

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის
საქართველოს ეთნოლოგიის განყოფილება

მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის

მასალები საქართველოს ეთნოლოგიისათვის 3 (29)



3 (29)

დაბეჭდა შპს „პრინტჯეო“-ში
თბილისი 2022

**ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო
უნივერსიტეტი**

**ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის
ინსტიტუტის საქართველოს ეთნოლოგიის განყოფილება**

**მასალები
საქართველოს
ეთნოგრაფიისათვის**

III (29)

თბილისი

2022

**Ivane Javakhishvili Tbilisi State
University**

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

**MATERIALS
FOR GEORGIAN
ETHNOGRAPHY**

III (29)

**Tbilisi
2022**

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

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

რეცენზენტები:

დოქტ. თამილა ლომთათიძე (ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი)

დოქტ. მირა მარკოვა (სოფიის ნმ. კლიმენტ ორჰიდელის უნივერსიტეტი)

დაიბეჭდა შპს „პრინტჯეო“-ში

ISSN 2667-9582

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

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

Reviewers:

Dr. Tamila Lomtadze (Batumi Shota Rustaveli State University)

Dr. Mira Markova (Sofia University St. Kliment Ohridski)

Published by LTD „PrintGeo“

ISSN 2667-9582

კრებული “მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის” (მსე) განკუთვნილია დარგის სპეციალისტებისა და ეთნოლოგია-ანთროპოლოგიის თემატიკით დაინტერესებული საზოგადოების ფართო წრისთვის. წინამდებარე ტომი მოიცავს თემატურად მრავალფეროვან საკითხებს. თეორული, დესკრიფციული თუ ეთნოგრაფიულ მასალაზე დაფუძნებული სტატიები მკითხველს სთავაზობენ საინტერესო და ახლებურ მიდგომებს, ახალ მასალას და მნიშვნელოვან დასკვნებს. მკითხველი გაეცნობა ახალგაზრდა, დამწყები მკვლევრების შრომებსაც საქართველოს ეთნოგრაფიული ყოფის სხვადასხვა საკითხის შესახებ.

The volume of «Materials for Georgian Ethnography» (MSE) is intended for specialists in the field and a wide circle of society interested in topics of ethnology-anthropology. The present volume covers a wide range of themes. The articles based on theoretical discourses, descriptive manner or original ethnographic data offer the reader interesting and novel approaches, new material and important conclusions. The reader will also get acquainted with the works of young researchers on various issues of the ethnographic being of Georgia.

შინაარსი

ნინო აბაკელია	10
ნადირობასთან დაკავშირებული მნიშვნელოვან სისტემების კვლევა კავკასიურ რწმენა-წარმოდგენებში, პრაქტიკასა და არტეფაქტებში	
ნანული აზიკური	26
ცხვრის სწეულეგანი და მკურნალობის ხალხური საშუალებანი	
ქეთევან ალავერდაშვილი	38
ილორის წმინდა გიორგის სახელობის ეკლესია და მასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები	
ელენე ბერაია	56
ბრონისლავ მალინოვსკის დღიური და მევირიული კვლევის პრობლემები ანთროპოლოგიაში	
თეიმურაზ გვიმრაძე	66
ქართვალთა ძველი საბრძოლო ხელოვნება „მუშაბითი“	
თეონა გონჯილაშვილი	75
მირიან ხუციშვილი და ქართული ეთნოგრაფიული ფილმი	
როზეტა გუჯეჯიანი	82
ქართულ ხალხურ დღესასწაულთა კვლევის ისტორია, წყაროთმომცოდნეობითი ბაზა და ტიპოლოგია	
გიორგი ვახტანგაშვილი	108
თანამედროვე ანთროპოლოგიური ეპისტემოლოგია: ლოკალური ცოდნის სისტემების კონსტრუქცია და მათი ანალიზი (ტონი ლ. შაითჰედისა და მარგარეტ ლ. კომპტის პარადიგმების მიხედვით)	

ბორის კომახიძე	133
ფაზისის ურბანული ხილვადობა: მეხსიერების ტრანსფორმაცია ქალაქ ფოთში	
მკვა მათიაშვილი	156
უშვილოთა შიმში სალოცავი – უძო	
გიორგი მამარდაშვილი	163
ქართული მევენახეობა-მელვინეობის საკითხები (სამეგრელო)	
ნინო მინდაძე	179
ტრადიციული ქართული სამედიცინო კულტურა და თანამედროვეობა	
თეონა მინდიაშვილი	194
მესაქონლეობის ტრადიციები თუშეთში: ძველად და ახლა	
ლელა ნებიერიძე	205
ბავშვთა დაავადებათა მკურნალობა იმერეთში	
თინათინ სომიაშვილი	210
საბჭოთა და პოსტაბჭოთა ყოფა დაბა ლაითურის მაგალითზე	
ნინო ჩირგაძე, ელისო ჭელიძე	223
ეჭივისა და ჰაციენტის ურთიერთობის საკითხისათვის ჭვემო იმერეთის ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით	
ქეთევან ხუციშვილი	239
ისტორიული ეთნოლოგიის კვლევის მიდგომები	

Content:

Nino Abakelia	10
THE STUDY OF MEANING SYSTEMS ASSOCIATED WITH HUNTING IN THE CAUCASIAN BELIEFS, PRACTICES AND ARTIFACTS	
Nanuli Azikuri	26
THE FOLK REMEDIES FOR THE SHEEP TREATMENT	
Ketevan Alaverdashvili	38
ILORI CHURCH OF ST. GEORGE AND BELIEFS RELATED TO IT	
Elene Beria	56
BRONISLAW MALINOWSKI'S DIARY AND PROBLEMS OF EMPIRICAL RESEARCH IN ANTHROPOLOGY	
Teimuraz Gvimradze	66
"MUSHAITI" - THE OLD MARTIAN ART OF GEORGIANS	
Teona Gonjilashvili	75
MIRIAN KHUTSISHVILI AND GEORGIAN ETHNOGRAPHIC FILM	
Rozeta Gujejani	82
THE RESEARCH HISTORY, SOURCES AND TYPOLOGY OF GEORGIAN FOLK HOLIDAYS.	
Giorgi Vakhtangashvili	108
CONTEMPORARY ANTHROPOLOGICAL EPISTEMOLOGY: CONSTRUCTING AND ANALYZING LOCAL KNOWLEDGE SYSTEMS (BASED ON THE PARADIGMS OF TONY L. WHITEHEAD AND MARGARET LE COMPTE)	

Boris Komakhidze	133
URBAN VISIBILITY OF THE ANCIENT PHASIS: MEMORY TRANSFORMATION	
Maka Matiashvili	156
UDZO – THE PROTECTIVE SACRED SITE OF CHILDLESS COUPLES	
Giorgi Mamardashvili	163
CONCERNING SOME ISSUES OF VITICULTURE AND WINEMAKING (SAMEGRELO)	
Nino Mindadze	179
TRADITIONAL GEORGIAN MEDICAL CULTURE AND MODERNITY	
Teona Mindiashvili	194
THE CATTLE BREEDING TRADITIONS IN TUSHETI: IN THE PAST AND PRESENT	
Lela Nebieridze	205
TREATMENT OF CHILD DISEASES IN IMERTI	
Tinatin Soziashvili	210
SOVIET AND POSTSOVIET MODE OF BEING ON THE EXAMPLE OF LAITURI	
Nino Chirgadze, Eliso Chelidze	223
CONCERNING THE PROBLEMS OF DOCTOR-PATIENT RELATIONSHIP ACCORDING TO THE ETHNOGRAPHIC DATA OF KEMO IMERETI	
Ketevan Khutsishvili	239
RESEARCH APPROACHES IN HISTORICAL ETHNOLOGY	

ნადირობასთან დაკავშირებული მნიშვნელობათა სისტემების კვლევა კავკასიურ რწმენა- წარმოდგენებში, პრაქტიკასა და არტეფაქტებში¹

ნადირობა როგორც საკრალური აქტივობა რამდენიმე - ეთნოგრაფიულ, არქეოლოგიურ, ეკონომიკურ, მითოლოგიურ, ხელოვნების, კულტურულ და სხვა კონტექსტებში შეისწავლება. მითოლოგიური კონტექსტი ნადირობისა, რომელიც წინამდებარე სტატიის ფონია, მიღმურ სამყაროსთან და ამ სამყაროში შესვლის, მოგზაურობისა და თავგადასავლის (შესაბამისად, კოსმოგრაფიისა და კოსმოლოგიის) თემებს უკავშირდება. *შინადან გარეთ* გასული მონადირე სრულიად განსხვავებულ (ბუნების) სამყაროში ხვდება, რომელიც თავის თავში შეიცავს არსებობის სხვადასხვა მოდალობას (ღვთაებებს, სხვადასხვაგვარ ტყის სულებს, სპექტრულ არსებებს და სხვ.).

მონადირე ექსტრაორდინალურ სიტუაციაში ცდის თავის ბედ-იღბალს, სიმამაცესა და სიძლიერეს. მისი საზრიანობა და მოხერხებულობა უპირისპირდება სახიფათო „სხვას“, რომელიც მრავალგზის აღწერილია ეთნოგრაფიულ ანგარიშებსა თუ ლიტერატურაში. აქედან გამომდინარე, ნადირობასთან დაკავშირებული მითო-რიტუალური სისტემა *შინასა და გარეს*, სეკულარულისა და საკრალურის ტრადიციულ დიქტომიას ეფუძნება.

ქართულ მითოლოგიური ტრადიციაში, როგორც ეს ფოლკლორული (ე.ვირსალაძე) და ეთნოგრაფიული (ი. სურგულაძე, გ.კვიციანი, მ. ბურაშვილი, ხ. თავდგირიძე, ქ. თუთი, პ.მენინგი და სხვები) ლიტერატურიდან არის ცნობილი, ტყეს ჰყავს სხვადასხვა სახელით ცნობილი პატრონი: ტყის მეუფე, იგივე ნადირ პატრონი, ნადირ მწყემსი, კლდის ანგელოზი, დიოფალი//დედოფალი, დალი, ოჩიპინტრე და სხვ.² მისი ატრიბუტებია აყვავებული/ან

1 მოხსენება წაკითხული იქნა 2022 ლის 3-5 ოქტომბრის საერთაშორისო კავკასიოლოგიურ კონგრესზე.

2 წმ ევსტატესს (იგივე აფსატის) სახე განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს მისი vis-à-vis პოზიციონირება უკვე არსებულ მღვდრ ნადირ პატრონთან და, ასევე, დასავლეთ

მარად მწვანე ხის ტოტი, შავი ძაღლი, ირემი და სხვ.) უპირატესად ასოცირდება საკრალური ცენტრის მფლობელ ქალურ (მაგრამ არა მხოლოდ ქალურ) პრინციპთან, კოსმიზირებულ დედასთან (ტყის მეუფესთან), რომელიც იცავს და აკონტროლებს ნადირის კვლას. ნადირობაში წარმატება მთლიანად ნადირ პატრონზეა დამოკიდებული. აქედან გამომდინარე, ნანადირევი უშუალოდ ბედ-იღბლის თემას უკავშირდება, რომელსაც მონადირე ეწევა ტყის მეუფესთან სასიყვარულო ურთიერთობის დამყარების შემთხვევაში (იხ. აბაკელია 2017). ნივთიერი საბუთი მათი ამგვარი ურთიერთობისა არის ნადირ პატრონის მიერ მონადირისთვის ნაჩუქარი ბეჭედი, რომლის ფლობა გულისხმობს გარკვეული ტაბუების დაცვას, ხოლო ამ ტაბუების დარღვევა – მონადირის სასტიკ დასჯას (იხ. ვირსალაძე 1964; კიკნაძე 2005; აბაკელია 2017).

შინადან გარეთ გასვლისას მონადირის ერთერთ მთავარ საზრუნავს საკრალურ ცენტრამდე მისაღწევი სახიფათო გზის წარმატებულად დაძლევა წარმოადგენს და მართლაც, გზა, რამდენჯერმე ფიგურირებს როგორც რიტუალებში³, ასევე, ვიზუალურ მასალაშიც (ამაზე ცოტა ქვემოთ).

ნადირობას აქვს თავისი სტრუქტურა: რომელიც შედგება შესავლისაგან (სანადიროდ წასვლამდე შესასრულებელი რიტუალები), კულმინაციის (ნადირის კვლა) და მისი გადაწყვეტისგან (ნადირობიდან დაბრუნების შემდეგ შესასრულებელი რიტუალები). შესავლის რიტუალებში საინტერესოა ფერხულები, რომლებიც 19-ე საუკუნეში დაფიქსირდა რაჭასა და სვანეთში.⁴ ჩემი გამოკვლევის მიხედვით, საფერხულო სიმღერაში „ქალსა ვისმე ერქვა შროშანაო“, ორი აზრობრივად თანხვედრილი სიმბოლო ასოცირდება: ყვავილი (როგორც ეპიფანია ნიშანში⁵ და ბეჭედი.

კავკასიაში მისი ინსტიტუციონალური ცვლილებები და „გადანაცვლება“ ხალხური რელიგიაში (იხ თიუთი 2018, 141).

3 სანადიროდ წასვლის წინ მონადირე აუცილებლად ხელს ჰკიდებდა ჯაჭვს ანუ იგივე მიბს, რომელიც ერთის მხრივ გზის სიმბოლოს წარმოადგენდა, ხოლო მეორეს მხრივ, მას როგორც რკინასთან და ცეცხლთან კავშირში მყოფს განმწმენდის ფუნქციაც მიაწერდა (აბაკელია 2017, 178).

4 ელ. ვირსალაძის მოსაზრებით: ამ ფერხულით კოსმიური მოვლენა –გაზაფხულის დადგომა იდღესასწაულებოდა.

5 არომატული სუბსტანცია, რომელიც მიიღება გარკვეული ტკბილი სურნელის მქონე

აქ ქალ-ღვთაება საგანგებოდ დეტერმინირებულია ყვავილის (ე. ი. მისი ერთერთი ემბლემის) სახელში და თავისი ტკბილი სურნელის გამო მოიაზრება ოდორისულ კოდში, რაც მიაჩნდება მოკვდავისა და უკვდავის სპეციფიკურ სასიყვარულო ურთიერთობაზე.

თვლიანი ბეჭდის აღწერილობაში კი მცირე მასშტაბიანი სამყაროს ადგილობრივი აღქმის მოდელია მოცემული. მასში გადმოცემულია ქართულ მითოლოგიურ წარმოდგენებში არსებული ნადირ პატრონის საუფლო - მწვანე მოლი თავისი საკრალური ხით (მარადმწვანე ნაძვის ხით ცენტრში)⁶, რომელზეც საოცარი არსება ფრთოსანი ძაღლი იბადება. ქალ-ღვთაება შრომანა საკრალური ცენტრის მფლობელად მოიაზრება (იხ. ვირსალაძე 1964, 189-190; აბაკელია 2006, 2017, 181-190). მსგავსი საკრალური ცენტრი და მისი მფლობელი ქალ-ღვთაება არქეოლოგიური მასალითაც დასტურდება კოლხეთიდან.⁷

მონადირე საზოგადოების ის პრივილეგირებული პირია, რომელსაც ქალ-ღვთაების კეთილგანწყობის გამო ნება ეძლევა მივიდეს საკრალურ ცენტრთან, მიაღწიოს სამოთხისეულ მდგომარეობას და დროებით დაეუფლოს მთლიანობას. ამაში მას, ჩემი აზრით, ეხმარება ფერხული, როგორც „გაცოცხლებულ გზა“ თავისი რიტმით, ტექსტით და სიმღერით, რასაც მონაწილენი ყოველდღიურობიდან სიმბოლურად გადაჰყავს საკრალურ სფეროში. ფაქტობრივად, ფერხულით იწყება მონადირის რთული თავგადასავალი ნადირ პატრონის საუფლოში.

სამონადირეო პრაქტიკასთან დაკავშირებით სპეციალურ ინტერესს იწვევს ნივთები, რომლებიც რიტუალში მოხვედრისას

მცენარეებისაგან საპირისპიროა სურნელის არ მქონე სხვა დანარჩენი მცენარეებისა. არომატულ სუბსტანციას მიღებულს გარკვეული სურნელოვანი მცენარეებისგან, როგორც ცნობილია აქვს სამი ძირითადი ფუნქცია მითოლოგიურ ტექსტებში: საკმევლის (რომელსაც აკმევენ ღმერთებისთვის), კულინარიული და ეროტიული(დეტიენი)ეს ბოლო ფუნქცია განსაზღვრავს და ძალიან სპეციფიკურია სასიყვარულო ისტორიებისთვის და ძალიან მნიშვნელოვანია სასიყვარულო ისტორიებისთვის მოკვდავსა და უკვდავს შორის. და შესაბამისად წინამდებარე ტექსტისთვის. ეს ისტორიები ავლენენ თუ როგორ არის შესაძლებელი სხვადასხვა რეალობის: შინას (კულტურისა) და გარეს (ბუნების) ერთმანეთთან მორგება და ერთ სისტემაში გაერთიანება.

6 ნაძვის ხეც ოდორისტულ კოდში შეიძლება იყოს მოაზრებული.

7 აქ მხედველობაში მაქვს „დედატოსის“ წარწერიანი საბეჭდავი-ბეჭედი კოლხი წარმინებული მეომრის სამარხიდან, რომელზეც საკრალური ხის ქვეშ თრონოსზე მჯდომი გამოსახულება, დამახასიათებელი ატრიბუტებით, ინდენტფიციონრდება ადგილობრივი ტიპის ველოური ბუნების ქალ-ღვთაებასთან, ხოლო ბეჭედი ადგილობრივ ნაწარმად მოიაზრება. (ლორთქიფანიძე1976).

განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენენ. ერთერთ ასეთ რიტუალურ ნივთს წარმოადგენს ეთნოგრაფიულ ყოფასა და არქეოლოგიურ აღმონაჩენში დადასტურებული სარტყელი.

ქართველთა ცოცხალ ყოფაში დაცული წეს-ჩვეულებები, საკრალური პოეზია და საქართველოს ტერიტორიაზე აღმოჩენილი ძვ. წ. 9-ე – 7-ე საუკუნეებით დათარიღებული ადრე ბრინჯაოს ხანის გრავირებული სარტყლები, რომლებიც, ასევე, დასტურდება დღევანდელი სომხეთისა და აზერბაიჯანის ტერიტორიებზე (იხ. ხიდაშელი 1982, 11-26) ცხადყოფს, რომ სარტყლებს ძველთაგანვე განსაკუთრებული მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდათ ანთროპოლოგიაში კარგად ცნობილ *გადასვლის რიტუალებში*. ისინი უპირატესად ისწავლებოდნენ ფორმისა და სტილის განვითარების პერსპექტივიდან. სხვადასხვა დროს მათ დეკორატიულ დეტალებს ხან ნაყოფიერების სიმბოლოთა სფეროს მიაკუთვნებდნენ, ხან მიწათმოქმედებასთან და სამეურნეო კალენდართან აკავშირებდნენ (Kozloff, Urushadze 1994) ხან – ამირანის ეპოსთან (მ. ხიდაშელი); ბოლო დროს კი - ზოგადად, ნადირობასთან და პურობასთან (იხ. ხიდაშელი 1972, 5-17; 1982, 2001, 2005; სურგულაძე 1987; 2003; 2004).

ამ საკითხების სპეციალურმა კვლევამ შემდეგ დასკვნებამდე მიმიყვანა:⁸

უპირველეს ყოვლისა, ზოგადი მნიშვნელობით, წელზე შემორტყმული ქამარი/სარტყელი (მოტივების კონტექსტში), მისი შესაძლო მატარებლის/ მფლობელის სტატუსზე მიგვანიშნებს და იმ ძალებზე, რომლებიც რწმენებით მასში მოიაზრება.

მშობიარობის, დაბადების, დაკრძალვის რიტუალებში სარტყელის შემორტყმა და შეხსნა ერთი მოდალობიდან მეორეში გადასვლის პირობა უნდა ყოფილიყო. შეკრული ქამარი, ზოგადად გაიაზრებოდა როგორც საზღვარი საკუთარსა და სხვას შორის და რომ მის მოხსნასა და შებმას საზღვრის გადალახვის განსხვავებულ „სხვაში“ შესვლის ფუნქციები გააჩნდა (მეტი იხ. აბაკელია 2017, 103-112).

8 რამდენადაც აღნიშნულ საკითხებს რამდენიმე სპეციალურ გამოკვლევაში ვაანალიზებ (იხ. ნ. აბაკელია, წიგნისა და სტატიის სათაურები) აქ ვიფარგლები დასკვნებით, რომლებიც აღნიშნულ კვლევებში მივიღე.

სარტყლის დეკორი და ფუნქციები დასკვნის შესაძლებლობას იძლევა, რომ გრავირებული სარტყელი მისი მფლობელის - მონადირის სამოსის ატრიბუტად შეიძლება ჩაითვალოს და შესაბამისად, მისი სტატუსის მაჩვენებელიც იყოს.

ამრიგად, მონადირე საზოგადოების ის პრივილეგირებული პირია, რომელსაც ქალ-ღვთაების კეთილგანწყობის შემთხვევაში შეუძლია, გზის წარმატებულად გადალახვა.

გეომეტრიულმა ნახაზმა, რომელიც ფერხულით იქმნება მიმიყვანა იმ დასკვნამდე რომ ეს მაგიური ფუნქციის მქონე ლაბირინთული ცეკვაა, რომლის დროსაც სიმბოლურად იხატებოდა ის გზა, რომელიც უნდა გაევიდო მონადირეს საკრალურ ცენტრამდე მისასვლელად (აბაკელია 2011).

იგივე იდეა უნდა იყოს გამოხატული ადრე ბრინჯაოს ხანის გრავირებულ სარტყლებზეც, რომლის კიდეებზე შესაძლებელია ლაბირინთის ჯვარედინი მოდელის (რომელიც შეძლება იყოს კონცენტრული წრეებისაგან, კვადრატებისგან ან რომელიმე სხვა გეომეტრიული ფიგურისგან შემდგარი) იდენტიფიცირება, რომელსაც ეთნოგრაფიულ დონეზე გააჩნდა გამოკვეთილი რელიგიური მნიშვნელობა ქართველებისთვის (აბაკელია 2011).

ჩემი აზრით, მიღმური სამყაროს კიდე უფრო კონდენსირებულ ხატებას ჭვირული ბალთები წარმოადგენენ (ახალი დათარიღებით ა.წ. 1 და 3 საუკუნეები)(გაბაშვილი 2014), რომელზეც ნადირ პატრონის საუფლოს საკრალური ცენტრი უნდა იყოს გამოსახული, რომელშიც ნადირ პატრონი ზოომორფული სახითაა წარმოდგენილი და რომელშიც ერთდროულად ვეგეტაციური და ზოომორფული სიმბოლოები გაერთიანებულია, რომლის (ე.ი. ბალთის) მატარებელი, შესაძლოა მონადირე მეფე ყოფილიყო.⁹

⁹ სამარხეულ კომპლექსებში აღმოჩენილი ბალთების უმრავლესობა სხეულზე ეკეთათ მიცვალებულებს, რომლებიც შეიძლება ყოფილიყვნენ როგორც ქალები, ასევე მამაკაცებიც; რომლებიც რაღაც ნიშნით იყვნენ გამორჩეული ადამიანები, შესაძლოა კულტის მსახურები, (გაბაშვილი 2004, 138). მე დავამატებ, რომ კულტის მსახურებთან ერთად გამორჩეული და რჩეული შეიძლება ყოფილიყო მეომარიც, მონადირეც და უპირველეს ყოვლისა - მეფე, რომელიც შესაძლოა თვითონ აერთიანებდა თავის თავში ყველაფერ ამას. არსებობს სხვა მოსაზრებაც, გ. ყიფიანის, რომლის მიხედვით, ბალთების შესწავლისას გადამწყვეტი მნიშვნელობა კომპოზიციას ანუ სქემას ენიჭებოდა და ბალთებში ზომა და მის ოთხივე კუთხეში არსებული კოპები მხედველობაში არ მიიღებოდა. მკვლევრის აზრით, კოპების

ამგვარად, სამყაროს მოდელში ჩანერილი სარტყელი-ბალთას კომპლექსი ასოცირდებოდა გარკვეულ მითო-რიტუალურ კომპლექსებთან, რომლებიც, ჩემი ვარაუდით, რიგ შემთხვევაში მიანიშნებდნენ მისი მფლობელის სტატუსზე - ხელოვან მონადირეზე.

ნადირობა როგორც მეფობის თვით-რეპრეზენტაცია და მეფე-მონადირე როგორც კონცეპტი (მისი დუალური როლით) ვლინდება წყაროებში (ქართლის ცხოვრება 1955, 20-22), ფარნავაზის სიზმრის დესაკრალიზებული მითში (იხ. კიკნაძე 2016, 11-32) და, ასევე, ნივთიერი კულტურის ძეგლებშიც, როგორცაა მაგ.: შუა ბრინჯაოს ხანის თრიალეთის ვერცხლის თასი რომლის გამოსახულებათა სხვადასხვაგვარმა იდენტიფიკაციამ და ცალკეული დეტალის შესწავლამ მრავალი თეორია შექმნა (დანვრილებით იხ. აბაკელია 2021, 30-53).

თავდაპირველი პუბლიკაციებიდან მოყოლებული, თრიალეთის თასის ინტერპრეტირებისას თასის ცენტრალური გამოსახულება ხან ნაყოფიერების ფუნქციებით აქცენტირებულ ნადირობის ღვთაებად მიიჩნეოდა, ნაყოფიერების ღვთაებისადმი მიძღვნილ რიტუალურ ნადიმში (Куртин 1941, 89-92). ხან ღვთაებად ღვთის კარზე, რომლისკენაც სათემო ღვთაებები მიემართებოდნენ სატომო დღესასწაულზე (Бардавелиძე 1957, 93). ნაყოფიერების ღვთაებად, თელეფინუს ანალოგიურ ფორმად (ჯავახიშვილი 1979, 69). ზოგი მოსაზრებით, მჭდომარე ადამიანის გამოსახულება რიტუალში შეიძლება ყოფილიყო მეფე, დედოფალი ან ქურუმი მ. ბერიაშვილი და ზ. სხირტლაძე (1984, 138-153). ხედავდნენ სვანურ მელია ტულეფიას კავშირს ხეთურ თელიფინუსთან (ივ. ჯავახიშვილი, შ. ამირანაშვილი, ნ. ბენდუქიძე) და სხვები.

გამოზიდულობა ძირითადი სიბრტყიდან, მასიურობა და წამახულობა იმაზე მიანიშნებს, რომ ისინი უპირველესად ბალთის დეტალები და არა დეკორატიული ელემენტები იყო. 14-18 სმ-ს სიგრძის ბალთები სრულიად უვარგისია იმ მნიშვნელობისთვის რასაც საქაშრე ბალთა ითვალისწინებს მათი სწორხაზოვნობის გამო და რადგან ისინი 4-5 სმ-ის წვეტიანი უმბონებითაა აღჭურვილი, ეს მათ შეიარაღების ერთერთი ელემენტის იერს ანიჭებს. მკვლევრის აზრით, ბალთების ადგილი მხოლოდ მკერდზე შეიძლება ყოფილიყო და არა წელზე, რაც ხელჩართული ბრძოლის დროს ნამდვილ იარაღად გამოდგებოდა (ყიფიანი 1999: 13-14).

ტრადიციულად, სამოსის დაბოლოებაში ხედავდნენ სამოსზე გამობმულ მელიის ან მგლის კუდებს (ბ. კუფტინი, პ. უშაკოვი, შ. ამირანაშვილი, ვ. ბარდაველიძე), რაც შემდგომ საზოგადოდ იქნა გაზიარებული. ეს მოსაზრება, ასევე გაიზიარა ვ. ოგანესიანმაც, რომელიც ყარაშამბის თასზე გამოსახულ ფიგურებში „მგლის კუდიან“ თავმოკვეთილ მეომრებს ხედავდა, რომლეთაც საიქიო სამყაროსთან აკავშირებდა. (Оганесян 1988,145-160. 1993, 17).

თრიალეთის თასის ინტერპრეტირებისას, აქცენტი კეთდებოდა ძველ კავკასიურ და შუმერულ და ხეთურ სამყაროებს შორის კონტაქტების არსებობაზე (კუფტინი, ამირანაშვილი, ბერიაშვილი და სხირტლაძე, რუბინსონი). მოსაზრება შესაძლებელი კონტაქტის შესახებ კიდევ უფრო განმტკიცდა თასზე გამოსახული ელემენტების შესწავლით. დ. ნარიმანიშვილმა თრიალეთისა და ყარაშამბის თასების მრავალი დეტალის შესწავლის და შედარების შემდეგ გამოავლინა გარკვეული სტილის ცხოვრება, რომელიც ძველი აღმოსავლეთისთვის იყო დამახასიათებელი და რომ ის სამხრეთ კავკასიაში სავარაუდოდ გავრცელებული უნდა ყოფილიყო ძვ.წ. 21-19 სს. და რომ ის, ახლოს მდგარი ახლო აღმოსავლეთის ხელოვნებასთან, გამოირჩეოდა ლოკალური თავისებურებებით.

მაგრამ მაინც რას შეიძლება ნიშნავდეს თრიალეთის თასის გამოსახულება?

გავიხსენოთ, რომ თასზე რამდენიმე რეგისტრია. ზემო ფრიზი საკრალური ხით მონიშნული ცენტრით, საკრალური სივრცის ამსახველია. არქეტიპია, რომელიც დასტურდება როგორც ძველი აღმოსავლეთის ხალხების (ასირიელების, ბაბილონელების, ხეთების და სხვ.) ხელოვნებაში, ასევე, ქართულ მითო-რიტუალურ სისტემაშიც.

მე ვიხრები მოსაზრებისკენ, რომ საკრალურ ხის ქვეშ მჯდომი ფიგურა ამ ცენტრის მფლობელი მეფე უნდა იყოს, რადგან, როგორც კოლინზი აღნიშნავს ღვთაებები არასდროს გამოისახებიან პირთან მიტანილი სასმისებით; 22 ერთნაირად ჩაცმული ფიგურისგან შემდგარი პროცესია, შესაძლოა, სამეფო კარზე დანიშნულ პირებს წარმოადგენდნენ, რაზეც მათი

სამოსის ერთი დეტალი, ადრე მგლის კუდად მიჩნეული უჩვეულო დაბოლოება მიგვანიშნებს; რომელიც ჩემი გამოკვლევით გარკვეული სტატუსის მაჩვენებელი ქულაჯის ქვეშ ჩასაცმელი თეთრი პერანგია, რომელთა იდენტიფიკაცია სხვადასხვა რიტუალებში არის შესაძლებელი (იხ. აბაკელია 2021, 40-46).

ქვედა ფრიზზე ცხოველთა (ხარ-ირმებისა და ფურ-ირმების) პროცესიაა გამოსახული, რომელიც ზედა ფრიზის პროცესიის საპირისპირო მიმართულებით (მარჯვნიდან მარცხნივ) მოძრაობს და ვფიქრობ მხატვრული პროგრამის ამოსაცნობ გასაღებს იძლევა თუკი აღნიშნულ რეგისტრებს ერთიანობაში წავიკითხავთ. აქ დაგვეხმარება მეფობის ინსტიტუტთან დაკავშირებული ერთ ხეთური ტრადიცია, რომლის მიხედვით, მეფეს ჰყავდა მონადირეთა სპეციალური პერსონალი, რომელთაც ევალეზობდათ არა ნადირის კვლა, არამედ მათი დაჭერა და შერეკვა გარკვეულ ტერიტორიაზე (ნადირის თავშესაფარში).

აღნიშნული ორი ფრიზი თითქოსდა ამოზრდილია ლოტოსის ყვავილიდან. მასზე ყვავილის, ცხოველებისა და უჩვეულო ფიგურების ერთად გამოსახვა მათ შორის არსებულ გარკვეულ კავშირებზე უნდა მიგვითითებდეს. ეს ერთობლიობა, ჩემი აზრით (იხ. უფრო ვრცლად აბაკელია 2021), მაჩვენებელია მცირემასშტაბიანი სამყაროს მოდელის სტრუქტურისა, რომელიც წარმოდგენილია სხვადასხვა რეგისტრით.

თუ თასს წავიკითხავთ ქვემოდან ზემოთ ეს მიმართებები შემდეგნაირად იკითხება:

თრიალეთის თასზე გრავირებული ლოტოსი როგორც ცენტრიდან გამჟღავნებული სამყაროს სიმბოლო, თავის თავში ორი რეგისტრით წარმოდგენილ ორ საუფლოზე - კულტურასა და ბუნებაზე - ბატონობაზე მიგვანიშნებს.

მეორე ფრიზზე წარმოდგენილი ცხოველების სამყარო ამავე პერიოდის ხეთური ტექსტით შეიძლება აიხსნას, საიდანაც ვგებულობთ, როგორც აღინიშნა, რომ მეფის სპეციალურ მონადირეთა პერსონალის ფუნქციებში შედიოდა არა ცხოველთა კვლა, არამედ ნადირის დაჭერა, რომელიც ასახავდა მეფის ბატონობას სამეფოში და სპეციფიკურად თავის ქვეშევრდომებზე,

ანუ მონადირის ნანადირევი მეფის ქვეშევრდომების მეტონიმიად აღიქმებოდა. ამ ცხოველებს სპეციალური რიტუალების დროს გამორეკავნენ ხოლმე თავშესაფრიდან და მეფის წინაშე პროცესიის სახით ჩამოატარებდნენ სხვა პროცესიებთან (მაგალითად მოცეკვავეებთან) ერთად (იხ. კოლინზი 2010, 163).

ძველი ხეთური რელიგიური იდეების შუქში დანახული თრიალეთის თასის რეგისტრი, რომელშიც ირმების პროცესიაა გამოსახული შეიძლება ინტერპრეტირებული იქნას როგორც დღესასწაულის შემადგენელი ნაწილი, რომლის დროსაც მანამდე ნადირობისას დაჭერილი და არა მოკლული ირმები გამოდიოდნენ სპეციალურად შემოფარგლული არეალიდან და სხვა პროცესიებთან ერთად უნდა ჩაევლათ მონადირე მეფის წინაშე.

ამგვარად, თრიალეთის ყორღანული სამარხის აღნიშნული თასი მიგვანიშნებს, რომ დაკრძალული მეფის, ძალაუფლება მის სიცოცხლეში ვრცელდებოდა როგორც გარკვეულ ტერიტორიებზე, ასევე ბუნებაზეც. დაბოლოს, მიუხედავად იმისა, რომ სხვადასხვა შეხედულების მიხედვით, აღნიშნული ნივთი ითვლებოდა ხან როგორც იმპორტი, ხან ნასესხობა ან ადგილობრივი ნახელავი მისი მნიშვნელობის დასადგენად უფრო მნიშვნელოვანია ადგილობრივ სიმბოლოთა ქსელში რა მიმართებებშია ის წარმოდგენილი. მისი, როგორც მეფის/წარჩინებულის პირადი ნივთის გამოყენება დაკრძალვის რიტუალში და მასზე გამოსახული პროგრამის მიმართება ელიტარულ ნადირობასთან ავლენს საკრალური მეფის ორმაგ როლს და ხაზს უსვამს მეფის რელიგიური და პოლიტიკური ძალაუფლების ერთიანობას რეგიონში (უფრო ვრცლად იხ. აბაკელია 2021).

მითოლოგიურ და არქეოლოგიურ კონტექსტებზე დამყარებული სტატია, ერთის მხრივ, განიხილავს და აანალიზებს ნადირობასთან დაკავშირებულ ეთნოგრაფიულ და ფოლკლორულ, მასალას, რომელშიც ძველი კავკასიური სუბსტრატი მიიკვლევა და რომლის ცენტრში სხვადასხვა სახელით შემორჩენილი მონადირედა ნადირთპტრონია, ხოლო მეორეს მხრივ, კავკასიის ტერიტორიაზე აღმოჩენილ არქეოლოგიურ არტეფაქტებს (სარტყლებს, ბალთებს და ბეჭდებს).

ორივე, როგორც არქეოლოგიური, ასევე, ეთნოგრაფიული კონტექსტები დინამიკურ სივრცეზე მიგვანიშნებს, რომელიც გაცილებით მეტია ვიდრე ჩვეულებრივი გარემო, რომელშიც ნადირობასთან დაკავშირებული რიტუალი სრულდება.

ნაშრომში განიხილილი იქნა თუ როგორ აქტუალიზდება მატერიალური საგანი (სარტყელი, ბალთა, ბეჭედი) რიტუალში, როგორც სემიოტიკურ სისტემაში და როგორ იღებს ის გარკვეულ მნიშვნელობას მასში. გამოკვლეულია ნადირობის იკონოგრაფია უძველეს კოსმოლოგიურ კონტექსტში, რომელიც სცდება ესთეტიკის ჩარჩოებს და ქმნის ნადირობის კულტურულ კონსტრუქციას მატერიალურ საგნებზე (ატრიბუტებზე). სტატიაში გამოვლენილია აღნიშნული საგნების მიმართებები სიმბოლოთა ქსელში. შესწავლილია მათი როგორც გარკვეული ნიშნის მქონე საგნების მონაწილეობა დაკრძალვის რიტუალში და მასზე გამოსახული პროგრამის მიმართება ელიტარულ ნადირობასთან. გაკეთებულია დასკვნა, რომ დაკრძალვის ელიტარულ რიტუალში ამ ნივთების მონაწილეობა და მათზე გამოსახული პროგრამების მიმართება ელიტარულ ნადირობასთან საკრალური მეფე-მონადირის ორმაგ როლზე მიანიშნებს და ხაზს უსვამს მეფის რელიგიური და პოლიტიკური ძალაუფლების ერთიანობას რეგიონში.

კულტურულ კონსტელაციაში ჩასმულ ნადირობაში ნაჩვენებია თუ როგორ არის საგანი-მედიატორი როგორც სოციალური ფენომენის ნაწილი დაკავშირებული საზოგადოებასთან და სოციალურ პრატიკასთან.

დამონმებული ლიტერატურა:

აბაკელია 1997 - აბაკელია ნ., სიმბოლო და რიტუალი ქართულ კულტურაში, თბილისი.

აბაკელია 2006 - აბაკელია ნ., სიმბოლო ანალოგიები და იმპლიციტური „თეოლოგია“ ერთ სანესო საფერხელო სიმღერაში, კავკასიურ-ახლოაღმოსავლური კრებული, 12, თბილისი.

აბაკელია 2011 - აბაკელია ნ., ორნამენტიზებული დრო და სივრცე საქართველოს ტერიტორიაზე დაცულ ბრინჯაოს

არტეფაქტებზე, სემიოტიკა, უნივერსალი, 10, თბილისი.

აბაკელია 2017 - აბაკელია, ნ., უძველესი კოსმოლოგიური კონცეპტები და არქაული რელიგიური სიმბოლოები ქართველთა კულტურულ მეხსიერებაში, ილიას სახ. უნივერსიტეტი, თბილისი.

აბაკელია 2021 - აბაკელია, ნ., თრიალეთის ვერცხლის თასის ზოგიერთი იკონოგრაფიული ელემენტის შესწავლისათვის კროს-კულტურულ პერსპექტივიდან, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, II (28) (გამოჩენილი ქართველიეთნოლოგის ჯილიეტა რუხაძის დაბადებოდან 100 წლისთავისადმი მიძღვნილი კრებული), მერიდიანი, თბილისი.

ამირანაშვილი 1961 - ამირანაშვილი, შალვა. ქართული ხელოვნების ისტორია, ხელოვნება, თბილისი.

ბერიაშვილი, სხირტლაძე 1984 - ბერიაშვილი, მამუკა, სხირტლაძე, ზაზა. თრიალეთის ვერცხლის თასის სიუჟეტურ გამოსახულებათა გაგებისათვის. კახეთის არქეოლოგიური ექსპედიციის შრომები VI, თბილისი.

გაბაშვილი 2014 - გაბაშვილი მ., მხატვრულ-კულტურულ ტრადიციათა ტრანსფორმაციის ასპექტები ქართულ ლითონ-მქანდაკებლობაში (ახ. წ. I-III სს), (სადოქტორო დისერტაცია, ხელნაბეჭდი, ილიას სახ. უნივერსიტეტი, თბილისი.

ვირსალაძე 2964 - ვირსალაძე, ელენე, ქართული სამონადირეო ეპოსი (დალუპული მონადირის ციკლი), თბილისი.

თავდგრიძე 2004 - თავდგირიძე, ხათუნა, აჭარული სამონადირეო მითოსი, „გამომცემლობა აჭარა, ბათუმი.

კვიციანი 2005 - კვიციანი, ზურაბი, მონადირის ორმაგი ცხოვრება, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, 25, თბილისი.

კვიციანი 2016 - კვიციანი, ზურაბი. მეფობის მითოსი, წიგნში: ქართული მოთოლოგია 2. ფარნავაზის სიზმარი, ილიას სახელ-მწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა თბილისი.

ლორთქიფანიძე 1976 - ლორთქიფანიძე, მარიაში, არქაული და „არქაიზებული“ საბეჭდავები ვანიდან, ვანი II, თბილისი.

ნარმანიშვილი 2014 - ნარმანიშვილი, დიმიტრი. შუა ბრინჯაოს ხანის ლითონის ჭურჭელი სამხრეთ კავკასიიდან. კავკასიისა და ანატოლიის ადრე ბრინჯაოს ხანის არქეოლოგიის პრობლემები,

საერთაშორისო კონფერენციის მასალები. 12-13 ნოემბერი, 20014 საქართველო. მასალები, თბილისი.

სურგულაძე 1987 - სურგულაძე ი., სივრცობრივი ასპექტები ქართველთა სულიერ და მითოლოგიურ წარმოდგენებში, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, 23, თბილისი.

სურგულაძე 2003 - სურგულაძე ი., მითოსი, კულტი, რიტუალი საქართველოში, თბილისი.

სურგულაძე 2004 - სურგულაძე ი., ნადირობის თემა ქართულ მითო-რელიგიურ სისტემაში, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, 26, თბილისი.

ტატიშვილი 2015 - ტატიშვილი ირინე. ხეთური სამეფო იდეოლოგიის ზოგიერთი ასპექტი. კავკასიურ ახლო-აღმოსავლური კრებული XVI. (ზამთრის სკოლა „ხელისუფლება და იდეოლოგია ძველ სამყაროში, თბილისი, თებერვალი 2014). ლოგოსი, თბილისი.

ციფიანი 2000 - ციფიანი, გურამი. ბრინჯაოს ჭვირულ ბალთატარბუციის საკითხები, კავკასიის მაცნე, N1, თბილისი.

ხიდაშელი 1972 - ხიდაშელი მ., ბრინჯაოს მხატვრული დამუშავების ისტორიისათვის ანტიკურ საქართველიში, მეცნიერება, თბილისი.

ხიდაშელი 1982 - ხიდაშელი მ., ცენტრალური ამიერკავკასიის გრაფიკული ხელოვნება ადრეულ რკინის ხანაში, მეცნიერება თბილისი.

ხიდაშელი 2001 - ხიდაშელი მ., სამყაროს სურათი არქაულ საქართველოში, ნეკერი. თბილისი.

ხიდაშელი 2002 - ხიდაშელი მ., ბრინჯაოს ქართული ჭვირულ-გამოსახულებიანი ბალთები, ენა და კულტურა, 3. თბილისი.

ხიდაშელი 2005 - ხიდაშელი მ., რიტუალი და სიმბოლო არქაულ კულტურაში, თბილისი.

ჯავახიშვილი 1960 - ჯავახიშვილი ი., ქართველი ერის ისტორია, ტ. I. თბილისი.

Collins 2010 - Collins, Billie Jean. Hero, Field Master, King: Animal Mystery in Hittite Texts and Iconography. The Master of Animals in Old Worlds Iconography. Edited by: Derek B. Counts

and Bettina Arnols, Budapest.

Detienne 1972 - Detienne M., *Les Jardins d'Adonis*, Paris, Gallimard.

Kozloff, Urushadze 1994 - Kozloff Arielle and Nino Urushadze. *Animal Style Bronze Art and its Closest Parallels: A Bronze Belt and Axe Head*. *The Bulletin of the Cleveland Museum of Art*. Vol. 81, No. 5. (May, 1994), pp. 118-139 (22 pages). Published By: Cleveland Museum of Art.

Manning 2014 - Manning, Paul. "When goblins come to town: the ethnography of urban hauntings in Georgia", in *Monster anthropology in Australasia and beyond*, ed. by Yasmine Musharbach & Geir Henning Prester-udstuen (New York: Palgrave Macmillan), pp. 161-177.

Narimanishvili 2015 - Narimanishvili, Dimitri. *Costumes of the Ancient south Caucasian population according to the Archaeological Materials (2nd Millenium B.C.)*. *International Symposium on East Anatolia South Caucasus Cultures. Proceedings 1*. Eds. Mehmed Işikli and Birol Can. Cambridge Scholars Publishing.

Rubinson 2013 - Rubinson, Karen. *Actual Imports or just Ideas? Investigations in Anatolia and the Caucasus. Cultures in Contact, from Mesopotamia to the Mediterranean in the 2nd Millenium B.C.* Eds. Joan Aruz, Sarah B. Graff, Jelena Rakic. New York. Metropolitan Museum of Art and New Haven: Yale University Press.

Tuite 2006 - Tuite, Kevin, "The Meaning of Dæl. Symbolic and practical associations of the South Caucasian Goddess of Game Animals", in *Language, culture and the individual: a tribute to Paul Friedrich*, ed. by Catherine O'Neil, Mary Scoggin, Kevin Tuite (München: Lincom Europa), pp. 165-188.

Tuite 2018 - Tuite, Kevin. *Image-Mediated Diffusion and Body Shift in the Cult of St Eustace in the western Caucasus*. *Le Corps et le Lieu. Nouveaux terrains*. Sous la direction de Simona Bealcovschi Laboratoire. Université de Montréal. Dépar-

tement d'anthropologie. éditions@anthro, Montréal, 141-151.

Бардавелидзе 2006 - Бардавелидзе, Вера. Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен. Тбилиси, 1957 (Второе издание. Кавказская Библиотека 2006).

Бендукидзе 1973 - Бендукидзе Нуну, Хеттский миф о Телепину и его сванские параллели. Вопросы Дренией Истории. Кавказско-Ближневосточный Сборник, Тбилиси.

Куфтин 1941 - Куфтин, Борис Алексеевич. Археологические раскопки в Триалети. I. Опыт периодизации памятников [Текст] / Б. А. Куфтин; Акад. наук Грузин. ССР. Ин-т истории. - Тбилиси : Изд-во Акад. наук Грузин. ССР.

Нариманишвили 2014 - Нариманишвили, Димитрий. Некоторые вопросы торевтики Триалетской культуры. *Habitus; Studies in Anthropology and Archaeology of Armenia and Neighboring Countries* (25-27 October, 2010. Materials of International Conference) Yerevan. NAS RA GITUTYUN Publishing House.

Нариманишвили 2007 - Нариманишвили, Димитрий. Предметы быта, изображенные на серебрянном кубке из Триалети. Вопросы армянской этнологии и археологии - 3. Ереван, 41-48.

Оганесян 1988 - Оганесян В., Серебрянный кубок из Карашамба, Историко-Филолоический журнал. 4. Ереван. 145-160.

Оганесян 1993 - Оганесян В., Раскопки Карашамбского могильника в 1987 году Археологические работы на новостройках Армении (Результаты раскопок 1986-87гг). Ереван. Изд.АН Армении, 26-36.

Ушаков 1941 - Ушаков, Петр. Хеттская проблема. К вопросу о генезисе и взаимоотношениях индоевропейских и картвельских языков, Труды Тбилисского Госуд. Университета им. Сталина. 18, Тбилиси.

**THE STUDY OF MEANING SYSTEMS ASSOCIATED
WITH HUNTING IN THE CAUCASIAN BELIEFS,
PRACTICES AND ARTIFACTS¹⁰**

Hunting as an extraordinary phenomenon is considered a sacred activity. It is studied in several – archaeological, ethnographic, economic, mythological, artistic, cultural, etc. – contexts. The mythological context, which provides the backdrop of this article, is related to the beyond world and the theme of hunting, traveling and adventuring into this world.

In the archeological artifacts, attested in the Caucasus, which reflect ideas about the world, the close connection of the journey to the other world is manifested in hunting scenes, characteristic ornaments and image organization.

The mentioned artefacts were considered in various ways, sometimes as imported, sometimes as borrowed and local artifacts. The article does not discuss where, when and under whose influence these items should have appeared in the Caucasus (it is limited to references to extensive literature on this issue).

The paper based on mythological and archaeological contexts, on the one hand, examines and analyzes the ethnographic and folklore data related to hunting, in which the ancient Caucasian substrate is traced and in the center of which is the hunter and the Patron of the Beasts, which have been preserved under different names, and on the other hand, archaeological artifacts found on the territory of the Caucasus (belts, buckles, rings and bowls).

Both archaeological and ethnographic contexts point to a dynamic space that is much larger than the usual environment

¹⁰ The Paper was delivered at International Congress of Caucasus studies on 3-5 October, Tbilisi, 2022.

in which hunting rituals take place.

The images of hunting-related objects in the mentioned artifacts or mythic-ritual system are considered in semiotic terms as iconic signs or symbols that are neither arbitrary nor random; ritual contexts containing semiotic systems are explored in local artifacts and sacred stories.

The paper discusses how a material object (a belt, a buckle, a ring, and a chalice) is actualized in a ritual as a semiotic system and acquires a certain meaning in it.

The paper examines the iconography of hunting in the context of ancient cosmogony, which goes beyond the framework of aesthetics and creates a cultural construction of hunting on material objects (attributes). The importance of hunting as such in a society in which the hunting of game was more than a means of survival in everyday life has been studied.

To establish the meanings of the items placed in the context, the paper examines the relations of these items in the network of symbols. Their participation as items with a certain sign in the funeral ritual and the relationship of the program depicted on it with elite hunting are studied.

The participation of these items in the elite burial ritual and the relation of the programs depicted on them to the elite hunt reveal the dual role of the sacral king-hunter and emphasize the unity of religious and political power of the king in the region.

Key words: Caucasus, hunting, the beyond world, king-hunter, funerary ritual.

ცხვრის სნეულებანი და მკურნალობის ხალხური საშუალებანი

ძველად სნეულებათაგან ცხვრის მკურნალობა მთლიანად ხალხურ ცოდნა-გამოცდილებაზე იყო დამყარებული და ხშირად უშედეგოდაც მთავრდებოდა. მწყემსებს ცხვრის მოვლის ისეთი დიდი გამოცდილება ჰქონდათ, რომთუ კარგად და გულისხმიერად უპატრონებდნენ ფარას, ავად არც გაუხდებოდა. არასწორი მოვლისას ცხვარს სხვადასხვა სნეულებანი უჩნდებოდა, რომელთაც მწყემსები ასეთუ ისე შველოდნენ. ცხვრის და საერთოდ საქონლის სნეულებათა მკურნალობაზე რჩევებს პერიოდულად გაზეთი „მოსავალიც“ აძლევდა მკითხველებს (ედილი, 1910, N 4, 16, ვ.რ., 1909, N 4, 16; საყურადღებო... 1909, N 9, 16; ცხენის... 1910, N 9, 16; ცხადაძე, 1910, N 17, N 18, 11; ედილაშვილი, 1910, N 17-18, 12-15; მუხიანიძე, 1912, N 23-24, 10-11...).

მოგჯერ კი ეპიდემია, რომლის წინაშეც სრულიად უსუსურები იყვნენ მწყემსები, მუსრს ავლებდა მათს ფარებს. ერთ-ერთი ასეთი ეპიდემია შირაქის, უკანამხარისა და წინამხარის საძოვრებზე გაუჩნდა მსხვილფეხა და წვრილფეხა პირუტყვს 1892 და შემდეგ 1895-96 წლებში. აკადემოფობას ჩიჩრახი უწოდეს და პირველად გაჩნდა ჭაობებიან და გუბეებიან დაბლობებში, შემდეგ კი სწრაფად მოედო საძოვრებს. იხოცებოდა უფრო ახალგაზრდა საქონელი. განსაკუთრებით დაზარალდნენ მეცხვარეები. ამ ეპიდემიის გამო ჟურნალ «Кавказское сельское хозяйство»-ში გამოქვეყნებული წერილი განგაშს სტეხს, მაგრამ მდგომარეობიდან გამოსავალს ვერაფერს სთავაზობს მწყემსებს. კმაყოფილდება იმის აღნიშვნით, რომ ამ აკადემოფობის წინააღმდეგ გამოყენებული ძმარი და მარილი უშედეგოა. გამომწვევ მიზეზად თვლის შემოტანილ ეპიდემიას, საზამთრო საძოვრებზე ფარების ადრე ჩასვლას და ნაადრევად დაწყებულ ქარებს (A.H., 1896, №114, 1972-1973).

ცხვარზე უარყოფითად მოქმედებს სიცხვე, სიცხე, სიბინძურე და შეურჩეველი საძოვარი, რაც აკადემოფობათა გამომწვევი

მიზეზი ხდება. ავადმყოფობას იწვევს აგრეთვე მექანიკური დაზიანება, მკბენარი, ტკიპი, ობობა, შიმშილი, სინესტე...

ძველად გავრცელებული ავადმყოფობა იყო დურალი; იგი გაცივებაზე აჩნდება ცხვარს. ხშირად გაცივებას იწვევს უმლაშო ადგილებში გაყინული ბალახის ჭამა. მლაშე გაყინული ბალახი არ ვნებს ცხვარს, უმლაშო კი - აუცილებლად. დადურალულ ცხვარს სიცივე აქვს გამჭდარი, მუხლი ეჭრება, ყელი უსივდება და ხშირ შემთხვევაში ბერნდება. დადურალული ზოგჯერ ბატკანსაც აჩენს, მაგრამ რძეს ვერ გამოიტანს და ბატკანი ძლიერ იჩაგრება. დადურალული ცხვრისთვის რომ ეშველათ, მას აუცილებლად გაზაფხულზე მწვანე, ოღონდ ნამისა დათრთვილისაგან მშრალ ბალახზე გაიყვანდნენ (გიგოიძე 1932). დურალზე აძლევდნენ დიყის წვენსა და ვეძის მარილს (მასალები 1986, 114). დადურალულ ცხვარს ღვიძლი უთეთრდება, ღუმა კი ქვასავით უმაგრდება. მისი ხორცი წყალდება და საჭმელად უვარგისია, მხოლოდ ღვიძლს თუ გამოიყენებენ. ჩვეულებრივ დურალი გაზაფხულზე იჩენს თავს. ერთადერთი მისი საშველი იყო ის, რომ შემოდგომიდანვე უნდა ებრუნათ ავადმყოფობისთავიდან აცილებაზე და ცხვრის გადარჩენაზე სწორი მოვლითა და კვებით. ზამთარში, ყინვაში, უფარეხოდ ცხვრის დგომა, მარტო ბაკებში ჩაყენებით შენახვა შეუძლებელია, გაზაფხულზე აუცილებლად დაიხოცება სხეულში სიცივეგამჭდარი ცხვარი.

ზამთარში გაცივებული ცხვარი, როგორც კი ახალ ანთრთვილიან ბალახზე მოხვდება, მაშინვე ჩიჩრახი (კუჭის აშლილობა) ემართება და კვდება.

ჩიჩრახს მთაშიც სიცივე, თრთვილიან ბალახზე ცხვრის გაყვანა იწვევს. ეს დაავადებათავიდან რომ აეცილებინათ, კარგი მწყემსი მზე რომთრთვილს ნამად აქცევდა, ცხვარს მაშინდა გაშლიდა საძოვარზე. ჩიჩრახი უფრო წინამხარეში სკოდნია ცხვარს (მასალები 1986, 109). შემოდგომაზე ჩიჩრახს იწვევს „ნოლი“ ბალახი, ანუ ახალი ბალახი. ამ დაავადებას ვერ შველოდნენ მწყემსები და ცდილობდნენ ისე მოევლოთ ცხვრისთვის, რომ არ გასჩენოდა.

სიცივე და გაცივება აჩენს გველისძუასაც: ახალგაპარსულ თოხლს, როცა სეტყვა-ქარიშხალი „დაეცემოდა“, გაცივდებოდა.

ცხვრისთვის საშიშია მუროიანში (ბალახი საზამთრო საძოვარზე) ძოვება. მუროში მარილის მიცემაც სჭირდება და მეტი გაფრთხილებაც. მოზარდი ბატკანითუ მოხვდა წბილა მუროში (ხმელ მუროში) მეტად საშიშია, რადგან გამხმარი მუროს ჭამისაგან ბატკანს ერთგვარი ჭრა-გველისძუა უჩნდება, რომელიც, როგორც კი გახმება, მაშინვე მუროს ღეროში ჩნდება. თივთიკა მუროში (დაბალია, ღერო არა აქვს, ჯეჯილივით არის) ცხვრის მოხვედრა არ არის საშიში (მასალები 1986, 110).

გველისძუით დაავადებული თოხლის ფილტვებითე თერი, ძაფის სისქე დათითის სიგრძე ჭიებით იქსელდება. გველაძუას აჩენდა ხმელითივის ჭამაც, ამიტომთივას უკიდურეს შემთხვევაში მეტს არ აჭმევდნენ ზამთარში. ცხვარს ყელში და ფილტვებში უჩნდებოდა გველიძუა.

გველიძუის წამალი არ იცოდნენ მწყემსებმა. გამოცდილებით იცოდნენ, რომ დაავადებული თოხლისათვის აუცილებელი იყო მწვანე ბალახი, უფრო უკერძებდნენ მწვანე ბალახიან საზამთრო საძოვარს.

სიცივე, სიცხე და ზედმეტი მარილის მიცემა, ანდა მარილის მიცემის შემდეგ წყალს რომ არ დააღვეინებენ, ცხვარი ხაშლდება. სიხაშლეს ძველად ცხვრის ჭლექსაც ეძახდნენ. ხაშალ ცხვარს ღვიძლი და ფილტვები უზიანდება. უმუნუკდება ფილტვები, ნეკნებზე ეკვრის და ახველებს. სიხაშლე ბატკანსაც აჩნდება მთაში, თუ ბევრი მარილი ჭამა და დროზე წყალი არ მისცეს. როგორც კი სიხაშლეს შენიშნავდნენ მწყემსები, მაშინვე ცხვრ-პირიდან მაგრად ჩაჰბერავდნენ ცხვარს და მუცელზე აქეთ-იქიდან ხელებს შემოართყამდნენ, რომ მიკრული ფილტვები ნეკნებს ასცლოდა. ასე აკეთებდნენ დილაობით რამდენჯერმე (გიგოიძე 1932). სამ დღესთუ გაუძლებდა, მორჩებოდა (მასალები 1986, 114). სიხაშლის დროსვე იცოდნენ ასევე გაბერილ ცხვარს უკანა ფეხებს დაუჭიმავდნენ.

მწყემსების შეხედულებით სიცხე აჩენდა ნაბარევსაც, დროზე რომ ვერ დაღვედა ცხვარი წყალს, ანდა გახურებულ, ცხელ

დღეს ამინდი შეიცვლებოდა, ან სიცხეშითრიმლისა და ჯაგის ფოთოლსთუ შეჭამდა. მთაში ასვლის შემდეგ გააცივ-გააცხელებდა ცხვარს და აღარ ჭამდა. ნაბარევის დროს ცხვარს „ფილტვის ყურები“ (წვერები) უშავდება, ღვიძლი და ნაღველი უდიდდება და ხორცი უყვითლდება. ასეთ ცხვარს ცხვირს უდაღავდნენ მწყემსები ან ღვიას აჭმევდნენ. სხვა წამალი მათ არ იცოდნენ.თავისით რომელიც მორჩებოდა, ეგ იყო. ფრთხილობდნენ მარილს დროზე აჭმევდნენ, წყალს ასმევდნენ და დროზე მიჰყავდათ მთაში, რომ არ დაავადებულიყო. შემდეგ გაირკვა, რომ ნაბარევი ინფექციური სნეულებაა და მას ერთგვარი ტკიპა ავრცელებს. ამჟამადთადარიგს იჭერენ აცრითა და მკურნალობენ წამლებით.

სიცხე აჩენს ყუთურს. ჩნდება უმეტესად ცხელ ბინაში, ზოგჯერ კი – უმიზეზოდაც. ყუთურიან ცხვარს კანი ექავება და მატყლი ქვასავით უმაგრდება. ქავილი კუდიდან ეწყება და მკერდამდე გასდევს. ყუთური ორნაირი იყო – კანი მუნუკდებოდა ან მატყლი სცვიოდა. როგორც მწყემსები მიუთითებენ, ეს ავადმყოფობა გვიან გაჩენილა (გიგოიძე 1932). ყუთური ჩნდებოდა უმეტესად შემოდგომაზე და ზამთარში, ფარეხში ყოფნის დროს უჩნდებოდა ცხვარს და კარგა ხანს გასდევდა. მწყემსები ყუთურს შაბიამნისხსნართა დათამბაქოთი ან მაზუთის წასმით შველოდნენ, მოგვიანებით – ცხელ წყალში გახსნილითამბაქოთი და კრიოლინითაც მკურნალობდნენ, სულ ბოლო ხანებში კი – ნავთობისგან დამზადებულ ლურჯ მალამოს უსვამდნენ (გიგოიძე 1932). ზოგი შაბიამანსა დათამბაქოს მაზუთის მაგიერ მარილს უმატებდნენ.

შეუჩვეველი, ცუდი საძოვარი მეტად უარყოფითად მოქმედებს ცხვარზე და ზოგჯერ ავადმყოფობის გამომწვევიც ხდება. მწყემსებმა კარგად იცოდნენ, რომ პეპელას და ზოგ სხვა დაავადებას აჩენდა ბალახი, რომელიც ჭყანტიან-ჭაობიან ადგილში იზრდებოდა, ანდა ნადგომი და ბინძური წყალი. ამიტომ მასქიმალურად ცდილობდნენ ცხვარი მოერიდებინათ ჭაობისთვის, ნადგომი და ბინძური წყლისთვის. პეპელა არის ჭია, რომელიც ღვიძლში უჩნდება ცხვარს და ხოცავს. პეპლიანი ცხვარი ადვილად ხაშლდება, ყიყვი ჩამოუვიდოდა. ცხვარს მთა უყვარს დათუ

შემთხვევით ჭაობიან ადგილს მოუხდებოდათ ცხვრის ძოვება, მაშინვე მთაში აიყვანდნენ. პეპელა აჩნდებოდა შემოდგომასა და ზამთარშიც ხმელი ბალახისგანაც. თუთბილი და ბალახიანი ზამთარი იქნებოდა და გაზაფხულზეც ბალახი ადრე ამოვიდოდა, პეპლიანი ცხვარი გადარჩებოდა. ამის გარდა, მწყემსები ავადმყოფ ცხვარს აჭმევდნენ დიყისა და დუცის (მთის მცენარეებია) დაფქვილ ყვავილთან ან ქუჩთან არეულ მარილს. პეპელისგან ცხვარს დაფქული ხარისძირათიც შველოდნენ, თუ ავადმყოფობა ძალიან შორს წასული არ იყო. შველოდა აგრეთვე ნავთიანი მარილის ჭამაც, ოღონდ ამ წამლის მიცემის შემდეგ ერთი დღე-ღამე წყალზე არ უნდა გაეყვანათ ცხვარი.

ცუდი საძოვარი ცხვრის „ანკეპას“ იწვევდა. ამ ავადმყოფობის დროს ცხვარს კუჭი ეშლებოდა, ღვიძლი უსივდებოდა და კვდებოდა. ზოგჯერ თვალთან ახლოს სისხლის გამოშვება შველოდა.

ასევე ცუდად მოქმედებდა ცხვარზე ზოგიერთი ბალახით კვება, „სისხლი აუდგებოდა“. სისხლამდგარი ცხვარი ქაქანებს, ფეთქავს და იბერება. გაბერვას იწვევდა ცხელ დღეში ხავარტიანი, ბოლოკიანი და ლურჯშალაფიანი საძოვარი, ზოგჯერ კი – გამოგორებული ქვის მოხვედრაც. ხავარტა და ბოლოკიანი საძოვარი გრილ დღეში არ იყო საშიში. სისხლამდგარი ცხვარი კვდებოდა თუ მაშინვე არ მიეშველებოდნენ. ამ დროს მეტად ეფექტური იყო სისხლის გამოშვება: თვალის ძირთან ძარღვს ან ყბებს დანის წვერით დაუსერავდნენ, ყურებს გასწევდნენ განზე და ცხვირზე ხელს მოუჭერდნენ. გამოსულ სისხლს ცხვარს პირში გამოავლებდნენ. თუ ცხვარი სისხლს გალოკავდა, აუცილებლად მორჩებოდა, სისხლამდგარ ცხვარს ზოგჯერ ყურსაც მოაჭრიდნენ.

სისხლის გამოშვებითვე შველოდნენ ცხვარს, თუ ის ბებერას (ობობას) შეატანდა ბალახს. იყო ერთგვარი ობობა, რომელიც ცხვარს კლავდა კიდევაც, მწყემსები სცნობდნენ. თუ ასეთ ობობას შეატანდა ცხვარი, აღარ ძოვდა, თავს მალლა ასწევდა და გაირინდებოდა. მერე პირიც უსივდებოდა. მწყემსები შეხედვის უმაღ ხვდებოდნენ რა სჭირდა, მაშინვე იპოვნიდნენ იმ ობობას და ცხვარს პირში გამოუსრესდნენ. თვალის ძირში ძარღვს გაუჭრიდნენ და თავ-პირს თავისივე სისხლით მოუთხუპნიდნენ. თუ ამას დროზე

არ გააკეთებდნენ, ცხვარი მოკვდებოდა. ასეთ შემთხვევაში ცხვარს ძალიან შველოდა მწყემსების დახმარება.

ბალახისავე მიზებით გაჩენილ ავადმყოფობად თვლიდნენ მწყემსები კრაჭუნასაც. მათი აზრით, კრაჭუნას ინვევდა გაზაფხულზე ახლადმოსული მწვანე ბალახი. კრაჭუნა შეყრილი ცხვარი კანკალებდა, ეცემოდა, ფეხებს იქნევდა და კბილებს აკრაჭუნებდა. ასეთ ცხვარს ვერ შველოდნენ. ამჟამად გაირკვა, რომ კრაჭუნს ინვევს ე.წ. ლენტა ჭია და მისი საწინააღმდეგო წამალიც არსებობს თანამედროვე ვეტერინარიაში.

არანაკლებ ცუდად მოქმედებს ცხვარზე შიმშილიც. შიმშილისაგან ცხვარ-ბატკანს ყარაო აჩნდება. ბატკანს ურძეობით „რძის ყარაო ეცემა“. ცუდი ამინდის დროს ზოგჯერ 2-3 და მეტი დღე რომ ვერ გაიყვანდნენ ცხვარს ფარეხიდან საძოვარზე, მას „ყარაო ეცემა“ - საჭმელს ვეღარ ჭამს, ყელი ჩამოუსივდება და კვდება. როცა კარგი ამინდი გამოვიდოდა, გადარჩებოდა მხოლოდ ის, რომელსაც ფეხზე დგომა შეეძლო. სხვა წამალი ამ დროს მწყემსებმა არაფერი იცოდნენ. ზოგჯერ ფარეხს ჩამოაბნელებდნენ და ღამის იღუბიას ქმნიდნენ, რომ ცხვარს არ მოშივებოდა, ასე შეეძლოთ 1-2 დღის გაყვანა.

თავისებურ ავადმყოფობად ითვლებოდა ცხვრის ან ბატკინის მიერ მატყლის ჭამა, რომელსაც აგრეთვე შიმშილი ინვევდა. ასეთი ცხვარი მწყემსებს უკეთეს საძოვარზე გადაჰყავდათ.

ხშირად ცხვარს, როცა კარგი ბალახიდან ცუდ საძოვარში გადაიყვანდნენ, დარდისაგან ღვიძლი და ნაღველი უდიდებოდა, ჩიჩრახი ემართებოდა, თვალები უკან მისდიოდა, მობუზული იყო და ბენვი უკვდებოდა. როგორც კი შენიშნავდნენ, რომ ცხვარს ნაუღელი გაუჩნდა, მაშინვე მარილს აჭმევდნენ რომ მორჩენილიყო.

გადამდები სნეულებებიც უჩნდებოდა ცხვარს, მწყემსები ცდილობდნენ თავისებურად ამ დროსაც ეშველათ ცხვრისთვის. გავრცელებული ინფექციური სნეულება იყო ყვავილი, რომელიც ტალახსა და ჭუჭყში, ზოგჯერ კი უიმისოდაც გაუჩნდებოდა ცხვარს. ამ დროს წვრილ, წითელ, ჩირქიან მუნუკებს ან ლაქებს გამოაყრიდა ტანზე და უმეტესად კი ილლიებში, ცხვარი ხდებოდა

და კვდებოდა. ავადმყოფობა გრძელდებოდა „სამ მთვარემდე“ (3თვე), რამდენიც გაუძლებდა ამ სამთვეს, გადარჩენილი იყო, გავლილი იყო ავადმყოფობა. პირველ რიგში ავადმყოფ ცხვრებს ფარიდან გამოარჩევდნენ. ყვავილით მომკვდარ ერთ-ერთ ცხვარს დამარხავდნენ. ბინაში არც ცეცხლს აანთებდნენ, არც რაიმეს შეწვა და მოხარშვა შეიძლებოდა, არცთოფს გაისროდნენ, არც წყალს აადუღებდნენ და არც ყვავილიანი ცხვრის ხორცს შეჭამდნენ. ნაყვავილევ ცხვარს აღარ მოსწველიდნენ. ყვავილი აბერნებდა საქონელს. ყვავილიან ცხვარს საძოვარსან სადგომს უცვლიდნენ, მალ-მალე უსუფთავებდნენ და მშრალად ამყოფებდნენ.

ამჟამად, ყვავილის საწინააღმდეგო აცრა მეტად ეფექტურია.

ინფექციური სნეულება არისთურქულიც: ცხვარს ჩლიქები უავადდება, ზოგჯერ საერთოდ წასძვრება კიდევაც. ჩლიქებს შუა აჩნდება წყლულები, ენაზე და პირშიც მუწუკებს აყრის. ასეთ ცხვარს პირში მკვდარი კურდღლის ფეხს გამოუსვამდნენ – კარგიაო, ფეხებზე კიდევ შაბსა და დიშს (თეთრი, მარილისებური დანალექი კლდეებზე, რომელსაც მთრიმლავითვისებები აქვს) დააყრიდნენ. ხმარობდნენ შაბსა და შაბიამანსაც, აყრიდნენ ნაფტალინსაც. თურქულიან ცხვარს ბინას უცვლიდნენ და ცოტა გრილად ამყოფებდნენ, რადგან გადამდებია თურქული. ჯანმრთელ ცხვარს მეტად უფროთხილდებოდნენ და ავადმყოფებს სასწრაფოდ გაარიდებდნენ.

თურქულისნაირი, ოღონდ არ იყო გადამდები ჩლიქების მეორენაირი ავადმყოფობა - ბიშმა. უამინდობასა და ბაკის ჭუჭყში ცხვარს ჩლიქებს შორის ადგილი ჩაუხურდება და გამოეყვლება. ზოგჯერ დამდურულივით ჩლიქებიც წასძვრება. ასეთ ბიშმიან ცხვარს ჩლიქების წვერებს გადააჭრიდნენ, სისხლს გამოადენდნენ. ჩლიქებს შორის არეს მოუსუფთავებდნენ, დააყრიდნენ დიშს ან შაბს და შეუხვევდნენ, ან დააყრიდნენ დაფქულ შაბიამანსა და კრიოლინს წაუსვამდნენ. კურნავდნენ შაბითა და შაბიამნითაც. ხმარობდნენ დამწვარ შაბიამანსაც.

სიბინძურეში, ხშირად რომ სადგომს ვერ დაუსუფთავებენ, ცხვარს უჩნდება ტილი და ტკიპი. ტილს უმეტესად ცხელი ფარეხი აჩენს. ტკიპისწრაფად მრავლდება და ძალიან აწუხებს ცხვარს.

ტკიპი ცხვარს პირველად რიკზე დააჯდება, მერე კითანდათან ხერხემლის მთელ სიგრძეს იკავებს, გადადის ბეჭებზე და სიხლსა სწოვს. ტკიპით ცხვარი იხოცება. ცხვარს კრიოლინში ბანდნენ და შველოდა.

ტკიპი ორი სახის იყო – მინდვრის, წითელი – ჯღა-ტკიპი – საშიში არ იყო. იყო ბინის – ლეგა (სერი) ტკიპი, ეს უფრო საშიში იყო. ლეგა ტკიპი ცხვარზე 15-20 დღეა, მერე ჩამოდის ძირს,თუ ფარეხი სველი იყო, ცხვარი ფეხით სრესდა,თუ არა და ტკიპი ფარეხის ბოძებს აჰყვებოდნენ და იქ ბუდდებოდნენ.

შეიყრებოდა ბინის ხალხი და ცხვარს გატკიპავდნენ,მაგრამ მეორე-მესამე დღეს ისევ მრავლდებოდნენ. ტკიპის წამალი ძველად არსებობდა, მაგრამ მწყემსები ყოველთვის ვერ შოულობდნენ და მიმართავდნენ ისევ შელოცვას. ულოცავდა სპეციალურად მეტკიპე კაცი ან ქალი. აიღებდნენ 9 ცალ ტკიპს, ჩასვამდნენთავის მასრაში,თავს დაახურავდნენ. ეს ტკიპები ერთი-მეორეს შეჭამდნენ და ერთი ან სამი დარჩებოდა, ცოცხლად გამოიყვანდნენ მასრიდან, ახლადშობილ ციკანს პირში გაუსრესდნენ და მერეღა მიჰგვრიდნენ დედას. ციკანს დაკოდავდნენ და რომ გაზრდებოდა, ის „გენაჩი“ იქნებოდა. გენაჩს ჰქონდა უნარი ტკიპისაგან ფარის განთავისუფლებისა. როდესაც ბინას ტკიპი გაუჩნდებოდა, გენაჩ თხას უბრად მოტანილ წყალში პირს ჩააყოფინებდნენ და ის რომ წყალში ჩაბერავდა, იმ წყალს უკვე „გამნმენდი ძალა ეძლეოდა“. გენაჩის პირნაყოფ წყალს ბინასა და ფარას გადააპკურებდნენ, რომ ტკიპი მოსცილებოდა. ასევე უსრესდნენ პირში ტკიპასთათრები პატარა გოგონებსა და ბიჭებს. შემდეგ ისინი დაჰყავდათ გენაჩებად სხვადასხვა ბინებში და გასამრჯელოსაც იღებდნენ. მათს შენალოც წყალს მანამდე ჰქონდა ძალა, ვიდრე დაქორწინდებოდნენ.

მექანიკური ზემოქმედებით გამოწვეულ ავადმყოფობათა რიგს ეკუთვნის რეტი, მოტეხილობა, გველის ნაკბენი ან მოსუნთული (მოშხამული).

თავში დარტყმის ან ერთმანეთთან ჩხუბის შედეგად ცხვარი რეტიანდება. დიდი ყურადღება უნდა ბატკანსაც - ქუბულაში (საბატკნე) ჩასმა-ამოსმის დროსთუთავს მიატყმევიინებენ,

შეიძლება მაშინვე არა, მაგრამ მოგვიანებით რეტი გაუჩნდეს. რეტიან ცხვარსთვალის სკლერა უდიდდება, ტვინი უწყალდება, ერთი ან ორივე მხრიდან. რეტიან ცხვარსთვალეებში ჩახედავდნენ დათუთვალეებს არ აფეთებდა, მორჩებოდა. ყურებს გაუხვრეტავდნენ და სისხლს გამოუშვებდნენ. ზოგჯერ შუბლს უხვრეტავდნენ, ჭია ჰყავსო და წყალს გამოუშვებდნენ. უმეტეს შემთხვევაში რეტიან ცხვარს ვერ შველიდნენ, ჰკლავდნენ ან ჰყიდიდნენ.

ყველაზე ეფექტურად შველოდნენ მწყემსები მოტეხილობას, მის მკურნალობაში მეთად დახელოვნებულნი იყვნენ. წარმატებით მკურნალობდნენ კიდურების მოტეხილობებს: მოტეხილ ფეხს გაუსწორებდნენ, გედ ნაბადს ან ტყავს შემოახვევდნენ და შემდეგ არტახებს გაუკეთებდნენ. არტახებად იყენებდნენ ფეხის ზომამე გამოჭრილ ხეებს, რომლებსაც თავ-ბოლოში ნაჭდევეებს გაუკეთებდნენ, რომ ძაფი კარგად შემოხვეოდა. თეძოში მოტეხილობის დროს მხოლოდ ერთი არტახით უკრავდნენ, ზოგჯერ ნაბდისა და ტყავის მაგიერ მარილდაყრილ სველ ტილოს ან ცომნასმულ ტყლაპს შემოახვევდნენ.

გაზაფხულობით ცხვარს, უმეტესად კი ბატკანს ან გველი ჰკბენს ან მოსუნთავს (შხამავს) რაიმე. ცხვარსთავი და პირი უსივდება ან - ძუძუ, თუ ძუძუზე უკბენს უხსენებელი. როგორც კი შენიშნავდა მწყემსი ასეთ ცხვარს, მაშინვე დაშაშრავდა - დანით დაუსერავდა ქვედა ყბას. იარიდან მწვანე წყალი გამოვიდოდა და ცხვარი მორჩებოდა, ძუძუზე ნაკბენს ვერ შველოდნენ, რადგან ვერ შაშრავდნენ.

სიცხიან ზაფხულში ბუზი მომეტებულად მრავლდება, ცხვარს მატლს აყრის და მეთად აწუხებს. მატლს სამატლათი - წვერბრტყელი ჩხირებით აცლიდნენ, იარას უსუფთავებდნენ და „საყარას“ - დამწვარ შაბს, დაფქვილ ნახშირს ან გუდაფშუტას მტვერს აყრიდნენ ან ცომით უხვევდნენ - მატლი ვეღარ ისუნთქებსო. წყლულის გარშემო კარბოლს წაუსვამდნენ, რომ სუნზე ბუზი აღარ მიჰკარებოდა. მწყემსს „საყარა“ (წყლულზე მოსაყრელი), სამატლა (ჩხირი), კარბოლი და დუქარდი (წყლულის გარშემო მატყლის მოსაკრეჭად) მუდამთან უნდა ჰქონოდა. ზოგჯერ იარაზე უსვამდნენ სკიპიდარს ან დამწვარ შაბს აყრიდნენ, ან შხამას

(შხამიანი მცენარე), წვენს ასხამდნენ. შხამას ძირს დანაყავდნენ და წვენს ისე გამოწურავდნენ.

ისეთი ავადმყოფობებიც უჩნდებოდა ცხვარს, რომლის გამომწვევი მიზეზი არ იცოდნენ მწყემსებმა. ასეთი იყო ჭია, ბედნიერი, ბრუციანი, შრეტალა, ნანლაავების გადახლართვა...

ახალშობილ ბატკანს დოლის დროს პირში აჩნდებოდა პატარა მუნუკები, ველარ სძოვდა. მას მარილით დაბეღდნენ და მორჩებოდა. ზოგჯერ კი ბატკანს ისეთი ჭია უჩნდებოდა ნანლაავებში, რომ მთელ სიგრძეზე გასდევდა. ჭიის დასაყრელად ბარში ბენზინარეულ მარილს აჭმევდნენ ან ბრონეულის ძირის ნახარშსაძლევედნენ ბატკანს. მთაში ასვლის შემდეგ კი დიყი და შუჰყა (მთის მცენარეებია) ძალიან შველოდა, ბატკანს ჭიას სულ აყრევინებდა.

ბარად, ყიზლარიდანვე გამოყოლილი, ეს ჭია მეტად ხოცავდა ბატკანს და მთაში რომ ავიდოდნენ, ზვაჯზე დააყენებდნენ და სულ დაყრიდა.

„ბედნიერიან“ ცხვარს გულისყურზე წყლულები უჩნდება და კლავს. ასეთ ცხვარს ნანლაავები დასისხლიანებული და დაშავებული ჰქონდა, ღვიძლი და ნაღველი კი – გადიდებული. იცოდნენ ბედნიერის შელოცვა, სხვა წამალი არ იყო.

ბრუციანი – ზოგჯერ ცხვარსა და ბატკანსთვალეები უნითლდებოდა, ლიბრი გადაეკვროდა ზედ და ცრემლი სდიოდა. ბრუციანს შაქრის ფხვნილის ჩაყრით შველოდნენ, 2-3 ჩაყრაზე მორჩებოდა.

შრეტელა (თუშეთი) ანუ მაშრეტელა (ქიზიყი) არის ძუძუს დაავადება. ცხვარს ძუძუ უსივდება, რძე უდედდება და უჩირქდება. ასეთ ცხვარს ზოგს სამუდამოდ უფუჭდებოდა ძუძუ. ავადმყოფ ცხვარს სწველიდნენ, ნაწველს ღვრიდნენ, რომ ცხვარი შემდეგი დოლისთვის გამოდგომოდათ სარძევედ, თორემ „დაყარდებოდა“ - მეორე წელიწადს, მოგების მერე, აღარ მოიწველიდა, იტყოდნენ „დაყარებული ცხვარი“.

ნანლაავების გადახლართვაც ემართებოდა ცხვარს და მწყემსებთავისებურად ამასაც შველოდნენ. ცხვარი უცებ

დაინცებდა გორვას, კრუნჩხვას. მას დაანვენდნენ, წინა ფეხებს მოუკეცავდნენ და გვერდზე გადაუნევდნენ, სახსარი მოტეხილივით გატკაცუნდებოდა. ორივე წინა ფეხს ასე „დაუმტვრევდნენ“ და ცხვარიც მორჩებოდა. ფეხებს რომ „მოუმტვრევდნენ“, მუცელსაც დაუზღვდნენ, ზოგჯერ კი სისხლსაც გამოუშვებდნენ.

მიუხედავად ზემოთ მოცემული მკურნალობის მრავალნაირი ხერხისა, ხშირ შემთხვევაში აფეთქებული ავადმყოფობის წინაშე მწყემსები ძალიან უსუსური იყვნენ და არსებობს მრავალი შემთხვევა და გადმოცემა „ცარიელი ჯოხით“ ცხვირიდან დაბრუნებულ მწყემსზე.

წარმოდგენილი მასალებიდან ჩანს, რომ მწყემსები ცხვარს მცენარეული და ქიმიური საშუალებებით მკურნალობდნენ. მიმართავდნენ მაგიურ ქმედებასაც. ამჟამად სრულიად გამორიცხულია ცხვრის მკურნალობა ხალხური მეთოდებით. საბჭოთაპერიოდში ცხვარ-ბინისთითო ფერმასთითო ვეტერინარი ემსახურებოდა. ასეთი მომსახურებისა და წინასწარი აცრების შედეგად გამოირიცხა ისეთი მძიმე, ინფექციური სნეულებები, როგორცაა ყვავილი, ნაბარევი, თურქული... რაც ერთ დროს გამანადგურებელ ეპიდემიად ედებოდა ათასობით სულ ცხვარს. თუ სადმე მაინც იჩენს თავს ესათუ ის ინფექციური სნეულება, მას გაჩენის უმალ მკურნალობენ და დაავადებას გავრცელების საშუალებას არ აძლევენ.

ამჟამად, ცხვარს მეცხვარე-მწყემსები საჭიროების შემთხვევაში წინასწარ სცრიან. სხვადასხვა დაავადებების სამკურნალო საშუალებებიც ადვილად ხელმისაწვდომია. ფაქტიურად უკვე მივიწყებულია ხალხური მკურნალობის ძველი საშუალებები.

დამონმებული ლიტერატურა

აზიკური, 1985-88 - აზიკური ნ., 1985-88 წლებში აღმოსავლეთ საქართველოში ჩანერილი ეთნოგრაფიული მასალები.

გიგოიძე, 1932 - გიგოიძე მ., თუშეთის მეცხვარეობა, ხელნაწერი ინახებათსუ ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივში.

მასალები,.. 1986 - მასალები საქართველოს შინამრეწველობისა და ხელოსნობის ისტორიისათვის, თბილისი, 1986, „მეცნიერება“.

Nanuli Azikuri

THE FOLK REMEDIES FOR THE SHEEP TREATMENT

The paper presents the ethnographic data concerning sheep diseases and their traditional treatment. The research is based on ethnographic data of Tusheti (East mountainous part of Georgia), discusses the habits of sheep farming, describes the deceases and their treatment methods and represents the transformatons in nowadays sheep farming.

The folk remedies were elaborated for the particular deceases. The paper demonstrates the special treatment that had been developed over time. Currently, sheep are vactinated by shepherds if necessary. Remedies for various diseases are also easily available. In fact, the old tools and attiudes of folk treatment are not used any more in practice and have been moved to the memory.

ილორის წმინდა გიორგის სახელობის ეკლესია და მასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები

ილორის წმინდა გიორგის სახელობის ეკლესია ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს სალოცავად ითვლებოდა მთელი დასავლეთ საქართველოსათვის. როგორც სამეგრელო-აფხაზეთის მთავარი, ყველაზე ძლიერი სალოცავი, იგი მრავალფეროვანი ფუნქციებით იყო დატვირთული. გიორგობას, განსაკუთრებით ნოემბერში, აქ უამრავი მლოცველი იყრიდა თავს მთელი დასავლეთ საქართველოდან.

ილორის წმინდა გიორგის ეკლესია XI საუკუნის ხუროთ-მოდღვრულ ძეგლს წარმოადგენს. იგი მდებარეობს სოფ. ილორის (ოჩამჩირის მუნიციპალიტეტი) ცენტრში და წარმოადგენს ქვით-კირით ნაგებ აფსიდიან ერთნავიან ეკლესიას. აქვს მინაშენები სამი მხრიდან – ჩრდილოეთიდან, სამხრეთიდან და დასავლეთიდან. აღმოსავლეთ ფასადზე შემონახული იყო ასევე XI საუკუნით დათარიღებული წარწერიანი ქვები. ეკლესიას აქვს ძველი გალავანი, პატარა ეზო, გალავნის კარი იკეტება ბოქლომით. გალავანშია მოთავსებული სამრეკლო, ეზოს შესასვლელი კარი აქვს სამრეკლოდან.

რამდენადაც ჩვენთვის ცნობილია, დღესდღეობით ოკუპირებულ ტერიტორიაზე მდებარე ეს ეკლესია, რუსული ეკლესიების მსგავსად, გარედან და ნაწილობრივ შიგნიდანაც გადაღებილია, ქართულ წარწერიანი ქვები შელესილია, ეკლესიას დადგმული აქვს რუსული გუმბათი, მიმდინარეობს ყოველმხრივი მცდელობა ძეგლზე ქართული კვალის წაშლისათვის. გარდა ამისა, ეკლესიაზე დამონტაჟებულია კონდიციონერები და სხვ.

ეკლესია განთქმული იყო თავისი ძვირფასი ხატებითა და საეკლესიო განძეულით. ვახუშტი ბატონიშვილი ილორის ეკლესიას მოიხსენიებს, როგორც მცირე, მდიდარ და შემკულ ეკლესიას. მის მთავარ საგანძურს წარმოადგენს ილორის წმინდა გიორგის ვერცხლის კარედი ხატი ძეწკვით, რომლის ფრთებზე,

გარეთა ნაწილზე გამოსახულნი არიან წმინდა თევდორე და წმინდა დემეტრე, შიდა მხრიდან, ცენტრალურ ნაწილზე კი წარმოდგენილია ფეხზე მდგომი წმინდა გიორგი, მის ერთ მხარეს დაჩოქილი ბედიელი მიტროპოლიტი კირილე (ილორი ბედიის ეპარქიაში შედიოდა), მეორე მხარეს კი ხარი, რაც ილორობას წმინდა გიორგის მიერ ხარის მოყვანის სასწაულს უკავშირდება. ილორის ეკლესიაში ინახებოდა აგრეთვე წმ. გიორგის მშვილდი “შქვილი”, რომელიც რკინისა იყო, სიმაღლით ერთ მეტრამდე, სპილენძის საყვირი “ოყე” და წმინდა გიორგისადმი შეწირული “ბორბალი” (მაკალათია 1941, 348).

როგორც ს. მაკალათია წერდა, წინათ ილორში ყოველ დღე დიდძალი მხვეწარი მოდიოდა შესაწირითა და საკლავით, რომელთაც მნათე (“მეხატული”) ამწყალოებდა.

განსაკუთრებით ბევრი იყო მლოცველი ილორობას. დასავლეთ საქართველოს ყველა კუთხიდან ჩამოდიოდნენ შესაწირით, მოჰყავდათ საკლავი (კურატი, ცხვარი), მოჰქონდათ ადამიანის სიგრძე სანთლები, ვერცხლის მავთულები, აბრეშუმი, ჩითი, სამკაულები, ფული და ა.შ. სვანეთის სალოცავებიდან იგზავნებოდა სანთელ-საკმეველი, ჩამოდიოდნენ იმერეთიდან, გურიიდან.

სვანეთში ადგილობრივ წმინდანთა მოხსენიების დროს ილორის წმინდა გიორგისაც (ჯგრაგ ილორიშ) მოიხსენიებდნენ. ლეგენდის მიხედვით, ილორის წმინდა გიორგი ლატალისა და ლენჯერის ჯგრაგის სალოცავებში მათ დღეობებზე შესაწირად ხარებს გზავნიდა, თავის მხრივ, სვანეთიდან ილორში სანთელ-საკმეველი იგზავნებოდა. ილორის, ლატალის და ლენჯერის სალოცავები ერთმანეთის ძმებად ითვლებოდნენ, ძმებში უფროსად კი ილორის წმ. გიორგი (ბარდაველიძე 1939, 68-69).

ილორის წმ. გიორგის ძმა იყო ალერტის წმ. გიორგიც. ადგილობრივთა გადმოცემით ილორს ჰყავდა მუსლიმი ძმაც – ფსხუ-ნიხა, რომელიც უფრო ახალგაზრდაა და მუსლიმია, ა-ლირი (იგივე ილორი) კი უფროსია და ქრისტიანი (ჩურსინი 1957).

გურიაში ილორის სახელობაზე ყველიერის ხუთშაბათს “გამოაცხოვდნენ ძალიან დიდ ხაჭაპურს, რაც შეიძლება მეტი

ყველით სავსეს - ძროხა კაი მენველი იქნებაო. გააკეთებდნენ ძროხის ცურნესავით ცომს, ამასაც ყველს უზამდნენ და გამოაცხობდნენ, საქონელს რქებზე სანთელს დაუნთებდნენ და ლოცულობდნენ: “ღმერთო და ილორის წმინდაო გიორგი, იხსენი ჩვენი საქონელი ჭირისა და ფათერაკისაგან, ნადირის კბილისაგან, ძვალი ტვინით გუუფსე, ძარღვი სისხლით გუუფსე, ტყავი ხორციით გუუფსე, ცურნი რძეით გუუფსე და პატრონს მშვიდობაში და სიამეში მოახმარე”. საქონელზე თავშემოვლებული სანთელი ეკლესიაში მიჰქონდათ და წმინდა გიორგის ხატს უნთებდნენ” (ნულაძე 2009, 74).

ილორში მნათეებად მორიგეობით იყო იმ გვარის ხალხი, ვისთვისაც იგი “ჯინჯი ხატი” იყო (სებეკია, მარკელია, მალიშა, ბჟანია, მერჭულე, ჭიგანია, ხასია, ხოჭა, კიტა). განსაკუთრებით პატივს სცემდნენ კუპრას გვარს, რასაც ილორის ეკლესიის მშენებლობის შესახებ გადმოცემა უკავშირდებოდა, რომლის მიხედვითაც მშენებლობისას კედლები ინგრეოდა და ეკლესიის აშენებას ვერ ახერხებდნენ. მაშინ საძირკველში და-ძმა კუპრა ჩაუტანებიათ და ეკლესიაც აშენებულა. ამის გამო, ილორობას დაკლული ხარიდან კუპრას გვარს უფლება ჰქონდა ის ნაჭერი წაეღო, რომელსაც ამ საგვარეულოს უფროსი კაცი თავის მარჯვენა ხელს დაადებდა.

ეკლესიის მნათეებად ყოველწლიურად ხუთ კაცს ირჩევდნენ. მათგან უხუცესი უფროსი იყო, დანარჩენები კი მისი თანაშემწეები. მნათეები მთელი წლის განმავლობაში ეკლესიაში იყვნენ და რიგრიგობით ყარაულობდნენ მას, ხვდებოდნენ მლოცავებს, იღებდნენ მათგან შესაწირავს (მაკალათია 1941, 349-350).

ილორის წმინდა გიორგისათვის შეიძლება მიემართათ სხვადასხვა მიზეზის გამო. ეს იყო სამართლიანობის აღდგენა, დაფიცება, ხატზე გადაცემა, ავადმყოფობა, უშვილობა, ოჯახში რაიმე ბარალი, მეხის დაცემა, რა თქმა უნდა ბრძოლაში გამარჯვების თხოვნა და სხვ.

თუ ვინმეს შეთქმული ჰქონდა ავადმყოფობის გამო მშვილდში გატარება, მოიყვანდნენ ილორში, მნათე დააყენებდა წმინდა გიორგის ხატის წინ, გამოიტანდა რკინის მშვილდს და ავადმყოფს

სამჯერ გაატარებდა მშვილდში. თუ თვლიდნენ, რომ ავადმყოფობა ავი თვალის ან ჯადოს ბრალი იყო, მნათე გამოითანდა საყვირს (ოყე), დაჩოქილ ავადმყოფთან მივიდოდა და საყვირს სამჯერ დააყვირებდა. ითვლებოდა, რომ ამგვარად ეშმაკები და ავი სულები დაფრთხებოდნენ, გაიქცეოდნენ და ავადმყოფსაც ეშველებოდა. მნათე დაილოცებოდა: “ცუდი სიავე შორს გაუქარვე, დღეიდან შვება ჰქონდეს, ცუდი გული, ავი თვალი, ავი სული შორს გაუქარვეო” (მაკალათია 1941; ალავერდაშვილი, 1979).

ილორის წმინდა გიორგი სულით ავადმყოფების მკურნალადაც ითვლებოდა. ავადმყოფი ხშირად ჯაჭვით – “ხაჯალურით” ხელებშეკრული მიჰყავდათ ილორში. ავადმყოფს დააყენებდნენ ეკლესიის კართან, თუ საკლავი ჰყავდათ მოყვანილი, ავადმყოფის გარშემო შემოატარებდნენ და იტყოდნენ: შენი მიზეზით ყოფილა ეს ავადმყოფი, შენი ძალით დღეიდან გაათავისუფლეო. შემდეგ ავადმყოფს შეიყვანდნენ ეკლესიაში, ილორის წმინდა გიორგის ხატის წინაშე დააჩოქებდნენ და განკურნებას შესთხოვდნენ. ვისაც დათქმული ჰქონდა, ღამეს უთევდა. ავადმყოფს ხატის წინ დააწვენდნენ. ზოგჯერ მთელი კვირით რჩებოდნენ და ღამეს ათევდნენ.

თუ ავადმყოფს ბნედა ემართებოდა – “ჟინიში ლახარათი” იყო შეპყრობილი, მას “ატლეჩობას” ათამაშებდნენ. უკრავდნენ ტაშს, თან იძახდნენ: ატლეჩობა თემურყვარა, ღმერთმა მისცეს თავის შველა, ავდგეთ ვიცეკვოთ, ან გვექნება ჩვენ დახმარებაო. ავადმყოფი ტაძრის ეზოში დახტოდა, ფეხებს უსვამდა, გაჰკიოდა და თან თამაშობდა. ითვლებოდა, რომ მას ამ დროს ავსულები შორდებოდნენ და ისიც იკურნებოდა (მაკალათია 1941, 350; მინდაძე 2016, 177).

ილორის წმინდა გიორგის უშვილობის დროსაც შესთხოვდნენ დახმარებას და ლოცულობდნენ: “ჩემი ძე და წილი არ მოსპო, ჩემ გასაზრდელად მაჩუქეო”. შესანიშნავის სახით ზოგჯერ ვერცხლის პატარა აკვნები მიჰქონდათ და შვილის მიცემას ევედრებოდნენ. ღამესაც უთევდნენ და ისე შესთხოვდნენ ილორის წმინდა გიორგის შეწევნას.

ილორში ქადაგად დაცემაც იცოდნენ, განსაკუთრებით ეს “ჟინიშით” დამიზღვებული ქალების შემთხვევაში ხდებოდა. ქადაგი ადიოდა ილორის ეკლესიის სამრევლოში და იქიდან იწყებდა წმინდა გიორგის სახელით ქადაგებას. ხალხს მოუწოდებდა ილორის თაყვანისცემისაკენ, მისი წმინდად და მოწინებით შენახვისაკენ, წყევლიდა ქურდებს, ავაზაკებს, ავსულებს და კუდიანებს, შემდეგ იქვე უსულოდ დაეცემოდა და სამრევლოს კიბიდან დაგორდებოდა, აქაც ბორგავდა, ოხრავდა, ისევ წმინდა გიორგის სახელით ქადაგებდა. გარშემო ხალხი შემოეხვეოდა, გულზე ხელს იცემდნენ, ტიროდნენ და ისინიც წმინდა გიორგის შესთხოვდნენ მის დახმარებას.

მეხის დაცემის შემთხვევაში ასევე ილორის წმინდა გიორგის მიმართავდნენ. დაზარალებული ოჯახი ამ ამბავს წმინდა გიორგის დამიზღვებას მიაწერდა. შეუკვეთავდნენ მჭედელს სხვადასხვა ზომის “ბოძალს”, რომელიც ორკაპა იყო და ისრის წვერის ფორმა ჰქონდა. ზოგიერთი ერთი მეტრის სიგრძისა იყო. ბოძალს ილორში მიიტანდნენ საკლავ-საწირთან ერთად. მნათე ილოცებდა და შესთხოვდა წმინდა გიორგის მეხის დაცემისაგან ოჯახის დაცვას და მფარველობას (მაკალათია 1941, 351; აბაკელია 1991; ალავერდაშვილი 1979). სამეგრელოში გავრცელებული შეხედულებებისამებრ, ჭეჭა-ქუხილის დროს წმ. გიორგი თეთრ ცხენზე ამხედრებული დაქრის ცაში, სდევნის ავსულებს და განგმირავს მათ თავისი ბოლო გაყოფილი ისრებით. სამეგრელოში და იმერეთში არსებობდნენ გარკვეული გვარები, რომლებიც ილორის წმ. გიორგის მოვალეებად ითვლებოდნენ და მისი დღეობისთვის ყოველწლიურად უნდა წაეღოთ ილორის ეკლესიაში სამჭედლოში გამოჭედილი რკინის ისრები, ბორძლები, რომლებიც ხალხურ რწმენათა მიხედვით, წმ. გიორგის ცაში მიჰქონდა ჭეჭა-ქუხილის დროს (აბაკელია 1991).

ილორის წმინდა გიორგის მიმართავდნენ ბრძოლაში გამარჯვებისათვის და მართლმსაჯულების აღსრულებისათვის სხვადასხვა საკითხზე.

ნ. ჯანაშია წერდა, რომ ილორის ხატი ყოვლისშემძლედ ითვლება როგორც ქართველებისთვის, ისე აფხაზებისთვის. იგი

სამართლიანია და მკაცრად სჯის ყველას, ვინც სიმართლის გზიდან გადაუხვევს. არცერთ სალოცავსა თუ წმინდანს არ აკისრია ასეთი დიდი როლი მათ ცხოვრებაში. იგი განსჯის ყველა სახის საქმეს და დავას, იქნება იგი სამოქალაქო თუ სისხლის სამართლის ხასიათისა. აგრეთვე იმ საქმეებსაც, რომლებიც სახელმწიფო სასამართლომ უკვე განიხილა და თავისი განაჩენი გამოიტანა, მაგრამ რომელიმე მხარე ამ განაჩენმა არ დააკმაყოფილა (ამასთან დაკავშირებით მას მოაქვს თავისი მეზობლის კ. ცაგურიას სიტყვები: რა მართლმსაჯულება შეიძლება ჰქონდეთ რუსებს, თუკი ისინი ილორის ხატს არ მიმართავენო. ჯანაშია აღნიშნავს, რომ ეს აფხაზთა საერთო აზრია) (ჯანაშია 1960, 39).

პროცედურა შემდეგნაირად გამოიყურებოდა: უნდა შემდგარიყო ერთგვარი სამედიატორო სასამართლო, რომელიც ავალდებულებდა ბრალდებულს ილორის ხატის წინაშე თავის გამამართლებელ დაფიცებას. თუ საქმე მნიშვნელოვანი არ იყო, სასოფლო სასამართლო ერთ ან ორ თანადამფიცებელს ნიშნავდა. მნიშვნელოვანი საქმეების შემთხვევაში (ღირსების შეურაცხყოფა, მკვლელობა და მისთ.), მოსამართლეებთან ერთად მონაწილეობას იღებდნენ მხარეთა წარმომადგენლებიც. ისევ ხატის წინაშე ფიცი უნდა მიეტანათ, მაგრამ ამ შემთხვევაში თანადამფიცებელთა რაოდენობა იზრდებოდა. ასე მაგალითად, თანადამფიცებლად უნდა ყოფილიყვნენ 1-2 თავადი, 2-3 აზნაური, 5-6 გლეხი, 1-2 მოგვარე, 1-2 ნათესავი დედის მხრიდან, 1-2 ქალის ხაზით საგვარეულოს ნათესავი და ა.შ. დაფიცება ხდებოდა ოთხშაბათობით ან პარასკევობით. ბრალდებული დაიფიცებდა, რომ ამ საქმეში იგი მართალია, თანადამფიცებელნიც უდასტურებდნენ. თუ ბრალდებული ვერ იფიცებდა, უსიტყვოდ უნდა შეესრულებინა დაკისრებული სასჯელი. დაფიცების შემდეგ ბრალმდებელი და ბრალდებული თავის თანადამფიცებლებთან ერთად წყვეტდნენ ყოველგვარ ურთიერთობას, ერთმანეთისთვის ცეცხლის მიცემაც კი არ შეეძლოთ – “ხატია ჩვენს შორისო”. ამ წესის დარღვევა, აფხაზების თვალსაზრისით, ისევე როგორც ტყუილზე დაფიცება, უკვალოდ არ ჩაივლიდა. ხატი შემცოდეს ავადმყოფობით და სიკვდილითაც კი დასჯიდა, თუკი იგი დროზე არ მოეგებოდა

გონს და არ მოინანიებდა. თუ დამნაშავეს ოჯახი ამოწყდებოდა, ხატის რისხვა ბრალმდებელს უბრუნდებოდა. ხატის რისხვის ასარიდებლად, დამნაშავეს მხრიდან აუცილებელი იყო ხატისათვის შესანიშნავი, აგრეთვე აუცილებლად დაზარალებულისათვის ზარალის ანაზღაურება და მისი თანხმობა. ისინი ერთად მიდიან ილორში შესანიშნავებით, რომელსაც მკითხავი ურჩევდათ, რათა ხატს შეენდო მათთვის. მიჰყავდათ ციკანი, თხა, ხბო, მიჰქონდათ ფული. ამ დღის შემდეგ მათ შორის ნორმალური ურთიერთობა აღდგებოდა. თუ ერთ-ერთი მხარე უარზე იყო, მეორე მხარეს “თავის გამოსყიდვა” შეეძლო, თუ ხატის წინაშე იმასაც დადებდა, რაც მომჩივანისთვის უნდა გადაეხადა. აღსანიშნავია, რომ ილორში თავის გამამართლებელ ფიცს მუსლიმებიც დებდნენ (ჯანაშია 1960, 39-40).

შემონახული გადმოცემის მიხედვით, ადრე წმინდა გიორგის ხატი მართლმსაჯულებას აღასრულებდა ოქროს სასწორის საშუალებით, რომელიც შუაგულ ეკლესიაში ეკიდა. მოდავენი მის ქვეშ დგებოდნენ და ლოცვას აღავლენდნენ ილორის ხატისადმი. ამის შემდეგ, ის გამართლდებოდა, ვისკენაც ოქროს სასწორი გადაიხრებოდა. შედეგად გარშემო სამართალი მეფობდა. თუმცა, ერთხელ ერთმა დამნაშავემ გადანყვიტა ილორის ხატის მოტყუება და იეშმაკა. დამნაშავეს მეზობლის ფული ემართა, რასაც უარყოფდა და მეზობელს არ უბრუნებდა. საქმის განსასჯელად ილორის წმინდა გიორგის ხატს მიმართეს. დამნაშავემ ფული თავის ჯოხში დამალა. როდესაც სასწორის ქვეშ დადგნენ, დამნაშავემ თავისი ჯოხი მეზობელს გადასცა დასაჭერად, შესაბამისად სასწორი მის მხარეს დაეშვა და დამნაშავე გამართლდა. ამის შემდეგ მან მეზობელს ისევ გამოართვა ჯოხი გადამალული ფულით და ასე გამოვიდა ეკლესიიდან. ილორის ხატი ამის გამო განრისხდა, ოქროს სასწორი ეკლესიიდან გაფრინდა და სამუდამოდ გაქრა (ჯანაშია 1960, 40). სამაგიეროდ დარჩა ხატზე გადაცემის წესი, რომელსაც დამნაშავეს დასასჯელად მიმართავდნენ.

დანაშაულისათვის ილორის ხატზე ადამიანის გადაცემა (“გინოჩამა”) განსაკუთრებით სამძიმო საქმედ ითვლებოდა. დამნაშავეს ილორის წმინდა გიორგი აუცილებლად “დაამიზებებდა”

- ავად გახდიდა, გააგიჟებდა და ბოლოს მოუღებდა. ამის გამო, ილორის ხატზე გადაცემას იშვიათად მიმართავდნენ. მანამდე ხატზე გადამცემი წინასწარ აფრთხილებდა დამნაშავეს - შეუთვლიდა, რომ მის ხატზე გადაცემას აპირებდა. იმ შემთხვევაში, თუ დანაშაულის ჩამდენი უცნობი იყო, სასოფლო ყრილობაზე ან ეკლესიაში წირვის შემდეგ აცხადებდნენ, რომ დაზარალებული წასვლას აპირებდა ილორში დამნაშავეს ხატზე გადასაცემად. ამის შემდეგ რამდენიმე დღე იცდიდნენ და ამ ხნის განმავლობაში, თუ მაგალითად ქურდი არ დააბრუნებდა ნაქურდალს, დაზარალებული მიდიოდა ილორის წმინდა გიორგის ეკლესიაში, მიჰქონდა შესანიშნავად სანთელი და ფული და მეხატულს სთხოვდა დამნაშავეს ხატზე გადაცემას. მნათე//მეხატული მიიყვანდა მას ილორის ხატთან, სანთელს აანთებდნენ, დაჩოქილი მთხოვნელი ხელაპყრობილი ადიდებდა ილორის წმინდა გიორგის, შემდეგ კი ამბობდა: დიდებულ წმინდაო გიორგი, ვინც მე ესა და ეს ნივთი, ან საქონელი წამართვა (ან მომპარა) (თუ დანაშაულის ჩამდენი ცნობილი იყო, მას პირდაპირ დაასახელებდა), ორი კვირის განმავლობაში მოატანინე თავისი ხელით, თუ არა და გვევდრები გამოიჩინე შენი ძალა, ისე გააგიჟე და გაამწარე, სულ ჩემს სახელს ყვიროდესო. ან: მისი ქალიშვილი გააგიჟე და შენს კარზე თმებით დააბიო, ვაჟი ხაჯალურით ხელებშეკრული მოიყვანე და შენს კარზე დააბიო. მნათე იტყოდა, წმინდაო გიორგი, შეუსრულე რასაც გთხოვსო და რიტუალს სამგზის ამენ-ის თქმით დაასრულებდნენ. წყევლას რომ გაეჭრა, ხატზე გადამცემი ყოველწლიურად აგზავნიდა ილორში სანთელს და საწირავს და შესთხოვდა წმინდა გიორგის სწრაფად გამოეჩინა თავისი ძალა და სამართალი. ხატზე გადაცემულ ქურდს ეშინოდა ხატის სასჯელისა, მიიტანდა ნაქურდალს და ჩაყრიდა ეკლესიის ეზოში. ამ შემთხვევაში პატრონს მისი წაღება არ შეეძლო - ყველაფერი ილორის ეკლესიას რჩებოდა.

ხატზე გადაცემა შეიძლებოდა ხესთან, უფრო რცხილასთან შესრულებული რიტუალის საშუალებითაც. რცხილასთან მიდიოდნენ, ლოცულობდნენ და დახმარებას ითხოვდნენ, შემდეგ ჩააჭედებდნენ ხეში ლურსმანს და თან იტყოდნენ: სანამ დამნაშავე

ლურსმანს კბილებით არ ამოაძრობს, მანამდე დამბლადაცემული იყოსო. (მაკალათია 1941; აბაკელია 1991, 18; ალავერდამშვილი 1979).

ილორში იცოდნენ ხარის ქურდების ხატზე გადაცემა. დაზარალებული მიიტანდა ილორში ხარის უღელს, მივიდოდა ილორის დიდ ცაცხვთან, რომელიც გალავნის სიახლოვეს იზრდებოდა, უღელს ცაცხვზე მიაკრავდა და ამბობდა: ვინც ამ უღლის ხარები მოიპარა, წმინდა გიორგი ილორისაო, მისი ოჯახი დაამხე, ვაჟი გაუგოჟე და ჩემი სახელი აყვირე, სანამ ხარს არ მოიყვანს, ამ უღელს არ მოხსნის და ამ უღელში შებმულ ხარს არ მომიყვანსო.

ხატზე გადაცემა დაზარალებულისთვისაც სახიფათო შეიძლება ყოფილიყო, რადგან, თუ ხატზე გადაცემული სალოცავის მიერ დაისჯებოდა და რაიმე დაემართებოდა, შეიძლებოდა წყევლა მას დაბრუნებოდა. ამის გამო, თუ ხატზე გადაცემულის ოჯახში ვინმე მოკვდებოდა ან რაიმე უბედურება დაემართებოდათ, თვლიდნენ, რომ ხატზე გადაცემამ გასჭრა და მაძინვე ილორში მიჰყავდათ ციკანი და იქ ლოცულობდნენ, რათა წყევლა უკან არ დაბრუნებოდათ. მეტიც, რამდენიც ხატზე გადაცემულის ოჯახში ვინმე მოკვდებოდა, იმდენი გადამცემს ილორში ციკანი უნდა მიეყვანა (მაკალათია 1941, 352; აბაკელია 1991, 17;).

ილორის ეკლესიის მთავარ დღესასწაულს წმინდა გიორგის ხსენების დღე, გიორგობა//ილორობა წარმოადგენდა და წელიწადში ორჯერ, 23 აპრილსა და 10 ნოემბერს (ძველი სტილით) იმართებოდა. განსაკუთრებით დიდი დღესასწაული ნოემბრის გიორგობა იყო, როდესაც ილორში მლოცველები მთელი დასავლეთ საქართველოდან ჩამოდიოდნენ. მოჰყავდათ სალოცავში შესაწირავად ციკნები, ცხვრები, ხარები. შესაწირავს ან იქვე დაკლავდნენ, ან გაუშვებდნენ, იმის მიხედვით, თუ ვის როგორ ჰქონდა შეთქმული. შეწირული საქონლიდან მთელი ჯოგი გროვდებოდა, რომელსაც ეკლესიის მსახურნი შემდეგ ნახევარ ფასად ჰყიდდნენ. საქონელთან ერთად მლოცველებს შესაწირავად მიჰქონდათ სანთელ-საკმეველი, აბრეშუმის და ჩითის ქსოვილები, სამკაულები, ფული. მიჰყავდათ ავადმყოფები.

ილორობას იცოდნენ ღამისთევა. ამ დღესასწაულთან დაკავშირებული იყო ხარის მოყვანის სასწაული, რომელსაც წმინდა გიორგი აღასრულებდა. გადმოცემით, ამ ღამეს ილორის წმინდა გიორგის ხარი მოჰყავდა და ეკლესიის დაკეტილ გალავანში ტოვებდა. დილას წინა საღამოს ჩარაზულ კარებს ხსნიდნენ და იქ ხარი დახვდებოდათ. იწყებდნენ ზარების რეკვას, ლოცვა-ვედრებას და წმინდანს აღიდებდნენ. სჯეროდათ, რომ ამ ხარს წმინდა გიორგი იპარავდა და ილორში მოჰყავდა. ამის გამო ილორის წმინდა გიორგის ხარიპარიასაც უწოდებდნენ. ილორობას თუ ვინმე იქურდებდა, მისი ხატზე გადაცემა ქურდობის გამო არ შეიძლებოდა – წყევლა არ გასჭრიდა და პირიქით მანყევარს დაუბრუნდებოდა. ითვლებოდა, რომ ამ ხარს წმინდა გიორგი ილორში მოყვანამდე სამჯერ გაატარებდა მთიდან ზღვამდე და ზღვიდან მთამდე და მხოლოდ ამის შემდეგ დატოვებდა ეკლესიის გალავანში (მაკალათია 1941; ჯანაშია 1960; აბაკელია 1991; ალავერდაშვილი 1979).

ილორობის შესახებ ყველაზე ძველი და თანაც საკმაოდ დეტალური აღწერა ეკუთვნის არქანჯელო ლამბერტის. ნ. ჯანაშია აღნიშნავდა, რომ ეს აღწერა არ განსხვავდება მის მიერ ჩანერილი მასალისაგან და ამიტომ თავის ნაშრომში ილორობის შესახებ სწორედ ეს აღწერა მოაქვს, როგორც ყველაზე ძველი, ისევე როგორც მკვლევართა უმრავლესობას. არქანჯელო ლამბერტის მიხედვით, “ნოემბრის ოცს დღესასწაულობენ წმინდა გიორგის დღეს. ხალხში ის ცრუმორწმუნეობა არის გავრცელებული, რომ ამ დღეს ეს დიდებული მონამე მოიპარავს არემარეში ხარს და ღამით მოიყვანს ილორის ეკლესიაში, რომელიც მის სახელზეა აშენებული. ამ ეკლესიას დიდ პატივს სცემენ არამცთუ ქართველები, არამედ მახლობელი ხალხები. ამიტომაც მდიდარია ეს ეკლესია ოქრო-ვერცხლით და ძვირფასი ქვებით შემკული ხატებით. თვით კარები ვერცხლის სქელი ფურცლებით არის შეჭედილი. იმდენად თავყვანსა სცემენ ამ ეკლესიას, რომ თუმცა იგი მოშორებულია და ზღვისპირა სდგას, ფიქრი არ არის, რომ ვინმემ გაქურდოს იგი, ან მტრის გემით მოვიდნენ და გაძარცვონ; არამც თუ კარის გატეხის შიში არა აქვთ, არამედ მისი ძვირფასი

ქვეები რომ ახლო-მახლო გზაში დააბნინონ, იმასაც ხელს არავინ ახლებს. ამ წმინდანის შიში მართო აქაურებს კი არ აქვთ, არამედ აფხაზებსაც, რომელნიც სახელგანთქმული ქურდები არიან და თურქებსაც ეშინიათ მისი და თაყვანს სცემენ მას. ეს შიში უმთავრესად, აი, საიდან წარმოსდგება: ამ ეკლესიის კედელზე მიმაგრებულია რამდენიმე ფრიად დიდი შუბი, რომელთაც რკინის დიდი ორპირი წვეტი აქვთ. გადმოცემით წმინდა გიორგი ერთ-ერთი შუბით უსათუოდ მოჰკლავს იმ კაცს, ვინც მის მიმართ უპატივცემულობას გამოიჩინსო. ამ ამბით დაშინებული, ვერავინ ბედავს ამ ეკლესიის გაქურდვას ან სხვანაირად შეურაცხყოფას.

ოც ნოემბერს მთავარი ყველა თავის კარისკაცით, თავად-აზნაურობით და ოდიშის ხალხით მოდის ილორის ეკლესიაში დღესასწაულზე დასასწრებად და იმის სანახავად, თუ როგორ მოიყვანს წმინდა გიორგი ხარს. ეკლესიას გარს უვლის გალავანი, რომლის სიმაღლე იქნება თითქმის თხუთმეტი მტკაველი. შესავალთან დიდი კარებია და ამ კარებზე აგებულია მშვენიერი სამრეკლო მრავალის ზარით. წინაღლით, როცა დაბნელდება, მთავარი მოვა ამ კარებთან დიდი ამალით, რომელშიც არიან ეპისკოპოსები, თავადები და აზნაურები, კლიტით დააკეტივნებს ამ კარებს და გარდა ამისა, კლიტეს დაასვამს თავის ბეჭედს და წავა მოსასვენებლად. მეორე დილას, გათენებამდე, მთავარი ისევ მოვა იმავე ამალით. რაკი დარწმუნდებიან, რომ ბეჭედი მთელია და ხელი არავის უხლია, მოხსნის ბეჭედს და გააღებს კარებს. შიგნით, გალავანსა და ეკლესიას შუა, დაინახავენ ხარს. ამის დანახვაზე მთელი ხალხი დიდის მოწინებით მაღლობას შესწირავს წმ. გიორგის ამისთანა ხარის მოყვანისათვის. მაშინვე შეუდგებიან ზარების რეკვას და ყველგან გაიგებენ, რომ ხარი იპოვეს. ყველანი დარწმუნებულნი არიან, რომ ხარი თავის ხელით იმ ღამეს შემოიყვანა წმინდა გიორგიმ...

იმის მიხედვით, თუ როგორ მდგომარეობაში ნახავდნენ ხარს, წინასწარმეტყველება შეიძლება. თუ დაჭერის დროს ხარი არ ნებდებოდა, ნიხლებს ისროდა ან რქებით რჩოლებოდა, იტყოდნენ, რომ წელს უსათუოდ ომი იქნებაო. თუ ხარი ზურგზე წამონოლილი და მტვერში ამოსვრილი იყო, იტყოდნენ, რომ

კარგი მოსავალი იქნება ღომის, ბოსტნეულისა და პურისა. თუ ხარი ცვარით დანამული იქნა, კარგი მოსავალი იქნება ღვინისაო. თუ ფერით ქერაა, ადამიანთა და პირუტყვის ხშირი სიკვდილი იქნებაო, თუ თეთრი ან ჭრელია, ფრიად კარგი ნიშანიაო.

ხარს გალავნის გარეთ დაკლავდა იმ ოჯახის წარმომადგენელი, რომელსაც ძველთაგანვე ეკუთვნოდა ეს ხელობა. ამ ოჯახში ძველთაგანვე დარჩენილია ნაჯახი, რომლითაც უნდა დაიკლას ის ხარი და რომელსაც ინახავენ როგორც საღმრთო ნივთს და სხვაზე არაფერზე ხმარობენ. ის კაცი რომ დაკლავს ხარს, გაანანილებს კიდევ: უმეტესი ნაწილი რქებითურთ ეკუთვნის მთავარს. ამ რქებს მთავარი შეამკობს ოქროთი და ძვირფასი ქვებით და დიდ დღესასწაულებზე იმ რქებით ღვინოს დალევს წმინდა გიორგის სადიდებლად. იმერეთის მეფესაც კარგი ნაწილი ეკუთვნის. თუმცა მეფესთან მთავარი მტრად იყო და ომობდა კიდევ, მაგრამ მან მისი ნაწილი მაინც გაუგზავნა მეფეს. მეფემ მომტანი უხვად დაასაჩუქრა და ხორცი ისევ გამოაბრუნა. ასევე მოიქცა მთავარი გურიელის მიმართაც. სხვადასხვა ძველებურ გვარს ოდიშში თავისი წილი აქვს მიჩენილი. რაც დარჩებოდა, დაჭრიდნენ ძალიან წვრილად და ხალხს დაურიგებდნენ. ამ ხორცს გაახმობენ კვამლზე და დიდი სასოებით ინახავენ ავადმყოფობის დროს მოსახმარად. დარწმუნებულნი არიან, რომ ეს ხორცი საუკეთესო წამალია ყოველგვარი ავადმყოფობის წინააღმდეგ.

ვინაიდან სწამთ, რომ წმ.გიორგის მოპარული ხარი მოჰყავს, წმინდა გიორგის აკუთვნებენ ქურდის სახელს. ამ ღამეს ყველა ცდილობს ფრთხილად იყოს და კარგად უდარაჯოს თავის ქონებას, რათა არაფერი არ მოიპარონ, რადგან დარწმუნებულნი არიან, რომ ამ ღამეს თითოეულს უფლება აქვს მიბაძოს წმინდა გიორგის და რაიმე მოიპაროს (არქანჯელო ლამბერტი 1938, 141-145).

ამასთან დაკავშირებით საინტერესოა გადმოცემები ახინის ძროხის შესახებ. ახინი მსხვილფეხა რქოსანი საქონლის მფარველი ღვთაებაა აფხაზურ-ადიღურ ეთნოლინგვისტურ ჯგუფში შემავალი ხალხების (აფხაზების, აბაზების, უბიხების და ადიღების) მითოლოგიაში. უბიხების საცხოვრებელ ტერიტორიაზე, მდინარე შახეს ზემონელში მდებარეობდა ახინის კორომი. უბიხები მას

თავიანთ პირველწინაპრადაც კი მიიჩნევდნენ. აბძახები მეომრად, მათი მიწა-წყლის და საქონლის დამცველად თვლიდნენ და ეთაყვანებოდნენ როგორც გმირს. მათი გადმოცემით, იგი ერთ-ერთ ბრძოლაში დაიღუპა და მაიკოპის წმინდა კორომში დაკრძალეს. ეს ადგილი საკულტო ადგილად და უხუცესთა საბჭოს შეკრების ადგილად იქცა. შაფსულური თქმულების მიხედვით, იგი ძლიერი და მდიდარი მეჭოგეა, რომელიც 100 საუენის სიგრძის რკინის წვეტიანი არგნის მეშვეობით მთიდან მთას ახტება, იგი ერთი კვირა ფხიზლობს და ერთი კვირა სძინავს. მას ორადგაყოფილი ჩლიქი აქვს, მეტიც, ზოგჯერ იგი გაიგივებულია მისთვის განკუთვნილ ძროხასთან ან ხართან, რომელიც თავად მიდის სამსხვერპლო ადგილზე (ანთელავა 2017).

ჩერქეზებს აქვთ ლეგენდა ღვთაება ახინის თეთრი ძროხის შესახებ. გადმოცემით, ღვთაება ახინი, რომელსაც საქონლის მფარველობას შესთხოვდნენ, ირჩევდა თეთრ ძროხას, რომელიც ყოველწლიურად თვითონ მიდიოდა აფხაზეთიდან ადიღურ ტომებთან, ტხაჩევის (ტხაშაგის) წმინდა ტყეში, სადაც მას საზეიმოდ დაკლავდნენ და ჭამდნენ (ჩურსინი 1956, 31).

ლ. აკაბას აზრით, ახინის ძროხის კულტის კვალი არსებობს ადიღელებთან, უბიხებთან და აფხაზებთან. ყოველ შემთხვევაში, ნ. დუბროვინის მიხედვით, აფხაზურ საზოგადოება არკოაჭში არსებობდა ცებეს საგვარეულო, რომელიც ღვთაება ახინის განსაკუთრებული მფარველობის ქვეშ იმყოფებოდა, რაც სავარაუდოდ იმაზე მიანიშნებს, რომ აფხაზური საგვარეულო ცებე ღვთაება ახინის კულტში მნიშვნელოვან როლს თამაშობდა (აკაბა, 1979, 68).

ბოლოს, კიდევ ერთი რიტუალის შესახებ, რომელიც ყოველწლიურად სრულდებოდა აფხაზეთში და ს. გვანბას აქვს აღწერილი: ყოველ აფხაზს ჯოგში საუკეთესო ფური ჰყავდა, რომელსაც მარჯვენა ყურის წვერი ჰქონდა ჩამოჭრილი. ეს ფური დაყენებული იყო წმინდა გიორგის სახელზე მსხვერპლშენი რვისათვის. აფხაზი მეურნის მარანში ჩადგმულ ქვევრებს შორის ყველაზე დიდი ქვევრი წმინდა გიორგის სახელზე იყო. ეს ქვევრი ყოველწლიურად ივსებოდა სუფთა წითელი

ღვინით და მის თავზე სრულდებოდა მსხვერპლშენიწვა. რიტუალი შემდეგნაირად სრულდებოდა: სამსხვერპლოდ დაყენებული ცხოველი მიჰყავდათ სახლის კართან, სადაც გროვდებოდნენ ოჯახის წევრები, დაიჩოქებდნენ აღმოსავლეთისაკენ პირმიქცეულნი. იდგნენ მონინებით, ღრმა სიჩუმეში, გულხელდაკრეფილნი, კაცები ქედმოხდილნი. ოჯახის უფროსი სამსხვერპლოს ყურზე ჰკიდებდა ხელს და ლოცვას წარმოთქვამდა: “წმინდა გიორგი ილორისაო! აღვაკლენ შენდამი წინაპართაგან განსაზღვრულ მსხვერპლს. არ დამტოვო მე და ჩემი ჯალაბობა შენი მფარველობის გარეშე, მოგვეცი ჯანმრთელობა და დღეგრძელობა, გვაშორე ყოველგვარი სნეულება ახლა და მომავალში, დაგვიცავი ავი სულებისაგან და ავი თვალისაგან. არ მოაკლო შენი მფარველობა აქ არმყოფ ჩვენს ნათესავებს და ახლობლებს და ყველას მათ, ვინც ჩვენ გვიყვარს.” ოჯახის ყველა წევრი “ამინ”-ს იტყოდა. დგებოდნენ ფეხზე და თავს ხრიდნენ აღმოსავლეთისაკენ, თუმცა, ამ დროს არ იწერდნენ პირჯვარს, მონათლულებიც რომ ყოფილიყვნენ. მსხვერპლს დაკვლის შემდეგ ხარშავდნენ, გარდა ამისა აცხობდნენ რიტუალურ პურს – ხაჭაპურს და ამზადებდნენ მცირე ზომის ცვილის სანთელს. შემდეგ მლოცველი მამაკაცი მიდიოდა მარანში და ხსნიდა აღთქმულ ქვევრს. სამსხვერპლოს ხორცის მოხარშვის და ხაჭაპურის გამოცხობის შემდეგ ისინი მიჰქონდათ მარანში და დგამდნენ აღთქმული ქვევრის გვერდით. მთელი ოჯახი იჩოქებდა სახით აღმოსავლეთისაკენ ისე, რომ ქვევრი მათ წინ აღმოჩენილიყო. ოჯახის უფროსი ანთებდა სანთელს, ამაგრებდა ქვევრის თავზე, აწყობდა ცოტაოდენ ნაკვერჩხალს საკმეველზე და როდესაც იგი აკვამლდებოდა, გაიმეორებდა იგივე ლოცვას, რომელსაც მსხვერპლის დაკვლის წინ წარმოთქვამდა. ოჯახის წევრები პასუხს აძლევენ – “ამინ”. ლოცვის დამთავრების შემდეგ რიტუალის წარმმართავი გულ-ღვიძლსა და ხაჭაპურს აჭრიდა მცირე ნაწილს, ასველებდა ღვინოში და წვავდა ნაკვერჩხალზე. შემდეგ ამ ნაწილებს იმდენ ცალად აქუსმაცებდა, რამდენი წევრიც ესწრებოდა რიტუალს. ურიგებდა თითოეულ მათგანს საჭმელად და ასმევდა ქვევრიდან ამოღებულ ღვინოს. ამის შემდეგ ყველა წამოდგებოდა და თავს ხრიდა აღმოსავლეთისაკენ. მერე

გამოდიოდნენ მარნიდან, გამოჰქონდათ სამსხვერპლოს ხორცი და ხაჭაპური, შემოუსხდებოდნენ სუფრას და ნადიმობდნენ წმინდანის მფარველობის იმედით აღსავსენი (ზვანბა 1982).

ნ. აბაკელიას გამოკვლევის მიხედვით, მარანში, რომელსაც კენაკულუმის ფუნქცია გააჩნდა, შესრულებული რიტუალით ხორცი-ელდებოდა საკუთარი თავის შეერთება პირველ ლიტურგიასთან, ანუ საიდუმლო სერობის ჟამთან, რომლის დროსაც მაცხოვარმა დაამკვიდრა ახალი საიდუმლო – პურითა და ღვინით ზიარება ქრისტეს სისხლთან და ხორცთან. უნდა აღინიშნოს, რომ ყოველ ქრისტიანულ ტრადიციას გააჩნია თავისი მთავარი კულტი, რომლითაც იგი განირჩევა სხვა ქრისტიანული ტრადიციებისგან, საქართველოში კი ასეთ უმნიშვნელოვანეს კულტს “საიდუმლო სერობა” წარმოადგენს. “საღვინე სახლში” (მარანში) შესრულებული ზემოხსენებული რიტუალი შემსრულებელთა ეთნიკური და კულტურული კუთვნილების მანიშნებელია. უცხო ქვეყნიდან გადმოსახლებული მოსახლეობა, როგორც წესი არ ასრულებდა ადგილობრივ ადათებს, არ იცავდა მკვიდრი მოსახლეობის კანონებს და წეს-ჩვეულებებს, თუმცა, არსებობდა გამონაკლისიც, რომელსაც შეადგენდნენ ის გადმოსახლებულნი, რომელთაც სურდათ ადგილობრივი კულტურის სრულყოფილებიანი წევრები გამხდარიყვნენ, ასევე ისინი, ვინც იძულებულნი იყვნენ, რაიმე დარღვევის თუ შეცოდების გამო, შეესრულებინათ ადგილობრივი წეს-ჩვეულებანი. ხატის მიერ დასჯილი შემცოდე პირველივე ავადმყოფობის ან რაიმე სხვა უბედურების შემთხვევაში აღიარებდა თავის დანაშაულს და კრიზისიდან თავის დასაღწევად, ადგილობრივი წესის მიხედვით ასრულებდა ე.წ. “გამოსასყიდს”, რიტუალს საკრალური ქვევრის თავზე. ამის შემდეგ იგი მკვიდრ მოსახლეობასთან ერთად ყოველწლიურად ასრულებდა მამა-პაპათაგან დაწესებულ ადგილობრივ წეს-ჩვეულებებს. შესაბამისად, მოსული იქცეოდა “აფხაზად”, რაც, ფაქტობრივად “გაქართველებას” ნიშნავდა, რამდენადაც იგი ამით ეზიარებოდა ქართულ ქრისტიანულ ტრადიციას (აბაკელია 2000).

მეორეს მხრივ, არც ძირი ხატის წინაშე ვალდებულების და-ვინყება შეიძლებოდა. მხედველობაში გვაქვს ჩერქეზებისათვის

ცნობილი გადმოცემა ახინის წმინდა ძროხის შესახებ. სავარაუდოდ, აქ აღიღედან ჩამოსახლებული მოსახლეობის მიერ თავიანთი ძირი ხატის წინაშე არსებული ვალდებულების აღსრულებასთან გვაქვს საქმე.

ილორის წმინდა გიორგის არამართო ქრისტიანები მიაგებდნენ პატივს.

იგი საქართველოს ერთიანობა-მთლიანობის სიმბოლოა. ამაზე მეტყველებს მისი ხუროთმოძღვრებაც, მასთან დაკავშირებული ლეგენდები, გადმოცემები, რიტუალი. იგი წარმოადგენდა მარეგულირებელ ძალას მკვიდრ მოსახლეობასა და ჩამოსახლებულთა შორის, როდესაც მათი მიღება ხდებოდა ქართულ კულტურულ სივრცეში. დამნაშავეებსა და სამტროდ მოსულთ კი მკაცრად სჯიდა. დღევანდელი ვითარებიდან გამომდინარე, ილორის უძველესი ეკლესია თანდათან კარგავს თავის ძველ სახეს და კავშირს ქართულ კულტურულ სივრცესთან, მაგრამ როგორც ი. კვაშილავა წერს, წარსულის დიდებული ნაშთი ყოველთვის ივარგებს უკეთესი მომავლის ასაშენებლად (კვაშილავა 2016, 105).

თ. ქამუშაძის მიხედვით, დღეს იძულებით გადაადგილებულ პირთა მეხსიერებაში ილორი კვლავ ცოცხალია, მასთან დაკავშირებული წარმოდგენები დევნილობაში დაბადებულთა თაობაშიც გათავისებულია. ილორის შესახებ მოგონებების აქტუალიზაციას 2008 წლის ტაძრის ე.წ. რესტავრაციამაც შეუწყო ხელი. დევნილთა ნარატივები ადასტურებს ამ საკრალური ობიექტის მნიშვნელობას და პოტენციალს, როგორც კონფლიქტის დარეგულირების, ისე ტრავმული გამოცდილების კუთხითაც. მათი აზრით, როგორც მლოცველთა სურვილების შემსრულებელს, ილორის წმინდა გიორგის შეუძლია გაამთლიანოს საქართველო (გარკვეულწილად, ამ იდეას ემსახურება თბილისში ილორის ტაძრის მეტოქიონის მშენებლობა) (ქამუშაძე 2021, 131-132).

დამონმებული ლიტერატურა:

აბაკელია 2000 – ნ. აბაკელია, წინაპართაგან დაწესებული ერთი წეს-ჩვეულების შესახებ აფხაზეთში. ჟურნ. “არტანუჯი”, # 10.

აბაკელია 1991 – Н. Абакелия, Миф и ритуал в Западной Грузии. Тб., «Мецниереба».

აკაბა 1979- Л. Акаба, У истоков религии абхазов. Сухуми, «Алашара».

ანთელავა 2017 -ნ. ანთელავა, კავკასიის ხალხთა მითები და რიტუალები. თბილისი, „უნივერსალი“.

ალავერდაშვილი 1979 - ქ. ალავერდაშვილი, სამეგრელოში მივლინების საველე მასალა (ხელნაწერი).

არქანჯელო ლამბერტი 1938 – არქანჯელო ლამბერტი, სამეგრელოს აღწერა, თბილისი.

ბარდაველიძე 1939 - ბარდაველიძე ვ. სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი. I. ახალწლის ციკლი. კვაშილავა, 2016 - ი. კვაშილავა, ილორის წმინდა გიორგის ეკლესია გუშინ და დღეს, „კავკასიის ანთროპოლოგია და ეთნოლოგია. საერთაშორისო კონფერენციის მასალები. თბილისი, 2016.

ზვანბა 1982 - С. Званба, Абхазские этнографические этюды. Сухуми, «Алашара».

მაკალათია 1941 - ს. მაკალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია. თბილისი.

მინდაძე 2016 - ნ. მინდაძე, ქართული ხალხური მედიცინა. თბილისი.

ჩურსინი 1957 - Г. Чурсин, Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми.

ნულაძე 2009 - ა. ნულაძე, ეთნოგრაფიულიგურია. თბილისი.

ჯანაშია, 1960 - Н. Джанашия, Статьи по этнографии Абхазии. Сухуми.

ILORI CHURCH OF ST. GEORGE AND BELIEFS RELATED TO IT

The church named after St. George of Ilori is considered as one of the most important worshipping places for all of Western Georgia. As the main, most powerful shrine of Samegrelo-Abkhazia, it was loaded with various functions. On St. George's holidays, especially in November, many worshipers gathered here from all over the Western Georgia to ensure the protection. The miracle was connected to the place. On the eve of the holiday the church was locked and on the next morning the people were coming to see an ox inside the locked territory, which was considered to be brought by St. George himself. According the color and position of the ox the future was foreseen. The ox was slaughtered and shared. St. George of Ilori was considered to be a healer and judge. Several rites connected to St. George are discussed in the paper.

ბრონისლავ მალინოვსკის დღიური და ემპირიული კვლევის პრობლემები ანთოპოლოგიაში

გამოჩენილი ბრიტანელი ანთოპოლოგი ბრონისლავ მალინოვსკი (1884-1942), იმ მნიშვნელოვან ფიგურათაგანია, ვინც განსაზღვრა ანთროპოლოგიის, როგორც სამეცნიერო დისციპლინის შემდგომი განვითარების თეორიული და მეთოდოლოგიური ასპექტები. იგი არის ფუნქციონალისტური თეორიისა და მეთოდის ავტორი, ბრიტანული სოციალური ანთროპოლოგიის გამორჩეული წარმომადგენელი. მან შეიმუშავა ანთროპოლოგიური სავლელე კვლევის თანამედროვე მეთოდის სისტემური საფუძვლები.

ბრონისლავ კასპარ მალინოვსკი კრაკოვში (პოლონეთი) დაიბადა. სწავლობდა კრაკოვის იაგელონის უნივერსიტეტში ფიზიკას, მათემატიკას და ფილოსოფიას. სამეცნიერო ხარისხიც ფიზიკის დარგში მიიღო 1908 წელს (ჭანტურიშვილი 2005, 106). შემდეგ გადავიდა ლაიფციგში (გერმანიაში), სადაც ეუფლებოდა ფსიქოლოგიასა და ეკონომიკას. 1910 წელს იგი ლონდონში გადასახლდა (Eriksen 2012, 41), სადაც ლონდონის ეკონომიკის სკოლაში კ. ბელიგმანისა და ე. ვესტერმარკის ხელმძღვანელობით ანთროპოლოგიას სწავლობდა (Barnard 2004, 66). სავლელე სამუშაოები ბ. მალინოვსკიმ მელანეზიაში, ტრობრიანდის კუნძულებზე ჩაატარა. მთლიანობაში მან ველზე დაჰყო 30 თვე 1914-1918 წლებში (Barnard 2004, 66).

შემდეგში ბ. მალინოვსკი იყო იაგოლონის უნივერსიტეტის პროფესორი. 1922-1938 წლებში იგი ლონდონის ეკონომიკის სკოლაში აწავლიდა. მისი აშშ-ში ყოფნის პერიოდს დაემთხვა მეორე მსოფლიო ომის დაწყება, რის გამოც ბ. მალინოვსკიმ ამერიკაში დარჩენა გადაწყვიტა. იგი იელის უნივერსიტეტის პროფესორი გახდა და გარდაცვალებამდე იელში მოღვაწეობდა (Barnard 2004, 66). 1942 წელს ბ. მალინოვსკი მოულოდნელად გარდაიცვალა გულის შეტევით 58 წლის ასაკში.

ახალ გვინეასა და ტრობრიანდის კუნძულებზე მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალა იქცა ბრონისლავ მალინოვსკის ნაშრომების საფუძვლად. მისი ცნობილი ნაშრომებია: “ოჯახი ავსტრალიელ აბორიგენებთან” (რაშიც მიენიჭა ლონდონის უნივერსიტეტის მეცნიერებათა დოქტორის ხარისხი 1913 წელს), “წყნარი ოკეანის არგონავტები” (1922), “დანაშაული და ადათი ველურ საზოგადოებაში” (1926), “ველურების სქესობრივი ცხოვრება ჩრდილო-აღმოსავლეთ მელანეზიაში” (1929). (ჭანტურიძე 1997, 472). მას ეკუთვნის თეორიული ნაშრომები, რომლებიც უკვე მისი გარდაცვალების შემდეგ გამოქვეყნდა: “კულტურის სამეცნიერო თეორია და სხვა ესეები” (1944), “კულტურული ცვლილების დინამიკა” (1946) და სხვ.

ბრონისლავ მალინოვსკიმ განავითარა ახალი თეორიული მიდგომა, შემდეგში ფუნქციონალიზმის სახელით ცნობილი. “ფუნქციონალიზმის საერთო კონცეფცია ეფუძნება “ჰოლიზმის” იდეას, რომლის მიხედვითაც კულტურა ერთიანი, ჰარმონიულად ფუნქციონირებადი მთელია, რომლის თითოეული ნაწილიც გარკვეული ფუნქციის მატარებელია და სასიცოცხლოდ აუცილებელია მთელისათვის. ყოველ ჩვეულებას აქვს მნიშვნელობა და ამ თვალსაზრისით არ არსებობს გადმონაშთები. ყოველი ხალხის ყოფა და კულტურა ურთიერთდაკავშირებული მთელია. ფუნქცია გაგებულია როგორც “მოთხოვნილებების დაკმაყოფილება გარკვეული ქმედებებით, რომლის დროსაც ხდება ხალხის “გაერთიანება” ან “ორგანული იმპულსის შესაბამისი აქტით დაკმაყოფილება” (ხუციშვილი, 2010, 59-60). ბ. მალინოვსკიდან მოყოლებული მნიშვნელოვნად იქცა არა თავად მოვლენისა თუ ინსტიტუტების დახასიათება, არამედ მათი ფუნქციების დახასიათება.

თეორიული წვლილის გარდა დიდია მისი დამსახურება ეთნოგრაფიული მეთოდის განვითარებაში. ბ. მალინოვსკი ახალ გვინეაში პირველ ექვსთვიან საველე სამუშაოებზე ყოფნას 1914 წელს წარუმატებლად მიიჩნევდა (Eriksen 2012, 41). რამაც უბიძგა მას საველე მეთოდები გაეანალიზებინა. შემდეგი საველე სამუშაოები მან იგივე რეგიონში ტრობრიანდის კუნძულებზე

აწარმოა 1915-1918 წლებში. ამ კვლევის შედეგი იყო მისი უმნიშვნელოვნესი ნაშრომი “წყნარი ოკეანის არგონავტები”, რომელსაც ტ. ერიკსენი და ფ. ნილსენი ანთროპოლოგიის ისტორიაში რევოლუციურ ნაშრომს უწოდებენ (Eriksen 2012, 42). ამ ნაშრომში წარმოადგინა ბ. მალინოვსკიმ კვლევის სპეციფიკური მეთოდი - “მონაწილე/ჩართული დაკვირვება”. მონაწილე დაკვირვება ემპირიული მეთოდია, რომელიც გულისხმობს დამკვირვებლის მხრიდან მოვლენებში აქტიურ ჩართვას და მათ “შიგნიდან” დანახვას. ეს ფორმა ინფორმაციის მიღების ინტენსიური ფორმაა და ყველაზე ხშირად გამოყენება ეთნოლოგთა მიერ” (ხუციშვილი 2010, 28). მონაწილე დაკვირვება იმ ხალხთან ერთად ცხოვრებას საჭიროებს, ვისაც შეისწავლის მკვლევარი, აუცილებელია მათ ყოფაში შექლებისდაგვარად მაქსიმალურად ჩართვა და ამ გზით ადგილობრივი ცხოვრების წესის სრულად გაცნობა. ამ მეთოდმა ახალი სტანდარტი დაამკვიდრა ეთნოგრაფიულ კვლევაში და დღეს ძირითად ეთნოგრაფიულ მეთოდად მიიჩნევა.

“წყნარი ოკეანის არგონავტების” წინასიტყვაობა ჯ. ფრეზერს ეკუთვნის. ამ ნაშრომში ბ. მალინოვსკი დანვრილებით აღწერს ტრობრიანდის კუნძულებზე არსებულ კულას სისტემას, სიმბოლური ღირებულებების ცირკულირებას მელანეზიის კუნძულებზე, მოგზაურობის დაგეგმვას, მიმართულებებს, წეს-ჩვეულებებს და პრაქტიკას, ასევე ყველა იმ სფეროს თუ ინსტიტუტს რაც კულასთან არის დაკავშირებული: პოლიტიკურ მმართველობას, საშინაო მეურნეობას, ნათესაობის სისტემას და წოდებრიობას (Malinowski 2013). მისი თხრობის სტილი რეალისტურია. შედეგად მკითხველი ეცნობა სამყაროს, რომელიც დასავლურ ევროპულთან შედარებით არც “რადიკალურად” სპეციფიკურია, არც ეგზოტიკური, არამედ უბრალოდ განსხვავებულია (Eriksen 2012, 42). ბ. მალინოვსკიმ არ მოახდინა ტრობრიანდელების კონტექსტუალიზაცია უფრო დიდ ისტორიულ ან რეგიონალურ კონტექსტში, რაც ასევე სიახლე იყო მაშინდელ ანთროპოლოგიაში. ნაშრომს ბ. მალინოვსკი რეფლექსიით ასრულებს. იგი მსჯელობს ეთნოლოგიის მნიშვნელობაზე უცხო წეს-ჩვეულებების მიმართ ტოლერანტობის გასაღრმავებლად (Barnard 2004, 66).

ველზე ყოფნისას ბ. მალინოვსკი აწარმოებდა დღიურს, რომელიც მისივე სიტყვებით “თვითანალიზის საშუალებად” მიაჩნდა. დღიური არ იყო განკუთვნილი დასაბეჭდად. ბ. მალინოვსკი დღიურს პოლონურ ენაზე წერდა. ეს ხელნაწერი მის სამუშაო ადგილზე ინახებოდა ლონდონის ეკონომიკის სკოლაში. როდესაც იგი ამერიკაში გადავიდა საცხოვრებლად, მისი ბიბლიოთეკისა და არქივის ნაწილი მისივე მოთხოვნით გამოუგზავნეს. ამ არქივის ნაწილი მის კაბინეტში განთავსდა იელის უნივერსიტეტში, ნაწილი კი სახლში. სიცოცხლის ბოლოს იგი ოთხ ნაშრომზე მუშაობდა, რომლებიც მისმა მოწაფეებმა მოამზადეს გამოსაცემად მისი გარდაცვალების შემდგომ (ესენია: თავისუფლება და ცივილიზაცია (1944), კულტურის სამეცნიერო თეორია და სხვა ესეები (1944), კულტურული ცვლილების დინამიკა (1945) და მექსიკური საბაზრო სისტემის ეკონომიკა (1982 ხულიო დე ლა ფუნქცესთან ერთად)). ამ პროცესში დადგა საკითხი არქივის დამუშავება-დახარისხების შესახებ. როგორც ბ. მალინოვსკის ქვრივი ვალეტა მალინოვსკა წერს, პირველად პოლონურ ხელნაწერს ყურადღება მიაქცია ბ. მალინოვსკის ყოფილმა სტუდენტმა და მეგობარმა ფელიქს გროსმა (Malinowska 1989, 6). უკვე მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ ლონდონის ეკონომიკის სკოლაში კიდევ ორი ხელნაწერი აღმოჩნდა, რომლებიც ასევე ბ. მალინოვსკის ქვრივს გამოუგზავნეს. მან მოგვიანებით 1960-იან წლებში ამ ხელნაწერი დღიურების შესახებ უამბო გამომცემლებს. ხელნაწერები ითარგმნა და 1967 წელს გამქვეყნდა სახელწოდებით - “დღიური დროის შეგრძნებით” (A Diary in the Strict Sense of the Term) (Malinowski 1989). როგორც ვ. მალინოვსკა წერს ეს არ არის აკადემიური ნაშრომი, ეს პირადი ტექსტია, მაგრამ მან მნიშვნელოვნად ჩათვალა ბ. მალინოვსკის პიროვნება ამ კუთხითაც დაენახა მკითხველს, მიუხედავად იმისა, რომ ბ. მალინოვსკის ქალიშვილი წინააღმდეგი იყო ამ პუბლიკაციისა. დღიურში დაფიქსირებულია მკვლევარის პირადი განწყობები და შეფასებები, რაც კონტრასტული აღმოჩნდა მის აკადემიურ ნაშრომებთან. ამან დიდი დისკუსია და აზრთა სხვადასხვაობა გამოიწვია. ეს მსჯელობა გახდა იმპულსი მეთოდოლოგიაზე ახალი დისკუსიის დაწყებისა.

პუბლიკაციამ დიდი აჟიოტაჟი გამოიწვია. ამის მიზეზი ის იყო, რომ დღიურში სრულიად გულსწრფელად და ღიად არის დაფიქსირებული ბრონოსლაგ მალინოვსკის პირადი დამოკიდებულებები და შეფასებები მისი საკვლევო კულტურისა და მისი მატარებლების მიმართ. დღიურებიდან ირკვევა, რომ მას ენატრებოდა სახლი, ცუდად გრძნობდა თავს, და ხანდახან იღლებოდა ადგილობრივებისგან (იხ. Malinowski 1989).

რასაკვირველია, მკითხველებს გაუჭირდათ ავტორის დღიურში გამოთქმული აზრები დაეკავშირებინათ მის აკადემიურ ხედვებთან. შედეგად მისივე მონაფეები და კოლეგები მიიჩნევდნენ რომ დღიურმა ჩრდილი მიაყენა ბ. მალინოვსკის სახელს და საკმაოდ არასასიამოვნო შუქში წარმოადგინა მისი პიროვნება, რადგან გამოავლინა ბ. მალინოვსკის პიროვნული სისუსტეები და ხედვები, რამაც თითქოსდა ჩრდილი მიაყენა მის ემპათური საველე მუშაკის პროფესიულ იმიჯს (Young 2014). ამავე დროს, ამ ნაშრომმა გამოწვია სამეცნიერო დისკუსია ეთნოგრაფიის ემპირიული მეთოდის ირგვლივ

პირველი გამოცემის წინასიტყვაობა ეკუთვნოდა ბ. მალინოვსკის მონაფეს რაიმონდ ფირტს, რომელიც აცხადებდა, რომ ბ. მალინოვსკი რთული პიროვნება იყო, და თუ დღიური მას ზოგჯერ არცთუ ნათელ ფერებში წარმოგვიდგენდა, ეს მხოლოდ იმიტომ, რომ მას თავად სურდა გარკვეულიყო საკუთარ თავში, სრულიად ღიად და გულსწრფელად და რომ მისი ეს სითამამე დასაფასებელია (Firth 1989, 19). თუმცა, მანვე უწოდა დღიურს “ეგოცენტრული დოკუმენტი”. კ. გირცმა დღიური შეაფასა, როგორც არასასიამოვნო, რომელმაც ბ. მალინოვსკის პიროვნება უარყოფითად წარმოაჩინა. თუმცა, მოგვიანებით მანვე მოიხსენია ეს ტექსტი, როგორც “ძალიან საინტერესო დოკუმენტი”, რომელიც მნიშვნელოვან თემებს მოიცავს ანთროპოლოგის მუშაობის ანალიზისთვის (Firth 1989, 25).

მოგვიანებით 1988 წელს დღიურის მეორე გამოცემის წინასიტყვაობაში, რ. ფირტი განიხილავს 20 წლის მანძილზე გაკეთებულ შეფასებებს, და წერს, რომ ამ პერიოდში დღიური ახალი თვალთ შეფასდა და ბ. მალინოვსკის პიროვნულ

მახასიათებლებზე მეტად მკითხველისათვის საინტერესო აღმოჩნდა საკითხი ველზე მართო მყოფი ანთროპოლოგის წინაშე წამოჭრილი სიძნელეების და მათი გადაჭრის გზების შესახებ. ამდენად, დღიური “რეფლექსიური ანთროპოლოგიის” მნიშვნელოვან ტექსტად იქცა (Firth 1989, 28). ანთროპოლოგთა ნაწილმა ეს დღიური მიიჩნია, ახალი ჰუმანიტური ეტაპის დაწყებად ანთროპოლოგიაში. მეცნიერები უფრო და უფრო ხშირად მიმართავენ თვითრეფლექსიას, როგორც მეთოდს ან წერის ჟანრს. თავად ბ. მალინოვსკი დღიურს “თვით-ანალიზის საშუალებად” მიიჩნევდა. როგორც თავად წერდა - “უნდა აღვწერო ჩემი ცხოვრება ქრონოლოგიურად ყოველდღიურად გამონაკლისის გარეშე, ყოველი დღის ანგარიში, მოვლენათა სარკე, მორალური შეფასება” (Malinowski 1989, 103).

მ. იანგმა სპეციალური ნაშრომი მიუძღვნა ბ. მალინოვსკის პიროვნული კრიზისის განხილვას ველზე ყოფნისას. მ. იანგი წერს, რომ ეს დღიური არის ყველაზე გულწრფელი დოკუმენტი ანთროპოლოგიის ისტორიაში. (Young 2014) იგი განიხილავს დღიურის დაწერის პერიოდში ბ. მალინოვსკის ემოციურ მდგომარეობას, რაც სავლელე სამუშაოებს ნაკლებ უკავშირდებოდა. საქმე იმაშია, რომ მისი ველზე ყოფნისას კრაკოვში გარდაიცვალა დედამისი, ამან ეგზისტენციური პრობლემების წინაშე დააყენა და სიმშვიდე დააკარგვინა. ამას დაერთო სასიყვარულო სამკუთხედის გადაჭრის უუნარობა. რამაც ბ. მალინოვსკი დააეჭვა საკუთარი პიროვნების სიძლიერეში (Young 2014). დღიურში ბ. მალინოვსკი იხსენებს კრაკოვს, ბავშვობას, მასწავლებლებს, მეგობრებს, დედასთან ბოლო შეხვედრას, და მამასაც, რომელიც მის ბავშვობაში გარდაიცვალა (Malinowski 1989). იგი მეგობარს პირად წერილში უხსნიდა თუ რატომ იყო სრულიად აუცილებელი დღიურის წერა - რადგან მას სჭირდებოდა ყოველდღიურად შეემოწმებინა საკუთარი ცნობიერება და ხასიათი, რათა უკეთესად ემართა განწყობა და მორალური მდგომარეობა (Young 2014). ეს იყო ხანგრძლივი ექსპერიმენტი “ხასიათის გამონართობის” მიზნით, როგორც ჩანს პირადმა გარემოებებმა, უცხო ადგილას ყოფნასა და ველზე მუშაობის სიძნელეებთან ერთად აიძულა ბ.

მალინოვსკი დღიური გამოცემებისა სულიერი წონასწორობის შესანარჩუნებელ საშუალებად, საკუთარ გრძნობებში გასარკვევად. თუმცა, დღიურის დასასრულს მისი სიტყვები უფერული სამყაროსა და ხასიათის სიმტკიცის უქონლობაზე (Malinowski 1989, 298) იმაზე მეტყველებს, რომ მან ამ წამოწყებაში მარცხი განიცადა.

მიუხედავად ყველაფრისა, დროის მსვლელობაში ბ. მალინოვსკის თითქოსდა შეღახული რეპუტაცია სრულად აღდგა. მისი დღიურის ტექსტი აღიარებულ იქნა უმნიშვნელოვანეს ტექსტად რეფლექსიურ ანთროპოლოგიაში

მოგვიანებით ასეთი თვითრეფლექსიური ნაშრომები სხვა ანთროპოლოგებმაც შექმნეს. წერის ასეთი ფორმა დღეს ცალკე ჟანრდაც განიხილება, თუმცა, ამავე დროს გარკვეულ მორალურ დილემებს წარმოშობს (<https://muse.jhu.edu/article/546897>).

რეფლექსია დღეისათვის ანთროპოლოგიური კვლევების მნიშვნელოვანი ნაწილია. 1960-იანი წლებიდან მოყოლებული ანთროპოლოგთა შრომებში ჩნდება იდეები მკვლევარის სუბიექტურობასთან დაკავშირებით, მოგვიანებით უკვე აშკარად ისმის კითხვები სუბიექტური მკვლევარის მიერ მოპოვებული და გაანალიზებული მასალის საფუძვლებზე ახალი ცოდნის შექმნის შესაძლებლობებთან დაკავშირებით (იხ. Salzman 2002). თუმცა, მთელი რიგი მეთოდური თუ მეთოდოლოგიური საკითხების ანალიზის შედეგად დღეისათვის რეფლექსია ანთროპოლოგიური კვლევის მეთოდთა რიგშია მოქცეული. ასე, რომ ბ. მალინოვსკის წვლილი ანთროპოლოგიური მიდგომების განვითარებაში ამ მხრივაც მნიშვნელოვანი აღმოჩნდა და თავის დროზე კრიტიკულად განხილულმა დღიურმა სამომავლოდ ახალ მეთოდს დაუდო სათავე.

დამონმებული ლიტერატურა:

ჭანტურიშვილი 1997 - ჭანტურიშვილი ს., ეთნოლოგიის ქრესტომათია, თბილისი.

ჭანტურიშვილი 2005 - ჭანტურიშვილი ს. ეთნოლოგიის საფუძვლები, თბილისი.

ხუციშვილი 2010 - ხუციშვილი ქ. ეთნოლოგიური კვლევის ძირითადი მეთოდები, გვ. 24-41; ეთნოლოგიური თეორიები, სკოლები და მიმართულებები, გვ. 49-63, თეორიული ეთნოლოგია, თბილისი.

Barnard 2004 - Barnard Alan, History and Theory in Anthropology, Cambridge University Press.

Eriksen, Nielsen 2012 - Eriksen Th.H., Nielsen F.S., A History of anthropology, Pluto press, London-Sterling, Virginia, 41-44.

Firth 1989 -Firth R., Introduction,, Second Introduction, A Dairy in the strict sense of the term, The Athlone press, London.

Malinowska 1989 - Malinowska V., Preface, A Dairy in the strict sense of the term, The Athlone press, London.

Malinowski 1989 - Malinowski B., A Dairy in the strict sense of the term, The Athlone press, London.

Malinowski 2013 - Malinowski, B., Argonauts of the Western Pacific: An account of native enterprise and adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea. London: Routledge and Kegan Paul, Enhanced Edition reissued Long Grove, IL: Waveland Press.

Salzman 2002 - Salzman Ph.C., On Reflexivity, American Anthropologist, Vol.104, Issue 3, pp. 805-811 <https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1525/aa.2002.104.3.805>.

Young 2014 - Young M.W., Writing his life through the other. The anthropology of Malinowski, <https://publicdomainreview.org/essay/writing-his-life-through-the-other-the-anthropology-of-malinowski>.

BRONISLAW MALINOWSKI'S DIARY AND PROBLEMS OF EMPIRICAL RESEARCH IN ANTHROPOLOGY

The eminent British anthropologist Bronislaw Malinowski (1884-1942) is one of the important figures who defined the theoretical and methodological development of anthropology as a scientific discipline. While being on fieldwork on Trobriand Islands Malinowski kept a diary, which he considered as a "mean for self-analysis". The diary was not intended to be published. It landed in the archive. Later in 1967, it was published under the title - "A Diary in the Strict Sense of the Term" (Malinowski 1989). As V. Malinowska, the widow of Bronislaw Malinowski wrote this was not an academic work, it was a personal text, but she decided that it was worth to introduce Malinowski's personality to the broader audience. The diary records the researcher's personal moods and assessments, which contrasted with his academic works. The diary reveals Bronislaw Malinowski's personal, quite frank and open attitudes and evaluations towards the studied culture and its carriers. According to this text Malinowski was homesick and sometimes tired of the locals.

This contrast between his academic writing and the diary caused a lot of discussion and differences of opinion. This led to the new discourse on methodology. Some scholars were pointing out that the diary cast a shadow on B. Malinowski's name as an empathetic fieldworker and presented his personality in a rather unpleasant light. At the same time, this work sparked a scholarly discussion around the empirical methodology. The text of his diary has been recognized as an important text in reflexive anthropology. Later, other anthro-

pologists also introduced such self-reflective works. This form of writing is considered a separate genre nowadays.

Since the 1960s, ideas about the researcher's subjectivity appear in the works of anthropologists, and later the possibilities of creating new knowledge based on the material obtained and analyzed by the subjective researcher was also questioned. However, as a result of the analysis of a number of methodical or methodological issues, today reflexivity is included in the ranks of anthropological research methods. Thus B. Malinowski's contribution to the development of anthropological approaches turned out to be important in this regard as well, and the diary, critically reviewed at the time, laid the foundation for a new method in the future.

ქართველთა ძველი საბრძოლო ხელოვნება „მუშაითი“

მსოფლიოში უამრავი ეთნოსი მკვიდრობდა და მკვიდრობს. ბევრმა მათგანმა ვერ გაუძლო ისტორიულ ქართვეილებს და გადაშენდა. ბევრი სხვა ეთნოსებს შეერწყა და სხვა ეთნონიმის ქვეშ, უცხო ტერიტორიაზე გააგრძელა არსებობა. ქართულმა ეთნოსმაც განვითარების რთული გზა გაიარა. ეს სირთულე ძირითადად განპირობებული იყო მისი გეოპოლიტიკური მდებარეობით. საქართველო სამხრეთ კავკასიაში ევროპისა და აზიის გზაშესაყარზე მდებარეობს. ასეთი სტრატეგიული ადგილმდებარეობა დადებით გავლენას ახდენდა ქართული ეკონომიკის განვითარებაზე. აქ გადიოდა მნიშვნელოვანი სავაჭრო გზები. აქ ერწყმოდა ერთმანეთს ევროპული და აზიური ცივილიზაციები, რაც პოზიტიურად მოქმედებდა ქართული კულტურის განვითარებაზე. ქართველთა სამართლიანი სიამაყეც მისი ძველი ცივილიზაციით სწორედ, დიდწილად გეოპოლიტიკურ მდებარეობას უკავშირდება. მაგრამ მეორეს მხრივ ასეთ მნიშვნელოვანი გეოსტრატეგიული მდებარეობა იყო საზიანო, იმიტომ რომ იზიდავდა უამრავ დამპყრობელს. ისტორიას თუ თვალს გადავაკვლებთ დავრწმუნდებით, რომ მსოფლიოში ძნელია მოიძებნოს ისეთი ძლიერი სახელმწიფოები, რომელთაც არ ეცადათ ამ რეგიონის ხელში ჩაგდება. მომხურთა არმიები, როგორც წესი, დიდი რიცხოვრივი უპირატესობით, უკეთესი შეიარაღებით აღჭურვილნი თავს ესხმოდნენ საქართველოს. ზოგჯერ დროებით იპყრობდნენ კიდევ, მაგრამ ვერც ერთმა მოძალადემ ვერ შესძლო ქართველთა საბოლოო გატეხვა და დამორჩილება. მასზე უფრო მრავალრიცხოვანი და უკეთესად აღჭურვილი მოწინააღმდეგის დამარცხება კი ჩვეულებად ექცა ქართველს. ჩვენს წინაპრებს სახნისთან ერთად საბრძოლო იარაღიც მუდამ თან ჰქონდათ ოჯახისა და მამულის დასაცავად. ქართველი მეფე-მთავრები მუდამ მზადყოფნაში იყვნენ იმისათვის, რომ საკადრისი პასუხი

გაეცათ მომხდურისათვის. რეგულარული ჯარის ხანგრძლივად შენახვის ფუფუნება ქართველებს თითქმის არ ჰქონდათ, რადგან ეს დიდ ხარჯებთან იყო დაკავშირებული. გარდა ამისა მიწათმოქმედი მოსახლეობის რეგულარულ ჯარში ხანგრძლივად ყოფნა ეკონომიურად დაასუსტებდა მტერმრავალ საქართველოს. ამიტომ ჩვენი წინაპრები ყველაფერს აკეთებდნენ იმისათვის, რომ მომხდურს სათანადოდ მომზადებულნი დახვედროდნენ. მუდამ მტრის მომლოდინე ქართველები ყოველდღიურად ცდილობდნენ ფიზიკურად და ტაქტიკურად დაეხვეწნათ საბრძოლო ილეთები. ქართველი მეომრის საბრძოლო ხელოვნება საუკუნეების განმავლობაში იხვეწებოდა და ვითარდებოდა, რასაც ადასტურებენ უცხოელ ავტორთა ცნობები. ისინი ერთხმად აღიარებდნენ ქართველთა მაღალ ბრძოლისუნარიანობას. აი რას წერს ირანში მყოფი რუსი ელჩი არტემი ვოლინსკი (1715-1718 წ.წ.) „მთელ ირანში საუკეთესო სამხედრო ძალად ქართველთა ჯარი მიმაჩნია. ქართველები ნამდვილი მეომრები არიან... ირანის ჯარში სხვადასხვა მაღალ თანამდებობაზე ადრე, ჯერ კიდევ დიდი შაჰ-აბასის დროს და აგრეთვე ახლანდელი შაჰის სხვა წინაპრების დროსაც, ირანელებს თურქებთან, ინდოელებთან და სხვა ხალხებთან ომებში ყველა გამარჯვება ძირითადად ქართველთა მეშვეობით აქვთ მოპოვებული... თუ ქართველები ერთმანეთში შეთანხმდებიან არა მარტო სპარსეთის უღლისაგან განთავისუფლებას, არამედ თვით სპარსეთის ტერიტორიის დაკავებასაც შესძლებენ“. (ასათიანი 1990, 260) ასეთი აღიარება კი თავისთავად არ მოდიოდა. მას წვრთნა ჭირდებოდა. ქართული საბრძოლო ხელოვნების მაღალი დონე მეომართა ინტენსიური, კომპლექსური მომზადების შედეგად მიიღწეოდა. საქართველოში შექმნილი და დამუშავებულ საბრძოლო ხელოვნების მაღალი დონე მეომართა ინტენსიური, კომპლექსური მომზადების შედეგად მიიღწეოდა. საქართველოში შექმნილი და დამუშავებულ საბრძოლო ილეთებს წარმატებით იყენებდნენ ქართველი მეომრები არამარტო სამშობლოს დასაცავად, არამედ ისინი ხშირად იძულებულნი იყვნენ თავიანთი ოსტატობა სხვის ლაშქარში სამსახურის დროსაც გამოეყენებინათ. ქართველებს

ხომ ხშირად უწევდათ დამპყრობელთა გაუთავებელ ომებში მონაწილეობის მიღება. (ირანელები, ოსმალები, მონღოლები და სხვა). ქართული საბრძოლო ხელოვნების დახვეწილი ილეთების წყალობით ერთი ქართველი რამოდენიმე მოწინააღმდეგეს ადვილად უმკლავდებოდა (ამის საუკეთესო მაგალითია ცეკვა „ფარიკაობის“ დახვეწილი ილეთების დემონსტირება). ქართული საბრძოლო ხელოვნება ჩვენი კულტურის საამაყო და განუყოფელი ნაწილია, რომლის ძირითადი შთაგონების წყარო სამშობლო და სარწმუნოება იყო. მომავალი მეომრის აღზრდა ადრეული ასაკიდან იწყებოდა. საბავშვო თამაშებიც კი იყო რაღაც ეტაპი მოზარდის ფიზიკური განვითარებისა და საბრძოლო უნარ-ჩვევების გამომუშავებისათვის (მაგ. ლახტი, პატარა ართურმა, კიკვაობა და სხვა). მოზარდის ფიზიკურ აღზრდასთან ერთად დიდი ყურადღება ეთმობოდა მოქნილობისა და კოორდინაციის უნარის გამომუშავებას. ვარჯიშების შემდგომი ეტაპი იყო საბრძოლო იარაღების ათვისება, რომლებიც ხისგან ან სქელი ტყავისაგან მზადდებოდა. ამ იარაღების გამოყენებით ეწყობოდა შეჯიბრი და ურთიერთ შერკინება, საბრძოლო ილეთების დახვეწა. შემუშავებული იყო ვარჯიშების კომპლექსური სისტემა. აი, რას წერს XVII-საუკუნის ფრანგი მოგზაური ჟან შარდენი მეგრელებზე „ისინი კარგი მეომრები და კარგი მხედრები არიან. ძალიან დახელოვნებულნი არიან შუბის ხმარებაში. მშვილდ-ისრის სროლას ოთხი წლიდან ასწავლიდნენ ბავშვებს, რომლებიც ისე კარგა ეუფლებიან მას, რომ გაფრენილ პატარა ჩიტსაც ახვედრებენ ისარს (შარდენი 1975, 19).

სამხედრო წვრთნა, ვარჯიში ქართველისათვის ცხოვრების წესად იქცა. საერო დღესასწაული იქნებოდა თუ საეკლესიო, ქორწილი თუ მიცვალებულის სულის მოხსენიება რაღაც შეჯიბრით იწყებოდა ან მთავრდებოდა. ასევე სპეციალურად ტარდებოდა სპორტული შეჯიბრებები სხვადასხვა სახეობაში, რომელსაც უამრავი ხალხი ესწრებოდა. სწორედ ასპარეზობებით, შეჯიბრებით, მიმზიდველი სანახაობით ხდებოდა იმდროინდელი საზოგადოების კონცენტრირება და ქმნიდა სადღესასწაულო განწყობას.

საქართველოში ჩატარებული თამაშების, სანახაობებისა და სპორტული ასპარეზობების შესახებ ვხვდებით ცნობებს ძველ საისტორიო წყაროებში და ლიტერატურულ ძეგლებში: „ქართლის ცხოვრებაში“, „ვეფხისტყაოსანში“, მეფე არჩილის „საქართველოს ბნეობაში“, მეფე თეიმურაზ II-ის „სარკე თქმულთაში“, ვახუშტი ბაგრატიონთან. მოგვიანებით ქართულ პერიოდიკაში: „ივერია“, „კვალი“, „დროება“, „კავკაზი“ და სხვა.

საჯარო ასპარეზობები, სამხედრო და სპორტული შეჯიბრებები მეტ-ნაკლებად მსოფლიოს თითქმის ყველა ხალხისათვის იყო ცნობილი. ისინი სხვადასხვა მიზნით და ფორმით ტარდებოდა და ყველა მათგანის შედეგი საბრძოლო ხელოვნების განვითარებას უკავშირდებოდა. მათ შორის გამოირჩეოდნენ ბერძნები, რომელთაც საჯარო ასპარეზობების, შეჯიბრებების, სპეციალური ვარჯიშების მთელი სისტემა ჰქონდათ შემუშავებული. მათ „აგონებს“ უწოდებდნენ (აგონისტიკოს ბრძოლის უნარის მქონეს ნიშნავს). ქართული საწესო და სპორტული ასპარეზობები და „აგონები“ ერთმანეთთან შეიძლება დავაკავშიროთ იმით, რომ მათი მიზანი საერთო იყო. ის სპორტული ელემენტის გარდა გულისხმობდა რწმენისადმი, ღვთაებისადმი ერთგულებას, პატივისცემას და თავიანთ გამარჯვებებსაც მათ უძღვნიდნენ. ასპარეზობის შედეგი აუცილებლად გამარჯვება უნდა ყოფილიყო. ჯილდოდ გამარჯვებული მატერიალურზე უფრო მეტად აფასებდა საზოგადოების მიერ გამოხატულ აღიარებასა და პატივისცემას. ეს შეჯიბრებები მომავალი მეომრის აღზრდის სტიმულირებას უწყობდა ხელს. ასეთი შეჯიბრებების ინიციატორები ძველ საქართველოში თვით მეფე-მთავრები იყვნენ. ისინი ხშირად თვითონაც მონაწილეობდნენ და მაგალითს აძლევდნენ შეჯიბრებაში მონაწილეებს. ეს კარგად ჩანს „ვეფხისტყაოსნის“ ერთი ფრაზიდან „კაცი არ არის, სითგანცა საბრძანებელი ჩვენია, რომე მას ჩემგან ესწავლოს სამამაცონი ბნენია“ (რუსთაველი 1888, 14) გულისტკივილით აღნიშნავს როსტევეან მეფე. ასევე ალექსანდრე ორბელიანი აღწერს ერეკლე II-ის მონაწილეობას ცხენბურთში „მეფემ ირაკლიმ ოქროსფერი მოვარაყებულის ჩოგნით წითელი სამოგვის ბურთი აიღო და ჩოგანში თამაშობით

ცხენი გაიგდო...“ (გვრიტიშვილი, მესხია 1952, 236). ხშირად ქართველი მეფე-მთავრები სამეფო გვარდიას სხვადასხვა ასპარეზობებში გამარჯვებულებით აკომპლექტებდნენ.

სპორტული შეჯიბრებები, რომლებიც ხელს უწყობდა მომავალი მეომრის აღზრდის სტიმულირებას და „სამამაცო ზნის“ ჩამოყალიბებას იყო: ყვენობა, ლაშქარ-ნადირობა, მუშაითი (ჭამბაზობა) ცხენბურთი, კრივი, ჭიდაობა, არიფანა (თავხტომა), ცურვა, ფარიკაობა, ხანჯლაობა და სხვა.

უცხოელი მოგზაურები, მეცნიერები, ელჩები: დიონიჯო კარლი, კოგანი, გრაჩოვი, არტემი ვოლინსკი, ჟან შარდენი და სხვები მაღალ შეფასებას აძლევენ საქართველოში ჩატარებულ სპორტულ თამაშებსა და საბრძოლო იღეთებს, რისი წყალობითაც, სხვა ფაქტორებთან ერთად „ღვთისმშობლის წილხვედრი“ ქვეყანა გადაურჩა უამრავ დამპყრობელს.

ქართული საბრძოლო ხელოვნების ერთ-ერთი გამორჩეული მიმართულება იყო მუშაითი (ბაგირზე მოსიარულე ჭამბაზი) ამ იშვიათმა სამხედრო ხელოვნებამ განსაკუთრებული მნიშვნელობა შეიძინა ფეოდალიზმის ეპოქაში, მაშინ როდესაც საომარი მოქმედებების დროს ციხე-გალავნებმა ლამის გადამწყვეტი როლი შეასრულა ომის მიმდინარეობაზე. ეს თავდაცვითი ნაგებობები ხშირ შემთხვევაში ძნელად მისადგომ ადგილებში იგებოდა და საგანგებოდ იყო დაცული. ციხის შიგნით შეღწევა მაღალ საბრძოლო ოსტატობას მოითხოვდა. ამიტომ ამ პროფესიას მომავალი მეომრები ადრეული ასაკიდან ეუფლებოდნენ. როგორც ჩანს, ეს პროფესია ყოფილა საბრძოლო ხელოვნების ელიტარული მიმართულება, რადგან ამ ხელოვნებას ტახტის მემკვიდრეებსაც კი ასწავლიდნენ. ამის მაგალითად გამოდგება „ვეფხისტყაოსანში“ მოთხრობილი ამბავი, სადაც მულღაზანზარის მეფე ნურადინ ფრიდონი ამბობს:

„ჩემსა სიმცროსა გამზრდელნი სამუშაითოთ მზრდიდიან,
მასწავლეს მათი საქმენი, მახტუნებდიან, მწვრთნიდიან“
(რუსთაველი 1888, 313).

მუშაითები იყვნენ კარგად განვრთნილი მეომრები, რომლებიც აღწევდნენ მიუდგომელ ციხე-სიმაგრეებში და ხშირად

წყვეტდნენ ომის ბედს. ამიტომ ამ პროფესიას გამორჩეული ადამიანები ეუფლებოდნენ. ასეთი მეომარი ყოფილა ნურადინ ფრიდონი, რომელსაც ავთანდილი ასე მიმართავს „ფრიდონ მაღალო, სვე-სრულო მეფეთ-მეფეო, ლომისა მსგავსი ძალ-გულად მზეო შუქ-მომფენეო“.

(რუსთაველი 1888, 295)

„ვეფხისტყაოსნის ტექსტიდან ვიგებთ, რომ ციხე-გალავნის ასაღებად მართო მუშაითი არ იყო საკმარისი, რომელსაც საბელზე გავლა შეეძლო შეუმჩნევლად. მუშაითს ჰყავდა დამხმარე, ვინც იცოდა „საგდებელის“ ტყორცნა (საგდებელი იყო ლითონის სამკაპა, ღუზის მაგვარი, რომელსაც ბოლოში მობმული ჰქონდა გრძელი საბელი).

„ან ვინცა იცით უკეთა შეტყორცნა საგდებელისა,
მას ერთსა ბურჯსა გადავადგოთ წვერი საბლისა გრძელისა,
მას ზედა გავლა ადვილად მიჩანს, მართ ვითა ველისა,
შიგან ჩავხტები კისკასად, ვეცემი მსგავსად ქარისა,
თქვენცა მუნ მოდით, სადაცა გესმათ ზრიალი ზარისა“.

(რუსთაველი 1888, 314).

ასეთი იყო ნურადინ ფრიდონის გეგმა ქაჯეთის ციხის აღებისა. „ვეფხისტყაოსნის“ ეს მონაკვეთი გვაფიქრებინებს, რომ ცნობილი ხალხური გამოთქმა „ციხე შიგნიდან ტყდება“ სხვა ფაქტორებთან ერთად შესაძლოა მუშაითის მიერ ციხის კარის შიგნიდან გაღებასთანაც იყოს დაკავშირებული.

მუშაითის ეს ურთულესი პროფესია ეპოქის შესაბამისად თანდათან კარგავს თავის პირვანდელ დანიშნულებას და შეცვლილი სახით შემორჩა XIX საუკუნის საქართველოს. ხმარებიდან ამოდის სიტყვა „მუშაითი“ და მის ადგილს იკავებს ტერმინი „ჯამბაზი“ (ბაგირზე მოსიარულე). ჯამბაზები სანახაობის მოყვარულებს აოცებდნენ თავიანთი ოსტატობით და მოსახლეობაში დიდი ავტორიტეტით სარგებლობდნენ. გასული საუკუნის 50-იან წლებში მთელს კავკასიაში ცნობილი ყოფილა ვინმე აბელ რევაზოვი. „არც ერთი ქორწილი და მნიშვნელოვანი წვეულება აბელას გარეშე არ ტარდებოდა. თუმცა ხალხი გაურბოდა მასთან სიახლოვეს,

რადგან უწმინდურ ძალებთან კავშირს აბრალებდნენ. მედუქნეები ეროდებოდნენ და ჯადოს შიშით ფულსაც არ იღებდნენ მისგან (ჩინჩალაძე 1990, 7) აბელა გარდა ჯამბაზობისა ასრულებდა ურთულეს სამუშაოებს: ასუფთავებდა ეკლესია-მონასტრების სახურავებს, ჯვრებს, ზარებს.

მას შემდეგ რაც მუშაითმა დაკარგა თავდაპირველი ფუნქცია, იგი ჩაანაცვლა ბაგირზე მოსიარულე ჯამბაზმა, რომელიც მაყურებლისათვის კარგ გასართობ საშუალებად, სასეირო სანახაობად იქცა. ჯამბაზები თავიანთ ოსტატობას აჩვენებდნენ ღია ცის ქვეშ, მოედანზე, სადაც ხალხმრავლობა იყო. წარმოდგენები ეწყობოდა კვირაობით და სხვა უქმე დღეებში. ბაგირზე მოსიარულენი გამონყოფილნი იყვნენ სპეციალურ ტანსაცმელში, რაც კიდევ უფრო მიმზიდველს ხდიდა სანახაობას. ჯამბაზი თუ ბაგირზე ზემოთ ჟონგლიორობდა, ქვემოთ მას ჰყავდა დამხმარე „ტაკი მასხარა“ (ზოგჯერ რამდენიმე), ოხუნჯი, რომელსაც „ქვემმასხარასაც“ ან „ქანდირბაზს“ უწოდებდნენ. ჯამბაზებს თავიანთი მფარველი ღვთაებაც ჰყავდათ იონანე ნათლისმცემელი. ჯამბაზობა განსაკუთრებით პოპულარული იყო თბილისში, სადაც „მილეთის“ ხალხი ირეოდა. ჯამბაზობის შესახებ ქვეყნდებოდა ცნობები იმდროინდელ პრესაში. აი რას წერს გაზეთი „ივერია“. „მაისში ვიღაც ჯამბაზმა გააბა თოკი საზამთროს მოედანზე... ყოველ კვირას, უქმე დღეს თამაშობდა თოკზე. მისი ტაკიმასხარები კი დაბლა ართობდნენ ხალხს. ამასობაში ჯიბგირები, დაძვრებოდნენ და ბევრი აატირეს ცხარე ცრემლით და ამოაცალეს უკანასკნელი გროში... ურიგო არ იქნება პოლიციამ თვალყური ადევნოს ჯიბგირებს“. („ივერია“ 1888 №14). ჯამბაზობის სასეირო სანახაობა დღეს ღია ცის ქვეშ უკვე აღარ ტარდება და ამ უძველესმა, გამორჩეულმა საომარმა პროფესიამ ცირკის არენაზე გადაინაცვლა. ძველად კი ეს პროფესია იმდენად პოპულარული ყოფილა, რომ მუშაითები სამეფო კარზე გამართულ საახალწლო წვეულების მონაწილენიც კი ყოფილან და მათ მეფე, როგორც გამორჩეულებს ხალათსაც კი უბოძებდა.

„მუშაითს მისცეს ხალათი“... წერდა გაზეთი „ივერია“ („ივერია“ 1889 №1).

გარდა მუშაითისა საქართველოში უამრავი სხვა სამხედრო და სპორტული თამაშები არსებობდა, რომელიც მომავალ მეომარს ფიზიკურად ამზადებდა და უვითარებდა ბრძოლის უნარს, სულიერ სიმტკიცეს, რათა მათ შესძლებოდათ საკუთარი თავისა და მამულის დაცვა. მამულისათვის თავგანწირვა წმინდა საქმედ ითვლებოდა.

სწორედ ასეთ ფიზიკურად და იდეოლოგიურად მომზადებულ მამულის დამცველებს უნდა ვუმაღლოდეთ ქვეყნის გადარჩენას.

დამონშებული ლიტერატურა

ასათიანი 1990 - ასათიანი ნ. რედ. საქართველოს ისტორია. თბილისი.

გვრიტიშვილი, მესხია 1952 - გვრიტიშვილი დ. მესხია შ.. თბილისის ისტორია, თბილისი.

„ივერია“ 1888 - „ივერია“ 1888 №145.

„ივერია“ 1889 - „ივერია“ 1889 №1.

რუსთაველი 1888 - რუსთაველი შ, ვეფხის ტყაოსანი ტფ. (გამ. დ. ქართველიშვილის მიერ).

შარდენი 1975 - შარდენი უ. -მოგზაურობა სპარსეთსა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში. თბილისი.

ჩინჩალაძე 1990 - ჩინჩალაძე გ - გართობა სანახაობანი XIX ს. თბილისი, თბილისი.

Teimuraz Gvimradze

“MUSHAITI” - THE OLD MARTIAN ART OF GEORGIANS

Martial training has become an essential part of the life of Georgians. Whether it was a secular holiday or a religious one, a wedding, or the celebration devoted to the souls of

the deceased, all celebrations were starting or ending with some kind of competitions. Various sport competitions were also specially held and a large number of people were always attending the events. The competitions and attractive performances were serving to the unification of the community by creating a festive mood. The information regarding the sport competitions, games and performances are preserved in the historical sources and literary monuments. The sports competitions contributed to the teaching of the future warrior and formation of "brave spirit". Among such competitions was "Mushaiti" (walking on tightrope). This rare art acquired a special importance in the era of feudalism, while during the hostilities the castle walls played a decisive role in the course of the war. In many cases, these defense structures were built in hard-to-reach places and were specially protected. Getting inside the castle required high fighting skills. Therefore, future warriors mastered this ability from an early age. It seems that this skill was mostly spread among the representatives of the elite. Later it lost its importance and original function. Mushaiti was replaced by a clown walking on a rope, which became a good entertainment for the audience. The clowns showed their skills in the open air, in the square where the audience was a crowd. Performances were organized on Sundays and other holidays. The tight-rope walkers were dressed in special clothes, which made the performance even more attractive. The article discusses the form and function of Mushaiti and its transformation.

მირიან ხუციშვილი და ქართული ეთნოგრაფიული ფილმი

*„ვიზუალური მასალები, რომლებიც ინარჩუნებენ დროის
რეალობას, წარმოადგენენ ახალი ჰიპოთეზის აღუწერელ
წყაროს.“*

მარგარეტ მიდი

ვიზუალური ანთროპოლოგია ინტერდისციპლინარული სამეცნიერო მიმართულებაა, რომელშიც თავმოყრილია სახელოვნებო, სოციალური და ჰუმანიტარული დარგები. მის ძირითად მიზანს წარმოადგენს ფილმების, ფოტოების, ჩანახატების შექმნა და ანალიზი. ვიზუალურ ანთროპოლოგიასა და „ნარატიულ“ ეთნოლოგიას შორის მთავარი განსხვავება მდგომარეობს იმაში, რომ პირველი კვლევის შედეგს ვიზუალურად წარმოადგენს, ხოლო მეორე – ტექსტუალურად. ეთნოგრაფიული რეალობის ვიზუალური ფიქსაცია საკმაოდ რთულ და ხანგრძლივ პროცესს მოიცავს. მკვლევარს უნევს ველზე შეგროვებული მასალის დამუშავება და, ფაქტობრივად, ეს „ველი“ სავლელ სამუშაოებიდან დაბრუნების შემდეგაც გრძელდება. ვიზუალური ანთროპოლოგიის სავლელ მეთოდი კი იგივე ეთნოლოგიური კვლევის მეთოდებია.

საქართველოში ვიზუალურ ანთროპოლოგიას, როგორც სამეცნიერო დარგს, საფუძველი ჩაეყარა 1960-იან წლებში. ამ პერიოდში, საქართველოს ეროვნული მუზეუმის რელიგიის ისტორიის განყოფილების თანამშრომლების შრომის შედეგად შეიქმნა მუზეუმის კინოფონდი, რომლის დაარსების დღიდანაც ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატი, ქართული ეთნოგრაფიული ფილმის ერთ-ერთი ფუძემდებელი მირიან ხუციშვილი ხელმძღვანელობდა. „სამოციან წლებში ისტორიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიის სექტორმა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის საკულტო დანიშნულების ძეგლების აღწერა-აზომვა დაიწყო. წარმართული პანთეონის შესწავლა დიდი სამუშაოების ჩატარებას

მოითხოვდა, ამიტომ მუზეუმში სპეციალურად შეიქმნა ექვსკაციანი ჯგუფი, რომელსაც სამოციანი წლებიდან ბოლო პერიოდამდე მე ვხელმძღვანელობდი. აღწერით სამუშაოებს ძირითადი ჯგუფი ატარებდა, ჩვენ კი ანახაზებს ვაკეთებდით. ამ ხნის განმავლობაში ავზომეთ თუშეთის, ფშავის, ხევსურეთის, მთიულეთ-გუდამაყრის და, საერთოდ, ჩვენი მთიანეთის საკულტო დანიშნულების ყველა ძეგლი. როცა ეს ყველაფერი ავხაზეთ და გადავიღეთ, შემდეგ მივხვდით, რომ საჭირო იყო იმ რიტუალების დაფიქსირება, რომლებიც წარმართულ დღეობებზე სრულდებოდა. ასე ჩაეყარა საფუძველი იმ დიდ სამუშაოს, რომლის ბაზაზეც შემდეგ მუზეუმის კინო-ფონოფონდი შეიქმნა“ (ოთიაშვილი: 2009, 30).

მირიან ხუციშვილი დაიბადა 1924 წლის 27 ივნისს თელავის მაზრის სოფ. ზემო ხოდაშენში (ამჟამად ახმეტის რაიონი), ფილოლოგების ოჯახში. მამა მასწავლებლად მუშაობდა სოფელ ჯოყოლოში. სამსახურიდან დაბრუნებული, დაღლილობის მიუხედავად, შვილებს მაინც უკითხავდა წიგნებს ლამპის შუქზე. ხუციშვილების ოჯახი კავკასიის მასშტაბით საკმაოდ ბევრს მოგზაურობდნენ იმ დროისთვის უცხო ტრანსპორტით - ველოსიპედით. 1930-იანი წლების ბოლოს მირიანის ბიძას და მამას გორში ველოსიპედისმოყვარულთა კლუბი ჩამოუყალიბებიათ და 20-25 კაცი ლაშქრობას აწყობდა საქართველოს სხვადასხვა მხარეებში. ბატონი მირიანი მამის ნაჩუქარი ველოსიპედით ბიძაშვილებთანაც ჩამოდიოდა თბილისში და უკანვე ბრუნდებოდა (დუხრავე, 2010, 154-155).

ხუციშვილები წარმოშობით გორიდან იყვნენ და ხოდაშენიდან მალევე გადავიდნენ საცხოვრებლად გორში. ბატონმა მირიანმა გორში დაამთავრა სკოლა. 1943 წელს მსახურობდა 33-ე მსროლელ სამთო კორპუსში. 1946 წელს დაბრუნდა არმიიდან და სწავლა განაგრძო გორის პედაგოგიური ინსტიტუტის ისტორიის ფაკულტეტზე. 1949 წლიდან, ჯერ კიდევ სტუდენტმა, მუშაობა დაიწყო გორის სახელმწიფო ისტორიულ-ეთნოლოგიურ მუზეუმში მეცნიერ-მუშაკის თანამდებობაზე.

1952 წელს ხელმეორედ გაიწვიეს საბჭოთა არმიის რიგებში, საიდანაც 1959 წ. დაბრუნდა და დაიწყო მუშაობა აკად. სიმონ

ჯანაშიას სახელობის საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ათეისტური კაბინეტის თანამშრომლად (კაბინეტი შემდგომ გადაკეთდა რელიგიის ისტორიის განყოფილებად). მიუხედავად მისი მრავალწლიანი მუშაობისა და ქართული ეთნოგრაფიული ფილმის ჩამოყალიბებაში შეტანილი უდიდესი ღვაწლისა, მას ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორის ხარისხი არ მიუღია. „*აი, მაგალითად, მე რომ ბედს მივყოლოდი, ახლა არც თქვენ იქნებოდით აქ და არც მე. ალბათ, დავწერდი შრომას, დავიცავდი სადოქტორო დისერტაციას, ვიღაც წაიკითხავდა, ვიღაც - არა და აქამდე ასჯერ გამიძვებდნენ სამსახურიდან. მაგრამ მე ასე არ მოვიქეცი. ბედს არ მივყევი, მაინც ჩემი გზა ავირჩიე და ის, რაც გავაკეთე, ნებისმიერ სადოქტორო დისერტაციასა და ხარისხს მირჩევნია*“ (დუხრავე, 2010, 155).

1960 წელი ითვლება ქართული ეთნოგრაფიული ფილმის დაბადების თარიღად. ამ წელს საქართველოში მოეწყო პირველი ექსპედიცია, როდესაც სამეცნიერო კვლევისას გამოიყენეს კინოტექნიკა. მასში მონაწილეობდნენ მუზეუმის იმჟამინდელი რელიგიის ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიის განყოფილებათა თანამშრომლები. ამ წელს გადაღებული ფილმი ჭეშმარიტად პირველი ქართული ეთნოგრაფიული ფილმია, რადგან მას ახასიათებს ნატურალური გადაღების მეთოდი. ფილმში ნაჩვენებია რიტუალები, დღესასწაულები თუ ყოფის ცალკეული ეპიზოდები ემიკური სახით არის წარმოდგენილი და შეულამაზებლად გადმოგვცემს იმჟამინდელ ვითარებას. ბატონ მირიანს კარგად ესმოდა ამ კადრების ეროვნული ღირებულება, ამიტომ დროდადრო ოპონენტებს უმტკიცებდა, რომ ერთ ადგილას რამდენჯერმე მისვლა აუცილებელი იყო, რათა წლების გავლენით ტრადიციებში ინოვაციის შესვლა დაეფიქსირებინათ. ამიტომაცაა, რომ მის ვიდეო ფირებზე თითოეული განსხვავება და სიახლეა აღნიშნული. ეს გადაღებების დროს აჭიანურებდა. გადასაღებ ობიექტს წლების განმავლობაში აკვირდებოდნენ და ექსპედიციების ფარგლებში აგრძელებდნენ მეცნიერულ შრომას. ბატონ მირიანს ზოგჯერ თავის შვილებიც მიჰყავდა ველზე. ადგილობრივ მოსახლეობასაც იცნობდა და

ისინიც დიდი სიყვარულით და პატივისცემით ხვდებოდნენ მათ. საბოლოო ჯამში, 1960 წლიდან მოყოლებული ფირზე აღიბეჭდა 300 საათიანი უნიკალური დოკუმენტური მასალა - საქართველოს ეთნოგრაფიული მხარეების, დაღესტნის, ჩეჩნეთ-ინგუშეთის და ოსეთის ყოფიდან. მირიან ხუციშვილის ფილმოგრაფია ქრონოლოგიურად პირობითად შესაძლოა ასე დალაგდეს:

1. „ფშავი“/დაახ.120 წთ./1960-1979 წწ.
2. „თუშეთი“/დაახ.120 წთ./1984 წ.
3. „მთიულეთ-გუდამაყარი“/დაახ. 30წთ./ 1978 წ.
4. „ხევსურეთი“/დაახ. 80წთ./1995 წ.
5. „ყველიერი საქართველოში“/დაახ. 30წთ./1986-1988 წწ.
6. „საუღელტეხილო რკინიგზის კვალდაკვალ“/დაახ. 120 წთ./1985-1991 წწ.
7. „ინგუშეთი“/დაახ. 20წთ./1985-1991 წწ.
8. „სვანეთი“/ დაახ. 20წთ./დაუმ. მასალა./1960-1990.
9. „თიანეთის ლაშარი“/დაახ. 80 წთ./დაუმ. მას./1988-1990 წწ.
10. „თიანეთი“/დაახ. 80 წთ./დაუმ. მას./1988-1990 წწ.
11. „კახეთი“/დაახ. 50წთ./დაუმ. მას./1960-2001 წწ.
12. „ქართლი“/დაახ. 30 წთ./დაუმ. მას./1965-1995 წწ.
13. „რაჭა-ლეჩხუმი“/დაახ. 35 წთ./დაუმ. მას./1965-1980 წწ.
14. „სამცხე-ჯავახეთი“/დაახ. 50 წთ./დაუმ. მას./ 1969-1998 წ.
15. „აფხაზეთი“/დაახ. 10 წთ./დაუმ. მას./1971-1980 წწ.
16. „ოსეთი“/დაახ. 10 წთ./დაუმ. მას./1975 წ.
17. „დაღესტანი“/დაახ. 40წთ./დაუმ. მას./1960-1985 წწ.
18. „საინგილო“/დაახ. 10 წთ./დაუმ. მას./1975 წ.

(გოცირიძე 2006)

ამას გარდა, ბატონი მირიან ხუციშვილის უდიდესი დამსახურებაა ნოვოსიბირსკელი ოპერატორის სობოლის ხევსურეთსა (1948, 1955, 1974 წწ.) და სვანეთში (1945, 1953, 1967 წწ.) გადაღებული კინომასალის საქართველოში ჩამოტანა და მუზეუმის ფონდში დაცვა.

მეოცე საუკუნის 70-იან წლებში მუზეუმის კინოფონდის ინიციატივით მოხერხდა ექსპედიციებში გადაღებული მასალების ფირების დამონტაჟება, გახმოვანება და სრულყოფა. თითოეულ ფილმში ძირითადად ყურადღება გამახვილებულია რელიგიურ დღესასწაულებზე, საკულტო ძეგლებზე, ტრადიციულ სამეურნეო საქმიანობებზე და, ზოგადად, მკვიდრი მოსახლეობის ყოფაცხოვრების სხვა სფეროების ამსახავ კადრებზე (ლუდის ხარშვა, ქსოვა, ქორწილი, დოღი, მიცვალებულის დატირება და ა.შ.).

მირიან ხუციშვილი 2003 წლამდე ძველებური აქტიურობით დადიოდა საქართველოს სხვადასხვა მხარეში და აგროვებდა იქაურობის ქრონიკებს. 2003 წლიდან კი, როცა ექსპედიციების მოწყობა გაჭირდა, ძველი ინტენსივობით ველარ ახერხებდა სიარულს და იშვიათად მიდიოდა ველზე. მას ისეთ ადამიანებთან ერთად უწევდა ურთიერთობა, როგორებიც იყვნენ გიორგი ჩიტაია, ვერა ბარდაველიძე, დავით ვაპანაძე, ალექსანდრე ჯავახიშვილი, და ა.შ.

2005 წლიდან ეროვნული მუზეუმი UNESCO-ს დაფინანსებით ახორციელებდა პროექტს, რომლის მიზანიც იყო ეთნოლოგიის განყოფილებაში დაცული ფილმების მონაცემთა ბაზის შექმნა, მათთან დაკავშირებული სამეცნიერო ინფორმაციის გამოცემა და ამ ცოდნის ახალგაზრდა თაობისთვის გადაცემა. ამ პროექტში მონაწილეობას იღებდა ბატონი მირიანიც, კინო-ფონდის უფროსი თაობის მცველი. მის მიერ გადაღებულმა ფილმებმა 1987-1991 წლებში მონაწილეობა მიიღო პიარნუს ვიზუალური ანთროპოლოგიის ტრადიციულ კინოფესტივალზე (5 მთავარი პრიზი დაიმსახურა), სხვადასხვა საკავშირო სამეცნიერო სესიასა და კონფერენციაში; მიღებული აქვს მთავრობის ჯილდოები (1984 წ. მუზეუმის დირექციამ დააჯილდოვა მუზეუმის საიუბილეო მედლით).

მირიან ხუციშვილი გარდაიცვალა 2013 წელს 89 წლის ასაკში. როგორც მისმა ქალიშვილმა, ქალბატონმა რუსუდანმა აღნიშნა ინტერვიუში, ბატონი მირიანი ცხოვრების ბოლომდე ოპტიმისტად დარჩა. 2013 წლამდე მუზეუმში ყოველდღე თუ არა, კვირაში 2-3-ჯერ მაინც მიდიოდა. მას თავისი საყვარელი მუზეუმი და

არქივი არც სამოქალაქო ომის დროს მიუტოვებია. ყოველ დილით ფეხით მიდიოდა სამსახურამდე და მთელი ომის განმავლობაში ძვირფას ექსპონატებს ყარაულობდა სხვა თანამშრომლებთან ერთად. ბატონი მირიანი თავის პროფესიულ ჩვევას ამ დროსაც არ ივიწყებდა და, თურმე, ფანჯრიდან ვიდეოფირზე იღებდა ყველაფერს. ერთ-ერთ ინტერვიუში ამბობდა, „*დღეობებზე რომ დავდიოდი, იქ იცოდნენ, რომ ამას ტელევიზიით არ ვაჩვენებდი, რომ ეს მხოლოდ და მხოლოდ მუზეუმისთვის მინდოდა და ჩემი სიტყვა არასოდეს დამირღვევია: სანამ თვითონ არ მთხოვეს გვაჩვენეთ, არსად მიჩვენებია*“ (ოთიაშვილი: 2009, 32).

ამ უნიკალური ეთნოგრაფიული ფილმების გაციფრება აუცილებელია, რათა მეტმა ადამიანმა ნახოს ის, რაც ჩვენი ყოფის და კულტურის ნაწილი იყო და დღეს ან აღარ არსებობს, ანდაც სახეცვლილია.

დამონმებული ლიტერატურა:

გოცირიძე 2006 - გოცირიძე ვასილ საქართველოს ეროვნული მუზეუმის კინოფონდი = The visual anthropology collection at the department of religious studies of the Georgian National Museum / [ავტ.: ვასილ გოცირიძე, ირაკლი მახარაძე; სამეცნ. რედ. და წინასიტყვ. ავტ. ქვევინ თუითი; რედ. ნინო ნადარაია; გამოც. მუშაობდნენ: ნინო ანდრიაძე და სხვ.; საქ. ეროვნ. მუზეუმი]. თბილისი, გვ. 2-15.

დუხრავე 2010 - დუხრავე ინგრიდ სწორდით, სმენა! მუზეუმის ოფიცერი მოდის //ცხოვრება მუზეუმში / ი. დუხრავე; თ. ბაბუაძე; ი. აბუანდაძე. - თბილისი, გვ. 154-156.

ოთიაშვილი 2009 - ოთიაშვილი თამარ, მირიან ხუციშვილი - კაცი, რომელმაც სულიერი კულტურის საგანძურში ემოგვინახა: ჩვენი საგანძური: ინტერვიუ //ფენომენი. - თბილისი, მაისი N5(83), გვ.30-32.

MIRIAN KHUTSISHVILI AND GEORGIAN ETHNOGRAPHIC FILM

The article describes the life and deeds of Mirian Khutsishvili, whose name is associated with the development of Georgian Ethnographic film. The history of the ethnographic films in Georgia is starting in the 1960s. This is the date when the film equipment was used in scientific research during the field work. Employees of the ethnography departments of the Georgian National Museum participated in it. During this period, as a result of the intensive work of the employees of the National Museum of Georgia, the film-fund of the museum was created. Since its establishment, Mirian Khutsishvili, candidate of historical sciences, one of the founders of the Georgian ethnographic film, has been in charge. Since then more than 300 hours are directed. These documentaries show and narrate the emic view of the rituals, celebrations or individual episodes of everyday life of Georgia, Dagestan, Chechnya-Ingushetia and Ossetia.

This unique data was preserved in Georgian National Museum and the process of the digitalization is going on.

ქართულ ხალხურ დღესასწაულთა კვლევის ისტორია, წყაროთმომცოდნეობითი ბაზა და ტიპოლოგია

ეთნიკურ კულტურას ახასიათებს როგორც უნივერსალური, ასევე მკვეთრად თვითმყოფადი ნიშნებიც, რომლებიც ქმნიან კულტურის ინდივიდუალურ სახეს. ისტორიული რეალობა (პოლიტიკური, ეკონომიკური, სოციალური, რელიგიურ-კულტურული) დროთა განმავლობაში ცვლის კულტურის ამა თუ იმ სეგმენტს, ზოგიერთი ელემენტი ვითარდება, ზოგიერთი კი სულაც ქრება. ქართული კულტურის მრავალსაუკუნოვან ელემენტთა შორისაა ქართულ ხალხურ დღესასწაულთა სისტემა, რომელიც ეთნიკური კულტურის ერთ-ერთ მთავარ ფასეულობაა და ჩვენს დროშიც ინარჩუნებს სიცოხლისუნარიანობას.

ცნობილია, რომ ევროპაში ეთნოლოგიის, როგორც დამოუკიდებელი სამეცნიერო დარგის შექმნისთანავე, ქართველი მოღვაწენი (მწერლები, არქეოგრაფები) დაინტერესდნენ სამეცნიერო ნოვაციით და აუცილებლად მიიჩნიეს ქართული ეთნოგრაფიული მემკვიდრეობის აღნუსხვა, რასაც შემდგომში ფაქტების მეცნიერული ანალიზი უნდა მოჰყოლოდა. ამიტომ ქართულ ხალხურ დღესასწაულთა ეთნოგრაფიულ, ეთნოლოგიურ, ანთროპოლოგიურ კვლევას დიდი ხნის ისტორია აქვს (ხუციშვილი 2019).

ერთ-ერთი პირველი ქართველი მოღვაწე, რომელმაც ქართული ეთნოგრაფიის მონაცემთა ბაზის შექმნა დაიწყო, ილია ჭავჭავაძე გახლდათ. მისი მითითებითა და თხოვნით საქართველოს სხვადასხვა მხარეში მყოფმა მღვდლებმა, მასწავლებლებმა, ექიმებმა, კანცელარიისა და სასამართლოს თანამშრომლებმა დაიწყეს ადგილობრივი ეთნოგრაფიული რეალიების აღწერა და მასალის გადმოგზავნა ილიასთან. ქართული პრესა ბეჭდავდა ეთნოგრაფიულ პუბლიკაციებს. ავტორთაგან განსაკუთრებით აღსანიშნავია ვაჟა-ფშაველას, ალექსანდრე ყაზბეგის (მოჩხუბარიძის), გიორგი თედორაძის, ნიკო ხიზანაშვილი-ურბნელის, იაკობ გოგებაშვილის, ლაზარე

დადვანის, ბესარიონ ნიჟარაძის, დიმიტრი ჯანაშვილის, რაფიელ ერისთავის, იოანე მარგინის, ივანე ჯაიანის, ვასილ კოპტონაშვილის, ივანე გვარამაძის, ლადო აღნიაშვილის, ბაქარია ჭიჭინაძის, სოლომონ ასლანიშვილი-ბავრელის, აპოლონ ნულაძისა და სხვათა პუბლიკაციები. XIX საუკუნის II ნახევრისა და XX საუკუნის I ათწლეულის ქართულ პერიოდულ გამოცემებსა („ივერია“, „დროება“, „ცნობის ფურცელი“, „შინაური საქმეები“, „კვალი“ და სხვ.), ნაწილობრივ, რუსულ პრესაშიც, დიდი ადგილი ეთმობა ქართული ყოფითი კულტურის ამსახველ მასალას, მათ შორის, ქართულ ხალხურ დღესასწაულთა, დღეობათა, რიტუალთა და ზოგადად, ხალხურ რწმენა-წარმოდგენათა აღწერილობებს.

XIX საუკუნის ბოლო პერიოდის ქართველ არქეოგრაფთა შრომების მნიშვნელოვანი ნაწილი ეძღვნება ეთნოგრაფიული მასალის აღნუსხვასა და ანალიზს: ამ მხრივ უდიდესია დიმიტრი ბაქრაძის (Бакрадзе 1864), ექვთიმე თაყაიშვილისა (თაყაიშვილი 1991) და სხვათა წვლილი. ქართველ არქეოგრაფთათვის ეთნოგრაფიული მასალა მნიშვნელოვანი საისტორიო წყაროა. მათ ნაშრომებში ყურადღება ეთმობა ხალხურ დღესასწაულთა თუ რწმენა-წარმოდგენათა აღწერასა და ანალიზს.

XX საუკუნის გარიჟრაჟზე, 1903 წლის 16 აპრილს, ქართველი ეთნოლოგის თედო სახოკიას წარმატებული დებიუტი შედგა საერთაშორისო ასპარეზზე. პარიზის ანთროპოლოგიური სამეცნიერო საზოგადოების სხდომაზე წაკითხულმა მისმა მოხსენებამ – „ყვავილ-ბატონები საქართველოში, ერთი ფურცელი ხალხური მედიცინიდან“ – დიდი მოწონება დაიმსახურა. ევროპელმა ეთნოანთროპოლოგებმა დიდი ინტერესი გამოხატეს ტრადიციული ქართული კულტურისადმი (ჩიტაია 1969).

XX საუკუნის დასაწყისისათვის საქართველოში უკვე შეიქმნა ეთნოგრაფიულ მონაცემთა მდიდარი ბაზა და ეთნოგრაფიამ ინსტიტუციური სახეც შეიძინა, თანდათანობით კი დამოუკიდებელ სამეცნიერო დისციპლინადაც ჩამოყალიბდა. ექვთიმე თაყაიშვილის ინიციატივით 1907 წელს საქართველოში დაარსდა საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოება¹¹.

11 „ეს იყო პირველი პრეცედენტი, როდესაც ტერმინი ეთნოგრაფია ინსტიტუციური გაერთიანების სახელწოდებაში დაფიქსირდა. საზოგადოებას ჰქონდა „საისტორიო,

ეთნოლოგია საქართველოში თავიდანვე ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა წიაღში ფორმირდა, მკვეთრად ჰუმანიტარული პროფილით. ამ საქმის მოთავე დიდი ეთნოლოგი გიორგი ჩიტაია გახლდათ. გიორგი ჩიტაიამ შესანიშნავი თეორიული და ფაქტობრივი მონაცემების მეცნიერული ანალიზით შექმნა ძლიერი სკოლა, რომელიც დღესაც არსებობს და ვითარდება. ქართული ეთნოლოგიური სკოლა ტრადიციულ ყოფას და კულტურას იმთავითვე ისტორიული ეთნოლოგიის რაკურსით იკვლევდა და მას ჰქონდა საკუთარი მეცნიერული კვლევის მეთოდოლოგია და მეთოდი (გიორგი ჩიტაიას მიერ შექმნილი კომპლექსური-ინტენსიური მეთოდი). აკადემიკოს გიორგი ჩიტაიას მიერ შექმნილი ეთნოგრაფიული კვლევის კომპლექსური-ინტენსიური მეთოდი დროში გამძლე და უნივერსალური აღმოჩნდა როგორც მატერიალური კულტურის, ასევე, სოციალურ ურთიერთობათა და ხალხური სულიერი კულტურის კვლევის სფეროშიც.

ქართული ეთნოლოგიური სკოლის ფორმირებისთანავე ყურადღება მიექცა ქართველთა ტრადიციული სულიერი კულტურის კვლევას: ხალხურ რწმენა-წარმოდგენებს, დღეობებს, დღესასწაულებს, რიტუალებს. კვლევის ამ მიმართულებას სათავეში ჩუდგა დიდი ქართველი მეცნიერი ვერა ბარდაველიძე.

არაერთი ქართველი ეთნოლოგი იკვლევდა და ამჟამადაც შეისწავლის ქართველთა ხალხურ რწმენა-წარმოდგენებსა და დღესასწაულებს: თედო სახოკია, გიორგი ჩიტაია, ვერა ბარდაველიძე, ჯემალ ნოღაიდელი, ეგნატე გაბლიანი, აპოლონ ნულაძე, ზაქარია ედილი, ალი დავითიანი, ფაფალა გარდაფხაძე-ქიქოძე, ალექსი ოჩიაური, სერგი მაკალათია, მიხეილ ჩართოლანი, გივი ელიავა, აკაკი სოხაძე, თინა ოჩიაური, ჯულიეტა რუხაძე, ნელი ბრეგაძე, მზია მაკალათია, ანდრო ლეკიაშვილი, ირაკლი სურგულაძე, ჟუჟუნა ერიაშვილი, სოსო ჭანტურიშვილი, მირიან ხუციშვილი, ჯუნის ონიანი, ნინო თოფურია, ნუნუ მაჩაბელი, მანანა გუგუტიშვილი, სოსო კვიციანი, ლეილა ბედუკიძე, დალი გიორგაძე,

საარქეოლოგიო, საეთნოგრაფიო, საანთროპოლოგიო, სალინგვისტო და სანუმიზმატიკო განყოფილებები. საზოგადოების წევრებ იკრებდნენ მასალას და აცნობდნენ ფართო საზოგადოებას პერიოდულ გამოცემებში გამოქვეყნებული წერილებით, აწყობდნენ გამოფენებსა და საჯარო ლექციებს. ამ გზით უწოდნენ საისტორიო დარგებთან ერთად ეთნოლოგიის პოპულარიზებასაც“ (ხუციშვილი 2019, 16).

ნანული აზიკური, ნინო მინდაძე, ლია მელიქიშვილი, თამილა ცაგარეიშვილი, მარინე კანდელაკი, დალი გიორგაძე, ელდარ ნადირაძე, ჯემალ ვარშალომიძე, ქეთევან ალავერდაშვილი, ნინო აბაკელია, მედეა ბურდული, მარინე ბოკუჩავა, თეიმურაზ გვიმრაძე, გიორგი ჩინჩალაძე, ნინო ღამბაშიძე, თინათინ ლუდუშაური, ნათია ჯალაბაძე, თამილა ლომთათიძე, ქეთევან ხუციშვილი, როზეტა გუჭეჯიანი, თამილა კომორიძე, ეკა ჭკუასელი, ბორის კომახიძე და სხვ. ამავე დროს, ქართველ ეთნოლოგებს დიდი გამოცდილება აქვთ საქართველოში მცხოვრები სხვადასხვა ეთნიკური და კონფესიური ჯგუფების რელიგიურობის ხალხური ფორმების შესწავლის საქმეშიც (რ. თავდიშვილი, ლ. მაგალ-მაღალაშვილი, ლ. ფაშაევა, გ. გოცირიძე, ლ. ხუციშვილი, ლ. მელიქიშვილი, ქ. ხუციშვილი, ნ. ომარაშვილი და სხვ.).

მნიშვნელოვანია ის გარემოებაც, რომ სწავლული ეთნოლოგები, გიორგი ჩიტაიას თაოსნობით, არ წყვეტდნენ კავშირს წინა თაობის ეთნოგრაფებთან და მუდამ აღნიშნავდნენ მათ წვლილს ქართული ეთნოგრაფიის განვითარების საქმეში¹².

რა წყაროებს ეყრდნობიან ქართველი ეთნოლოგები? წყაროები არის ეთნოგრაფიული, საისტორიო, არქეოლოგიური და სხვ.

ქართულ ხალხურ რწმენა-წარმოდგენათა და დღესასწაულთა შესახებ ვრცელი ინფორმაცია შემონახულია უცხოურ და ქართულ საისტორიო ძეგლებსა თუ ჰაგიოგრაფიულ და მხატვრულ ლიტერატურაში, ასევე, სხვა სახის კანონიკურ ტექსტებში (მაგალითად, მცირე სჯულის კანონი, სამონასტრო ტიპიკონები). საყურადღებოა მრავალსაუკუნოვანი არქეოლოგიური მონაცემებიც, როგორც ანტიკური ხანისა, ასევე შუასაუკუნეებისა. უმნიშვნელოვანესია XIX საუკუნესა და XX საუკუნის I ნახევარში ჩანერილი ეთნოგრაფიული მასალა. ამ ვრცელი მონაცემების ანალიზით შესაძლებელი გახდა მრავალი ქართული ხალხური დღეობის,

12 აი, ერთი კონკრეტული მაგალითი: გიორგი ჩიტაიას მოგონებიდან – 1934-1935 წლების ბაფხულის ამბავი: „ავტოთი მულახში ვენვიეთ სპირიდონ მარგიანს, ამ დროს ის ბრმა იყო, კატარაქტით დაავადებული. ბევრი ვისაუბრეთ, მოვიგონეთ მისი წერილები სვანეთის ეთნოგრაფიიდან, რომელიც თავის დროზე გამოქვეყნდა. მოვეყევი ამ წერილების შინაარსი და ვუთხარი, რომ ის წერილები ქართული ეთნოგრაფიის ოქროს ფონდია. დიდად გაიხარა, ესიამოვნა. არაფრით არ გამოგვიშვა. ამასობაში დაუჭერინებია კალმასი. სუფრა გავვიშალა. თვითონაც მოიღვინა და ჩვენც მოგვალხინა“... (ჩიტაია 1991, 83-84).

დღესასწაულისა თუ რიტუალის გენეზისის კვლევა, მათი არსისა და ტრანსფორმაციული პროცესის გამოვლენა. შესწავლილია ზოგიერთი მხარის ხალხურ დღეობათა კალენდარიც კი, თუმცა ამ მიმართულებით კვლევა გასაგრძელებელია და ყოველწლიურად ახალ ინიფორმაციაა დასამატებელი, რითაც წარმოჩინდება ცვლილებათა დინამიკა.

რა პერსპექტივა იკვეთება ქართულ ხალხურ დღესასწაულთა შესწავლის საქმეში?

ქართული ეთნოლოგიის განვითარების საწყის ეტაპზე მეცნიერები მაქსიმალური სისწრაფით ცდილობდნენ ეთნოგრაფიული მასალის მოძიებასა და შეკრებას, რადგანაც საქმე საშური იყო: საბჭოთა წყობა (კოლექტივიზაციის პროცესი, ანტი-რელიგიური სახელმწიფო იდეოლოგია), ახალი სოციალური ურთიერთობები და ტექნიკური პროგრესი სწრაფად ცვლიდა ტრადიციულ ყოფას, განსაკუთრებით, ბარად, რის გამოც თვალსა და ხელს შუა ქრებოდა ტრადიციული კულტურის სხვადასხვა ელემენტი. ეთნოგრაფიული ექსპედიციები აგრარულ და ხელოსნობის გამოცდილებასთან ერთად, ძირითადად, არქაულ რწმენა-წარმოდგენათა აღნუსხვას ემსახურებოდა. აღდგენილ იქნა არქაულ რწმენა-წარმოდგენათა მრავალი შრე (ანიმიზმისა და ტოტემიზმის ელემენტები, მოკვდავ-აღდგენადი ღვთაებების თემატიკა, მრავალსულიანობის კონცეფცია, ღვთაებათა პანთეონი, მთვარის, მზის, ცისკრის ვარსკვლავის, მთიების, აგრარული და ნაყოფიერების კულტების გადმონაშთური ფორმები, სისხლით განათვლის ტრადიციები, მსხვერპლშენიერვის (ზვარაკის) ფორმები და საკრალური არსი, „სულისა“ და „გულის“ პერსონიფიკაციისა და პარციალური სულების ურთულესი თემატიკა, ბოროტ სულთაგან ადამიანის სამყოფელის დაცვის სისტემა, ორნამენტთა სიმბოლიკა, მკურნალობის ხალხური ტრადიციების რელიგიური ასპექტები და სხვ.), ამავე დროს, წარმოჩინდა ქართველთა და ძველ აღმოსავლურ ცივილიზაციათა მჭიდრო კომუნიკაცია, გავლენები და კულტურული პარალელები (სუმერებთან/შუმერებთან, ხათებთან, ხეთებთან, ასურელებთან, ხურიტებთან, ურარტუელებთან..), რაც

იკითხებოდა ქართულ რწმენა-წარმოდგენათა რეკონსტრუირებულ მოდელებში ან რიტუალებში ფრაგმენტული სახით.

მნიშვნელოვანია, რომ პირველივე ეტაპზე ქართველი ეთნოლოგები, იზიარებდნენ რა აკადემიკოს გიორგი ჩიტაიას მეთოდოლოგიურ მითითებებს, კულტურის ყოველი ფაქტის კვლევის დროს ყურადღებას აქცევდნენ განვითარების დინამიკის წარმოჩენას. ამ პერიოდის მეცნიერნი, მაგალითად, ვერა ბარდაველიძე, გთავაზობენ რელიგიურ ფაქტთა კვლევას სინთეზის ფორმით: დღეობის ისტორია, მისი წარმოქმნის ისტორიული ჭრილი, სრული სურათი დღეობის დინამიკისა; გავრცელების გეოგრაფიული არეალი, დიაქრონული პარალელური მასალა როგორც საქართველოს სხვა მხარეებიდან, ასევე, მაგალითად, ჩრდილო კავკასიელი ეთნოსების ყოფიდან და აღმოსავლური ცივილიზაციებიდან, ფაქტის კომპონენტებად დაშლა, კომპონენტების შეერთებით აღდგენილი მთელი სტრუქტურა, წარმოჩენა თითოეულის ფუნქციისა – და საბოლოო დასკვნა მიიღებოდა ასეთი დანვრილებითი ანალიზის შედეგად.

ერთი კონკრეტული მაგალითი: გიორგი ჩიტაიამ გამოავლინა ოდინდელი ანიმისტური და ტოტემისტური კულტების ხსოვნაც ქართველთა კულტურულ მემსიერებაში. *„ტოტემური ცხოველებიდან საქართველოში, კერძოდ სვანეთში, მგელია დადასტურებული. მგელი, სვანთა წარმოდგენით, მეტად ძლიერი ცხოველი იყო. მას ზებუნებრივი ფიზიკური და მაგიური ძალა მიეწერებოდა. მისი მოკვლა ტაბუირებული იყო. მოკვლის შემთხვევაში, სვანური ჩვეულებით, მონადირე ებოდიშებოდა მოკლულ მგელს, რომ შემთხვევით მოუხდა ეს ამბავი, თორემ ისევე არ გაიმეტებდა სასიკვდილოდ, როგორც საკუთარ ძმას... მგლის ტოტემთანვეა დაკავშირებული მრავალრიცხოვანი უქმეები და დღესასწაულები: მგელთუქმე, მგელთკვირაობა, სვანური ლითხარი და სხვ. ამ დროს სრულდებოდა მაგიური ქმედებები, ლოცვა და შელოცვები, ცხვებოდა რიტუალური კვერები და სხვ. ყველაფერი ეს მიმართული იყო იმისათვის, რომ კეთილგანწყობთ ეს ცხოველები და ამით დაეცვათ თავიანთი საქონელი“* (ჩიტაია 2001, 222).

მეცნიერების განვითარების მომდევნო ეტაპზე ქართველმა ეთნოლოგებმა დაიწყეს უკვე არსებული, შესწავლილი და ველზე ახლად შეკრებილი მასალის შედარება, ტრანსფორმაციული პროცესების გამოვლენა, მსჯელობა რელიგიური ფაქტის შიგნით არსებული ელემენტების ფუნქციათა ერთობლიობების, ანუ, სტრუქტურების შესახებ. ცდილობდნენ, აღედგინათ მოდელები და მათი არტეფაქტები, საბოლოოდ კი გამოვევლინათ საერთო ქართული მახასიათებლები (ვერა ბარდაველიძე, სერგი მაკალათია, ანდრო ლეკიაშვილი, ჯულიეტა რუხაძე, ირაკლი სურგულაძე, სოსო კვიციანი, ელდარ ნადირაძე, ნუნუ მინდაძე, ნინო აბაკელია, ქეთევან ალავერდაშვილი, ნინო ღამბაშიძე, თამილა ლომთათიძე, ნაილა ჩელეუბაძე, ქეთევან ხუციშვილი, როზეტა გუჭეჯიანი, თამილა კოშორიძე...). მიმდინარეობს ქართულ ხალხურ დღეობათა და რიტუალთა ანალიზი კულტურული და ისტორიული მესხიერების კვლევის პერსპექტივიდანაც (როზეტა გუჭეჯიანი).

დიდი ყურადღება დაეთმო სოციალიზაციის ეტაპებთან დაკავშირებულ რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენებს, აგრეთვე, საბავშვო თამაშობათა რელიგიურ ასპექტებს და სხვ., (ნინო ღოღობერიძე, ჟუჟუნა ერიაშვილი, ნათელა კაპანაძე).

აღსანიშნავია, რომ ქართული ეთნოლოგიის განვითარების ყველა ეტაპზე შენარჩუნებული იყო ჩვენი დისციპლინის მთავარი მახასიათებელი – ჰოლიზმი. კვლევის არეალისა და საკვლევი თემატიკის ჰოლისტური ხედვა/ორიენტაცია ამჟამადაც თანმხლები ნიშანია ქართული ეთნოანთროპოლოგიისათვის.

ქართული ეთნოლოგიური სკოლის წარმატებას მრავალი ფაქტორი განაპირობებდა და ერთ-ერთი ასეთია მეცნიერთა სწრაფვა, შეისწავლონ დღეობა, რიტუალი, რწმენა-წარმოდგენა არა ცალკე და კონტექსტიდან ამოგლეჯილად, არამედ ეთნოსის ან ლოკალურ-ტერიტორიული ერთეულის სოციალური ცხოვრების წიაღში. ასეთი ფართო და სიღრმისეული კვლევა, ცხადია, რომ ბევრად ობიექტური შედეგის მომტანია, რადგან აჩვენებს რელიგიურ რიტუალთა კავშირს მის შემსრულებელ სოციუმთან, ავლენს ჯგუფის მსოფლხედვასა და გამოკვეთს ამათუიმ ფაქტის წარმომქმნელ ისტორიულ პროცესებს.

ფრიად საყურადღებოა ქართული ეთნოლოგიისათვის დამახასიათებელი თვისება: რიტუალის კვლევა ისტორიული განვითარების დინამიკაში, რიტუალის ანალიზი ისტორიულ ჭრილში, გამოვლენა ხალხურ რელიგიურ ფაქტს შიგნით არსებული ისტორიული დანაშრევებისა. ამიტომაც ქართული ეთნოლოგიის ერთ-ერთ ძირითად ღერძს ქმნიდა ისტორიული ეთნოლოგია. ამ კუთხით უმნიშვნელოვანესი იყო (და ახლაც ასეა) სინკრეტიზმის პრობლემის კვლევა. ქართულ ხალხურ რელიგიურ სისტემაში არსებული სინკრეტულობის თემის კვლევას საფუძველი ჩაუყარა ივანე ჯავახიშვილმა, ხოლო შემდეგ ეს პრობლემა საფუძვლიანად შეისწავლეს ვერა ბარდაველიძემ, ჯუნის ონიანმა, ანდრო ლეკიაშვილმა, ირაკლი სურგულაძემ, სოსო კვიციანმა, ნინო მინდაძემ, ელდარ ნადირაძემ, ნინო აბაკელიამ, ქეთევან ხუციშვილმა და სხვ.

აღსანიშნავია, რომ მსოფლიოს ეთნოანთროპოლოგიაში, მეცნიერების განვითარების პარალელურად, XX საუკუნის 90-იან წლებში დისკუსიის საგნად იქცა ცნება სინკრეტიზმი. კამათი გამოიწვია ამ ტერმინის დეფინიციამ, მისი აღქმის სხვადასხვაგვარობამ (ხუციშვილი 2008). ეს სამეცნიერო დისკურსი ნაწილობრივ აისახა ქართულ ეთნოანთროპოლოგიაზეც.

ჯერ კიდევ 1946 წელს აკადემიკოსი გიორგი ჩიტაია წერდა: „ქართული ეთნოგრაფიის მონაცემები დამაჯერებლად მიუთითებენ ქართული ხალხური კულტურის თვითმყოფადობაზე. ამ კულტურის ცალკეული ელემენტები მუშავდებოდა და ფორმდებოდა მთელი რიგი საუკუნეების მანძილზე ხანგრძლივი და დაძაბული ძიებისა და გამოცდილების გზით. ათასწლეულებით შემუშავებულმა და თაობიდან თაობაზე გადაცემულმა ზოგიერთმა ელემენტმა ღრმად გაიდგა ფესვი ხალხის ყოფაში, შეეზარდა მის სისხლსა და ხორცს. ამასთან ზოგიერთი მოვლენა ხალხური კულტურის მსხვილი ფესვებიდან მომდინარეობს, მაშინ როცა ზოგიერთი ძნელად შეიმჩნევა და ძნელი დასანახავია. საჭიროა ნათქვამს დავუმატოთ, რომ საქართველოს ეთნოგრაფიული სინამდვილე ძველ საგნებსა და მოვლენებს ინახავს არამხოლოდ ცალკეული დაქუცმაცებული ფაქტების სახით, არამედ მეტნაკლებად, მთლიანი

კომპლექსების სახითაც. მაგრამ მიუხედავად იმისა, რომ ჩვენ მივეთითებთ ქართული ხალხური კულტურის თავისთავადობაზე, არ უნდა დავვიწყოთ, რომ ის იზოლირებული მოვლენა არ არის, როგორც ეს შეიძლება გვეჩვენოს მისი შესწავლის დროს საკმარისი შესადარებელი მასალის გათვალისწინების გარეშე. საქართველოს, კავკასიისა და წინა აზიის კულტურის ცალკეული ელემენტების პარალელებსა და მსგავსებაზე არაერთგზის ყოფილა მითითებული. ხალხური კულტურის ამ ნიშნებს ღრმად აქვს გადგმული ფესვები შორეულ წარსულში. საუკუნეების სიგრძეზე შექმნილი ემპირიული ცოდნა, შრომითი გამოცდილება და სანარმოო ჩვევები შეადგენს ხალხური კულტურის ძირითად ფონდს“ (ჩიტაია 2000, 28-29).

დღეობა-დღესასწაულთა კვლევასთან ერთად შეისწავლებოდა კონკრეტული რიტუალები, რწმენა-წარმოდგენები. ამ ტიპის კვლევებში დიდი ადგილი ეთმობა სარიტუალო სიმბოლიკას. ცნობილია, რომ სიმბოლო არ არის ერთგვაროვანი და სტაგნაციური არსისა და თვისებების მქონე მოვლენა, არამედ ის მრავალწახნაგოვანი და მუდმივად განახლებადი ფენომენია. ერთიდაიგივე ვიზუალური ფორმის მქონე სიმბოლო, შესაძლოა, სხვადასხვა ხალხში სხვადასხვაგვარად ინტერპრეტირდებოდეს, ან დროთა განმავლობაში კარგავდეს არქეტიპთან კავშირს, იცვლიდეს არსს და სრულიად სხვა მნიშვნელობას იძენდეს, ანუ, ახალ სიმბოლოდ ყალიბდებოდეს. შესაბამისად, სიმბოლოს არსსა და ფუნქციაზე მსჯელობა მხოლოდ იმ კონკრეტულ გარემოსა და სააზროვნო სისტემაში უნდა ხდებოდეს, რა ეპოქასაც და გეოგრაფიულ არეალსაც ვიკვლევთ, რადგან სხვა ეპოქასა და კულტურულ წრეში იგივე სიმბოლო შესაძლებელია მკვეთრად განსხვავებული აზრის შემცველიც იყოს. ქართული ხალხური ორნამენტის კვლევამ გამოავლინა, რომ ის მრავალფეროვანი და ლოკალური ნიშნებით იყო გამორჩეული: მაგალითად, ჭვრის ორნამენტი, ბორჯღალი, მაგიურ-აპოთროპული დანიშნულების „ხელის“ გამოსახულებები, წნული ფორმის, მაგალითად, „მირგვალა“ (ხევსურეთი) და „გირგუდარ“ (სვანეთი), ლაბირინთის გამომხატველი სპირალური ნახატები და სხვ. ზოგადად კი

ქართული ხალხური ორნამენტი მცენარეულ და გეომეტრიულ სახეობებად კლასიფიცირდება (ბარდაველიძე, ჩიტაია 1939).

ქართულ ტრადიციულ სიმბოლიკას სიღრმისეულად იკვლევდნენ და ახლაც იკვლევენ ეთნოლოგები, კულტურის ისტორიკოსები, კლასიკური ფილოლოგიის სპეციალისტები და სხვ., (გიორგი ჩიტაია, ვერა ბარდაველიძე, სერგი მაკალათია, ჯულიეტა რუხაძე, მანანა ხიდაშელი, ირაკლი სურგულაძე, მარინე კანდელაკი, ელდარ ნადირაძე, ნინო აბაკელია, ქეთევან ხუციშვილი, რუსუდან ცანავა და სხვ.).

ტრადიციულ ქართულ კულტურაში მითოსური სიმბოლიკაც არსებობს, ქრისტიანული კულტურიდან მომდინარეც და სხვადასხვა კონკრეტული ისტორიული ფაქტიდან აღებული სიმბოლოებიც. მითოსური მსოფლალქმიდან მოდის მზის, მთვარის, ვარსკვლავების, ზოგადად, ასტრალური სიმბოლიკა, ძველ ბერძნულ კულტურასთან მჭიდრო კავშირის შედეგია ვერძის სიმბოლიკა, ოქროს საწმისის თემა, საერთო ქართულია და წინა აზიის ტრადიციულ კულტურებთან ავლენს პარალელს საერთო ქართული დიდი დედა ნანას სიმბოლო, სიცოცხლის/ნაყოფიერების ხე. უაღრესადა რქაულია ამირან-დარეჯანიანის ეპოსი, ნადირთმფარველი ღვთაებების მრავალფეროვნება, სულკალმახი, ვეშაპოიდების კულტი, წმიდა ტბების, ხეების, მდინარეების თემა, დიდიმუხის კულტი/ჭყონდიდი; ზოომორფული სიმბოლიკა (ირმები, ლომები, მგლები, ტახები, ვერძები...) და სხვ.

აღსანიშნავია შემდეგი ფაქტიც: საბჭოთა საქართველოს პერიოდში ქართველი ეთნოლოგები არ ეპუებოდნენ ჩაკეტილ საზღვრებს და ცდილობდნენ ტაო-კლარჯეთის, ლაზეთისა და ჰერეთის შესახებ სამეცნიერო წყაროებსა და ლიტერატურაში არსებული ინფორმაციის ჩართვას ზოგადქართულ ეთნოგრაფიულ მასალაში (გიორგი ჩიტაია, მიხეილ გეგშიძე). ცხადია, ამ დროს ეთნოლოგნი მოკლებულნი იყვნენ სავსელე ეთნოგრაფიული კვლევის შესაძლებლობას თურქეთის ტერიტორიაზე მოქცეულ ისტორიულ ქართულ მიწა-წყალზე. საზღვრის გახსნისთანავე არაერთმა ქართველმა ეთნოლოგმა მიაშურა ტაო-კლარჯეთსა თუ შავიზღვისპირეთისა და მარმარილოს ზღვის რეგიონების

ქართველთა კომპაქტურ დასახლებებს. მკვლევართა ნაწილმა აღნუსხა და გაანალიზა არსებული ქართული ხალხური დღეობები და რიტუალები (რ. მალაყმაძე, ნ. ჩელებაძე, რ. გუჭეჯიანი). მაგალითად, ბოლო ათწლეულის ეთნოგრაფიულმა მასალამ, შეკრებილმა თურქეთელ ქართველთა შორის, აჩვენა, რომ თურქეთის ეთნიკურ ქართველთათვის ქართული ხალხური დღესასწაულები დღემდე ეთნიკური იდენტობის შემნახველი და განმავითარებელი ფაქტებია: ძველით ახალიწელი, „ზიარეთობა“, „მარიობა“, „შუამთობა“, „ხარებისჭედობა“ (გუჭეჯიანი 2013; Gujejiani, 2016). უკეთ წარიმართა ირანისა და აზერბაიჯანის ტერიტორიაზე მცხოვრებ ქართველთა ეთნოგრაფიული ყოფის შესწავლის საქმე. ირანელ ქართველთა ტრადიციული ყოფისა და შემონახული სინკრეტული რწმენა-წარმოდგენების ამსახველი მასალა აღნუსხულია ლადო აღნიაშვილის, ზაქარია ჭიჭინაძის, ამბაკო ჭელიძის, ზურაბ შარაშენიძისა და სხვათა მიერ. ასევე, არსებობს ეთნოგრაფიული კვლევები ისტორიული ჰერეთის აზერბაიჯანის ტერიტორიაზე მოქცეული ნაწილის ქართველთა რელიგიური დღეობებისა და ხალხური რწმენა-წარმოდგენების შესახებაც (მ. ჯანაშვილი, დ. ჯანაშვილი, ზ. ედილი, მ. ტარტა-რაშვილი, მ. ბოკუჩავა და სხვ).

საგულისხმოა ისიც, რომ ქართველ ეთნოლოგებს არასოდეს დაურღვევიათ მეცნიერული ეთიკის ნორმები: ისინი შესასწავლ ჯგუფს უდიდესი სიფრთხილითა და სიყვარულით ეკიდებოდნენ. მათ მკაფიოდ გააზრებული ჰქონდათ და აქვთ, რომ ეთნოლოგი იკვლევს არამხოლოდ მატერიალურ არტეფაქტს, არამედ ცოცხალ ადამიანთა კულტურას, ჯგუფებს, რომლებსაც აქვთ საკუთარი ეთიკური ნორმები, ზნეობრივი ღირებულებები, შესაძლოა, სრულიად განსხვავებულიც მეცნიერის მსოფლხედვისაგან. შესაბამისად, ქართველი ეთნოლოგები ითვალისწინებდნენ ყოველ ასეთ ფაქტორს და მათი კვლევის შედეგს, ცხადია, ობიექტურს, არასოდეს მიუყენებია ზიანი მოხრობელთა ან ზოგადად საკვლევ ჯგუფთა გრძნობებისათვის.

ქართველ ეთნოლოგებს გამოარჩევთ თანაგანცდა შესასწავლი კულტურის მატარებელი ხალხისადმი. ჩვენს დროშიც კი

შევხვედრივარ ხანდაზმულ მთხრობელებს, რომლებიც უდიდესი სიყვარულით იხსენებდნენ ვერა ბარდაველიძეს, რუსუდან ხარაძეს, ჯულიეტა რუხაძეს. დღესაც გვიყვებიან, თუ როგორი ჰუმანური მიდგომით გამოირჩეოდნენ ამაგდარი მეცნიერები, მაგალითად, სვანეთის მოსახლეობისადმი, რაოდენ თბილ დამოკიდებულებას ინარჩუნებდნენ ისინი ადგილობრივებთან კვლევის დასრულების შემდგომაც, წლობით. მომხსნე ვარ, იმისა, რომ ან განსვენებული ცნობილი ეთნოლოგი ჯულიეტა რუხაძე ხშირად მოიკითხვავდა თავის სვან მთხრობელებს და გული სტკიოდა, როდესაც რომელიმე მათგანის გარდაცვალების ამბავს შეიტყობდა. დიდმა ქართველმა ეთნოლოგებმა ნათელი კვალი დატოვეს მთიელთა შორის და ამჟამადაც ეს ხსოვნა არსებობს – საქართველოს მთიანეთში ნებისმიერ ახლაგზრდა ეთნოლოგს ახლაც ისეთივე სიყვარულით ეგებებიან, როგორი სიყვარულიც იქ დათესეს ჩვენმა წინამორბედმა მეცნიერებმა.

ქართულ ხალხურ დღეობათა და რიტუალებათა ესა თუ ის სახე, ამ ბოლო ხანებში გახდა არასპეციალისტთა დაკვირვების ობიექტიც. სამწუხაროდ, როდესაც არასპეციალისტი, მაგალითად, ჟურნალისტი ან რომელიმე არასამთავრობო ორგანიზაციის წარმომადგენელი, რომელსაც არ გაუვლია შესაბამისი მომზადება, არ გასცნობია სამეცნიერო წყაროებსა და ლიტერატურას, არ იცნობს ეთნოგრაფიული კვლევის მეთოდებს, მეთოდოლოგიას, სამეცნიერო ეთიკურ ნორმებსა თუ საკვლევი რეგიონის სპეციფიკას, ველზე აწყდება მისთვის უცნობ და შოკისმომგვერელ ინფორმაციას, ბუნებრივია, რომ ვერ აანალიზებს კულტურის ფაქტის თავისთავადობასა და მნიშვნელობას. შედეგად კი გვთავაზობს რეპორტაჟს ან ანგარიშს, რომელშიც წარმოდგენილია ფაქტისა და მოვლენების ოდენ ზერელე აღწერილობა შეფასებითურთ. ამ ტიპის „აღმწერი“ საკუთარი მსოფლხედვით უყურებს მოვლენებს და სასტიკი კრიტიკით ეხმაურება დასაკვირვებელ პრობლემას და სუბიექტური შეფასებით გულს სტკენს მკვიდრ მოსახლეობას. რა იწვევს ამ პრობლემას? პრობლემას წარმოქმნის არაპროფესიონალიზმი: მას-მედიისათვის უცნობია ეთნოანთროპოლოგიური კვლევების მეთოდოლოგია და

ჩვენი მეცნიერების შიგნით ანბანურად მიჩნეული ჭეშმარიტება, რომ მეცნიერი, იკვლევს რა ამათუიმ კულტურას, ცდილობს საკვლევო კულტურის არსის ამოცნობას, მის შიგნიდან დანახვას; მეცნიერმა უნდა შეძლოს და კულტურის შემქმნელთა თვალებით („ინსაიდერი“) უყუროს ფაქტებს და ფაქტთა ნაზავს – სოციალურ ყოფას, ლოკალურ რელიგიურ სისტემას, თვითგამოხატვის ფორმებს. და, რაც მეტად მნიშვნელოვანია, შემდეგ უკვე უნდა მოახერხოს მთავარი: დანარჩენ სამყაროს მიანოდოს ადეკვატური ინფორმაცია გასაგებად – იმ სახითა და შინაარსით, როგორც ეს ესმის კულტურის შემქმნელს.

ცხადია, ასეთ შეცდომას საქმეში გათვიცნობიერებული მკვლევარი, კერძოდ კი ეთნოლოგი, არასოდეს დაუშვებს, რადგან მან კარგად იცის, რომ კულტურის ყოველი ფაქტი ფასეულია და ის შესასანავლი და გასაანალიზებელია არა კონტექსტიდან ამოგლეჯილად და დამკვირვებლის მსოფლმხედველობრივი პოზიციებიდან, არამედ – კონკრეტულ კულტურულ-გეოგრაფიულ არეალში. და ამ დროს დამკვირვებელს უნდა შესწევდეს საკუთარ კონტექსტთან დაცილების ძალა და დასაკვირვებელი ჯგუფის მსოფლმხედველობრივი ცოდნის განჭვრეტა.

ბოლო წლებში ამგვარი არაჯანსაღი აჟიოტაჟი ლომისობის დღესასწაულის მიმართ ვლინდება ჟურნალისტთა, ასევე, არასამთავრობოთა ნაწილისა და ცალკეულ პირთა მხრიდან, რაც მკვეთრად არღვევს ქართველი ეთნოსის, კერძოდ, მისი ნაწილის – მთიულეთის მოსახლეობისა და საქართველოს მრავალი ადგილიდან ლომისობაზე ასულ მლოცველთა რელიგიური თვითგამოხატვის უფლებას. რელიგიურობის გამოვლინების ეს კონკრეტული დღეობა და მისი რიტუალები არ ეწინააღმდეგება საქართველოს სამართლებრივ სისტემას, შესაბამისად, ის არის ლეგიტიმური. მლოცველთა გამუდმებული კრიტიკა და არაჯანსაღი დამოკიდებულება მათი უფლებების შეზღუდვის თვალსაზრისით, არღვევს კვლევისადმი ობიექტურად განწყობილ ეთნოლოგთა უფლებებსაც, რადგან ადგილობრივები, კითხულობენ და უსმენენ რა მათ მიმართ გამოვლენილ აგრესიულ გამოხდომებს, უნდობლობს ავლენენ ნებისმიერი დამკვირვებლისადმი. თუმცა,

გვახარებს ის ფაქტი, რომ იგებენ რა ჩვენს ვინობას – ეთნოლოგობას, უნდობლობის განცდა უქრებათ და სიამოვნებით გვესაუბრებიან, მოგვითხრობენ სხვადასხვა საკრალურ ისტორიას და გვიზიარებენ ყოფით პრობლემებს.

ცხადია, კულტურის სუბიექტურ შეფასებას ეთნოანთროპოლოგი თავს არიდებს, რადგან ეს ეთიკური საკითხია და სამყაროს მშვენიერებას სწორედ მისი მრავალფეროვნება ქმნის.

ქართული ეთნოლოგიური მეცნიერების განვითარების თანამედროვე ეტაპზე მნიშვნელოვანია კროს-კულტურული შედარებითი კვლევები, რაც სხვა თემატიკასთან ერთად, მოიცავს რელიგიურობის ხალხური ფორმების კვლევასაც. საჭიროა ქართული გამოცდილების შედარება მსოფლიო ეთნოგრაფიულ მემკვიდრეობასთან და მასში კონკრეტული ქართული ტრადიციული კულტურისათვის სათანადო როლის მინიჭება. ამ მხრივ განსაკუთრებით პერსპექტიულად გვესახება ქართველ და ხმელთაშუაზღვისპირა კულტურულ არეალში მცხოვრებ ეთნოსთა ხალხური რწმენა-წარმოდგენებისა და დღესასწაულების შედარებითი კვლევა. ამ მიმართულებით რამდენიმე ნაბიჯი უკვე გადადგმულია, მაგალითად, 2017 წელს ხმელთაშუაზღვისპირა აუზის ქვეყანათა პურის ფესტივალზე (საბერძნეთის რესპუბლიკა, მარათონი, ვარნავასი) წარდგენილ იქნა მოხსენება, რომელშიც წარმოჩენილი იყო ტრადიციული ქართული სარიტუალო პურების მნიშვნელობა ქართული ხალხურ რელიგიურ სისტემაში და მისი პარალელები ხმელთაშუაზღვისპირა კულტურის ხალხთა ყოფასთან (ხუციშვილი, გუჯეჯიანი 2017).

გადადგმულია ნაბიჯები ქართული და ევროპული სარიტუალო ტრადიციების შედარებითი კვლევის მიმართულებითაც: ქართველმა ეთნოლოგმა ნელი ბრეგაძემ შეისწავლა ბულგარული და ქართული სარიტუალო შესაწირავების, საკარნავალო რიტუალების, სარიტუალო სამოსის მსგავსების მომენტები (ბრეგაძე 1991).

რასაკვირველია, მსოფლიოს ხალხთა ეთნიკური კულტურები მეტად მრავალფეროვანია, მაგრამ ეთნოანთროპოლოგიური მეცნიერების თანამედროვე ეტაპზე გამოთქმულია მოსაზრება,

რომ მიუხედავად ესოდენი მრავალფეროვნებისა, ყოველი კულტურის დეტალური ანალიზი და მისი შედარება გარეგნულად მისგან თუნდაც მკვეთრად განსხვავებულ კულტურასთან, მაინც გვაფიქრებინებს ერთიანი სტრუქტურების არსებობას ყოველ კულტურაში. ანუ, რეალურია ფიქრი საკაცობრიო კულტურის ერთიან შინაგან სტრუქტურულ ფორმაზე, როგორც ასეთზე (სტრუქტურალიზმი ანთროპოლოგიაში). ამ თვალსაზრისით, მნიშვნელოვანი იქნება, მსოფლიო ეთნოანთროპოლოგებს უკეთ გავაცნოთ ქართული ტრადიციული კულტურის არსი, რათა ჩვენმა კულტურამ და მეცნიერებამ სათანადო ადგილი დაიკავოს საერთაშორისო კვლევებში, როგორც ერთ-ერთმა უძველესმა და დღემდე ცოცხალმა ეთნიკურმა კულტურამ, და მსოფლიოს სხვადასხვა ქვეყნის ანთროპოლოგი, დაინტერესდება რა ჩვენი ეთნიკური კულტურით, ზოგად მასალასთან ერთად, დაეყრდნობა კონკრეტულად ქართველ ეთნოანთროპოლოგთა შრომებსაც, ჩვენს კულტურაზე ისაუბრებს ჩვენი კულტურის შიგნით მოქმედი და არსებული ეთნოგრაფიული ტერმინოლოგიითა და დეფინიციით, რითაც ქართული კულტურის არსი ბევრად უფრო გასაგები გახდება მსოფლიოსათვის. ამ მხრივ, ჯერჯერობით მხოლოდ რამდენიმე ეთნოანთროპოლოგის შრომაა ხელმისაწვდომი უცხოენოვანი მკითხველისათვის (ქეთევან ხუციშვილი, ნინო აბაკელია...).

ამასთანავე, რადგანაც ადამიანის ცხოვრების ყველა სფერო ეთნოლოგიის შესწავლის ობიექტია, ბუნებრივია, რომ სამეცნიერო ბრუნვაში მუდმივად შემოდის თანამედროვე მასალაც და დღეს ეთნოლოგები სავლელ სამუშაოების გააქტიურებით ახდენენ არამხოლოდ წარსულის კულტურული ნიშნების რეკონსტრუირებას, არამედ აღწერენ მიმდინარე პროცესს, აკონკრეტებენ ტრანსფორმაციის ფორმებს და მსჯელობენ დღესასწაულთა როლზე თანამედროვე ყოფაში და დღეობათა თუ რიტუალებათა განვითარების გზებზე.

ცხადია, მომავალი ინტერდისციპლინური კვლევებისაა, რაც თავიდანვე ესმოდათ ჩვენს წინამორბედ ეთნოლოგებს და ამიტომაც ყოველი დღესასწაულის, რიტუალის ან რწმენა-წარმოდგენის შესწავლის დროს ისინი წინასწარ ამუშავებდნენ

საკვლევ საკითხთან დაკავშირებული მომიჯნავე დარგის წარმომადგენელთა მიღწევებს: არქეოლოგიის, საისტორიო, ლინგვისტიკის, ფოლკლორის, ეთნომუსიკოლოგიის მონაპოვრებს და იყენებდნენ ამ ინფორმაციას ეთნოლოგიურ კვლევებში. ანუ, ეს სამეცნიერო დარგები ყოველთვის იყო და ახლაც არის ეთნოლოგიისათვის დამხმარე დისციპლინები.

ქართული ეთნოლოგიის განვითარების საქმეში, ეთნოლოგებთან ერთად, უდიდესი წვლილი მიუძღვით სხვადასხვა დარგის წარმომადგენლებს: დიმიტრი ბაქრაძეს, მოსე ჯანაშვილს, ექვთიმე თაყაიშვილს, ივანე ჯავახიშვილს, პავლე ინგოროყვას, კორნელი კეკელიძეს, შოთა მესხიას, გიორგი ლომთათიძეს, ლევან ჭილაშვილს, ოთარ ლორთქიფანიძეს, გურამ ლორთქიფანიძეს, როინ მეტრეველს, მანანა ხიდაშელს, ზაქარია ფალიაშვილს, დიმიტრი ჯანელიძეს, შალვა ასლანიშვილს, ელენე ვირსალაძეს, ქსენია სიხარულიძეს, ზურაბ თანდილაშვილს, ტრისტან მახაურს, ნანა ვალიშვილს, ნინო კალანდაძეს, ბელა შავხელიშვილს, გიორგი ცოცანიძეს, ამირან არაბულს, ეთერ თათარაიძეს, ზურაბ კვიციანიძეს, ქეთევან სიხარულიძეს და სხვ.

კვლევისადმი კომპლექსური მიდგომა და მომიჯნავე დისციპლინათა ცოდნის გამოყენება ეთნოანთროპოლოგიურ კვლევებში დღეისათვის კიდევ უფრო აქტუალური და აუცილებელია, განსაკუთრებით ხალხურ დღესასწაულთა გენეზისისა და დიაქრონული ჭრილის შესწავლის დროს.

ქართულ ეთნოლოგიურ მეცნიერებაში მიღებულია წესი, რომლის მიხედვითაც წლიურ ხალხურ დღეობათა ათვლა იწყება ბარბარობის/ბარბალობის დღესასწაულიდან და გრძელდება მომდევნო ბარბარობამდე/ბარბალობამდე. ეს მოსაზრება დამკვიდრებულია ვერა ბარდაველიძის მიერ და ემყარება ეთნოგრაფიულ მასალას (ბარდაველიძე 1939; ბარდაველიძე 1941, ბარდაველიძე 1953). ბუნებრივია, რომ თანამედროვე ქართველი ეთნოლოგებიც ამ თარიღს მივიჩნევთ ათვლის წერტილად.

რა ძირითად ღერძს მივყვებით ხალხურ დღეობათა კალენდარზე მსჯელობისას? ძირითადი ამოსავალი პრინციპი

ხალხურ დღეობათა თარიღებსა და არსზე მსჯელობისას, არის საქართველოს მართლმადიდებელი სამოციქულო ეკლესიის კალენდარი, რადგან ქართულ ხალხურ დღესასწაულთა უმთავრეს ჯგუფს სწორედ კანონიკური სწავლებიდან მომდინარე დღეობები ქმნის. ეს არის კანონიკური მართლმადიდებლური კალენდრის ხალხური ვარიაციები.

ხალხურ დღეობათა კალენდარი ერთმანეთისაგან მეტ-ნაკლებად განსხვავებულია საქართველოს ლოკალურ-ტერიტორიულ ერთეულებში. ზოგან დღესასწაულთა დიდი რაოდენობაა შემონახული და აღნუსხული, მაგალითად, მხოლოდ ზემო სვანეთში, 1930-იან წლებში ვერა ბარდაველიძემ 160-მდე დღეობა და რიტუალი აღრიცხა, რაც „თავისთავად ააშკარავებს, თუ რაოდენ დიდი ადგილი ეჭირა ძველად სვანის ცხოვრებაში სარწმუნოებრივ წეს-ჩვეულებებს“ (ბარდაველიძე 1939, X). ზოგან კი შედარებით ნაკლები დღეობა და რიტუალი შემოგვწვინდა. ზოგიერთი მხარის სარიტუალო პრაქტიკა, სამწუხაროდ, შედარებით ზედაპირულად არის შესწავლილი და საშურია იქაური ვითარების ეთნოგრაფიული კვლევა და ყურადღების კონცენტრირება ამ კონკრეტულ საკითხზე.

ცნობილია, რომ ხალხურ დღესასწაულთა თარიღების გამოთვლა და დადგენა, ძირითადად, საეკლესიო კალენდრის მიხედვით ხდება. ხშირად, ხალხური დღეობა ან რიტუალი იმდენად დაცვილებულია არქეტიპს, რომ მისი არსის გამოვლენა მხოლოდ საეკლესიო კალენდრისა და დღეობის დეტალური ანალიზითა და მასალის შეჯერებითაა შესაძლებელი. ზოგჯერ, საეკლესიო და საერო კალენდართა ურთიერთმიმართების გაუაზრებლობაც ქმნის ერთგვარ გაურკვევლობას და ასეთ დროს დღეობისა და რიტუალის ყოველი კომპონენტის დაწვრილებითი ანალიზია საჭირო. მნიშვნელოვანია ეორტოლოგიური კალენდრის გავლენაც.

ქართულ ეთნოლოგიურ ლიტერატურაში, რომელშიც წარმოდგენილია ამა თუ იმ მხარის, ან თემის, ან სოფლის ხალხურ დღეობათა კალენდარი, ხალხურ დღეობათა დათარიღების წესი მიჰყვება საეკლესიო კალენდარს. ანუ, მითითებული პირველი თარიღი საეკლესიო თარიღია, ხოლო ფრჩხილებში მოცემული თარიღი საერო კალენდრის კონკრეტული რიცხვისა და თვის

ამსახველია (ბარდაველიძე 1939, გარდაფხაძე-ქიქოძე 1995 და სხვ.).

საეკლესიო კალენდარული დღეობები, რომლებიც განსაკუთრებით ფართოდაა შემონახული ხალხურ ყოფაში, არის ბარბარობა, ქრისტეშობა, ნათლისღება, მირქმა/მიგებება, აღდგომა, ორივე გიორგობა, ღვთისმშობლობა (დაბადების დღე, მიძინების დღე), მთავარანგელოზობა, ნათლისმცემლობა, ამაღლება, ფერიცვალება და სხვ. შედარებით უფრო ფრაგმენტულად, მაგრამ მაინც შემონახულია წმიდა ბასილის ხსენების დღე, თევდორე ტირონისა და თევდორე სტარტილატის, მართალი ანას, ღირსი მამა საბა განწმენდილის და სხვა წმინდანთა ხსენების დღეები. გვაქვს საქართველოს ისტორიაში ცნობილ პირთა, ეროვნულ წმინდანთა ხსენების დღეები და ხალხური რიტუალები, მაგალითად, ნინობა, მოწამეთობა/ორწიფობა და ა. შ.

ფრიად საყურადღებოა, რომ ზოგიერთი ხალხური დღეობა, შესაძლოა, სათავეს იღებდეს იერუსალიმური წეს-განგებულებიდანაც, რომელსაც მიჰყვებოდა საქართველოს ეკლესია გიორგი მთაწმინდელის მიერ ჩატარებულ რეფორმამდე. მაგალითად, ასეთად წარმოგვიდგება აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, ისტორიულ დვალეთსა და მთის რაჭაში გავრცელებული „ათენგენობის“ სადღესასწაულო ციკლი – წმიდა ათინოგენესადმი მიძღვნილი მასშტაბური ხალხური დღეობა, მომდინარე იმ ადრეული ქრისტიანობის წიაღიდან, იგი ცოცხალია ჩვენს დროშიც. ცხადია, დღესასწაულთა უდიდესი რაოდენობა მთაწმინდური კალენდრის ხალხური ნაირსახეობებია.

პარალელურად, საქართველოში აღინიშნებოდა სხვა სახის ხალხური დღესასწაულებიც: საგმირო-საბრძოლო ისტორიასთან დაკავშირებული დღეობები, წლიურ სამეურნეო ციკლს მისადაგებული დღეობები, დარ-ავდრის „გამომწვევი“ დღეობები, საკარნავალო ტიპის დღეობები („მურყვამობა“, „კვისარობა“, „აღბა-ლიღრალ“-ი, ყეენობა, ბერიკაობა და სხვ) და ა. შ.

არსებობს ისეთი დღესასწაულებიც, რომელთაც „სახალხოს“ ვუნოდებთ, მაგალითად, – საისტორიო სიუჟეტიდან მომდინარე თანამედროვე დიდგორობა, ზებვაობა, გვაქვს შედარებით

ახალი დღესასწაულებიც: თბილისობა, რუსთავობა, ჯვარელობა, წალენჯიხელობა, ფუძეობა... და სხვ.

ქართული ხალხური დღეობა-დღესასწაულები, ძირითადად, არის ერთდღიანი, მაგრამ არსებობს დღეობები, რომლებიც რამდენიმე დღეც კი გრძელდება. ასეთ დღეებს „სადღეობო ციკლი“ ეწოდება.

ამრიგად, ქართველი მეცნიერები დღეობათა ტიპოლოგიაზე მსჯელობისას გამოყოფენ შემდეგ ტიპებს: საეკლესიო, აგრარული, მესაქონლეობასთან დაკავშირებული, დარ-ავდრის გამომწვევი, საკარნავალო, საისტორიო სიუჟეტით განპირობებული დღესასწაულები.

ქართულ ხალხურ დღესასწაულთა ანალიზით წარმოჩენილია ამა თუ იმ დღეობის სინკრეტული ხასიათიც. სამეცნიერო ანალიზის დროს დღეობა და რიტუალი წარმოგვიდგება სინკრეტულად, პაგანიზმებულად. ზოგიერთ დღეობას ძალიან ხანგრძლივი ისტორია აქვს (მაგალითად, საახალწლო წესჩვეულებებს, ჭიაკოკონობის რიტუალს მთელ საქართველოში, ბერიკაობა-ყენობის ვარიაციებს, კაპუნიასთან ან მესეფებთან დაკავშირებულ რწმენა-წარმოდგენებს სამეგრელოში, ბოსლობისა და ჭაბუკობის ტრადიციებს რაჭა-ლეჩხუმსა და სვანეთში და სხვ.), ზოგიც ადრეული შუასაუკუნეების დროსაა წარმოქმნილი ქრისტიანობიდან მომდინარე ცოდნის საფუძველზე. არის შედარებით ახალი დღესასწაულებიც. დღესასწაულთა ერთი ჯგუფი წარმოადგენს კონკრეტული საეკლესიო დღესასწაულის ხალხურ ტრანსფორმირებულ ვარიაციას, რაც განპირობებულია კალენდარული ცვალებადობებით, მაგალითად, მირქმის, მიგებების ერთგვარი დუბლირების ფაქტები გამოხატულია ლამპრების დანთების ფორმით საქართველოს ბევრ მხარეში. ამ კონკრეტულ ტრადიციას, შესაძლოა, ბევრად ძველი ფესვებიც ჰქონდეს და მისი ისტორია არქაული ხანიდან მოდიოდეს (გუჭეჯიანი 2015).

ქართულ ყოფაში არის დღესასწაულები და რიტუალები, რომლებიც სხვადასხვა ეპოქისა და რელიგიის დანაშრევს შეიცავს და ეს დანაშრევები პარალელებს ჰპოვებს ძველი საბერძნეთის,

ხათების, შუმერების და შუასაუკუნეების ევროპის სხვა ქვეყნებთანაც. ამ მხრივ თვალსაჩინო მსაგვსებაა, მაგალითად, სვანეთში შემონახულ სულთა მობრძანების სინკრეტულ სადღეობო ციკლსა (ლიფანალი) და მექსიკაში არსებულ სინკრეტულ დღეობას „Dia de los muertos“-ს („მიცვალებულთა დღეს“) შორის. ეს დღეობა მექსიკაში ჩვენს დროშიც ფრიად მასშტაბურია და, ძირითადად, ესპანურ, ასევე, ლათინოამერიკულ ტრადიციას წარმოადგენს.

სხირად შეუძლებელია დღეობის მიკუთვნება რომელიმე კონკრეტული ტიპისადმი, მაგალითად, ელიაობის მრავალი ხალხური ვარიაცია შემოგვენახა, მათი დიდი ნაწილი ელიაობის საეკლესიო თარიღს თანხვდება, ბევრიც სხვა დროსაც სრულდება: საჭიროების მიხედვით მოსახლეობა მაღალ მთებზე იკრიბებოდა და წმიდა ელია წინასწარმეტყველს ევედრებოდა დარს ან გაავდრებას. ანუ, ასეთ შემთხვევაში, დღეობა მიძღვნილია წმიდა ელია წინასწარმეტყველისადმი, მაგრამ სრულდება არა მხოლოდ იმ კონკრეტულ დღეს, როდესაც ეკლესია ელიაობას აღნიშნავს, არამედ სხვა დღეებშიც – ივნისსა და ივლისში, მაგალითად, ჰულიშობა/ულიშობა სვანეთში (გუჯეჯიანი 2003). ამ ტიპის დღეობები ორივე ჯგუფში ერთიანდება: ის არის რელიგიური სწავლებიდან მომდინარეც და ამავდროულად, პრაქტიკული დანიშნულებისაც – წლიური სამეურნეო ციკლის გაუმჯობესებისათვის, დარ-ავდრის დაბედებისათვის ადვლენილი, ასევე, ზოგჯერ, კონკრეტული სტიქიური უბედურების ხსოვნის გამო დანესებულიც.

დარ-ავდრის დაბედებისადმი მიძღვნილ დღესასწაულთაგან აღსანიშნავია „კოხინჯრობაც“. *„ხალხის ამრით, კოხინჯრობა დანესებული იყო გვალვისა და დელგმის საწინააღმდეგოდ, რომლის დროსაც ოჯახი ან გვარი შეკრებილი თანხით ყიდულობდა ცხვარს და დანიშნულ დროს სალოცავად მიდიოდა“* (რუხაძე 1968, 77).

ცნობილია, საქართველო ინტენსიური მინათმოქმედებისა და მესაქონლეობის უძველესი კერაა. ჩვენში შემონახულია მრავალი დღესასწაული და რიტუალი, რომელიც მემინდვრობის, მევენახეობისა და მესაქონლეობის განვითარებას ეძღვნება. ამ ტიპის დღეობათაგან მნიშვნელოვანია მთელი სამეურნეო ციკლის

დროს აღვლენილი ლოცვები და ჩატარებული დღეობები. ლოცვითა და დღეობით იწყებოდა ხვნა, თესვა, მკა. ამას მოჰყვებოდა ბარაქიანობისა და დარის ან ავდრის თხოვნის ლოცვები, ხოლო ბოლოს უკვე, შემოდგომით, მოსავლის მოყვანისა და დაბინავების შემდეგ, სრულდებოდა სამადლობელი ლოცვები და დღეობები („ახანახა“, მახიკრეფის ჭაბუკობა, „ხვავისა და კალოს ბარაზე“ განკუთვნილი დღესასწაული, „ყანის თავის//ნალიას ლოცვის ან ნამუშიერის ტაბლა“, „კალოკრობის“ დღე...).

ზოგიერთი დღეობა ან რიტუალი გენდერული ნიშნითაც კლასიფიცირდებოდა, იყო სამამაკაცებო ან საქალეზო ლოცვები. მაგალითად სამეგრელოში არსებობდა სპეციალურად ქალების კარგად ყოფნისათვის განკუთვნილი დღეობა, რომელსაც საადგილო (საარდგილო) ერქვა. აი, მოკლე აღწერილობა დღეობისა: *„რამდენი ქალიც ცხოვრობდა (ოჯახში), იმდენ ქათამს დაკლავდნენ. საარდგილო ქალების ლოცვა იყო. სახლის კედელი გახვრეტილი იყო. რამდენი ქათამიც შეიწვებოდა, იმდენი ხის მამფურით ამაგრებდნენ კედელში“* (ჭანტურია 1982, 212). ასეთივეა სვანეთში, ბეჩოს თემში შემონახული ჯიგრვანაშობა.

გვაქვს დღეობები ან რიტუალები, რომლებიც ამა თუ იმ ასაკობრივი ჯგუფისათვის სრულდებოდა. ამ მხრივ გამორჩეულია აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთი.

არსებობს პროფესიული ნიშნით გამორჩეული დღეობები, მაგალითად, მჭედელთა დღესასწაული (წმიდა სოლომონ წინასწარმეტყველის სახელზე აღვლენილი ლოცვები – ხეხუნჯობა სამეგრელოში, სოლამისადმი მიძღვნილი რიტუალი სვანეთში), მონადირეობასთან დაკავშირებული ტაბუირების რთული სისტემა, ლოცვები, შესანიშნავები, სამონადირეო ენა და სხვ. გვაქვს რიტუალები, ერთგვარად, დარგობრივი შინაარსისა, როდესაც ლოცვა ეძღვნებოდა ოჯახის უფროსის, ან დიასახლისის, მწველავი ქალის, მწყემსისა და სხვა ჯანმრთელობის გამოთხოვნას ღვთისა და წმინდანებისაგან.

ამრიგად, ქართულ ხალხურ დღესასწაულთა სისტემა ტრადიციული ქართული კულტურის განუყოფელი ნაწილია. დღესას-

ნაულთა დიდი ჯგუფი ჯერ კიდევ არქაული სააბროვნო სისტემიდან იღებს სათავეს, შემდეგ ზოგიერთი დღეობა ქრება, ზოგიც სიცოცხლეს აგრძელებს ტრანსფორმირებული სახით: არქაული რწმენის ელემენტებს ერთვის ანტიკური ხანის ქართველთა რწმენა-წარმოდგენები, უფრო გვიან კი ქართული ეროვნული რელიგიის – არმაზისადმი თაყვანისცემის ამსახველი ფორმები. ახალი რელიგიის – ქრისტიანობის შექმნისა და გავრცელების შემდეგ ქართველთა სულიერი კულტურის წარმმართველი და მასაზრდოებელი წყარო ქრისტიანული თეოლოგია ხდება. საქართველოში მკვიდრდება და ვითარდება ქრისტიანული კულტურა. მდიდარი ადგილობრივი კულტურისა და ქრისტიანული ცოდნის სინთეზით ყალიბდება ქართული ეროვნული კულტურა, რომლის მნიშვნელოვან სეგმენტს ხალხური ყოფა ქმნის. შუა საუკუნეების ხალხური ყოფის სულიერი, სოციალური და თვით სამეურნო კულტურის წარმმართველ მექანიზმად ქრისტიანული მსოფლადქმა გვევლინება. საეკლესიო კალენდარი და ქრისტიანობის ძირითადი დოგმები წარმართავს ქართველთა ყოველდღიურობას: სამართალს, ეთიკისა და ეტიკეტის საკითხებს, ნათესაობის სისტემას, არეგულირებს საქორწინო ურთიერთობებს, დაკრძალვის ტრადიციებს, კვებით სისტემას, წლიურ სამეურნეო ციკლს და ა.შ. ეს სისტემა არსებობს XIX საუკუნეშიც და XX საუკუნის 20-იან წლებამდე, გასაბჭოებამდე, რა დროიდანაც ქრისტიანული რელიგია ცხადდება ცრურწმენად და სახელმწიფო აპარატი და მისი იდეოლოგია ღიად ებრძვის ქრისტიანულ მსოფლხედვას და აღმსარებლობას. მართლმადიდებელ ქართველთა საეკლესიო კალენდარი თავიდან იერუსალიმურ პრაქტიკას იყო მისადაგებული კალენდარი, ხოლო შემდეგ უკვე დაინერგა გიორგი მთაწმინდელის მიერ რეფორმირებული კალენდარი. გვიანი შუასაუკუნეების მძიმე პოლიტიკური ვითარება ცვლის ქართველთა რელიგიურ სიტუაციას. ოსმალური დაპყრობების შედეგად ქართველთა ნაწილი თანდათანობით სუნიტური ისლამის მიმდევარი ხდება, მესხთა ნაწილი კი კათოლიკურ კონფესიას ეზიარება. უფრო გვიან სხვადასხვა გარემოებათა გამოისობით ქართველთა ერთი ჯგუფი სომხური გრიგორიანული რელიგიის აღმსარებლად ყალიბდება.

მიუხედავად ამგვარი ცვალებადობისა, ქართველთა უმრავლესობა კვლავ მართლმადიდებელი რელიგიის მიმდევრად რჩება და მათი განსახლების არეალში კულტურის ცოცხალ ელემენტად გვევლინება ქართულ ხალხურ დღესასწაულთა ის სისტემა, რომელიც მართლმადიდებელი რელიგიითაა ნასაზრდოები. საქრთველოს მთიანეთის, განსაკუთრებით კი აღმოსავლეთ ქართველ მთიელთა ყოფას ახასიათებს სინკრეტიზმისა და პაგანურობის მძლავრი ნაკადები. რამდენიმე ქართული ხალხური დღესასწაული შემოინახეს მუსლიმმა ქართველებმაც, მაგალითად, შუამთობა, რომლის ნაწილია ბუღების ჭედობის წესი, მარიობა, ახალი წელი, გარგნობა და ა. შ. დრომ გამოავლინა, რომ ხალხურ დღესასწაულთა ტრადიციული სისტემა ნაწილობრივ ახლაც მოქმედია და მათი მეცნიერული შესწავლა მომავლის საქმეცაა.

დამონებული ლიტერატურა:

ბარდაველიძე 1939 - ვერა ბარდაველიძე, სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, I, ახალწლის ციკლი, თბილისი.

ბარდაველიძე 1941 - ვერა ბარდაველიძე, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან. ღვთაება ბაბარ-ბარბარ, თბილისი.

ბარდაველიძე 2006 - ვერა ბარდაველიძე, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, ღვთაება ბარბარ-ბაბარ, „კავკასური სახლი“, თბილისი.

ბარდაველიძე 1953 - ვერა ბარდაველიძე, სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი I, ციკლი ლიფანალი, კპიდრიშობ, ჩალგარობ, - მსე, VI, თბილისი.

ბარდაველიძე, ჩიტაია 1939 - ბარდაველიძე, ჩიტაია 1939 - ვერა ბარდაველიძე, გიორგი ჩიტაია, ქართული ხალხური ორნამენტი, I, ხევსურული, თბილისი.

ბრეგაძე 1991-ა - ნელი ბრეგაძე, ქართულ-ბულგარული ეთნოგრაფიული პარალელები, 1. (კუმეტი), - მაცნე ისტორიის... #1, გვ., 145-159.

გუჭეჯიანი 2013 - ქართული ხალხური დღესასწაულები

თურქეთის რესპუბლიკის ეთნიკურ ქართველთა შორის (ძველით ახალი წელი), - კრ. სემიოტიკა, 13, <http://ar.scribd.com/doc/192098332/%E1%83%A1%E1%83%94%E1%83%9B%E1%83%98%E1%83%9D%E1%83%A2%E1%83%98%E1%83%99%E1%83%90-13>

გუჯეჯიანი 2016 - Rozeta Gujejiani, The Ways to Maintain the Ethnic Identity: Folk Festivals of Georgians in Artvini Region (the Republic of Turkey), - "Fundamentalism. Ethnographies on Minorities, Discrimination and Transnationalism", Marcello Mollica (ed.) LIT Verlag Zurich 2016, Fribourg Studies in Social Anthropology, Band 44. გვ., 91-101.

გუჯეჯიანი 2005 - როზეტა გუჯეჯიანი, ელიაობა სვანეთში, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შტუდიები, IX, თბილისი გვ. 50-71.

გუჯეჯიანი 2019 - როზეტა გუჯეჯიანი, თედო სახოკია, - გამოფენის მეგზური, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, თსუ მუზეუმი, საქართველოს საისტორიო-საეთნოგრაფიო საზოგადოება, ეთნოლოგიის სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტი, თსუ, გვ., 9-15.

თაყაიშვილი 1991 - თაყაიშვილი ე. არქეოლოგიური ექსპედიცია ლეჩხუმ-სვანეთში 1910 წელს. ქართული ემიგრანტული ლიტერატურა, დაბრუნება, ტ. I, თბილისი.

ხუციშვილი, გუჯეჯიანი, 2017 - ხმელთაშუაზღვისპირა აუზის ქვეყანათა პურის ფესტივალი (საბერძნეთის რესპუბლიკა, მარათონი, ვარნავასი). მოხსენება: პურის კულტურა საქართველოში. 16-21 ივნისი.

ხუციშვილი 2019 - ქეთევან ხუციშვილი, ქართული ეთნოლოგიური სკოლის განვითარება, - გამოფენის მეგზური, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, თსუ მუზეუმი, საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოება, ეთნოლოგიის სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტი, თსუ, გვ., 16-22.

ხუციშვილი 2008 - ქეთევან ხუციშვილი, სინკრეტიზმის

პრობლემა რელიგიის ანთროპოლოგიაში, – ეთნოლოგიური კრებული, I, სსიპ ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი, „უნივერსალი“, თბილისი. გვ. 149-156.

ჩიტაია 2000 – გიორგი ჩიტაია, შრომები, ხუთტომეული, ტ., II, ქართველი ხალხის ეთნოგენეზი და კულტურულ-ისტორიული პარალელები, შესავალი საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, – „მეცნიერება“, თბილისი. გვ. 28-29.

ჩიტაია 1969 - გიორგი ჩიტაია, თედო სახოკიას სამეცნიერო მოღვაწეობა, – კრებული „თედო სახოკია“, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია, საქართველოს ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ფოლკლორის სამეცნიერო საზოგადოება, „მეცნიერება“, თბილისი.

ჩიტაია 1991 - გიორგი ჩიტაია, ჩემი ცხოვრების გზებსა და ბილიკვებზე, თბილისი. „მეცნიერება“.

ჩიტაია 2001 - გიორგი ჩიტაია, შრომები, ტ. IV, „მეცნიერება“, თბილისი.

Rozeta Gujejani

THE RESEARCH HISTORY, SOURCES AND TYPOLOGY OF GEORGIAN FOLK HOLIDAYS.

The research of the folk holidays became one of the main directions of studies for the Georgian ethnologists. Since the very beginning of the ethnographic researches to nowadays there are elaborated plenty of scholarly works, which are the excellent examples of ethnographies. According to the Georgian scholars the system of Georgian folk holidays is an integral part of traditional Georgian culture. A large group of holidays originates from the archaic system of thought. Some of them have disappeared throughout the centuries, while others continue to be practiced in a transformed form: the elements of archaic beliefs are attached to the beliefs and representations

of Georgians. After the spread of the new religion - Christianity, Christian theology becomes the guiding and nourishing source of spiritual culture of Georgians. Georgian national culture is formed by the synthesis of rich local culture and Christian knowledge. The Christian worldview appears as the guiding mechanism of the spiritual, social and even economic culture of the people in the Middle Ages. The church calendar and the main dogmas of Christianity guide the daily life of Georgians: law, ethics and etiquette issues, kinship system, marriage relations, funeral traditions, nutrition system, annual economic cycle, etc. This system existed in the 19th century and until the 20s of the 20th century, before Sovietization. Since this time the Christian religion was declared a superstition, and the state apparatus and its ideology openly fought against the Christian worldview and practice. The church calendar of the Orthodox Georgians was originally based on Jerusalem practice, and then the calendar reformed by Giorgi Mtatsmindeli was introduced. The difficult political situation of the late Middle Ages changed the religious situation of Georgians. As a result of the Ottoman conquests, a part of Georgians gradually became followers of Sunni Islam, while a part of Meskhetians joined the Catholic denomination. Later, due to various circumstances, one group of Georgians became the adherents of the Armenian Apostolic Church. Despite such changes, the majority of Georgians still follow the Orthodoxy and the system of Georgian folk holidays appears as a vivid element of culture. Some Georgian folk holidays were also preserved by Muslim Georgians, for example, Shuamtoba, Marioba, New Year celebrations, Gargnoba, etc. The traditional system of folk celebrations is still partially valid, and their scientific research is ongoing process.

**თანამედროვე ანთროპოლოგიური ეპისტემოლოგია:
ლოკალური ცოდნის სისტემების კონსტრუქცია და
მათი ანალიზი (ტონი ლ. უაითჰედისა და მარგარეტ ლ.
კომპტონს პარადიგმების მიხედვით)**

ეთნოლოგიური და ანთროპოლოგიური, როგორც ემპირიულ მასალაზე დაფუძნებული კულტურის შესწავლის მეცნიერებისათვის ფაქტების შეგროვება, მათი შედარება და განზოგადება განუხრელად მნიშვნელოვანია. ამ მეცნიერების წარმომადგენლებს მუდმივად უწევთ სხვადასხვა კულტურულ კონტექსტში არსებულ ცოდნის სისტემებთან შეხება, რომლის ნიაღშიც შესაბამისი ეთნოგრაფიული მასალის შეგროვებისათვის კვლევის რაოდენობრივი და თვისებრივი მეთოდებიდან უმთავრესად ამ უკანასკნელზე მახვილდება ყურადღება. ეთნოგრაფიული კვლევა კულტურის შესწავლის მეთოდების ერთობლიობას მოიცავს, რის გამოც მას მეთოდოლოგიური ტრიანგულაციის ნიმუშადაც მიიჩნევენ, რომლის მთავარი მეთოდიც ჩართული (მონაწილე) დაკვირვებაა. ეს უკანასკნელი ფორმალურ და არაფორმალურ ინტერვიუებსა და დოკუმენტების ანალიზსაც მოიცავს (ნულაძე 2020, 150).

რაც შეეხება შედარებასა და თეორიულ განზოგადებას, თანამედროვე სამეცნიერო დისკურსში თავი იჩინა ეპისტემოლოგიური შინაარსის პრობლემებმა, რომელთა შორისაც განსაკუთრებული ადგილი უკავია კვლევის პროცესში ლოკალური ცოდნის სისტემების აღწერა-განზოგადების, ჭეშმარიტების, როგორც ცნების, ზოგად თეორიული არსისა და მკვლევრისა და მისი საკვლევი გარემოს, როგორც შემმეცნებლისა და შესამეცნებლის ურთიერთმიმართების საკითხებს. წარმოდგენილ სტატიაში ყურადღება გამახვილდება თანამედროვე ანთროპოლოგიურ ეპისტემოლოგიაში წამოჭრილ რამდენიმე საკითხზე, მათ შორის საკვლევი გარემოს კონცეპტუალიზების პრობლემასა და ტონი ლ. უაითჰედის კულტურულ სისტემათა პარადიგმაზე, რომელიც

ეთნოგრაფიული კვლევის თავისებურებების გათვალისწინებით, სანდო და განზოგადებადი მონაცემების მიღების, სხვა სიტყვებით - ეპისტემოლოგიური და მასთან დაკავშირებული მეთოდოლოგიური გამოწვევების დაძლევის ერთ-ერთი საშუალებად შეიძლება იქნეს მიჩნეული. უაითჰედის პარადიგმის მიმოხილვის შემდეგ, ყურადღება დაეთმობა მარგარეთ ლ. კომპტეს ეთნოგრაფიულ მონაცემთა ანალიზის ზოგად კონცეფციას, რაც ანთროპოლოგიური ცოდნის შექმნის საბოლოო ეტაპის - თეორიული განზოგადების მთავარი წინაპირობაა.

ანთროპოლოგიური ეპისტემოლოგიის არსზე საუბარი შეგვიძლია დავიწყოთ ბრონისლავ მალინოვსკის 1922 წელს დასმული შეკითხვის განხილვით: „*რა წარმოადგენს ეთნოგრაფის ჯადოსნობას, რომლის საშუალებითაც მას ადგილობრივთა ნამდვილი სულისკვთებისა და ტომური ცხოვრების რეალური სურათების საამკარაოზე გამოტანა შეუძლია?*“ (Malinowski 1978 (1922), 6). ანთროპოლოგიაში მონაწილე დაკვირვების მეთოდის შემომტანი მეცნიერის მხატვრულად ფორმულირებული შეკითხვა თანამედროვე სამეცნიერო დისკურსშიც არ ვარგავს მნიშვნელობას და რამდენიმე მნიშვნელოვან ეპისტემოლოგიურ პრობლემას ეხმიანება, მათ შორის ანთროპოლოგიური ჭეშმარიტების არსსა და მისი საკვლევი გარემოდან კონსტრუირების დინამიკური პროცესის თავისებურებებს. ჯეიმს კლიფორდის და ჯორჯ ი. მარკუსის მიხედვით, გამოცდილი დამკვირვებლისა და შესასწავლი გარემოს ურთიერთმიმართების საბოლოო პროდუქტი - ეთნოგრაფიული მონოგრაფია ტექსტუალურად კონსტრუირებული „*ობიექტურობა*“, რომელშიც დისკურსთა მრავალფეროვნება და ხშირად ურთიერთსაპირისპირო ხედვათა ინტერპრეტაციის მცდელობებია წარმოდგენილი, რომლებიც ავტორებმა ოქსიმორონულად - „*ნამდვილი შეთხზულით*“¹³ და „*სანახევრო ჭეშმარიტებით*“ დაახასიათეს (Clifford, Marcus (რედ.) 1986, 6-7).

ეთნოგრაფიული მონაცემების, როგორც „*სანახევრო ჭეშმარიტების*“ კონცეფციასა და მის კრიტიკას თანამედროვე ანთროპოლოგიური ეპისტემოლოგიაში ცენტრალური ადგილი

13 ორიგინალში “True fictions”

უკავია. ამ თემაზე 1995 წელს სოციალურ ანთროპოლოგთა ყოველწლიურ კონფერენციაზე ჰულის უნივერსიტეტში მნიშვნელოვანი დებატები გაიმართა, რასაც მოგვიანებით შესაბამისი კრებულის გამოცემაც მოჰყვა. ახალი თვალსაზრისის მიხედვით, ანთროპოლოგიაში, ისევე, როგორც ნებისმიერ სოციალურ თუ ჰუმანიტარულ მეცნიერებაში, საკვლევი ობიექტის თავისებურად წარმოდგენას (რეპრეზენტაციას) უდიდესი თეორიული და პრაქტიკული მნიშვნელობა დაეკისრა. ეს თავისებურება იმ მრავალი და ერთმანეთისაგან განსხვავებული დისკურსის¹⁴ კვლევაში ასახვას ითვალისწინებს, რომლებიც ადრეულ ეთნოგრაფიულ ჩანაწერებში სათანადოდ არ ჩანდა. ეს პროცესი, თავის მხრივ, მოითხოვს „ტრადიციულად ავტორიტარული, რეალისტური და ობიექტივისტური სტილის უარყოფას, რომელიც ანთროპოლოგიური ამროვნებისა და კვლევის პროცესში ინსტიტუციურ, ისტორიულ და პოლიტიკურად დამკვიდრებულ წერის სტილს წარმოადგენდა (Hockey, Dawson 2004 (1997), 1). ამდენად, დებატების მთავარი საგანი ანთროპოლოგიაში ეპისტემოლოგიის, პოლიტიკისა და პრაქტიკის ურთიერთმიმართებებს შეეხებოდა, რა დროსაც ანთროპოლოგიაში ამ დარგის ცოდნის რეპრეზენტაციის პროცესში სოციალური, პოლიტიკური და სამართლებრივი კონტექსტის გათვალისწინებას გაესვა ხაზი (Hockey, Dawson 2004 (1997) გვ.2-3).

თავის მხრივ, ავტორთა მიერ გამოყოფილი ეპისტემოლოგიური სახის გამოწვევები ლოკალური ცოდნის კონსტრუირების შესახებ, დაყვანილ იქნა რეპრეზენტაციულ პრობლემებამდე და დაიყო ოთხ კატეგორიად: 1) რეპრეზენტაციული პრაქტიკების ჰუმანიზმი; 2) რეპრეზენტაციის ობიექტისა და სუბიექტის მკაფიოდ გამოკვეთის სირთულე; 3) სხვადასხვა რეპრეზენტაციული პრაქტიკების ფორმებისა და 4) რეპრეზენტაციის თანმდევი პოლიტიკური და ეთიკური მხარის გათვალისწინების სირთულე. ყოველივე ამის მიხედვით, ანთროპოლოგიაში ეპისტემეს (ცოდნის) ბუნების გასაგებად, ყურადღების ცენტრმა „შესასწავლი უცხოდან“ თავად ანთროპოლოგებზე და მათ მიერ საგნებისათვის მნიშვნელობების

¹⁴ ეს შეხედულება მარგარეტ როდმანის მიერ აღწერილ იქნა ცნებებით: “Multilocality” და “Multivocality”. უფრო დანვრილებით იხ. Rodman 1992.

მინიჭების პროცესზე გადმოინაცვლა. ამავდროულად, ყურადღება გამახვილდა სციენტის კრიტიკასა და პოლიტიკის, როგორც ანთროპოლოგიური პრაქტიკის, ამ მეცნიერებისთვის დამახასიათებელი მეორე, კომპარატივისტულ მახასიათებელთან შეუთავსებლობის პრობლემასა და მისი დაძლევის გზებზე. ამდენად, ადამიანი, როგორც შესწავლის ობიექტი, წარმოდგენილ იქნა შესაბამის სივრცულ და დროით კონტექსტში, რომელსაც უფრო ფართო კულტურულ რეპრეზენტაციებთან შეხება და მათი საკუთარ მენტალურ რეპრეზენტაციებად გარდაქმნა მუდმივად უწევს (Hockey, Dawson 2004 (1997) 3-9).

კიდევ ერთ მნიშვნელოვან პრობლემას ანთროპოლოგიური ეპისტემოლოგიის ფართო სამეცნიერო კონტექსტში კონცეპტუალიზება წარმოადგენს. ამ თვალსაზრისით, ანთროპოლოგიური ცოდნა ხშირად ხელს უწყობს ფართოდ გავრცელებული თეორიული ჭეშმარიტებების კრიტიკას. ამის მაგალითად, შეგვიძლია მოვიყვანოთ ბრიტანელ ანთროპოლოგ ტიმ ინგოლდის მიერ წარმოდგენილი ნეოდარვინისტული სელექციონიზმის თანმდევი ფორმების (Ingold 1990), ანდა სამედიცინო ანთროპოლოგების მიერ შემოთავაზებული სხეულის, დაავადებისა და ჯანმრთელობის ბიოსამედიცინო ჰეგემონისტური შეხედულებების კრიტიკა. ასევე, ადრეულ ეთნოგრაფიულ ნაშრომებში ლევი-ბრიულის, ევანს პრიტიჩარდისა და ფრეზერის მიერ ნაჩვენები განვითარების სხვადასხვა ევოლუციური საფეხურები ან ალტერნატიული რაციონალური შეხედულებები, რომლებმაც იმ პერიოდში მეცნიერებაში განმანათლებლობის სულისკვეთებით შემოტანილი „ჯადოსნურისა“ და „რელიგიურის“ დიქტომიის დაძლევა შეუწყვეს ხელი (Harvey, Wade (რედ.) 2007, 2-3). მიუხედავად ადრეული ევოლუციონისტური პარადიგმების დაძლევისა, ცალსახაა, რომ ამ ფართო თეორიული სკოლის წარმომადგენლები მკაფიოდ ასაბუთებდნენ ცოდნის სისტემების მრავალგვარეობას. მიუხედავად ამისა, განმანათლებლობამ ანთროპოლოგიას საკუთარი ცოდნის სისტემის მისი შექმნის პროცესისაგან გამიჯვნა და გარკვეული თვალსაზრისით, საზოგადოებისაგან განცალკევებით ყოფნა და სრული სახის ფორმირება შეაძლებინა, რაც მეცნიერების სოციალური ღირებულების მთავარი წინაპირობაა.

ყოველივე ზემოთ თქმულის გათვალისწინებით, ანთროპოლოგიურ ეპისტემოლოგიაში უშუალოდ ცოდნის სისტემისადმი მიდგომა დაყვანილ იქნა მისი წარმომადგენელი ადამიანების ზოგად თავისებურებებზე, როგორცაა ასაკი, სქესი, გენდერი, მისწრაფებები და პიროვნული თვისებები... ხოლო უშუალოდ ცოდნის სისტემა აღწერილ იქნა სამყაროს შესახებ არსებული ფაქტების გააზრებისათვის, კულტურულ - რელატივისტური ფორმების გათვალისწინებით შექმნილ უნივერსალურ ადამიანურ საშუალებად (Harvey, Wade (რედ.) 2007, 4. 13).

ამდენად, ცოდნის სისტემისადმი ახლებური მიდგომის გათვალისწინება თანამედროვე თეორიისა და მეთოდოლოგიის მთავარ მახასიათებლად იქცა. სანამ უშუალოდ ერთ-ერთი ასეთი პარადიგმის განხილვაზე გადავიდოდეთ, საჭიროა მოკლედ იქნას გადმოცემული სავლელე მუშაობის არსი და თავისებურებანი.

ამ თემის შესახებ არსებული ლიტერატურის სიმრავლის მიუხედავად, სავლელე კვლევის უმთავრეს საზრისად, როგორც წესი, ინფორმაციის უშუალოდ პირველწყაროსაგან, იმ სოციო-კულტურული გარემოდან მიღება იგულისხმება, რომელიც კვლევის ობიექტს წარმოადგენს. სავლელე კვლევასა და ეთნოგრაფიას კონკრეტული უნივერსიტეტისა თუ კვლევითი ინსტიტუტის წარსულიდან გამომდინარე, ხშირად სინონიმური მნიშვნელობითაც მოიხსენიებენ. ტონი ლ. უაითჰედი აღნიშნავს, რომ სავლელე ეთნოგრაფიულიკვლევა *„განიმარტება, როგორც კვლევის ისეთი ფორმა, რომელიც მკვლევრისაგან მოითხოვს მიმდინარე ინდივიდუალურ, ანდა ჯგუფურ სოციალურ ქმედებებში მის უშუალოდ ჩაბმას“* (Whitehead 2005, 3). აქედან გამომდინარე, სავლელე ეთნოგრაფიული კვლევა სხვა კვლევითი პარადიგმების მსგავსად, მარტივი მეთოდების გამოყენებასთან ერთად დაფუძნებულია ძირითად ონტოლოგიურ და ეპისტემოლოგიურ პერსპექტივებზე. ამ მხრივ, უაითჰედი ეფუძნება ეგონ გუბა გოტჰოლდისა და ივონა ს. ლინკოლნის განმარტებებს, რომელთა მიხედვითაც ონტოლოგია წარმოადგენს ერთ კონკრეტულ პერსპექტივას საკითხის მიმართ, რომელსაც ვსწავლობთ და ვცდილობთ დავადგინოთ ის რეალობის ობიექტურ ფაქტად არსებობს თუ

გარკვეული მიზეზების (სოციალური, ეკონომიკური, პოლიტიკური, სიტუაციური თუ პიროვნული) გამო ცვლილებებს განიცდის. იგივე ავტორები ეპისტემოლოგიას ერთი მხრივ, იმ ინტერსუბიექტურ შედეგს უწოდებენ, რომელიც მიიღწევა მკვლევრისა და მისი საკვლევი საზოგადოების ინტერაქციის შედეგად, მეორე მხრივ კი ნეიტრალური დამკვირვებლის მიერ კვლევის შედეგად მიღებული დასკვნის ობიექტურად აღქმას (Guba, Lincoln 1994).¹⁵

ნებისმიერ შემთხვევაში, კონკრეტული საკითხით დაინტერესებულ მკვლევარს უშუალოდ ეთნოგრაფიულ ველზე მუშაობის პროცესში უყალიბდება შეხედულებანი სავლელ კვლევის (ეთნოგრაფიის) შესახებ. ერთი შეხედვითაც ჩანს, რომ სავლელ ეთნოგრაფია წარმოადგენს კულტურული სისტემის ჰოლისტური მიდგომით შესწავლის პროცესს, სოციო-კულტურული კონტექსტის ემიკური და ეტიკური კუთხით ანალიზს, რომელიც აუცილებლად საჭიროებს გადამონშებას, განმეორებით კვლევას. ერთი სიტყვით, ეთნოგრაფია დაფარულის ძიებისა და ახსნის პროცესია, რაც თავის მხრივ, მკვლევრისაგან მონაწილე დავკვირვებისას მოპოვებული მასალის ფიქსაციისათვის სავლელ ეთნოგრაფიული დღიურის წარმოებას, ინტერვიუების ტრანსკრიპტების შედგენასა და მიღებული შედეგების სხვადასხვა მეთოდით ანალიზს მოითხოვს.

ეთნოგრაფიული კვლევის კლასიკოსი წარმომადგენლების მიხედვით, მკვლევრის უმთავრეს მოვალეობას ემიკური თვალსაზრისის, ანუ უშუალოდ კულტურის წიაღიდან დანახული რეალობის აღწერა და შესწავლა წარმოადგენს, რაც პირველ რიგში, კონკრეტულ სოციალურ ჯგუფში შემავალი მთხრობელების¹⁶ მიერ აღქმულ და განმარტებულ რეალობის დანახვასა და

15 უნდა აღინიშნოს, რომ ონტოლოგიისა და ეპისტემოლოგიის ურთიერთმიმართება ანთროპოლოგიაში დღემდე პრობლემატურ საკითხად რჩება. 2008 წელს ამ თემაზე მანჩესტერის უნივერსიტეტში ანთროპოლოგიური დებატები გაიმართა, რომელშიც ინგლისელმა ანთროპოლოგმა მაიკლ კარიტერსმა ანთროპოლოგიურ თეორიასთან პლატონის, თომა აქვინელისა და მარტინ ჰაიდეგერის ონტოლოგიური შეხედულებები განიხილა და აღნიშნა, რომ ანთროპოლოგიაში ონტოლოგია მთლიანად ჩანაცვლდა ეპისტემოლოგიით, რადგან შეუძლებელია განსაზღვრულ იქნას ის, რაც რეალურად არსებობს, თუმცადა სრულიად შესაძლებელია წარმოდგენილ იქნას ის განსხვავებული მსოფლმხედველობები და შეხედულებები, რაც უშუალოდ რეალობის მიმართაა დამკვიდრებული. უფრო დანვრილებით იხილეთ: Soumhya (რედ.) 2010, 158-168.

16 უაითჰედი ტერმინ Informant (ინფორმანტი) ნაცვლად host (მასპინძელს) იყენებს. ეს ტერმინი „მთხრობლად“ ქართული ეთნოლოგიურ სკოლაში დამკვიდრებული ინსტიტუციური ტრადიციის გათვალისწინებით ვთარგმნე.

გადმოცემას გულისხმობს. ეს კონცეფცია ემიკურისა და ეტიკურის დიქტომიის სახით, პირველად მარვინ ჰარისმა კენეტ პაიკის თეორიაზე დაყრდნობით შემოიტანა ანთროპოლოგიაში, რისი მეშვეობითაც მან მონაცემების კულტურათა შორისი შედარებისა და ერთი კულტურის შედარების გარეშე ფოკუსის კონცეფციები განასხვავა (Harris 1979, 32-36). ემიკური და ეტიკური ცოდნის სისტემატიზაცია მხოლოდ ველზე ხანგრძლივად მუშაობის შემთხვევაში მიიღწევა. ამასთან ერთად, უაითჰედმა გუბა და ლინკონლის თეზისზე დაყრდნობით აღნიშნა: „*ჰიპოთეზებით, თეორიებითა და ინტერპრეტაციული მეთოდებით, ანუ ეტიკური ხედვით შესწავლილი ინდივიდები, ჯგუფები, საზოგადოებები და კულტურები მნიშვნელოვან დასკვნებს ვერ მოგვცემს*“ (Whitehead 2005, 5).

გასათვალისწინებელია, რომ თავდაპირველად მკვლევარსა და მის საკვლევ ობიექტს, უცხო კულტურის წარმომადგენლებს შორის არსებობს გარკვეული დისტანცია და საჭიროა ისეთი მექანიზმების მოძიება, რომლებიც განსხვავებული ღირებულებების მქონე ადამიანებს ერთმანეთთან კომუნიკაციას შეაძლებინებს. მანფრედ კუნი იმანუელ კანტის „*ანთროპოლოგიური დიდაქტიკის*“ ინგლისურენოვანი თარგმანის შესავალში სწორედ ადამიანის მიერ სხვა ადამიანთა ჯგუფის შესწავლის სამ ძირითად პრობლემას უსვამს ხაზს, რომლებიც გერმანელი ფილოსოფოსის ნაშრომიდან გამომდინარეობს. პირველ მათგანს შესაძლოა ეწოდოს „*გარეგანი დამკვირვებლის პრობლემა*“ - მას შემდეგ რაც ადამიანი ინფორმირებულია, რომ მასზე მიმდინარეობს დაკვირვება, ის აუცილებლად შეეცდება საკუთარი მოქმედებების დაფარვას.¹⁷ გარდა ამისა, კვლევის პროცესში ყოველთვის მიიღწევა კრიტიკული მომენტი, რომელიც იწვევს დისიმულაციას - ადამიანის, როგორც ასეთის, მთლიანობაში შესწავლის სირთულეს. სხვა სიტყვებით - როდესაც კონკრეტული სტიმულები აქტიურია, ადამიანს საკუთარ

¹⁷ აღნიშნული პრობლემა სათანადოდ აქვს წარმოჩენილი ამერიკელ სოციოლოგსა და სოციალურ ფსიქოლოგ ირვინ გოფმანს, რომელმაც სოციალური ცხოვრება ერთგვარ სცენად წარმოადგინა, რომელშიც განსხვავდება აქტორთა მოქმედებანი „კულისებსა,“ და „სცენაზე“ - შინაურულ გარემოში ადამიანები მოქმედებენ სხვაგვარად, ხოლო საკუთარი თავის ყოველდღიურ ცხოვრებაში წარმოდგენისას, სხვა ადამიანებთან ინტერაქციის პროცესში ნიშანდობლივია „კულისებში“ სოციალური მოქმედების ჩარჩოსათვის მორგებული მოქმედებების „სცენაზე“ გადმოტანა (Goffman 1956).

მოქმედებებზე დაკვირვება არ შეუძლია, ხოლო როდესაც ის საკუთარ თავს აკვირდება, ე.ი. სტიმულები აღარ მოქმედებენ მასზე. მესამე მნიშვნელოვან პრობლემად დასახელებულია სივრცული და დროითი გარემოებები, რომლებიც ადამიანის ქცევებს აყალიბებენ, რაც ართულებს იმის განსაზღვრას, თუ როგორ ფორმირდება იდეა სხვა ადამიანების შესახებ, რომლებთანაც მას სოციალური ინტერაქცია გააჩნია. ამდენად, ავტორის დასკვნით, იმ მრავალგვარი გარემოების გათვალისწინებით, რომლებშიც ადამიანს უწევს ცხოვრება, ანთროპოლოგიის, როგორც ფორმალურ მეცნიერებად ჩამოყალიბება შეუძლებელია (Kant 2006, 4-5).

თანამედროვე სამეცნიერო დისკურსში მსგავსი ტიპის ონტოლოგიური დეტერმინიზმი და ანთროპოლოგიის პოზიტივისტურ მეცნიერებად გარდაქმნა აღარ მიიჩნევა აქტუალურ სამეცნიერო პრობლემებად. ამის ნაცვლად, მთელი ყურადღება, როგორც უკვე აღინიშნა, მკვლევრისა და მის მიერ შესასწავლი გარემოს ინტერსუბიექტურობის კონცეპტუალიზებაზეა გადატანილი. აქედან გამომდინარე, ეთნოგრაფიული კვლევის პროცესში მკვლევარი კვლევის მთავარ ინსტრუმენტადაა წარმოდგენილი, რომელიც შესასწავლ სოციო-კულტურულ გარემოში შეგრძნების ორგანოებითაა ჩართული და მთელი ამ დროის განმავლობაში აწარმოებს სავლელ ეთნოგრაფიულ დღიურს, რომელშიც, თვისებრივ მონაცემებთან ერთად, აფიქსირებს მის მიერ ახალ გარემოსთან შეგუების დინამიკურ პროცესსაც. ჩანაწერებში გადმოცემული მასალა პიროვნულ განცდებთან და შეგრძნებებთან ერთად ცალსახად სუბიექტურია, თუმცა ასეთი ჩანაწერების მიზანს რეალურად საკუთარი სუბიექტურობის დაფიქსირება და ანალიზი წარმოადგენს, რაც საბოლოოდ ანალიტიკურად გამართული შეფასებებისა და ეტიკური განზოგადების საფუძვლად უნდა იქცეს. სწორედ ამიტომ, საჭირო ხდება მეთოდოლოგიურად გამართული და თეორიულად დასაბუთებული მიდგომის შემუშავება, რომელშიც თანაბრად იქნება გათვალისწინებული შესასწავლი ეთნოგრაფიული ველის ზოგადი თავისებურებანი და ეთნოგრაფიული კვლევის ინტერსუბიექტური ბუნება.

უნდა აღინიშნოს, რომ თანამედროვე ანთროპოლოგიაში გამოკვეთილი ეპისტემოლოგიური პრობლემების გადასაჭრელად არსებობს რამდენიმე მნიშვნელოვანი თეორიული და მეთოდოლოგიური მიდგომა, რომელიც ანთროპოლოგებმა განავითარეს. მათ შორის შეიძლება გამოვსოთ მაიკლ შერცფილდის, კლიფორდ გირცის, ტედ ბესტორის, ჰოვარდ ლიუნისა და ბრიუს ბერგის შეხედულებები.

შერცფილდმა ემიკური პერსპექტივის ეთნოგრაფიულ კვლევაში ასახვა შესასწავლი საზოგადოებისა თუ სოციალური ჯგუფის „კულტურული ინტიმურობის“ წვდომის მეტაფორით აღნიშნა, რაც გულისხმობს იმას, რომ ნებისმიერი კულტურის წარმომადგენლებს გააჩნიათ მხოლოდ მათთვის დამახასიათებელი სოციალური სამყარო, რომელიც მათთვის, როგორც ამ მოცემულობის ნაწილთათვის უსიტყვოდაა გასაგები, ხოლო გარეშე დამკვირვებლისათვის უცხო და, როგორც წესი, გაუგებარია. (Herzfeld 2005). ამ სოციალური სამყაროს აღწერა მჭიდროდაა დაკავშირებული ინტერპრეტაციასთან, რაც გულისხმობს იმას, რომ სოციალური სამყაროს ასახვის პროცესში ანთროპოლოგი არამხოლოდ ფაქტებით, არამედ საკუთარი ინტერპრეტაციებითაც ხელმძღვანელობს (ერიქსენი 2018, 49), რაც კიდევ ერთხელ უსვამს ხაზს ერთი მხრივ, ეთნოგრაფიული კვლევის ინტერსუბიექტურობას, მეორე მხრივ კი ინტერპრეტაციის მნიშვნელობას. სწორედ ამიტომ, კლიფორდ გირცმა, შეიმუშავა ინტერპრეტაციულ თეორია, რომელშიც ყურადღება გაამახვილა სიმბოლოებზე, რომელთა დახმარებითაც ხდება იდეებისა და ღირებულებათა სისტემების ურთიერთგაცვლა, ხოლო სიმბოლოების, როგორც მნიშვნელობათა გადამცემი ინსტრუმენტების გასაგებად, საჭიროა მკვლევარმა კონკრეტული კულტურის მატარებელთა პოზიციაში ჩააყენოს თავი (Geertz 1973). ეს მიდგომა, შეიძლება ითქვას, რომ სათავეს ფრანც ბოასის „კულტურული რელატივიზმის“ პარადიგმიდან იღებს, რომელიც ემიკური პერსპექტივის, ანუ კულტურის მისივე წარმომადგენელი ინდივიდების პრიზმიდან დანახვის თეორიული დასაბუთების პირველწყაროა (Boas 1940). ამგვარი პარადიგმის კონტექსტში, ტედ ბესტორმა ყურადღება

სოციალურ პროქსემიკასა და ნიშნებზე გაამახვილა. საკუთარ ემპირიულ მასალაზე დაყრდნობით ის აღნიშნავს, რომ ერთი შეხედვით ისეთი უმნიშვნელო დეტალებიც კი, როგორებიცაა ადამიანებს შორის დისტანცია, ტანსაცმლის სტილი, ფერები და ზოგადად, სივრცეში მატერიალიზებული სოციალური ინტერაქციისა და სიმბოლოების დეკოდირება, რეალობის შესახებ მეტ-ნაკლებად სრულყოფილი კონტექსტის შექმნის აუცილებელი წინაპირობაა (Bestor 2003). რაც შეეხება უშუალოდ კონტექსტს, მისი სათანადო წარმოდგენისათვის, საჭიროა ყურადღება გაამახვილდეს კვლევის სუბიექტთა როგორც ვერბალურ კომუნიკაციასა და მოქმედებებზე (მათ შორის რუტინულ მოქმედებებზე), ასევე ამ კომუნიკაციებსა და აქტივობებს შორის არსებულ კავშირებზე (Berg, Lune 2016).

ამ ზოგადი თეორიული პარადიგმების გარდა განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს კულტურული სისტემის ჰოლისტურად შესწავლის ტონი ლ. უაითჰედის პარადიგმა, რომელსაც მან კულტურული სისტემათა პარადიგმა (Cultural Systems Paradigm - CSP) უწოდა. შეიძლება ითქვას, რომ ეს უკანასკნელი ზემოთ მოცემული ეპისტემოლოგიური გამოწვევების ძირითად არსზე რეფლექსიის შედეგად შეიქმნა. უაითჰედის მსჯელობაში პირველ მნიშვნელოვან პრობლემად ეთნოგრაფიული კვლევის მთავარ არსის - ემიკური პერსპექტივის აღწერაა დასმული. ამ მხრივ, სპრედლის ადრეულ ნაშრომებზე დაყრდნობით, უაითჰედი აღნიშნავს, რომ ნებისმიერი მთხრობელი წარმოდგენილ უნდა იქნას გარკვეული სოციალური კონტექსტისა (ოჯახი, ეთნიკური მიკუთვნებულობა, პროფესია) და გაზიარებული სააზროვნო სისტემის მატარებლად. არ უნდა დაგვავიწყდეს ის გავლენაც, რაც კონკრეტულ ისტორიულ ეპოქას აქვს ადამიანებზე. ამიტომ ავტორისთვის ეთნოგრაფიული კვლევა მკაცრ საგამოძიებო ექსპერიმენტს კი არ წარმოადგენს, როგორც ამას პოზიტივისტური პარადიგმა ითვალისწინებდა, არამედ ცოცხალ, აღმოჩენებით სავსე პროცესს, რაც თავის მხრივ სამომავლო დაკვირვებებსა და ინტერვიუებს მოიცავს.

უაითჰედის პარადიგმა სამეცნიერო სივრცეში 1980 - იან წლებში გამოჩნდა და იმ დროისათვის არსებული ორი

მეთოდოლოგიური პრობლემის ერთგვარ პასუხად მოგვევლინა. პირველ პრობლემად ეთნოგრაფიული კვლევის კომპლექსური მონაცემების შეგროვება მიიჩნეოდა - კონკრეტულ საკვლევ კითხვაზე მომუშავე მკვლევარს უყურადღებოდ რჩებოდა მისი ინტერესის ობიექტისაგან განსხვავებული ინფორმაცია, მეორე პრობლემას კი კვლევის პროცესში მიღებული შედეგების ანალიზი წარმოადგენდა (საჭირო იყო მიღებული მონაცემების უფრო ხშირად გადამოწმება, გარდა ამისა, საკვლევ კითხვისაგან განსხვავებული პასუხების სისტემატიზაციაც ვერ ხერხდებოდა).

წლების მანძილზე შეგროვებული მასალის საფუძველზე, უაითჰედმა გამოყო სამი ძირითადი ეთნოგრაფიული პრინციპი. მისი შენიშვნით, ნებისმიერი კვლევის დასაწყისში ჩვენს ორიენტირს კულტურათა მსგავსებანი წარმოადგენს, რომლის დანახვის შემდეგაც ვიწყებთ სხვაობათა ძიებას. აქედან გამომდინარეობს პირველი ეთნოგრაფიული პრინციპი, რომელსაც ის - *ადამიანის უნივერსალურ კულტურულ კატეგორიათა პრინციპს* უწოდებს. აქ თავის მხრივ, ერთიანდება 9 ძირითადი კატეგორია:

1. ადამიანის ინდივიდუალური ორგანიზმი (ანუ ადამიანი, როგორც ბიოლოგიური მოცემულობა, მისი ფსიქოტიპი, გონებრივი შესაძლებლობები და სხვა).
2. სოციალური სისტემა, რომელშიც ინდივიდები ამყარებენ სოციალურ ურთიერთობებს და ამის საფუძველზე ქმნიან საცხოვრებელს, სხვადასხვა ტიპის შენობებს და ა.შ.
3. ინდივიდუალური და გაზიარებული ქცევითი მოდელები.
4. მნიშვნელოვან იდეათა სისტემა (რწმენა-წარმოდგენები, ცოდნა, მნიშვნელობის ერთეულები, ღირებულებათა სისტემა...), რომელიც აღიარებულია ინდივიდისა და მთლიანად, მისი სოციალური სისტემის მიერ.
5. გამომხატველობითი კულტურა (ენა, მუსიკა, ხელოვნება და სხვა).
6. მატერიალური კულტურა.
7. ფიზიკური გარემო, რომელშიც კონკრეტული სოციალური სისტემის წარმომადგენლები ურთიერთქმედებენ.

8. ყველა ის აუცილებელი ელემენტი, რომელიც ადამიანის ორგანიზმის გამართულად ფუნქციონირებისთვისაა საჭირო.
9. ადამიანთა ჯგუფის მიერ გაზიარებული ისტორია, რომელიც კონკრეტულად ამ ჯგუფისათვის მნიშვნელოვან მოვლენებს აერთიანებს (Whitehead 2005, 8).

კულტურული სისტემის მეორე პრინციპს *პარადიგმატული დრეკადობის პრინციპი* ეწოდება. იმის გამო, რომ სხვადასხვა კულტურათა ქცევითი და იდეური მოდელები ერთმანეთისაგან განსხვავდება, საჭირო ხდება მათი მოქნილი შესწავლა (არსებულ განსხვავებათა გათვალისწინების გზით). ამგვარად, კონკრეტული მკვლევრის მიერ შეგროვებული მონაცემები გამოსადეგი უნდა იყოს სულ სხვა თემაზე მომუშავე მკვლევრისთვისაც. ამდენად ეთნოლოგიური და ანთროპოლოგიური მეცნიერება მოგვევლინება სიახლეებისადმი მუდმივად გახსნილ და განვითარებად დისციპლინად.

მესამე პრინციპად უაითჰედისასახელებს *სოციო-კულტურული კონტექსტისა და მნიშვნელობათა სისტემების ურთიერთ-მიმართებათა პრინციპს*. რაც ნიშნავს ინდივიდუალური თუ ჯგუფური მოქმედებების განხილვას კონკრეტული სოციო-კულტურული გარემოს გათვალისწინებით.

განვიხილოთ ის ძირითადი მეთოდები, რომლებსაც მკვლევარი ველზე იყენებს. შეიძლება ითქვას, რომ თითოეულ მათგანს ჩამოყალიბების ხანგრძლივი გზა აქვს გავლილი და შესწავლილია ეთნოლოგთა და ანთროპოლოგთა სხვადასხვა თაობების მიერ. საუბარია *დაკვირვებაზე, ინტერვიუებზე* და *ინტერპრეტაციას, როგორც მრავალგზის განმეორებად პროცესებზე*.

თავდაპირველად მკვლევარი უცხო კულტურის შესწავლას ბუნებრივად, განსაკუთრებული წინაპირობების გარეშე იწყებს. ამ მხრივ, უცხო გარემოში მიმდინარე პროცესებისა და ახალი გარემოს შეცნობას, უაითჰედი ბავშვის სოციალიზაციის პროცესთან აკავშირებს - „*მათ, ვისაც ანთროპოლოგიური ცოდნა არ გააჩნია და შეუნიშნავს ახლადფეხადგმული ბავშვი, რომელსაც სადმე სვამენ როგორ ადევნებს გარესამყაროს თვალს, ითვისებს იმას, რასაც*

მის გარშემო აკეთებენ, [მიხვდება] რომ ამ გზით ბავშვი იწყებს კულტურული სისტემის, მისი წესებისა და პრაქტიკის შესწავლას“ (Whitehead 2005, 9). უცხო სამყაროს აღქმისა და გააზრების პროცესში მკვლევარს სხვა ადამიანები (მთხრობელები) ისევე სჭირდება, როგორც ბავშვს თავისი მშობლები. ანთროპოლოგის ამ მეტაფორის პარალელურად, უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ბავშვისაგან განსხვავებით, ანთროპოლოგს ემიკურთან ერთად ეტიკური სამეცნიერო აპარატი და შესაბამისი საკითხის ირგვლივ არსებული კომპარატივისტული კონცეფციებიც სჭირდება, რაც ნიშნავს სავლელ ეთნოგრაფიული კვლევის პირობებში მიღებული მასალის თეორიული ჩარჩოთი ანალიზს.

ანთროპოლოგიური მეცნიერებისთვის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან მეთოდს, როგორც არაერთხელ აღინიშნა, *აღწერითი დაკვირვება* წარმოადგენს. ამ მხრივ, შეიძლება გამოვყოთ დაკვირვება მონაწილეობის გარეშე და *მონაწილე დაკვირვება*, რომლის დროსაც უაითჰედის თქმით, მკვლევრის მთელი სხეული პროცესში ჩაბმულ, ინფორმაციის მიმღებ ინსტრუმენტადაა ქცეული. ზოგადი დახასიათებით, მონაწილე დაკვირვება არამხოლოდ გონებით ხორციელდება, არამედ შეგრძნების ორგანოებით აღქმის მნიშვნელოვან კომპონენტებსაც შეიცავს.

სპრედლის შენიშვნით, *„ყველაფერი, რასაც ეთნოგრაფი აკვირდება რეალურად პასუხებს წარმოადგენს, დაკვირვების პროცესი კი ამ პასუხებზე შეკითხვების ძიებაა“*. ამავე მეცნიერს ეკუთვნის საში სახის დაკვირვების (*აღწერითი, ფოკუსირებული სელექციური*) გამოიჭვნა. მისივე განმარტებით, პირველ შემთხვევაში მკვლევარი ცდილობს რაც შეიძლება მეტი ინფორმაციის მიღებას, ანუ *„გონებაში არსებული წინასწარი ორიენტირების გარეშე უდგება საკითხს და ამოდრავებს ერთადერთი ზოგადი შეკითხვა - რა ხდება აქ?“*.¹⁸ მანვე გამოყო 9 ძირითადი კატეგორია, რომელიც *საზოგადოებრივ ინტერაქციაში* ვლინდება. აღნიშნული დაყოფა უაითჰედმა 7-მდე დაიყვანა, თუმცა საკუთარი ინიციატივით დაამატა ოთხი. საბოლოო ჯამში სახეზეა უნივერსალური ტიპის კატეგორიათა სისტემა, რომელიც თანაბარმნიშვნელოვანია

18 იხ. Spradley 1980

ნებისმიერი სახის საზოგადოებრივი ურთიერთმოქმედების პროცესში. გავეცნოთ ამ სისტემის ელემენტებს:

- მონაწილე სუბიექტები;
- ინტერაქციის პროცესში მონაწილეთა მხრიდან გამოვლენილი მოქმედებები, ჟესტები და გამონვეული მოვლენები;
- სუბიექტთა მიერ დაკავებული სივრცე და მათი მდებარეობა ამ გარემოში;
- ამ სივრცეში გადანაწილებული ობიექტები;
- დაკვირვების დრო (საათი, დღე, კვირის დღე, თვე, წელიწადის სეზონი);
- ინტერაქციის პროცესში გამოვლენილ მოქმედებებში ემოციურ-ექსპრესიული ნიშნების ძიება;
- იმ ძირითადი მიზნების ძიება, რამაც მონაწილე სუბიექტების კონკრეტული მოქმედება გამოიწვია (Whitehead 2005, 8).
- აღსანიშნავია უაითჰედის მიერ დამატებული ოთხი კატეგორიასაც:
- ენა, რომელსაც მონაწილე სუბიექტები იყენებენ;
- ინტერაქციული მოდელები, რასაც სუბიექტები მოქმედების პროცესში ამჟღავნებენ;
- ინტერაქციის პროცესში თითოეული მონაწილის საუბრის მოცულობა;
- მოქმედების პროცესში მონაწილე სუბიექტების დაყოფა ასაკის, სქესის, ნათესაობის, საქმიანობის და სხვა ნიშნების მიხედვით (მაგალითად საავადმყოფოში ადამიანების დიფერენცირება ადმინისტრაციად, ექიმებად, მედლებად, არასამედიცინო პერსონალად, პაციენტებად მიღებული ტრავმის ანდა პალატის შესაბამისად და სხვ) (Whitehead 2005,11).

ამავდროულად, მკვლევრის ჩართულობის ხარისხის მიხედვით, გამოიყო ოთხი ტიპის დაკვირვება: „პასიური, მობიერი, აქტიური და სრულყოფილი მონაწილეობა“ (Whitehead 2005, 11).

ზოგადი და ყოვლისმომცველი დაკვირვებიდან კონკრეტული

მიზნის შემცველი დაკვირვების მქონე ეტაპამდე წიაღსვლის დინამიკურ პროცესს სპრედლიმ „დიდი ტურიდან“ (*Grand Tour*), „მცირე ტურზე“ (*Mini-Tour*) გადასვლა უნოდა, რომელიც მოიცავს დაკვირვების ობიექტის „დავიწროებას“, პროცესში საკუთარი მიზნების გამოკვეთას, რასაც თან სდევს ინფორმაციის კატეგორიზაცია, ურომლისოდაც კვლევა ვერ იარსებებს. ასეთი სვლა შეიძლება გამოვლინდეს როგორც არაფორმალურ და არასტრუქტურული ინტერვიუს, ასევე აღწერითი დაკვირვების პროცესშიც. რასელ ბერნარდის შენიშვნით,¹⁹ არასტრუქტურული ინტერვიუს პროცესში, მიუხედავად მკვლევრის მიზნების მკაფიოდ განსაზღვრისა, იქმნება ისეთი გარემო, რომელშიც მთხრობელი საკუთარ თავს თავისივე ფრაზებითა და ინტერპრეტაციებით გამოხატავს, რაც კონკრეტული საკვლევი შეკითხვისაგან შეიძლება რადიკალურად განსხვავებულ საკითხს უკავშირდებოდეს. ამდენად, მისივე მიხედვით, კვლევისას ტიპურია ბუნებრივ გარემოში მიმდინარე ინტერვიუ, რა დროსაც მკვლევარი საუბრის ერთ-ერთი თანამონაწილეა - მას საუბარში კითხვების ჩართვა და პასუხებზე დაკვირვება შეუძლია. ისეთ დროს კი, როდესაც საუბრის თემა არ ემთხვევა ეთნოგრაფის კვლევის ობიექტს - კვლევის პროცესის ჩვენთვის სასურველ კალაპოტში მოქცევა შესაძლებელია ფრთხილად შერჩეული მოკლე შეკითხვებით, რაც თავიდან შეიძლება აღწერითი კითხვებითაც შემოიფარგლოს (მაგალითად, ვთხოვთ მთხრობელს მის მიერ ნახსენები საგნები და მოვლენები აგვიხსნას). უბრალო შეკითხვამ, მაგალითად „*რით ერთობა ხალხი ამ მხარეში*“? შეიძლება ჩვენთვის საინტერესო საკითხამდე მიგვიყვანოს.

ასეთ შემთხვევაში, გასათვალისწინებელია მკვლევრისა და მისი მთხრობელების დიალოგის პროცესის გარკვეულ ეტაპებად დაყოფა. ამ მხრივ, სპრედლის ინტერვიუს განვითარების პროცესი სქემატურად ასე წარმოუდგენია: *აღწერითი - ნახევრად სტრუქტურული - სტრუქტურული*.

აღწერით ინტერვიუ მოიცავს: სანიმუშო, გამოცდილებით

19 იხ. Bernard 2002.

და ადგილობრივთა ენაზე დასმულ შეკითხვებს.²⁰ ნახევრად სტრუქტურული ინტერვიუ მოიცავს წინასწარ შედგენილ კითხვებს, თუმცა მთხრობელებთან წარმოებული საუბრის ბოლომდე განსაზღვრა ვერ ხდება. ბერნარდის შენიშვნით, სტრუქტურული ინტერვიუს პროცესში დასმული შეკითხვები ან იდენტურია, ან მაქსიმალურად ახლოა საკვლევ თემასთან (Bernard 2002, 205). ინტერვიუს პროცესი კი იმართება ინტერვიუერის მიერ, ანდა თვითმართულია. ამ უკანასკნელ შემთხვევაში მკვლევარი მკაცრად არ ხელმძღვანელობს წინასწარ შედგენილი სქემებითა თუ შეკითხვების სიით და შეუძლია მთხრობელები კითხვების შესაბამისად შეარჩიოს. აღნიშნული მიდგომა თანამედროვე სავლელ ეთნოგრაფიული კვლევის პროცესში აქტიურად გამოიყენება.

ამდენად *აღწერითი დაკვირვების* მთავარ მიზანს წარმოადგენს შესასწავლი ფენომენის ძირითადი მახასიათებლების გამოვლენა. შემდეგი ნაბიჯი ორგანიზაციული მოწყობის ძირითადი კატეგორიების ჩამოყალიბებასა და ადრეული ანალიზის პროცესებს მოიცავს. მომდევნო ეტაპზე ინტერესის სფერო იკვებება, რომლის დროსაც ეთნოგრაფი „*დიდი ტურის*“ აღწერითი დაკვირვებიდან „*მცირე ტურის*“ დაკვირვებაზე გადადის. ეს პროცესი წინ მიიწევს აღწერითი, არაფორმალური და არასტრუქტურული ინტერვიუების შემოღებით, რაც უფრო და უფრო სტრუქტურულ სახეს იღებს და ამ განმეორებადი პროცესის ნაწილად იქცევა (Whitehead 2005, 17).

როგორც გამოჩნდა, მონაცემთა მოპოვების აქ განხილული ხერხები მკვლევრისა და მისი შესასწავლი გარემოს გამართულად კონცეპტუალიზებისათვის შეიქმნა, რათა მოხერხდეს ერთი საკვლევ თემის ირგვლივ რამდენიმე განსხვავებული და ხშირად ურთიერთსაპირისპირო პერსპექტივის აღწერა და განზოგადება.

კვლევის მომდევნო, არანაკლებ მნიშვნელოვან ნაწილს მონაცემთა ანალიზი წარმოადგენს. *მარგარეტ დ. ლეკომპტეს* აზრით, სავლელ ეთნოგრაფიული მეთოდით მიღებული მონაცემების ანალიზი, ისევე, როგორც თავსატეხის (პაზლის) თამაში, დაახლოებით იდენტურ ასპექტებს მოიცავს. ორივე შემთხვევაში

20 ორიგინალში: *Example, Experience, Native Language Questions.*

საქმე გვაქვს ჩვენს ხელთ არსებულ „დანაწევრებულ“ მოცემულობასთან, რომელიც ერთ მთლიან სურათად უნდა იქცეს. ანალიზის ეტაპს ხარვეზების ძიების ფაზა მოსდევს, რადგან შემადგენლის რომელიმე ნაწილის დაკარგვის, ან სათანადო აღგილის ვერ მიჩენის შემთხვევაში, მთლიან სურათს ვერ აღვადგენთ.

თამაშისაგან განსხვავებით, ინფორმაციის ანალიზის შემთხვევაში მხოლოდ გამოცდილების ხარჯზე გამომუშავებულ ტაქტიკას არ ვიყენებთ. ჩვენ წინაშე იშლება სხვადასხვა დისციპლინათა მიჯნაზე წარმოშობილი თეორიებისა და კონცეფციების ურიცხვი რაოდენობა, რომელთა გათვალისწინებაც ჩვენს საქმიანობას არა ინტუიციურ, არამედ გაცნობიერებულ სამეცნიერო კვლევით პროცესად აქცევს. მიუხედავად ამისა, ლეკომპტეს შენიშვნით, „*მონაცემების შეგროვების პროცესში მკვლევრები როგორც თეორიულ, ასევე გამოცდილებით მიღებულ ცოდნას უნდა დაეყრდნონ*“ (Le Compte 2000, 147).

საკვლე ეთნოგრაფიული კვლევისას მიღებული მონაცემების ანალიზი, სურათის ნაწილების ერთმანეთთან დაკავშირებისაგან განსხვავებით, უფრო მეტად თვისებრივ, ვიდრე რაოდენობრივ ინფორმაციას შეიცავს (ანთროპოლოგიური მეცნიერების კვლევის სპეციფიკიდან გამომდინარე), შესაბამისად საჭიროა მიღებული შედეგების მიზეზ-შედეგობრივი ანალიზი, მონაცემების იმგვარი ორგანიზება, რომ საკვლევ კითხვაზე ზუსტად იქნას პასუხი გაცემული. უხეშად რომ ვთქვათ, თვისებრივი მონაცემების გაზომვად მოცემულობად გადაქცევაა საჭირო.

მარგარეტ დ. ლეკომპტეს მიღებული მონაცემების ანალიზის პროცესი ხუთ თანაბარმნიშვნელოვან ეტაპად წარმოუდგენია. პირველ ეტაპზე, რომელსაც ის „*გასუფთავებას*“²¹ უწოდებს, საჭიროა მონაცემების სრული კოპირება, ერთ სივრცეში მოქცევა და დახარისხება გამოყენებული მეთოდების ტიპის, მონაწილეების, შინაარსის, გარემოს, დროის და სხვა მიხედვით.²² ამას თან სდევს კატალოგების შედგენა და ამ ყველაფრის

21 ორიგინალში: Tidying up

22 შეიძლება ითქვას, რომ ლეკომპტეს მოდელი კონცეპტუალურად მსგავსია რობერტ

საკვლევ შეკითხვასთან შედარება, რაც აუცილებლად გამოავლენს გარკვეულ ნაკლოვანებებს, რომელთა აღმოსაფხვრელადაც ავტორი ველზე დაბრუნებას და ხელახალ კვლევას გვირჩევს. მომდევნო ეტაპი საანალიზო ერთეულების გამოააშკარავებასა და საკითხების განსაზღვრას მოიცავს. ამ დროს ხდება კვლევისას გამოყოფილი კოდების, რაოდენობითი და თვისებრივი მონაცემების ანალიზი სამი პარამეტრის გათვალისწინებით. ესენია 1. *სიხშირე* (ზოგიერთი მონაცემის მრავალგზის განმეორება); 2. *გამოტოვება* (მკვლევრის ჰიპოთეზის, ანდა უშუალოდ კვლევის პროცესში გამოვლენილი ლოგიკის შესაბამისად არსებული პუნქტების რეალურად არ არსებობა, რასაც თავისი მიზეზები უნდა ჰქონდეს); 3. *დეკლარირება* (მკვლევარს უნდა ესმოდეს, რომ მთხრობელების მიერ მონოდებული ინფორმაცია ხშირად მხოლოდ იდეის დონეზე არსებობს და რეალობას არ შეესაბამება).

მესამე ეტაპად *საკითხების მიზანმიმართული კომპლექტების შექმნა* გვევლინება. ამ დროს ერთმანეთის მსგავსი საკითხების დაჯგუფება ხდება. ამ შემთხვევაში ლეკომპტე იზიარებს სპრედლის სემანტიკურ მიმართებათა ცხრილს ²³, რომელიც სწორედ ერთმანეთის მსგავსი საკითხების დასაჯგუფებლად შეიქმნა. ქვემოთ წარმოდგენილ ტაქსონომიაში X კონკრეტულ საკითხს, Y კი მის კლასიფიკატორულ სახელს წარმოადგენს:

1. X არის Y-ის სახეობა.
2. X არის ადგილი Y-ში.
3. X ნაწილია Y-ისა.
4. X შედგება Y-ისა.
5. X მიზეზია Y-ისა.
6. X საფუძველია Y-ისა.
7. X ადგილია Y-ის არსებობისა.

უეისის მიერ წარმოდგენილ ინტერვიუს მონაცემების კოდირების 4 ეტაპთან (კოდირება, კატეგორიზაცია, ლოკალური ინტეგრაცია და ინკლუზიური ინტეგრაცია), რა დროსაც, ინტერვიუს ტრანსკრიპტებიდან ხდება საკვანძო ცნებების ამოკრება, შემდეგ კი ინფორმაციის დალაგება იმის მიხედვით, თუ რას ამბობენ მთხრობელები ამ ცნებების შესახებ. ამ ყველაფრის შედეგად იქმნება კოდები, რომლებიც ბოლო ეტაპზე ერთმანეთის მიმართებაში ანალიზს, ინტერპრეტაციასა და ერთ ლოგიკურ ნარატივად გაერთიანებას გულისხმობს (Weiss 1994, 154 – 60, ციტ. ნულაძე 2020, 100-109).

23 უფრო დანვრილებით იხ. Spradley 1979).

8. X გამოიყენება Y- ისთვის.
9. X არის საშუალება Y-ის მისაღწევად.
10. X არის სტადია, ან ეტაპი Y-ში.
11. X არის დამახასიათებელი ნიშანი (თვისება) Y-ისა (Le Compte 2000, 149).

მსგავსი მიმართებების გამოვლენა მკვლევარს მთლიანი სურათის აღქმასა და დაფარული პროცესების ძიებაში ეხმარება. გასათვალისწინებელია ისიც, რომ მკვლევრისათვის მთავარი არა არსებული რეალობის ზუსტი ასახვა, არამედ შესაბამისი ეთნოგრაფიული ველის წარმომადგენელ მთხრობელთა თვალით დანახული და შეფასებული რეალობის გაანალიზება უნდა იყოს. მაგალითად იმისა, თუ რატომ უწოდებს ზოგიერთი ხალხი ტკბილს ზღვის ზღარბებსა და კაკალს, მაშინ როცა დასავლელ ანთროპოლოგს არცერთი მათგანი არ ეჩვენება ტკბილად.

მეოთხე ეტაპი უშუალოდ *ნიმუშების (მოდელის)* შექმნას გულისხმობს. დაჯგუფებული და ერთმანეთის მსგავსი მონაცემები კონკრეტულ მოდელებს ქმნიან, რაც გამოსახულებებს აერთიანებს, რის შემდეგაც მთლიანი სურათის კონტურები ჩნდება (Le Compte 2000, 150). ამ დროს, კიდევ ერთხელ მახვილდება ყურადღება ადგილზე, დროზე, ერთი თუ სხვადასხვა მიზეზითა და მიზნით გამოწვეულ ფაქტებზე. ასევე იმ მოდელებზე, რომელიც ლოგიკურად უნდა არსებობდეს, მაგრამ არ არსებობს. მონაცემების ანალიზი კი მეხუთე ეტაპით, ანუ შექმნილი მოდელების ერთმანეთთან დაკავშირებით სრულდება და ხდება გაანალიზებული მასალის დაკავშირება საკვლევ შევითხვასთან.

საველე ეთნოგრაფიული კვლევის ანალიზის შედეგები უნდა დაუკავშირდეს ამავე საკითხზე წარსულში შექმნილ სხვა ნაშრომებსა და თეორიებს, რითაც კონკრეტული საკითხის კვლევა ერთიანი სისტემის ნაწილად იქცევა (რაზეც უაითჰედიც მიუთითებდა).

ამდენად, როგორც განხილული თეორიული და მეთოდოლოგიური სამეცნიერო ლიტერატურის განხილვისა და შედარების შემდეგ გამოჩნდა, ეთნოგრაფიული კვლევის შედეგად

მიღებული მასალის სანდო და განზოგადებად მონაცემებად ქცევისათვის, დიდი მნიშვნელობა ენიჭება თვისებრივი მონაცემების შეგროვებისა და მათი ანალიზის პროცესში თანამედროვე ანთროპოლოგიაში წამოჭრილი ეპისტემოლოგიური შინაარსის პრობლემების გათვალისწინებას. ნაშრომის პირველ ნაწილში წარმოდგენილი მოსაზრებების საერთო ფონზე, შეიძლება ითქვას, რომ ანთროპოლოგიაში, როგორც ლოკალური ცოდნის (ეპისტემეს) სისტემების შემსწავლელ მეცნიერებაში, კრიტიკულ შეფასებას საჭიროებს როგორც ეთნოგრაფიული კვლევის სუბიექტი (მკვლევარი, როგორც შეგრძნების ორგანოების მქონე, ერთგვარი კვლევის „მთავარი ინსტრუმენტი“), ასევე ობიექტი (ეთნოგრაფიული ველი და მისი წარმომადგენელი მთხრობელები) და, შესაბამისად, ძირითადი ანთროპოლოგიური მეთოდების საშუალებით აღწერილი და გამოცემული (რეპრეზენტირებული) სოციო-კულტურული რეალობაც. ამ პროცესში გამოიკვეთა ემიკური და ეტიკური თვალსაზრისების თანაარსებობის აუცილებლობა, რაც თანამედროვე ანთროპოლოგიური მეცნიერებისათვის დამახასიათებელი ჰოლიზმისა და კომპარატივიზმის, როგორც ურთერთგამომრიცხავი შინაარსის მქონე მიდგომების სინთეზს განაპირობებს. ამ მიზნის მისაღწევად, როგორც აღინიშნა, არსებობს საკვლევი სოციალური რეალობის გამრთულად აღწერისა და შესაბამისი სამეცნიერო აპარატით კონცეპტუალიზების რამდენიმე მიდგომა, რომლებიც ანთროპოლოგების მიერ „კულტურული ინტიმურობის წვდომის“ ხერხებით, „სიმბოლოების ინტერპრეტაციით,“ „სოციალური პროქსემიკის ახსნითა“ და ა.შ. არის სახელდებული. ამ კონტექსტში, ტონი ლ. უაითჰედის კულტურულ სისტემათა პარადიგმა კვლევისათვის რელევანტური მონაცემების მიღებისათვის შეიქმნა. მისი მთავარი არსი ადამიანის, როგორც კონკრეტული სოციალური, ბიოლოგიური, კულტურული და ა.შ. მატარებელი მოცემულობის წარმოდგენაა, რომელსაც საკუთარი სოციალური ჯგუფის წარმომადგენლებთან და გარემოსთან ურთიერთობის თავისებური ფორმები აქვს დასწავლილი. რაც შეეხება ლოკალური ცოდნის სისტემის შესახებ მოპოვებული სამეცნიერო მონაცემების დახარისხების საკითხს, ამ

მხრივ, სტატიაში ყურადღება დაეთმო მარგარეტ დ. ლეკომპტეს კონცეფციას, რომლის მთავარი არსიც ეპისტემოლოგიურად გამართული ეთნოგრაფიული ნაშრომის შექმნაში მდგომარეობს, რომელიც კვლევის პროცესში, საკვლევი მიზნებისა და ამოცანების შესაბამისად, მკვლევარსა და მის მთხრობელს შორის დიალოგისა და ზოგადად, სოციალური ინტერაქციის პროცესში კვლევისათვის რელევანტური მონაცემების სათანადოდ აღწერა-განზოგადებისა და საკვლევი შეკითხვისაგან განსხვავებული მასალის დახარისხებას მოიცავს. აქ წარმოდგენილი ორივე პარადიგმის ავტორის მოსაზრებების გაანალიზების შემდეგ მიღებული საერთო დასკვნით, შეიძლება ითქვას, რომ სავსე ეთნოგრაფიული კვლევა ერთი მხრივ, გაცნობიერებულ და შედეგზე მაქსიმალურად ორიენტირებულ პროცესად გვევლინება, რომელშიც გამოკვეთილია კვლევის მიზნები და ამოცანები, მეორე მხრივ კი დიდი ყურადღება ეთმობა კერძო საკვლევი მიზნებისაგან განსხვავებული მონაცემების დახარისხებასა და შესაბამისად წარმოდგენას. ამგვარი პარადიგმის შემუშავების საჭიროების გაჩენა გამოიწვია ანთროპოლოგიის, როგორც დამოუკიდებელი სამეცნიერო დისციპლინის მთავარმა - მონაწილე დაკვირვებისა და ნახევრად სტრუქტურირებული ინტერვიუების მეთოდებმა, რომელთა მთავარი არსიც სოციალური რეალობის სრული სურათის აღდგენას მოიაზრებს.

დამონშებული ლიტერტურა:

ერიქსენი 2018 -ერიქსენი თომას ჰილანდ,*მცირე ადგილები, ვრცელი საკითხები, შესავალი სოციალურ და კულტურულ ანთროპოლოგიაში*, მე-4 გამოცემა, მთარგმნელი ლია დავითაძე და რუსლან ბარამიძე, გამომცემლობა „საქართველოს მაცნე“.

ნულაძე2020 - ნულაძე, ლია,*სოციოლოგიური კვლევის თვისებრივი მეთოდები*, თბილისი, უნივერსიტეტის გამომცემლობა.

Berg, Lune - 2012 -Berg, B., Lune, H. *Qualitative Research Methods for the Social Sciences* (მე-8 გამოცემა), Boston: Pearson.

Bernard 2002 -Bernard, H. Russell *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches* (მე-3 გამოცემა), Walnut Creek, CA: AltaMira,Pr.

Bestor 2003 - Bestor, Th. C. *Inquisitive Observation: Following Networks in Urban Fieldwork*. წიგნობა Th. C. Bestor, P.G.Steinhof, V. L. Bestor (რედ.) *Doing fieldwork in Japan* (გვ. 315-344). Honolulu: University of Hawaii Press.

Boas 1940 - Boas, F. *Race, Language, and Culture*. New York: The Macmillan Company.

Clifford, Marcus 1986 - Clifford, James, Marcus, George E (რედ.), *Partial Truth, The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press.

Harvey, Wade 2007 - Edwards, Jeanette, Harvey, Penny & Wade, Peter (რედ.), *Anthropology and Science, Epistemologies in Practice*, Routledge, Taylor & Francis, Group, London and New York.

Geertz 1973 - Geertz, Clifford *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

Guba, Lincoln 1994 - Guba, Egon G., Lincoln, Yvonna S. *Competing Paradigms in Qualitative Research*, წიგნობა: *Handbook of Qualitative Research*. Denzin and Lincoln (eds.) Thousand Oaks, Ca, Sage publications.

Harris 1979 -Harris, Marvin *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*, Random House, New York.

Herzfeld 2005 -Herzfeld, Michael *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State* (მე-2 გამოცემა). New York: Routledge.

Ingold 1990 -Ingold, Tim *An Anthropology Looks at Biology, Man*, New Series, ტომი 25, ნომერი 2, (ივნისი, 1990), გვ. 208-229.

Hockey, Dawson - 2004 (1997) -James, Alison, Hockey, Jenny & Dawson, Andrew *After Writing Culture, Epistemology, and Praxis in Contemporary Anthropology*, Routledge, London

and New York.

Kant 2006 -Kant, Immanuel *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, Robert, მთარგმნელი: B. Loudon, შესავლის ავტორი Manfred Kuehn, Cambridge University Press.

LeCompte 2000 -LeCompte, Margaret D. *Analyzing Qualitative Data* წიგნიდან THEORY INTO PRACTICE, ტომი 39, ნომერი 3.

Malikowski1978 (1922) -Malikowski, Bronislaw *Argonauts of the Western Pacific*, London: Routledge & Kegan Paul.

Rodman1992 - Rodman, Margaret C., *Empowering Place: Multilocality and Multivocality*, *American Anthropologist*, ტომი 94, ნომერი 3 (სექტემბერი), გვ. 640-565.

Spradley 1979 - Spradley, James P *The ethnographic interview*. New York: Holt, Rinehart & Winston.

Spradley 1980 -Spradley, James P *Participant Observation*. New York: Holt. Rinehart & Winston.

Soumhya 2010 -Venkatesan, Soumhya (რედ.) *Ontology is just another word for culture*, Motion tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester, Critique of Anthropology, ტომი 30 ნომერი 2, გვ. 152-200. [DOI:10.1177/0308275X09364070]

Weiss 1994 -Weiss, R. *S Learning from Strangers: The Art of Method of Qualitative Interview Studies*. New York: The Free Press.

Whitehead 2005 -Whitehead, Tony L. *Basic Classical Ethnographic Research Methods, Secondary Data Analysis, Fieldwork, Observation/Participant Observation, and Informal and Semi-Structured Interviewing*, CEHC Cultural Ecology of Health and Change, University of Maryland.

**CONTEMPORARY ANTHROPOLOGICAL
EPISTEMOLOGY: CONSTRUCTING AND
ANALYZING LOCAL KNOWLEDGE SYSTEMS
(BASED ON THE PARADIGMS OF TONY L.
WHITEHEAD AND MARGARET LE COMPTE)**

The presented article discusses important scientific problems in modern anthropological epistemology: description and generalization of local knowledge systems, the general theoretical essence of anthropological truth, and the relationship between the researcher and his research environment. In this background, attention was focused, on Tony L. Whitehead's Cultural Systems Paradigm and Margaret D. LeCompte's thesis on ethnographic data analysis, which are central to the theoretical problems discussed here. They were chosen for two reasons: firstly, taking into account the peculiarities of ethnographic research, to obtain reliable and generalizable ethnographic material, in other words - to deal with theoretical and related methodological challenges, and secondly, to overcome difficulties related to qualitative data analysis. The article also paid attention to a problem raised by Marvin Harris regarding the relationship between emic and etic in anthropology, which can be considered as the main aspect of the description of the local knowledge with a proper conceptual apparatus and the representation of the research object. These paradigms were analyzed by critiquing the role of the researcher as an authority figure and showing the ethnographic field as a setting with multiple (often contradictory) discourses presented by interlocutors with different genders, identities, age groups, and personalities. The local knowledge system was described as a universal human tool created for understanding the existing facts about the world, existing in relativistic forms, and

the person (Interlocutor) as an object of study was presented in the appropriate spatial and temporal context, which has to constantly come into contact with wider cultural representations and transform them into his mental representations.

ფაზისის ურბანული ხილვადობა: მეხსიერების ტრანსფორმაცია ქალაქ ფოთში

სტატიაში განხილულია ურბანული მეხსიერების ტრანსფორმაციის პროცესი საპორტო ქალაქ ფოთში. კერძოდ, ნარატივი ანტიკური ფაზისისა და ფოთის იგივეობის შესახებ და მისი გააზრების ტენდენცია „ურბანული რეჟიმების“²⁴ ცვლილების კონტექსტში. მეხსიერება და ქალაქის მთავარი ნარატივების (Master Narratives) რეინტერპრეტაცია-გადააზრებით ურბანული რეჟიმის (იდეოლოგიურ-პოლიტიკური დისკურსის) ლეგიტიმაცია ხდება. მეხსიერებისა და წარსულის გახსენების მეშვეობით, იდეები განგრძობითად მატერიალიზდება და იდეებს ხილვადს, ცხადს ხდის. პიერ ნორამ (1989, 7) შენიშნა, რომ წარსული არამყარია და მის შესახებ მსჯელობა და ინტერპრეტაციები აქტიურად იმიტომ მიმდინარეობს, რომ მისგან არაფერი რჩება. მეხსიერება იძლევა წარსულთან ბმის საშუალებას. ნორამ მეხსიერება და ისტორია ერთმანეთისგან გამიჯნა, ისტორია ინსტიტუციურ პროდუქტად, ხოლო მეხსიერება ყოველდღიური სოციალური პრაქტიკის ნაწილად მიიჩნია (Nora 1989, 12).

ინსტიტუციური მეხსიერების პოლიტიკის ფორმირების დროს ყოფითი, სოციალური გამოცდილება რეფლექსიურ და რეპრეზენტაციულ თვისებას იძენს. თანამედროვე პროცესების ასახსნელად, ძველ გამოცდილებასთან მიბრუნება და პრაქტიკაში გადმოტანა ხდება, რომელიც ფუნქციურად ფორმირდება სივრცეში და ურბანულ ლანდშაფტთან არის მიბმული (იხ. Lawrence & Low 1990).

სტატია ანდრეა ბრიგენტის სოციალური ხილვადობის (Visibility) კონცეფციას ეფუძნება, რომლის მიხედვითაც სოციალური პროცესების სიცხადე, ხილვადობის (განსაკუთრებული) რეჟიმების (Regimes of visibility) მიხედვით ხდება ხელშესახები.

24 ნაშრომში ტერმინი ურბანული რეჟიმი გამოყენებულია პოზიტიური მნიშვნელობით. ტერმინში მოიაზრება სხვადასხვა იდეოლოგიების პერიოდში ქალაქის ინფრასტრუქტურულ მონაცემებზე პასუხისმგებელი ორგანიზაციები.

ხილვადობის რეჟიმი განისაზღვრება, როგორც იდეოლოგიურ კონტექსტზე დამოკიდებული სოციალური აქტივობა, რომელიც მიბმულია სივრცეზე, ტერიტორიაზე და ვლინდება დანახვაში, შეხედვაში, აღქმასა და ცნობაში (Brighenti 2010, 2-4). ნაშრომში ხილვადობის ტერიტორიად გაიზრება ქალაქი ფოთი, სადაც მეხსიერების ანტიკური ნარატივი, მატერიალურად ვლინდება მის მატარებლებში - ადამიანებსა და არქიტექტურაში. სტატიაში საპორტო ინფრასტრუქტურა გააზრებულია, როგორც ურბანული ლანდშაფტის არქიტექტურული ნაწილი.

ხილვადობის ცნობა/აღიარება, კონტროლთანაა დაკავშირებული, რომელიც ურბანული რეჟიმის ძალის არტიკულირების ინსტრუმენტია. ურბანული გარემო „საჯარო ასპარეზო“ (Public domain) სივრცითი წესრიგისა, რომელიც არსებობს მატერიალურსა და წარმოსახვითს შორის. სივრცე არ ეკუთვნის ფორმალურ ინსტიტუციებს „საჯარო ასპარეზში“, რადგანაც იგი ყურადღებისა და აფექტის წარმოსახვითი ერთობის მიერ კომუნალურად ორგანიზდება, ამიტომ მეხსიერების სივრცეში არტიკულირების დროს, ნორმატიულ კონსტრუქტებთან ერთად, ადგილს სოციალური პრაქტიკაც იკავებს, რომელიც „ქაოტურად შეთანხმებულია“ (იხ. Brighenti 2010, 110-125).

ერიკ ჰობსბაუმი, (1983) ნაშრომში - „ტრადიციის გამოგონება“, მოდერნულობას ეხება და ტრადიციას მეცხრამეტე-მეოცე საუკუნის ინდუსტრიული ცვალებადობის კონტექსტში ახასიათებს. ჰობსმაუმთან ტრადიციის გამოგონება მოიცავს: რეალურად გამოგონილ, კონსტრუირებულ ტრადიციასაც, ფორმალურად ინსტიტუირებულსაც და იმათაც, რომელიც წარმოქმნისთანავე სწრაფად ახერხებენ გამყარებას (Hobsbawm 1983, 1). ერიკ ჰობსბაუმის ტრადიციის გამოგონებაზე დაყრდნობით, შემოგთავაზებთ ტერმინს - „თხრობის გამოგონება“ (Invention of narration), სადაც ტრადიციულად არსებული პრაქტიკა და მეხსიერება, იდეოლოგიურ კონტექსტს ერგება და თხრობის გამოგონების მეშვეობით, ურბანულ რეჟიმს წარსულ გამოცდილებასთან აკავშირებს. მაგალითად, საბჭოთა ეპოქაში, ურბანულ სივრცეში ფაზისის, ალეგორიული „თხრობის გამო-

გონების“ მეშვეობით, ხდებოდა საბჭოთა ინდუსტრიული პროექტების ლეგიტიმაცია. შედეგად, მოსახლეობას უჩნდებოდა განცდა იდეოლოგიის სისწორისა, რომელიც ქალაქში ისტორიულად დაეფუძნებოდა ანტიკურ კოლხურ გამოცდილებას.

მეხსიერების სოციალური ასპექტების კვლევა მორის ჰალბვაქსის სახელთანაა დაკავშირებული, რომელმაც დაახასიათა კოლექტიური მეხსიერება და მეხსიერების სოციალური ჩარჩოები. ინდივიდუალური ფიქრები ადგილს იკავებენ ამ სოციალურ ჩარჩოებში და გახსენების აქტზე პასუხისმგებლები ხდებიან. მეხსიერების კოლექტიური ჩარჩოები წარმოადგენენ ერთი საზოგადოების ბევრი ინდივიდის პიროვნული გახსენებების კომბინაციებს (Halbwachs 1992, 38). იან ასმანთან კოლექტიური მეხსიერების ფორმად განხილულია კულტურული მეხსიერება, რომელიც ჯგუფის მიერაა გაზიარებული. კულტურული მეხსიერება ინსტიტუციაა, რომელიც სიმბოლურ ფორმებშია არტიკულირებული (Assmannj. 2008, 110-11).

სტატიამი სოციალური ერთობა ქალაქია, მეხსიერების ჩარჩო - ანტიკური ფაზისის ნარატივი, რომელიც წარმოადგენს ურბანული რეჟიმებისა და ინდივიდთა გახსენების კომბინაციებს და მისი რეპრეზენტაციები, ქალაქის იდენტობას აყალიბებს. კვლევა შეეხება ანტიკური ფაზისის მთავარი ნარატივის ინდივიდუალურ რეპრეზენტაციებსა და გახსენების სოციალურ ჩარჩოს, რომელიც პროექტირებულია იდეოლოგიური გამოცდილებებით. ჰალბვაქსი შენიშნავს, რომ თითოეული ეპოქა, რომლის დამახსოვრებას ადამიანები ახდენენ, განგრძობითი და ახასიათებს კვლავწარმოება. ხოლო, როდესაც კონკრეტული მოგონება ეპოქისთვის მისაღები არაა, მისგან დისტანცირება ხდება (Halbwachs 1992, 47). პრაქტიკაში მეხსიერება, გახსენება სისტემური ხასიათისაა და მემორიალები (ამბები, იდეები, ვიზუალური გამოვლინებები) შესაძლებელს ხდის მეხსიერების რეკონსტრუქციას (იხ. Halbwachs 1992, 53). ფაზისის ნარატივი არის ანტიკური მეხსიერება, მემორიალური იდეა. იგი საბჭოთა ადგილობრივი პრაქტიკის გახსენებასთანაა დაკავშირებული და ადგილობრივთა რეფლექსიაა თანამედროვე ნეოლიბერალური ურბანული პროცესის საპასუხოდ.

ალეიდა ასმანი და ლინდა შორტი (2012) მეხსიერებას პოლიტიკური ცვლილებების კონტექსტში განიხილავენ. ისინი შენიშნავენ, რომ მეხსიერება გახსენების ახალ მოქმედებებში შესაძლოა რეკონსტრუირდეს, რადგან წარსული არ ახდენს გავლენას თანამედროვე საზოგადოებაზე. თუმცა, წარსულის რეპრეზენტაციებია ის, რაც მოქმედებს და მიღებულია სპეციფიკური კულტურული ჩარჩოსა და პოლიტიკის ფარგლებში. სანამ მოგონებები ხატებად არ გადმოიტანება, როგორც კომუნიკაციის საშუალებები, ისინი ვირტუალურია, ამიტომ რაც რეალური გვგონია პრაქტიკაში, ინტერპრეტაციის მოქმედების შედეგია. პოლიტიკური ცვლილებების შედეგად, ახალი იდეოლოგიური ჩარჩოები, საჯარო სივრცეში წარსულის ახლებურ რეპრეზენტაციას მიმართავენ, რამაც შეიძლება აქამდე არსებულ მეხსიერების ჩარჩოსთან მოახდინოს შეპირისპირება, რადგანაც პიროვნებების მოგონებები და ბიოგრაფიები თაობებს გადაეცემა და იდეოლოგიური ცვლილების მიუხედავად, მეტ-ნაკლებად რეზისტენტულია. ამიტომაც, მეხსიერება თავადაა ცვლილებების აგენტი და ახლებურ რეალობაში შესაძლოა მან შექმნას მოქმედების სოციალური ჩარჩო, ან იქცეს ცვლილებების შემაფერხებლად (Assmann A. & Shortt 2012, 3-5).

მეხსიერების შესწავლით დაინტერესებულ ანთროპოლოგებს, აინტერესებთ, როგორ მოქმედებს მეხსიერება საჯარო ცხოვრების ემოციურ და პოლიტიზირებულ სივრცეებზე (White 2006, 335). როდესაც საქმე საჯარო სივრცეს ეხება, ქალაქები, ცვლილებების მუდმივმოქმედ არეალებად გაიგება, რადგან ფუნქციური ცვლილება ისტორიული გამოცდილების მქონე ქალაქში, გავლენას ახდენს ურბანული მეხსიერების ცვლილებაზე (იხ. Özarslan 2003, Erbey2017).

მეხსიერების ტრანსფორმაციის შესწავლის გამოცდილება ქართულ ეთნოლოგია-ანთროპოლოგიურ მიმართულებაში დღითიდღე იზრდება. როზეტა გუჯაჯიანის კვლევები შეეხება თანამედროვე ყოფაში ისტორიული მეხსიერების ფორმირებისა და რეპრეზენტაციის სოციალურ ასპექტებს (გუჯაჯიანი 2017), ასევე თურქეთის ტერიტორიაზე მცხოვრებ ეთნიკურ ქართველებში

ქალაქ ბათუმის მახსოვრობასა და მის რეპრეზენტაციებს (გუჯეჯიანი 2013). ქეთევან ხუციშვილის კვლევა, ალვანში, სივრცეში ხილულ საბჭოთა და პოსტსაბჭოთა სოციალური გამოცდილების დამახსოვრებას ეხება (ხუციშვილი 2021). თეა ქამუშაძის სადოქტორო დისერტაცია ქალაქ რუსთავში მეხსიერებისა და ისტორიის ურთიერთმიმართების, დავიწყებისა და მეხსიერების, როგორც ისტორიის გაგრძელების შესახებ (ქამუშაძე 2017, 14). ქამუშაძე, საბჭოთა რუსთავის მშენებლობის სოციალისტური ნარატივების შესახებ მსჯელობს, რომელიც ისტორიის უწყვეტობის, საბჭოთა რუსთავის ისტორიულ ბაზისებზე მშენებლობის რეპრეზენტაციებისათვის გამოიყენებოდა (ქამუშაძე 2017, 22). ქართველ მკვლევართა გამოცდილების საფუძველზე ნაშრომში განხილულია ქალაქ ფოთის ისტორიული მეხსიერების ურბანული ხილვადობა, რომელიც იდეოლოგიათა ცვალებადობის ფონზე ქალაქში ღირებულებებს ხდის ხილვადს და სოციალურ რეფლექსიებს აორგანიზებს.

ქალაქ ფოთის ნაციონალური ნარატივების ფორმირება, ისტორიული გამოცდილების განგრძობითობა, საბჭოთა ინდუსტრიული პოლიტიკის ანტიკური კოლხეთის ქალაქის ფაზისის სამართალმემკვიდრეობასთან დაკავშირების მცდელობას წარმოადგენდა. უძველესი ქალაქის, ფაზისის სამართალმემკვიდრედ ფოთის გამოცხადებით, საბჭოთა იდეოლოგიამ შექმნა ნარატივი, რომელიც შეუპირისპირდა ნიკო ნიკოლაძის (1894-1914) ფოთის პერიოდის მოდერნულობას, გადაფარა იგი და შემდგომ „თხრობის გამოგონების“ მეშვეობით დაიქვემდებარა. 1990-იანი წლების დასაწყისში საბჭოთა სისტემა მოიშალა. იდეოლოგია, რომელსაც ფაზისური ნარატივი ემსახურა, დაინგრა. ახალ, ეროვნულ სახელმწიფოში, ქალაქს ახალი იდენტობის ფორმირება მოუხდა. კონფლიქტებმა, ნეო-ლიბერალურმა ეკონომიკურმა პროცესებმა და სანარმოო ინდუსტრიის ამორტიზებამ, ფაზისური ნარატივი, საბჭოთა პერიოდის ქალაქის ნოსტალგიასთან დააკავშირა.

სტატია ეფუძნება ეთნოგრაფიულ კვლევას, რომელიც ჩატარდა პერიოდულად, 2019 წლის დეკემბერში, 2020 წლის

ივლისსა და სექტემბერში და 2021-2022 წლების ნოემბერ-იანვარში. კვლევის დროს გამოყენებულია დაკვირდებისა და ნახევრად-სტრუქტურირებული ინტერვიუების მეთოდები. სტატია შესრულებულია სადოქტორო კვლევითი პროექტის ფარგლებში, რომელიც ფოთისა (საქართველო) და ლიეპაის (ლატვია) ურბანული ხივლადობისა და მესხიერების ფორმირების ანთროპოლოგიურ შესწავლას შეეხება. ფოთში მუშაობის დროს, ქალაქის ურბანულ ხილვადობაზე, მისი არქიტექტურულად ფორმირებული ლანდშაფტის შესწავლაზე ვაკეთებდი აქცენტს. კვლევის დროს წინა პლანზე წამოიწია თანამედროვე ყოფაში ანტიკური ფაზისის ნარატივის გააზრების პრობლემამ, რამდენადაც, ინფორმანტები თხრობას ქალაქის შესახებ, ანტიკური ფაზისის ამბებით იწყებდნენ. ნიკოლაძის პერიოდის ფოთის შემთხვევაში, არქიტექტურულად ფორმირებული ხილვადი მარკერები ქალაქგეგმარებით, შენობა-ნაგებობებით მატერიალიზდება. ფაზისის შემთხვევაში, ხილვადი ანტიკური პერიოდის ხელშესახები მატერიალური ფაქტები არ გვხვდება. ამიტომ, ხდება მიმართვა არქეოლოგიასთან, რომელიც მიმდებარე ტერიტორიაზე ნაპოვნი მასალის ინტერპრეტაციებს ეფუძნება.

სტატიის ეთნოგრაფიულ ნაწილში განხილულია ადგილობრივთა სოციალური რეფლექსიები ანტიკური ფაზისის შესახებ, რომელიც ფოთის ანტიკურ იდენტობას წარმოაჩენს და საბჭოთა ურბანულ ინფრასტრუქტურულ ნოსტალგიასთანაა დაკავშირებული. გარდა ეთნოგრაფიული მასალისა, სტატია წყაროთმცოდნეობით ანალიზს ეყრდნობა. მასალის ანალიზის პროცესში გამოყენებულია, მეორეული და დისკურსის ანალიზის მეთოდები.

საბჭოთა ხელისუფლება ქმნიდა, გარდაქმნიდა ან ანადგურებდა წარსულის იმ ხილვად სიმბოლოებს, რომლებიც იდეოლოგიის მიღმა იყო და ტრადიციულად გამოხატავდა მანამდე არსებულ ურბანულ რეჟიმ(ებ)ს(Lawson 2001, 28). იდეოლოგიური ცვლილებები საქართველოს საპორტო ქალაქ ფოთსაც შეეხო. ფაზისი იყო თუ ფოთი, იგი ქართული ისტორიული და მითოლოგიური დისკუსიის ნაწილს უწყვეტად წარმოადგენდა.

საბჭოთა იდეოლოგიისათვის ფოთისა და ფაზისის იგივეობა მომგებიანი იყო, რომელიც შეეხებოდა უძველეს ბერძნულ-ქართულ ურთიერთობებს.

ქალაქში სიმბოლურად მატერიალიზდებოდა არგონავტების მითოლოგია, იმ ადგილთან, სადაც აპოლონიოს როდოსელს უნდა ეგულისხმა მდინარე ფაზისი, საწყისი კოლხეთის სამეფოსაკენ. ინდუსტირალიზაცია-მოდერნიზაციასთან ერთად, საბჭოთა ელიტა მითოლოგიასა და უძველეს კოლხურ ნარატივებს ხილვად ფორმებს აძლევდა, ამიტომაც ინფრასტრუქტურულ პროექტებს მოიხსენიებდა, როგორც, „განახლებული კოლხიდა“, „ახალი კოლხიდა“. „ფაზისს“ უწოდებდა აქ შექმნილ საზღვაო და ინდუსტრიულ ინფრასტრუქტურას და ასე შემდეგ. ამ გზით ხდებოდა საბჭოთა მოდერნული პროექტები ქალაქ ფოთში ხილვადი, რომელიც მოქალაქის წარმოდგენაში ფესვგადგმული იყო ისტორიაში და ერთმანეთთან აკავშირებდა ქართულ-ბერძნულ კულტურას და საბჭოთა ნაციონალიზმისთვის მცირე ეროვნულ კონტრიბუციას აკეთებდა.

ფოთის, როგორც ფაზისის მემკვიდრე ქალაქის ნარატივი, აკადემიურად ფორმირდა და არტიკულირდა ხილვად პროცესებში. საბჭოთა პერიოდამდე დიბუა დე მონტეფიორემ, შაფრანოვმა, ბრუნმა, ელნიცკმა, ივარაუდეს რომ ფაზისი მდებარეობდა ფოთის ტერიტორიის მიმდებარედ (ჯანელიძე 1973, 5; ლორთქიფანიძე და მიქელაძე 1972, 18-21).

ფოთის ანტიკური წარმომავლობა იდეოლოგიურ დისკურსში მეორე მსოფლიო ომის ბოლოს გამოჩნდა. არგუმენტებისთვის სტრაბონს იმონებდნენ, რომელმაც აღწერა, რომ ზღვის სანაპიროზე, იქ სადაც მდინარე უერთდებოდა ზღვას მდებარეობდა ქალაქი ფაზისი, რომელსაც ასევე ერტყა ტბა (იხ. ყაუხჩიშვილი 1957, 190). თანამედროვე ასეთი ქალაქი, შავი ზღვის სანაპიროზე ფოთია, მდინარე რიონითა და ტბა პალიასტომით.

1944 წელს მაქსიმე ბერძნიშვილმა გამოაქვეყნა ნაშრომი სახელწოდებით „ღევონდის ცნობები ფოთის შესახებ“. ბერძნიშვილმა სომეხი ისტორიკოსის, ღევონდ ვარდაპეტის „ხალიფათა ისტორია“ განიხილა, სადაც ნახსენებია ფოთი. ბერძნიშვილის

აღწერით, დოკუმენტში მოხსენიებულია, რომ არაბთა ლაშქრობას გაქცეულმა სომეხმა კურაპალატმა სუმბატმა თავი შეაფარა ფოთს, ეგერის მხარეს. ბერძნიშვილისათვის, ეგერთა მინა სამეგრელოა. ფოთი, უძველესი ბერძნული ქალაქის, ფაზისის ქართული სახელწოდება. ბერძნიშვილმა ფოთი და ფაზისი ერთმანეთთან გააიგივა (ბერძნიშვილი 1944, 201-208).

მოსაზრება ფაზისის ბერძნული სახელდების წარმომავლობის შესახებ, ანტიკურ ბერძნულ კულტურას უპირატესად აყენებდა. მოგვიანებით, პაჭკორიამ აღნიშნა, რომ ბერძნიშვილმა შეცდომით მოიხსენია ფაზისი ბერძნების მიერ დაარსებულ ემიპირიონად და არ გაითვალისწინა ადგილობრივი ურბანული დასახლების მნიშვნელობა. პაჭკორია სიმონ ყაუხჩიშვილის მოსაზრებას დაეყდრნო, რომლის თანახმადაც, ბერძნების გამოჩენის დროს, ფაზისი უკვე იყო მაღალგანვითარებული ქალაქი (პაჭკორია 1970, 3). ფაზისი-ფოთის იგივეობის მატერიალური დადასტურებისათვის არქეოლოგიურ მასალებს მიმართეს და ივარაუდეს, რომ ფაზისი მდებარეობდა ფოთის მიმდებარედ, ზღვის სანაპიროდან 5-15 კილომეტრის დაშორებით (ჯანელიძე 1973, 6).²⁵

საბჭოთა პერიოდის ადგილობრივი ჟურნალ-გაზეთები ფოთის საფუძვლებს და საბჭოთა ხელისუფლებას ქალაქში ანტიკური ფაზისის იდეალების გამგრძელებლად მოიხსენიებდნენ. ახალგაზრდა კომუნისტი (1940) იუწყებოდა, რომ იმპერიათა გზაგასაყარზე მდებარე ძველი ფაზისი, სავაჭრო თვალსაზრისით იყო მიმზიდველი, მის მნიშვნელობაზე მიუთითებდა კოლხეთის აკადემიის არსებობაც (ახალგაზრდა კომუნისტი 1940, 3). მაგრამ, ფოთის დამცრობა, დროის მსვლელობასთან ერთად მოხდა და იგი ჭუჭყიან ტერიტორიად იქცა, საბჭოთა ხელისუფლების დამყარებამდე, ხოლო ახალი რეჟიმის პირობებში ქალაქი სანიმუშო სანავსადგურო, კულტურულ და კეთილმოწყობილ ქალაქად ტრანსფორმირდა (ნუცუბიძე 1957, 2).

1974 წელს ფოთში დაარსდა ფაზისის სახალხო აკადემია, რომელიც ძველი ფაზისის საგანმანათლებლო ტრადიციების

²⁵ ერთ-ერთი მოსაზრებით ფაზისი მდებარეობდა ვანის რაიონში, რომელიც 60 კილომეტრითაა დაშორებული ზღვის სანაპიროდან (ჯანელიძე 1973, 6, 16).

გამგრძელებლად გამოცხადდა. სახალხო აკადემიის მეშვეობით, საბჭოთა ხელისუფლება ხილულად ახდენდა მანიფესტირებას, რომ კომუნისტური იდეოლოგია არ იყო უცხო ადამიანებისათვის, ეს იყო სახეცვლილი, მოდერნიზებული ღირებულება, რომელიც ანტიკურ დიდებულებას აბრუნებდა ქალაქში (იხ. ახალიკოლხეთი 1974, 1).

ფაზისი ფოთის წარსულად, ფაზისობა კი ქალაქის მთავარ დღესასწაულად გამოცხადდა. 1981 წელს ფოთში პირველად აღინიშნა ფაზისობა, რომელიც საბჭოთა საქართველოს სამოცი წლის იუბილეს მიეძღვნა. ამ დღეს მოეწყო თეატრალური დადგმა, გათამაშდა სცენები არგონავტების მოგზაურობიდან, „შავზნელი“ ოსმალური პერიოდიდან, ცარისტული და ნიკოლაძისეული დროიდან. ფაზისის, არგონავტებისა და კოლხური მითის შემდეგ, პომპეზურად წარმოადგინეს საბჭოთა პერიოდი, რომელიც ათასეული წლების შემდეგ, ძველი ფაზისელების დიდების დაბრუნების შთაბეჭდილებას ქმნიდა (ქოიავა 1981, 2).

„ფაზისობიდან ფაზისობამდე. სწორედ ყველაზე უფრო აქ ვლინდება ფოთელთა პატრიოტობა, ისინი ერთგვარ ანგარიშს აბარებენ ფაზისობიდან ფაზისობამდე განეული მუშაობის შესახებ ფაზისობა ტრადიციულად სსრ კავშირის კონსტიტუციის წლისთავზე (1977 წლის ოქტომბრის კონსტიტუცია) იმართება, ეს კიდევ ხაზს უსვამს მის ინტერნაციონალიზმს“ (ახალი კოლხეთი 1985, 1).

ფაზისის და ფოთის იგივეობა გაამყარა ტიმ სევერინის მოგზაურობამ. 1984 წლის 22 ივლისს ფოთის აკვატორიაში საბერძნეთიდან კოლხეთისაკენ დაძრული ნიჩბებიანი ხომალდი არგო შევიდა, რომელსაც ტიმ სევერინი ხელმძღვანელობდა (ჩიტაია 1984, 3). მისალმებისას ადგილობრივებმა მოგზაურს მიმართეს, რომ ისინი ფოთში-ფაზისში იყვნენ, რომელშიც დიდი ქვეყნის ძლიერი გული სცემს (იხ. ახალი კოლხეთი 1984, 1).

საბჭოთა ხელისუფლებისა და პოლიტიკის მარცხს, ახალ ეროვნულ სახელმწიფოებში, ხანგრძლივი პოსტსაბჭოთა პერიოდი მოყვავა, სადაც ურბანული ნარატივები ახალ ღირებულებათა სისტემაში მოექცა. საქართველოს ქალაქებში საბჭოთა ნაციო-

ნალიზში, ეროვნულმა ნაციონალიზმმა ჩაანაცვლა. თანამედროვე პოლიტიკურ დისკურსში, წარსულის ინტერპრეტაცია ეფუძნება ქართული ეროვნული იდენტობის გამყარებასა და მასზე დაყრდნობით, ევროპულ მისწრაფებებთან დაახლოებას. ამ დროს ფოთის, როგორც უძველესი ცივილიზაციის კარიბჭის მეტაფორის რეპრეზენტაცია ხდება (იხ. საქართველოს რესპუბლიკა 1993, 1, 3).²⁶ პოსტსაბჭოთა პერიოდში დამოუკიდებლობის მოპოვება და მოშლილი სისტემის ხილვადი მარკერების მიმართ აგრესიული მოპყრობა შეეხო ურბანულ ლანდშაფტში კონსტრუირებულ არქიტექტურას. წარსულისადმი შურისძიება, 1993 წელს ფაზისის სახალხო აკადემიის შენობის განაგდურებაში გამოვლინდა. იწვოდა ფაზისის აკადემია, რომელსაც მიჰყვებოდა საბჭოთა, ხელოვნურად შეთავაზებული მეხსიერება, ახლის დაბადების იმედით და/ან უიმედობით (იხ. დონაძე, 1992, 2; მინდელი 1993, 4).

პოსტსაბჭოთა პერიოდმა ქალაქის ფაზისური ნარატივის თხრობაში სამი მიმართულება გამოკვეთა: 1. ფაზისის ლოკალიზაციის აკადემიური გადააზრება 2. ადგილობრივი ნაციონალური ნარატივის გამყარება (ფაზისი დისკურსის არა საბჭოთა, არამედ ქართულ ეროვნულ დისკურსში შემოყვანა) 3. მეხსიერების ცოცხალი რეპრეზენტაციები (რომელიც ანტიკურ მეტაფორას საბჭოთა ნოსტალგიებთან და თანამედროვე პოლიტიკურ იდეოლოგიასთან აკავშირებს).

აკადემიურ დისკურსში ფაზისის ნარატივის გადააზრებას ეხება ანანია ჯაფარიძე (2010). ავტორი ეყრდნობა თინათინ ყაუხჩიშვილის (1957, 283) ცნობას, რომელიც სტრაბონის ნაშრომის ანალიზის საფუძველზე ასკვნის, რომ კოლხეთი მდებარეობდა სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში, რადგან სტრაბონის მიერ მოხაზული საზღვრები, კოლხეთს იმ შემთხვევაში მოაქცევდა არმენიის გასწვრივ, ხოლო იბერიასა და ალბანიას მის ზემოთ, თუ კოლხეთი ჭოროხის ხეობაში იქნებოდა (ჯაფარიძე

²⁶ გარდა ამისა, მიმდინარე არქეოლოგიური კვლევები შეეხება ფაზისის ზუსტი ადგილმდებარეობის დადგენას, იმისათვის, რომ მოხდეს ევროპული ცივილიზაციის კვალის კიდევ ერთხელ დადასტურება საქართველოს ტერიტორიაზე. აღსანიშნავია, ქართველი და იაპონელი არქეოლოგების ერთობლივი პროექტი, რომელშიც ჩართულია თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი და კობეს უნივერსიტეტი (ობლაძე 2019, 11).

2010, 21). ჯაფარიძის ცნობით ირკვევა, რომ საბჭოთა პერიოდში აქცენტი გაკეთდა ამბის თხრობაზე და არა მის შინაარსზე.

გარდა სტრაბონის ნაშრომისა, ჯაფარიძე იმონუმებს პროკოფი კესარიელის წიგნს, ომი სპარსელებთან, საიდანაც დგინდება, რომ ფაზისი მდინარე ჭოროხია. ირკვევა, რომ რომაელებს, მდინარის ორივე მხარეს, უზარმაზარი კლდეები გაუვლიათ. ამ გზებს რომაელები „კლისურებს“ უწოდებდნენ. ჯაფარიძე შენიშნავს, რომ რიონის ნაპირზე არსადაა ისეთი კლდეები, როგორც პროკოფიმ აღწერა, განსხვავებით ჭოროხის სანაპიროსაგან, რაც მიუთითებს, რომ პროკოფის ფაზისი არ არის მდინარე რიონი (ჯაფარიძე 2010, 108).

საისტორიო მასალის რეინტერპრეტაციასთან ერთად, არქეოლოგიური ანალიზის საფუძველზე გამოთქმულია აზრი, ფაზისისა და ფოთის სხვადასხვაობის შესახებ. გამყრელიძის არგუმენტაციით, ფოთის მიმდებარე ტერიტორიაზე არ დასტურდება ბერძნული კულტურის ზეგავლენა ყოფაზე, რადგანაც თუ ფოთი ფაზისია, მაშინ ბერძნული დიდი კოლონიზაცია მას ძვ.წ. VIII-VII საუკუნეებში არ შეხებია (გამყრელიძე 2003, 107, 172).

ეთნოგრაფმა, ჯულიეტა რუხაძემ აღნიშნა, რომ ფაზისი ელინისტური ხანის ერთ-ერთი ყველაზე ცნობილი ქალაქი, ფოთად ბევრი მეცნიერის მიერ შეცდომითაა მიჩნეული, რადგან დაგროვილი არქეოლოგიური მასალები უარყოფენ ფოთისა და ფაზისის იგივეობას. რუხაძისათვის გაურკვეველი იყო, რატომ არც ერთ წყაროში არ ჩანდა ქალაქი, რომელიც საბჭოთა დროში იყო ნახსენები მეთხუთმეტე საკუნუნეში არსებულად (რუხაძე 2001, 42).

ფაზისის ლოკალიზაციის ახლებური გააზრება საბჭოთა პერიოდში ნაცადი ხერხი იყო, რომელიც ფოთსა და ფაზისს ერთმანეთისაგან მიჯნავდა, თუმცა ადგილობრივ და საკავშირო პოლიტიკას მძიმე საპორტო ინფრასტრუქტურა ფოთსა და მის ნავსადგურში ჰქონდა ორგანიზებული. ანტიკური ფაზისური ნარატივი მის ურბანულ პოლიტიკას ფოთში აძლევდა ლეგიტიმაციას, ამიტომ ფაზისის სხვა ადგილას ლოკალიზების საკითხმა, ფართო გავრცელება ვერ ჰპოვა.

ნაციონალიზაციასთან ერთად დაიწყო ფოთისა და ფაზისის ახალ დისკურსში მოქცევის მცდელობა.

„ფაზისი, კოლხური კულტურა ჩვენი საერთო სიამაყეა! აი, დღესაც საქართველო თავის ახალ, დამოუკიდებელ სახელმწიფოს აშენებს და დღესაც ჩვენი იმედი ან მზერა დიდი ფაზისის მემკვიდრე - ფოთზეა მიპყრობილი“ (ჩხეიძე 2005, 212).

ფაზისის სახალხო აკადემია, ფაზისის საერო აკადემიად იქცა, რომელმაც ქალაქში ნაციონალური ნარატივების შექმნა ითავა. მისი ინიციატივით ქალაქში 1996 წლის 24 ნოემბერს ფაზისობის დღესასწაულზე დაიდგა ცოტნე დადიანის ძეგლი, რომელიც ქართველების ერთ-ერთი გმირია მონღოლების წინააღმდეგ ბრძოლაში (ნადარაია 2005, 111). ადგილობრივმა, ყოფილმა საბჭოთა ნომეკლატებმა დაიწყეს მსჯელობა ფოთის სახელის ფაზისით შეცვლის შესახებ (იხ. ქოიავა 1989, 3). ქალაქ ფოთის მუნიციპალიტეტის საზოგადოებრივმა სათათბირომ და ფაზისის საერო-სამეცნიერო აკადემიამ 2016 წლის 30 ივნისს საქართველოს მთავრობასა და საპატრიარქოს წერილით მიმართეს, რომ ქალაქ ფოთისათვის და ეპარქიისათვის მიენიჭებინათ სახელი ფაზისი (იხ. ჯანაშია 2016). შემდგომში გადაკეთდა მოთხოვნა ორივე სახელის შენარჩუნების თაობაზე, რაც გამოწვეული იყო მუსხელიშვილის დასკვნით, სადაც ეწერა, რომ სახელით ფოთი ქალაქი, საუკუნეების განმავლობაში მოიხსენიებოდა (იხ. ალექსიძე 2018, N 32, 6). ისტორიულ არტიკულაციასთან ერთად, ფოთის ფაზისური ნარატივი გამოხმაურებას სოციალურ პრაქტიკაში ჰპოვებს, რომელიც საბჭოთა პერიოდის გამოცდილებასთან ასოცირდება.

ფაზისი აღზევებისა და დაცემის გამოცდილების მქონე ქალაქია, რომელიც საბჭოთა კომუნიზმში განსხეულდა. ფაზისი, ბუნებასთან ინდუსტრიული ძალის სისტემური დაპირისპირების ხელსაყრელი არგუმენტი იყო. ფოთის მიმდებარე ტერიტორიაზე ჭაობების დაშრობის პროცესი საბჭოთა არტიკულაციით, ძველი ფაზისის ახალ ფაზისად აღზევების, ჭაობიანი ფოთის განახლების ლეგიტიმაციის შესაძლებლობა იყო. ახალმა ცხოვრების წესმა, ახალი ნარატივების აუცილებლობა შექმნა. ამ პროცესში, ადგილობრივი ელიტა ცდილობს მიმდინარე ურბანული

ტრანსფორმაცია დაუკავშიროს ფაზისს, რომელიც საბჭოთა ცოცხალი მეხსიერების ნაწილიცაა. ადგილობრივი პოსტ-საბჭოთა ელიტა ცდილობს ახალი ნეოლიბერალური გარემო ქალაქში, ფაზისის სიმბოლური იდეალების გამგრძელებლად წარმოაჩინოს. თუმცა, საბჭოთა და პოსტსაბჭოთა იდეალებია თავად გადაფასების პროცესში, რაც ანტიკურ ურბანულ ნარატივს ეკლექტურად წარმოადგენს.

ფოთში ეთნოგრაფიული კვლევის ჩასატარებლად პირველად 2019 წელს ჩავედი. სადისერტაციო პროექტის მომზადების პროცესში, ინფორმაცია, რომელიც ქალაქის შესახებ გამაჩნდა, ეყრდნობოდა სახელდახელოდ მოძიებულ სამეცნიერო და საარქივო მასალებსა და ელექტრონულ რესურსებს, რომელთა დიდ ნაწილში, ფოთის ფაზისური ასოციაციები ერთხელ მაინც იყო ნახსენები. სადისერტაციო პროექტი ურბანული ხილვადობისა და მეხსიერების კონსტრუირების პროცესს შეეხება, ამიტომ საველე კვლევის ერთ-ერთ ამოცანად ფაზისური ნარატივების სოციალური რეფლექსიების შესწავლა დავისახე. კვლევის დროს გამოჩნდა, რომ ფაზისური ნარატივები ცოცხლობს ინფორმაცია მეხსიერებაში და აღქმად პრაქტიკაში: მაგალითად, ფაზისის ქუჩა,²⁷ პრემია „ფაზისი“²⁸ რესტორანი ფაზისი, საზოგადოებრივი სკოლა ფაზისი, ფაზისობის დღესასწაული, ცეკვის ანსამბლი ფაზისი, მეთევზეთა კლუბი ფაზისი და ასე შემდეგ.

ქალაქში, ჩემი პირველი საკვლევი ვიზიტისას, სამხრეთ-დასავლეთ მაგისტრალიდან შევედი. ქალაქის შესასვლელში, ავტობუსის მოლოდინში, ჩემს წინ მანქანა გაჩერდა, რომლის მძღოლმა ფოთამდე გაყვანა შემომთავაზა. გზაში ფოთში ვიზიტის მიზეზი გამომკითხა და როდესაც კვლევითი ინტერესების შესახებ გაიგო, აღფრთოვანებულმა დაიწყო საკათედრო ტაძრის, ფოთის ნიკოლაძისეული პერიოდისა და ფაზისური ამბის გახსენება. ეს მამაკაცი, კვლევის პირველი ინფორმანტი გახდა.

„ფოთი უძველესი ქალაქი რომაა ეს ამბავი ყველამ იცის.

27 ამ ქუჩზე 1990-იან წლებში მდებარეობდა ფოთის ტელეკომპანია ფაზისი, 2002 წელს შენობა დაინვა

28 ფოთის განვითარების საქმეში შეტანილი განსაკუთრებული წვლილისთვის, გაიცემა 2021 წლიდან

ფაზის ეძახდა მაშინ მთელი მსოფლიო. აყვავებული ქალაქი იყო ფაზისიო ამბობენ, ისტორიკოსებსაც უთქვამთ და ჩვენი ხალხის გადმოცემითაც ასეა. კომუნისტების დროს თუ კი რამე იყო თურმე, ყველაფერს ფაზისს და კოლხიდას ეძახდნენ, მამაჩემიდან ვიცი. კომუნისტებით, ფაზისს აღორძინებდნენ ამ ქალაქშიო და იმიტომ ერქვა ყველაფერს ფაზისიო. კარგი ვერაფერი გამოუვიდათ, ვერც იმათ და ვერც ახლანდელებს. ვერ არის ახლანდელი ფოთი ძველი დიდებულების გამგრძელებელი. ყველაფერი, რა დიდებულებაც აქვს ქალაქს, პორტში ხვდება. ეს პორტი კიდევ ბიზნესმენებისაა, ხალხის სიკეთეს არავინ ფიქრობს. მემგონი ისევ კომუნისტები სჯობდნენ, მაშინ იმის შიში მაინც არ გექნებოდა სამსახურს დაკვარგავო“ (ინტერვიუ 1: 5.12.2019).

ფაზისის რეპრეზენტაცია, რომელიც სხვადასხვა იდეოლოგიის შესაფასებლად გამოიყენა პირველმა ინფორმანტმა, ჩემთვის ქალაქთან დაკავშირებული შემდგომი კითხვების ფორმირების საბაზი გახდა. ისტორიული წყაროებიდან ჩემთვის ცნობილი მოსაზრება, რომ ფაზისი შესაძლოა ფოთი არ ყოფილიყო, ინფორმანტებს გავაცანი მათი შეფასებების მოსასმენად. როდესაც ვიკითხე - ამბობდნენ ფაზისი შეიძლება მთლად ფოთი არ ყოფილიყო-თქო - 70 წლამდე ქალბატონმა, რომელიც საკათედრო ტაძარში შემთხვევით შემხვდა, კრებსითად გამოხატა საერთო მოსაზრება, რომელიც ინფორმანტთა შეხედულებებს აჯამებს.

„ფოთი რომ ფაზისია ეს ახალი ამბავი არაა, დადასტურდა. დიდი მცოდნე ხალხი იძახდა, ახლა კი არა, კომუნისტებიდან მოყოლებული, რომ ჩვენი ქალაქი არის ძველი ფაზისი. თუ ვინმე აქ ჩამოდიოდა ნასწავლი, განათლებული, ხელისუფალი, ყველა ფოთის და ფაზისობის მოქმელი იყო. ხმები მაშინაც დადიოდა, შეიძლება სხვაგან იყოსო, მაგრამ ფაზისი რომ ფოთია ამას ბევრი თქმა არ უნდა, რესტორანი გინდა, ძველი შენობაა თუ ახალი, ყველაფერს ფაზისის სახელი ჰქვია, ეს რომ სიმართლე არ იყოს ხომ არ დაარქმევდნენ?“ (ინტერვიუ 2: 8.12.2019).

კვლევის დროს ინფორმანტებთან ვსვამდი შეკითხვას უნდა ერქვას თუ არა ფოთს ფაზისი, რის შესახებაც არაერთგვაროვან

პასუხებს ვიღებდი. შეკითხვამ განსაკუთრებით წინ წამოსწია საბჭოთა პერიოდის ეკონომიკური კეთილდღეობისადმი სენტიმენტები და თანამედროვე ურბანული, სივრცითი პრივატიზაციისადმი დამოკიდებულებები:

„მე მგონია, რომ მთავარია ამ ქალაქს მიხედონ და მნიშვნელობა არ აქვს ფოთი ერქმევა თუ ფაზისი. რომ თქვან რომ ამით მოგვარდება რამე ფოთისთვის და ფოთელებისათვის, კიდევ იტყვი, რომ შეცვალონ. სახელის გამოცვლას შინაარსი რომ გამოსცვლონ ხომ აჯობებს?“ (ინტერვიუ 4: 20.07.2020).

„ფოთისთვის ფაზისის დარქმევა ალბათ აჯობებს. ფაზისი ისტორიულ სახეს დაიბრუნებდა. თუმცა, სანამ ქალაქს თავისი ფუნქცია არ ექნება, რა აზრი ექვს? ალბათ ბევრი რამე იქნება შესაცვლელი“ (ინტერვიუ 3: 17.07.2020).

„არ ვეთანხმები ფაზისის დარქმევას, რატომ დავბრუნდეთ ანტიკურ ხანაში? მაგრამ მაშინ ქალაქი აყვავებული იყო, ახლა აღარავინ ფიქრობს ქვეყნის საზღვაო ჭიშკარზე. სახელის შეცვლას ხალხის ცხოვრება შეცვალონ აჯობებს, რომ საკუთარი შემოსავალი მოხმარდეს ამ ქალაქს“ (ინტერვიუ 6: 30.01.2021).

„ფაზისი რესტორანი იყო კარგი, როცა ვსწავლობდი და ვმუშაობდი. ჯერ გემთმშენებელი ქარხანა უნდა აამუშაონ და ხალხს მიეცეს სამუშაო ადგილები და მერე აჯობებს სახელის შეცვლაზე ფიქრი“ (ინტერვიუ 5: 7.09.2020).

„ისე გამოიყურება ფაზისი, უძველესი ქალაქი, როგორც უნინ. როგორც არ უნდა გამოიყურებოდეს, მას თავისი ხიბლი და ემზი აქვს. მაგრამ, კომუნისტების დროს უფრო ლამაზი იყო ფოთი ვიდრე დღეს. წინსვლის მაგივრად უკან მიდის ყველაფერი. კომუნისტები თუ ეძახდნენ ამ ქალაქში რამეს ფაზისს ის სახელსაც ამართლებდა და საქმესაც. ხალხი მართლა ფიქრობდა, რომ ყველაფერი მათ ხმარდებოდა. ძველი, საბჭოთა დროინდელი ფოთი თითქოს უფრო თბილია და გულთან ახლოს არის, ვიდრე დღევანდელი“ (ინტერვიუ 8: 8.01.2022).

„ახლანდელ ფოთს ვერ ვცნობ, შეიცვალა სახე. ვერ ვიტყვი, რომ გალამაზდა, რადგანაც აირია ძველი და ახალი სტილი. ვერ

ეგუება ფოთი გადაკეთებას, ფაზისი ფაზისად უნდა დარჩენილიყო. კომუნისტების დროს ფაზისი და ფოთი ნამდვილად ერთი იყო, საქმით იგრძნობოდა ეს. ქალაქში იყავი თუ მის შემოგარენში მის ძველ და ახლანდელ სიოს გრძნობდი. ახლა თითქოს მნიშვნელობისგან დაცლილი სიო დაქრის ქალაქში, რომელიც პორტის მფლობელების საქმის სასიკეთოდ უბერავს“ (ინტერვიუ 7: 7.01.2022).

„ძალიან კარგად მახსოვს ის დღე, როცა არგონავტები ჩამოვიდნენ და მათ საპატივცემულოდ გაიმართა ქალთა ფეხბურთი. მეგობრებთან ერთად ვთამაშობდი, ტიმ სევერინიც დაესწრო. გვიყვებოდნენ ძველი არგონავტების ფაზისში გავლილ გზაზე. ყველას სჯეროდა, რომ ტიმ სევერინმა ძველი ფაზისის და არგონავტების გზები გააცოცხლა. დიდი ამბავი იყო ქალაქში, მორვაგზაზე ხალხის არ ეტეოდა“ (ინტერვიუ 5: 7.09.2020).

ფაზისის ანტიკური ნარატივის ფორმირება ისტორიულ გამოცდილებასთან ერთად (მოცემულობა, რომ ფაზისი ნამდვილად არსებობდა), პოლიტიკურ და სოციალურ ცვლილებებთან (საბჭოთა ინდუსტრიალიზაცია, ნეო-ლიბერალური ტრანსფორმაცია) არის დაკავშირებული.

მეოცე საუკუნის მოდერნულობის პერიოდმა, საბჭოთა ინდუსტრიალიზაციამ და ღირებულებების ტოტალური კონტროლის მექანიზმმა, ანტიკური ფაზისური ნარატივი, „თხრობის გამოგონების“ მეშვეობით, ფოთის ურბანულ სივრცეში გამოკეტა და მისი მცხოვრებლებისთვის, იდეოლოგიური ხილვადობის ალევორიად ჩამოაყალიბა.

პოსტსაბჭოთა ცვლილებები, რომელიც ადამიანთა ყოველდღიურობას შეეხო, კონტროლს დაქვემდებარებულ ფაზისურ ნარატივსაც მისწვდა, რომლის გადაფასება ახალი ნეოლიბერალური იდეოლოგიის ფორმირებას დაემთხვა. ბრიგენტისთვის (2010) ხილვადობის რეჟიმები იდეოლოგიურ კონტექსტზე დამოკიდებული სოციალური აქტივობაა, რომელიც დანახვაში, შეხედვაში და აღქმაში ვლინდება. ფოთის ფაზისური ნარატივი, როგორც მეხსიერების მაფორმირებელი, სხვადასხვა იდეოლოგიურ კონტექსტში ხილვადობის მედიუმს

წარმოადგენს, რომელიც ანტიკური, საბჭოთა-სოციალისტური და ნეოლიბერალური იდეოლოგიების გამტარია (იხ. Brighenti 2010, 2-4; 110-125).

ნაშრომში ნეოლიბერაიზმი გაგებულია პოლიტიკური იდეოლოგია, რომელიც იყენებს ურბანულ ნარატივებს, როგორც ეროვნულ საშუალებებს, რომ მოახდინოს საკუთარი ურბანული ხილვადობის ლეგიტიმაცია ქალაქის მოსახლეობაში. თანამედროვე პრაქტიკაში, ფოთის ფაზისური ნარატივის ოფიციალური ეროვნული და ნეოლიბერალური იდეოლოგიური ლეგიტიმაციის გარდა, ყოფითი, საბჭოთა სენტიმენტალური დატვირთვა გააჩნია, რადგანაც ახალი, საბაზრო ეკონომიკური სისტემა ვერ სთავაზობს ადგილობრივებს კეთილდღეობის გარანტიებს.

ფაზისური ნარატივის თხრობის სამი ვარიანტია ხილული თანამედროვე სოციალური პრაქტიკისათვის: 1. ფორმაციულ-კონსტრუქციული 2. ანალიტიკურ-შეფასებით 3. პრაქტიკულ-სივრცითი. სამივე ვარიანტი გამოყენებული იქნა როგორც საბჭოთა კომუნისტური, ისე ახალი ნეო-ლიბერალური იდეოლოგიის მიერ, რათა მოეხდინა ქალაქში მათ მიერ წარმოებული პოლიტიკური და ეკონომიკური პროცესების სისწორე.

1. ფორმაციულ-კონსტრუქციული თხრობა საბჭოთა და პოსტ-საბჭოთა პროცესების ფორმაციას ანტიკური იდეების საწყისებში ეძებს და იდეოლოგიურ აღზევებას უძველეს ბერძნულ-ქართულ სოციო-ეკონომიკურ ურთიერთობებთან აკავშირებს, რომელიც იდეოლოგიური ცვალებადობის მიუხედავად მსგავსია, თუმცა სხვადასხვა ხილვად პოლიტიკური საფარველით (საბჭოთა-სოციალისტური იდეოლოგია და ნეოლიბერალიზმი). 2. ანალიტიკურ-შეფასებითი თხრობა აკადემიური დღისწესრიგის ნაწილია, რომელიც ეყრდნობა საბჭოთა გამოცდილებას, რა დროიდანაც იწყება ფაზისის ურბანული ხილვადობის პრაქტიკაში გადმოტანა და მისი ურბანული რეჟიმისადმი დაქვემდებარება, რომელიც ფოთში მიმდინარე პროცესებს ადგილობრივებისათვის ხილვადს და აღქმადს ხდის. პოსტსაბჭოთა პერიოდში ანალიტიკური თხრობა ქართულ სახელმწიფოებრივ დისკურსს ებმის და ცდილობს საბჭოთა თხრობის მანერა მოაშოროს „დაბინძურებულ“ ანტიკურ ნარატივს.

დანამედროვე იდეოლოგიური პრაქტიკისათვის ხილვადობის ლეგიტიმური გამგრძელებელი არა საბჭოთა იდეოლოგია, არამედ თანამედროვე სახელმწიფოა, სადაც ურბანული ნარატივები, (იდეაში) გამოგონებული თხრობის გადაფასებას ექვემდებარება. თუმცა, გადაფასებაც თხრობის გამოგონების ტექნიკის ნაწილია და ისტორიული ჭეშმარიტების აღდგენის სახელით მოქმედებს. რაც არ უნდა ერქვას მას, თანამედროვე პროცესების გათვალისწინებით, იგი ცდილობს ფოთის ფაზისურ ხილვადობის გარდა, საბჭოთა პერიოდშივე არგუმენტირებული ალტერნატიული ფაზისური ნარატივი დაუპირისპიროს, როგორც ახლებური ხილვადი მარკერი. 3. პრაქტიკულ სივრცითი თხრობა ყოველდღიურობის, კომუნალური ყოფის ნაწილია, რომელსაც არ აინტერესებს შეთავაზებული იდეოლოგიური აღქმის კატეგორიები. მისთვის ურბანული ნარატივები წარსულისა და აწმყოს გადაფასების მექანიზმებია. თანამედროვე ფოთის ეკონომიკა, პრივატიზებულ, ბიზნეს-ფასადებში ჩასმულ ქალაქურ მოზაიკებთან და ფაზისურ ნარატივიზაციასთანაა დაკავშირებული, რაც ყოფისთვის გაუგებარია. რადგან, საბჭოთა ფაზისური ურბანული ხილვადობა ადგილობრივებს მეტ სიკეთეს სთავაზობდა, ვიდრე ამას თანამედროვე ფოთის საქალაქო ყოფა სთავაზობს. ფაზისი, როგორც აყვავებული, აღორძინებული ქალაქი ადგილობრივებისათვის, საბჭოთა ეკონომიკურ სენტიმენტებთან უფროა დაკავშირებული, ვიდრე თანამედროვე ეროვნულ დისკურსთან, რომელიც ნეო-ლიბერალური იდეოლოგიითაა დატყვევებული და ადგილობრივთა კომუნალურ ყოფას ვერ აორგანიზებს.

დამონშებული ლიტერატურა

აბრალავა 2013 - აბრალავა ზ., „კულტურის აღორძინება ფოთიდან უნდა დავიწყოთ“, საქართველოს რესპუბლიკა 6.03.2013 N 42 (7169), 15.

ალექსიძე 2018 - ალექსიძეს., „ახალი სახელწოდება საქართველოს რუკაზე?“, საქართველოს რესპუბლიკა, 1.04.2018, N 43 (8444), 6.

ახალგაზრდა კომუნისტი 1940 - ახალგაზრდა კომუნისტი „ფოთი, კოლხიდის ქალაქი“, ახალგაზრდა კომუნისტი 13.10.1940, 4.

ახალი კოლხეთი 1974 - ახალი კოლხეთი დაარსდა, ფაზისის სახალსო აკადემია, ახალი კოლხეთი 28.09.1974, 1.

ახალი კოლხეთი 1985 - ახალი კოლხეთი გვიხმობს საქალაქო დღესასწაული, ახალი კოლხეთი 26.09.1985, N 115, 1.

ახალი კოლხეთი 1984 - ახალი კოლხეთი ტიმ სევერინი ფოთში, ახალი კოლხეთი 24.07.1984, N 89, 1.

ბერძნიშვილი 1944 - ბერძნიშვილი მ. „ღევონდის ცნობა ფოთის შესახებ“, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები XXVI, 201-222, ჰუმანიტარული მეცნიერებანი, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა.

გამყრელიძე 2003 - გამყრელიძე გ. „ქალაქ ფასისის ადგილმდებარეობისა და დეფინიციის საკითხისათვის“, იბერია-კოლხეთი, საქართველოს ანტიკური პერიოდის არქეოლოგიურ გამოკვლევათა კრებული, #1, 2003, ძიებანი, დამატებანი, IX.

გუჯეჯიანი 2013 - გუჯეჯიანი რ ბათუმთან დაკავშირებული სოციალურ-კულტურული ასპექტები თურქეთელ ქართველთა ტრადიციულ ყოფაში. კრ. ბათუმი - წარსული და თანამედროვეობა, მეოთხე საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის მასალები, 296-304.

გუჯეჯიანი 2017 - გუჯეჯიანი რ ისტორიის რეპრეზენტაციის ეთნოლოგიური ასპექტები. სტამბოლი ქართული ხელოვნების სახლი

დონაძე 1993 - დონაძე დ. ქალაქური მოზაიკა, ფოთისმოამბე 11.02.1993, 2.

ლორთქიფანიძე, მიქელაძე 1972 - ლორთქიფანიძე ო., მიქელაძე თ. „ფასისის ისტორიულ-არქეოლოგიური შესწავლის პრობლემა“, 17-36 სამეცნიერო სესია მიძღვნილი ქალაქ ფასისის ლოკალიაციის პრობლემისადმი, მოხსენებები, ჩიტაია გ. (რედ.) გამომცემლობა „მეცნიერება“.

მინდელი 1993 - მინდელი ო. გადავაცციოთ ფოთელთა ბრუნვის საგნად, ფოთის მოამბე 15.04.1993, 4.

ნადარაია 2005 - ნადარაია ნ. ცოტნიედელობა - ფარი და მახვილი ერთიანი საქართველოსი“, ცოტნიედელი, ტ. I, 111, ფაზისის საერო აკადემიის სამეცნიერო სესიების მასალები, ნადარაია ნ., ნურნუშია ლ. (რედ.), თბილისი-ფაზისი 1996-2005.

ნუცუბიძე 1957 - ნუცუბიძე ი. „ოქტომბრის მზის ქვეშ განახლებული კოლხეთის მიწაზე“, ახლგაზრდა კომუნისტი, 16.10.1957 N 129, 2.

ობოლაძე 2019 - ობოლაძე ნ. ვახტანგ ლიჩელის მესამეტე თეორია, თბილისის უნივერსიტეტი 24.11.2019.

პაჭკორია 1970 - პაჭკორია მ. ნაშრომი ქალაქ ფაზისის ისტორიისათვის, ახალი კოლხეთი 23.07.1970, N 87, 3.

როდოსელი 1948 - როდოსელი ა. „არგონავტიკა“, ბერძნულიდან თარგმნა აკაკი ურუშაძემ, სახელმწიფო გამოცემა, თბილისი.

რუხაძე 2001 - რუხაძე ჯ. „ნარკვევები დასავლეთ საქართველოს უძველესი და ძველი ისტორიის შესახებ“, კავკასიის ხალხთა მეცნიერებათა აკადემია რედ. გაგულაშვილი ი. ISBN 99926. 51-33-4.

საქართველოს რესპუბლიკა 1993 - საქართველოს რესპუბლიკა 1,3.

ქამუშაძე 2017 - ქამუშაძე თ., ქალაქის სახის ფორმირება და პოსტსაბჭოთა ტრანსფორმაციები (ქ. რუსთავის მაგალითზე). ანთროპოლოგიის დოქტორის (PhD) აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილი დისერტაცია, თბილისი.

ქოიავა 1981 - ქოიავა ი., სახალხო დღესასწაული „ფაზისობა“, ახალი კოლხეთი 23.05.1981, N 62, 2.

ქოიავა 1989 - ქოიავა ი., ფოთი ფოთად უნდა დარჩეს, ახალი კოლხეთი 15.06.1989, N 70, 3.

ყაუხჩიშვილი 1957 - ყაუხჩიშვილი თ., სტრაბონის გეოგრაფია, თბილისი.

ყუხჩიშვილი 1964 - ყუხჩიშვილი ს., რას გვიამბობენ ძველი ბერძნები საქართველოს შესახებ, თბილისი.

ჩიტაია 1984 - ჩიტაია გ., არგონავტების ნაკვალევზე, ახალი კოლხეთი 19.07.1984, 87, 3.

ჩხეიძე 2005 - ჩხეიძე რ., ჩემო საყვარელო ფაზისელებო!“ ცოტნიედელი, ტ. I, 212, ფაზისის საერო აკადემიის სამეცნიერო სესიების მასალები, ნადარაია ნ., წურწუშია ლ. (რედ.), თბილისი-ფაზისი 1996-2005.

ხუციშვილი 2021 - ხუციშვილი ქ., „მეხსიერების ადგილების ტრანსფორმაცია: მემორიალთა ახალი მნიშვნელობებით დატვირთვა პოსტსაბჭოთა საქართველოში, ქრონოსი, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის ჟურნალი, „მერიდიანი“, N 2, 198-209.

ჯანაშია 2016 - ჯანაშია ე., „ფოთი, ფაზისი, მერი, ხობობი, გერონტიდაიგივენი“, Press.ge თავისუფალისტიცვა, 16.12.2016 <http://www.tspress.ge/ka/site/blog/15619/>.

ჯანელიძე 1973 - ჯანელიძე ვ., „ფასისის ლოკალიზაციის გეოგრაფიული ასპექტები“, სამეცნიერო სესია მიძღვნილი ქალაქ ფასისის ლოკალიზაციის პრობლემისადმი, 5-16, მოხსენებები, ჩიტაია გ. (რედ.) გამომცემლობა „მეცნიერება“.

ჯაფარიძე 2010 -ჯაფარიძე ა., „ბერძნულ-რომაული წყაროები კოლხეთისა და ლაზიკის შესახებ“, სვეტიცხოველი 2010, N. 1, 40-104, ჯაფარიძეანანია (რედაქტორი).

Assmann, Shortt 2012 -Assmann A. & Shortt L.,Memory and Political Change: Introduction, in Memory and Political Change Aleida Assmann Linda Shortt (Eds), 1-14.

Assmann 2008 -Assmann J., “Communicative and Cultural Memory”, In Original veröfentlichung in Astrid E. & Ansgar N. (eds), Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook, Berlin, New York,109-118.

Brightenti 2010 -Brightenti A. M., Visibility in Social Theory and Social Research. Palgrave Macmillan UK. <https://doi.org/10.1057/9780230282056>.

Erbey 2017 - Erbey D. "Changing Cities and Changing Memories: The case of Taksim Square, Istanbul", *International Journal of Culture and History*, Vol. 3, No. 4, December 2017 pp.203- 212.

Halbwachs 1992 - Halbwachs M., *On Collective Memory*, The University of Chicago Press ISBN 10: 0226115968.

Hobsbawm 1983 - Hobsbawm E., Introduction: The Invention of Tradition, in Hobsbawm Eric & Ranger Terence (eds.) *The Invention Of Tradition*, Cambridge University Press, 1-14

Lawson 2001 - Lawson B., *The language of space*. Architectural Press. Elsevier Amsterdam.

Lawrence, Low 1990 - Lawrence, D. L. & Low, S. M *The Built Environment and Spatial Form*, *Annual Review Anthropology*. 1990. 19: 453-505.

Nora 1989 - Nora P., "Between Memory and History: Les Lieux de Memoire" *Representations*, No. 26, Special Issue: Memory and Counter-Memory Spring, 1989, pp. 7-2.

Özarslan 2003 - Özarslan N. "Understanding the historic city", in *Existics* Vol. 65, no: 391/392/393, pp. 254 – 261.

White 2006 - White G. Epilogue: Memory Moments, in *Ethos*, Vol. 34, No. 2, Special Issue: The Immanent Past (Jun., 2006), pp. 325-341.

Boris Komakhidze

URBAN VISIBILITY OF THE ANCIENT PHASIS: MEMORY TRANSFORMATION IN THE GEORGIAN CITY OF POTI

This article traces the recently undergone memory transformation processes in the Georgian city of Poti. The overall rethinking tendencies of understanding one of Poti's master

narratives are related to the ancient city of Phasis, which is a source of various ideological modifications. Urban regimes, which are responsible for organizing city settings, empower their presence in the area through the reinterpretation of the master narratives of the constructed area. Hence, ideas and values become material, tangible, and livable, as well as remembered. The shaping of institutional memory through political and practical social experiences absorbs the functional arenas for public reflections and/or representations. To explain recent social processes, official power usually adopts historical events and embeds them into the material landscape. Thus, my article concerns the Georgian city of Poti as a domain of visibility where antique historical narratives have been materially manifested by people and architecture. Here I am trying to understand different ideological traces of the ancient narrative of Phasis, which used to be strongly used by Soviet politics to empower its presence in the city of Poti. This narrative was used to legitimize the ongoing industrialization politics of the Soviets. The main task is to apprehend the social reflections of the Phasis narrative in terms of recent neoliberal undertakings in the city of Poti. In this paper, the urban environment of Poti is acknowledged as a social unity, and coherently, its memory frame is the narrative of antique Phasis. This narrative is not merely an antique historical memory but rather a memorial idea of the manifestation of different systems and their social reflections. In the 1990s, when the Soviet system collapsed, the new Georgian republic adopted the Phasis narrative, which gave rise at the same time to the manifestation of the neo-liberal economic system in the city.

უზვილოთა ზემნე სალოცავი – უძო

ქართულ ყოფაში ხშირად ვხვდებით ქრისტიანული კანონიკური დღესასწაულების გახალხურებულ ვარიაციას, რომელიც გარდა კანონიკური რიტუალებისა მოიცავს ხალხურ შეხედულებებს და ხალხის მიერ შექმნილ პრაქტიკას. ერთ-ერთი ასეთი დღესასწაული არის უძოობა, რომელიც წმინდა გიორგის სახელობის ეკლესიის სატაძრო დღესასწაულია. წმინდა გიორგი არის საქართველოს განსაკუთრებული მფარველი. ხალხში გავრცელებული ცოდნით საქართველოში წმ. გიორგის სახელზე 365 ტაძარია აშენებული, ერთ-ერთი ასეთია უძო.

უძო მდებარეობს კოჯორში, თრიალეთის ქედის სამხრეთ-აღმოსავლეთ განშტოების მთაწმინდის ქედის თხემზე, 1416 მეტრ სიმაღლეზე. მთაზე ძველი სამლოცველოს ნანგრევებია (ქსე 1986, 198). ტაძარი თავიდან ხის იყო, მოგვიანებით ქვის. ჩვენამდე მოღწეული ნაგებობა XVIII-XIX საუკუნეებს განეკუთვნება (ბოშიშვილი 2010, 64). უძოზე რამდენიმე მისასვლელია: წყნეთიდან და წავკისიდან განიერი ბილიკი, ხოლო კოჯრიდან ტყეზე გავლით საავტომობილო გზა. ადრე ეს საურმე გზები იყო. წინათ ამ გზებზე ჩარდახიანი ურმებით დადიოდნენ. უძოს ძირში ცივი წყაროს წყალი გამოდის. ამ წყაროზე საუბრობს იოსებ გრიშაშვილიც და ამბობს, რომ ეს საოცარი წყალია. XIX საუკუნის 80-იანი წლებისთვის უძოს ეკლესია და ეკლესიამდე მისასვლელი გზა მძიმე მდგომარეობაში იყო. 1882 წელს გაზეთ „დროებაში“ არის ცნობა, რომ “სახელოვანი უძოს ეკლესია განაბრწყინვალა 1881 წელს საქალეხო ინსტიტუტების უფროსმა ქალმა შიგნიდან ყველანაირი ხატებითა და ნივთებით” (კაჭახიძე 2010, 94).

უძოს მთა მოხსენიებულია ვახუშტი ბატონიშვილის „აღწერა სამეფოსა საქართველოსაში“: „არს ახალდაბა და მის დასავლეთ უძო, ეკლესია წმიდის გიორგისა, მაღალსა გორასა ზედა მჭურეტი კოჯრისა და ტფილისისა“ (ბატონიშვილი 1973, 329). დღესასწაულის შესახებ კი ცნობას ვხვდებით იოსებ გრიშაშვილის

„ქალაქურ ლექსიკონში, სადაც მითითებულია დღეობის თარიღი (გრიშაშვილი 1997). ვახუშტი კოტეტიშვილი „ხალხურ პოეზიაში“ წერს შესანიშნავებზე (კოტეტიშვილი 1961). უძოლობის დღესასწაულზეა ლაპარაკი დ. კატახიძის წიგნში „კურორტი კოჯორი“ და ალექსანდრე ბოშიშვილის ნაშრომში „თბილისის გარეუბნების ისტორია“.

უძოს სალოცავი მიიჩნეოდა უშვილოთა შემწედ და ჩამოყალიბდა შესაბამისი რიტუალური პრაქტიკა.

უშვილობა დაავადების სახედ აღიქმებოდა. დაავადება ხალხურ ცნობიერებაში სოციალურ ფენომენადაც გაიაზრებოდა, რადგან მიჩნეული იყო არამართო ადამიანის, არამედ საზოგადოების ნორმალური ცხოვრების დარღვევის მიზეზად. დაავადებისთვის ღვთიური სასჯელის ფუნქციის მინიჭება გარკვეულ მნიშვნელობას იძენს რელიგიური ცხოვრების თუ ტრადიციული ზნეობრივი ნორმების რეგულირებისთვის. ამიტომ ჯანმრთელობისა და დაავადების ურთიერთმიმართებას, გარდა ბიოლოგიური დატვირთვისა, აქვს სოციალური, რელიგიური და სოციოკულტურული დატვირთვაც. ხალხურ მედიცინაში მკურნალობის ხასიათის მიხედვით დაავადებათა სამი ჯგუფი გამოიყოფა. აქედან ერთი მოიცავს დაავადებებს, რომელთა მკურნალობა თუ ავადმყოფის მოვლა მაგიურ-რელიგიური საშუალებებით შემოიფარგლება. თუ დაავადება ძალიან მძიმე იყო, მაშინ სალოცავს მიმართავდნენ. რიტუალი სალოცავისგან დახმარების მიღების მიზნით ტარდებოდა და ვედრების ხასიათი ჰქონდა. ხალხური წარმოდგენით, ღმერთი, ღვთაებები და წმინდანები თვითონ სჯიდნენ დამნაშავეებს. სასჯელის სიმძიმეს დანაშაულის სიმძიმე განსაზღვრავდა. თუ დანაშაული მსუბუქი იყო, მხოლოდ სანთლის დანთება და თხოვნა მოუწევდა. უმეტესად კი სალოცავს სწირავდნენ უსისხლო და სისხლიან შესანიშნავს, რიტუალურ ნამცხვრებს, სპილენძს, ვერცხლს, მამალს, ცხვარს, მოზვერს (მინდაძე 2013, 24, 157, 199). რაც ერთგვარ „საჩუქარს“ წარმოადგენს.

მარსელ მოსი საჩუქარს ადამიანებს შორის ვალდებულებად მიიჩნევს. მ. მოსი მსჯელობს „გაცემის“ და „მიღების“ ვალდებუ-

ლებებზე და „საჩუქრის გაცვლისას“ უკან დაბრუნების ვალდებულებას მიიჩნევს საჩუქრის მთავარ ფუნქციად. მ. მოსი იგივე კონტექსტში განიხილავს ადამიანის მიერ ღმერთისადმი გაღებულ ძღვენს და მის მიერ დასაჩუქრებულ ადამიანს (Mauss 1990, 10-15).

„უძობა“ მოძრავი დღესასწაულია და აღდგომის მომდევნო პირველ სამშაბათს იმართება. ამ დღეს არის ასევე სამებაობა. იოსებ გრიშაშვილის ქალაქური ლექსიკონის მიხედვით, კი მისი დღესასწაული მოდის აღდგომის მეორე დღეს (გრიშაშვილი 1997, 304). ამ დღესასწაულზე მიდიოდა კოჭრის, წყნეთის, წავკისის, ტაბახმელის მოსახლეობა. ზოგიერთისთვის უძო საგვარეულო სალოცავია (მთხრობელი 1, 7.06. 2015). მლოცველები მიდიოდნენ თბილისიდან და შორი სოფლებიდან - კუმისიდან, წალასყურიდან, თელეთიდან, მანგლისიდან. ამ სალოცავში ასევე მიდიოდნენ წალკელი ბერძნები უძობას, გიორგობას, მარიამობას. წალკელი ბერძნები „უძობას“ ერთი კვირით ადრე აღნიშნავდნენ (მთხრობელი 2, 5.01.2017). მორწმუნენი აქ ღამის თევით მიდიოდნენ. მათ „ღამის დარაჯებად“ ან „ხატის დარაჯებად“ მოიხსენიებდნენ. მლოცველებს შესანიერი აჰყავდათ, სამჯერ შემოუვლიდნენ ეკლესიას და თან ლოცულობდნენ „უძოს ძალო და მადლო, შენი სახელის ჭირიმე...“ (კაჭახიძე 2010, 96).

უძოს მთასთან დაკავშირებით არსებობს ასეთი ლეგენდა: მზექალას ძე არ ჰყავდა. საოჯახო საქმეებს, რომ მორჩებოდა მაღალ მთას შეჰყვებოდა ხოლმე. ხეს მიყრდნობილი ლოცულობდა. „თქვენი გამჩენის მადლს ვთხოვ, ძე მომეცესო. წამოსვლისას მთაზე ამაყად მდგარ საყდარში შევიდოდა“ დაილოცებდა. ის ფეხშიშველი ადიოდა და ევედრებოდა ღვთისმშობელს. ამბობენ ის ხე, რომელზეც მზექალას უყვარდა მიყრდნობა, მისი ცოდვით გახმაო. იმ მთას კი უძეო, ანუ უძოს მთა დაარქვეს (კაჭახიძე 2010, 93). ადგილობრივ მოსახლეობაში გავრცელებულია სხვა ლეგენდაც: უშვილო კაცს შეუთხოვია წმინდა გიორგის სალოცავისთვის შვილის მიცემა. წმინდა გიორგის შეუსმენია და ვაჟი მიუცია სახელი „უძო“-ც აქედან მოდის: უ-ძე-ო/უ-შვილ-ო. სხვა შეხედულებით, უძოს ტაძარი აუშენებიათ ბერძენ ცოლ-ქმარს,

რომლებიც წმინდა გიორგის შვილის მიცემას შესთხოვდნენ. სალოცავის აშენების შემდეგ მათ შვილი შეეძინათ (მთხრობელი 1, 7.06. 2015).

მომლოცველების მთავარი სათხოვარი შვილიერების მინიჭება იყო. მლოცველები ფეხით ან ურმით მიდიოდნენ, ზოგიერთი ფეხშველაც ადიოდა სალოცავში. ვახუშტი კოტეტიშვილის მიხედვით, აქ სალოცავად ამოსული უშვილოები ხატს პატარა აკვნებს, არტახებს და ბავშვებთან დაკავშირებულ საგნებს სწირავდნენ (კოტეტიშვილი 1961, 380). ძველად ღამისთევა ორშაბათს იწყებოდა და დღეობა სამშაბათს გრძელდებოდა. ღამისთევაზე ცეცხლს ანთებდნენ. ცეცხლის ასანთებად ტყეში შეგროვილ გამხმარ ტოტებს აგროვებდნენ. უძოს ტყეში ხის მოჭრა ან ტოტის ჩამომტვრევა არ შეიძლებოდა. მლოცველებს შეშა და ფიჩხი თან მიჰქონდათ (ბოშიშვილი 2010, 63-66). გადმოცემით, ვისაც უძოს ტყეში ხე მოუჭრია, გარდაცვლილა (მთხრობელი 2, 5.01.2017).

სალოცავში მიტანილი შესაწირავი ზებუნებრივი ძალისადმი მიძღვნილი მატერიალურ და არამატერიალურ ძღვენს წარმოადგენს.

არამატერიალურ შესაწირად შეიძლება მივიჩნიოთ მლოცველების მიერ ფეხშიშველი სალოცავში ასვლა, რის საპასუხოდაც მათ განსაკუთრებული „საჩუქარი“ უნდა მიიღონ. მლოცველი ძირითადად ამ საჩუქრად შვილს მიიჩნევს.

მატერიალური შესაწირავებია პირუტყვი (ცხვარი, მამალი, ხბო), აკვნები, არტახები და სხვა. გაღებული შესაწირავის სანაცვლოდ მლოცველები თავადაც მოელიან ძღვენს - შვილიერება, ნაყოფიერებას.

ერთ-ერთი მთხრობელი აღნიშნავს, რომ არსებობდა უძოს წმინდა გიორგის ხატი, რომელიც მუსლიმების შემოსევების დროს, მლოცველებს ტაძრიდან გაუტანიათ, რის შემდეგაც ხატი ტაძარში აღარ დაუბრძანებიათ.

უძოს მთის ძირში კუნელის ხე იდგა. მას „მოსალოცი ხე“ ერქვა, რომელზედაც მლოცველები ქსოვილის პატარა ნაჭრებს ჰკიდებდნენ სურვილის შესასრულებლად. ზოგიერთი მას „ნატვრის ხეს“ ეძახდა. აქვე არის ნიში (კაჭახიძე 2010, 93).

უძობას იმართებოდა ხოლმე ჭიდაობა სოფლების მიხედვით. ვინც იმარტებოდა მას ცხვარი ერგებოდა ხოლმე. მლოცველები დღეობაზე მართავდნენ ლხინს და ზეიმს. ისმოდა დოლ-გარმონის და დუდუკის ხმა (მთხრობელი 1, 7.06. 2015).

დღეობაზე იცოდნენ პატარძლის „გადანახულება“. გასათხოვარ გოგოს კაბაზე ჩუმად ქინძისთავს შეაბამდა ან დასანიშნი ბიჭი ან მისი დედა, რაც მოწონებას გამოხატავდა. საღამოს გოგონას მთხოვნელი მიაკითხავდა ოჯახში (მთხრობელი 2, 5.01.2017).

დროის ცვლილებასთან ერთად, ხალხურ რიტუალთა შემადგენელი ზოგიერთი ელემენტი ტრანსფორმირდა. უძოს წმინდა გიორგის მომლოცველები დღესაც შვილიერების მინიჭებას შესთხოვენ. ასრულებენ ლიტანიობას. მღვდელმსახურები და მორწმუნეები ტაძარს სამჯერ შემოუვლიან ხატებითა და ჯვრებით, გალობისა და ზარების რეკვის თანხლებით. უძობის დღესაწაულის მონაწილეთა ნაწილი სალოცავისთვის მადლიერების ნიშნად ყოველწლიურად შესანიშნავით მიდის. მათი თქმით, სალოცავის ძალით შვილი ებოძათ, ამიტომ ყოველ უძობას სამადლობლის სახით აჰყავთ ცხვარი, რომელიც შეთქმულია. ცხვარს იქვე ებოსთან კლავენ. როგორც ამბობენ, მთხოვნელების უმეტესობას შვილები შეეძინა (მთხრობელი 3, 14.04.2015).

დღეს, ამ ტერიტორიაზე სალოცავად საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებიდან მიდიან და აღარ შემოიფარგლება მხოლოდ მიმდებარე ტერიტორიებით. უძობზე ამჟამად არის მამათა მონასტერი. ასევე არის ნიში, რომელშიც დაბრძანებულია წმინდა გიორგის ხატი. ნიშთან არის ხე, რომელზეც რამდენიმე ფერადი ნაჭერია შებმული.

მთხრობელთა რწმენით, უძოს ადამიანთა დასჯაც შეუძლია. ერთ-ერთ მაგალითს გვიყვება მთხრობელი: „1940-1950-იან წლებში ერთი ქალი, სახელად არუსა, ასულა უძობზე მოსალოცად. როდესაც უკან ჩამოვიდა დადლილს უთქვამს ფეხი გამიხმეს, კიდე ავიდეო და მართლაც ამ დღის მერე ფეხი გაუშეშდა“ (მთხრობელი 1, 7.06. 2015).

დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ უძობა არის ხალხური ქრისტიანული დღესასწაული, რომელიც მოიცავდა და მოიცავს მთელ რიგ ელემენტებს, რაც ასეთი დღეობებისთვის არის დამახასიათებელი, კერძოდ:

- დღესასწაულს აქვს სახელი - უძობა
- დღესასწაულთან დაკავშირებით არსებობს თქმულებები
- დღესასწაულს ჰყავს მონაწილეები კონკრეტული გეოგრაფიული არეალით
- დღესასწაულს აქვს ფიქსირებული თარიღი - აღდგომის მომდევნო სამშაბათი
- დღესასწაულის თარიღი ემთხვევა ქრისტიანულ კანონიკურ დღესასწაულს - სამეობას
- დღეობას აქვს სტრუქტურა
- უძობისთვის დამახასიათებელი იყო - ჭიდაობის გამართვა
- ტაძართან იყო და არის - ნიში, ნატვრის ხე
- დღეობას დღეს ტრანსფორმირებული სახე აქვს

უძობის დღესასწაული დაკავშირებულია წმ. გორგი სახლობის ეკლესიასთან, თუმცა, წმ. გორგის დღეობა და უძობა არ ემთხვევა ერთმანეთს. უძობა არის ხალხური რელიგიური პრაქტიკის მაგალითი, დღეისათვის რიტუალური ნაწილი უფრო გამარტივებულია და ძირითადად შემოიფარგლება მხოლოდ საკლავის დაკვლით და სანთლის დანთებით.

დამონმებული ლიტერატურა:

ბატონიშვილი 1973 - ბატონიშვილი ვ., ქართლის ცხოვრება, ტ. IV, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, გვ. 329, თბილისი.

ბოშიშვილი 2010 - ბოშიშვილი ა., თბილისის გარეუბნების ისტორია, უძო, საქართველოს ისტორიის ინსტიტუტი, გვ. 63-66, თბილისი.

გრიშაშვილი 1997 - გრიშაშვილი ი., ქალაქური ლექსიკონი, გვ. 304, თბილისი.

კაჭახიძე 2010 - კაჭახიძე დ., კურორტი კოჯორი, უძო, საგამომცემლო სახლი „ინოვაცია, გვ. 91-99, თბილისი.

კოტეტიშვილი 1961 - კოტეტიშვილი ვ., ხალხური პოეზია, შენიშვნა ლექსზე „ორშაბათობით აშენდა“, გვ. 380, თბილისი.

მინდაძე 2013 -მინდაძე ნ., ქართველი ხალხის ტრადიციული სამედიცინოკულტურა, მეცნიერება, გვ. 24, 157, 199, თბილისი

ქსე 1986 - ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 10, უძო, თბილისი.

Mauss 1990 - Mauss M. 1990, The Gift-The form and reason exchange in archaic societies, pg. 10-15, Published in Great Britain.

Maka Matiashvili

UDZO - THE PROTECTIVE SACRED SITE OF CHILDLESS COUPLES

Udzo is a name of the sacred site which is located in the village of Kojori, on the crest of the Mtatsminda ridge, the southeastern branch of the Trialeti ridge. There are the remains of old sanctuary. Initially the church was wooden, later it was made of stone, the building that has preserved at present time is dated back to 18-19 centuries. The celebration of the holiday called Udzo-ba originated from the name of the site (Udzo) is a folk Christian holiday that includes a number of elements that are typical for folk holidays; the narratives are related to the holiday; the holiday has a fixed date - the first Tuesday after Easter; the date of the holiday coincides with the Christian canonical holiday of Trinity; the celebration has a certain structure, etc. The sacred site is considered to be the protector of childless couples. It is celebrated nowadays as well but in a transformed form, the ritual part is more simplified and is mostly limited to slaughtering of animals.

ქართული მევენახეობა-მელვინეობის საკითხები (სამეგრელო)

უახლესი სამეცნიერო და ლაბორატორიული კვლევების მიხედვით საქართველოს ტერიტორია ღვინის სამშობლოდ, ადამიანის მიერ ვაზის კულტივაციის უძველეს კერადაა მიჩნეული. აშშ-ს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემიის ჟურნალში PNAS-ის 2017 წლის ნოემბერში გამოქვეყნდა სტატია „საქართველოს ადრეული ნეოლითური ღვინო სამხრეთ კავკასიიდან“. სტატიაში საუბარია გადაჭრილი გორის (ქვემო ქართლი, მარნეულის მუნიციპალიტეტი), ნეოლითურ სადგომის განათხარ არქეოლოგიური მასალაზე და, კერძოდ, თიხის ჭურჭლის კედლებზე აღმოჩენილი ღვინის მარკერებზე. მანამდე არსებული მონაცემების მიხედვით „ღვინის სამშობლოდ“ ბაგროსის მთიანეთი (მდებარეობს ირანში) ითვლებოდა. ლაბორატორიულმა კვლევებმა დაადასტურა, რომ გადაჭრილი გორის ნეოლითური დასახლების მკვიდრნი მელვინეობას 8 ათასი წლის წინ მისდევდნენ. ამ აღმოჩენამ მელვინეობის ისტორია ექვსასი წლით „დააძველა“ (ნეშენალ ჯეოგრაფიკ -საქართველო 2017).

ვარაუდები, რომ საქართველოს ტერიტორია მევენახეობა-მელვინეობის ერთ-ერთი უძველესი კერა გახლდათ, ამ აღმოჩენამდე კარგა ხნით ადრე არსებობდა. ვარაუდების საფუძველი ჯერ კიდევ გასული საუკუნის შუა წლებში მოპოვებული არქეოლოგიური მასალა გახდა: დაახლოებით, ნახევარი საუკუნის წინ, ურბნისის ნაქალაქარზე, ქვაცხელებში, ხიზანანთ გორაზე (შიდა ქართლი) ენეოლითურ ფენებში აღმოჩნდა ყურძნის ნიჰნები, რაც ერთგვარი სენსაცია იყო. ამ აღმოჩენების მიხედვით, მკვლევარებმა გამოთქვეს მოსაზრება, რომ მევენახეობა-მელვინეობას საქართველოს ტერიტორიაზე 5 ათასი წლის წინათაც მისდევდნენ. შემდგომში ნიჰნები აღმოჩნდა შულავერის, ხრამის დიდი გორისა და დანგრეული გორის (ქვემო ქართლი) ნამოსახლარების განათხარ არქეოლოგიურ მასალაში. მკვლე-

ვარებმა გამოთქვეს მოსაზრება, რომ ქვემო ქართლის ნამოსახლარებზე ნაპოვნი ნიპნები ძვ.წ. აღ. VI-V ათასწლეულში, ამ ტერიტორიაზე მეღვინეობის არსებობის დასტური იყო (ჭილაშვილი 2004, 51, 52), თუმცა, ზუსტი ლაბორატორიული ანალიზისა და დათარიღების გარეშე, ეს მოსაზრებები ვარაუდის დონეზე რჩებოდა. შემდგომ პერიოდში, მტკვარ-არაქსისა და ბედენის კულტურების დროინდელ ნამოსახლარებზე მრავლად გვხვდება თიხის ქვევრები (ჭილაშვილი 2004, 53, 58, 59). ძვ.წ. აღ. პირველი ათასწლეულის შუა ხანებიდან გვხვდება მარნებიც. იწყებენ ქვევრების მიწაში ჩაფვლასაც (მტკვარ-არაქსის კულტურის დროინდელი ქვევრები მიწაში ნაწილობრივ, მომცრო ორმოებში იყო ჩადგმული) (ჭილაშვილი 2004, 91).

საკმაოდ ძველია წერილობითი წყაროები, რომლებიც საქართველოს ტერიტორიაზე მეღვინეობის განვითარების დასტურად შეგვიძლია გამოვიყენოთ. საინტერესოა ლეგენდა, რომელიც ომარ ხაიამის „ნარუზნამეში“ არის დაცული. ამ ლეგენდის მიხედვით, სახელგანთქმული მეფის შამირამის ძემ, ბადემმა სიკვდილს გადაარჩინა ფასკუნჯი, რომელსაც უზარმაზარი გველი ახრჩობდა. მაღლიერმა ფასკუნჯმა მეფეს ნისკარტით ნიპნები მოუტანა. ნიპნები დათესეს, ვენახი გაახარეს, მოწეული ყურძენი დაწურეს. სასმელი მოიწონეს და მეფის ბრძანებით მთელს ქვეყანაში ვენახები გაშენდა (ჩიტაია 1986, 10). გადმოცემის მიხედვით, ფასკუნჯი ჩრდილოეთის ქვეყნიდან მოფრინდა. ამ ჩრდილოეთი მხარისა და სამხრეთ კავკასიის აღმნიშვნელი ტერმინები სპარსულ ენაში ერთმანეთს ემთხვევა. ვაზის სამშობლო, ებრაული გადმოცემებითაც, სამხრეთ კავკასიაა (ჩიტაია 1986, 10).

ძვ.წ. აღ. IX საუკუნით თარიღდება ცნობა ასურეთის მეფის ასურნასირფალ მეორის მიერ მუშქების დალაშქვრის შესახებ. მუშქებს ასურეთის მეფისთვის ხარკად სპილენძი, მსხვილფეხა საქონელი და ღვინო მიუციათ (ჭილაშვილი 2004, 75). ფაზისის მხარის (კოლხური) ცინცხლების მფრქვეველი, ღვინოები მოხსენიებული აქვს ჰომეროსს (ჩიტაია 1986, 11). აპოლონ როდოსელს არგონავტების მიერ ნანახი ვაზის ხეივნები და ღვინის შადრევნები აქვს აღწერილი. ქსენოფონტეს ცნობით, მოსინიკების

ღვინოში ბერძენი ჯარისკაცები წყალს ურევდნენ (ჭილაშვილი 2004, 80).

ეს უკანასკნელი სამი ცნობა დასავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე მეღვინეობის, როგორც მეურნეობის დანიშნულებული დარგის არსებობის უადრეს წერილობით დასტურად შეგვიძლია მოვიჩინოთ. დასავლეთ საქართველოში მევენახეობა-მეღვინეობის განვითარება არქეოლოგიური მასალითაც დასტურდება. სავარაუდოდ, ლიხსიქითა საქართველოს კლიმატური პირობები, ნიადაგის ნესტიანობა არის მიზეზი იმისა, რომ აქ არ არის შემორჩენილი პალინოლოგიური მასალა, რომელიც მევენახეობის განვითარებაზე მიგვანიშნებს. სამაგიეროდ, გვაქვს გვიანბრინჯაოსა და შემდგომ ხანების ფენებში აღმოჩენილ კერამიკული ჭურჭლის დიდი რაოდენობა, რომლებიც მევენახეობა-მეღვინეობის მძლავრი კერების არსებობაზე უნდა მიგვითითებდეს. სამეცნიერო ლიტერატურაში ეს ჭურჭელი „კოლხური ქვევრის“, „კოლხური პითოსის“ სახელითაა ცნობილი. კოლხეთის ტერიტორიაზე აღმოჩენილი გვიანბრინჯაოს ხანის ქვევრები გამოიყენებოდა როგორც ღვინის, ასევე მარცვლეულის, მცენარეული ზეთის, დამარილებული თევზის შესანახად. ამ პერიოდის ქვევრი განსხვავებულია დღევანდელი ქვევრის ფორმისგან. არის პირფართო და ბრტყელძირიანი. ძირის დიამეტრი 20-25 სანტიმეტრამდეა. ქვევრების ზედაპირი შემკულია. ძირის მოყვანილობა და ქვევრის კედლების შემკულობა უნდა მიუთითებდეს იმას, რომ ქვევრებს ამ დროს მინაში არ ფლავდნენ. რადგან არქეოლოგიურმა გათხრებმა მორგვის, სამეთუნეო ჩარხის კვალი ვერ გამოავლინა, სავარაუდოა, რომ ამ დროისთვის ქვევრებს პრიმიტიული ხერხით, სამეთუნეო ჩარხის გარეშე აკეთებდნენ. ამგვარი ქვევრი ძვ.წ. აღ. VII – VI საუკუნეშიც განაგრძობს არსებობას. ძვ.წ. აღ. VII საუკუნიდან ხდება ქვევრის საბოლოო ჩამოყალიბება, ფორმისა და დანიშნულების სტანდარტიზაცია. არქეოლოგიური მონაცემების მიხედვით, ამ დროიდან მოყოლებული, თითქმის ყველა ნამოსახლარზე გვხვდება დიდი რაოდენობის ქვევრის ფრაგმენტები. VII-VI საუკუნეებში იწყებენ სამეთუნეო ჩარხის გამოყენებას და ქვევრის წარმოებაც

იზრდება. ქვევრის წარმოების ზრდა, რაღა თქმა უნდა, მეღვინეობის განვითარების ახალ ეტაპზე გადასვლის დასტურია. მეღვინეობის, მეთუნეობისა და მეურნეობების სხვა დარგების განვითარებას ხელი შეუწყო რკინის ფართო ათვისებამაც. რკინის წარმოების გაფართოებამ გამოიწვია სამეურნეო იარაღების დახვეწა და გაუმჯობესება, რამაც ბიძგი მისცა შრომის ნაყოფიერების ზრდას. შესაძლებელი გახდა მიწის უფრო ეფექტური დამუშავება, ახალი სავარგულების ათვისება და ა.შ. (ვაშაკიძე, ლორთქიფანიძე 1975, 93 - 96).

VI-II საუკუნეების ქვევრები, არა ფრაგმენტულად, არამედ თითქმის მთელი სახითაა შემორჩენილი. ამ პერიოდში, კოლხეთში გავრცელებულია მიცვალებულის ქვევრში დამარხვის წესი. როგორც წესი, ქვევრსამარხად გამოყენებული კერამიკული ჭურჭელი „მეორადია“ - ანუ პირველადი დანიშნულება ღვინის შენახვა იყო, შემდეგ კი ხდებოდა მისი გამოყენება მიცვალებულის დასაკრძალად (ვაშაკიძე, ლორთქიფანიძე 1975, 102). საინტერესოა, ქვევრსამარხი დაფნარიდან - მიცვალებული დაკრძალულია ქოცოს ტიპის, მომცრო ქვევრში, რომლის სიმაღლე 0,50, ხოლო მუცლის დიამეტრი 0,51 მეტრია. ძირის დიამეტრი 0,18 მეტრია. ქვევრში დაკრძალულია ბავშვი. ქვევრის შავი ზედაპირი შემკულია და მასზე გამოსახულია გეომეტრიული ფიგურები და ცხოველთა რიტუალური სვლა. ცხოველთა გამოსახულებიდან აღსანიშნავია ირემი და კოლხური კულტურის ნიმუშებისთვის (განსაკუთრებით კოლხური ცულებისთვის) დამახასიათებელი მგელ-ძაღლის (მწვერის) გამოსახულება. ამგვარი ქვევრსამარხები საკმაოდ იშვიათია. მისი ზედაპირის შემკულობის შესახებ საინტერესოა ნ. ვაშაკიძისა და ო. ლორთქიფანიძის მოსაზრება: მათი ვარაუდით, ქვევრსამარხზე გამოსახული რიტუალური სვლა სამეგრელოში „მესეფეობის“ თითქმის ბოლო დრომდე შემონახულ რწმენის ასახვა უნდა იყოს (ვაშაკიძე, ლორთქიფანიძე 1975, 100). მესეფეობა ოქტომბრის ბოლოში იწყებოდა და ნოემბრის პირველ რიცხვებამდე გრძელდებოდა. ხალხის წარმოდგენით მესეფი იყო წყლის დედა, რომელიც ამ დროს წყლიდან ამოდიოდა (მაკალათია 1941, 331) ზღვიდან მესეფეების ამოსვლას ამინდის

გაუარესება მოყვებოდა. მესეფეობის დღეებში ისაზღვრებოდა შემდგომი წლის ამინდის ავკარგიანობა (მაკალათია 1941, 331). მესეფეები შეიძლება ყოფილიყვნენ კაციცა და ქალიც. ქალ მესეფს მცველად დაყვებოდა ფინია ძალი. მესეფეები ზღვიდან მთისკენ მიემართებოდნენ და გარეულ ცხოველებსა და თევზს ნიშნავდნენ. მათი ნიშანი ცხოველებს მონადირეებისგან იცავდა. მესეფეობის დროს მონადირეები ნადირობას ერიდებოდნენ. როგორც ხალხში შემორჩენილი რწმენა-წარმოდგენა მიგვანიშნებს, ადრეულ დროს, შესაძლოა, მესეფეები ამინდის განმსაზღვრელი, ცხოველთა მცველი ღვთაებები ყოფილიყვნენ. მათი დაკავშირება ნაყოფიერებასთან, მიწათმოქმედებასთან (ამინდის ღვთაებები), ქვევრთან, ღვინოსთან და მის მისტიკასთან საკმაოდ რეალური ჩანს. საინტერესოა ქვევრების სხვა მორთულობებიც - ანტიკური ხანის კოლხურ ქვევრებზე გვხვდება სოლარული ნიშნები - სვასტიკა და მარტივი ჯვრები, ცხოველთა სტილიზებული რქები, ადამიანების, ცხენის, მამლის, ცხოველებისა და ფრინველების გამოსახულებები. ეს ორნამენტები და სტილიზებული გამოსახულებები მაგიური დანიშნულებისა უნდა იყოს და მზისა და ნაყოფიერების კულტთან უნდა იყოს დაკავშირებული (ვაშაკიძე, ლორთქიფანიძე 1975, გვ. 103, 104).

ძვ. წ. აღ-ის III საუკუნიდან, კოლხურ ქვევრებზე შემკულობები თანდათან ქრება (ვაშაკიძე, ლორთქიფანიძე 1975, 101). ქვევრი ფორმასაც იცვლის და უკვე იწყება მისი მიწაში ყელამდე ჩაფვლა. ქვევრის ქუსლი ძალიან პატარაა, ფორმაც ისეთი აქვს, რომ ვერავითარ შემთხვევაში ვერტიკალურ მდგომარეობაში ვერ დადგებოდა - ანუ ის აუცილებლად მიწაში უნდა ჩაეფლათ.

უძველესი ხანის წერილობითი ცნობები, გვიანბრინჯაოსა და ანტიკური ხანის არქეოლოგიური მასალა ცხადად მიგვითითებს, რომ დასავლეთ საქართველოში მეღვინეობა-მევენახეობა საკმაოდ ფართოდ ყოფილა გავრცელებული. ჩვენს ხელთ არსებული სავლეთ ეთნოლოგიური მასალა (წეს-ჩვეულებები, რიტუალები, ტოპონიმიკა) ამ აზრს უფრო მეტ დამაჯერებლობას სძენს. ამჯერად, დასავლეთ საქართველოს ერთ-ერთ კუთხეზე, სამეგრელოზე შევჩერდებით - გვიანშუასაუკუნეების წერილობითი

წყაროები სამეგრელოში მეღვინეობა-მევენახეობის შესახებ მაინცა და მაინც მრავლად არ მოგვეპოვება, თუმცა არსებული ცნობებიც საკმაოა იმისთვის, რომ სამეგრელოში მეურნეობის ამ დარგის ტრადიციულობაზე ვიმსჯელოთ. „მოსავალნი (ოდიში. გ.მ.) მარცვალთა ფრიად ნაყოფიერნი მრავლად, ნარიჯი, თურინჯი, გეთისხილი, ბრონეული ადგილ ადგილს და სხუანი ხილნი მრავალნი. ვენახნი მაღლარნი, ღვინო მსუბუქი და კარგი. აქა არს ღვინო ზერდაგი, ფერისათვის ეგრეთ ნოდებული, ფრიად კეთილი, ძალიანი და ქებული ყოველთა შინა“ (ბატონიშვილი 1973, 782). ვახუშტი ბატონიშვილის ეს ცნობა, მიგვითითებს, რომ ოდიში ანუ სამეგრელოში მეღვინეობა მეურნეობის დანინაურებული დარგი იყო. აქ, ღვინო არა მარტო დიდი რაოდენობით, არამედ ხარისხიანიც ყოფილა. ოდიშის ღვინოებიდან გამოირჩეოდა ზერდაგი, მაგარი და ოქროსფერი ღვინო, რომელიც საყოველთაოდ იყო ცნობილი. XVII საუკუნის შუა ხანებში სამეგრელოში მცხოვრები კათოლიკე მისიონერი არქანჯელო ლამბერტიც აღნიშნავს, რომ მეგრულ სუფრებზე დიდი რაოდენობით ღვინო ისმებოდა: „რაც არ უნდა ცოტა საჭმელი ჰქონდეთ, პურის ჭამა მაინც დიდხანს გრძელდება, რადგან საჭმელების ნაკლებობას ავსებს ხოლმე ღვინის სიუხვე და ლაპარაკის სიმრავლე (ლამბერტი 2011, 64). ამავე ცნობიდან ჩანს, რომ სამეგრელოში სუფრა სჯა-ბაასის ადგილიც ყოფილა. ლამბერტისვე ცნობით, მეგრელებს ღვინის სმის ერთგვარი შეჯიბრის განსაკუთრებული და მკაცრად განსაზღვრული წესი ჰქონიათ. მათ სადღეგრძელოებსაც თავისი წესი და რიგი ჰქონია. მისიონერს აღნიშნული აქვს, რომ მეგრელები სუფრაზე ძალიან თვრებიან, ზოგი გრძნობას სრულიად კარგავს და სახლში ხელით მიჰყავთ ხოლმე. თუმცა, ბევრი სმა და არდათრობა სასახელო საქმე ყოფილა: „ვინც ბევრს დალევს ისე, რომ გონება არ დაჰკარგოს, ის დიდ ვაცად მიაჩნიათ.“ (ლამბერტი 2011, 68, 69).

სამეგრელოში ღვინის მაღალი კულტურის არსებობას ადასტურებს ტრადიციული „ოხვამერი ლაგვანების“ სიმრავლე და მარნის დიდი საკრალურ-რელიგიური დანიშნულება - „ლაგვანი საზედაშე ქვევრია, რომელსაც მეგრელები „ოხვამერს“

(სალოცავს) უწოდებენ. ეს ქვევრები იყო ჩაფლული მარანში, რომელიც ასრულებდა სამლოცველოს (ეკლესიის) როლს. წინათ, როდესაც სამეგრელოში ვაზი მრავლობდა ოხვამერის ამ ქვევრებში ღვინოს ასხამდნენ და ისე ინახავდნენ“ (მაკალათია 1941, 315). ამ ცნობაში კარგად ჩანს მარნებისა და ზედაშეების დანიშნულება. აგრეთვე ის, რომ ადრინდელ დროს სამეგრელოში ბევრად უფრო მეტი ვენახი და ღვინო ჰქონდათ; ღვინით ადრე ყველა ოხვამერი, საზედაშე ქვევრი ივსებოდა. საზედაშე ქვევრი კი მეგრელებს არც თუ ისე მცირე რაოდენობისა ჰქონდათ - მნიშვნელოვანი რელიგიური, საოჯახო დღეებისთვის, ოჯახის წევრებისა თუ ანგელოზებისთვის შესახებებული იყო: საღმრთო - საოხრო, საოცლოდინარო, ოდუდია სამგარიო, შკვითული, სადაბადო ოხვამერი და სხვა ქვევრი/ლაგვანი, რომლებიც სახსე ჰქონიათ ღვინით.

ვენახისა და მარნის კულტისა და საკრალურობის ნიშნები სამეგრელოში თითქმის დღევანდლამდე ცოცხლად მოღწეულმა რიტუალებმაც შემოგვინახა. ერთ-ერთი ასეთი რიტუალი მეკვლის მიერ მარანში სრულდებოდა: მეკვლე პირველად მარანში შედიოდა. გიდელს სანნახელს ურტყამდა და მომავალი წლის კარგ მოსავალს შესთხოვდა ღმერთს. სამეგრელოს იმ მხარეებში, სადაც ვაზი უფრო ხარობდა, მარანში მყოფი მეკვლე ასე ილოცებოდა: „ჩქიმი ყურძენი ტიანია, შხვამ ყურძენს ფურცელია“ (ჩემი ვაზი მტევნიანი, სხვისი მხოლოდ ფოთლიანი). მეკვლეს შემდეგ ბავშვები იმეორებდნენ ამ სიტყვებს და თან სანნახელს ჯოხებს ურტყამდნენ (მაკალათია 1941, 297). სავარაუდოდ, ეს საახალწლო რიტუალი კარგი და ხვავრიელი წლის განსაპირობებლად ჩატარებული მაგიური შინაარსის ქმედება იყო. სამეგრელოში აგრეთვე თითქმის ბოლომდე შემორჩა „ყურძენიში ოხვამერი“ (ყურძენის ლოცვა), რიტუალი რომელიც სრულდებოდა ყურძენის დამნიფების წინ - ყურძენის შემნიფებამდე გამოაცხობდნენ კვერებს, რომლებსაც ვენახში ფლავდნენ მიწაში. თან ლოცულობდნენ, სთხოვდნენ ღმერთს კარგ მოსავალს, კარგ და მაგარ ღვინოს (მაკალათია 1941, 331).

სამეგრელოში საკმაოდ ბლომად ტოპონიმიკური სახელია მევენახეობა-მეღვინეობასთანაა დაკავშირებული. ეს განსაკუთრებით თვალშისაცემია აღმოსავლეთ და ჩრდილო-აღმოსავლეთ სამეგრელოში (მარტვილისა და ჩხორონყუს რაიონებში). სამეგრელოს ცენტრალურ და სამხრეთ რეგიონებში ეს მაჩვენებელი საგრძნობლად ნაკლებია. მევენახეობასთან დაკავშირებული ტოპონიმები, ძირითადად, ამა თუ იმ ყურძნის ჯიშის სახელიდან არის ნაწარმოები. ივანე ჯავახიშვილის კვლევების მიხედვით, სამეგრელოში 53 ყურძნის ჯიშია (37 შავი, 16 თეთრი). შედარებისთვის რაჭაში 59, ლეჩხუმში 36, გურიაში 59, აჭარაში 26, კახეთში კი 66 ჯიშია დაფიქსირებული (ჯავახიშვილი 1986, 488).

სამეგრელოში, საქართველოში გავრცელებული ვაზის დაყენება-გაშვების სამივე წესს იყენებდნენ. უმეტესად კი მაღლარი ვენახები ჰქონიათ (ბატონიშვილი 1973, 782). მაღლარი ვენახის აღსანიშნავად საქართველოში გამოიყენებოდა ტერმინები: დობილო და ბაბილო (ჯავახიშვილი 1986, 322). სამეგრელოში, განსაკუთრებით, მის ჩრდილო-აღმოსავლეთ მხარეში, მრავლად გვხვდება მიკროტოპონიმი დობერა, რაც ქართული დობილოს შესატყვისი უნდა იყოს. ზოგიერთ სოფელში, მიკროტოპონიმი დობერა რამდენჯერმე გვხვდება (ელიავა 2018, 14, 19, 29; ელიავა 1983, 16, 32, 43, 51, 57, 74). ბაბილოს მეგრულ ვარიაციად უნდა მივიჩნიოთ სოფელ ხუნნის (მარტვილის რაიონი) მიკროტოპონიმი „ბაბიფური“. ადგილობრივების გადმოცემით, ამ ადგილზე ვაზნარი ყოფილა (ელიავა 2018, 31). ჩხორონყუს რაიონის სოფლებში მრავლადაა ვაზის ჯიშის სახელების მქონე და მისგან ნაწარმები მიკროტოპონიმები. ეს ადგილებია: ნახარდანუ, კიკიური, ჩემონური, ჭვითილონი, ოჩე, ჯანაშური, ჩემონა, პანემონა, გოდაცურონი, მორცხვინა, ბჟანოური, კოლოში, დურცხონა, ჩერგვალონი, დღუნდღუშონა, ხოჯიში თოლი, პალეშონა (ელიავა 1983, 16, 22, 25, 27, 48, 50, 56, 74, 77, 85, 94, 95, 99, 104). ადგილობრივების გადმოცემით, ამ ადგილებში ყველგან მაღლარი ვენახები იყო გაშენებული. ვაზი, ძირითადად ხურმისა და ვაშლის მაღალ ხეებზე ჰქონიათ მიშვებული (ელიავა 1983, 16, 22).

სამეგრელოში მრავლად გვხვდება მიკროტოპონიმები, რომლებიც იმ ვაზის ჯიშის აღმნიშვნელი სახელისგან არის ნაწარმები, რომელსაც ფუძედ ხარდან აქვს: ხარდანი თეთრისა და შავი ყურძნის ჯიში ყოფილა (ელიავა 1983, 31). ჩხორონყუს რაიონის სოფლებში მიკროტოპონიმი ნახარდანუ (ნახარდნალი, ხარდნის ჯიშის ვაზის ნავენახარი) შვიდჯერ გვხვდება (ელიავა 1983, 22, 31, 46, 54, 66, 74, 83, 90), ოხარდანე (სახარდნე, ხარდნის ჯიშის ვაზის სავენახე ადგილი) - ერთხელ (ელიავა 1983, 46). ადგილის სახელწოდებად ნახარდანუ და ოხარდანე მარტვილის რაიონშიც მრავლად გვხვდება (ელიავა 2018, 8, 19, 25, 26...). სოფელ ბანძაში არის ადგილი, რომელსაც ადგილობრივები ხარდანს ეძახიან. ხარდანი დასავლეთ საქართველოს ზოგიერთ დიალექტზე ჭიგოს, სარს ჰქვია. შესაბამისად, ხარდნის ვენახიც გრძელ სარზე მიშვებული ვაზი იქნებოდა. ხარდნის ვენახის მეორე სახელწოდება იყო ოლიხნარი. განსხვავება ამ ორ ტერმინს შორის ისაა, რომ ოლიხნარში ვაზი მწკრივშია გაშენებული, ხარდნის ვენახში კი ასიმეტრიულად. ხარდნის ვენახი ნახევარი ალაბიდან სამ ალაბამდე (ალაბი - დაახლოებით ერთი მეტრი) სარზე ყოფილა მიშვებული. ივანე ჯავახიშვილის ვარაუდით, ო-ლიხნარ-ი მეგრული წარმოების სიტყვაა. საანალიზო სიტყვა შედგება ლიხ ძირისა და კრებითობის მწარმოებელი -ნარ სუფიქსისგან. მეცნიერი ეყრდნობა ს. ორბელიანის განმარტებას, რომლის მიხედვითაც, ლიხი „ფრიად მაღალი შამბია“. მას ლიხნარის, ან მისი მსგავსი სიტყვის ქართულ ენასა და მის დიალექტებში არსებობის დასტურად მოყავს ტოპონიმი ლიხნე (აფხაზეთში) (ჯავახიშვილი 1986, 323). თუ ამ ლოგიკას გავყვებით, სავარაუდოდ ლიხ (ნარიან მრავლობითში ლიხნი) ფუძის უნდა იყოს გეოგრაფიული სახელწოდება სალხინოც. სოფელი სალხინო, მარტვილის რაიონშია. თავის დროზე ის დადიანების საზაფხულო რეზიდენცია გახლდათ და განთქმული იყო მაღალი ხარისხის ვენახებითა და ღვინით. შესაძლებელია, რომ აქ თავდაპირველად ოლიხნარი, ხარდანზე მიშვებული ვენახი ჰქონდათ გაშენებული. ოლიხნე (ოლიხნარი) ქართულად *სალიხნე იქნება. არ არის გამორიცხული, *სალიხნე დროთა განმავლობაში სალხინე -სალხინო-დ ტრანსფორმირდა.

სამეგრელოს ტოპონიმის ბედმინევნით კარგად მცოდნე მკვლევარს, გივი ელიაშვილს სოფელ კირცხის (ჩხორონწყის რაიონი) მიკროტოპონიმ „ნახარდანუს“ შესახებ საინტერესო ცნობა აქვს დაცული:

„ნახარდანუ (ნახარდნარი), ადგ. „აქ მაღალ ხეებზე დადიას მიშვებული ჰქონია ოჯალეშის მაღლარი. მაშინ არ ყოფილა დაბალი, სულ მაღლარი ვენახი იყო თურმე. აქ გავრცელებული ყოფილა: ხარდანი - შავიცა და თეთრიც, ჭვიტილური, ოჯალეში, შონური, ჩეჭიფეში, ხოჯიში თოლი, პანეში, ჩერგვალი, დადიაშური, მორცხული. იგი (მორცხული. გ.მ)ტყიური ვაზია, თეთრი, ნონოლა ყურძენი იცის, ტყეში ხეებზეა გაშლილი, კარგი მსხმოიარობა იცის, მეც მოვსწრებივარ, მის საკრეფად ტყეში დავდიოდით. ამიტომ ვეძახოდით „მორცხვს“, მას დაბურულ ტყეში უყვარს ხეებზე გაშლა. ღვინო კარგი დგებოდა. ამ ათეული წლის წინათ იგი კიდევ შემხვდა ტყეში; თუ სადმე ვნახე ვიპოვი და მოგართმევთ, მაგრამ მას ძალიან დაბურული ტყე უყვარს. ვიტყოდით „ძაბცალი მორცხვირე“ - ქალიშვილივით მორცხვია. თეთრია, უხვად ისხამს. ერთი კვირტიდან 7-8 მტევანი იზრდება, ოღონდ წვრილმარცვლიანია, ჩემს მეძობლობაში (ჩვენ მეზობელს მეძობელს ვეძახით) იგი ცნობილი იყო ძველ დროში“ (მთხრობელი -ი. საბეკია) (ელიაშვილი 1983, 31).

ეს ცნობა კიდევ ერთხელ მიგვითითებს, რომ სამეგრელოში უმეტესად მაღლარი ვენახები ჰქონდათ. საინტერესოა, რომ ნახარდანუდ წოდებულ ადგილზე ოჯალეშიც ყოფილა გაშენებული. ოჯალეში, ქართულად, ხეზე გასაშვებს ნიშნავს (მეგრ. ჯა - ხე, მეგრ. ო - ქართ. სა პრეფიქსის შესატყვისი, ში - კუთვნილების სუფიქსი - ოჯალეში - *სახეო, ამ შემთხვევაში: ხეზე გასაშვები.) სავარაუდოდ, ოჯალეში თავდაპირველად, ხეზე გასაშვები ვაზის ჯიშების საზოგადო სახელი უნდა ყოფილიყო (ჯავახიშვილი 1986, 324). შემდგომში, ოჯალეში ჩამოყალიბდა ცალკე ჯიშად და ამჟამად მარტვილის რაიონის ზოგიერთ სოფელის ოჯალეშის ღვინო საკმაოდ პოპულარული და მოთხოვნადია.

მარტვილის რაიონის, სოფელ ნაჯახაოში არის მიკრო-ტოპონიმი შონური (სვანური), ადგილი, სადაც მთხრობელის

გადმოცემით, გაშენებული ყოფილა ოჯალეშის ჯიშის ვაზი (ელიავა 1983, 13). სოფელ აბელათში გვხვდება მიკროტოპონიმი უჩაშონა, სერგიეთში კოდოშონა/კოლოშონა, მარტვილში ჩეშონა და შონურა, ნაგვაზაოში - შონა შონური, ხუნში - შონურა ჩეშონა, ინჩხურში - ჩეშონა, შონურა და შონაჯაე ((სვანების ჭალა), აქ სვანურის მალღარი ყოფილა გაშენებული), ნახუნაოში- კოდოში, სვანური და შონური. ამგვარი მაგალითების მოყვანა (სავარაუდოდ „შონ“ ძირის მქონე გეგრაფიული სახელების) მრავლად შეიძლება მარტვილის რაიონის დანარჩენი სოფლებიდან (ელიავა 2018). ამგვარივე მიკროტოპონიმები მახასიათებელია ჩხორონყუს რაიონის სოფლებისთვისაც (ელიავა 1983). გივი ელიავას აზრით, ჩეშონა თეთრ სვანურს და ხოლო უჩაშონა შავ სვანურს ნიშნავს. ამ აზრს არ ეთანხმება გ. არახამია, რომელიც ტოპონიმ ჩეშონას ამოსავლად მიიჩნევს ყურძნის ჯიშს ჩემ /ჩეში-ს, ხოლო უჩაშონას ფუძედ უჩა/უჩაში-ს. მისი განმარტებით, მეგრულში ცალკე აღებული სიტყვა „შონა“ არ არსებობს. სვანური მეგრულში შონურია და შონა-ს, რომელიც ამ ჯიშების სახელწოდებების მეორე შემადგენელი ნაწილია, ვერანაირი კანონზომიერებით ვერ მივიღებდით (არახამია 2005, 10,11). ჩემ-ონა, უჩა-ონა, კოლოშ-ონა, პანემ-ონა და სხვა ამდაგვარ სახელწოდებებში -ონ სუფიქსი იგივეა, რაც ქართულში -იან, -ოვან, -ან სუფიქსები. მეგრულში არსებობს -ონ სუფიქსით ნაწარმოები მრავალი სახელწოდება თუ ტოპონიმი (თხირონა (თხილიანი, თხილოვანი), ბინეხონა (ვენახიანი, ვენახოვანი), გვიმარონა (გვიმრიანი) (არახამია 2005, 11), ბზაკალონი (ბზიანი), ადესონი (ადესიანი, ადესა სადაც მოდის ის ადგილი), ამბალახონა (ამბალახი ყურძნის ჯიშია ტყეში ხარობს), ქუმუშონა (ქუმუშის ადგილი, ქუმუში თეთრი ყურძნის ჯიშია). ტოპონიმიკურ მასალაზე დაყრდნობით შეგვიძლია თამამად ვთქვათ, რომ ჩეში საკმაოდ გავრცელებული თეთრი ყურძნის ჯიში ყოფილა სამეგრელოში. გვხვდება ადგილები: ჩეშონა (მარტვილში. ადგილი სადაც თეთრი ოჯალეში თხმელისა და ხურმის ხეებზე ყოფილა მიშვებული. თეთრი ოჯალეშის მეორე სახელად ჩეში-ა დაფიქსირებული (ელიავა 2018, 25), ჯვეში ჩეში (ძველი თეთრისა) (მარტვილში), ჩეში (მარტვილში)

(ელიავა 2018, 26); ნაოჩენი -ადგილი, სადაც ადრე ჩემის ყურძენი ყოფილა გაშენებული (ნაფიჩხაო) (ელიავა 2018, 80); ოჩე, სადაც ჩემი ყოფილა გაშენებული (ახუთში); დობრაზენი, ადგილი სადაც ჭვითილურის და ჩემის მალღარი ყოფილა გაშენებული (ელიავა 1983. 48); ჩეშონა (ალერტკარში, ზუგდიდის რაიონი. მთხრობელის გადმოცემით, ადრე აქ ხარობდა ჩემი, იგივე ჩეჭიფეში (ცხადაია 2007, 57). ჩე(თეთრი) და ჩემი (თეთრისა. ტოპონიმის შემთხვევაში თეთრის, თეთრი ყურძნის ადგილი) ფუძეების მქონე ტოპონიმების სიმრავლე გვაფიქრებინებს, რომ უჩაშონა და ჩეშონა არ უნდა ნიშნავდეს შავ სვანურსა და თეთრ სვანურს. ასევე მცდარია დღუდღუშონას, კოლოშონას, პანეშონას სვანური ჯიშის ვაზის სახეობად მიჩნევა. დღუდღუშონა უნდა ნიშნავდეს დღუდღუშის ჯიშის ვაზის ადგილს, კოლოშონა - კოლოშისას, პანეშონა - პანეშისას. დღუდღუშონა ამ შემთხვევაში პირსახელიდან ნაწარმოებად შეიძლება მივიჩნიოთ (დღუდღუში < დღუდღუ-სი). ასევე პირსახელიდან ნაწარმოები შეიძლება იყოს პანეშონა (პანე-ში - პანე-სი). ერთგან გვხვდება ყურძნის ჯიში პალეში - *პალე-სი. პალე შესაძლოა მამაკაცის სახელის, პავლეს ფონეტიკური ვარიანტი იყოს. პირსახელებისა და გვარსახელისგან ყურძნის ჯიშის სახელდება სამეგრელოში და მთელ საქართველოშიც გავრცელებული მოვლენაა - ალექსანდროული (ალექსანდრესგან), ბეგლარის ყურძენი, ბეჟანაური (ჭილაშვილი 2004, 200), მგალობლიშვილი, ლაგილური (ლაგვილავასგან), პაატასეული, პეტრიჟი, სიმონასეული (ჭილაშვილი 2004, 204, 206, 208), ჯანაშური (ელიავა 1983, 50) და ა.შ.. კოლოშონა სიტყვა მწარის მეგრული სახელიდან უნდა წარმოდგებოდეს (მეგრ. კოლო - მწარე. კოლოში - მწარის, მწარისა). გადმოცემით კოლოშის მაჭარი მომწარო ყოფილა, თუმცა დადუღების შემდეგ კარგი ღვინო დგებოდა.

როგორც აღვნიშნეთ, სამეგრელოში გვხვდება ტოპონიმი შონური, აგრეთვე შონურა, სვანური, შონჯაე, შონური (ელიავა 1983, 13, 29, 31, 34, 37). შონური, ადგილობრივების გადმოცემით, ოჯალეშის ჯიშის ყურძენს ერქვა. რადგან სვანეთი არ არის მევენახეობისთვის ვარგისი ადგილი, უცნაურია ყურძნის ამ ჯიშის

არსებობა სამეგრელოში. საფიქრალია, რომ შონური ანუ სვანური ჯიშის ყურძნებად სამეგრელოში სახელდებულია ლეჩხუმური ან ქვემორაჭული ჯიშები. შესაძლოა, სვანეთი, ამ შემთხვევაში კრებითი სახელია სამეგრელოს ჩრდილოეთით და ჩრდილო აღმოსავლეთით მდებარე ქართული კუთხეებისა, რომელშიც „მოექცა“ მევენახეობით ცნობილი დასავლეთ საქართველოს მთისწინეთის ბოლიც. ამ მხრივ, ნიშანდობლივია, რომ ლეჩხუმში ძალიან მაღალხარისხიანია ოჯალემის ყურძენი. ოჯალემს კი, როგორც აღვნიშნეთ, სამეგრელოში შონურსაც უწოდებდნენ (ელიავა 2018, 13). საინტერესოა გადმოცემა ცნობილი ლეჩხუმური ჯიშის, უსახელოურის შესახებაც - ხალხური გადმოცემებით, დადიანთან მომდურებულ მოურავს, დადიანის სანაქებო ვენახები გაუჩხავს, იქიდან ერთი ძირი ვაზი წაუღია და თავი ლეჩხუმისთვის შეუფარებია. იქ, ეს ვაზი გაუმრავლებია. ეს ყურძენი, ამჟამად მარტო ლეჩხუმში მოდის და უსახელოური ჰქვია. უსახელო არის ტოპონიმი სოფელ ნაჯახაოშიც (მარტვილის რაიონი). გადმოცემით ფაღავებს აქ უსახელოური ვაზი ჩაუყრიათ (ელიავა 2018, 14). ეს რამდენიმე მაგალითი ლეჩხუმსა და სამეგრელოს გარკვეულ ნაწილებს შორის მევენახეობის ურთიერთკავშირის დასტურად შეიძლება გამოვიყენოთ. გარდა ამისა, აღსანიშნავია ისიც, რომ ლეჩხუმის მომიჯნავე ქვემო სვანეთის შედარებით დაბალ სოფლებში (რცხმელური, ნაღომარი, ყვედრეში, ხოფური, ლექსური) ცოლიკაურის, ოჯალემის, ცხვედიანის თეთრას, ჯვარისას, იზაბელას ჯიშის ყურძენი მოჰყავდათ. თუმცა, როგორც ეტყობა, ქვემო სვანეთის ღვინის მოთხოვნილებას ამ სოფლებში მონეული მოსავლის რაოდენობა არ ყოფნიდა და მოსახლეობის დიდ ნაწილს ვენახები ლეჩხუმში ჰქონდა. დიდი რაოდენობით ღვინოს იქვე ამზადებდნენ და შემდეგ მოჰქონდათ თავიანთ სოფლებში. ქვემო სვანებს, ლეჩხუმში ვენახები ძირითადად ორბელში, ჩხუტელსა და ცაგერის მიმდებარე სოფლებში ჰქონიათ (ონიანი 1968, 49, 50). ცნობილია, რომ სოფელ ორბელში მოდის მაღალი ხარისხის ოჯალემის ყურძენი. შესაძლოა, სამეგრელოში შონურის (სვანურის), სვანური ყურძნის ჯიშის არსებობა ლეჩხუმურ (ორბელურ) ოჯალემთან იყოს დაკავშირებული.

სამეგრელოს ტოპონიმებიდან მევენახეობა-მელვინეობასთან უნდა იყოს დაკავშირებული შემდეგი აგდილების სახელწოდებებიც: საანგურო, საანგურე, ნანგურუ (საანგურე, ყოფილი საანგურე, რომლებშიც ხდებოდა კერამიკული ნაწარმის დამზადება. სავარაუდოდ, აქვე მზადდებოდა ღვინის ქვევრებიც), არგვანი (ქვევრი), ნამარნუ (ნამარნევი), შიოს მარანი (გადმოცემით ძალიან დიდი ხვავის, მადლის, ბარაქის მქონე ვაცის, შიოს მარანი) (ელიავა 2018; ელიავა 1983).

ზემოთმოყვანილი არქეოლოგიური თუ საველე ეთნოლოგიური მასალის მიხედვით, შეგვიძლია თამამად ვთქვათ, რომ წარსულში მევენახეობა-მელვინეობა სამეგრელოში საკმაოდ განვითარებული მეურნეობის დარგი ყოფილა. დღესდღეისობით, სამეგრელოში ადგილობრივი ჯიშების აღორძინებასაც მიჰყვება ხელი. ამიტომაც, ვფიქრობ, სამეგრელოს მევენახეობის ეთნოლოგიური კვლევა არა მარტო ეთნოლოგთათვის, არამედ ღვინის მწარმოებელთათვისა და მევენახეთათვისაც საკმაოდ სასარგებლო და საინტერესო უნდა იყოს.

დამონმებული ლიტერატურა

არახამია 2005 - არახამია გ., სამეგრელოს ტოპონიმიდან I. ჩემონა, უჩაშონა, კოლოშონა, ქართველოლოგიური ძიებანი, V, თბილისი, 2005.

ბატონიშვილი 1973 - ბატონიშვილი ვახუშტი, ქართლის ცხოვრება, IV, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, თბილისი, 1973.

ლამბერტი 2011 - ლამბერტი არქანჯელო, სამეგრელოს აღწერა, თბილისი, 2011.

მაკალათია 1941 - მაკალათია ს., სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბილისი, 1941.

ელიავა 2018 - ელიავა გ., მარტვილის რაიონის ტოპონიმიკა, თბილისი, 2018.

ელიავა 1983 - ელიავა გ., ჩხორონყუს რაიონის ტოპონიმიკა, თბილისი, 1983.

ვაშაკიძე, ლორთქიფანიძე 1975 - ვაშაკიძე ნ., ლორთქიფანიძე გ., კოლხური ქვევრი, სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ძეგლები, V, თბილისი, 1975.

ონიანი 1968 - ონიანი ჯ., მეღვინეობის საკითხისთვის ლენტეხის რაიონში, ძეგლის მეგობარი, თბილისი, 1968, #16.

ჩიტაია 1968 - ჩიტაია გ., ძველი ლეგენდები ვაზის კულტურის წარმოშობის შესახებ, ძეგლის მეგობარი, თბილისი, 1968, # 16.

ცხადაა 2007 - ცხადაია პ. სამეგრელოს გეოგრაფიული სახელწოდებანი, II. ზუგდიდის რაიონი, თბილისი, 2007.

ჭილაშვილი 2004 - ჭილაშვილი ლ., 2004, ვენახი, ღვინო და ქართველობა, თბილისი.

ჯავახიშვილი 1986 - ჯავახიშვილი ივ., თხზულებანი თორმეტ ტომად, V, თბილისი, 1986.

ნეშენალ ჯეოგრაფიკ საქართველო 2017 - National Geographic საქართველო, 2017, დეკემბერი.

Giorgi Mamardashvili

CONCERNING SOME ISSUES OF VITICULTURE AND WINEMAKING (SAMEGRELO)

As a result of the latest scientific studies, the territory of Georgia is considered to be the most ancient area of viticulture and winemaking. The basis of this conclusion is the laboratory analysis of palynological material found as a result of archaeological excavations in Kvemo Kartli (Region in Eastern Georgia) and wine markers on the walls of clay vessels. Information about the existence of viticulture and winemaking in Georgia is also found in ancient written sources. Ancient Greek authors tell us about wine from Colchis. In addition, the pitchers found as a result of archeological excavations in the territory of Western Georgia (ancient Colchis) at least from

the Late Bronze Age point to the high level of development of viticulture and winemaking.

Italian missionary Arcangelo Lamberti and the first Georgian geographer Vakhushti Batonishvili provide information about the development of viticulture and winemaking in Samegrelo (one corner of western Georgia) in the late Middle Ages.

In addition to archeological data and written sources, the development of viticulture in Samegrelo is confirmed by ethnographic field material (customs, rituals survived almost to recent times and toponymy).

TRADITIONAL GEORGIAN MEDICAL CULTURE AND MODERNITY

The information about the medical traditions of the ancient population of Georgia is provided by archaeological material. „In the Upper Palaeolithic layers, significant amounts of pollen (*C. jacea*, *A. annua*, *A. absinthium*, *A. millefolium* and *U. dioica*) were recorded in the cave, likely due to their flowering branches being brought in by humans for use. Detailed consideration of the pharmacological characteristics of the examined species showed that almost all of them have anti-inflammatory, antibacterial, antimicrobial and antipyretic activity and can be used successfully for the treatment of many inflammatory diseases (Martkoplshvili, Kvavadze 2015, 50) Archaeological finds include various surgical instruments (pincers, scalpels, and sickle - shaped knife reminiscent of the ancient Roman cephalotribe...), medical vessels, healed bones, trephined skulls and so on, beginning from the Bronze Age. It is noteworthy that the folk trephination practice had been preserved in Khevsureti (a highland province of Georgia), as late as the 50s of the twentieth century. According to the above-mentioned data, Georgian and Greek mythological traditions, the information provided by the ancient foreign authors, the Georgian historical medical and literary monuments and ethnographic material, the level of the traditional Georgian medical culture was quite high. It is noteworthy that the main heroine of the myth of Argonauts, Medea, who was the daughter of Aetes, king of Colchis, was very much aware of the secrets of making various medicines. Medea grew her medicinal herbs in special garden (Orphic Argonautica 1977, 107-108). Some medicinal plants from the garden of Medea, for example, laurel [*Laurus nobilis*] and Cornel [*Córnus*] are still used in the Georgian folk medicine.

Great importance is attached to the information given in Natural History by Pliny the Elder. It says that the best dill juice was prepared in Iberia (ancient kingdom of Georgia). The juice mixed with honey, was an excellent ointment (Greek and Roman Authors 1864, 112).

One of the oldest, original monuments of Georgian literature *The Martyrdom of the Holy Queen Shushanik* (5th century), composed by Iakob Tsurtaveli (Jacob of Tsurtavi), who was the priest of the martyr, supplies ample of important information about ancient methods of medical treatment. From this work, we find that the clergymen pursued medical practice (see, Georgian Prose 1982).

Whereas, according to the one of the oldest historical sources of Georgia - *The Conversion of Georgia* (9th century (AD), in the 4th century (AD) the royal court of Georgia was served by a professional doctor (Life of Kartli 1955, 104). This is confirmed by ring found in one of the burials from the 4th century (AD) during archaeological excavations, with a men's representation in it. A cup entwined by a snake was represented on the ring. According to the opinion of Georgian archaeologists, the ring must have belonged to a professional healer (Apkhaidze 1955, 126).

Medical literature can be found in Georgia from the beginning of the 11th century. We also have 13th, 15th and 16th century medical books. This means that medical knowledge was highly developed in medieval Georgia. Of course, this knowledge was formed much earlier; however, earlier written sources have not reached us. It is clear that the professional physicians of that era were also interested in folk medical experience. This is because, in these medieval medical books, in addition to the classical medical knowledge of the civilized world of that time, some folk medical knowledge was also reflected. Some of Medical books at any rate served a noble cause, namely, to raise the level of medical knowledge

among the population of Georgia. Professional doctors, tried to spread medical knowledge among the people, therefore, if a person became ill and could not consult a doctor, he/she should have had enough knowledge to treat himself. David Bagrationi, in introduction of 16th manuscript *Iadigar Daudi* wrote: "I prayed to God to grant me sufficient intelligence and ability, power and understanding so that I should be able to join these two books (the books *Iadigar Daudi* is based on) and translate them as best as I can [...] so that if anyone falls ill at a place where there is no doctor, the man should no die" (Bagrationi 1985, 96). At the beginning of the 20th century, David Gambashidze, a clergymen wrote a medical book for the same purpose.

When Georgia was annexed by the Russian Empire, the European medical system, which entered to Georgia through Russia, took its place and Georgian professional medicine moved into the field of traditional folk medicine. Some of the professional doctors who were brought up with the Georgian medical traditions have been granted the status of folk healers.

Above-mentioned processes have led to the fact that Georgian traditional medicine, in addition to empirical medical experience, also includes certain elements of assimilated medicine from classical medicine, which over time has developed into folk medical knowledge. Georgian traditional medicine was also influenced by the medical systems of the societies with which Georgians had certain relations to. In turn, Georgian medical knowledge was passed outside of the borders of the country, this is known from the information given by Jean Chardin, who wrote about several Georgian folk remedies from a folk healer from Tbilisi (Chardin 1975).

The variety of Georgia's nature and the diversity of her relief including high mountainous territories, hills and plateaus, plains and coastal plains, her Geographical position at the junction of Europe and Asia and the way of her historical

development facilitated the emergence of original popular traditions in different regions of Georgia. Under various natural conditions; all these traditions were united in the common Georgian traditional culture conditioning its diversity.

Traditional medicine of the regions of Georgia is distinguished by certain peculiarities. In the highlands, the geographical environment, socio-economical and historical conditions together with the specific pattern of their life facilitated special development of the treatment of traumas, reaching to a professional level. In the lowlands, the professional medicine was created on the basis of folk medicine; apart from the folk traumatology it also included obstetrics and professional therapeutic practice.

Like the old medieval Georgian and modern medicine, the traditional Georgian medicine knew three conditions of man: normal – health, man’s physical and spiritual health; deviation from the norm – illness; intermediate condition – impaired health, when one feels “neither well nor bad.”

Georgian traditional medicine includes quite interesting views on the relationship between diseases and the environment (natural and socio-cultural). According to these views, Malaria was connected to the humid climate of the swampy areas. This reflected the way of life of the local ancient people. According to archaeologists, in the Colchis Plain where swampy soil prevailed, a special way of life has been confirmed since the Neolithic period, which meant that the locals migrated to the mountains in summer and continued to live in lowlands in winter (Khakhutaishvili 1995, 50). Such a way of life, among other factors, was undoubtedly due to the prevalence of malaria in the region. There is an opinion about many peculiarities of the locals' life: the selection of high-altitude, dry wood as a building material, the excessive use of pepper and garlic in the local diet were due to the prevalence of malaria here.

The folk health care system was primarily concerned

with raising a healthy generation. Caring for the health of the baby and the mother was conditioned by many rules that the woman followed during pregnancy: restriction of physical activity, food ration ... Breast-feeding of the baby should be especially mentioned. The baby should have been breast-fed for at least 12 months, sometimes mother suckled the child until he/she was two or three years old. Suckling the baby was the main condition, which guaranteed its good health. A free breastfeeding regimen promoted complete nutrition and calming of the nervous system.

According to the methods of treatment of diseases in Georgia, one can distinguish between three groups of diseases: maladies treated basically by the empirical-rational remedies, treatment which combines both empirical-rational and magical-religious remedies and maladies treated only by magical-religious methods.

In the traditional Georgian medicine the folk classification of the diseases, based on different principles is attested, for instance according to the serious and mild diseases of the body parts and organs (head, eyes, liver...), contagious, communicable/epidemic or immunofacient diseases. Theoretical knowledge conditioned successful treatment of a number of diseases, in many cases the principles were analogous with the modern medical treatment and remedies, but as to the methods and medicines, they were different. Many medicines - herbal (mint, marjoram...), animal (coagulated blood, various kinds of fats...), mineral (medicinal stones, mineral waters...), ointments prepared on the basis of honey, various kinds of oils and the so-called home-made medicines including natural ingredients, methods of trauma treating, sequential treatment of the wound: pre-treatment with vodka or boiled water; stop bleeding with salt or any plant: parsnip, tobacco leaf or powder. A drug-soaked flax or hemp rope, was inserted into the deep wound to act as a tampon. warm, natural baths

(water, mud, dry-heated plants) - for diseases of the joints; massage - in case of various types of traumas, mastitis... fracture immobilization, traditions of the prevention of diseases, taking care of the sick person had a favourable influence on the patient and were effective even from the point of view of modern medicine.

This knowledge is not lost, even now they use: the peach oil in case of ear pain; Antispasmodic and sedative herbs: Mint [*Mentha*], Garden Heliotrope [*Valeriana Officinalis*] ... extract or tincture to relieve headache; The most effective herbs for treating gastrointestinal and liver diseases were: broadleaf plantain [*Plantago major*], yarrow [*Achillea millefolium*], Elecampane [*Inula helenium*], Oregano [*Origanum vulgare*], [*Leonurus*], Blackberry [*Rubus*] roots, bitter dock [*Rumex*], marsh-mallow [*Altaea*], Chicory [*Cichorium intybus*], Absinthe [*Artemisia absinthium*] ..., for the treatment of kidneys - dog rose [*Rosa canina*] or other plants.

The original method of treating purulent inflammation of the eye has been proven in one of the regions of Georgia - Lechkhumi. The healer would turn the patient's painful eyelid over, cover it with a thin plate of flint, drain the bloody pus, causing the pain to subside. He then continued his treatment with rose tin baths and diapers (Soselia 1985, 175-176). They also knew about dripping breast milk during various eye irritations.

In Georgia, the fact of using the *Contraria contrariis curantur* method is also confirmed. For example, cold-induced headaches were treated with "heat", and overheated headaches were treated with cold compresses. During specific headache, caused by high blood pressure, the barber was invited to bleed the patient. People noticed increase blood pressure by headache, facial flushing, or rapid heartbeat. This was linked to "extra blood" and barber was asked to take the "extra blood"

out. A barber was a person who could perform minor surgical procedures such as bloodletting, or pulling teeth.

The folk traditions of bioethics should be specially mentioned. The folk bioethical traditions meant gentle attitude towards the patient, support and empathy on the part of friends and relations and treating the sick person with special love. These traditions also included special attitude towards the physically and mentally handicapped persons, facilitating their integration into social life; they were isolated only in urgent cases, taking into consideration the form and seriousness of the illness, which was an impressive example of solidarity and humane attitude towards the sick.

In folk medicine a rather large place was occupied by the practice of magical-religious healing, which was resorted to when the objective cause of the disease was unknown or treatment was ineffective.

Sometimes the cause of the disease was thought to be man, or to put it more correctly, man's unknown power, his/her evil gaze – “an evil eye,” – negative aura; Sometimes to the soul of the deceased, if the traditional rules prescribed for him were violated; In other cases the illness, as the cause of upsetting the social order, was attributed to antisocial elements – the evil spirits, their habitat being in the vertical dimension considered to be under the ground and under the sky, in the horizontal dimension it was the territory beyond man's “home,” the area beyond the socially regulated interior. the time of their activity was “untimely time,” “darkness” – the period between sunset and sunrise.

At the same time, the good forces of the world – God, angels, deities and saints were also considered as the causes of diseases, who besides taking care of people's welfare they could also punish them, in most cases the punishment being illness.

Basically, the disease was thought to be punishment for the sin committed in towards God, deity, saint and the dead person.

The ethical norms of the Georgian people were mainly established on the basis of the religious creed, therefore, sickness as a sanction, may be considered to be a factor of regulating the moral norms and one of the forms of the social control over the population in different regions of Georgia.

Perceiving illness as a punishment is one of the most ancient forms of social control. The unreal etiology led to the differentiated use of magical-religious means of disease prevention and treatment. If the cause of sickness was thought to be a crime against a deity or the influence of evil spirits, then "treatment" also meant influencing these causes. In one case, these rituals served to win the heart of the deity, and in the other - to expel the evil spirits. The exorcism ritual for the mentally ill, was mostly held in churches, while in the highlands of eastern Georgia it was held in local shrines.

As above-mentioned, when treatment was not effective, charms and other magico-religious rituals were used.

For example, charms were used to cure patients affected by an evil eye, or those who had experienced great fear.

An incantation directed against all the malice, evil spirits etc., in general these have been attested in Georgia. The population believed that charm helped everyone - those frightened by evil spirit or attacked by evil eye, also those whose sickness was caused by an evil spirit.

Treatment with spells had a psychotherapeutic effect and was especially effective in combination with naturopathic treatment.

The traditional medicine of Georgia viewed children's infectious diseases on the basis of religious beliefs and ideas; these diseases are called **sakhadi** (infectious disease, after

which the patient acquires immunity for it), **batonebi** (masters, lords) and **Angelozebi** (angels). There are seven of such diseases: **smallpox, measles, scarlet fever, whooping cough, mumps, German measles** and **chicken-pox**; so the name **sakhadi**, indicates that after these diseases the human body acquired immunity, means that population of Georgia had some definite knowledge about their character.

Georgians believed that children's infectious diseases (**batonebi**) were divine, they were sent by God, but they have their own patron, mainly St. Barbara. Only in Khevi (mountainous region of Eastern Georgia), the cult of St. Barbara is replaced with the cult of St. John the Baptist, maybe for the reason that St. John the Baptist is generally considered to be the patron saint of children, and his protection here seems to be natural.

Batonebi was a debt owed to God and it was obligatory to suffer at least from one of these diseases. In this regard, the term ghvtis vali (God's debt) spread among the East-Georgian mountaineers, and the term sakhadi ('something to be paid') serves as a good proof of this.

When batonebi "visits home", the sick child's room must be cleaned and decked with pleasant things (flowers, etc.). Spring is batonebi's favorite season. Rose and violet are their beloved flowers. At the sick child's bedside, a table is laid with sweets and sometimes with red eggs. Candles made of crushed or well dried walnuts are lit. Walnut candles may be lit in the corners of the room. The room is filled with very pleasant fragrance to gratify the angels. Every evening the grandmother, mother or aunt of the sick child tries to amuse him by singing the lullaby. The content of such songs is worship and praise of the angels. The song expresses happiness caused by their "visit". The bans connected with this disease play a great role in these customs. The bans refer to the sick child and the members of his family. Thus, for instance, the sick child is not

allowed to eat bitter and peppery dishes, meals with garlic are also forbidden, because it is said that the angels hate its taste and smell. The female members of the household are not allowed to sweep the room, cook meals in the same room, etc., because the dust and steam may burn the eyes of the angels. Women are forbidden to knit and sew, as needles might prick the eyes of the angels. The father is not allowed to drink alcohol, because of the angels that hate strong drinks, also was forbidden noise, crying, cooking in the house of the sick... The wishes of the sick had to be satisfied, because the sick person was considered to be the embodiment of angels. The rules designed to glorify the angels of the “Batonebil” actually created a calm and pleasant environment for the sick person, had a positive effect on his nervous system and fastened recovery.

The mother of the sick child with her naked breasts goes round the bed on her knees. Her breasts touch the ground. She entreats the Mother Earth to help her. This is a reflection of an ancient belief and a manifestation of the cult of the Mother Earth. The eminent Georgian ethnographer Vera Bardavelidze studied all the aspects of the beliefs related to this disease, linking them to the cult of the Great Mother (Bardavelidze 1957, 93). According to the mentioned materials, it can be concluded that in the beliefs related to children’s infectious diseases various religious layers can be clearly presumably, Christianity, which became the state religion in Georgia in the 4th century, exerted considerable influence on the cult of batonebi (children’s infectious diseases). This cult was reinterpreted in terms of the Christian religion. The nature and character of the diseases play one of the leading roles in the origins of the beliefs and customs related to batonebi, and it is clear that the belief in a debt owed to God was actually determined by the immune character of these diseases. The various customs related to the above-mentioned diseases are largely results of

folk empirical observations and imply a rational mode of care and treatment. The conditions created to please 'the angels' – dim light, pleasant scent, music and calm atmosphere in the family, and light diet are beneficial for the sick child and his nervous system. It is known that the nervous system of a patient is out of order and calm and pleasant surroundings exert a salutary effect on him.

Today, when the corona virus pandemic has spread almost to the entire world, it is probably interesting to what extent the Georgian people resorted to epidemics. Various epidemic diseases were periodically spread in Georgia: typhoid, dysentery, measles, cholera, plague ..., which were considered incurable. Therefore, various methods have been used since ancient times to prevent them or to stop the spread of the epidemic. Mainly to divert the spread of the disease from the hearth. The facts of eviction and relocation of individual families, as well as the whole district or village are confirmed. The patient was isolated in his own house and/or in special buildings away from the village. In some mountainous regions of East Georgia, in a ravine far from the village, in mostly elevated places, the remains of above-ground and underground tombs can be seen, which, according to the locals, were used to accommodate the sick during the plague epidemic. These small buildings were a kind of complex, consisting of a surface aqueduct, probably to place the sick, from a pit tomb, to bury the dead. Archaeologists do not deny the fact that "the origin of some of the collective tombs may be linked to an epidemic or any social calamity" (Kalandadze 1980, 24) and to the shrine, which points to the care of the clergy for the physical and spiritual salvation of the sick. The sick realized that they were neither forsaken by God nor by men. This gave them hope of survival and alleviated their sense of despair. According to legend, when the Plague spread in one of the mountainous regions of Georgia, Khevsureti, the infected villagers of Anatori, went, of their own free will to die in specific little buildings, distanced

far away from the village. This fact is particularly interesting in terms of bioethics.

We also note that the Georgian Folk Moral Code includes very important traditions of bioethics, which include correct, benevolent attitude towards the sick, especially the mentally ill. Also noteworthy fact is the folk traditions of palliative care, which implied the tender attitude to a mortally doomed person not only by his family members, but also by his relatives and neighbors. They often stayed with the sick person at night, to take care of him, allowed his family members to rest. This tradition is still alive in the villages of Georgia. Attitudes towards patients and people with disabilities have not changed either.

According to the population of Georgia, the healer must be well versed in his work experienced, highly responsible, and a quiet man.

It is known that the disease causes changes not only in the human body itself but also in the society. It is a deviation, one of the reasons for the disruption of public order, the sick in his surrounding society, can no longer perform the function that was entrusted to him in health, can not fulfill her/his social obligations, disrupts the usual way of life and rhythm of society. This is why the attitudes of the society towards the sick were different in different peoples and different eras. In ancient societies, the attitude to sick men was mostly negative (Sigerist 1977, 389-390). In Georgia, the attitude towards the patient, no matter what kind of illness he had, was positive. The sick were not deprived of care and were treated with respect and restraint. Such an attitude towards the disabled and disabled person activated the feelings of solidarity and humanity in the society.

Many traditional remedies have stood the test of the time and have been introduced into modern medicine. These are, for example: Colchian ointment, Phytomal, Turmanidze ointment or others.

Last year our ethnographic expedition was working on the issues of traditional medicine. In one of the mountainous regions of Georgia – Khevi. While working, it was found that the practice of magical-religious healing, healing is no longer actually proven here. However, almost every family uses traditional medicinal plants to treat or to prevent various diseases. The rules of consumption which was established over the centuries, are well preserved in the memory of the local population. Also, it is noteworthy fact that the traditional medical knowledge, if necessary, takes the form of an active healing practice. The following is true: in the 1990s, after the collapse of the Soviet Union, the Soviet medical system collapsed and it took a long time to replace it with a new medical system. At that time, my colleagues and I had to work on the traditional medicine in one of the regions of Georgia - Kakheti. It turned out that the population, which was often unable to access state medical services, resorted the traditional medicine, which led to the revival of many local healing traditions.

All of the above-mentioned is a sign that Georgian traditional medicine was an organic part of the overall Georgian medical culture and together with the official medical institutions, it served the population and still serves. Of course, with some modifications, this reality is conditioned by the existence of still incurable diseases and various sociocultural factors ... I am for from the idea from comparing folk medicine with the official medicine. Although, not only in the past, but even today folk medicine performs a definite function in the medical service of the population, which is conditioned by a number of certain factors – social, economical, psychological, by the low level of the state health care. At the same time, even in the countries where the level of the state medical service is very high a certain part of the population does resort to folk medicine, as there still are incurable diseases; hence seriously sick patients use any means, folk medical practice among them, to alleviate their suffering.

But the chief cause of the viability of folk medicine was its being rational and effective. This can be said not only about naturopathy but about magical and religious medical practice as well.

References:

Apkhaidze 1955 - Apakidze, A., Gobejishvili, G., Kalandadze, A., Lomtadze, G. Mtskheta (Mtskheta: Results of archaeological studies). I, Tbilisi 1955 (in Georgian).

Bagrationi 1985 - Bagrationi D, Iadigar Daudi, Tbilisi 1985 (in Georgian).

Bardavelidze 1957 - Bardavelidze V. The Oldest Religious Beliefs and Ritual Graphic Art of Georgian Tribes. , Tbilisi, 1957 (in Russian)

Life of Kartli 1955 - Conversion of Kartli by Nino, see Life of Kartli vol. I edited by Kaukhchishvili, Tbilisi 1955, [\(in Georgian\)](#)

Greek and Roman Authors 1864 - Greek and Roman Authors on Scythia and Caucasus, see Collection of Materials Describing the Territories and Peoples of the Caucasus IV, 1864,112 (in Russian).

Kalandadze 1980 - Kalandadze A. Pre-ancient archaeological sites of Samtavro, Mtskheta IV, Tbilisi 1980 (in Georgian).

Khakhutaishvili 1995 - Khakhutashvili D. «Country» of Kobuleti, Batumi 1995 (in Georgian).

Martkoplishvili 2015 - Martkoplishvili I., Kvavadze E. Some popular medical plants and diseases of the Upper Paleolithic in Western Georgia, journal of Ethnopharmacology, Vol. 1666, 2015 p. 50.

Orphick Argonautica 1977 - Orphick Argonautica, Tbilisi 1977 (in Georgian).

Chardin 1975 - Jean Chardin's Journey to Persia and Other Eastern Countries: Information about Georgia / Jean Char-

din; Translated from French, introductory letter and comments were attached by Mzia Mgaloblishvili,, Tbilisi 1975 (in Georgian).

Sigerst 1977 - Sigerist H. The Special Position of the Sick, Culture, Disease and Healing. Studies in Medical Anthropology, London, 1977.

ნინო მინდაძე

ტრადიციული ქართული სამედიცინო კულტურა და თანამედროვეობა

საქართველოს უძველესი მოსახლეობის სამედიცინო ტრადიციების შესახებ ინფორმაციას არქეოლოგიური მასალა გვანვდის. ბრინჯაოს ხანიდან მოყოლებული არქეოლოგიური აღმოჩენები მოიცავს ქირურგიულ ინსტრუმენტებს, შეხორცებულ ძვლებს, ტრეპანირებულ თავის ქალებს... შუა საუკუნეების ქართულ სამედიცინო ლიტერატურაში იმდროინდელი ცივილიზებული სამყაროს კლასიკური სამედიცინო ცოდნის გარდა, გარკვეული ხალხური სამედიცინო ცოდნაც აისახა.

საქართველოს რეგიონების ტრადიციული მედიცინა გარკვეული თავისებურებებით გამოირჩევა. მაღალმთიანეთში გეოგრაფიულმა გარემომ, სოციალურმა, კულტურულმა და ისტორიულმა პირობებმა მათი ცხოვრების სპეციფიკასთან ერთად ხელი შეუწყო ტრავმების მკურნალობის განსაკუთრებულ განვითარებას. დაბლობში ხალხური ტრავმატოლოგიის გარდა, ტრადიციული მედიცინა მოიცავდა მეანობას. ანვითარდა ხალხურ მკურნალთა ინსტიტუტი.

ქართული ტრადიციული მედიცინა ოფიციალურ სამედიცინო დაწესებულებებთან ერთად ემსახურებოდა მოსახლეობას და დღესაც ემსახურება. ბევრმა ტრადიციულმა სამკურნალო საშუალებამ გაუძლო დროს. ზოგიერთი მათგანი დანერგილია თანამედროვე მედიცინაში.

მესაქონლეობის ტრადიციები თუშეთში: ძველად და ახლად

თუშეთი მდებარეობს საქართველოს ჩრდილოაღმოსავლეთით, კავკასიონის ქედს გადაღმა, რთულ გეოგრაფიულ გარემოში. მწირი სამინათმოქმედო ფართობის და შეუსაბამო გეოგრაფიული პირობების გამო, წარსულში, თუშებისთვის მეურნეობის მთავარ ღერძს მესაქონლეობა, კერძოდ კი მეცხვარეობა წარმოადგენდა, რაც განსაზღვრავდა მათ ცხოვრების წესს. თუშები მთაში ცხოვრობდნენ ბაფხულის განმავლობაში, ხოლო ბამთარში ვახეთში, ალვანის ველზე. დღეს მეცხვარეობის ტრადიციები თუშეთში აღარ არის ისე ძლიერად ფეხმოკიდებული, როგორც ძველად. ბაფხულობით უფრო და უფრო ნაკლები მეცხვარე მიდის მთაში ფარასთან ერთად.

თუშეთი ძირითადად მთითაა შემოსაზღვრული, თავად რეგიონიც მთაგორიანია და ზღვის დონიდან 2800-5200 მეტრზე მდებარეობს. ის სავსეა ალპური იალაღებით, რაც მეცხვარეობის დანინაურების ერთ-ერთი მიზეზია. ს. მაკალათია აღნიშნავდა, რომ ეს მხარე სამართლაიანდ მიიჩნეოდა მეცხვარეობის საუკეთესო რაიონად და მათი სამეურნეო საქმიანობაც მეცხვარეობით განისაზღვრებოდა (მაკალათია 1983, 7-60).

მეცხვარეობაში განსაკუთრებული ადგილი წოვათას ხეობას ეჭრა, შემდეგ კი მოყვებოდა პირიქითის ხეობა, კერძოდ, ფარსმის საზოგადოება, სადაც მეცხვარეები თავიანთ ფარას ასობით ითვლიდნენ. მაკალათიას ცნობით, 1880 წელს თიანეთის მაზრაში თუშების ცხვარი შეადგენდა 59 %ს - 172,408 სულს, კომლზე მოდიოდა 175 სული, აქედან კი წოვათას მხარეს ეკუთვნოდა 72 420, კომლზე 232 ცხვარი (მაკალათია 1983, 60). სოფელ ფარსმის მოსახლეობას კი 24015, კომლზე - 187. თუმცაღა, ცხვარი ყველას არ ჰყავდა, ზოგი ერთად 5-10 ათას სულ ცხვარს ითვლიდა, ზოგს კი სულ არ ჰყავდა (მახვილიშვილი 1977).

თუში შეძლებული მეცხვარე ცხვარში არ მუშაობდა, მას

დაქირავებული ჰყავდა მწყემსები, სარქლები და მოჭამაგირეები. ზოგჯერ, ფულადი ჯამაგირის ნაცვლად, გადასახადს უხდიდა მატერიალური ქონებითაც. მაგალითად, მიუჩენდა გარკვეული რაოდენობის ცხვარს, დათქვამდნენ ვადას და ამ ვადის გასვლის შემდეგ მეცხვარე და მწყემსი დათქმული რაოდენობის ცხვარს შუაზე იყოფდნენ თავისი მოგებიანად (მაკალათია 1983, 61)

საბჭოთა წყობის დამყარების შემდეგ თუშეთში ცხვარი კოლექტიურ საკუთრებაში გადავიდა. ფაქტობრივად, აღარ არსებობდნენ შეძლებული მეცხვარეები, განსაზღვრული იყო თითოეული ოჯახისთვის პირად საკუთრებაში არსებული ცხვრის რაოდენობა და შეადგენდა 20-30 სულს.

ზამთობით, როგორც ძველად, ისე ახლაც, თუშები ცხვარს შირაქის და ელდარის დაბლობზე აზამთრებენ, რომელიც 150 კილომეტრითაა დაშორებული ალვანიდან. შირაქი იყოფა ორ ნაწილად, ბარად და მთად ან დიდ შირაქად, რომელიც მდებარეობს მდინარეების - ივრისა და ალაზნის ნაპირებზე. ცხვარი აქ ჩასვლას პირველი ოქტომბრიდან იწყებს, ჯერ მაღლობზე ძოვს, შემდეგ კი დაბლა ჩამოჰყავთ. ქვემოთ აგებულია ზამთრის ბინები, სადაც მეცხვარეები თავსდებიან თავიანთი ბარგით, გადასახადი ძველად თითოეულ ცხვარზე 50 კაპიკი იყო (მაკალათია 1983, 62).

აბრაამ შავხელიშვილის ცნობით, კომუნისტური წყობის დამყარებამდე, პირუტყვის მფლობელები საზამთრო საძოვრებად ზოგჯერ ქირაობდნენ თერგისა და სუნჯის სანაპიროებსაც და მეპატრონეს ას სულ ცხვარზე 1 ცხვარს აძლევდნენ თავისი ნამატი (შავხელიშვილი 1977, 7). ზოგჯერ თუშები საძოვრად ქირაობდნენ მეზობელ მხარეებს: შირვანისა და ნოღაის ველებს. ალვანის, პანკისის, ლოპოტისა და ბახტრიონის საძოვრებით სარგებლობისთვის ისინი იხდიდნენ მხოლოდ საბალახე და საფოთლე გადასახადს. იყო შემთხვევები (XVI-XIX სსს პირველ ნახევარში), როდესაც ქირაობდნენ ოსმალეთის ველების ნაწილსაც, რაც დაფიქსირებულია საარქივო დოკუმენტებშიც: "...მათ (წოვათუშებმა) მიიღეს უფლება უმაღლესი მთავრობიდან, გარეკონ თავიანი საქონელი საზღვარგარეთ, უკანვე დაბრუნე-

ბის დროს რამდენი გადავახვევინოთ ბაჟი: როგორც შემოტანილ საქონელზეა დაწესებული, თუ როგორც შინაურ საქონელზე" (საქს სსრ შინაგან საქმეთა სამინისტროს ცენტრალური არქივი. ფN.4 საქაღალდე 95, გვ 12).

შირაქის ველის ცხვრისაგან დაცლა დაახლოებით 15 აპრილიდან იწყება. მეცხვარეები ცხვარს ალვანის ველის გავლით თუშეთისკენ მიერეკებოდნენ. ზოგჯერ წასვლამდე კრეჭდნენ ცხვრს, ზოგჯერ კი ალვანში. ქვემო ალვანელი თუშები ცხვარს ნაქერალა-დიდგვერდის იალაღებიდან მიერეკებოდნენ, ხოლო ნოვა თუშები-ტბათანადან. იალაღებზე გამართული იყო ბინები, რომელთა მახლობლადაც დგებოდა ცხვარი. 25 მაისიდან იწყებდნენ ცხვრის წველის სამზადისს. გადააჯგუფებენ ფარას: ყოჩები, თოხლები, მენველები, შაშაქი და დავარდნილები, ანუ სნეულები. მენველ ცხვარს ცალკე აძოვებდნენ ბინის მახლობლად და ყოველ საღამოს მოსანველად ბინისკენ მიერეკებოდნენ (მაკალათია 1983, 63). ზოგჯერ სნეულ ცხვარს პატარა ბიჭებსაც ჩააბარებდნენ ხოლმე, რომლებიც დახმარებას უწევდნენ მწყემსს, ან მეცხვარე მშობლებს გაფხულობით.

ძველად მეცხვარის ბინა სიპი ქვისაგან იყო ნაშენი, დაბალი, ბნელი და ნესტიანი. შიგ გამართული იყო განიერი და გრძელი ტახტი, რომელზეც არყის ძინძას აფენდნენ. იქ ცხოვრობდნენ მეცხვარე და სარქალი, მწყემსები მინდორში იყვნენ და ბინაზე მხოლოდ მარილის ასაღებად ბრუნდებოდნენ (მაკალათია 1983, 64).

ძველად თუშებს სცოდნიათ "ბარგობა", - "ჩემს ახალგაზრდობაში ალაზნის თავი, ნოვათის მხარე, სავსე იყო ცხვრით, მეცხვარეებს ჩხუბიც მოსდიოდათ ადგილებზე. მეცხვარეების ბინაში გავიზარდე, მამა ყველს აკეთებდა, მე კოჭლ ცხვარს ვუვლიდი, რომლებსაც ბინაში ტოვებდნენ, მევალებოდა ამათი გაყვანა და ვირების დაჭერა-ყარაულობა. ამ მხარიდან ბარგობა იცოდნენ ბირკიანისკენ. ადრე ეს სოფელი თუშებს ეკუთვნოდა. აქედან (ნოვათადან) ცხენებს აჰკიდებდნენ ბარგს, მატყლს, ყველს და მიჰქონდათ ბინგაშვილი დათიკოს ეზოში, გადაცვლიდნენ ბარგს, აქედან მიჰქონდათ საკვები და მარილი. ერთ "რეისს" სამი დღე

მაინც სჭირდებოდა". (ზემო ალვანი, 2015, მთხრობელი N 1)

თუშები სარქალს ყველის დამზადებაში დღეში 4 გირვანქა ყველს აძლევდნენ, ხოლო დაქირავებული მწყემსის გასამრჯელო შეთანხმებაზე იყო დამოკიდებული. ჩვეულებრივ, კარგ მწყემსს თვეში სამი თოხლი ეძლეოდა. სმა და ჭამა მეცხვარისა იყო, ტანისმოსი მწყემსის. მწყემსს ზოგჯერ გასამრჯელოდ ნაბადიც ეძლეოდა.

მაკალათია აღნიშნავს, რომ მისი თუშეთში ყოფნის პერიოდში მეცხვარეებს სცოდნიათ "ცხვრის შეყრა", ანუ ერთად შეკრებდნენ ცხვარს და რიგ-რიგობით მიდოდნენ სამწყემსად, ყოველ ოც სულ ცხვარზე ერგებოდათ 1 დღე.

მეცხვარეები თუშეთიდან ძველად 1 სექტემბერს იწყებდნენ წამოსვლას და დაახლოებით 15 სექტემბრისთვის ჩადიოდნენ ალვანში, აქვე დააყენებდნენ ცხვარს და იწყებოდა პარსვა. ეს მატყლი ბევრად უფრო ძვირად ფასობდა ვიდრე ნაბამთრალი მატყლი.

თუშეთში მეცხვარეობის დანიშნურებას თან ახლდა შინა მრეწველობის განვითარება. შინამრეწველობა, ძირითადად, გულისხმობდა მატყლისა და ტყავის დამუშავებას. თუში ქალები ქსოვდნენ: ჩითებს, წინდებს, ფარდაგებს, ხალიჩებს, აბგებს და სხვა (მაკალათია 1983, 51-53). ტყავის ნივთებს (ტყაპუჭი, ქუდი, პაჭიჭი, ქალამანი, ტვირთის შესაკვრელი ღვედები, ტიკები, გუდები და სხვა.) მამაკაცები ამზადებდნენ.

როგორც ცნობილია, კავკასიაში გავრცელებულ მატყლის სახეობებს შორის თუშური ცხვრის უხეში და მბზინავი მატყლი უმაღლესი ხარისხის მატყლად ითვლება, ამიტომ საუკეთესოა ხალიჩების ქსოვისათვის. განსაკუთრებით გამორჩეული და ორიგინალურია ძველი თუშური საფენები - საგორავები და ფარდაგები.

დღეისათვის თუშეთში მეცხვარეობის ტრადიციები ნელ-ნელა დავიწყებას ეძლევა, რაც გამონჯველია თანამედროვე ეკონომიკური პროცესებით, კერძოდ იმით, რომ მეცხვარეობა ნაკლებად მომგებიანი გახდა და თუშები ნელ-ნელა გადაერთვნენ

ტურიზმის სფეროში. 2003 წელს თუშეთის ტერიტორია შეუერთდა საქართველოს დაცული ტერიტორიების სიას, ხოლო 2007 წელს მიენიჭა იუნესკოს მსოფლიო მემკვიდრეობის ძეგლის კანდიდატის სტატუსი, რამაც გამოიწვია ტურისტების და საერთაშორისო ორგანიზაციების დაინტერესება ამ მხარით. სხვადასხვა ორგანიზაციის დახმარებით, მოსახლეების ნაწილი უზრუნვეყოფილ იქნა სასტუმროსთვის კეთილმოსაწყობი ინვენტარით და აქტიურად ჩაერთო ტურიზმის სფეროში. თუმცა, ეს არ ნიშნავს, რომ მესაქონელობა მთლიანად დავიწყებასაა მიცემული. დღეს თუშეთში ცხვრის რაოდენობა თითქმის განახევრებულია, თუმცა, ხალხი მაინც ცდილობს საკუთარი სახსრებით, ხელშეწყობის გარეშეც შეინარჩუნოს ეს უძველესი პროფესია.

დღესდღეისობით, ისევე როგორც ძველად, თუში მეცხვარეები ცხვარს შირაქის ველებზე აზამთრებიან. იქ აშენებული აქვთ ბინები მეცხვარეთათვის. ცხვრის პატრონები ერიდებიან მწყემსის დაქირავებას, ვინაიდან ცხვარი ნაკლებ შემოსავალს იძლევა, გადასახადი მწყემსისთვის კი არც თუ ისე მცირეა და როგორც საუბრისას თუშები აღნიშნავენ, ხშირად მეცხვარეს უწევს ბანკიდან ვალის აღება მწყემსის გასასტუმრებლად. შირაქიდან ცხვარი აპრილის შუა რიცხვებიდან იწყებს დაძვრას. არსებობს რამდენიმე გზა, რომლითაც მეცხვარეებმა ცხვარი თუშეთში უნდა გადაიყვანონ. ძველი დროისაგან განსხვავებით დღეს მეცხვარეები ცხვარს ალვანში არ ატარებენ, სოფელს გვერდს უქცევენ, შეიძლება ახლოს დააყენონ ცოტა ხნით და შემდეგ პირდაპირ განაგრძონ გზა თუშეთისაკენ. ცხვარი შირაქის ველებზე იკრიჭება და არა ალვანში, ზამთრის მატყლი უვარგისია, როგორც თუშები აღნიშნავენ - "თბოიანი" და "ცხიმიანია", გამოუსადეგარია და ხშირად შირაქშივე წვავენ. შირაქის ველებზე მეცხვარეთა უმეტესობას უწევს გადასახადის გადახდა. ძველად თუ ცხვრის სულადობის მიხედვით ანგარიშობდნენ, ახლა გადასახადი ტერიტორიის მიხედვით დგინდება. შირაქ-სამუხის საზამთრო საძოვრებზე განთავსებულია საცხვრე და მსხვილფეხა საქონლის სადგომი ბინები, მათ შორის თუშებისაც. საძოვრებად გამოიყენება ახმეტის მუნიციპალიტეტის და ვაშლოვანის ეროვნული პარ-

კის ზონები, სადაც ზამთრობს სოფელ ზემო ალვანის ცხვარი. შედარებით ნაკლები რაოდენობის მეცხოველეობის ბინებია თუშეთის საზაფხულო საძოვრებზე, რადგან საზაფხულოდ მეცხოველეთა გარკვეული ნაწილი მიემართება დუშეთისა და თიანეთის საძოვრებზე, სადაც წველის პროცესი თუშეთთან შედარებით ერთი თვით ადრე იწყება.

მწყემსის მოძებნა დღეს თუშეთში საკმაოდ რთულია. ახალ-გაზრდებს ნაკლებად უნდათ ცხვარში წასვლა, ვინაიდან, როგორც ალვანში მაცხოვრებლები აღნიშნავენ, ეს "საკმაოდ რთული საქმეა და დიდი შრომა და ჯაფა სჭირდება, შემოსავალს კი იმდენს არ იძლევა, რომ ამაღ ღირდეს". გარდა ამისა, ცხვრის მესაკუთრე ჯამში ორივეგან (საძოვრებზე) იხდის გადასახადს. ამას ემატება მიწის კერძო მესაკუთრეთა გადასახადი და ყოველივე ეს მძიმე მდგომარეობაში აგდებს მეცხვარეობას, რასაც თუშები ცხვარ-მეცხვარის "სამჯერ გატყავებას" უწოდებენ. ზოგჯერ მეცხვარეები, რომელთაც არ შეუძლიათ ცხვრის შენახვა, სხვა ადამიანს აძლევენ მას "ტორგით". ეს ნიშნავს, რომ თავის ცხვარს ერთი მეცხვარე აძლევს მეორეს, დანიშნავენ ვადას და ამ ვადის გასვლის შემდეგ ცხვარი ზუსტად იმდენივე უნდა დაუბრუნდეს პატრონს, რამდენიც ჩააბარა. ას სულ ცხვარზე პატრონს ეძლევა ერთი კილოგრამი ყველი და მატყლი, ხოლო დანარჩენი მოგება მთლიანად მეორე მეცხვარისაა.

მთაში ცხვრის ფარების ასვლა აპრილის ბოლოდან იწყება, შირაქიდან მომავლებს დაახლოებით 10-15 დღე მაინც სჭირდებათ თუშეთამდე. ზოგჯერ, გზის გაუმართაობის გამო, მეცხვარეებს შუა გზიდანაც უწევთ უკან მოტრიალება. არის შემთხვევები, როდესაც მეცხვარეები მაისის შუა რიცხვებამდე ვერ ახერხებენ საძოვრებზე ასვლას. გზად მიმავალ მწყემსებს ბარგი მიაქვთ ცხენებით, თუკი გზა გახსნილია, მაშინ მაღალი გამავლობის მქონე მანქანებითაც, მაგრამ გზა ძალიან სახიფათოა მანქანისთვის, ვინაიდან ნებისმიერ დროს შესაძლებელია ზვავის ჩამონოლა ან გაავდრება. მეცხვარეებს თან მიჰყებიან ერთგული მეგობრები, ძაღლები, რომლებიც უზრუნველყოფენ ცხვრის უსაფრთხოებას და იმას, რომ ცხვარი არ დაიფანტოს. თუშები კავკასიურ ნაგაზებს,

სახედრებთან და ცხენებთან ერთად "უჯამაგირო მწყემსებად" მოიხსენიებენ. თითოეულ ცხვრის ფარას აუცილებლად თან ახლავს 9-10 კავკასიური ნაგაზი, რომელიც თუშეთში არ იყიდება, ძირითადად, მეცხვარეები მათ ერთმანეთს ჩუქნიან

მთაში გადასული მეცხვარეები ცხვარს თავიანთი სოფლების მახლობლად, საძოვრებზე აყენებენ. თუმცა, ზოგჯერ ცხვარი უკანა ფშავის საძოვრებისკენაც მიჰყავთ. მწყემსებად დაქირავებულები ჰყავთ არა მარტო თუშები, არამედ ქისტები, კახელები, ფშავლები და სხვანი. ბინაზე ცხოვრობს სარქალი და მეცხვარე, მწყემსები კი მინდორში არიან ცხვართან ერთად, ერთ მწყემსს აბარია 200 სული ცხვარი. სარქალს, თუკი ის კარგ ყველს ამზადებს, ზოგჯერ მწყემსზე მეტი ხელფასიც შეიძლება ჰქონდეს.

თუშური ყველის დამზადების ტექნიკა თითქმის უცვლელი სახითაა შენარჩუნებული, ყველის გემო უცვლელია. შეიცვალა მხოლოდ ის, რომ თუკი ადრე ყველს ცხვრის ტყავისგან დამზადებულ გუდებში ათავსებდნენ, ახლა ამისთვის ძირითადად იყენებენ პოლიეთილენის ტომარებს. ყველი კეთდება კვლავ "შაბოშით". როგორც მოხრობელები აღნიშნავენ, თითოეული დოლის დროს ასიდან ოთხი ბატკანი მაინც იღუპება, იმ ბატკნის კუჭში არსებული სითხიდან იღებენ შაბომს. დღეს ზოგიერთი ნივთი, მაგალითად: გუდა, ნაბადი და კოდი ჩანაცვლებულია თანამედროვე ნივთებით (პლასტმასი, პოლიეთილენი და ა.შ). მართალია იშვიათად, მაგრამ მაინც კეთდება თუშური "კალტი".

გზაზე მიმავალ მეცხვარეებს ძირითადი საკვები მიაქვთ ალვანიდან, ეს არის: შაქარი, ფქვილი, მარილი დიდი რაოდენობით, ბურღულეული და ა.შ. დანარჩენი საკვებით მომარაგება კი უშუალოდ ბინაზე ხდება.

ბინაში მცხოვრები მწყემსები და მეცხვარეები აქამდე სრულიად მონყვეტილნი იყვნენ თანამედროვე ტექნოლოგიებს, უმეტეს შემთხვევაში მათ საცხოვრებელ ადგილებზე არ იყო კავშირგაბმულობა და ტელევიზია. ახლა მეცხვარეთა ბინების დიდ ნაწილი უკვე უზრუნველყოფილია ინტერნეტით, თუმცა მწყემსებს მაინც უწევთ ცხოვრება პატარა, ე.წ. ბრეზენტით გადახურულ ბინებში, მათი სტუმრები ძირითადად ტურისტები არიან.

მეცხვარის აუცილებელი ატრიბუტებია: ნაბადი, ჩექმები, ბანრისაგან ნაქსოვი ზედატანი, ბრეზენტი-წვიმისგან დამცავი და აუცილებლად მატყლის წინდები, რათა გზაზე ფეხის ჩახურებისაგან დაიცვან თავი.

ძველი დროისაგან განსხვავებით, მეცხვარეები ცხვარს თუშეთშივე პარსავენ და უმეტეს შემთხვევაში მატყლს იქვე ტოვებენ, ანდაც წვავენ, იმიტომ რომ მისი ბარში ჩამოტანა ბევრად უფრო ძვირი უკდებათ, ვიდრე მატყლი ფასობს. მწყემსები ზოგჯერ მატყლს ბინაში ტოვებენ, იმ იმედით, რომ შემდეგ წელს მაინც შეძლებენ მის ბარში ჩატანას, მაგრამ იქაც ადგილები აღარაა და იძულებულნი ხდებიან რომ დაწვან. ვისაც საკუთარი მანქანა ჰყავს, ან ქირაობს ყველის ჩამოსატანად, თუკი ადგილი დარჩება, მოაქვს მატყლიც. მაგრამ, ხშირად ადგილზე ჩამოტანილი მატყლის გაჩუქება უნევთ, იმიტომ, რომ მყიდველი არ არის. ალვანში მატყლის ჩაბარება ორ ადგილსაა შესაძლებელი, ერთი ეს არის ზემო ალვანში მატყლის ჩამბარებელი ქარხანა, რომელიც შალის ძაფს აწარმოებს და მეორე - კოლეჯი, სადაც მატყლის დამუშავების შესწავლა ხდება. თუმცა, ორივე ობიექტს ესაჭირობა მცირე რაოდენობის მატყლი.

ცხვრის ყველის ჩამოსატანად მეცხვარეები ხშირად ქირაობენ ორხიდიან მანქანებს, ან მაღალი გამავლობის მქონე მანქანებს. ზოგჯერ ეს მანქანები მათ საკუთრებაშიცაა. ყველს ყიდიან ალვანში. სექტემბერში ყველი შედარებით იაფია, ვინაიდან ამ დროისათვის ყველას ჩამოაქვს გასაყიდად, თან სწავლის პერიოდის დასაწყისია და ფული ესაჭიროებათ მეცხვარეთა ოჯახებს, შემდეგ ნელ-ნელა იწევს ფასი. ყველის რეალიზებას ახდენენ ძირითადად გადამყიდველები, რომლებიც ხშირად მეზობელ სოფლებში მცხოვრები აზერბაიჯანლები არიან. ყველი გასაყიდად მიაქვთ თბილისში, რუსთავში, თელავსა და ახმეტაში. იშვიათად სხვა დიდ ქალაქებშიც.

ცხვართან ერთად თუშეთში ყავდათ მსხვილფეხა საქონელიც ხარი, ძროხა, ცხენი. თუმცა, მათი რიცხვი შეზღუდული იყო და დამოკიდებული იყო ზამთრის საკვებზე (მაკალათია 1983, 72). მიუხედავად იმისა, რომ თუშეთში სათიბი მინდვრები ბევრია,

მათი მოთიბვა და თივის დამზადება მაინც საკმაოდ რთული პროცესია. ძველად თიბავდნენ ნამგლებით, როგორც კაცები ისე ქალები, ნათიბს ხვეტდნენ ფოცხით. მონათიბს ააგებდნენ ერთ სარზე და შემდეგ ეზიდებოდნენ ბოსლებისაკენ ზურგით, ცხენით, მარხილით ან სახედრით. ბოსლის კართან აგებდნენ თივის ზვინს. აქ თივა ძალიან ძვირად ფასობდა, შესაბამისად ძროხის გამოკვეთაც საკმაოდ ძვირი ჯდებოდა. თუ ბამთრში საქონლის საჭმელი შემოელეოდათ, ქალები მიდიოდნენ ტყეში და იქ ნეკერს, "ფოხვის წინიკის" ამტვრევდნენ, ეზიდებოდნენ ზურგით და საქონელსაც ასე კვებავდნენ. ბათხულში საქონელი იალადებზე იყო გაშვებული. იქვე იყო გამართული საძროხე ქოხები, სადაც მოხუცი ქალები და ბავშვები ცხოვრობდნენ. ამ ქოხებში ქალები აკეთებდნენ ერბოს. ძროხის რძეს აგროვებდნენ სპილენძის ქვაბში და როდესაც შედედებოდა გადაიტანდნენ ხის კასრში "ჩხუტში", შედღვებდნენ ერთი საათის მანძილზე, ამ დროს შიგნით წყალს უმატებდნენ. როდესაც კარაქი ჩაიძირებოდა ამოიღებდნენ და შემდეგ ერბოდ ადნობდნენ, დარჩენილ მასას ქვაბში გადაიტანდნენ, წამოადუღებდნენ და კალტს ამზადებდნენ (მაკალათია 1983, 72-73). იცოდნენ პირუტყვის გაზიარება, გაბარება, რასაც "სანახევროდ შენახვა" ეწოდებოდა. ორ ხბოს აიყვანდა ერთი მოსახლე და სამი წლის შემდეგ ერთი პატრონს უბრუნდებოდა, ერთი კი "საშემნახაო" იყო და გამომკვებთან რჩებოდა (შავხელიძევილი 1977). "ხაროვნისათვის" გამოყოფილი იყო ცალკე ადგილი, ასევე ცალკე იყო ადგილი ხბორებისთვის. აქ დაქირავებულ მწყემსსაც პატრონი აჭმევდა და აძლევდა ქალამნებს, ხოლო ტანსაცმელს თავად იძენდა.

დღეისათვის თუშეთში იშვიათია მოსახლე, რომელსაც 1-2 სული ძროხა მაინც არა ჰყავს. ბამთრობთ ისინი ალვანში იზამთრებენ, ბათხულობთ კი იციან "გაანაბრება", ანუ ძროხის პატრონი რომელიმე მესაქონლეს გაატანს თავის საქონელს მთაში, მას კი სანაცვლოდ ჩამოაქვს დამზადებული ყველის და ერბოს ნახევარი. თუ კარგი ხარისხის ყველია, შესაძლოა თავისი ფასით ცხვრის ყველსაც გაუტოლდეს. ერბოს ნაკლებად ყიდიან, ძირითდად მოიხმარენ ოჯახებში. ძროხის რძისგან ამზადებენ

ასევე ხაჭოსა და ნადუღს. მეძროხეები მეცხვარეებისაგან განსხვავებით არა იალაღებზე, არამედ სოფლებშივე ცხოვრობენ, ძროხებსაც იქვე წველიან. მონველას იწყებენ დილის 5-6 საათზე, გააჩნია ძროხის რაოდენობას. მსოფლიო ბანკის დაფინანსებით მესაქონლეთა დიდი ნაწილს გადასცეს "მზის ელემენტები", რომელთა მეშვეობითაც ახერხებენ ელექტროენერჯის მიღებას.

ძველადაც მნიშვნელოვან ცხოველად ითვლებოდა ხარი, რომელსაც მიწის მოსახნავად იყენებდნენ. მიუვალ ადგილებში ხმარობდნენ ხარგუთანს, ადრე თითქმის ყველა ოჯახს ჰყავდა ერთი სული ხარი მაინც. ახლა მიწის დასამუშავებლად უფრო ხშირად ხელის პატარა ტრაქტორს იყენებენ.

ასევე განსაკუთრებული ადგილი ეჭირა თუშეთში ცხენს, რომელიც, გეოგრაფიული პირობებიდან გამომდინარე, გადაადგილებისთვის ერთადერთ ტრანსპორტად მიიჩნეოდა. სწორედ მისი საშუალებით ხდებოდა თუშეთში ტვირთის გადაზიდვა. როგორც მაკალათია აღნიშნავს, წინათ აქაური მეკომურები ცხენებს ოცობით ითვლიდნენ (მაკალათია 1983, 74). შემდგომში თუშეთში ცხენის რაოდენობა შემცირდა. ახლა არიან ოჯახები, რომელთაც ცხენები ტურიტებზე გასაქირავებლად ჰყავთ, ხოლო მეცხვარეებს თავიანთი ცხენები ჰყავთ, რომლებსაც იყენებენ გადასაადგილებლად და ტვირთის გადასაზიდად.

დასკვნის სახით უნდა ითქვას, რომ თუშებს კვლავაც შემორჩენილი აქვთ ტრადიციული მესაქონლეობის ფორმები და ტრადიციები. მესაქონლეობა დღესაც ამ მხარის მოსახლეობის ნაწილისთვის შემოსავლის მთავარ წყაროდ ითვლება და აქ შემორჩენილია წინაპართა მიერ დამკვიდრებულ ტრადიციათა მთელი რიგი. განსაკუთრებით ეს ეხება თუშური ყველის დამზადების წესს, რომლის გემოც უცვლელი რჩება და კვლავაც პოპულარობით სარგებლობს საქართველოში. თუკი ადრე მესაქონლეობასთან დაკავშირებული შინამრეწველობა თუშეთში მხოლოდ საყოფაცხოვრებო მოთხოვნილებებს აკმაყოფილებდა, დღეს იგი გადაქცეულია ტურიზმისთვის ერთ-ერთ დამხმარე დარგად და ყურადღებას კვლავ იქცევს თავისი განსაკუთრებულობით და თვითმყოფადობით.

დამონმებული ლიტერატურა:

მაკალათია 1983 - მაკალათია ს., თუშეთი (ნარკვევი) / რედ.: თედო უთურგაიძე, მე-2 გამოც., თბილისი, ნაკადული, 1983

შავხელიშვილი 1987 - შავხელიშვილი ა., თუშეთი (აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ისტორიიდან) / [რედ.: გ. თოგოშვილი]; საქ. სსრ მეცნ. აკად., ივ. ჭავჭავიძის სახ. ისტორიის, არქეოლ. და ეთნოგრ. ინ-ტი. თბილისი: მეცნიერება, 1987

შავხელიშვილი 1977 - შავხელიშვილი ა., აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ისტორიიდან: თუშეთი XIV-XIX ს. I ნახევარი / ივ. ჭავჭავიძის სახ. ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინ-ტი. - თბილისი, მეცნიერება, 1977.

Teona Mindiashvili

THE CATTLE BREADING TRADITIONS IN TUSHETI: IN THE PAST AND PRESENT

The Tushs were well known as skilled cattle breeders with the deep knowledge and practice. They have still preserved their traditional forms of cattle breeding and some traditions. The cattle breeding is still considered the main source of income for part of the population of this region, and a number of traditions established by the ancestors have been preserved here. This refers to the way only the household needs, today it has turned into one of the supporting activities for tourism and still attracts attention with its uniqueness and individuality.

ბავშვთა დაავადებათა მკურნალობა იმერეთში

იმერეთში განსაკუთრებით ხშირი იყო კუჭ-ნაწლავის სხვადასხვა სნეულება. ბავშვებში ფართოდ იყო გავრცელებული დიზენტერია, რომელსაც მოსახლეობა ზოგჯერ სახადების ბატონების ჯგუფში აერთიანებდა და მუცელა ბატონებს უწოდებდა.

კუჭ-ნაწლავის სხვადასხვა გართულებათაგან ბავშვებს უმეტესად აწუხებდათ ყაბზობა, კუჭის აშლა, ჩვილობის ასაკში მუცლის ტკივილი, რომელიც ძირითადად გაბების დაგროვებით იყო გამოწვეული. ძუძუს წოვების პერიოდში, განსაკუთრებით კი, ბავშვის დაბადებიდან პირველ სამ-ოთხ დღეს დედა ცდილობდა ისეთი არაფერი ეჭამა, რომ ბავშვისათვის ეწყინა. ერიდებოდა ცხარე, ზედმეტად ცხიმოვანი საკვების მიღებას. ამავე დროს, საქართველოში ფართოდ გავრცელებული ტრადიციის მიხედვით, ძუძუს წოვების პერიოდში დედა მართალია, გარკვეულ საჭმელს ერიდებოდა, მაგრამ ცდილობდა ცოტა-ცოტა ყველაფერი ეჭამა, რომ ბავშვი ჩვილობიდან შეჩვეოდა ყოველგვარ საჭმელს, მაგრამ როგორც აღვნიშნეთ, პირველი სამი-ოთხი დღე დედა მაინც ფრთხილად იყო. თუ ბავშვი ხშირად იტკივებდა მუცელს და ტიროდა, მაშინ მას აძლევდნენ დედის რძეში გახსნილ დათვის გამხმარი ნაღველის ფხვნილს მცირე რაოდენობით. მკურნალობის ეს წესი მთელ საქართველოში იყო გავრცელებული. თითქმის ყველა ბავშვიან ოჯახში ინახებოდა დათვის ნაღველი, რომლითაც მოსახლეობას მონადირეები ამარაგებდნენ. ბავშვს რომ მუცელი ატკივდებოდა, დათვის, საქონლის ან თხის ნაღველს ვახმობდით, რძეში გავეყნიდით და ისე ვაძლევდით. დათვის ნაღველს იმერეთში საბრს უწოდებდნენ. თუ რატომ უწოდებენ საბრს, ჩვენთვის გაუგებარია. საბრი ძველ ქართულში ალოეს წვენი ნიშნავს. ალოეს წვენი მწარეა, შესაძლოა, სწორედ ამიტომ ნაღველს, რომელიც სიმწარით გამოირჩევა, ეწოდა საბრი. საბრი - გამდებელი არს თელგმისა, მხურვალ არს და ხმელი და გახსნის სტომაქსა, რომელნი სიმხურვალისაგან იყუნენ, და გახუამს

ნესუტა ღუიძლისათა და გასწმენდს სტომაქსა და ერგების გუნსა (ფანასკერტელი 1978, 738].

ყაბზობის დროს ბავშვებს უზმოზე მისცემდნენ ერთ კოვზ ზეთს, მანონს, რომელსაც ზოგჯერ წყალს გაურევდნენ, ცხიმიან რძეს და სხვ. კუჭის ამლილობის დროს კი, სხვადასხვა შემკვრელ საშუალებებს, რომელთა შორის ყველაზე მეტად იყო გავრცელებული ბრონეულის [Punica granatum] ქერქის ნახარში, მოცვის [Vacanicum myrtilus] ნაყენი, პიტნის [Pyrus caucasica], ჩირის ნახარში, ანწლის [Sumbucus ebulus] და სხვა მცენარეთა ნახარში თუ ნაყენი, რომელთაც ბავშვებს უმეტესწილად თაფლით დამტკბარს აძლევდნენ. უნდა აღინიშნოს, რომ თითქმის ყველა ზემოჩამოთვლილი მცენარე გამოირჩევა სამკურნალო თვისებებით და თანამედროვე მედიცინის მიერ აპრობირებული.

იმერეთში მუცლის ტკივილის დროს შელოცვასაც მიმართავდნენ:

“ანანია, მანანია, ჩემი ხელი წამალია.
ქრისტე სტუმრად, ქვა სასთუმლად,
ბუღლი თავი მოსასვენად,
ერთი ჯამი ცივი წყალი,
მახევარი ქრი პური,
მუცელი გულის წამალი.
არიელი, მარიელი, ჩიტი ბუდე ცარიელი,
გორ შევდექი, გორ მაღალსა,
წყალს უმზერ ფილაფოთსა,
ღმერთო, უხსენი ამას მუცლის ტკივილი”.

ამ შელოცვის დროს, ერთ ჯამ ცივი წყალს დგამდნენ ავადმყოფის წინ და წყალში ამოვლებულ ნახევარ ქერის პურს აჭმევდნენ.

კუჭ-ნაწლავის გაღიზიანების დროს იმერეთში ბავშვები დიეტაზე გადაჰყავდათ, უზღუდავდნენ ცხიმიან საჭმელს. აჭმევდნენ ყველის შრატზე დამზადებულ სიმინდის გქვილის ფაფას, რომელსაც გურიაში სველის ფაფას უწოდებდნენ. ეს ფაფა დიეტურად ითვლებოდა, ამავე დროს, როგორც აღნიშნავენ,

ნოციერიც იყო. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში აძლევდნენ ე.წ. ნაცარწმენდილის ფაფას. ნაცარს წყალში ჩაყრიდნენ, წამოადუღებდნენ, ნაცარი რომ დაილევებოდა, გადაწურავდნენ, შემდეგ მოუკიდებდნენ ქერის ფქვილს, ისევ წამოადუღებდნენ და ბავშვს მისცემდნენ მცირე რაოდენობით. გადმოცემით, ნაცარწმენდილის ფაფას სამკურნალო თვისებები გააჩნდა და კუჭ-ნაწლავის მოქმედებას არეგულირებდა.

როგორც ზემოთ ვთქვით, იმერეთში ბავშვები ხშირად ავადდებოდნენ დიზენტერიით, რომელსაც მუცელა ბატონებს უწოდებდნენ. დიზენტერია საშიშ სნეულებად ითვლებოდა, არცთუ იშვიათად დიზენტერიით ბავშვები იღუპებოდნენ. დიზენტერიის მიზეზად ითვლებოდა უმნიშვარი ხილის ჭამა, სიბინძურე (ინფიცირება). ამ დაავადების სწრაფი გავრცელების გამო, მოსახლეობა მას სავსებით მართებულად გადამდებ ეპიდემიურ მოარულ სნეულებად თვლიდა.

დიზენტერიის დროს ბავშვი მკაცრ დიეტაზე გადაჰყავდათ, აძლევდნენ უსაფუარო გამხმარ პურს, მჭლე ქათმის ბულიონს. სამკურნალოდ, დასალევად გამოიყენებოდა წყალში გაზავებული უცეცხლო თაფლი (დღეში სამჯერ), მრავალძარღვას ნაყენი, ბრონეულის ქერქის ნაყენი თუ ნახარში და ყველა ის შინაური წამალი, რაც შემცველად ითვლებოდა და რომლის შესახებ ზემოთ უკვე ვთქვით.

კუჭ-ნაწლავის მკურნალობის ზოიერთი ხალხური საშუალება, რომელიც იმერეთში დავადასტურეთ, აღწერილია ძველ ქართულ სამედიცინო წიგნებში: ...თუ სტომაქისა ტკივილი მრავლისა და ბევრისა საჭმელისაგან იყოს... მისი წამალია პიტნისა შარბათიცა კარგი არის [ქანამელი, გვ. 36]. ან მრავალძარღვა მონედ გრილი და ხმელი არის შემკრავი არის. კაცსა რომე რწყევა აუვარდეს და ამა მრავალძარღვას წვენი სხვას, მაშინვე რწყევას უკუ უგდებს (იადიგარ დაუდი 1985, 179).

განსაკუთრებით ეფექტურად ითვლებოდა ბრონეულის ქერქის ნახარში, ანწლისა და მოცვის ნაყენი.

დიზენტერიას აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში სისხას უწოდებდნენ. მთიელთა გადმოცემით, ამ ავადმყოფობას

სისხა იმიტომ ეწოდა, რომ დაავადებული სისხლზე გადიოდა. სისხა ხშირი იყო, ძლიერი მუცლის ტკივილი იცოდა. სისხიანი ავადმყოფი იშვიათად მორჩებოდა, მას არც წამალი შველოდა, არც ხატები და, თუ გადარჩებოდა, მხოლოდ ბედის გამოო (მინდაძე 1981, 51). აქვე გვინდა აღნიშნოთ, რომ როგორც დიზენტერიის, ისე სხვა სახის კუჭ-ნაწლავის დაავადებათა დროს საქართველოში პოპულარული იყო სამკურნალო ქვების გამოყენება. გ. თევდორაძის ცნობით, სხვადასხვა სახის სამკურნალო ქვას – ხვითოს იყენებდნენ ფშავ-ხევსურეთში სისხას და ყაბზობის სამკურნალოდ. რაჭაში მუცლის ტკივილის დროს ასმევდნენ წყალში გაზავებულ ალმასის ფხვნილს. ანალოგიური მასალა დასტურდება საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში და იმერეთშიც. აღსანიშნავია, რომ ქვებით მკურნალობა ხშირად ეფექტური იყო. საქართველოს მუზეუმში დაცული სამკურნალო ქვების ლაბორატორიული შესწავლის შედეგად დადგინდა, რომ მათ მართლაც გააჩნია სამკურნალო თვისებები.

ზემომოტანილი მასალის საფუძველზე შეიძლება ითქვას, რომ ბავშვებში გავრცელებულ სხვადასხვა დაავადებათა მკურნალობას მცენარეებით, ცხოველური თუ მინერალური ნივთიერებებით, დადებითი სამკურნალო ეფექტი ჰქონდა, რასაც განაპირობებდა მათი სამკურნალო თვისებები. ბევრი ხალხური საშუალება თანამედროვე მედიცინის მიერ აპრობირებულია და მიზანშეწონილად არის მიჩნეული.

დამონმებული ლიტერატურა:

ფანასკერტელი 1978 - ციციშვილი ზ., სამკურნალო წიგნი გვ.738, თბილისი, 1978.

ქანანელი, უსწორო კარაბადინი, გვ. 36, თბილისი, 1940.

ბაგრატიონი დავითი, იადიგარ დაუდი, გვ. 179, თბილისი, 1985.

მინდაძე ნ., ქართული ხალხური მედიცინა, გვ. 51, თბილისი, 1981.

TREATMENT OF CHILD DISEASES IN IMERTI

The research is based on the ethnographic data collected in Imereti, West Georgian region on the traditions of treatment of child diseases. Several traditions are described and the conclusion drawn out is that the treatment of various diseases common in children are carried out by use of plants, animal or mineral substances. Such treatment had a positive healing effect, which was determined by the healing properties of the ingredients. Many folk remedies have been tested by modern medicine as well and are considered appropriate.

საბჭოთა და პოსტაბჭოთა ყოფა დაბა ლაითურის მაგალითზე

ჩემი მიზანია, ლაითურის მაგალითზე აღვწერო საბჭოთა კავშირის პერიოდში წარმოქმნილი დასახლებების ყოფა და კულტურა. ასევე, როგორ იქმნებოდა და გარდაიქმნებოდა საბჭოთა სოფლები, როგორ ხდებოდა მისი დაგეგმარება, განსახლება და დროის სვლასთან ერთად რა ცვლილებებს განიცდიდა, როგორც დასახლების, ისე მაცხოვრებელთა ყოველდღიურობა, კულტურა და რა გავლენას ახდენდა ამ ყველაფერზე სამეურნეო დარგის ცვლილება. ლაითურის ისტორია წარმოდგენილია სამ ასპექტში: საბჭოთა პერიოდში, როდესაც მოხდა მისი დაარსება-განაშენიანება, პოსტ-საბჭოთა ეტაპზე - როდესაც დაბამ დაკარგა ძირითადი საშემოსავლო წყარო - ჩაის წარმოება და დღევანდელი ვითარება. ტექსტში ნათლად ჩანს, თუ როგორ შეიძლება მოხდეს სივრცის, კულტურის ელემენტებისა და ყოველდღიური ყოფის ტრანსფორმაცია სამეურნეო დარგის ცვლილებასთან ერთად.

საკითხი განხილულია ანთროპოლოგიური თვალსაზრისით და ეფუძნება, როგორც წერილობით წყაროებს, ისე სავლელ ეთნოგრაფიულ მასალებს.

1922 წლის 25 თებერვლის შემდგომ საქართველო იძულებით ხდება საბჭოთა კავშირის წევრი და ებმევა ინდუსტრიალიზაციისა და სოციალიზაციის პროცესში. 1928 წელს შემუშავდა ხუთწლიანი სამუშაო გეგმა, რომლის პრიორიტეტიც იყო სუბტროპიკული მცენარეების კულტურის დანერგვა და დიდი საბჭოთა მეურნეობის შექმნა. სუბტროპიკული მეურნეობის გასაშენებლად შეირჩა საქართველოს დასავლეთი ნაწილი, სადაც იყო ტენიანი ნიადაგი, რომელიც ხელსაყრელია ისეთი კულტურების მოსაყვანად და გასავრცელებად როგორცაა თამბაქო, ჩაი, ციტრუსები და ა.შ. საბჭოთა მესვეურებს არა მარტო შეჰქონდათ ეს კულტურები გასავრცელებლად კონკრეტულ რეგიონებსა და სოფლებში, არამედ უკაცრიელ ტერიტორიებს ასუფთავებდნენ და

ქმნიდნენ ახალი ტიპის დასახლებებს სუბტროპიკული მეურნეობის აყვავებისა და აშენებისთვის. მათ სჭირდებოდათ ადგილი და სივრცე სადაც განახორციელებდნენ საკუთარ იდეებს, რომელიც მოუპოვებდა როგორც მატერიალურ მოგებას, ისე საყოველთაო აღიარებას. პროფესორი ჯ. ეგნიუ ადგილის განმარტავს ისეთ გარემოდ, სადაც აქტიურად მიმდინარეობს სოციალური ცხოვრება და პარალელურად ხდება მისი გარდაქმნა ადამიანების მიერ. ყოველდღიური ცხოვრების ეს აქტივობა გამოიხატება მაგალითად: სამუშაო ადგილების, სახლების, სავაჭრო ცენტრების, ეკლესიების მშენებლობაში და ა.შ. ესეიგი ადგილი ასოცირდება ლანდშაფტთან, როგორც უნიკალურ გარემოსთან, სადაც არის მონესრიგებული სისტემა. ხოლო სივრცე, ეს არის კავშირი იმ ობიექტებს შორის, რომელიც არსებობს მხოლოდ იმ შემთხვევაში თუ ისინი ობიექტურად არიან დაკავშირებულნი ერთმანეთთან (Low 2009) პროფესორ სეტა ლოუს აზრით, სივრცის სოციალური წარმოება მოიცავს სოციალურ, ეკონომიკურ, იდეოლოგიურ და ტექნოლოგიურ ფაქტორებს, შედეგად კი იქმნება ფიზიკურ-მატერიალური გარემო, სადაც გარდაქმნა იწვევს კონკურენციას და ბრძოლას იდეოლოგიური და ეკონომიკური თვალსაზრისით (Low 2009). ამ თეორიებზე დაყრდნობით ერთ-ერთი ასეთი მაგალითი სივრცის და ადგილის ათვისებისა არის ოზურგეთის მუნიციპალიტეტში მდებარე დასახლება - დაბა ლაითური. ლაითურის დაარსება, როგორც საბჭოთა მეურნეობის სუბტროპიკული კულტურების მამულად, უკავშირდება ჩაის კულტურის აღორძინებას საქართველოს ტერიტორიაზე. ჩაის კულტურა იქცა ლაითურში დასახლებული ადამიანების ძირითად საარსებო წყაროდ. საბჭოთა ხელისუფლება ახალისებდა არამხოლოდ ქართველებს, არამედ სხვა ეროვნების ადამიანებსაც ლაითურის ტერიტორიაზე დასახლებულიყვნენ, უშენებდა საერთო საცხოვრებლებს, ქმნიდა ინფრასტრუქტურას, უხდიდა მაღალ ხელფასებს, რამაც წარმოშვა ლაითურის ეთნიკური სიჭრელე. დაარსებიდან საბჭოთა კავშირის დაშლამდე ლაითურმა მოახერხა შეექმნა ძლიერი, მზარდი ეკონომიკა და დასახლებული ზონა სუბტროპიკული მეურნეობის საფუძველზე (ქვათაძე 1983).

დაბა ლაითური მდებარეობს ქ. ოზურგეთის (ყოფილი მახარაძის) სამხრეთ-დასავლეთით, მისი ტერიტორია მოიცავდა 192 კვადრატულ კილომეტრს. აღმოსავლეთით მას ესაზღვრება ნარუჯა, დასავლეთით - მდინარე ჩოლოქი, ჩრდილოეთით მდინარე ნატანები და სამხრეთით - ზემო აჭარის მთიანეთი. ლაითურის ტერიტორია, დაფარული იყო გაუვალი ტყეებით. 1911 წელს ამ ტერიტორიაზე რუსეთის ხელისუფლების მიერ გაცემული ბრძანების თანახმად, ჩამოსახლეს რუსი მოსახლეობა. აღნიშნული ადამიანები ჩამოიყვანეს ოსმალეთის ტერიტორიიდან. დაარსდა ორი სოფელი უსპენსკოე და ვოზნესენსკოე. 1914 წელს, პირველი მსოფილო ომის დროს, მეფის ხელისუფლებამ აყარა ორივე სოფელი და ფოთის ნავსადგურიდან გემით გაამგზავრეს ყირიმისკენ. ნოვოროსიისკის მისადგომებთან გემი ჩაიძირა და არცერთი მგზავრი ცოცხალი არ გადარჩენილა. ლაითურის ტერიტორია ისევ უკაცრიელ და გაუვალ ადგილად იქცა. (მთხრობელი 1, მხარეთმცოდნეობის მუზეუმის ფონდების მცველი, 2018) (აღნიშნული მონათხრობი დასტურდება, როგორც ე.ქვათაძის წიგნში, ასევე თითოეულ ინტერვიუერს იგივე ნარატივს იხსენებს საუბრის დროს).

1930 წლის იანვარში საფუძველი ჩაეყარა ლაითურის საბჭოთა მეურნეობას. მართალია 20-იანი წლებიდან დაიწყო ლაითურის საბჭოთა მეურნეობის ტერიტორიის სამეურნეო საჭიროებისათვის ათვისება, მაგრამ 30-იან წლებამდე ის მაინც დაუსახლებელი იყო. აქ მოსახლეობის დასახლების პროცესი უშუალო კავშირშია საბჭოთა მეურნეობის შექმნასთან (ქვათაძე 1983). ჯ. პარსონსის აზრით, საბჭოთა კავშირის ტერიტორიაზე ურბანიზაციის პროცესი უფრო სწრაფად მიმდინარეობდა, ვიდრე სხვა რომელიმე ტერიტორიაზე. შეიძლება ითქვას, რომ საბჭოთა კავშირში ურბანიზაცია და ახალი დასახლებების შექმნა იყო კარგი შესაძლებლობა ეკონომიკური განვითარებისთვის. ისტორიული მაგალითები გვიჩვენებს, რომ სსრკ-ში ურბანიზაციის დონე და მაჩვენებელი დაკავშირებულია, როგორც კონცეპტუალურად, ისე ემპირიულად ინდუსტრიალიზაციასთან. სწრაფი სამრეწველო ზრდა გამოწვეული იყო ინვესტიციების დაბანდებით, რომლისგანაც

ელოდნენ დიდ მოგებას, მაგალითად სანარმო-ქარხნებიდან - ლაითურის შემთხვევაში კი, ეს იყო ჩაი და მისი გადამამუშავებელი ფაბრიკა-ქარხნები (Parsons 1982).

1931 წლიდან ლაითურში დაიწყო საბინაო მშენებლობები. 1930-39 წლებში აქ ორ ათეულზე მეტი საერთო საცხოვრებელი აშენდა. რაც ძირითადად განკუთვნილი იყო მუშა-მოსამსახურეებისთვის. ლაითურის ტერიტორიის ათვისებისათვის მოსამზადებელი სამეურნეო სამუშაოები ძირითადად მას შემდეგ დაიწყო, როცა შეიქმნა სააქციო საზოგადოება „საქართველოს ჩაი(მთხრობელი 3, სკოლის მასწავლებელი). 1930 წლის იანვარში ლაითურში ჩამოყალიბდა სუბტროპიკული კულტურების საბჭოთა მეურნეობა, რომლის საერთო ფართობი პერსპექტივაში 4000 ჰექტარი იქნებოდა. მიწა დაიყო 12 აგროუბნად (ქვათაძე 1983). ჩაის პლანტაციების გაშენებამდე დიდი სამუშაოები ჩატარდა მეურნეობაში მისასვლელი გზების გასაყვანად, შიდა აგროუბნების დასაკავშირებლად. მეურნეობა ჩაის თესლს იღებდა ჩაქვის მეთესლეობის კანტორიდან, ითესებოდა ასევე ინდოეთიდან შემოტანილი ჩაი (მისი აღმოცენების უნარი შედარებით დაბალი იყო). ჩაის პლანტაციების გაშენებასთან ერთად, დიდი ყურადღება ეთმობოდა ქარსაცავი ზოლების მოწყობას, რომლის ნერგებიც (კვიპაროსის და კრიპტომერიის) მთლიანად გამოჰყავდათ სანერგე მეურნეობაში (ქვათაძე 1983).

ლაითურში მეჩაიეობის გარდა განვითარდა სხვა დარგებიც, მათ შორის: მეციტრუსეობა, მევენახეობა, მეხილეობა, მებოსტნეობა, მეცხოველეობა, მებამბუკეობა, მეტუნგეობა, მედაფნეობა და სხვა. მაგრამ მეურნეობის შემოსავლის ძირითადი წყარო მაინც ჩაი იყო და ჩაიში დასაქმებული იყო მუშათა კადრების 85 პროცენტი (მთხრობელი 2, ყოფილი ინჟინერ-ტექნიკოსი, 2018)

1937 წლისთვის ლაითურის საბჭოთა მეურნეობის ტერიტორიაზე მცხოვრებთა რაოდენობა 2664 კაცს შეადგენდა (ქვათაძე 1983). თუ ადრე მხოლოდ საერთო საცხოვრებლებს აგებდნენ, 1950-იანი წლებიდან იწყება ინდივიდუალური საცხოვრებელი სახლების მშენებლობა. საბჭოთა მეურნეობის ბაზაზე აქ შექმნილი ქალაქური ტიპის დასახლება ორი ათეული წლის მანძილზე

იმდენად გაიზარდა, რომ 1954 წელს ლაითური გადაიქცა დაბად (მთხრობელი 2, ყოფილი ინჟინერ-ტექნიკოსი, 2018). საბჭოთა ხელმძღვანელები ცდილობდნენ მუშა-მოსამსახურეებისთვის შეექმნათ კარგი საცხოვრებელი და სამუშაო პირობები, რასაც უნდა განეპირობებინა მათი რაოდენობის ზრდა. ამავდროულად მოსახლეობისთვის შენდებოდა საზოგადოებრივი კვების, საცალო ვაჭრობის, სახალხო განათლების, ჯანმრთელობის, კულტურულ-საგანმანათლებლო, კავშირგაბმულობის, საყოფაცხოვრებო და კომუნალური მომსახურების ობიექტები. ა. ვუკინიჩის აზრით, დასახლებაში საქალაქო თვისებების გაზრდა, ასევე მისი სისტემატიზაცია, საკმაოდ რთული პროცესია. ძირითადი საკითხები რომლის გაუმჯობესებაზეც მუშაობდნენ საბჭოთა მესვეურები იყო სოფელში გაუნათლებლობის აღმოფხვრა, სასოფლო-სამეურნეო ტექნოლოგიების მექანიზაცია და ურბანული კულტურის დაახლოება სასოფლო ცხოვრებასთან. ამისთვის იქმნებოდა სკოლები, „კულტურული კლუბები“, ბიბლიოთეკები, ხდებოდა მეცნიერების პოპულარიზაცია ასევე მიღწეული წარმატებებისაც (Vucinich 1960). აღნიშნული პრინციპით ვითარდებოდა ლაითურიც. სამეურნეო საქმიანობის განვითარებასთან ერთად, სახელმწიფო ზრუნავდა მოსახლეობის კულტურულ განვითარებაზე. ლაითურში აქტიურად დაიწყო აშენება კულტურულ-საგანმანათლებლო დაწესებულებების - საბავშვო ბაღი, სკოლა, კლუბები, გადმოიტანეს ტექნიკური სასწავლებელი, ააშენეს მასობრივი ბიბლიოთეკები და ა.შ. (ლაითური 1981, №3:2) ლაითურს ჰქონდა საკუთარი გაზეთი „ლაითური“, რომელიც 1966 წლის 29 ოქტომბრიდან გამოდიოდა 1991 წლამდე. ის ერთფურცლიანი, ორგვერდიანი გაზეთი იყო. პირველ გვერდზე იბეჭდებოდა ისეთი სტატიები და სათაურები, რაც იმ კვირაში ყველაზე აქტუალური იყო მეურნეობის საკითხებში, წარმატებები, მიღწევები, გეგმები და ა.შ. საგანმანათლებლო საქმიანობასთან ერთად მნიშვნელოვანი იყო სპორტული ცხოვრების განვითარებაც. ლაითურის მეურნეობა ტექნიკუმს ჰყავდა საკუთარი საფეხბურთო გუნდი „გიგანტი“ (ლაითური, 1981, №9:2). ლაითურს ასევე ჰყავდა გოგონების და ვაჟების საშუალო სკოლის საფრენბურთო გუნდები (ლაითური, 1982, №6:2) და ა.შ.

ამ ყველაფერს ჰქონდა მეორე მხარეც, რაც წინგნებსა და გაბეთვისში ნაკლებად იწერებოდა. უკაცრიელ ტერიტორიაზე მეურნეობის შექმნა სერიოზულ სიძნელეებს ქმნიდა, როგორც მუშათა, ისე სოფლის მეურნეობის სპეციალისტთა კადრების უზრუნველყოფის საქმეში. მეურნეობას არ ჰქონდა შესაძლებლობა მუშა-მოსამსახურეთა კადრები დაეკმაყოფილებინა კეთილ-მონყობილი ბინებით, არსებობდა ყოფა-ცხოვრების სხვა სიძნელეებიც (მაგ. წყლის პრობლემა), ამიტომაც ლაითურში დასახლების და დასაქმების სურვილს ნაკლებად იჩენდნენ, როგორც გურიის რეგიონის, ისე მთლიანად საბჭოთა კავშირში შემავალი რესპუბლიკების მოსახლეობა. ამიტომ თავდაპირველად ლაითურის კარი ფართოდ გაიხსნა ისეთ ადამიანებისთვის, რომლებმაც ვერ შეძლეს სხვა ადგილას რეალიზაცია და თავის დამკვიდრება, შეიძლება ითქვას, რომ ასეთ ადამიანებს ცხოვრების ხელახლა დაწყებისთვის მიეცათ გარკვეული შესაძლებლობა. ამ ადამიანების რიგებში შედიოდნენ უპატრონოდ დარჩენილი ბავშვები, პატიმრები, უსაბუთო და გაჭირვებული ოჯახები, რომლებიც მატერიალური კეთილდღეობის, საცხოვრებელი სახლის და ცხოვრების პირობების გაუმჯობესებისთვის თანხმდებოდნენ ლაითურში მუშაობაზე. ეს ადამიანები ჩამოჰყავდათ სხვადასხვა რესპუბლიკებიდან, რამაც წარმოშვა ლაითურის ეთნიკური სიჭრელე. ლაითურში ცხოვრობდა 22 ეროვნების წარმომადგენელი. როგორც მათმა ფიზიკურმა ძალისხმევამ, ისე სახელმწიფოს მხრიდან ხელშეწყობამ წარმოშვა ლაითური და შექმნა სუბტროპიკული მეურნეობა. ლაითურში წამყვან დარგად იქცა ჩაის კულტურა და მთელი ძალისხმევა იხარჯებოდა, მის გასავითარებლად და ასაღორძინებლად. მიუხედავად იმისა, რომ არსებობდა მეურნეობის სხვა დარგებიც, ისინი წარმოადგენდნენ დამხმარე მიმართულებებს, რომლის ძირითადი მიზანიც იყო მოსახლეობის გამოკვება. ჩაი კი იყო ძირითადი საშემოსავლო და ეკონომიკის მამოძრავებელი წყარო. მოსახლეობის ყოველდღიური ცხოვრება დაკავშირებული იყო ჩაისთან, ჩაის კრეფდა ყველა განურჩევლად ასაკისა და სქესისა. ჩაის მოკრეფით ბევრად მეტი შემოსავლის მიღება შეიძლებოდა, ვიდრე სხვა რომელიმე დაწესებულებაში ან თანამდებობაზე

მუშაობისას. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ მაღალ თანამდებობაზე დანიშნულთა ძირითადი ნაწილი ეთნიკურად ქართველი იყო, ისინი წარმოადგენდნენ ელიტარულ ფენას და იშვითად დადიოდნენ ჩაის საკრეფად, როგორც თვითონ ასევე მათი ოჯახის წევრები. მეჩაიები იყვნენ ძირითადად დაბალი სოციალური ფენიდან, რომელთაც სურდათ მატერიალური კეთილდღეობის მიღება.

ადამიანური რესურსის თვალსაზრისით, სიტუაცია გაცილებით გართულდა მეორე მსოფლიო ომის შემდგომ, ლაითურის საბჭოთა მეურნეობას არ ჰყოფნიდა, როგორც ადმინისტრაციულ და საგანმანათლებლო სექტორში დასაქმებული კადრები, ისე მუშები. მუშათა კომპენსაცია ხდებოდა იმ სტუდენტების ხარჯზე, რომლებიც ჩამოდიოდნენ ტექნიკუმში სასწავლებლად. ის ლაითურში 1957 წელს გადმოიტანეს ქალაქ მახარაძიდან (ოზურგეთი), სწორედ იმ მიზნით, რომ გამოეცოცხლებინათ და ახალი საგანმანათლებლო ფუნქცია შეეძინათ ლაითურისთვის. ასევე, ჩამოჰყავდათ რესპუბლიკის ცალკეული ქალაქების და რაიონების შრომითი კოლექტივები. ჩაიში მომუშავეთა ერთ-ერთ დიდ სტიმულს წარმოადგენდა მაღალი ანაზღაურება, რაც იზიდავდა კადრებს როგორც საქართველოს მხარეებიდან, ისე სხვადასხვა რესპუბლიკებიდანაც. 1960-იანი წლებიდან მუშათა კადრების შემადგენლობაში დაიწყო თვისებრივი ცვლილებები. მეურნეობა ტექნიკუმის ჩაის პლანტაციაში მუშაობა დაიწყო ჩაის საკრეფმა პირველმა მანქანამ „საქართველომ“. მეურნეობა-ტექნიკუმში გაჩნდა ახალი პროფესიული მიმართულება მექანიზატორი, მიმართულება გახდა მოთხოვნადი და შესაბამისად იზრდებოდა მექანიზაციით დაინტერესებული ადამიანების და მექანიზატორთა რიცხვი (ქვათაძე 1983). ასევე 60-იანი წლებიდან ჩამოსახლება დაიწყო აჭარელი ეკომიგრანტების, რამაც გააჩინა ახალი მუშა ხელი, ამ ფაქტორებმა ლაითურს ახალი ელფერი შესძინა და ცხოვრების ტემპი უფრო აქტიური გახდა. მნიშვნელოვანია იმ ფაქტის აღნიშვნაც, რომ როგორც მოსახლეობა იხსნებს 70-იან წლებამდე მაღალი ხარისხის ჩაი იკრიფებოდა, თუმცა მექანიზაციის შემოსვლასთან ერთად, მნიშვნელოვანი ხდება არა ხარისხი, არამედ რაოდენობა, რადგან მოცემული გეგმების გა-

დაჭარბება და მოწინავე პოზიციაზე ყოფნა უფრო მთავარი იყო, ვიდრე ხარისხი. ამის გამო, იკრიფებოდა ჩაი ტოტებიანად, რამაც გამოიწვია ბუჩქების დაზიანება, ჩაის ხარისხის გაფუჭება, თუმცა მეორე მხრივ მოიტანა მეტი შემოსავალი, ჯილდო და მედალი. აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ჩაის კრეფით შეიძლებოდა მიგველო, როგორც მატერიალური კეთილდღეობა, ისე სოციალური სტატუსიც, მაგ. “სოციალისტური შრომის გმირის წოდება“, რაც სხვა რეგიონებთან შედარებით ლაითურში გაცილებით ადვილი იყო. გაჩნდა შემოსავლის მიღების მარტივი მეთოდები და გზა, რაც გამოიხატებოდა მხოლოდ დოკუმენტურად გაფორმებულ საბუთებში. შედეგად მივიღეთ, ის რომ ლაითურის სამეურნეო რესურსი გაფუჭდა და წარმოების სფერომ დაიწყო დაშლა.

ლაითურელთა ინტენსიური ყოფა შეიცვალა საბჭოთა სისტემის მოშლის შემდგომ. დამოუკიდებლობის აღდგენის დღიდან საკმაოდ რთულად წარიმართა ეკონომიკური გარდაქმნების პროცესი, ქვეყანაში იყო კონფლიქტები, სამოქალაქო დაპირისპირებები, ამ ყველაფერს კი თან ერთვოდა ფინანსური კრიზისი. საქართველოში, ისევე როგორც პოსტ-სოციალისტური ქვეყნების უმეტესობაში, არსებობდა მოლოდინი, რომ ქვეყნის ეკონომიკის გარდაქმნის სტრატეგიული გზა დაემყარებოდა ევოლუციური განვითარების მოდელს და მოახდენდა საბაზრო კანონებთან ადაპტირებას. თუმცა, ეკონომიკური, პოლიტიკური და ინსტიტუციონალური ფაქტორების ზემოქმედების შედეგად, ეკონომიკა საბაზრო შოკში აღმოჩნდა და მოითხოვა რადიკალური ცვლილებების გატარება. შეიძლება ითქვას, რომ სახელმწიფოს არ ჰქონდა საჭირო ეკონომიკური ცოდნა და გამოცდილება და შესაბამისად ვერ განსაზღვრავდა მოსალოდნელ ცვლილებებს და შედეგებს, ამიტომაც ეკონომიკის განვითარება ხდებოდა მოულოდნელი სცენარით (საქართველოს ეკონომიკური ტრანსფორმაცია 2012). ახალ ეკონომიკურ ურთიერთობებზე გადასვლა ზოგადად მტკივნეული აღმოჩნდა ქვეყნისთვის, და მათ შორის ლაითურისთვისაც.

დღეს ლაითურში დარჩენილია 9 აგროუბანი. მას მისასვლელი აქვს, როგორც სოფელ მერიის, ისე დაბა ნარუჯის მხრიდან.

2014 წლის აღწერის მიხედვით ლაითურის მოსახლეობას 2694 ადამიანი შეადგენს. (სტატისტიკა 2018) ლაითურის ტერიტორიაზე ფუნქციონირებს ორი საბავშვო ბაღი, საჯარო სკოლა, ამბულატორია, გამგეობა, ფერისცვალების სახელობის მართმადიდებლური ეკლესია და მეჩეთი. არის ორი სასაფლაო, ერთი ძველია, სადაც დაკრძალულია სხვადასხვა ეროვნების ადამიანი, საფლავის ქვებზე წარწერებია რუსულ, ქართულ და სომხურ ენაზე და მეორე, რომელიც მეჩეთის გარშემო მდებარეობს მხოლოდ მუსლიმი მოსახლეობისთვის. დღეს მოსახლეობის ძირითადი ნაწილი არიან გურულები და აჭარლები, ასევე არიან ეთნიკურად სომხები და რუსები. თუ საბჭოთა პერიოდში ლაითური წარმოდგენილი იყო, როგორც სხვადასხვა ეროვნების ადამიანების მეგობრობის, მშვიდობიანი თანაცხოვრების, შრომითი საქმიანობის და ყოფა-ცხოვრების სიმბოლოდ (ქვათაძე 1983), დღეს მას ეს ფუნქცია დაკარგული აქვს. “საბჭოთა დიდებიდან” ლაითურს მხოლოდ დანგრეული შენობებიდა შემორჩა. სუბტროპიკული მეურნეობის ძირითადი ნაწილი აღარ არსებობს. 1990-იან წლებში ჩაის ბუჩქები გაიჩეხა და ამოიძირკვა, ასეთივე ბედი ეწია ტუნგოს. ისინი ჩაანაცვლეს ციტრუსებმა, თხილმა და კენკროვანმა კულტურებმა.

როგორც მთხრობელები აღნიშნავდნენ ლაითურის მცხოვრებთა ნაწილი იძულებული გახდა თურქეთში წასულიყო სემონურ სამუშაოებზე, ისევ ჩაის პლანტაციებში.

დღეს ლაითურში ჩაის ბუჩქების მხოლოდ მცირე ნაწილია შემორჩენილი. ის აღარ წარმოადგენს მეურნეობის საერთო საკუთრებას, ეს არის კერძო ბიზნესი, კერძოდ ჩაი მოჰყავს შპს „ნატურა თი ვამპანიას“. მათი ჩაი ბაზარზე შემდეგი დასახელებით გადის: „ნატურა თაიგული“- თეთრი ჩაი; „ნატურა ხავერდი“- შავი ჩაი; „ნატურა მარჯანი“ - წითელი ჩაი; „ნატურა მწვანე“ - მწვანე ჩაი; „ნატურა იმპერატორი“ - ყვითელი ჩაი; შავი ბაიხის იოდიზირებული ჩაი; მწვანე ბაიხის იოდიზირებული ჩაი. კომპანიის ხელმძღვანელის აზრით, ჩაი საკმაოდ მომგებიანი ბიზნესია, თხილთან და ციტრუსებთან შედარებით. საბჭოთა პერიოდში ჩაის წარმოებით ბევრად მეტი შემოსავლის მიღება შეიძლებოდა

და მოთხოვნაც ბევრად მეტი იყო, მაგრამ არანაკლები მოგება შეიძლება ჰქონდეს დღეს, უბრალოდ ახლა ეს კერძო სფეროა და ბიზნეს პარტნიორების და ბაზრის მოძიება საკუთარი სახსრებით უნევთ. საბჭოთა პერიოდში კი ამაზე სახელმწიფო ზრუნავდა.

ლაითურში 2015 წლიდან მოქმედებს სააქციო საზოგადოება „ვანრიკ აგრო ჯგუფი“, რომელსაც მოცვი მოჰყავს. მანამდე იგივე საქმიანობას კომპანია შპს „ვანრიკ“-ი და შპს „ჯეო-მაქსინტერნიშენალ“-ი ერთად ახორციელებდნენ. მოცვის მოყვანა და გადამამუშავება 2015 წლის გაზაფხულზე დაიწყო. პროექტი მიზნად ისახავდა მოცვის პლანტაციის გაშენებას და გადამამუშავებელი საწარმოს მონყობას. ამ ეტაპზე უკვე მუშაობს გადამამუშავებელი საწარმო, სადაც მოცვის ნაყოფის კალიბრაცია, შეფუთვა და სარეალიზაციოდ მომზადება ხდება. მოცვზე მოთხოვნა ბოლო პერიოდში საკამოდ მაღალია. ლაითურში მოცვის პლანტაციებს 500 ჰექტარი უკავია. ლაითურშივე მდებარეობს საწარმო ქარხანა, რომელსაც სტაბილურად დასაქმებული ჰყავს 100 მუდმივი პერსონალი. მოსავლის კრეფის დროს კი დასაქმებულთა რიცხვი 300-400 მერყეობს. მოცვის კრეფა მაისის ბოლოს იწყება და ორი თვის მანძილზე გრძელდება. რაც შეეხება ექსპორტს, ევროკავშირის ქვეყნებში მოცვი, ძირითადად ნედლი, ახალმოკრეფილი სახით იგზავნება. პაკეტებში ფასოვდება და ისე გადის. თუმცა, არის შემთხვევები, როცა პროდუქციას გაყინული სახითაც აგზავნიან. „ვანრიკ აგრო გრუპის“ მიერ წარმოებული პროდუქცია თითქმის 100 პროცენტით საექსპორტოა, გააქვთ რუსეთში, ემირატებში, ყატარში, პოლონეთში, სხვ. ამ კომპანიას შესყიდული აქვს ჩაის ყოფილი ქარხანა, სადაც ჯერ კიდევ ინახება ჩაის გადამამუშავებელი საბჭოთა კავშირის დროინდელი დანადგარები და ჩაის კულტურის წარმოებსაც გეგმავენ.

დასკვნის სახით შეილება ითქვას, რომ საბჭოთა პერიოდში სუბტროპიკული მეურნეობის აღორძინებისთვის უმოკლეს დროში მოხერხდა სივრცისა და ადგილის ისე ტრანსფორმირება, რომ განაშენიანდა გაუდაბურებული ტერიტორია და დაარსდა ახალი ტიპის დასახლება. ლაითურში მეურნეობის წამყვან დარგად იქცა მეჩაიებოა. მოსახლეობის ყოველდღიური ცხოვრება

დაკავშირებული იყო ჩაისტან, ჩაის კრეფდა ყველა განურჩევლად ასაკისა და სქესისა. ჩაის მოკრეფით ბევრად მეტი შემოსავლის მიღება შეიძლებოდა, ვიდრე სხვა რომელიმე დანესებულებაში ან თანამდებობაზე მუშაობისას. ლაითური მთელი თავისი სოციალური, კულტურული და ეკონომიკური სტრუქტურით ორიენტირებული იყო ჩაის კრეფაზე. ლაითურიდან გასული ჩაით მარაგდებოდა თითქმის მთელი საბჭოთა კავშირი.

საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდგომ, კი ლაითური გარკვეული სიძნელებების წინაშე აღმოჩნდა. წარმოების სფეროს მთლიანად მოშლამ, კოლმეურნეობების გაუქმებამ და სავაჭრო ბაზრის გაქრობამ გამოიწვია ეკონომიკური კრიზისი. რეალურად დადგა საკითხი რამდენად საჭირო იყო ჩაი სოფლისთვის, რადგან აღარ არსებობდა საწარმო-ქარხნები და აღარც ჩაიზე მოთხოვნა. ამ გამონვევაზე მოსახლეობის პასუხი აღმოჩნდა ჩაის ბუჩქების უდიდესი ნაწილის გაჩეხვა. ჩაისთან ერთად გაქრა სხვა სუბტროპიკული მცენარეებიც, მაგალითად ტუნგო. მოსახლეობის ნაწილმა ჩაის ბუჩქების მაგივრად გააშენეს თხილის პლანტაციები, ნაწილმა კი მიმართა შრომით ემიგრაციას. მინის პრივატიზების შემდეგ საოჯახო ტიპის მეურნეობები განვითარდა.

რაც შეეხება ჩაის, მან დაკარგა წამყვანი საუმეურნეო ეკონომიკური ფუნქცია, რასთან ერთადაც შეიცვალა მოსახლეობის ყოველდღიური ყოფა-ცხოვრება. ჩაის პლანტაციების გაშენება კი კერძო კომპანიებმა დაიწყეს, სხვა კულტურების განაშენიანებასთან ერთად.

დამონმებული ლიტერატურა:

ქვათაძე 1983 - ქვათაძე, ე., ლაითურის ს. მ. კიროვის სახელობის საბჭოთა მეურნეობა-ტექნიკუმის ისტორია, გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი.

გაზეთი ლაითური 1981-1 - გაზეთი „ლაითური“, №3 გვ.2 „სკოლა და ცხოვრება“.

გაზეთი ლაითური 1981-2 - გაზეთი „ლაითური“ №9 გვ.2 „წარმატებული სტარტი“.

გაზეთი ლაითური 1982 - გაზეთი „ლაითური“ №6 გვ.2 „დანინაურდნენ ფრენბურთელები“.

სტატისტიკა 2018 - საქართველოს სტატისტიკის ეროვნული სამსახური, საქართველოს 2014 წლის მოსახლეობის საყოველთაო აღწერის ძირითადი შედეგები.

საქართველოს ეკონომიკური ტრანსფორმაცია 2012 - საქართველოს ეკონომიკური ტრანსფორმაცია, ევროპული ინიციატივა - ლიბერალური აკადემია თბილისი: დამოუკიდებლობის 20 წელი.

Low 2009 - Setha M. Low Towards an anthropological theory of space and place.

Vucinich 1960 - Vucinich, A., Soviet Ethnographic Studies of Cultural Change.

Parsons 1982 - T.W.R. Parsons, Nation Integration in Soviet Georgia, Soviet Studies, Vol. 34, No. 4 (oct., 1982), pp. 547-569,

Tinatin Soziashvili

SOVIET AND POSTSOVIET MODE OF BEING ON THE EXAMPLE OF LAITURI

After the collapse of the Soviet Union, Laituri, the village in south-west Georgia, faced the difficulties. The complete disruption of the production sphere, the abolition of collective farms and the disappearance of the trade market led to an economic crisis. In fact, the question arose regarding the need of tea plantations for the village, because there were no more factories and no more demand for tea. The population's response to this challenge turned out to be cutting down the largest part of the tea bushes. Along with tea, other subtropical plants, such as tungo, also disappeared. Part of the population planted hazelnut plantations instead of tea bushes, and part of them resorted to labor emigration. After land privatization,

family-type farms have been developed. As for tea, it has lost its leading agricultural economic function, along with which the daily life of the population has changed.

**ექიმისა და პაციენტის ურთიერთობის საკითხისათვის
ჭვამო იმერეთის ეთნოგრაფიული მასალის
მიხედვით²⁹**

უძველესი დროიდან დღემდე, უმაღლესი ტექნოლოგიებით აღჭურვილ საზოგადოებაშიც და ადამიანთა იმ ჯგუფშიც, სადაც სიცოცხლის უზრუნველყოფა ტექნოლოგიური მიღწევების გარეშე მიმდინარეობს, ადამიანი აგებდა და აგებს ურთიერთობებს, რომელიც მის სხვადასხვა საჭიროებებს პასუხობს თვითგადარჩენის რთულ პროცესში. სოციუმის ამ ქსელში ძნელია მოიძებნოს ურთიერთობა, რომელიც თავისი მნიშვნელობით უტოლდებოდეს პაციენტისა და მკურნალის ურთიერთობას, რადგანაც ეს უკანასკნელი იქმნება იმ ზღვარზე, რომელიც სიცოცხლესა და სიკვდილს, ჯანმრთელობასა და ავადობას შორის გადის. როცა ექიმისა და პაციენტის ურთიერთკავშირის საჭიროება დგება, მსუბუქი ავადობიდან დაწყებული მძიმე სნეულებების ჩათვლით, ადამიანი მკურნალისაგან ელოდება საკუთარი ჯანმრთელობის და, ხშირ შემთხვევაში, სიცოცხლის შენარჩუნებას. ექიმის გადამწყვეტი როლი ჯანმრთელობისა და ავადობის, სიცოცხლისა და სიკვდილის მიჯნაზე განაპირობებდა და განაპირობებს მის განსაკუთრებულ სტატუსს საზოგადოებაში.

ხანგრძლივი ისტორიისა და მდიდარი სამედიცინო ტრადიციების მქონე ქართულ კულტურაში მკურნალის განსაკუთრებულ როლს სოციუმის ყოფაში ადასტურებს როგორც წერილობითი წყაროები, ისე ეთნოგრაფიული მონაცემები (მინდაძე 2013, 272-277). საზოგადოება დღესაც ინახავს და უფრო თხილდება მისი წევრების სიცოცხლის გადამრჩენელთა სახელებს. ექიმის განსაკუთრებული სტატუსისა და მისდამი სიყვარულისა და მაღლიერების გამოხატვის შესანიშნავი მაგალითია მთხრობელ

²⁹ კვლევა [FR-19-8876 "საზოგადოება, მკურნალი, პაციენტი: ტრადიციული ქართული სამედიცინო სისტემის სოციოკულტურული ასპექტები და თანამედროვეობა"] განხორციელდა შოთა რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდის ფინანსური მხარდაჭერით

ე. გ.-ის სიტყვები, რომელიც მან ხევში მოღვაწე ბრწყინვალე ექიმთაგან ერთ-ერთის, ვლადიმერ საბაურის, გახსენებისას გვითხრა: „ხალხმა სიყვარულით ლომისა დაჰქვინა“-ო (ჭელიძე 2020 მინდაძე 2013, 272-277) .

წინამდებარე სტატიაში წარმოდგენილი კვლევის მიზანი იყო შეგვესწავლა ექიმის და პაციენტის ურთიერთობის საკითხი ქვემო იმერეთის მოსახლეობის ყოფაში, აღგვეჩერა ის ძირითადი ასპექტები, რომელიც ექიმისა და პაციენტის ურთიერთობას სდევს თან და გაგვეანალიზებინა მოცემული მასალა გასული საუკუნის ეთნოგრაფიული მასალებისა და პრესაში დაცული ცნობების ფონზე, რათა გამოგვევლინა, თუ რა ცვლილებები განიცადა ექიმისადმი საზოგადოებისა და პაციენტის დამოკიდებულებამ სამყაროში მიმდინარე გლობალური ცვლილებებისა და მედიცინის განვითარებაში იმ ძირეული გარდატეხის ფონზე, რომელიც ტექნოლოგიების განვითარებას მოჰყვა.

პაციენტისა და საზოგადოების თვალში მკურნალისათვის აუცილებელ თვისებათა ჩამონათვალს ვხვდებით ძველ სამედიცინო წიგნებში. ხაზგასმულია, რომ ექიმს უნდა ჰქონოდა ფართო და მრავალმხრივი ცოდნა, ამვდროულად უნდა ყოფილიყო დაკვირვებელი, ფრთხილი, უანგარო და დაუბარელი. აუცილებელი იყო ხალხის სიყვარული და მისი მკურნალობაც უფრო შედეგიანი იქნებოდა. “აქიმი წყნარი და მეცნიერი, მორწმუნე და ხელსვიანი ხამს; ... “თუ მეცნიერებაი სრულად იცოდეს და ხელსუბუქი და საყვარელი აქიმი, ... რასაცა მისცემს ავადმყოფსა, სნეულსა შეერგების მისისა ხელისაგან...” (წიგნი სააქიმოი 1936, 10).

რასაკვირველია ყველა ექიმი დადებითი თვისებების მატარებელი ვერ იქნებოდა, ასეთებიც იყვნენ “.... რომელ არ იციან ძალი აქიმობისაი და ნივთი, და თავისას აქიმი დაურქუამს სახელად... ან “...“და იქნების, რომელ მეცნიერიცა იყოს, მაგრამ ხელმძიმე, და საძულველი, და არვის უყუარდეს” (წიგნი სააქიმოი 1936, 10).

უნდა აღვნიშნოთ, რომ ისევე, როგორც მთელს საქართველოში, იმერეთშიც ავადმყოფზე ზრუნავდა როგორც ექიმი, ასევე საზოგადოება. ხალხური მკურნალი თუ პროფესიონალი ექიმი

ყურადღებას აქცევდა მძიმე ავადმყოფს მთელი ავადმყოფობის პერიოდში. თვალყურს ადევნებდა მის კვებას, ცდილობდა ავადმყოფის მდგომარეობის შემსუბუქებას, ხშირად სიტყვიერ ზემოქმედებასაც მიმართავდა, რაც პაციენტზე დადებითად მოქმედებდა. ავადმყოფზე ზრუნვაში ჩართული იყვნენ ახლობლები, სამეზობლო, თანასოფლებები. იცოდნენ ღამის გათენება, გამხნევება, საკვების მიწოდება და ა.შ. ყოველივე ეს დადებით ემოციურ გარემოს უქმნიდა არა მხოლოდ ავადმყოფს, არამედ მთელ მის ოჯახს. პაციენტისა და მისი ოჯახისადმი მხარდაჭერა დღემდე შენარჩუნებულია, თუმცა-ღა, ცხადია, მკურნალობის პროცესში მედიცინის განვითარების კვალდაკვალ გაიზარდა სამედიცინო მომსახურებაზე ხელმისაწვდომობა და შესაბამისად პაციენტის გამოჯანმრთელების პროცესში პროფესიონალ ექიმთა როლი.

ექიმისაგან საზოგადოება როგორც ძველად, დღესაც, გარდა პროფესიონალიზმისა ელოდება გულისხმიერებას და მაღალ ადამიანურ თვისებებს. ექიმი თავისი საქმის მცოდნე, გამოცდილი, ჭკვიანი, ასაკში შესული, მშვიდი ხასიათის, სათნო ბუნების უნდა იყოს, ასევე კარგად უნდა ერკვეოდეს პაციენტის ფსიქიკაში და ამის გათვალისწინებით მიუდევს მას. “ექიმს კარგი მიღება უნდა ჰქონდეს, ენით უნდა მოგარჩინოს, პირდაპირ პირში არ უნდა გახალოს ცუდი დიაგნოზი, მოიარებით უნდა გითხრას ან პატრონს უთხრას. კარგი სიტყვით შეიძლება ავადმყოფი კარგად გახადო. რამდენი ექიმი ისეთი, რომ სიტყვას ვერ ათქმევინებ. ყველა ადამიანს თავისი ფსიქიკა აქვს, ამიტომ უნდა იცოდეს ექიმმა მასთან მიდგომა“ - გადმოგვცემს მთხრობელი (ჩირგაძე 2021).

საინტერესო ცნობებს გვანვდის აღნიშნული საკითხის შესახებ XIX საუკუნის ბოლოსა და XX საუკუნის დასაწყისის ქართული პერიოდული პრესა, საიდანაც კარგად ჩანს საზოგადოების დამოკიდებულება პროფესიონალი მედიკოსებისა თუ ხალხური მკურნალების მიმართ. სხვადასხვა ჟურნალ-გაზეთებში ხშირად შუქდება სამედიცინო თემატიკასთან დაკავშირებული საკითხები. გაზეთების პირველ გვერდებზე ქვეყნდება ამა თუ იმ ექიმთან პროფილის მიხედვით პაციენტთა მიღების განრიგი. აღნიშნული ტიპის ცნობებს ხშირად გვერდის ნახევარზე მეტი უჭირავს,

რაც ცხადყოფს ამ ინფორმაციის საჭიროებას მაშინდელი საზოგადოებისათვის. გაზეთებში „ივერია“, „დროება“, „ისარი“, „კვალი“ ხშირად ქვეყნდება სტატიები და კორესპოდენციები, რომლებიც აღწერს სამედიცინო ვითარებას ამა თუ იმ რეგიონში და მათ შორის, ჩვენს საკვლევ არეალში. საგანგებო ყურადღება ეთმობა ექიმთა მხრიდან პროფესიონალიზმის გამოვლინებას. „ექიმობას დიდი მნიშვნელობა აქვს და იშვიათი შემთხვევა არ არის, რომ ექიმებს მძიმე ავადმყოფები, რომელთაც სიკვდილისკენ ჰქონდათ პირი, გამოუბრუნებიათ. რაც უფრო ადრე დაიწყებ ექიმობას, მით უმჯობესია“ - ვკითხულობთ გაზეთ „ივერია“-ში (გაზ. „ივერია“ 1904, #265). განიხილება ექიმთა პროფესიონალიზმი და მათი ჰუმანური თვისებები. ბევრ მათგანს იმერეთის მოსახლეობა პატივს სცემდა. ასეთი იყო დაბა ზესტაფონში ექიმი **იოსებ ჯინორიძე**, რომელსაც დიდი დაფასება ჰქონდა როგორც უანგარო, მცოდნე და დაუზარელ პიროვნებას. „დაბა ზესტაფონში იყო ექიმი იოსებ ჯინორიძე, რომელსაც ძალიან ემადლიერებოდნენ, იყო უანგრო, მცოდნე, დაუზარელი, მანამდე კი ვინც იყო მაზრის ექიმი, ის ხალხს არ უყვარდა, რადგან წინასწარ იღებდა ფულს და იყო უყურადღებო“ („კვალი“ 1895, #31).

მკურნალობის პროცესში პაციენტისა და ექიმის ურთიერთობის დიდ მნიშვნელობას ხაზს უსვამს გაზეთ „დროებაში“ გაშუქებული მოსაზრება, რომ უმჯობესია სოფლებში დაინიშნონ ადგილობრივი მკვიდრი ექიმები, რომელთაც უკეთ აქვთ გათვითცნობიერებული მოსახლეობის ბუნება და წეს-ჩვეულებანი. „...ექიმები და დამრიგებლები თვითონ ადგილობრივი მაცხოვრებელნი უნდა იყვნენ, რომელთაც კარგად იცოდნენ ერთის მხრივ ჩვენი ბუნების ხასიათი და მეორეს მხრივ ჩვენი ხალხის შეძლება, ცხოვრება და ჩვეულება. უცხო ქვეყნიდან მოსულ კაცს ნაკლებად აქვს, რომ არ იცნობს ჩვენს ხალხსა. გარდა ამისა მდაბიო ხალხი გულწრფელად არასოდეს დაენდობა, არ დაუჭერებს. მერწმუნეთ: ერთი ამგვარი უბრალო ექიმების გამომზრდელი შკოლა ათჯერ უფრო მომეტებულ ნაყოფსა და სარგებლობას მოუტანს ხალხს, ვიდრემ ათი ესრდენოდებული სახალხო საექიმო გაზეთი და ასი წიგნი“ („დროება“ 1874, #452).

არაერთ სტატიასა და კორესპოდენციაში გაკრიტიკებულია არაპროფესიონალი მედიკოსები: “მავნებელია ექიმი, რომელიც სნეულების გამოცნობას ვერ ახერხებს და ყოველ ავადმყოფში ერთსა და იმავე სნეულებას ხედავს, ყოველ ავადმყოფს ერთსა და იმავე წამალს აძლევს“ („ივერია“ 1909, #23).

მწვავე კრიტიკას ვაწყდებით ზოგიერთი მაზრის ექიმების მიმართაც. “ჩვენი ზოგიერთი მაზრის ექიმებზე ხანდახან ისეთი საჩივარი ისმის ხოლმე, რომ მისი დაჯერება ძნელია. ვერ წარმოიდგენთ მართლა, რა ექიმი უნდა იყოს ის, რომელიც როცა იბარებთ ავადმყოფის სანახავად, გითვლით, რომ დღეს სადილად სხვაგან ვარ დაპატიჟებული და არ შემძლიან მოსვლაო“ („დროება“ 1884, #277).

როგორც საგაზეთო ცნობები მოწმობს, იყო შემთხვევები როდესაც ექიმი მკაცრად ისჯებოდა არაკვალიფიკურობის და უყურადღებო საქციელის გამო. რასაც ადასტურებს ამ პერიოდის ცნობილი ექიმებისათვის (ანანოვი, ბარალევიჩი და ჰასპარიანცი და სხვ) მკაცრი საყვედურის გამოცხადება საექიმო საზოგადოების მიერ. “... მათი ქმედება არ შეჰფერის და არ ეთანხმება ფაკულტეტურს ფიცსა და ექიმის წოდებას“- ვკითხულობთ გაზეთ “დროებაში“ (გაზ. „დროება“ 1884, #273).

ეთნოგრაფიული მონაცემებით საკვლევი მოსახლეობა როგორც უნინ, ასევე დღესაც ემადლიერება ექიმებს, როგორც პროფესიონალური, ასევე ადამიანური თვისებების გამო. თუმცა დღესდღეობით დამოკიდებულება ექიმების მიმართ შეიძლება დავახასიათოთ, როგორც არაერთგვაროვანი.

საკვლევ რაიონებში ნაწილი ექიმებისა (როგორც ძველი, ასევე თანამედროვე) განსაკუთრებული სიყვარულითა და პატივისცემით სარგებლობენ, რასაც განსაზღვრავს ერთი მხრივ მათი სამედიცინო პრაქტიკის ეფექტურობა, და მეორე მხრივ, მთხრობელთა მიერ საგანგებოდ ხაზგასმული - მათი დამოკიდებულება ავადმყოფისადმი. უნდა ითქვას, რომ მოსახლეობის უმრავლესობა ხაზს უსვამს, რომ ამ თვისებებს ძველ ექიმთა შორის უფრო ვხვდებით: “ძველი ექიმები კარგი სპეციალისტები იყვნენ, შინაურულები, მათ მიმართ მეტი სიყვარული და პატივისცემა იყო, ზოგიერთ

მათგანს იფიცებდა მოსახლეობა, ფეხითაც დადიოდნენ სოფელ-სოფელ. ახლანდელი ექიმები ბევრს წამალს გინერენ, გეუბნებიან ამა და ამ აფთიაქში იყიდეთ. უნინ ექიმი ავადმყოფს გამოკითხავდა თავიდან ბოლომდე ჩივილებს, დღეს კი ექიმები დაჰყვეს ცალ-ცალკე ორგანოების მიხედვით. ადამიანი რომ მიდის ექიმთან მხოლოდ ერთი ორგანო განიხილება რაც ანუხებს. ადრე ასე არ იყო, ახლა ყველა აკადემიკოსია. ზოგი ექიმი მარჩიელია, ზუსტად ვერ სვამს დიაგნოზს. უნინ ექიმი მიდიოდა ავადმყოფთან, ახლა ავადმყოფი მიდის ექიმთან. ყველა დროში იყვნენ ცუდი და კარგი ექიმები, მაგრამ უნინ მეტი სითბო და სხვა ურთიერთობა იყო. ახლა ქვეყანა შეიცვალა, ხალხმა დაკარგა სიყვარული, ნაკლებად ფიქრობენ სიკეთეზე და ეს ყველაფერში ჩანს“ - გადმოგვცემს მთხრობელი (ჩირგაძე 2021)

საკვლევი მოსახლეობის ძველი თაობა განსაკუთრებით ემადლიერება საბჭოთა პერიოდის ექიმებს, მისტირიან ძველ საავადმყოფოებს ხონსა და სამტრედიაში. მაგალითად, იხსენებენ, იმდროინდელ ცნობილი ექიმებს - ცოლ-ქმარ ვაჭახიძეებს, რომელთაც მთელი სამტრედიის რაიონის მოსახლეობა დიდ პატივს სცემდა.

თანამედროვე ყოფაში მოსახლეობის ნაწილი ექიმებისადმი კარგად არის განწყობილი. მათი აზრით, ექიმებს მძიმე პერიოდში უწევთ მუშაობა, რადგან იმატა სხვადასხვა დაავადებათა რიცხვმა. “ახლაც არიან კარგი ექიმები, მათ მეტი საზრუნავი აქვთ, უნინ ყველაფერი ნატურალური იყო, ჰაერიც, ახლა ყველაფერი შეცვლილია“ - გადმოგვცემს მთხრობელი. თანამედროვე ექიმებიდან ხონის რაიონში განსაკუთრებით ემადლიერებიან ექიმებს - მათე ჩაქსოლიანს, ნუგზარ სულაბერიძეს...

არაერთგვაროვნებით ხასიათდება დამოკიდებულება პანდემიის პერიოდში მომუშავე ექიმებისადმი. ვხვდებით მათ კრიტიკასა და პროფესიონალიზმში დაეჭვებას, თუმცა მეორე ნაწილი თვლის, რომ Covid პანდემიის პერიოდში ეპიდემიოლოგები კვალიფიციურად და დაუღალავად შრომობენ (ჩირგაძე 2021).

მიუხედავად იმისა, რომ იმერეთის მოსახლეობა დღესდღეობით ინტენსიურად სარგებლობს ოფიციალური სამედიცინო

მომსახურებით, ხალხური მკურნალების პრაქტიკა არ გამქრალა. დღესაც ზოგიერთი სოფელში ვხვდებით ექიმებს, რომლებიც იყენებენ ხალხურ სამკურნალო საშუალებებს, განსაკუთრებით ხშირია მცენარეებზე დამზადებულ სამკურნალო მალამოების გამოყენების პრაქტიკა. ზოგიერთმა თანამედროვე ხალხურმა მკურნალმა ინტერესის გამო თვითონვე შეისწავლა აღნიშნული საქმიანობა, ზოგს კი შთამომავლობით გადაეცა. რაც შეეხება მაგიურ-რელიგიურ მკურნალობას, მას ფაქტობრივად, აღარ ან ძალიან იშვიათად მიმართავენ,

საკვლევი მოსახლეობის დამოკიდებულება ხალხური მკურნალების მიმართაც არაერთგვაროვანია. გადმოგვცემენ, რომ მათ შორისაც იყვნენ კეთილსინდისიერი და მცოდნე მკურნალები. როდესაც მკურნალობა შედეგანი არ იყო სოფლის მკურნალი, არც იშვიათად, პაციენტს ექიმთან გადაამისამართებდა. “ჩემს წამალს კი გატან, მაგრამ რადგან არ გშველის მიდი პროფესიონალთანო”. ახალგაზრდა თაობის წარმომადგენლებს ნაკლებად სჭერთ ხალხური მკურნალების, ძველი თაობა კი მათდამი უფრო პოზიტიურად არის განწყობილნი.

დღესდღეობით საკვლევ რეგიონში ჯერ კიდევ დასტურდება ხალხური მკურნალების პრაქტიკა. ისინი უმეტესწილად მკურნალობენ დამწვრობას, ჰეპატიტს, კენჭოვან დაავადებას, ტონზილიტს და ა.შ.

საყურადღებოა ხალხური მკურნალობისადმი დამოკიდებულების ამსახველი ცნობები, რომელიც დაცულია ქართულ პერიოდულ პრესაში. “მხოლოდ ჩვენში თითქო არა ვსცნობთ საჭიროდ ამ საგანს გული დავუდოთ. ჩვენი ხალხი ძველი ხალხია, ძველებურის კულტურის პატრონი, ხოლო აზიის ძველ კულტურას ბევრი რამ ისეთი ცოდნა და გამოცდილება ჰქონდა შემუშავებული, რასაც მხოლოდ ახლა მიაგნო ევროპის მეცნიერებამ” (ივერია 1904, #258).

პრესაში სხვადასხვა მაგალითია მოყვანილი ხალხური მკურნალობის ეფექტურობაზე. თვლიან, რომ ზოგიერთ სამკურნალო საშუალებას მართლაც სჭირდება შესწავლა და გამოყენება. აქვე აღნიშნულია, რომ ხალხურ მკურნალთა შორის ბევრი

უცოდინარი, მატყუარა და ფულის გამომძალველი მკურნალებიც იყვნენ. “ჩვენ არა ვართ თაყვანისმცემელნი და დამცველნი ყველა იმ ცრუმორწმუნოებისა რომელნიც ასე უხვად დარჩენილან საზოგადოთ ჩვენს ხალხში და განსაკუთრებით იმერეთში. რასაკვირველია, მკითხავენ და მარჩიელებს არ დავიცავთ, რომელნიც ხალხს ატყუებენ და აღატაკებენ” (დროება 1874, #453).

ექიმისა და პაციენტის ურთიერთობის საკითხის შესწავლისას საყურადღებო ცნობები იქნა მოპოვებული ქალაქ ქუთაისშიც. განსაკუთრებული ყურადღება მიიქცია შემდეგმა გარემოებამ: ქალაქში ძალზედ პოპულარული რამდენიმე ექიმი თავის საქმიანობაში აერთიანებს კლასიკური და ხალხური მედიცინის მიდგომებს. უმეტეს შემთხვევაში ოფიციალური მედიცინა გვევლინება შეუცვლელ სადიაგნოსტიკო საშუალებად, ხოლო სამკურნალწამლო საშუალებები ტრადიციული, ხალხური მეთოდებით მზადდება, თუმცაღა საჭიროების შემთხვევაში არც სააფთიაქო მედიკამენტების ჩართვაზე ამბობენ უარს.

რამდენადაც ჩვენი კვლევა ფოკუსირებულია საზოგადოების, ექიმისა და პაციენტის ურთიერთდამოკიდებულებასა და ამ ურთიერთობის სოციოკულტურულ ასპექტებზე, შევეცადეთ ქუთაისის მოსახლეობაში ხალხური მეთოდებით ცნობილი მკურნალები გამოგვევლინა. რამდენიმეს მათგანს თითქმის ყველა რესპოდენტი ასახელებდა: მამაგვიშვილები, აკოფოვები, ხაბაზი, გადელია, აისორები...

ქუთაისელთა შორის სახელგანთქმულ ექიმთა შორის ტრადიციული საშუალებებით მკურნალობას, უმეტეს შემთხვევაში, რამდენიმე თაობის წარმომადგენლები ეწვეიან. მაგალითად, ქუთაისლებისათვის ცნობილი აკოფოვების წამალი, როგორც ნინო აკოფოვმა გვიამბო, ოჯახისთვის მამის ბებიას უსწავლებია. იგი კაჭკაჭიშვილის ქალი ყოფილა ლაილაშიდან, ლეჩხუმიდან. დღეისათვის „კოდუაშვილების წამლის“ სახელით ცნობილი „საყმანვილოს“ წამალს მესამე თაობა ამზადებს. „ ჩვენი წამალი მოდის საუკუნეა, ბაბუა ბავშვთა ექიმი იყო და ბებია რომ გამოთხოვდა აქ, მზითევში გამოატანეს ცოდნა.“ ოკრიბიდან,

სოფელ შუყერიდან გამოთხოვილმა ქალმა მზითევში მოტანილი ცოდნა რძალს გადასცა, მან კი თავის ვაჟიშვილს. ასევე რამდენიმე თაობის ქუთაისლები და არა მარტო ქუთაისლები, მიმდებარე რეგიონებიდან ჩამოსული პაციენტებიც, აკითხავენ აისორებს, რომლებიც ცნობილ დამწვრობის მალამოს ამზადებენ. იმ ფაქტის დასტურად, რამდენად პოპულარულია აისორების წამალი, შეგვიძლია გითხრათ, რომ დილის 10-იდან 11-მდე მისულს ისეთი რიგი დაგვხვდა, რომ იმ დღისით შესვლას უკვე ვეღარ მოვახერხებდით. ისევე, როგორც ექიმ ირინე მამაგეიშვილის შემთხვევაში ტაქსისთვის საჭირო არაა მისამართის თქმა - აისორები და მამაგეიშვილები - უკვე გასაგები მისამართია. ირინე მამაგეიშვილმა იხუმრა; „მეც კი აღარ ვამბობ მისამართს და ვეუბნები მამაგეიშვილებთან მიმყვანეთ“ (ჭელიძე 2021)

იმ ფაქტის დასტურად, როგორი პოპულარობით და ნდობით სარგებლობდა ზემოჩამოთვლილი სამკურნალო საშუალებები, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ხშირი იყო შემთხვევები, როცა ოფიციალური მედიცინის წარმომადგენლებიც პაციენტს რჩევას აძლევდნენ საჭირო შემთხვევაში მათი წამლის გამოყენებისა. შეკითხვაზე „კომუნისტების დროს კრძალავდნენ შინაურ წამლებს, თქვენ თუ შეუწუხებიხართ?“, ნინო აკოფოვმა გვიპასუხა: „არა, მილიციელებიც კი მოსულან და წაუღიათ სამკურნალოდ“. სახელმწიფოს ოფიციალური მიდგომის საწინააღმდეგო ეს რეალობა გამოცდილებას ეფუძნებოდა და როგორც რესპოდენტებმა გვითხრეს, ეს დამოკიდებულება დღესაც გრძელდება. მაგალითად, ნიკო კოლუაშვილმა შეკითხვაზე „ექიმების დამოკიდებულება როგორია, ხომ არ გიგრძნიათ, რომ აღმაცერად უყურებენ თქვენს წამლობას?“ გვიპასუხა: „არა, პირიქით, უშვებენ ჩემთან. ექიმი თ. ნ. მაგალითად, ჩემთანაც აგზავნის ხშირად ავადმყოფებს. სხვა ექიმებიც მიგზავნიან.“ (ჭელიძე 2021)

მაგალითი იმისა, რომ გასულ საუკუნეშიც კლასიკური მედიცინის წარმომადგენლებიც არ ერიდებოდნენ ხალხურ მკურნალოთან პაციენტის გაგზავნას, ხოლო თავად მკურნალებიც საჭიროების დროს იყენებდნენ სააფთიაქო წამლებს, მიმდებარე სოფლებშიც

შეგვხვდა. აღნიშნული, ცხადია, ემპირიული გამოცდილებითაა განპირობებული. მაგალითისათვის, პ.ა. სოფელი მთისძირიდან, 72 წლის, მკურნალობდა მოტეხილობებსა და ნაღრძობებს. მკურნალობა მან ბაბუისაგან ისწავლა. აღნიშნავს, რომ ბაბუა „მოტეხილი რომ ჰქონდა არიგებდა ხაში უნდა ჭამო, ძვლის ნახარში უნდა ჭამო, დაღევას უკრძალავდა ყველას. როცა მოტეხილობა იყო ანტიბიოტიკს აძლევდა. ხუთი დღე უნდა სვა რომ ანთებითი პროცესი ჩაქრესო. მაღამო კი ხალხური იყო. ერთ მაღამოს აკეთებდა, გააჩნია როგორი მოტეხილობა იყო. უხვევდა იმის მიხედვით. დიდი ძვლის მოტეხილობაზე სხვა უნდოდა, პატარას სხვა. გააჩნია რა მოტეხილობა იყო. ამოვარდნილს კიდევ სხვას ადებდა“ (ჭელიძე 2021). ასევე იყენებდა თანამედროვე სადიაგნოსტიკო საშუალებებს: „მაგალითად იდაყვი ჩამსხვრეული იყო, იმ წუთში რენტგენს როგორც კი ნახავდა, საოპერაციოდ უშვებდა. არ მოჰკიდებდა ხელს.“ პ. ა.-ს მეუღლეც ვერ იხსენებს შემთხვევას, რომ საავადმყოფოს ექიმებს უკმაყოფილება გამოეთქვათ: „პირიქით, რენტგენოლოგებმაც იცოდნენ აქეთ გამოუშვებდნენ ავადმყოფს.“

ზემოთგანხილული მაგალითებიდან შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ კლასიკური მედიცინის წარმომადგენლები, მიუხედავად სახელმწიფოს მხრიდან ხალხური მკურნალობის ოფიციალური აკრძალვისა, არ ერიდებოდნენ პაციენტის სასიკეთოდ მათთვის ე. წ. „ექიმბაშის“ წამალი ერჩიათ. აღნიშნული, რა თქმა უნდა, პაციენტის ინტერესებით იყო განპირობებული და ემყარებოდა იმ დადებით გამოცდილებას, რომელიც ქუთაისში სწრაფად ვრცელდებოდა.

საველე ეთნოგრაფიული კვლევის წარმოებისას საგანგებო ყურადღება მიიქცია იმ გარემოებამ, რომ დღეისათვის მოქმედ ცნობილ ექიმთა შორის გვხვდებიან მედიკოსები, რომლებიც თავიანთ საქმიანობაში აერთიანებენ კლასიკური მედიცინისა და მკურნალობის ხალხური საშუალებების საუკეთესო გამოცდილებას, რაც განაპირობებს კიდევ მათ მაღალ ავტორიტეტს ქალაქის მოსახლეობაში.

ერთ-ერთი ამ ექიმთაგანია გია ხაბაზი. იგი ქუთაისის ნომერი მე-2 პოლიკლინიკაში მუშაობს. აქ არის განთავსებული

მისი ტრავმატოლოგიური კაბინეტი. დიაგნოსტიკისათვის იგი წესისამებრ ნიშნავს რენტგენს და სხვა საჭირო კლინიკური კვლევებს, მისი მკურნალობის მეთოდი კი ხაბაბთა საგვარეულო ტრადიციის გაგრძელებაა. ექიმის კაბინეტთან არსებული დაუსრულებელი რიგი, რომელიც საკუთარი თვალით რამდენჯერმე ვნახეთ, ცხადჰყოფს ექიმის ავტორიტეტსა და მისი მკურნალობის ეფექტურობას, რაც დაგვიდასტურეს კიდევ რიგში მომლოდინე პაციენტებმა, რომლებიც ახლობლებს მოყვანილი ჰყავდათ არა მხოლოდ ქუთაისიდან, არამედ დასავლეთ საქართველოს სხვადასხვა რეგიონიდან.

ექიმ გადელიას ოჯახი კიდევ ერთი შემთხვევაა, როცა საზოგადოებაში პოპულარული და პატივსაცემი ექიმი მკურნალობის პროცესში გვერდიგვერდ იყენებს კლასიკურ მედიცინასა და ხალხურ ტრადიციებს. უფროსი თაობის წარმომადგენელი ექიმი გადელია შინაგან სნეულებებს მკურნალობდა მცენარეული ნაყენებით. მას მიმართავდნენ ნაღვლის ჩივილების, საშარდე სისტემის პათოლოგიების და გასტროენტეროლოგიური პრობლემების დროს. დღეისათვის მკურნალობის ამ ხაზს აგრძელებს მისი ვაჟი, რომელიც თავად პროფესიით ექიმია და კლინიკა „ნიუმედიქალის“ ერთ-ერთი წამყვანი თანამშრომელი იყო ჩვენი სავლელე ეთნოგრაფიული მუშაობის დროს.

როგორც ზემოგანხილული შემთხვევები გვიჩვენებს ხალხური მკურნალობის მცოდნე ექიმთა შორის, რომლებიც ხალხში პოპულარობით სარგებლობენ, მნიშვნელოვანი ფაქტორია ცოდნის მემკვიდრეობით გადაცემა. მაგ., ხაბაბთა გვარი განთქმულია მოტეხილობებისა და ნაღრძობების მკურნალობაში, გადელიას გვარშიც უკვე მეორე თაობაა ექიმების, დღეისათვის აკოფოვების სახელით ცნობილი წამალი მეოთხე თაობას ითვლის... ამდენად შეიძლება ითქვას, რომ მათ ავტორიტეტს და ცნობადობას მათი ოჯახის ტრადიციაც ხელს უწყობს, თუმცა ექიმ ირინე მამაგეიშვილის შემთხვევა გვიჩვენებს, რომ ექიმთა პოპულარობის განმაპირობებელი მოსახლეობაში არსებული დადებითი გამოცდილებაა, რაც ექიმის მიერ მიღწეულ მკურნალობის დადებით შედეგებს ეფუძნება და რის შესახებ ინფორმაციაც, როგორც

ზემოთ აღვნიშნეთ, სწრაფად ვრცელდება საზოგადოებაში.

ირინე მამაგვიშვილი პროფესიით ექიმი-თერაპევტია. დაამთავრა ქ. ნალჩიკის ყაბარდო-ბალყარეთის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სამედიცინო ფაკულტეტი (სამკურნალო საქმე). ზოგადი პროფილის თერაპევტის გარდა მუშაობდა კარდიოლოგადაც. 1996 წელს ჩაირიცხა მოსკოვის სეჩენოვის სახელობის სამედიცინო აკადემიაში (ყოფილი მოსკოვის პირველი სამედიცინო ინსტიტუტი). გაიარა კვალიფიკაცია ტრადიციული მეთოდებით დიაგნოსტიკისა და მკურნალობის საკითხებში, კერძოდ კლინიკური ფიტოთერაპია. შეისწავლა მცენარეთა სამკურნალოდ გამოყენება ისეთი შინაგანი სნეულებების დროს, როგორცაა გასტროენტეროლოგია, გულსისხლძარღვთა დაავადებები, საშარდე სისტემის პათოლოგიები. სამკურნალო პრაქტიკას ეწევა მისი დაც, პროფესიით ოტო-რინო-ლარინგოლოგი, რომელიც გარდა იმისა, რომ ოფიციალური მედიცინის წარმომადგენელია, ფიტოთერაპევტიცაა და მკურნალობის დროს საჭიროებისამებრ იყენებს როგორც კლასიკური მედიცინის სამკურნალწამლო საშუალებებს, ასევე საკუთარი ხელით შეგროვებული მცენარეებისაგან მომზადებულ წამლებს. როგორც საუბრის დროს გვითხრეს, მცენარეებს აგროვებენ როგორც დასავლეთ, ასევე აღმოსავლეთ საქართველოში. მკურნალობის პროცესში ფიტოთერაპიისა და კლასიკური ფარმაცოლოგიის შერწყმა ჩვეულებრივია ექიმისა და მისი პაციენტებისათვის: „როცა მოდის, ვიცი, რომ მოდის მცენარეული წამლისთვის, მაგრამ ვუბნები: თუ საჭირო იქნება უნდა ჩავრთოთ სააფთიაქო წამალიც, შენ ხომ მოსარჩენად მოხვედი-თქო. ყოფილა შემთხვევა, მხოლოდ სააფთიაქო წამალიც დამინიშნია, მაგალითად წყლულოვან კოლიტზე, ბორჯომშიც ვაგზავნი ზაფხულობით, იქ ვაბარებ გასტროენტეროლოგ ექიმებს.“ (ჭელიძე 2021)

ზემოგანხილული მაგალითების საფუძველზე შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ საზოგადოების დამოკიდებულება მკურნალი ექიმებისადმი ეფუძნება ხალხში არსებულ ემპირიულ გამოცდილებას და დადებითი შედეგის მქონე მკურნალთა ავტორიტეტს. ის ხალხური მკურნალები, რომლებმაც სამკურნალწამლო საშუალება და

მკურნალობის ხერხები მემკვიდრეობით წინაპრებისაგან მიიღეს, არ ერიდებიან საჭიროების შემთხვევაში მკურნალობაში სააფთიაქო საშუალებების ჩართვას და აქტიურად იყენებენ დიაგნოსტიკის თანამედროვე მეთოდებს. გვხვდება შემთხვევები, როცა ექიმი თანაბრად დაუფლებული როგორც ოჯახისაგან მემკვიდრეობით მიღებულ ცოდნას, ასევე ოფიციალურ მედიცინას. ვფიქრობთ ქუთაისში აღწერილი ეს რამდენიმე შემთხვევა იმ ზოგადი ტენდენციის გამოვლინებაა, რომელიც გულისხმობს ხალხური სამკუნალო ცოდნა-გამოცდილების პროფესიონალ მკურნალთა ყურადღების არეალში მოხვედრას და ხალხური მედიცინისა და კლასიკური მედიცინის მიღწევების გაერთიანებას ეფექტური მკურნალობისათვის.

2021 წლის ზაფხულში ქვემო იმერეთში ჩატარებული საველე-ეთნოგრაფიული კვლევის დროს მოპოვებული მასალის ანალიზისა და ქართული პრესის ცნობებთან მისი შეჯერების საფუძველზე შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ

ქვემო იმერეთში, ისევე როგორც მთელს საქართველოში, ძველადაც და ახლაც ექიმის როლსა და სტატუსს განსაკუთრებული პატივისცემით ეკიდება მოსახლეობა, ისინი სიყვარულითა და პატივისცემით იხსენებენ იმ ექიმებს, რომლებიც პროფესიონალიზმითა და ადამიანური თვისებებით გამოირჩეოდნენ და დატოვეს კვალი მოსახლეობის მეხსიერებაში. ამის ნათელი დასტურია ის ფაქტი, რომ მათი სახელები ორი და სამი თაობის შემდეგაც კი ცოცხალია საზოგადოების მეხსიერებაში. მკურნალისადმი სიყვარულის და მადლიერების გამოხატვის თვალსაჩინო შემთხვევაა სოფ. სალომინაოში თანასოფლელთა მიერ ექიმისათვის აღმართული ძეგლი სოფლის ცენტრში.

საზოგადოების გადმოსახედიდან პროფესიონალიზმის გარდა ექიმისათვის აუცილებელ თვისებებებად მიიჩნევა გულისხმიერება, ჰუმანურობა და პროფესიული ტაქტი, რასაც ექიმი ავადმყოფთან მიმართებაში უნდა ამჟღავნებდეს და რითაც უნდა ხასიათდებოდეს სოციალურ ურთიერთობათა შორის აგრერიგად მნიშვნელოვანი და განსაკუთრებული ურთიერთობა მკურნალისა და პაციენტისა.

მოსახლეობის დამოკიდებულება მოქმედი ექიმებისადმი ხასიათდება არაერთგვაროვნობით: შეიმჩნევა სკეპტიციზმიც ექიმთა პროფესიონალიზმისადმი და განსაკუთრებული ნდობაც ექიმებისადმი. ორივე თვალსაზრისისათვის ამოსავალი წერტილი ემპირიული გამოცდილებაა: პირველს უარყოფითი გამოცდილება განაპირობებს, მეორეს კი ეფექტური მკურნალობით მიღწეული დადებითი შედეგები, რომელიც საზოგადოებაში გროვდება ცალკეულ წევრთა გამოცდილების სახით და განაპირობებს საზოგადოების დამოკიდებულებას ექიმისადმი.

არაერთგვაროვნობით ხასიათდება, ასევე, მოსახლეობის დამოკიდებულება ხალხური მკურნალებისადმი და წარმმართველი ამ შემთხვევაშიც ის ემპირიული გამოცდილებაა, რომელიც ამა თუ იმ ექიმის სამკურნალო პრაქტიკის ეფექტურობას უკავშირდება.

ყურადღებას იქცევს ქალაქ ქუთაისში დადასტურებული რამდენიმე შემთხვევა, როცა საზოგადოებაში სახელგანთქმული ექიმები თავიანთ სამკურნალო პრაქტიკაში ერთმანეთს უთავსებენ მედიცინის ტექნოლოგიურ მიღწევებსა და მემკვიდრეობით მიღებულ მკურნალობის ხალხურ ტრადიციებს; კლასიკურ ფარმაკოლოგიასა და მცენარეულ სამკურნალო საშუალებებს.

როგორც ქვემო იმერეთში ჩატარებული სავლელ ეთნოგრაფიული კვლევა გვიჩვენებს, უცვლელია ექიმისადმი, როგორც მკურნალობის წარმმართველისადმი, პატივისცემა და მისი განსაკუთრებული სტატუსი საზოგადოებაში, რასაც, როგორც დასაწყისშივე აღვნიშნეთ, უნდა განაპირობებდეს მისი გადამწყვეტი როლი ჯანმრთელობასა და ავადობას, ზოგ შემთხვევაში კი სიცოცხლესა და სიკვდილს შორის მდგარი პაციენტის წინაშე, ხოლო სიცოცხლის უზრუნველყოფისათვის აგებულ სოციალურ ურთიერთობათა შორის ექიმისა და პაციენტის დამოკიდებულება გვევლინება ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანეს ურთიერთობად.

დამონმებული ლიტერატურა:

ნიგნი სააქიმო 1936 - „ნიგნი სააქიმო“, თბილისი, 1936

ივერია 1904-1 - გაზ. „ივერია“ 1904 წ. №258

ივერია 1904-2 - გაზ. „ივერია“ 1904 წ. №265

ივერია 1909 - გაზ. „ივერია“ 1909 წ. №23

დროება 1884-1 - გაზ. „დროება“ 1884 წ. №273

დროება 1884-2 - გაზ. „დროება“ 1884 წ. №277

დროება 1874-1 - გაზ. „დროება“ 1874 წ. №452

დროება 1874-2 - გაზ. „დროება“ 1874 წ. №453

კვალი 1895 - გაზ. „კვალი“ 1895 წ. №31

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

ჩირგაძე 2021 - ჩირგაძე ნ. საველე ეთნოგრაფიული დღიური (ხონის რაიონი), 2021.

ჩირგაძე 2021 - ნ ჩირგაძე ნ. საველე ეთნოგრაფიული დღიური (სამტრედიის რაიონი), 2021.

ჭელიძე 2020 - ე ჭელიძე ე. საველე ეთნოგრაფიული მუშაობის დღიური, ხევი, 2020.

ჭელიძე 2021 - ე ჭელიძე ე. საველე ეთნოგრაფიული მუშაობის დღიური, ქუთაისი, 2021.

ჭელიძე 2021 - ე ჭელიძე ე. საველე ეთნოგრაფიული მუშაობის დღიური, ვანის რაიონი, 2021.

CONCERNING THE PROBLEMS OF DOCTOR-PATIENT RELATIONSHIP ACCORDING TO THE ETHNOGRAPHIC DATA OF KEMO IMERETI

The purpose of the research was to study the issue of the doctor-patient relationship among the population of Kvemo Imereti. The ethnographic data was compared to the information published in the periodicals of the last century and the dynamics of changes were revealed. The society's and patient's attitude towards the doctor has changed due to the global changes in the world and the fundamental change in the development of medicine caused by the improvement of technology.

The field ethnographic research conducted in Kvemo Imereti proves, that the respect for the doctor as the leader of the treatment and his special status in the society has not changed. This fact should be determined by his decisive role of the doctor in the opposition of health and illness and life and death. Among the social relations elaborated for the support of life, the attitude of the doctor and the patient appears as one of the most important relations.

ისტორიული ეთნოლოგიის კვლევის მიდგომები

ისტორიული ეთნოლოგია ეთნოლოგიური კვლევის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მიმართულებაა. ეთნოლოგიის დისციპლინარული განვითარების ისტორია თეორიულ-კონცეპტუალური მიდგომების განვითარების თანხვედრია. პირველი თეორიების მიზანი იყო აეხსნათ კაცობრიობის კულტურული და საზოგადოებრივი განვითარების საფუძვლები და მიზეზები. ამიტომ სრულიად ბუნებრივია რომ ინტერესი მიმართული ყოფილიყო წარსულისაკენ, მისი რეკონსტრუქციისაკენ. წარსულზე - ისტორიაზე ორიენტირებამ იმთავითვე გააჩინა კითხვები ისტორიისა და ეთნოლოგიის საკვლევი ინტერესების გადაკვეთისა თუ თანხვედრის შესახებ. ეს საკითხი არათუ ეთნოგრაფიის, როგორც სამეცნიერო დარგის ჩამოყალიბების პროცესის თანმდევი პრობლემა იყო, არამედ დღესაც აქტუალურია. XX საუკუნეში სამეცნიერო მეთოდის განვითარებას, ინტერესთა სფეროების გაფართოებასა და ემპირიულ სიახლეებს მეთოდოლოგიური და თეორიული მიდგომების გადასინჯვა მოჰყვა თან. ეთნოლოგიური-ანთროპოლოგიური სკოლებისა და ტრადიციების სხვადასხვაობამ განსხვავებული მიდგომების გაჩენა განაპირობა ინგლისურენოვან, გერმანულენოვან და ფრანგულენოვან სივრცეებში.

ინგლისურენოვან სამყაროში დარგის თეორიულ განვითარებაზე გავლენას ახდენდა, ერთი მხრივ, ფრანც ბოასის ისტორიული პარტიკულარიზმი, ხოლო, მეორე მხრივ, ბრონისლავ მალინოვსკისა და ალფრედ რედკლიფ-ბრაუნის მიდგომებმა მკვეთრი ზღვარი გაავლეს ეთნოლოგიასა და ისტორიას შორის. მათთვის სოციო-კულტურული ფენომენები ფუნქციონალური მიდგომით განიხილებოდა და ისტორიულ აღწერებს მხოლოდ ანმყოს ისტორიული ლეგიტიმაციის ფუნქციის მატარებლად აღიქვამდნენ. ფრანც ბოასმა ახალი, რელატივისტურ პრინციპზე დაფუძნებული ანთროპოლოგია განავითარა, მისი რელატივისტური მიდგომა ყურადღებას ამახვილებდა კულტურათა

განსხვავებასა და სამყაროს განსხვავებული აღქმების მორალურ ღირებულებაზე (Boas 1938). ფ. ბოასის ისტორიული პარტიკულარიზმის პრინციპი ემყარება მოსაზრებას, რომ ყოველ კულტურას საკუთარი ღირებულება და უნიკალური ისტორია გააჩნია, რომელიც არ შეიძლება დაყვანილ იქნას განვითარების უნივერსალისტურ სქემამდე (Eriksen 2001, 14). ბ. მალინოვსკის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი დამსახურება ანთროპოლოგიური კვლევის მეთოდოლოგიის განვითარებაში მდგომარეობს, რაც დაეფუძნა სინქრონული კვლევის კონცეპტუალურ მიდგომას (Malinowski 1944). სტრუქტურალიზმმა და ფუნქციონალიზმმა გარკვეულწილად დაარღვიეს ეთნოლოგიის კავშირი ისტორიასთან. 1940-იან წლებში იყო გარკვეული მცდელობები გადასინჯულიყო სტრუქტურულ-ფუნქციონალისტური მიდგომები, მოგვიანებით კიდევ უფრო მნიშვნელოვანი გახდა ანთროპოლოგებისთვის ხაზი გაესვათ ისტორიის მნიშვნელობისათვის (Erickson & Murphy 2017, 225). რაც განსაკუთრებით გამოიკვეთა რეგიონალური კვლევების ნაწილში, სადაც გამოიყენებოდა ისტორიული მეთოდები (Fabian 2001, 75).

გერმანულენოვან სივრცეში წამყვანი დიფუზიონისტური თეორია იყო, რომელიც კულტურას აანალიზებდა როგორც გადასახლებებისა და ნასესხობების ისტორიულ შედეგს (იხ. რატცელი, გრებნერი). ისტორიული მიმართულების ანთროპოლოგია სწორედ გერმანიაში ჩამოყალიბდა და მისი ინტერესის საგანს უდამწერლობო ხალხები წარმოადგენდა. ძირითადი საკვლევი კითხვა ისტორიის რეკონსტრუქციის შესაძლებლობებს ეხებოდა, რის საშუალებადაც წერილობით წყაროებთან ერთად ყოფის კვლევა განიხილებოდა.

გერმანელი დიფუზიონისტები ყურადღებას მიაპყრობდნენ ძირეული აზრების აღმოცენების რელატიურ ქრონოლოგიას, მიიჩნევდნენ, რომ დროის ხანგრძლივ პერიოდებში ვარიაციების წყალობით ნარჩუნდება განგრძობითობა და შესაბამისად, ისტორიული მიდგომა საშუალებას იძლევა მოხდეს კულტურათა მიერ განვლილი გზის, ისტორიული ეტაპების რეკონსტრუქცია. მოგვიანებით, იყო მცდელობები დიფუზიონისტური იდეები

დაკავშირებინათ ფ. ბოასის მიდგომებთან. გერმანულენოვან სამყაროში ეთნოლოგიაში ყოველთვის დიდი ადგილი ეკავა ისტორიული მიდგომების გამოყენებას, რადგან კულტურა და ისტორია სავალდებულოდ დაკავშირებულად მიიჩნეოდა (Fabian 2001, 70-71).

სოციალისტურ პერიოდში ეთნოგრაფია ისტორიასთან მჭიდრო კავშირში განიხილებოდა. მეოცე საუკუნის 60-იანი წლებიდან ვენაში, ვ. ჰირშბერგის ხელმძღვანელობით ჩამოყალიბდა ეთნოისტორიის მიმართულება, რაც ეთნოგრაფიული კულტურების ისტორიული განვითარებისა და ეთნიკური ჯგუფების ისტორიის კვლევას გულისხმობდა. რასაკვირველია, ამ თვალსაზრისით იგი ისტორიული და ეთნოგრაფიული კვლევების მიჯნაზე იყო. ეთნოისტორია განიშორებოდა, როგორც ეთნოგრაფიული კულტურების და ინდიგენური წეს-ჩვეულებების კვლევა ისტორიული მონაცემების საფუძველზე. იგი გულისხმობს ასევე სხვადასხვა ეთნიკური ჯგუფის ისტორიის კვლევას, იმის მიუხედავად არსებობენ ეს ჯგუფები დღეს თუ არა. ეთნოისტორიული კვლევები ეფუძნება როგორც ისტორიულ ასევე ეთნოგრაფიულ მონაცემებსა და მიდგომებს. ტრადიციულად ასეთი მიდგომები გერმანულენოვანი სივრცისთვის დამახასიათებელი მოვლენაა. მოგვიანებით, კვლევის აქცენტის ე.წ. „პრიმიტიული“, „უდამწრლობო“, „არაევროპელი“ ხალხებისგან საკუთარი კულტურის კვლევისკენ გადანაცვლებამ და სამეცნიერო გლობალიზაციამ მეთოდოლოგიური და თემატური არეალი გააფართოვა და ეთნოისტორიულ კვლევებს ახალი მიდგომები დაემატა.

ფრანგულენოვან სივრცეში გავლენა იქონია „ანალების“ ისტორიულმა სკოლამ, რომელმაც ყურადღება ყოველდღიურობასა და უბრალო ადამიანებზე გადაიტანა. „ტოტალური ისტორიის“ კვლევის პარალელურად ინტერესის საგნად იქცა სოფლის, რეგიონის და ა.შ. მიკროისტორია. ამან დიდი გავლენა იქონია ზოგადად ისტორიოგრაფიაზე, ისტორიისა და ეთნოლოგიის სამეცნიერო დისციპლინების შემდგომ განვითარებაზე.

საბჭოთა სივრცეში ევოლუციონისტური თეორიისა და მარქ-

სიზმ-ლენინიზმის იდეოლოგიის ჩარჩოებში, პოზიტივისტური მიდგომების სიმყარემ გამოიწვია ინტერესთა კონცენტრირება სწორედ ეთნოისტორიულ საკითხებზე. ეთნოლოგია საკამოდ დიდი ხნის მანძილზე ისტორიულ დისციპლინად განიხილებოდა, რომლის ფუნქციასაც კაცობრიობის განვითარების ისტორიული რეკონსტრუქციის საქმეში ისტორიისათვის დახმარების განწევა წარმოადგენდა. შესაბამისად, მისი თემატიკა დიდწილად სწორედ ისტორიულ, ეთნოისტორიულ საკითხებზე იყო ორიენტირებული.

80-იანი წლებიდან ასპარეზზე გამოვიდნენ ისტორიკოსები და ეთნოლოგები, რომლებიც ჰერმენევტიკის გავლენით აკრიტიკებდნენ სტრუქტურულ ისტორიას, რომელიც გეორაფიულ გარემოს, ეკონომიკურ, პოლიტიკურ და სოციალურ სტრუქტურებს მიიჩნევდა წამყვან ფაქტორებად და ნაკლებ ყურადღებას აქცევდა ადამიანურ ფაქტორს. ახალი თაობის მკვლევართა ინტერესმა გადაინაცვლა იმაზე თუ როგორ აღიქვამენ ინდივიდები და ჯგუფები სამყაროს და აქედან გამომდინარე როგორ აყალიბებენ ქცევის მოდელებს. ამ დროს მოექცა ისტორიული ანთროპოლოგიის კვლევის სფეროში დავადებები, სიბერე, სიკვდილი და გაჩნდა შედარებითი და ასევე მიკრო-ისტორიული კვლევები.

დღეისათვის ისტორიულად ორიენტირებული ეთნოლოგია-ანთროპოლოგია აღარ კმაყოფილდება კულტურების მათ ფარგლებშივე კვლევით, არამედ ყურადღება უფრო მეტად კულტურის სხვა კულტურებთან მიმართებაში დინამიკური განვითარების ანალიზზე გადააქვს. ხდება ერთი მხრივ, ტრადიციული მიდგომით ევროპული და უდამწერლობო კულტურების შედარება, ამასთან, დიდი ყურადღება ეთმობა თვითონ ევროპაში მიმდინარე ისტორიული პროცესების კვლევას.

მაკრო-ისტორიული კვლევები გამოყოფენ კულტურათა კონტაქტების სოციალურ, ეკონომიკურ და კულტურულ ეფექტებს დროის ხანგრძლივი პერიოდებისათვის. ამ მხრივ, თვალსაჩინოა ერიკ ვოლფის ნაშრომი (Wolf 1982), სადაც აღწერილია ევროპული ექსპანსიის ორმხრივი გავლენა ევროპელებსა და ინდიელებზე და ამის პარალელურად ინდიელთა ჯგუფებს შიგნით ურთიერთობებზე.

მიკროისტორიული კვლევები ორიენტირებულია დროით და სივრცით შემოსაზღვრულ კონტაქტებსა და კომუნიკაციის ფორმებზე, რომელთა ანალიზის საფუძველსაც მონაწილე აქტორთა ხედვები წარმოადგენს (იხ. Sahlin 1985). ეს არის დიაქრონულ ჭრილზე ორიენტირებული ყოველდღიურობისა და მენტალობის ისტორია.

ტერმინი ისტორიული ეთნოლოგია დღეს გამოიყენება ეთნოლოგიური კვლევების ქვედარგის აღსანიშნავად, რომელიც ეთნოგრაფიული ყოფის გარკვეული ისტორიული ეტაპების კვლევაზე ამახვილებს ყურადღებას. ბუნებრივია მისი კვლევის საგანი ყოველდღიურობასთან ერთად ეთნოისტორიაც არის. ეთნოისტორია კი ეთნიკური ჯგუფების კულტურისა და ეთნიკური პროცესების ისტორიული განვითარების კვლევასთან ერთად, მეთოდის აღმნიშვნელი ტერმინიც არის. იგი განიხილება ისტორიულ მეთოდად, რომელიც სხვა მეთოდებთან შედარებით ემიკურ ხედვაზე აქცენტით გამოირჩევა. იგი განსხვავდება ისტორიისაგან იმით, რომ ისტორიულ კვლევებს დაამატა ახალი განზომილება, კერძოდ, როგორც უილიამ ფენტონმა აღნიშნა „ეთნოგრაფიული კონცეპტების და მასალის კრიტიკული გამოყენება ისტორიული წყაროების ანალიზისას“ (Fenton 1952). ეთნოისტორია ამ თვალსაზრისით განიხილება „კულტურული ბიოგრაფიის ფორმად, რომელიც იმის მიხედვით თუ რა საშუალებას იძლევა წყაროები, ფარავს დროის ხანგრძლივ პერიოდებს“. ეს არის ჰოლისტური და დიაქრონული მიდგომა, რომელიც განსაკუთრებით ეფექტურია, თუ მას უერთდება ცოცხალი ადამიანების ხმები და მასსოვრობა. ეთნოისტორიული კვლევა გულისხმობს კულტურების კვლევას წერილობითი წყაროებისა და სხვა დოკუმენტების გამოყენებით (Peoples, Beiley 2012, 96). მე-19-ე საუკუნიდან მოყოლებული ანთროპოლოგები იყენებდნენ წერილობით წყაროებს, მაგრამ ასეთი კვლევების მნიშვნელობა, მხოლოდ 1970-იანი წლებიდან იქნა ფართოდ აღიარებული. ეთნოისტორიისადმი ინტერესის ზრდა განპირობებული იყო იმის გაცნობიერებით, რომ არადასავლურმა საზოგადოებებმა დრამატული ცვლილებები განიცადა ბოლო ასი წლის მანძილზე. ეთნოისტორიკოსები პირველ ყოვლისა

დაინტერესებული არიან კულტურული სისტემის რეკონსტრუქციით. ისტორიული მოვლენები თავისთავად მხოლოდ იმიტომ არის მათი ინტერესის სფერო, რომ ეს მოვლენები ნათელს ჰფენენ კულტურულ სისტემას ან ამ სისტემის შიგნით მიმდინარე ცვლილებებს.

ისტორიულ მოვლენებს კულტურული კონტექსტის მიღმა ნაკლები მნიშვნელობა აქვს ეთნოისტორისათვის. ამასთან, ეთნოისტორიული მასალა იშვიათად მოიცავს კონკრეტული საზოგადოების ყოფის ყველა ასპექტს. ამიტომ ეთნოისტორიული კვლევები ივსება სავსელ ეთნოგრაფიული მასალით (Peoples, Beilley 2012, 104). ეთნოისტორიული კვლევისას არ არის საკმარისი ფაქტების ობიექტურად აღწერა, არამედ მნიშვნელოვანია, მათი კულტურულ აღქმის გააზრება საზოგადოებაში, ე.ი. მონაწილეთა მოტივაციის, ღირებულებებისა და ინტერპრეტაციის გაანალიზება. ისტორიული ანთროპოლოგიის რევიტალიზაცია სწორედ ამ თვალსზრისის საფუძველზე მოხდა. ეთნოლოგები-ანთროპოლოგები აცნობიერებენ, რომ ყოველდღიურობა, ისტორიული წარმოსახვითაა ნასაზრდოები, იმათი წარმოსახვით ვინც ქმნის ისტორიას (Comaroff 1992), ამიტომაც მნიშვნელოვანი ნებისმიერი რეალის სრულ კონტექსტში გაანალიზება, რაც დიაქრონულ პერსპექტივასაც გულისხმობს. მეტიც, სამეცნიერო ცოდნაც ისტორიულ კონსტრუქტს წარმოადგენს (Erickson, Murphy 2017, 242).

ისტორიული განზომილება უფრო მნიშვნელოვანი გახდა თანამედროვე ანთროპოლოგებისათვის 1980-იანი წლებიდან. ანთროპოლოგიური კვლევების უმრავლესობა ყოფისა და კულტურის სინქრონული დოკუმენტირებაა, ხდება “ეთნოგრაფიული ანმეოს” ფიქსირება და ამ მასალის საფუძველზე ადამიანთა ყოფის შესახებ კომპარატიული ცოდნის შექმნა. ამასთან, ზოგიერთ შემთხვევაში სრულიად აუცილებელია ამა თუ იმ საზოგადოების ისტორიის ცოდნა მისი დღევანდელიობის გასაგებად, ანუ ეთნოგრაფიული ანმეოსა და ისტორიული განზომილების შეჯერება. ეს ხეება როგორც უდამწერლობო, ასევე დამწერლობის მქონე ჯგუფებს. ისტორიული შედარება საშუალებას გვაძლევს საზოგადოებათა შორის არსებული კავშირები გამოვლინდეს და აიხსნას (Wolf 1982).

ისტორიული მეთოდი ისტორიულ ეთნოლოგია-ანთროპოლოგიაში ნიშნავს თანამედროვე კულტურების ანალიზის საფუძველზე, დღეს მცხოვრები ადამიანების კულტურულ მემსიერებაზე და მათ გონებაში დაცულ ინფორმაციაზე დაყრდნობით მოხდეს წარსულის რეტროსპექცია. ამ დროს კულტურული ნიმუშების შესწავლით ცდილობს ეთნოლოგი-ანთროპოლოგი შექმნას ახალი ცოდნა (Fenton 1952, 334). ისტორიულ რეკონსტრუქციის მიზანი კი მთელი კონტექსტის აღდგენა უნდა იყოს და არა მისი ფრაგმენტებისა. კონტექსტები კი დროთა ვითრებაში ცვლებადია. შესაბამისად, ისტორიული განგრძობითობა იგივე კატეგორიების, ღირებულებებისა თუ მოტივების განგრძობითობაში კი არ არის საძიებელი, არამედ ტრანსფორმაციული პროცესების ლოგიკაში. ამიტომ არის სინქრონული და დიაქრონული ხედვების შეჯერება ყველაზე ეფექტური წარსულისა თუ თანამედროვეობის ჰოლისტური ანალიზისას. ისტორიული ეთნოლოგია-ანთროპოლოგია ცხად-ყოფს თუ როგორ ენაცვლება ერთი სოციალური ორგანიზაცია მეორე, უფრო ადრეულს და ამით უზრუნველყოფს ჯგუფის, კლასის, ერისა თუ სოციალური ინსტიტუტის განგრძობითობას (Birx 2011, 433). თითოეული მკვლევარის დასკვნა შეიძლება მართებული ან მცდარი იყოს მხოლოდ სპეციფიკურ სოციალურ, კულტურულ ან ისტორიულ კონტექსტში. რადგან მუდმივად ცვალებადი გარემოსა და ცოდნის ფორმების გამო ვალიდურობა დამოკიდებული ხდება გამოყენებული კატეგორიების ვალიდურობის პერიოდზე (Birx 2011). ე.ი. ისტორიული რეკონსტრუქციისას მთელი კონტექსტის აღდგენაა საჭირო და ყურადღებაა გასამახვლებელი იმ კონკრეტულ ისტორიულ და კულტურულ კონტექსტზე რომელ პერიოდსაც შევისწავლით.

ბუნებრივია, განსხვავებულ მასალას იძლეოდეს დიაქრონული და სინქრონული მიდგომები. შესაბამისად გადამწყვეტი ხდება კვლევის მეთოდოლოგიურ-მეთოდიკური გამართულობა.

საველე ეთნოგრაფიის მეთოდის განვითარებამ ეთნოლოგია-ანთროპოლოგია აწმყოზე გახადა ორიენტირებული. ეს სრულებით არ ნიშნავს ისტორიული ინტერესის გაქრობას. უბრალოდ შეიცვალა მიდგომები და დარგის ძირითადი ინტერესი მხოლოდ ერთ-ერთ

ქვემიმართულებად ჩამოყალიბდა. აქვე გასათვალისწინებელია, რომ მიმდინარე პროცესების ანალიზი, თუნდაც მცირედი დიაქრონული ჭრილის შემოტანის გარეშე, ვერ ხერხდება და რადგან ეთნოლოგია-ანთროპოლოგია ინტერპრეტირებას ეფუძნება, თავისთავად ნებისმიერი რეალიის მნიშვნელობა მხოლოდ მის მატარებელთა ინტერპრეტირებითა და გარკვეული ისტორიული დისკურსის შემოტანითაა შესაძლებელი.

ასე, რომ დავა ისტორიისა და ეთნოლოგია-ანთროპოლოგიის თემატური და სივრცობრივი სფეროების შესახებ გადაჭარბებული და უსაგნოა. ყველა საკითხი რაც ადამიანთა ჯგუფების ყოფას შეიძლება განმარტავდეს და ხსნიდეს ანთროპოლოგიური კვლევის ინტერესში შემოდის, ხოლო მეთოდოლოგიისა და მეთოდიკის არჩევანი ყოველი კონკრეტული მკვლევარის უფლებაა. შესაბამისად თუ მკვლევართა ნაწილი ისტორიულ მიდგომას ანიჭებს უპირატესობას, ეს სრულებით არ ნიშნავს მათ უპირატესობას სხვა მკვლევართა წინაშე, ან პირიქით. დღეს მსოფლიოს წამყვან უნივერსიტეტებში და სამეცნიერო წრეებში წარმოდგენილია თემატური, თეორიული თუ მეთოდური მიდგომების უსაზღვროდ ფართო წრე და მიუხედავად დროდადრო გააქტიურებული დისკუსიისა ეთნოლოგია-ანთროპოლოგიის ინსტიტუციონალური თუ თეორიულ-მეთოდოლოგიური ადგილის შესახებ მეცნიერებათა სისტემებში, არ დგება საკითხი რომელიმე მიდგომის სრულიად უარყოფის შესახებ, ჯანსაღი კრიტიკა კი ჯანსაღი განვითარების საწინდარია. ზემოთქმულიდან გამოდინარე შეიძლება ითქვას, რომ საკითხი კვლევის სფეროთა მკაცრად დადგენა-შემოსაზღვრის შესახებ დღეისათვის არ არის აქტუალური და ყურადღების ამ საკითხზე გადატანა კონკრეტულ სამეცნიერო წრეებში სხვა ტიპის პრობლემების არსებობაზე მიუთითებს

დამონმებული ლიტერატურა

Boas 1938 -Boas Fr., The Mind of Primitive Man, The Macmillan company https://pure.mpg.de/rest/items/item_2287034/component/file_2287035/content

Birx 2011 - Birx H.J. (ed.), 21st Century Anthropology. A Reference Handbook. Vol.1-2, Sage Publications.

Comaroff 1992 - Comaroff John and Comaroff Jean, Ethnography and the Historical Imagination, Studies of the Ethnographic imaginations, 1992, Poulder, San Francisco, Oxford, p.x-xi

Erickson & Murphy 2017 - Erickson Paul A. & Murphy Liam D., A history of anthropological theory, Fifth edition. University of Toronto Press

Eriksen 2001 - Eriksen Th.H., Small Places, Large Issues. An Introduction to Social and Cultural Anthropology 2ed. Pluto Press

Eriksen, Nielsen 2001 -Thomas Hylland Eriksen and Finn Sivert Nielsen, A History of Anthropology, Pluto Press

Fabian 2001 - Fabian J. Anthropology with an Attitude. Critical Essay. Stanford University Press, Stanford, California, 2001

Fenton 1952 - Fenton W.N. The training of historical ethnologists in America, Americal Anthropologist 54

Malinowski 1944 - Malnowski B. A Scientific Theory of Culture and Others Essays. Chapel Hill, N. Carolina: The University of North Carolina Press.

Marcus, Fisher 1999 - Marcus G., Fisher M., Anthropology as cultural critique. An experimental moment in the human sciences, The university of Chicago press

Peoples, Beiley 2012 - Peoples J., Beiley G., Humanity. An Introduction to Cultural Anthropology, 9th edition, Wadsworth

Sahlins 1995 - Sahlins M,. How "Natives" Think: About Captain Cook, for Example. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

Wolf 1982 - Wolf, Eric, Europe and the People without History, University of California Press

Ketevan Khutsishvili

RESEARCH APPROACHES IN HISTORICAL ETHNOLOGY

Historical Ethnology is a branch of Ethnology-Anthropology, which was developed based on the disciplinary interest to the reconstruction of past. The discourse regarding the correlation of ethnology-anthropology and history was permanently followed disciplinary development. The article discusses the approaches and the decision is drawn out that the dispute on the thematic and spatial fields of history and ethnology-anthropology is pointless. All issues that can explain the existence of human groups are in the interest of anthropological research, and the choice of methodology depends on researcher. An infinitely wide range of thematic, theoretical or methodological approaches are involved in ethnographic researches and despite the occasionally active discussion about the institutional or theoretical-methodological position of ethnology-anthropology in the system of disciplines, there is no question of completely rejecting any approach. The issue of strictly determining the boundaries of research areas is not relevant today, and shifting attention to this issue in specific scientific circles indicates the existence of other types of problems.

შპს „პრინტჯეო“, 2022

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

E-mail: ichachanidze@mail.ru