძნებით რ. ხა-



რადემ შეისწავლა. საანგარიშო პერიოდისათვის ეს იყო პირველი რელიგიური ცდა სოციალურ ურთიერთობათა კვლევის მიმართულებით, რასაც სათანადო საფუძველი მოუმზადა ივ. ჯავახიშვილმა. ქართული სამართლის ისტორიისადმი მიძღვნილ ფუნდამენტურ ნაშრომში [53] დიდი ადგილი დაეთმო ქართული საქორწინო წეს-ჩვეულებების, ოჯახის სტრუქტურის, საოჯახო სამართლის, საკუთრების ფორმების და სხვა საკითხების კვლევას. ამასთან, ქართულმა საბჭოთა ეთნოგრაფიამ სოციალურ ურთიერთობათა პრობლემის შესწავლისათვის საკმაოდ მდიდარი მემკვიდრეობა მიიღო წარსულიდან (ვახუშტი ბაგრატიონი, პლატონ იოსელიანი, რაფიელ ერისთავი, ნიკო ხაზანაშვილი, ვაჟა-ფშაველა, ბესარიონ ნიჭარაძე, ნიკოლოზ აბაზაძე, თედო სახოკია...). ამდენად, სვანთა საოჯახო ყოფის შესწავლა ლოგიკური გაგრძელება იყო იმ დიდი შემკრებლობითი, აღწერილობითი და კვლევითი მუშაობისა, რასაც ეწეოდნენ ჯერ ძველი ეპოქის ავტორები, ხოლო XX საუკუნის 20-იანი წლებიდან ივ. ჯავახიშვილი.

ქართველმა საბჭოთა ეთნოგრაფებმა უფრო ადრე დაიწყეს რელიგიის ისტორიის შესწავლა. იმ დროისათვის, როდესაც სოციალურ ურთიერთობათა პრობლემიდან მხოლოდ ერთი ნაშრომი იყო დაწერილი, რელიგიის ისტორიის საკითხებზე არსებობდა ოთხი ნაშრომი [7, 33, 84, 106]. მათი გამოქვეყნებით დაიწყო კონკრეტული საკითხების კვლევა რელიგიური გადმონაშთების შესწავლის მიმართულებით იმის შემდეგ, რაც ივ. ჯავახიშვილმა, პირველმა ქართველ მეცნიერთა შორის, „ქართველი ერის ისტორიის“ პირველ ტომში (გამოცა ექვსჯერ: 1908, 1913, 1928, 1951, 1960, 1979 წწ.) მაღალ მეცნიერულ დონეზე მონოგრაფიულად შეისწავლა ქართველთა წარმართული რწმენა-წარმოდგენები, უძველესი სარწმუნოებრივი თქმულებები, ქრისტიანობის გავრცელება და ქართული ეკლესიის ისტორია მისი დაარსებიდან მეშვიდე საუკუნის ჩათვლით. აღნიშნული საკითხების გაშუქებით ივ. ჯავახიშვილმა მყარ მეცნიერულ ნიადაგზე დააფუძნა რელიგიის ისტორიის შესწავლა საქართველოში და ქართულ ეთნოგრაფიულ მეცნიერებას შემდგომი მუშაობის ნათელი პერსპექტივები დაუსახა. ამდენად, როდესაც XX საუკუნის 30-იან წლებში ქართული ეთნოგრაფიის განვითარების გზას ვეხებით და რელიგიის შესწავლის შედეგებს ვითვალისწინებთ, ისიც უნდა ვთქვათ, რომ ამ სფეროშიც საბჭოთა პერიოდის ქართველ მკვლევართა შორის პირველი სიტყვის თქმა წილად ხვდა ივ. ჯავახიშვილს. მან შემდგომში კვლავ განაგრძო მუშაობა ქარ-

თველი ხალხის უძველესი რელიგიური მსოფლმხედველობისა და მართული პანთეონის შესწავლის მიზნით, რისთვისაც ეთნოგრაფიული მასალები და ქართველ ეთნოგრაფთა შრომებიც ფართოდ გამოიყენა, მაგრამ მისი კვლევის შედეგება გამოქვეყნდა მისი გარდაცვალებიდან მხოლოდ ათი წლის შემდეგ [52].

ს. ჯანაშია ეთნოგრაფიული მეცნიერების განუყოფელ ნაწილად თვლიდა და სათანადოდ აფასებდა მხარეთმცოდნეობას. ამიტომ აღნიშნავდა, რომ ამ პროფილის შრომებში საკმაოდ დიდი ადგილი უჭირავს ეთნოგრაფიულ მასალას. მკვლევარს მხედველობაში ჰქონდა ს. მაკალათიას, ჯ. ნოღაიდელის, ვ. თედორაძის, დ. გულიას და სხვათა დამსახურება.

თავის მიმოხილვაში ს. ჯანაშიამ საგანგებოდ აღნიშნა რევოლუციამდელი ეთნოგრაფიული მემკვიდრეობის მნიშვნელობა და სამაგალითოდ, როგორც მიღწევა, დაასახელა ვაჟა-ფშაველას ეთნოგრაფიული წერილების წიგნად გამოცემა სსრკ აკადემიის საქართველოს ფილიალის გამომცემლობის მიერ გერონტი ქიქოძის რედაქციითა და შესავალი წერილით [18]. სხვათა შორის, ს. ჯანაშია სხვა ნაშრომშიაც შეეხო წინამორბედ სწავლულთა ღვაწლს და აღნიშნა დიმიტრი ბაქრაძის, ალექსანდრე ხახანაშვილის, ნიკო ურბნელის (ხიზანაშვილის) და მოსე ჯანაშვილის დამსახურება ეთნოგრაფიული მასალების გამომზეურება-გამოყენებისა და ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით საინტერესო ზოგიერთი მოვლენის შესწავლის საქმეში [74, გვ. 285—304; 75, გვ. 374—382].

ეთნოგრაფიული მეცნიერების განვითარების საფუძვლად ს. ჯანაშიას პირველ რიგში მიაჩნდა კვალიფიციური კადრების შერჩევა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში და შემდგომი მომზადება როგორც უნივერსიტეტის, ისე საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმისა და ენიმკის ასპირანტურაში. ამ დარგის წინსვლით დაინტერესებული მეცნიერი-ორგანიზატორი უმნიშვნელოვანეს მოვლენად თვლიდა ეთნოგრაფიის განყოფილების შექმნას „ინსტიტუტში მას შემდეგ, რაც ის წამყვან დაწესებულებად გადაიქცა ქართველი ტომების ძველი კულტურის პრობლემების კვლევის დარგში“ [76, გვ. 435].

მომდევნო წლების (1936-1944 წწ.) სამეცნიერო მუშაობის ანგარიშში ს. ჯანაშია მოკლედ შეეხო საველე-ეთნოგრაფიული, საეცნიერო-კვლევითი მუშაობის შედეგებსა და პუბლიკაციებს და სათანადოდ შეაფასა დარგის მიღწევები.



როგორც ვხედავთ, ს. ჯანაშია უდიდეს მნიშვნელობას ანიჭებდა ეთნოგრაფიულ მეცნიერებას და ყოველ ღონეს ხმარობდა მისი განვითარებისათვის. დარგისადმი დიდი ზრუნვის რეალური გამოხატულება იყო ჭერ კიდევ „ენიმკი“-ს დაყოფამდე ეთნოგრაფიის სექტორის გარდაქმნა დამოუკიდებელ განყოფილებად და მისი ფორმირება რესპუბლიკაში ეთნოგრაფიული კვლევის ცენტრად. ს. ჯანაშიას ინიციატივით შექმნილი ეთნოგრაფიის ერთადერთი განყოფილება ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის ინსტიტუტში არსებობდა 1961 წლამდე. ამ დროიდან კი იმავე ინსტიტუტში, რომელსაც 1964 წლიდან ეწოდა ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტი, შეიქმნა ორი განყოფილება — საქართველოს ეთნოგრაფიისა და კავკასიის ეთნოგრაფიისა. ამ ორ განყოფილებას აერთიანებდა ეთნოგრაფიის სექტორი (შეცდომით სექტორი უფრო დიდ სამეცნიერო უჯრედად იყო მიჩნეული, ვიდრე განყოფილება). 1981 წლის მაისში საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილების ბაზაზე ჩამოყალიბდა სამი განყოფილება: 1. მატერიალური კულტურისა და სამეურნეო ყოფის ეთნოგრაფიული შესწავლის განყოფილება, 2. სოციალურ ურთიერთობათა ეთნოგრაფიული შესწავლის განყოფილება, 3. სულიერი კულტურის ეთნოგრაფიული შესწავლის განყოფილება. ამ განყოფილებებთან ერთად კავკასიის ეთნოგრაფიისა და ანთროპოლოგიის განყოფილებებიც კვლავ გაერთიანებული იყო სექტორში, რომელსაც 1981 წლიდან ეწოდა საქართველოსა და კავკასიის ეთნოგრაფიის სექტორი. 1986 წ. სტრუქტურა კვლავ შეიცვალა — სექტორს ეწოდა ეთნოგრაფიის განყოფილება, ხოლო განყოფილებები გარდაიქმნა სექტორებად არსებულ სახელწოდებათა შენარჩუნებით, გარდა კავკასიის ეთნოგრაფიისა, რომელსაც შეარქვეს ქართულ-კავკასიური კულტურულ-ისტორიული ურთიერთობის შესწავლის სექტორი. საბოლოო ცვლილება განხორციელდა 1989 წელს, როდესაც სექტორები კვლავ განყოფილებებად გარდაიქმნა და უშუალოდ დირექციას დაექვემდებარნენ გამაერთიანებელი სტრუქტურული ერთეულის გარეშე.

დღეს, როდესაც ეთნოგრაფიის დარგში სტრუქტურული ზრდის ფაქტს აღვნიშნავთ და მისი ორგანიზაციის მესაძირკვედ ს. ჯანაშიას ვაღიარებთ, ბუნებრივია ვითვალისწინებთ ეთნოგრაფიული მეცნიერების მიღწევებსაც, მაგრამ კიდევ უფრო მეტია საფიქრალი დარგის შემდგომი განვითარების პერსპექტივებზე, იმ უდიდესი ამოცანების განხორციელების საჭიროებაზე, რაც ამ ყველაზე მეტად ტრადიციულსა და თანამედროვე დარგს მოეთხოვება. ს. ჯანაშიას, მის თანამედროვე-



თა, წინამორბედთა თუ დღეს მოღვაწე მეცნიერთა ღვაწლის დასრულების ფონზე ისიც უნდა ვაღიაროთ, რითაც მხარს ვერ უსწორებთ მოთხოვნებს ეთნოგრაფიის — ყველაზე უფრო ეროვნული მეცნიერების — წინაშე. ეთნოგრაფმა კვლავაც უნდა შეისწავლოს კულტურისა და ყოფის ცალკეული ელემენტები — თვით ისეთი დეტალებიც კი, როგორცაა მთიულური ქიბორჯი ან ხევსურული სათაგური, მაგრამ დროა გავაძლიეროთ ეთნიკური ისტორიის, ეროვნული ტრადიციებისა და სულიერი კულტურის კვლევა, რათა ეს დარგი საზოგადოების სამსახურში ჩაეყენოს და მას დიდი ეროვნული მისია დავაკისროთ. ქართული ეთნოგრაფიული მეცნიერება ერთნაირად უნდა ემსახურებოდეს როგორც მრავალსაუკუნოვანი ეთნოდემოგრაფიული პროცესებისა და ეროვნული ტრადიციების შესწავლის, ისე თანამედროვე საზოგადოებრივი ცხოვრების მართვის ამოცანებს. ეს იყო ს. ჯანაშიას ცხოვრებისა და სამეცნიერო მოღვაწეობის მიზანი, ამაზე ფიქრობდნენ ნამდვილი მამულიშვილები, ამაზე ვფიქრობთ ყველა, ვინც იცის ეროვნული მეცნიერების საზოგადოებრივი მნიშვნელობა. ასეთ ვითარებაში განსაკუთრებით დასაფასებელია ს. ჯანაშიას დამსახურება როგორც სხვა დარგებში, ისე ეთნოგრაფიული მეცნიერების განვითარებაში. ს. ჯანაშიას როგორც ეთნოგრაფიული მასალის შემკრებს, მკვლევარს და სამეცნიერო მუშაობის ორგანიზატორს საპატიო ადგილი აქვს დამკვიდრებული ქართული ეთნოგრაფიის ისტორიაში.

## ВКЛАД С. Н. ДЖАНАШИА В РАЗВИТИИ ГРУЗИНСКОЙ ЭТНОГРАФИИ

### Резюме

С. Н. Джанашиа занимает почетное место среди тех грузинских ученых и общественных деятелей, которые внесли весомый вклад в развитие отечественной этнографической науки. С. Н. Джанашиа был сыном известного общественного деятеля, педагога и этнографа Н. С. Джанашиа. Под руководством академика И. А. Джавахишвили С. Н. Джанашиа с 1921 года приобщился к научной деятельности и вскоре выдвинулся в ряды выдающихся ученых и крупных организаторов науки.

В своих научных изысканиях С. Н. Джанашиа широко пользовался сведениями письменных источников, археологическими, этнографическими, лингвистическими и фольклорными материалами, данными специальной литературы. На основе их критического анализа в трудах С. Н. Джанашиа освещены основные вопросы этнографии грузин, абхазов и народов Северного Кавказа: локализация отдельных народов и племен, структура расселения, материальная культура, хозяйственный быт, система родства, структура семьи, общественный быт и религиозные верования.

Наряду с научными трудами, в которых последовательно затрагиваются указанные вопросы, особый интерес вызывает весьма обширный этнографический материал, собранный автором во время его научных командировок в различных историко-этнографических областях Грузии и Северного Кавказа. С. Н. Джанашиа является первым грузинским ученым, который развернул плодотворную полевую этнографическую работу на Северном Кавказе, в результате которой этнографическая наука обогатилась ценными материалами. Записи С. Н. Джанашиа о семейном и обществен-





ном быте, этикете, религиозных верованиях и т. д. абхазов, адыгейцев, чеченцев и народов Дагестана имеют несомненно первостепенное значения не только для региональных исследований, но и для разработки проблемы грузино-кавказских культурно-исторических взаимоотношений в целом.

Заслуги С. Н. Джанашиа перед грузинской этнографией не ограничиваются только лишь успешной организацией полевой этнографической практики и глубокими научными интерпретациями богатого этнографического материала. Особо следует отметить вклад ученого в деле создания независимого этнографического научного подразделения и развертывании научно-исследовательских работ в этой области. Ведь именно по инициативе С. Н. Джанашиа, руководившего центрами гуманитарных наук при Грузинском филиале АН СССР и Тбилисском государственном университете, в 1938 году в Институте языка, истории и материальной культуры им. Н. Я. Марра был создан отдел этнографии, который ранее, в виде секции, входил в состав отдела археологии, антропологии и этнографии. При активной поддержке С. Н. Джанашиа велась подготовка научных кадров, расширялись масштабы полевых и научно-исследовательских работ, публикации материалов и научных трудов.

В довольно широком списке монографий, журналов, сборников и т. д. вышедших под редакцией С. Н. Джанашиа, находим и немало этнографических исследований. С именем С. Н. Джанашиа связан выход в свет известного в научном мире сборника «Материалы по этнографии Грузии».

В научных отчетах С. Н. Джанашиа большое внимание уделено этнографии, даны объективные оценки основным достижениям в области этнографических изысканий, намечены перспективы развития этнографии.

Историю грузинской этнографии невозможно представить без учета научного наследия и заслуг С. Н. Джанашиа.

ბამოყენებულ ლიტერატურის სია

1. არჩილიანი, I, ტფილისი, 1936, აღ. ბარამიძისა და ე. ბერძენიშვილის რედაქციით.
2. არჩილიანი, II, ტფილისი, 1937, აღ. ბარამიძისა და ნ. ბერძენიშვილის რედაქციით.
3. მ. ანდრონიკაშვილი, ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობიდან, I, თბ., 1966.
4. ზ. ანჩაბაძე, თ. ბოცვაძე, გ. თოგოშვილი, მ. ცინცაძე, ჩრდილო კავკასიის ხალხთა ისტორიის ნარკვევები, I, თბ., 1969.
5. ზ. ანჩაბაძე, აღ. რობაქიძე, კავკასიური მთური ფეოდალიზმის ბუნების საკითხისათვის, კრ. „იბერიულ-კავკასიური ენათმეცნიერება“, XVIII, 1973.
6. ვახუშტი ბაგრატიონი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, „ქართლის ცხოვრება“, IV, თბ., 1973, ს. ყაუხჩიშვილის რედაქციით.
7. ვ. ბარდაველიძე (ლომია), ზის კულტისათვის საქართველოში, „საქართველოს მუზეუმის მოამბე“, III, 1927.
8. ვ. ბარდაველიძე და გ. ჩიტაია, ქართული ხალხური ორნამენტი, I, ხეცსურული, თბ., 1939.
9. ვ. ბარდაველიძე, ხეცსურული თემი, „საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე“, ტ. XIII, № 8, 1952.
10. ვ. ბარდაველიძე, ხეცსურული თემის მმართველობის სისტემა, „საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე“, ტ. XIII, № 10, 1952.
11. ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბ., 1953.
12. ვ. ბარდაველიძე, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ საკულტო ძეგლები, I, ფშავი, თბ., 1974.
13. ს. ბახიაოქრაშვილი, სვანური „ლამხუბ“ ანუ „სამხუბი“ — პატრონიმია, კრ. „რუსულან ხარაძე“, თბ., 1985.
14. ნ. ბერძენიშვილი, სიმონ ჯანაშია როგორც ისტორიკოსი, „საქართველოს ისტორიის საკითხები“, V, თბ., 1971.
15. ნ. ბერძენიშვილი, აკადემიკოს სიმონ ჯანაშიას ხსოვნისადმი მიძღვნილი კრებულის წინასიტყვაობა, „საქართველოს ისტორიის საკითხები“, V, თბ., 1971.
16. ბ. გამყრელიძე, ხეცსურეთის სოფელი და მისი სამეურნეო ტრადიციები, თბ., 1989.



17. გ. ელიავა, სამეგრელოს ტოპონიმიკური მასალა დიდი ოჯახის სტრუქტურის შესახებ, ქ. „მაცნე“ (ისტორიის... სერია), 1972, № 3.
18. ვაჟა-ფშაველა, ეთნოგრაფიული წერილები, გერონტი ქიქოძის წინასიტყვაობით და რედაქციით, თბ., 1937.
19. ისტორია თანამედროვეობას ემსახურება (რესპუბლიკის ისტორიკოს მეცნიერთა ბორჯომის მეორე შეხვედრის შედეგები), გაზ. „კომუნისტი“, 1980, № 140.
20. ვალ. ი თ ო ნ ი შ ვ ი ლ ი, ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან, თბ., 1960.
21. ვალ. ი თ ო ნ ი შ ვ ი ლ ი, ილია ჭავჭავაძე და საქართველოს ეთნოგრაფია, თბ., 1963.
22. ვალ. ი თ ო ნ ი შ ვ ი ლ ი, ცენტრალური კავკასიის მთიელების საოჯახო ყოფა, I, ნახებისა და ოსების საოჯახო ყოფა, თბ., 1969.
23. ვალ. ი თ ო ნ ი შ ვ ი ლ ი, კავკასიის ხალხთა საოჯახო ყოფა (ისტორიოგრაფიული ნარკვევი), თბ., 1977.
24. ვალ. ი თ ო ნ ი შ ვ ი ლ ი, ქართული ეთნოგრაფიის ნარკვევები, თბ., 1989.
25. ვალ. ი თ ო ნ ი შ ვ ი ლ ი, ქართველი ხალხის საოჯახო და საქორწინო ურთიერთობის საკითხები ივანე ჭავჭავაძის შრომებში, ქ. „მაცნე“ (ისტორიის... სერია), 1976, № 2.
26. ვალ. ი თ ო ნ ი შ ვ ი ლ ი, ქართველი ხალხის ყოფისა და კულტურის მკვლევარი (ივ. ჭავჭავაძის შრომა), ქ. „მნათობი“, 1976, № 10.
27. ვალ. ი თ ო ნ ი შ ვ ი ლ ი, ფუძემდებელი (ივ. ჭავჭავაძის შრომა); გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“, 1986, № 29.
28. ვალ. ი თ ო ნ ი შ ვ ი ლ ი, სიმონ ჭანაშია და ადიღეს მატერიალური კულტურა, ქ. „საბჭოთა ხელოვნება“, 1980, № 11.
29. ვალ. ი თ ო ნ ი შ ვ ი ლ ი, სიმონ ჭანაშიას საველე დღაურები, ქ. „ისტორია, საზოგადოებათმცოდნეობა, გეოგრაფია სკოლაში“, 1980, № 4.
30. ვალ. ი თ ო ნ ი შ ვ ი ლ ი, აფხაზთა ეთნოგრაფიის საკითხები სიმონ ჭანაშიას მეცნიერულ მემკვიდრეობაში, აღმანახი „განთიადი“, 1981, № 4.
31. ვალ. ი თ ო ნ ი შ ვ ი ლ ი, მთიელთა ყოფისა და ტრადიციების კვლადაკვალ-ქ. „მნათობი“, 1985, № 7.
32. ქ. ლ ო მ თ ა თ ი ძ ე, ბოლოსიტყვაობა ს. ჭანაშიას შრომების IV ტომისა, თბ., 1968.
33. ს. მ ა კ ა ლ ა თ ი ა, ფალოსის კულტი საქართველოში, „მომომხილველი“, 1, 1926.
34. ს. მ ა კ ა ლ ა თ ი ა, მთიულეთი, ტფილისი, 1930.
35. ს. მ ა კ ა ლ ა თ ი ა, თუშეთი, ტფილისი, 1933.
36. ს. მ ა კ ა ლ ა თ ი ა, მესხეთ-ჭავჭავეთი, თბ., 1938.
37. გ. მ ე ლ ი ქ ი შ ვ ი ლ ი, მახლობელი აღმოსავლეთისა და კავკასიის უძველესი კლასობრივი საზოგადოებების ბუნების საკითხისათვის, „ივანე ჭავჭავაძის დაბადების 100 წლისთავისადმი მიძღვნილი საიუბილეო კრებული“, თბ., 1976.
38. გ. მ ე ლ ი ქ ი შ ვ ი ლ ი, ქართველ მთიელთა სოციალურ-ეკონომიკური წყობილების დახასიათებისათვის, ქ. „მაცნე“ (ისტორიის... სერია), 1979, № 1.
39. სტ. მ ე ნ თ ე შ ა შ ვ ი ლ ი, კვერი, „საქართველოს მუზეუმის მოამბე“, IX—B, 1936.
40. შ. მ ე ს ხ ი ა, სიმონ ჭანაშია, თბ., 1950.



41. თ. ოჩიაური და ჯ. რუხაძე. ვერა ბარდაველიძე, თბ., 1988.
42. თ. სახოკია, ჩემი საუკუნის ადამიანები (ნიკო ჯანაშია), მოგონებათა ცვლილებები, თბ., 1969.
43. თ. უთუბგაიძე, ქართული ენის მთის კილოთა ზოგი თავისებურება, თბ., 1966.
44. ა. ჩიქობავა, ენათმეცნიერების შესავალი, თბ., 1952.
45. გ. ჩიბრაძე, გლეხის სახლი ქვაბლიანის ხეობაში, „მიმომხილველი“, I, ტფილისი, 1926.
46. გ. ჩიბრაძე, ეთნოგრაფიული მოგზაურობიდან აღბუღალის რაიონში, „საქართველოს მუზეუმის მოამბე“, IV, 1928.
47. გ. ჩიბრაძე, მასალები საქართველოს სახვნელი იარაღების ისტორიისათვის, „საქართველოს მუზეუმის მოამბე“, V, 1930.
48. გ. ჩუბინაშვილი, ქართლის დარბაზი, ტფილისი, 1927.
49. რ. ხარაძე, დიდი ოჯახის ვადმონაშთები სვანეთში, თბ., 1939.
50. რ. ხარაძე, ხევსურული „ძირი“ და „გვარი“, „მიმომხილველი“, I, 1949.
51. გ. ჯალაბაძე. მემინდვრეობის კულტურა აღმოსავლეთ საქართველოში, თბ., 1986.
52. ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორიის შესავალი, წიგნი I, საქართველოს, კავკასიის და მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიულ-ეთნოლოგიური პრობლემები, თბ., 1950.
53. ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. VI, თბ., 1982.
54. ს. ჯანაშია, ფეოდალური რევოლუცია საქართველოში, „შრომები“, I, თბ., 1949.
55. ს. ჯანაშია, საქართველო აღრინდელი ფეოდალიზაციის გზაზე, „შრომები“, I, თბ., 1949.
56. ს. ჯანაშია, გვაროვნული წყობილება ქართველ ტომებში, „შრომები“, II, თბ., 1952.
57. ს. ჯანაშია, საქართველოს ისტორია უძველესი დროიდან მე-13 საუკუნემდე (კონსპექტის პროექტი), „შრომები“, II, თბ., 1952.
58. ს. ჯანაშია, ფეოდალური ურთიერთობის წარმოშობისათვის საქართველოში, „შრომები“, II, თბ., 1952.
59. ს. ჯანაშია, ადრეული ფეოდალიზმი, „შრომები“, II, თბ., 1952.
60. ს. ჯანაშია, ბრძოლა მიწის ფეოდალური მითვისებისათვის საქართველოში, „შრომები“, II, თბ., 1952.
61. ს. ჯანაშია, არაბობა საქართველოში, „შრომები“, II, თბ., 1952.
62. ს. ჯანაშია, შეხედულება ფეოდალური აღზრდისა და განათლების შესახებ და მათი წესები XVII საუკუნის საქართველოში, „შრომები“, II, თბ., 1952.
63. ს. ჯანაშია, ვახუშტი ქართული ფეოდალიზმის შესახებ, „შრომები“, II, თბ., 1952.
64. ს. ჯანაშია, ეგნატე ინგოროყვას გენეალოგიისათვის, „შრომები“, II, თბ., 1952.
65. ს. ჯანაშია, ბარათაშვილთა გენეალოგიისათვის, „შრომები“, II, თბ., 1952.
66. ს. ჯანაშია, თუხალ-თაბალი, ტიბარენი, იბერი, „შრომები“, III, თბ., 1959.



67. ს. ჯანაშია, ხეტების ისტორიისა და ენის საკითხისათვის, „შრომები“<sup>საქართველოს ენციკლოპედია</sup> თბ., 1959.

68. ს. ჯანაშია, სვანურ-ადიღეური (ჩერქეზული) ენობრივი შეხვედრები, „შრომები“, III, თბ., 1959.

69. ს. ჯანაშია, უზენაესი ღვთაების აფხაზური სახელწოდების ფორმისათვის, „შრომები“, III, თბ., 1959.

70. ს. ჯანაშია, კიდევ ერთი ნაშთი ხანმეტობისა თანამედროვე ქართულში, „შრომები“, III, თბ., 1959.

71. ს. ჯანაშია, მრავლობითი რიცხვის — თა/თ — სუფიქსის ეტიმოლოგიისათვის, „შრომები“, III, თბ., 1959.

72. ს. ჯანაშია, ადიღე-ჩერქეზეთში, ყაბარდოში, დაღისტანში და საქართველოში (აფხაზეთში) შეკრებილი ეთნოგრაფიული და ენობრივი მასალები, „შრომები“, IV, თბ., 1968.

73. ს. ჯანაშია, კონსტანტინე პორფიროგენეტის ცნობები ტაო-კლარჯეთის ბავრათონთა შესახებ, „შრომები“, V, თბ., 1987.

74. ს. ჯანაშია, ქართული პატრონიმობის ბუნებისა და წარმოშობის საკითხისათვის (ისტორიოგრაფიული მიმოხილვა), „შრომები“, V, თბ., 1987.

75. ს. ჯანაშია, მოსე ჯანაშიელი, „შრომები“, V, თბ., 1987.

76. ს. ჯანაშია, საზოგადოებრივი მეცნიერებანი საბჭოთა საქართველოში დიდი ოქტომბრის სოციალისტური რევოლუციის 20 წლის თავზე, „შრომები“, V, თბ., 1987.

77. ს. ჯანაშია, მოკლე ანგარიში აკად. ნ. მარის სახელობის ენის, ისტორიისა და მატერიალური კულტურის ინსტიტუტის და მისი სამეცნიერო საბჭოს მუშაობისა 1936-1944 წწ. „შრომები“, V, თბ., 1987.

78. ს. ჯანაშია, პასუხი გ. სოსელიას, „შრომები“, V, თბ., 1937.

79. ს. ჯანაშია, გიორგი შარვაშიძე (კულტურულ-ისტორიული ნარკვევი), „შრომები“, VI, თბ., 1988.

80. ს. ჯანაშია, შავიზღვისპირეთის საისტორიო გეოგრაფია, „შრომები“, VI, თბ., 1988.

81. ს. ჯანაშია, ქართველი ენის წარმოშობის შესახებ, „შრომები“, VI, თბ., 1988.

82. ს. ჯანაშია, „საენციკლოპედიო მასალა“, „შრომები“, VI, თბ., 1988.

83. З. В. Анчабадзе, Вопросы истории Абхазии в трудах акад. С. Н. Джанашиа, «Труды Абх. инст. яз. лит. и истории АН Грузинской ССР», т. XXV, 1953.

84. В. В. Бардавелидзе. Опыт социологического изучения хевсурских верований, Тифлис, 1933.

85. В. В. Бардавелидзе. Земельные владения древнегрузинских святилищ, ж. «Советская этнография», 1949, № 1.

86. В. В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тбилиси, 1957.



87. В. В. Бардавелидзе. Древнейшие формы землевладения в грузинских этнографических материалах, М., 1964, (VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук).

88. Н. Г. Волкова. Этнонимы и племенные названия Северного Кавказа, М., 1973.

89. Н. Г. Волкова. Этнический состав населения Северного Кавказа в XVIII — начале XX века, М., 1974.

90. В. К. Гарданов. Общественный строй адыгских народов (XVIII — первая половина XIX в.), М., 1967.

91. С. Н. Джанашиа. История термина «Картли», „შრომები“, VI, სბ., 1988.

92. С. Н. Джанашиа. Очерк истории горских народов Северного Кавказа с I в. до н. э. по X в. н. э. „შრომები“, VI, 1988.

93. С. Н. Джанашиа. История СССР с древнейших времен до образования древнерусского государства, „შრომები“, VI, სბ., 1988.

94. Ш. Д. Инал-Ипа. Очерки по истории брака и семьи у абхазов, Сухуми, 1954.

95. Ш. Д. Инал-Ипа. Абхазы, Сухуми, 1965.

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

97. М. О. Косвен. Материалы по истории этнографического изучения Кавказа в русской науке, «Кавказский этнографический сборник», II, М., 1958.

98. М. О. Косвен. Семейная община и патронимия, М., 1933.

99. Г. А. Меликишвили. К вопросу о характере древних закавказских и средневековых горских северокавказских классовых обществ. ж. «История СССР», 1975.

100. Народы Кавказа, I, М., 1960.

101. Я. С. Смирнова. Аталичество и усыновление у Абхазов в XIX—XX вв. ж. «Советская этнография», 1951, № 2.

102. П. К. Услар. Абхазский язык, Тифлис, 1887.

103. Г. С. Читая. К вопросу о происхождении абхазских пахотных орудий, «Сообщения Академии наук Груз. ССР», т. II, 1941; Сообщение, I, № 3, с. 293—299; Сообщение. II, № 4, с. 373—378.

104. Р. Д. Эристов. Лазаре, газ. «Кавказ», 1847, № 10.

105. Р. Д. Эристов. Воспоминания о холере, газ. «Кавказ», 1848, № 46.

106. G. Niogadse. Begräbnis und Totenkultus bei den Chemssuren. — Stuttgart. Strecker und Schröder — Verlag — 1931 — 60 S., mit 33 Abb. emf Ta ein.

## შ ი ნ ა ა რ ს ი

წინასიტყვაობა . . . . .	3
I. ქართველი ხალხის ყოფისა და კულტურის საკითხები . . . . .	6
1. ქართველი ხალხის ეთნიკური ისტორიიდან . . . . .	6
2. სამეურნეო ყოფის ზოგიერთი თავისებურება . . . . .	15
3. საზოგადოებრივი ყოფის ისტორიიდან . . . . .	21
4. ოჯახის სტრუქტურისა და საოჯახო ყოფის საკითხები . . . . .	34
5. ნათესაობის სტრუქტურის შესახებ . . . . .	54
6. საკითხები რელიგიის ისტორიიდან . . . . .	67
II. აფხაზთა ეთნოგრაფიული შესწავლის შედეგები . . . . .	79
III. ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიება ადიღესა და ყაბარდოში . . . . .	111
1. ეთნონიმია, განსახლება, ლოკალიზაცია . . . . .	115
2. მატერიალური კულტურის ელემენტები . . . . .	128
3. საოჯახო ყოფა და ტრადიციები . . . . .	138
4. რწმენა-წარმოდგენების შესახებ . . . . .	152
IV. დაღესტანში მიეღინების დღიურიდან . . . . .	156
V. სიმონ ჯანაშიას, როგორც ორგანიზატორის როლი ეთნოგრაფიული შეცნი- ერების განვითარებაში . . . . .	164
Вклад С. Н. Джанашиа в развитии грузинской этнографии (Резюме)	174
ვაშოყენებელი ლიტერატურის სია . . . . .	176

დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის  
სამეცნიერო-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით

სბ 4763

გამომცემლობის რედაქტორი ც. თოდუა  
მხატვარი გ. ლომიძე  
მხატვრული რედაქტორი ნ. კვინიკაძე  
ტექნიკური რედაქტორი ე. ბოკერია  
კორექტორი ე. ჩხარტიშვილი  
გამომწვები ე. მაისურაძე

გადაეცა წარმოებას 29. XII. 90; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 3. VI. 91;  
ქაღალდის ზომა 60×90<sup>1/16</sup>; ქაღალდი № 2; ბეჭდვა მაღალი;  
გარნიტურა ვენური; პირობითი საბეჭდო თაბახი 11. 5;  
საალრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 956

ტირაჟი 5000; შეკვეთა № 3210;

ფასი 3 მან. 00 კაპ.

---

გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ. 19  
Издательство «Мецниереба», Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19

---

საქართველოს მეცნ. აკადემიის სტამბა, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ. 19  
Типография АН Грузии, Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19



ვალერიან ჯამბულის ძე ითონიშვილი

სიმონ ჯანაშიას ღვაწლი ქართულ  
ეთნოგრაფიაში

თბილისი  
„მეცნიერება“  
1991

**Валериан Джамбулович Итонишвили**

**ВКЛАД С. Н. ДЖАНАШИА В РАЗВИТИИ  
ГРУЗИНСКОЙ ЭТНОГРАФИИ**

(на грузинском языке)

ТБИЛИСИ  
«МЕЦНИЕРЕБА»  
1991

