

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო
უნივერსიტეტი
ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის
ინსტიტუტი
ეთნოლოგიის სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტი

ISSN 1987_7374

კავკასიის ეთნოლოგიური კრებული XVII

ედვენება ივანე ჯავახიშვილის (1876-1940 წწ.)
დაბადებიდან 140-ე წლისთავს



გამომცემლობა „ქართული“
თბილისი 2016

Papers of Caucasian Ethnology XVII

Кавказский этнологический сборник XVII

„კავკასიის ეთნოლოგიის კრებული“ ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის კავკასიის ეთნოლოგიის განყოფილებისა და ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ეთნოლოგიის სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტის პერიოდული ორგანოა. სამეცნიერო საზოგადოებას და ეთნოლოგიით დაინტერესებულ მკითხველს ვთავაზობთ კრებულის XVII გამოშვებას. კრებულში დაბეჭდილი ნაშრომები ეხება საქართველოსა და კავკასიის ხალხების ეთნიკური კულტურის პრობლემებს.

რედაქტორი: როლანდ თოფჩიშვილი

რეცენზენტი: ნოდარ შოშიტაშვილი

© ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი
თსუ ეთნოლოგიის სასწავლო სამეცნიერო ინსტიტუტი

გამომცემლობა „**უნივერსალი**“, 2016

თბილისი, 0179, ი. ჯავახიშვილის ბაზ. 19, ☎: 2 22 36 09, 5(99) 17 22 30

E-mail: universal@internet.ge; universal505@ymail.com

რედაქტორისაგან

„კავკასიის ეთნოლოგიის კრებული“ თბილისის ივანე ჯავახიშვილის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის კავკასიის ეთნოლოგიის განყოფილებისა და ეთნოლოგიის სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტის პერიოდული ორგანოა. მკითხველის წინაშეა რიგითი XVII კრებული. კრებულში იბეჭდება როგორც კავკასიის, ისე საქართველოს ეთნოლოგიის პრობლემებისადმი მიძღვნილი ნაშრომები.

წლებანდელი წელი თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის დამაარსებლის აკადემიკოს ივანე ჯავახიშვილის საიუბილეო წელია. დიდ მეცნიერს დაბადებიდან 140 წელი შეუსრულდებოდა. წინამდებარე კრებული მის საიუბილეო თარიღს ეძღვნება. ივანე ჯავახიშვილს განუსაზღვრელი წვლილი მიუძღვის ქართველოლოგიის ყველა დარგის ჩამოყალიბებასა და განვითარებაში. დიდია მისი ამაგი საქართველოში ეთნოლოგიური მეცნიერების განვითარებაში. ივანე ჯავახიშვილმა არა მხოლოდ ეთნოლოგიის სხვადასხვა პრობლემას მიაქცია ყურადღება, არამედ ეთნოგრაფიული მასალების შეკრებისა და ეთნოლოგიური კვლევის მეთოდებზეც საყურადღებო მითითებები დაგვიტოვა. კრებულის პირველი სტატია სწორედ ივანე ჯავახიშვილის საქართველოს ეთნოლოგიის მთელი რიგი პრობლემისადმი დამოკიდებულებას ეძღვნება.

კრებული კვლავ დიდ ყურადღებას უთმობს ქართულოლოგიური ურთიერთობის პრობლემებს. უკანასკნელ ორ ნომერში ამ პრობლემისადმი მიძღვნილი ნათია ჯალაბაძისა და ლავრენტი ჯანიაშვილის ნაშრომები დაიბეჭდა. მათ არც ამჯერად უღალატეს ტრადიციას და უკვე მესამე ნაშრომს უძღვნიან აღნიშნულ უაღრესად და რთულსა და აქტუალურ საკითხს.

საქართველოში აფხაზთა ეთნოლოგიის ერთადერთი სპეციალისტი მოღვაწეობს – სალომე ბახია-ოქრუაშვილი. მას არაერთი ნაშრომი აქვს ამ პრობლემისადმი მიძღვნილი. ის ტრადიციას არ დალატობს და ამჯერად მკით-

ხველის სამჯავროზე გამოაქვს აფხაზთა სულიერი კულტურისადმი მიძღვნილი ნაშრომი.

ირმა კვაშილავა ქართველებისა და ჩრდილოეთ კავკასიელების მიცვალებულთა ტრადიციებს განიხილავს. ამ საკითხზე ნაშრომში საინტერესო პარალელებია გამოვლენილი.

როზეტა გუჯეჯიანი გეთავაზობს წმიდა პოლიეექტოს კარბელაშვილის (1855-1936 წწ.) ეთნოგრაფიული მემკვიდრეობას სვანეთის შესახებ. აქამდე ამ მოღვაწის ღვაწლი ქართული ეთნოლოგიისა და სვანეთის შესახებ ფაქტობრივად უცნობი იყო. ნაშრომის გამოქვეყნების შემდეგ კი ქართველი საზოგადოება გაეცნობა ამ მოღვაწის დამსახურებას.

კავკასიის ისტორიის სპეციალისტმა მზია ტყავაშვილმა კრებულის წინა ნომრებში საინტერესო ნაშრომები გამოაქვეყნა. ამჯერად ის ახალ სტატიას გეთავაზობს, რომელიც XVI საუკუნეში რუსეთთან კახეთის სამეფოს ურთიერთობის პოლიტიკურ ასპექტებს ეძღვნება.

თანამედროვე გურიის მიმე სოციალურ-ეკონომიკური და დემოგრაფიული პრობლემებისადამია მიძღვნილი ცისია პაპიაშვილის ნაშრომი. სტატიის აქტუალობას უფრო ის ზრდის, რომ მასში მოხმობილი ეთნოგრაფიული მასალები ავტორის მიერაა მოპოვებული.

ტრადიციისამებრ კრებულში იბეჭდება რეცენზია. ამჯერად ის თეიმურაზ გვიმრაძის საკანდიდატო დისერტაციას ეხება, რომლის დაცვაც 2000 წელს შედგა.

ისევე როგორც წინა ნომრებში გრძელდება ცნობილი ეთნოლოგის რუსუდან ხარაძის ეთნოგრაფიული მასალების პუბლიკაცია, რომელიც 1930-იან წლებში მას სვანეთში შეუკრებია. მასალები გამოსაცემად მოამზადა მისმა დიშვილმა, აღმოსავლეთმცოდნე მაია სახოკიამ.

როლანდ თოფჩიშვილი

ივანე ჯავახიშვილი და საქართველოს ეთნოლოგია

პირველი ქართული უნივერსიტეტის დამაარსებელს ივანე ჯავახიშვილს ქართულ საზოგადოება ცნობს როგორც თანამედროვე ქართული საისტორიო მეცნიერების ფუძემდებელს. ეს ფაქტი, ბუნებრივია, ჭეშმარიტებას შეესაბამება. მაგრამ თქმულს უნდა დაემატოს ისიც, რომ სახელოვანმა ქართველმა მეცნიერმა მთელ რიგ სხვა ჰუმანიტარულ სამეცნიერო დარგებსაც მისცა დასაბამი. ივანე ჯავახიშვილს დიდი წვლილი მიუძღვის ქართული ეთნოლოგიის წინაშეც, რომელსაც კარგად ესმოდა, რომ ეთნოლოგია დამოუკიდებელი მეცნიერებაა, მაგრამ მეცნიერების ამ დამოუკიდებელი დარგის გამოყენების გარეშე შეუძლებელი იყო საქართველოს ისტორიის მთელი რიგი ფაქტების გააზრება, განსაკუთრებით კი იმ ფაქტიდან გამომდინარე, რომ ქართული წყაროები ძირითადად საქართველოს მოკლე პოლიტიკურ ისტორიას გადმოსცემენ. აკადემიკოსი გიორგი ჩიტაია საუბრობდა რა საკავშირო მეცნიერებათა აკადემიის საქართველოს ფილიალის პირველ სამეცნიერო სესიაზე ივანე ჯავახიშვილის მიერ წაკითხული მოხსენების შესახებ, აღნიშნავდა: „აკადემიკოსი ივანე ჯავახიშვილი ამბობდა: ქართველი ხალხის ... ყოფაში უხვადაა შემონახული მრავალი საუკუნის გადანაცხორები, დიდი სამეცნიერო ღირებულების მქონე ნაშთები; ხალხში წარსული კულტურის მრავალი მარგალიტია გაბნეული, რომელთა შემწეობით მნიშვნელოვანი პრობლემების გადაჭრა და ისტორიული წარსულის მრავალი საკითხის გარკვევა შეიძლება“ (ჩიტაია 2000: 67). გ. ჩიტაია იქვე იმის შესახებაც მიუთითებდა, რომ ივანე ჯავახიშვილის ეს მოსაზრება ქართული ხალხური კულტურის შესახებ ემთხვეოდა ილია ჭავჭავაძის შეხედულებებს.

გიორგი ჩიტაია კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი საკითხის შესახებაც აღნიშნავდა: საბჭოთა კავშირში 1929-1932 წლებში ეთნოლოგიისადმი, როგორც დამოუკიდებელი მეცნი-

ერებისადმი, ერთგვარი ნიჰილისტური დამოკიდებულება არსებობდა. „ეთნოგრაფიისადმი არც ნიჰილისტურ გამოვლინებას და არც სამუზეუმო ნივთების დევნას საქართველოში ადგილი არ ჰქონია და ამაში დიდი დეაწლი მიუძღვის ივანე ჯავახიშვილს, რომელიც თავიდანვე დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა ქართული ეთნოგრაფიული მეცნიერების განვითარებას“ (ჩიტაია 2000: 68). აქ მხოლოდ იმას დავამატებთ, რომ სახელოვანი მეცნიერი ეთნოგრაფიული ფაქტების ანალიზისას ისტორიზმის პრინციპს გამოიყენებდა. ერთი სიტყვით, რომ ვთქვათ, თავისი სამეცნიერო მოღვაწეობიდან გამომდინარე ივანე ჯავახიშვილი საქართველოს ისტორიული ეთნოლოგიის ფუძემდებელიცაა.

ივანე ჯავახიშვილის საქართველოს ეთნოლოგიისადმი დამოკიდებულება შეიძლება რამდენიმე მიმართულებით განვიხილოთ, რომელთაგანაც მხოლოდ ზოგიერთ ძირითად ასპექტს გამოვყოფთ. ესენია: ეთნოგრაფიული მასალის მოპოვების მეთოდოლოგია, ქართველი ხალხის წარმომავლობა, უძველესი რწმენა-წარმოდგენები, ქართველი ხალხის მატერიალური კულტურა და სამეურნეო ყოფა, სოციალური ურთიერთობები, საქართველოს სხვადასხვა თემებს (ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეებს) შორის სამეურნეო-ეკონომიკური კავშირები...

პირველ რიგში ივანე ჯავახიშვილის დამოკიდებულებაზე ეთნოგრაფიული მასალების მოპოვების მეთოდოლოგიისა და მისი წყაროთმცოდნეობითი მნიშვნელობის შესახებ უნდა შევჩერდეთ. ამ საკითხზე მეცნიერს თავისი დამოკიდებულება ორ ნაშრომში – „ქართველი ერის ისტორიის შესავალი“, „შინამრეწველობისა და წერილი ხელოსნობის მასალების შეგროვების წესი“ – აქვს ჩამოყალიბებული. „ქართველი ერის ისტორიის შესავლის“ იმ მონაკვეთში, რომელსაც „ქართველთა უძველესი მსოფლმხედველობა“ ეწოდება, ის აღნიშნავდა: „უძველესი მსოფლმხედველობისა და რწმენის შესასწავლად და შეძლებისამებრ სრული სურათის წარმოსადგენად ხალხში დარჩენილ თქმულებებს, ხატობათა დღესასწაულების წესებსა და წარმოსათქმელ ხუცების ლოცვა-ვედრებას, სადიდებლებსა და დამწერლობასაც დიდი მნიშვნელობა აქვს“ (ჯავახიშვილი 1950: 169). ამ პრობლემის კვლევა კი წარმოუ-

დგენლად მიიჩნდა ეთნოგრაფიული ფაქტების გარეშე: „ასეთ ცნობებსა და ტექსტებს ჩვეულებრივ ეთნოგრაფები ჰკრებენ ხოლმე, რომელთაც, რასაკვირველია, თავიანთი მიზანი აქვთ, რომელიც ისტორიკოსის მიზნისაგან განსხვავდება, მაგრამ თუ ეთნოგრაფიული ცნობები და ტექსტები სათანადოდ არის შეგროვებული და შესაფერისი სისწორით არის ჩაწერილი, მაშინ ასეთი მასალების გამოყენება თავისი ამოცანებისათვის ისტორიკოსსაც შეუძლიან, რა თქმა უნდა, ჯეროვანი მეთოდების მოშველიებით, ცნობებისა და ჩაწერილი ტექსტების ღირებულება იმაზეა დამოკიდებული, როგორ არის ასეთი მასალა შეგროვებული და წერილობით აღბეჭდილი“ (ჯავახიშვილი 1950: 170).

აკრიტიკებდა რა წინამორბედი ეთნოლოგების მიერ ეთნოგრაფიული მასალების შეკრების ზერედედ, თავიანთი სიტყვებით ჩაწერის წესს, ივანე ჯავახიშვილი ამ მონაცემების ფიქსაციისათვის მკაცრ მეცნიერულ პირობებს აყენებდა: „ჩაწერილ ცნობას, მოთხრობას, თქმულებას და სხვადასხვა დანიშნულების წარმოსათქმელებსა და ლექსებს რომ საბუთის მაგვარი ღირსება ჰქონდეს, ამისთვის აუცილებლად საჭიროა, რომ მომთხრობელისა და მთქმელისაგან შეკრებილი ცნობა და სხვა ყოველნაირი მასალა სიტყვა-სიტყვით იყოს აღბეჭდილი. ამასთანავე მარტო ამ მასალის მიმწოდებლის სახელ-გვარის აღნიშვნა საკმარისი არ არის, არამედ უნდა მისი წლოვანებაც, ჩვეულებრივი ხელობაც (მაგ. ხევისბერია, თუ კერძო პირი, თუ ხუცესია, რომელი ხატის, ადგილობრივი მკვიდრია, თუ სხვათაგან მოსული, მისი მამა-პაპაც ამ საქმიანობას მისდევდა თუ არა), იყოს აღბეჭდილი ხოლმე“ (ჯავახიშვილი 1950: 170). ამასთანავე, ის აუცილებლად ითხოვდა მოპოვებული მასალის „სხვადასხვა თემში“ დაფიქსირებას. ზეპირსიტყვიერ მასალაში აუცილებლად მიიჩნევდა სხვადასხვა ქრონოლოგიური ფენის, დანაშრევის გამოყოფას და თავდაპირველი შედგენილობის გარკვევას. ბოლოს კი ასკვნია: „ამნაირადვე თქმულებებისა და სხვა დანარჩენი სიტყვიერი ძეგლების სხვადასხვა თემში და ადგილას სხვადასხვა პირისაგან წარმოთქმულ-აღბეჭდილი და ზემოდასახელებული მეთოდებით შესწავლილი ტექსტების, სხვადასხვა რედაქციების შედარებითი ანალიზი მათი შინაარ-

სის შეუმცდარად გაგებასაც გაგვიადვილებს“ (ჯავახიშვილი 1950: 171).

ეთნოგრაფიული მასალების შეკრების შესახებ ივანე ჯავახიშვილს თავისი მეთოდოლოგიური პრინციპები ჩამოყალიბებული აქვს სტატიაში „შინამრეწველობისა და წვრილი ხელოსნობის შეგროვების წესი“, რომელიც 1935 წლის 10 აპრილის გაზეთ „საქართველოს შინამრეწველში“ გამოაქვეყნა (მასალები... 1976: 22-29). შინამრეწველობისა და წვრილი ხელოსნობის ეთნოგრაფიულ მასალებს ქვემოთ დაწვრილებით შევეხებით, აქ კი მისი შეკრების ივანე ჯავახიშვილისეული „წესიდან“ ზოგიერთ ამონარიდს შემოვთავაზებთ:

„თვითეულმა შემგროვებელმა თავის სამოქმედო ასპარეზში მცოდნე პირებისაგან უნდა გაიგოს, სად არის ამჟამად ძველი შინამრეწველობა დაცული, ან სად არიან მოხუცებულნი, რომელთაც წინანდელი შინამრეწველობა იციან და, ან ახლაც მუშაობენ, ან წინათ უკეთებიან, და ახსოვთ, და ეგების ნივთები და იარაღებიც მოეპოვებოდეთ. ასეთ სოფლებში მისვლის შემდგომ უნდა გამოარკვიონ, რომელ ოჯახშია უფრო უკეთესად დაცული ცნობები და ნივთები. როდესაც შემკრებელი ამ ოჯახებსა და მცოდნე პირებს გაიცნობს, უნდა ჯერ მათი ცნობების შედარებითი ღირსება ზეპირი საუბრით გამოარკვიოს და მხოლოდ ამის მერე შეუდგეს თვით ცნობების ჩაწერასაც. შემკრებელმა მოსაუბრე უნდა დაარწმუნოს, რომ ამ ცნობების შეგროვება მხოლოდ იმისთვის გვინდა, რომ ვიცოდეთ, თუ წინათ როგორ მუშაობდნენ და რასა და რას აკეთებდნენ, უნდა აუხსნას, რომ საუბარი დაიბეჭდება და თვითეული მოამბის გვარი და სახელიც აღნიშნული იქნება. როდესაც შემგროვებელი ჩაწერას შეუდგება, უნდა ქვემოთოყვანილი პროგრამის მიხედვით მოსაუბრეს გამოჰკითხოს. რაკი მომთხრობელი მოთხრობას დაიწყებს, სანამ ლაპარაკს არ დაამთავრებს, შემგროვებელმა არავითარი შეკითხვით მოთხრობა არ უნდა შეაწყვეტინოს, რომ მოთხრობის მიმდინარეობა არ დაირღვას, არ დაიბნეს და არ დაავიწყდეს ის, რასაც იტყოდა, საუბრის ბუნებრივი მიმდინარეობა რომ არ შეწყვეტილიყო. მხოლოდ მას შემდეგ, როდესაც გარკვეულ საგანზე მონათხრობი დამთავრ-

დება, შემგროვებელმა უნდა ჩანაწერი გადაიკითხოს და თუ რაიმე გაუგებარი აღმოჩნდა, ან ისეთი სიტყვა თუ ტერმინი იყო ნახმარი, რომლის მნიშვნელობა გამოსარკვევია, მაშინ შემგროვებელმა ამ გაუგებარი, ან განუმარტავი სიტყვებისა და ტერმინების მნიშვნელობა უნდა ჰკითხოს და ეს განმარტება-მოთხრობაც უნდა ჩასწეროს“ (მასალები... 1976: 22).

„ზეპირი მოთხრობის მოსმენა-ჩაწერის შემდგომ შემგროვებელმა უნდა სთხოვოს თვით ნივთებისა და იარაღის ჩვენება (თუ შემთხვევით შენახული აქვს) და მონათხრობის ნივთებზე შემოწმება. ნივთების ფოტოგრაფიული სურათის გადაღება, ანდა მაინცდამაინც სქემატური ჩანახატი საჭიროა და სასურველი. შემგროვებელმა უნდა ჩასწეროს, სად და ვისთან არის ძველი ტანისამოს-თავსაბურავ-ფეხსაცმელი, ან ქსოვილები, ხალიჩა-ფარდაგები და საფენები, ანდა ავეჯი, მეტადრე ხისა, დაჭრელებული, იარაღი, ადამიანისა და ცხენის ჯავშანი, ჭურჭლეული და სხვა დაცული ნივთები; უნდა ჰკითხოს, მოისურვებენ თუ არა მის გაყიდვას მუზეუმისათვის და რა ფასად“ (მასალები... 1976: 23).

„მასალების შეგროვების წესში“ ფართო ჩამონათვალია ქართველი ხალხის მატერიალური კულტურისა და მეურნეობის ფორმებისა, რითაც საველე მუშაკს აბსოლუტურად ამ სფეროში ყველა ეთნოგრაფიული მოვლენის და ფაქტის დაფიქსირების შესაძლებლობა ეძლეოდა. განცვიფრებას იწვევს ის ჩამონათვალი, ტერმინები, რომელიც ამ „წესშია“ მოცემული. როდესაც მას ეცნობით, ცხადი ხდება, რომ დიდმა მეცნიერმა დაწვრილებით იცოდა ქართველი ხალხის ეთნოლოგიის ყველა ნიუანსიც კი, თითოეული ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარის (რომლებსაც ის თემებს უწოდებდა) თავისებურებანი. მხოლოდ ჩამოთვლით დაგკმაყოფილდებით: *აღმშენებლობა, სამეურნეო დანიშნულების ნაკებობანი; ციხე და კოშკი, ვოდოლი, ქავი; ავეჯი, ხის ჭურჭელი, მეჭურჭლეობა, თიხის ჭურჭელი; სასმისები და სითხის ჭურჭელი; დაწნული ჭურჭელი, შარაგული; ქსოვა და ხელსაქმე, ღებვა; ძაფისა და ქსოვილების შეღებვა; ფირფიტების ქსოვა; ქარგვა და მოქარგვა; ოქრომკედი, ოქრონენსული და ოქროქსოვილი; ტა-*

ნისამოსი; თავსახურავი; ფეხსამოსი და ფეხსაცმელი; პურის ცხობა; დიასახლისობა, ბოსტნეულისა და ხილის შენახვა; შაშხის, ლორის, აპოსტის ... მუჟუჟის გაკეთება-გამოყვანა; საჭმელების მომზადება; მესაქონლეობა; ნაბდისა და ღართის, კილიკისა და ქეჩის შეთეღვა; წველა და რძის ნაწარმი; საქონლის დაკვლა; ცხენის, ვირისა და ჯორის მომშენებლობა; შინაური სხვადასხვა ცხოველი; მეფუტკრეობა; მეაბრეშუმეობა; სასოფლო-სამეურნეო იარაღის კეთება; მებოსტნეობა და მებაღეობა; მევენახეობა და მეღვინეობა; მერწყველობა და მეწისქვილეობა; მეთევზეობა; მონადირება; კირისა და გაჯის გამოწვა; კრამიტის, აგურის და წყლის მიღების კეთება; მჭედლობა; ოქრომჭედლობა; მეტივეობა; მეშეშეობა და მენახშირეობა; საკრავები.

ქართველი ხალხის ზემოთ ჩამოთვლილი თითოეული ეთნოგრაფიული პრობლემა, თავის მხრივ, მრავალ საკითხს მოიცავდა; ისინი კი დაწვრილებითაა ჩამოთვლილი, რომელთათვის მასალის შემკრებს სათანადო ყურადღება უნდა მიექცია. სანიმუშოდ მხოლოდ ერთი მათგანის მოხმობით დავეკმაყოფილდებით: „ტანისამოსი: ქსოვდნენ თუ არა ძველად ტანისამოსს მთლიანად და, თუ ქსოვდნენ, რომელ ტანისამოსს? სხვადასხვა ტანისამოსის სახელები (კვართი, პერანგი, პალეკარტი, ნიფხავი, საწვივე, საბარკული, როპანგი, მუქასარი, საბეჭური, სამკერდე, კაბა, არღავი, სავულე, ფარავი, ფესტემალი, ყაბანა, კურტაკი, ჩოხა, საწვიმარი, სამზეური, მაზარა, ჯუბა, ჯუბანა, ქულაჯა, ქათობი, ნაბადი, ღართი, ტყავი, ტყაპუჭი, ტყავ-კაბა, ქურქი, ქუქუნაკი, ლაფანა, ტოლომა, ხირღა და სხვ.), მათი გამოტრილობა და ნაწილები, მასალა, დანიშნულება, შეკერვა და შემკულობა. ყველა ამის ნიმუშები, ტერმინები და ჩანახატი, ვის და სადა აქვს ძველი ტანისამოსი, მოისურვებს მუზეუმისათვის გაყიდვას თუ არა, და რა ფასად?“ (მასალები... 1976: 25).

ქართველი ხალხის მატერიალური კულტურისა და სამეურნეო ყოფის შესახებ ივანე ჯავახიშვილის მოწაფეებმა (სტეფანე მენთეშაშვილი, ღუბა ბოჭორიშვილი, გიორგი ბოჭორიძე, ალექსი ოჩიაური, ნათელა ოჩიაური, ვახტანგ ჯაფარიძე, კონსტანტინე კახიანი, კონსტანტინე გვარამაძე,

ბაბო წურეთელი, აბელ კიკვიძე, ნიკო რეხვიაშვილი, ფაფალა გარდაფხაძე, კონსტანტინე ვრიგოლია, ქეთევან ლომთათიძე, იოსებ ვრიშაშვილი, იოსებ მჭედლიშვილი, ილარიონ პაპიაშვილი, ვასილ ჩოხელაშვილი, ირაკლი ქასაშვილი, ანა ხუბუტია, სოლომონ ანდელუაძე, თამარ ანდელუაძე, ქეთევან გოგიჩაიშვილი) დიდძალი ეთნოგრაფიული მასალა მოაგროვეს, რომელსაც გვერდს ვერ აუვლიდა და აუვლის აღნიშნულ პრობლემებზე მომუშავე ვერც ერთი მკვლევარი. როგორც ცნობილია, ივანე ჯავახიშვილი ინტენსიურად და დაუღალავად მუშაობდა მისი მოწაფეების მიერ მოხვედრულ საქართველოში შეკრებილი ეთნოგრაფიული მასალების გამოსაცემად, რაც კარგად ჩანს ვარლამ დონდუასადმი მიწერილი ბარათით: „**დღედაღამე ამ ჩამოტანილი მასალების გამოსაცემად დამზადებისთვის ვმუშაობ. ისედაც საკუთარი კვლევა-ძიებით მოქანცულმა დიდი ზედმეტი და დამღლევი ტვირთი ავიკიდე, მაგრამ ისეთი მშვენიერი ცნობებია, რომ დაქანცულობასაც ყურადღებას არ ვაქცევ და გატაცებით ვმუშაობ. რომ დაიბეჭდება, მაშინ ყველა დარწმუნდება, რამდენად დიდი და საშვილიშვილო საქმე გააკეთდა“** (ჯავახიშვილის 1968: 137). სამწუხაროდ, მეცნიერმა „მშვენიერი ცნობების“ დაბეჭდვა ვედარ მოასწრო. შეკრებილი ეთნოგრაფიული მასალების დასტამბვა მხოლოდ გვიან მოხერხდა, პირველი ტომი 1976 წელს დაიბეჭდა, ბოლო – 1992 წელს. დაგეგმილი ხუთი ტომის ნაცვლად ცხრა წიგნი დაიბეჭდა (II და III ტომები ორ წიგნად, IV ტომი – სამ წიგნად). სარედაქციო კოლეგიის თავმჯდომარე აკადემიკოსი გიორგი ჩიტაია გახლდათ. ივანე ჯავახიშვილის მიერ ორგანიზებული ეთნოგრაფიული მასალების დიდი მნიშვნელობის შესახებ ერთი ფაქტის აღნიშვნა მიგვაჩნია საჭიროდ. შინამრეწველობისა და წვრილი ხელოსნობის მასალების პირველი ტომი დაბეჭდვის შემდეგ, როდესაც მისი ხილვის საშუალება მიეცათ მეზობელი ქვეყნის ეთნოლოგებს, ისინი მხოლოდ იმას აღნიშნავდნენ, რომ რატომ ჩვენი წინა თაობის მეცნიერებს არ მოუვიდათ თავში ასეთი მასალების შეკრების აუცილებლობაო. ქართველთა ნივთიერი კულტურის აღწერა მეცნიერმა იმ დროს მოახდინა, როდესაც მთელი რიგი ეთნოგრაფიული მოვლენები და ხალხური

წესები კვდომის პროცესში იყო. ამ მონაცემების შეკრებით ბევრი ქართული ლექსიკური ერთეული, ტერმინი გადაურჩა გაქრობას. აღნიშნული მასალების შეკრებით ივანე ჯავახიშვილს ლინგვისტური ასპექტიც რომ ჰქონდა გათვალისწინებული, ეს მისი მოწაფის, ეთნოგრაფიული მასალების ერთ-ერთი შემქმნელის, ეთნოლოგ *კოტე კახიანი*ს მოგონებებიდანაც ჩანს: „დიდმა მეცნიერმა ექსპედიციის წევრებისათვის წაკითხულ მოხსენებაში გულისტკივილით აღნიშნა: დასამალი არ არის, რომ ჩვენი უმადლესი სასწავლებლები განიცდიან ტერმინოლოგიურ სიღარიბეს, ხშირად ტექნიკური დარგის სპეციალისტებმა არ იციან მრავალი უცხო ტერმინის ქართული შესატყვისი, მიუხედავად იმისა, რომ საქართველოში მშენებლობის მდიდარი ტრადიცია არსებობს. ჩვენი სპეციალისტები მაინცდამაინც არაქართულ ტერმინებს ასწავლიან სტუდენტებს. ჩვენი მიზანია ქართულ მეტყველებაში უცხო სიტყვების თვითნებურად ხმარება თავიდან ავიცილოთ, შევისწავლოთ ხალხში არსებული ყველა დარგობრივი ტერმინი და შემდეგ სამეცნიერო ლიტერატურაში გავავრცელოთ“ (კახიანი 1976: 105).

შინამრეწველობის მასალებზე საუბარი აკადემიკოს გიორგი ჩიტაიას სიტყვებით უნდა დავამთავროთ: „ამ მასალის შეგროვების ძირითადი მიზანი იყო ხალხური ემპირიული ცოდნის მდიდარი შრომითი ჩვევებისა და საწარმოო გამოცდილების გამოვლინება და ფიქსაცია შინამრეწველობის ტრადიციული დარგების მიხედვით, ე. ი. ისეთი მონაცემების დადგენა, რომლებიც გამოავლენდა ქართული ხალხური კულტურის ტრადიციულ ფორმებს მათ ეთნიკურ სპეციფიკაში“ (ჩიტაია 2000: 71).

ივანე ჯავახიშვილს ეკუთვნის საქართველოს ეკონომიური ისტორიის ორტომეული, რომელშიც ქვეყნის ნივთიერი კულტურა ეკონომიკურ ისტორიასთან მჭიდრო კავშირშია შესწავლილი. მატერიალური კულტურისა და მეურნეობის ფორმებს, მართალია, ის ძირითადად წერილობით ძეგლების საშუალებით შეისწავლიდა, მაგრამ შეძლებისდაგვარად ფართოდ იყენებდა ეთნოგრაფიულ მონაცემებსაც. არ დარჩა ამ სფეროს არცერთი საკითხი, რომელსაც მისი კალამი არ შეხებოდა. თუმცა ეკონომიური ის-

ტორიის პირველ ტომს მეცნიერი დემოგრაფიული ძეგლების – ხალხის აღწერის დავთრების დახასიათება-შესწავლით იწყებს. მის მიერ გამოსაცემად მომზადებული ხალხის აღწერის დავთრები დღესაც სამაგიდო წიგნებია ეთნოლოგთათვის, პირველ რიგში იმიტომ, რომ აღწერის დავთრებში კომლის უფროსები გვარსახელით, მამის სახელით და პიროვნული სახელით არიან ჩაწერილი, რაც ქართული ანთროპონიმიული მოდელის შესწავლის საშუალებას გვაძლევს. ეს დავთრები საუკეთესო წყაროა აგრეთვე მოსახლეობის მიგრაციის შესასწავლად, მითუმეტეს ეთნოგრაფიულ მასალასთან შედარების შემდეგ, აგრეთვე გვიან შუა საუკუნეების საქართველოს ეთნიკური სურათის წარმოსახენად. ამავე დროს მეცნიერმა ამ დავთრების შესწავლის შედეგად ოჯახის შემადგენლობის საკითხებიც გაარკვია: „აღწერაში თვითნებულ კომლთან „თავი“-ს რიცხვია ხოლმე აღნიშნული, მაგრამ სახელი მხოლოდ ერთისა არის ხოლმე დასახელებული, თუნდაც საკომლოში 2, 3, ან მეტი თავიც იყოს. საფიქრებელია, რომ ის ერთი, რომლის სახელიც იხსენიება, საკომლოს უფროსი მამაკაცი უნდა იყოს“ (ჯავახიშვილი 1930: 20). მართლაც, ასეთ აღწერის დავთრებს თუ ამ თვალსაზრისით გულისყურით შევისწავლით, გავარკვევთ, რომ საქართველოში დიდ ოჯახად ცხოვრების ტრადიცია იყო და ეთნოგრაფიულ მონაცემებსაც თუ მოვიშველიებთ გაირკვევა, რომ დიდი ოჯახი საქართველოში ეკონომიკური სიძლიერის საფუძველი იყო და არა პირველყოფილობის „გადმონაშთი“, რის გამოც მას „საოჯახო თემიც“ კი უწოდეს.

ეთნოლოგიის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი სფერო საქორწინო ურთიერთობები და მასთან დაკავშირებული ტრადიციებია. ასეთთა შორის მზითვის ინსტიტუტიცაა. „საქართველოს ეკონომიურ ისტორიაში“ ივანე ჯავახიშვილს მზითვის წიგნებიც არ გამოჩნა მხედველობის არედან. ასე რომ, ეთნოლოგები ვინც კი მზითვის საკითხს შეეხო, ამ სფეროში ივანე ჯავახიშვილის ნაღვაწს გვერდს ვერ უწვლიდა. მეცნიერის დასკვნა, რომ „ზითვად გატანებული ქონება ქალის პირად საკუთრებას შეადგენდა“, შემდეგდროინდელმა ეთნოლოგიურმა კვლევებმაც დაადასტურა. მზითვის წიგნების განხილვის შედეგად ივანე ჯავახიშვი-

ღმა გამოარკვია შუა საუკუნეების საქართველოში რას ატანდნენ მზითვში. ზედაფენისათვის პირველ რიგში ეს იყო „საყდრის იარაღი“ (ხატები და ჯვრები), შემდეგ – „სადმთო წიგნები“, „სათამაშოები“ (ჭადრაკი, ნარდი, გამჯაფა...), „სამკაულნი და საუნჯენი“, „ბეჭდები და საბეჭდავები“, „საპირფარეშოს იარაღები“, „აბანოს იარაღი“, „ტანისამოსი“, „საწოლის მოფენილობა“, „სუფრის იარაღი“, „სამზარეულოს იარაღი“, „სათაფნო“ (რომელმაც ბოლო დრომდე მოაღწია და რომელიც ძირითადად საქონლის ანდა ცხვრისაგან შედგებოდა და ქალის პირად საკუთრებას წარმოადგენდა. როგორც მეცნიერმა გაარკვია სათაფნოდ ზოგჯერ ფულსაც ატანდნენ). შეუძლებელია არ გავიზიაროთ მეცნიერის დასკვნა, რომ „ზითვის წიგნის ცნობათა დალაგების წესრიგი მაშინდელი მეურნეობის დანაწილებისა და წესრიგის განჭვრეტის საშუალებასაც გვაძლევს: იქითგან საოჯახო, კერძო მეურნეობის დარგების გამორკვევა და ამ მეურნეობის ორგანიზაციის, ნაწილობრივ მაინც, გათვალისწინებაც შეიძლება“ (ჯავახიშვილი 1930: 109).

ივანე ჯავახიშვილის ინტერესის სფეროში შედიოდა ქართველთა მატერიალური კულტურის ისეთი ელემენტი როგორცაა სამოსი. ყურადღება მიაქცია საქართველოს სხვადასხვა „თემის“ ხალხური ჩაცმულობის რეგიონალურ თავისებურებებს. თუშეთში შემორჩენილი ქალის თავსაბურავის ანალოგია IX საუკუნის საქართველოს კედლის მხატვრობაში შეამჩნია. შორს მიმავალი დასკვნები გამოჰქონდა ხევსურული ტალავარის შესახებ და მას ქართულ-კავკასიურ ეთნოკულტურულ წრეში წარმოშობილად მიიჩნევდა (ჯავახიშვილი 1930: 109).

განუსაზღვრელია ივანე ჯავახიშვილის დეაწლი ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფის, განსაკუთრებით სამიწათმოქმედო კულტურის შესწავლის საქმეში. გამოავლინა ის მდიდარი ტერმინოლოგია, რაც ამ სფეროში ქართველ ხალხს ჰქონდა შექმნილი: „იმისდა მიხედვითაც, თუ მეურნეობის რომელი დარგისათვის იყო მიწა ბუნებითა, თუ მდებარეობით, ან და ნიადაგის თვისებით შესაფერისი და განკუთვნილი, თვითეულს თავისი აღმნიშვნელი ტერმინი ჰქონდა“ (ჯავახიშვილი 1930: 137). ეს ტერმინები კი გახ-

ლდათ: *სახნავი, უხნავი, საყანური, სათესველი, ყანა, სამტილე, საძოვარი, სათიბელი/სათიბი, სარწყავი, ურწყავი...* სრულიად სამართლიანად დიფერენცირებულად უდგებოდა აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოს სამიწათმოქმედო ყოფას: „საქართველოს მიწა-წყალი უაღრესად მრავალფეროვანი და მეურნეობის სხვადასხვა დარგისათვის გამოსადეგი იყო. ნოტიობის სიჭარბის გამო სარწყავი მიწები დასავლეთ საქართველოში არ იყო, ან ცოტა მოიპოვებოდა. პირიქით, აღმ. საქართველოს ნიადაგისა და ჰავის შედარებითი სიმშრალის გამოისობით ბევრგან მიწის მორწყვა აუცილებელი იყო და სასოფლო მეურნეობაშიც სარწყავ-ურწყავ მიწებსა და სარწყავ რუებს აქ განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა მინიჭებული“ (ჯავახიშვილი 1930: 148).

განსაკუთრებული დამსახურება მიუძღვის ივანე ჯავახიშვილს სამიწათმოქმედო იარაღების და ინვენტარის მეცნიერულ შესწავლაში, პირველ რიგში ეს სახენელის/გუთნის შესახებ უნდა ითქვას. სახენელის შესწავლაში ფართოდ იყენებდა ეთნოგრაფიულ მასალას, კონკრეტულად გიორგი ჩიტაიას გამოკვლევას. მის ინფორმატორთაგან კი შეიძლება დავასახელოთ *იროდიონ სონღულაშვილი, ნიკო კეცხოველი* და *კონსტანტინე გამსახურდია*. ამ სფეროში გიორგი ჩიტაიას მიერ შექმნილ ნაშრომს ივანე ჯავახიშვილი საკმაოდ მაღალ შეფასებას აძლევდა. სახენელების შესახებ მეცნიერის ზოგიერთ მოსაზრება ასეთია: „საბედნიეროდ ამ საკითხის გამორკვევის საშუალებას თანამედროვე ეთნოგრაფიული მასალებისა და აღწერილობის ისტორიულ წყაროთა ცნობების ერთად შესწავლა გვაძლევს. ამიტომ სახენელი იარაღის საქართველოში თანდა-თან გაუმჯობესების საკითხის გასარკვევად, თანამედროვე ეთნოგრაფიული ფაქტების ცოდნა და გათვალისწინებაცაა აუცილებელი“ (ჯავახიშვილი 1930: 176).

„საქართველოს ნიადაგის ზემოაღნიშნულმა მრავალგვარობამა და ბუნების მრავალფეროვნებამ სხვადასხვა სიროთულისა და სიმძიმის სახნავი იარაღი მას შემდგომაც, რაც ახალი, გაუმჯობესებული სახეობა გაჩნდა, არამცთუ ზედმეტად არ აქცია, არამედ სათანადო პირობებში მაინც აუცილებელი გახდა. ამის წყალობით ერთსა-და-იმავე თე-

მში, ზოგჯერ ერთისა-და-იმავე მეურნისათვის ორი და რამდენიმე განსხვავებული სახეობის სახენელი იყო ხოლმე საჭირო. ამიტომ ცხოვრების სინამდვილემ ქართველ ხალხს სახენელის განვითარებისა და გაუმჯობესების სხვადასხვა საფეხურის გამომხატველი და სხვადასხვა სირთულის მქონებული სახეობა დღევანდლამდეც კი შეუნარჩუნა. ამ გარემოებამ საქართველო სახნავი იარაღის თავისებურ საისტორიო მუზეუმადად აქცია და სასოფლო მეურნეობის კულტურის მკვლევარს დაკვირვებისა და შესწავლის საუცხოვო ასპარეზი შეუქმნა“ (ჯავახიშვილი 1930: 174). როდესაც ქართული სახენელი იარაღების შესახებ მეცნიერი ასეთ დასკვნას აკეთებდა, მას ევროპის და კავკასიელების სხვა ხალხების სახენელი იარაღების კარგი ცოდნაც აძლევდა ამის საფუძველს. ოსური სახენელის შესახებ კი აღნიშნავდა: „გუთნის ნაწილების სახელები ოსურში მომეტებულია ქართულითგან არის ნასესხები: მაგ. ხმალა, კბილა, მანჭი, სახელური, ფრთა, კაკაბი, ღერძი, ღირღიტი (მნიშნავს ფამფალაკს), შოლტყავა (იმავე შოლტას ქართული პარალ. ფორმაა) და სხვა“ (ჯავახიშვილი 1930: 235). მანვე ისიც გაარკვია, რომ „ჯავახელ სომხებს არონად ქართულითგან აქვთ მე-XIX ს-ში შეთვისებული“ (ჯავახიშვილი 1930: 246). აგრეთვე, დარეთელ სომხებს ქართული „კაკაბი“-ც შეუთვისებიათ „კაკავ“-ის სახით.

დიდა ივანე ჯავახიშვილის დვაწლი სახენელი იარაღების, მისი სხვადასხვა ნაწილების სახელწოდებების გამოვლინებაში. აქ მხოლოდ მათი ჩამოთვლით შემოვიფარგლებით: *ერქვანი, გუთანი, ოქოქა, აჩაჩა, არონა, ჯილღა/აჯილღა, აგაფა/ოგაფა, ჩუთი, კავი, სახნისი, საკვეთელი, ხმალი, ფრთა, ფამფალაკი, გოგორები (ველს გოგორა, კვალის გოგორა), ღირღიტა (=მცირე გოგორა), კაკაბი, მანჭი, ხელკავი, ხელნა, შოლტაი...* „ფრიად საჭურადლებო და საგულისხმოა ამ მესხეთის სახენელის (საუბარია ჯილღაზე – რ. თ.), ამ არუნას საზიდავი. იგი შოლტიანს ღერძ-გოგორებს წარმოადგენს, სახელდობრ, ღერძის შუა ნაწილზე დამაგრებული აქვს „შოლტაი“. ამ შოლტას წინ უდელი აქვს დამაგრებული საქონლის შესაბმელად და ღერძ-გოგორებისა და მათზე გადაბმული სახენელის წარ-

საზიდავად“ (ჯავახიშვილი 1930: 187). ამ ციტატის მოყვანა იმიტომ ჩავთვალე საჭიროდ, რომ სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში გავრცელებული სახვნელის ერთ-ერთი ნაწილის სახელწოდება იყო „შოლტა“, რაც იმერხევის ერთი სოფლის – *შოლტისხევის* – ეტიმოლოგიზირების საშუალებას იძლევა. შოლტისხევი, როგორც ჩანს, სოფელს იმიტომ შეერქვა, რომ მისი მკვიდრნი შოლტების კეთებაში იყვნენ დახელოვნებულნი (სხვათა შორის, **შოლტები** ერქვა აგრეთვე ტყავეის გრძელ ნაჭრებს, რისგანაც ქალამნებს ასხამდნენ).

აქ სფეროში ივანე ჯავახიშვილის ნაღვაწი ყველაზე საუკეთესოდ აკადემიკოსმა გიორგი ჩიტაიამ შეაფასა. ის აღნიშნავდა: „კულტურის ელემენტების ასეთი თვალსაზრისით შეფასება ერთ-ერთი შესანიშნავი მონაპოვარია ივ. ჯავახიშვილის ეთნოგრაფიულ შტუდიებში საერთოდ“ (ჩიტაია 2000: 84).

ივანე ჯავახიშვილს ყურადღების არედან არ დარჩენია ქართველი ხალხის სოფლის მეურნეობის სხვა დარგებიც, მაგრამ განსაკუთრებულად ვრცლად გამოიკვლია მევენახეობა-მელვინეობა. მევენახეობა-მელვინეობა ბარის კულტურა იყო და როდესაც ის ამ საკითხს განიხილავს, პირველ რიგში, *ვახუშტი ბაგრატიონის* კონცეფციას მიმართავს, რომელიც მთისა და ბარის გამმიჯვნელად ვაზის კულტურის გავრცელება-არგავრცელება მიაჩნდა: „ვახუშტის თხზულებითგან ჩანს, რომ უძველესი დროითგან საქართველოში მიღებული ქვეყნის ორად დანაწილება, ბარად და მთად, გეოგრაფიულ თვისებებთან ერთად, იმავე დროს ორ ბოტანიკურ და სასოფლო-სამეურნეო ზოლად გაყოფასაც გულისხმობდა. მთის ზოლის თვისებას ამ მხრივ უვენახობა, უხილობა და მარცვლეულის მოსავლის სიმცირე წარმოადგენდა, ბარის ზოლისას-კი სწორედ ვენახიანობა, ხილიანობა და „მოსავლიანობა“ (ჯავახიშვილი 1930: 294). სხვათა შორის, ივანე ჯავახიშვილმა ვახუშტის კონცეფცია არა მხოლოდ გამოიყენა საქართველოს ისტორიისა და ქართული ხალხური კულტურის მთელი რიგი საკითხების ასახვნელად, არამედ განავითარა კიდევაც, რაც სათანადოდ არის კიდევაც დაფიქსირებული ჩვენს სამეცნიერო ლიტერატურაში: „ვახუშტი ბაგრატიონის

შემდეგ ივ. ჯავახიშვილი ერთ-ერთი პირველთაგანი გახლდათ, რომელმაც სათანადო გეოკლიმატური და ეკოლოგიური მონაცემების მიმოხილვითა და ანალიზით თანამიმდევრულად გამოიკვლია მეურნეობის უმთავარესი დარგების, კერძოდ მევენახეობა-მელვინეობის ზონალური ხასიათი და მისი ეთნოგრაფიული თავისებურებები ბარისა და მთის ვერტიკალურ-ზონალურ ჭრილში წარმოაჩინა“ (შამილაძე, მიმინოშვილი 2009: 434).

მანამ, სანამ მევენახეობა-მელვინეობის ისტორიის შესახებ ივანე ჯავახიშვილის ნაკვლევს შევეხებით, მოკლედ უნდა აღვნიშნოთ ის, რომ მისი სამართლიანი დაკვირვებით, ქართველების მეურნეობის ძირითად დარგს წარმოადგენდა რა მიწათმოქმედება, ეთნოსის ძირითადი საკვებიც სამიწათმოქმედო კულტურები იყო, ოღონდ აღმოსავლეთ საქართველოში ხორბალი და დასავლეთ საქართველოში – ღომი („იქაურნი „გამოიზამთრებიან ღომით“), რომელსაც გვიან სიმინდი ჩაენაცვლა. ის წერდა: „იმის გასათვალისწინებლად, თუ რომელი მარცვლეული ჰქონდა ჩვენ ერს თავის უმთავარეს საზრდოდ მიჩნეული, შესაძლებელია ჭამისა და პურის აღსანიშნავად განკუთვნილი ტერმინების ანალიზიც იყოს გამოყენებული. ყოველ ქართველს ესლაც კარგად მოეხსენება, რომ ჭამა ჩვენ ხალხს პურის ჭამად აქვს მიჩნეული. უკვე იაკობ ხუცესვე ამ ცნების გამოსახატავად ტერმინად „**პურის-ჭამად**“ და „**უამი პურისად**“ აქვს ნახმარი. შემდეგშიც, თვით მე-XII ს-შიც-კი ამისთვის „**პურობა**“-სა ჰხმარობდნენ“ (ჯავახიშვილი 1930: 417).

ახლა ისევ მევენახეობა-მელვინეობის შესახებ, რომლის შესასწავლადაც, წერილობით მონაცემებთან ერთად, ფართოდ გამოიყენა ეთნოგრაფიული მონაცემები, გამოავლინა მანამდე უცნობი ვაზის ჯიშები, ვაზის მოვლა-მოშენების ტრადიციული წესები, დარგთან დაკავშირებული იარაღი და ინვენტარი, ღვინის დაყენების, მოვლისა და მოხმარების პროცესები, ღვინის ადგილი და როლი ქართველი კაცის ცხოვრებაში. ივანე ჯავახიშვილმა დაადასტურა, რომ მეურნეობის აღნიშნული დარგი ქართველი ხალხის არა მხოლოდ ეკონომიკის, არამედ სოციალურ ურთიერთობათა განმსაზღვრელიც იყო. ღვინო იყო მოსალხენი და ძირითადი სარიტუალო საშუალება, მასზე იყო დამოკი-

დებულებების მოსახლეობის დიდი ნაწილის ეკონომიკა, რომ შუა საუკუნეებში იყო მთავარი საექსპორტო საგანი. მეცნიერმა ქართული მევენახეობა და მეღვინეობა ტერიტორიული პრინციპით შეისწავლა, ცალ-ცალკე გამოავლინა თითოეული თემისათვის (ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარისათვის) დამახასიათებელი ჯიშები, მათი რაოდენობა და ქართველი კაცის დიდი შემოქმედებითი უნარი მეურნეობის ამ დარგში. „მევენახეობის ინტენსივობის ერთ-ერთ გამომმქლავნებელ გარემოებათაგან, ცხადია, ყურძნის ჯიშების სიმრავლეც უნდა იქმნეს მიჩნეული, რასაკვირველია, რამდენადაც ამით ახალი, წინანდელზე უმჯობესი, ან და რომელიმე მანამდე უცნობი თვისების მქონებული ჯიშების ძიებისა და შექმნის ფაქტი უცილობლად მტკიცდება“ (ჯავახიშვილი 1934: 305). გამოავლინა 420-ზე მეტი ვაზის ჯიში, რომელთა რაოდენობა შემდეგდროინდელი გამოკვლევებით 500-მდე გაიზარდა. მაგრამ ეს რაოდენობა დღეს რამდენიმე ათეულით კიდევ იზრდება, რადგან ბოლო დრომდე ტაო-კლარჯეთში გავრცელებული ვაზის ჯიშების შესახებ მკვლევარებს სრულყოფილი ინფორმაცია არ ჰქონდათ.

როგორც ყოველთვის, მევენახეობა-მეღვინეობის შესწავლის დროსაც, ივანე ჯავახიშვილი შედარებით მეთოდს იყენებდა. ამჯერად ქართული მევენახეობა-მეღვინეობა სომხურს შეუდარა. ის წერდა: „თანამედროვე საქართველოში ვაზი, ან დაბლარად არის დაყენებული და ასარუელი, ან მაღლარად, ხეხეა გაშვებული. ასევე ყოფილა ძველადაც, რათგან, ჩვენი სამშობლოს ჰავის პირობების გამო, მევენახეობის მხოლოდ ასეთი წესია შესაძლებელი. სულ სხვანაირი მევენახეობაა სომხეთში, მაგ. ერევნის სანახებში: იქ არც მაღლარი მოიპოვება, არც ასარუელი ვაზი, ანუ დაბლარი, არამედ ვაზები უსარ-უსაყრდენებო დაბალ ბუჩქად აქვთ გაშვებული, რის გამო ვაზის მტევნიანი ტოტები მიწაზეა დახრილი და განრთხმული“ (ჯავახიშვილი 1934: 311). თანამედროვე ეთნოლოგიური მეცნიერების ტერმინები რომ გამოვიყენოთ, ივანე ჯავახიშვილმა მევენახეობის შესწავლით დაასაბუთა, რომ ქართველი კაცი, რომელიც საუკუნეების განმავლობაში აყალიბებდა და ხეწდა ტრადიციებს, სრულ სიმბიოზში იყო იმ ლანდ-

შაფტთან, რომელიც მას ეკუთვნოდა და რომელშიც მას უხდებოდა მოღვაწეობა.

მევენახეობასთან დაკავშირებით შეუძლებელია კიდევ ერთ საკითხზე არ შევჩერდეთ. ცნობილია, რომ მეცნიერთაგან მეურნეობის ოთხი ფორმაა გამოყოფილი: *პრიმიტიული, ექსტენსიური, გარდამავალი და ინტენსიური*. შუა საუკუნეების ქართული მეურნეობის ფორმა ექსტენსიურადაა მიჩნეული. მაგრამ ივანე ჯავახიშვილი დაბლარ მევენახეობას ინტენსიურ მეურნეობად მიიჩნევს: „თვით ქართველი მიწისმოქმედისავე შეფასებით დაბლარი მევენახეობის ინტენსიური კულტურაა, მაღლარი კი ექსტენსიური“ (ჯავახიშვილი 1934: 334). ივანე ჯავახიშვილს მევენახეობის სერუპულოზურმა კვლევამ იმის საშუალებაც მისცა, რომ საქართველოში შემოქმედებითი მევენახეობის ცენტრიც გამოევლინებინა: „კახეთსა და ეგრესს დანარჩენ თემებზე მეტი ჯიშები მიეკუთვნება, უკანასკნელი რიცხოვრივადაც პირველს დიდად არ ჩამოუვარდება, ქართლს ოდნავ ნაკლები შეუქმნია, მაგრამ იმ დროს, როდესაც კახეთის ჯიშთა უმეტესობა საქართველოში ფართოდ არის გავრცელებული და ზოგად ჯიშადაც იქცა, ქართლის ჯიშების უმეტესობა ქართლს არა სცილდება, იმერეთისა და ეგრისის ჯიშების არც მხოლოდ ერთი-ორი თემის ფართობით განისაზღვრება. თუ მკვლევარი ამ ფრიად მნიშვნელოვან გარემოებას გაითვალისწინებს, მაშინ უცილობელი შეიქმნება, რომ სრულიად საქართველოს შემოქმედებითი მევენახეობის ცენტრი კახეთი ყოფილა, დას. საქართველოში-კი პირველი ადგილი ეგრესს, მეორე არგვეთს და მესამე ჭანეთს ეკუთვნის“ (ჯავახიშვილი 1934: 596). და კიდევ ერთი: მეცნიერმა დაადასტურა, რომ ქართული მევენახეობის გავლენა აშკარა იყო მეზობელ კავკასიის ქვეყნებზე და უფრო შორსაც.

ივანე ჯავახიშვილმა ისიც დაადგინა, რომ საქართველოში მეღვინეობას იქაც კი მისდევდნენ, სადაც ვაზი არ ხარობდა და მევენახეობა შეუძლებელი იყო. ამის შესახებ ვახუშტი ბაგრატიონიც მიუთითებდა. მიუთითებს რა ბატონიშვილს ის წერს: „იმისდა მიუხედავად, რომ თრიალეთი უვენახო თემი იყო, მეღვინეობა იქაც ყოფილა. ვახუშტის სიტყვით, თრიალეთის მცხოვრებნი „ტკბილს მო-

იტანენ ბარიდამ, ჩაასხამენ აქა“ ქვევრებში და „დადგების ღვინო კარგი და „კეთილგემოიანი“-ო“ (ჯავახიშვილი 1986: 671). მეურნეობის ეს ფორმა შემდეგდროინდელმა ეთნოგრაფიულმა მონაცემებმაც დაადასტურა, მაგალითად, ფშავლებს მეფეთაგან ბოძებული ვენახები ჰქონდათ ძირითადად კახეთში, მთიულებს – ქართლში, სვანებს – რაჭასა და ლეჩხუმში. ეს კი ფაქტობრივად მთისა და ბარის ურთიერთობის, საქართველოს სხვადასხვა თემებს/ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეებს შორის სამეურნეო-კულტურული ურთიერთობის დამადასტურებელი ფაქტია.

აქ კი უშუალოდ მივადექით კიდევ ერთ მნიშვნელოვან საკითხს, რომელზედაც ასევე ყურადღება დიდმა მეცნიერმა გაამახვილა და ამ პრობლემას გამოკვლევა უძღვნა ეთნოლოგმა *მიხეილ გეგეშიძემ*, რომელსაც ასეთი სახელწოდება აქვს: „აკად. ივ. ჯავახიშვილი საქართველოს შინაგანი სამეურნეო-კულტურული კავშირურთიერთობის შესახებ“ (გეგეშიძე: 1973: 32-55). მიხეილ გეგეშიძე აღნიშნავდა, რომ „ჩვენი ქვეყნის ბუნება და ხალხის ისტორია ივანე ჯავახიშვილს მჭიდრო, განუყრელ კავშირში წარმოედგინა“ (გეგეშიძე 1973: 34).

ჯერ კიდევ 1919 წელს საქართველოს საზღვრების შესახებ დაწერილ წიგნში შემდეგი დებულება წამოაყენა: „საქართველოს მიწა-წყალი მთლიან ერთეულს წარმოადგენს, რომელიც ბუნებრივი ზღუდეებითაც (მთებითა და მდინარეებით) არის შემოფარგლული და თანაც, ვითარცა მტკვრისა, რიონისა და ჭოროხის აუზების შემცველი, გეოგრაფიულად და ეკონომიურად ურთიერთთან მჭიდროდ არის დაკავშირებული“ (ჯავახიშვილი 1919: 49). ეს დებულება შემდგომში საქართველოს ეკონომიკური ისტორიის კვლევის საყრდენადაც აქცია და რაც, მ. გეგეშიძის სამართლიანი აღნიშვნით, ჩვენი ქვეყნის ისტორიის ერთ-ერთ საფუძვლადაც აღიარა. ჩვენის მხრით დავსძენთ, რომ სინამდვილეში არსებული ეს რეალობა ქართული ეთნოსის აღნიშნულ ტერიტორიულ ერთეულზე (მტკვრის, რიონის და ჭოროხის აუზები) მკვიდრობის და ამ ეთნოსის ერთობისა და სიმტკიცის საფუძველიც იყო.

ამონარიდი ივანე ჯავახიშვილის ნაშრომიდან: „განსხვავებული სასოფლო-სამეურნეო და ბოტანიკური

არეების წყალობით ყოველ თემს ყველაფერი, რაც მის მცხოვრებლებს სჭირდებოდათ, არც ჰქონდათ და არც შეიძლება ჰქონოდა. მთა ადგილების მკვიდრთ თავიანთი არც ღვინო და არც ხილი არ შეიძლება ჰქონოდათ, ბარელებს თავის მხრით, რასაკვირველია, ხორბლეულისა და ქრთილეულის ის სიუხვე უნდა შეჰქმნებოდათ, რომელიც საქართველოს მადლობ თემებს გააჩნდათ.

ამას გარდა, წვრილფეხა საქონელს მადლობი ადგილების სუსხიანი ზამთრისა და თოვლიანი, უბალახო პირობების ატანა არ შეეძლო. ამიტომ მესაქნლეობის მიმდევარი მთის მცხოვრები ცხვრის ფარას ზამთრობით თავის თემში ვერ დასტოვებდა. მას თავისი საქონლისათვის ბარის თბილი და ზამთრის საძოვრიანი ადგილები აუცილებლად სჭირდებოდა. თავის მხრით ბარის მცხოვრებსაც საკუთარი წვრილფეხა საქონლის ზაფხულობით ბარად დატოვება არ შეეძლო, რათგან ცხვარს არც იქაური სიცხის ატანა შეეძლო და არც საკმაო საძოვარი ექნებოდა. ამის გამო ბარელს ზაფხულში თავისი ცხვრის ფარა უნდა მადლობ, გრილოსა და კარგ-საძოვრიან თემში წაესხა, რომ იქ გამოეკვება.

ამგვარად, ბარელს მთა სჭირდებოდა და მთიელს კიდეც ბარი. უერთმანეთოთ მათ არსებობა არ შეეძლოთ. ამ ბუნებრივი პირობების წყალობით საქართველოს შუა ნაწილი, ბარი, ეკონომიურად ჩრდილოეთისა და სამხრეთის ნაწილების თემებთან ისევე, როგორც წინაუკმოდ მთა ბართან უმჭიდროესად იყო დაკავშირებული. გეოგრაფიული პირობების გამო საქართველოს მთა ადგილების მადლობი თემების ყველა, მიმოსვლისა და ადებ-მიცემობის, გზებიც შუაში მდებარე ბარისაკენ მიიმართებოდა.

ამიტომაც გასაკვირველიც არაფერია, თუ ამ გეო-ბოტანიკური და ეკონომიკური ფაქტორების ზეგავლენით, ქართველთა ტომობრივი ნათესაობის ნიადაგზე, უპირატესად სწორედ მესხეთი და ქართლი, ვითარცა მტკვრის აუზის ასპარეზი და ბარისა და მთის ურთიერთ ნაკლულევა-ნების ჰარმონიულად შემავსებელი არეები, ჩამოინაკვთნენ ერთ სახელმწიფოებრივ სხეულად და ერთ სამეფოდ იქცნენ და მხოლოდ შემდეგში დასავლეთ-აღმოსავლეთი საქართველოც გაერთიანდა“ (ჯავახიშვილი 1930: 316-317).

ივანე ჯავახიშვილის ეს კონცეფცია გვიანდელი ეთნოგრაფიული მასალებითაც დასტურდება. ყველაფერს რომ თავი დავანებოთ, ბახტრიონის ეპოპიაც და კახეთის ეთნიკურად გადარჩენაც სწორედ აღნიშნულმა ფაქტორმა განაპირობა, რადგან ქართველი მთიელები საუკუნეების განმავლობაში მათ საკუთრებაში არსებულ საძოვრებს კარგავდნენ. ამავე ფაქტორით იყო განპირობებული ქართლის ცენტრობა, რომლის გარშემო საქართველოს სხვადასხვა თემების წარმომადგენლები მის გარშემო ერთიანდებოდნენ და საქართველოს განაპირა ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეები ქართლისაკენ მოიწვედნენ და საქართველოს გაერთიანების ინიციატორად გამოდიოდნენ ცენტრით ქართლში. ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეების მჭიდრო სამეურნეო-ეკონომიკური კავშირები თურქეთის შემადგენლობაში შემავალ ქართულ თემებში მოპოვებული ახალი ეთნოგრაფიული მასალებითაც დასტურდება, მაგალითად, შავშეთ-იმერხვეელები სათიბად კოლა-არტაანში დაიარებოდნენ, თან გასაყიდად ხილი მიჰქონდათ. უკან დაბრუნებულებს კი – მატყლი (შავშეთ-იმერხვეის ლანდშაფტი მეცხვარეობის განვითარების საშუალებას არ იძლეოდა) მოჰქონდათ, რისგანაც სამოსს ქსოვდნენ.

„როგორც საერთოდ დღეს აღიარებულია, სამეურნეო კავშირები და სამეურნეო ცხოვრების ერთობა ყველაზე საიმედო დასაყრდენია მყარი ტერიტორიული ერთობისა. საქართველოს რთულ ისტორიაში ეს მიგნება ივ. ჯავახიშვილს ეკუთვნის, ისე როგორც ის, რომ ქართველი ხალხი – მისი გაგებით ერთი სამეურნეო ერთეულია“ (გეგეშიძე 1973: 46). ზემოთ თქმულიდან გამომდინარე მ. გეგეშიძე ლოგიკურად ასკვნიდა: „ამ ფონზე ჩვენ ერთგვარად გაუგებრად და გაუშართლებლადაც გვეჩვენება ერთი ახლანდელი დებულება, რომლის თანახმად თითქოს XI-XIII სს. მოხდა ქართველთა „ეთნიკური კონსოლიდაცია“. აქ ბუნებრივია ისმის კითხვა – ერთ ტერიტორიაზე მცხოვრებ საერთო წარმოშობის, ერთი ენის, ისტორიულად შინაგანი სამეურნეო-კულტურული და ეკონომიური კავშირ-ერთიერთობის მქონე ხალხს, ე. ი. ერთ ეთნოსს რაღა ეთნიკური კონსოლიდაცია სჭირდებოდა. ამრიგად, აქ არა მარტო ქრონოლოგიური უზუსტობაა, უხეიროა თვით გამოთქმა

„ეთნიკური კონსოლიდაციაც, რაც შეიძლება შეცდომის წყაროდაც იქცეს“ (გეგეშიძე 1973: 48). ქართველი ერის ისტორიულ ინტეგრაციასა და კონსოლიდაციაში ივანე ჯავახიშვილის დასახელებული ფაქტორები დიდ მიგნებად შეიძლება მივიჩნიოთ. ოღონდ აქ კიდევ ერთი ფაქტორის – რელიგიურის (მართლმადიდებლობის) – გათვალისწინებაც აუცილებელია. კიდევ ერთი გარემოების შესახებ: ივანე ჯავახიშვილის კონცეფცია საქართველოს მთლიანი სამეურნეო ერთეულის და შინაგანი ისტორიული კავშირ-ერთიერთობების შესახებ ეწინააღმდეგება შეხედულებას საქართველოს ცალკე კუთხეთა ისტორიული კარნაკტილობის საკითხზე, რომელსაც კონკრეტული დასაყრდენი მასალა არ გააჩნია და მცდარია (გეგეშიძე 1973: 55).

ივანე ჯავახიშვილმა დიდ ადგილი დაუთმო ქართველთა უძველესი მსოფლმხედველობის, რწმენა-წარმოდგენების კვლევას. ამ მხრივაც ის წერილობით ძეგლებთან ერთად ფართოდ იყენებდა ეთნოგრაფიულ მონაცემებს. მას ეკუთვნის კონცეფცია ქართული წარმართობისა და ძველი ქართული ღვთაებების პანთეონის შესახებ. გიორგი ჩიტაიას სიტყვებით, „თავისი უტყუარი ალღოთი და გამჭვრიახობით მან შესანიშნავად აღადგინა ქართული წარმართული პანთეონი“ (ჩიტაია 2000: 72). ირკვევა, რომ ქართველთა წარმართული პანთეონითა და უძველესი რწმენა-წარმოდგენებით მეცნიერის დაინტერესება ძირითადად იმით იყო განპირობებული, რომ იმდროინდელი მეცნიერები (*მ. კოვალევსკი, კ. ინოსტრანცევი, ნ. მარი*) ქართველთა სულიერი კულტურის ამ სფეროს ირანიზმებისა და არაბიზმების საფუძველზე ხსნიდნენ. „საჭირო იყო ეროვნული ნიადაგის დაძებნა და მასზე დაყრდნობით წარმართული პანთეონის აღდგენა“ (ჩიტაია 2000: 72). ივანე ჯავახიშვილმა მიზნად დაისახა ქართველთა უხენაესი ღვთაების გარკვევა. საამისოდ ბევრ სხვა მასალასთან ერთად გამოიყენა ჯავახეთის სოფელ ბარაღეთში ჩაწერილი თქმულება „იესო ქრისტე, ელია წინასწარმეტყველი და წმიდა გიორგი“. სახალხო თქმულებების შესწავლით, დღეობებსა და ხატობებზე დაკვირვებით ივანე ჯავახიშვილმა ცხადდყო, რომ „ქართველი ხალხის აზროვნებაში წმიდა გიორგის ძველი წარმართობისდროინდელი, ქართველების მთავარი

ღვთაების, მთვარის ადგილი უკავია“ (ჯავახიშვილი 1960: 50), რითაც იყო განსაზღვრული წმიდა გიორგის ადგილი ქართულ ქრისტიანობაში. მისივე დასკვნით, სარწმუნოებრივ წარმოდგენაში უფროსობითა და ძლიერებით მეორე იყო ღმერთ-შემოქმედი, მესამე – ელია. „ქართული სამეცნიერო საზოგადოებისათვის კარგად არის ცნობილი, თუ როგორი ოსტატობით გამოიყენა ივ. ჯავახიშვილმა ხალხში შემონახული თეთრი გიორგის კულტი ქართველთა ძველი რელიგიური მსოფლმხედველობის, მნათობთა თაყვანისცემისა დასადგენად“ (ჩიტაია 2000: 72). აქვე შეუძლებელია არ ითქვას იმის შესახებაც, რომ ვერა ბარდაველიძის აზრით, ივანე ჯავახიშვილის მიერ დადგენილი ძველი ქართული წარმართული პანთეონი შეესატყვისება ქართული წარმართული პანთეონის არა უძველეს, არამედ ყველაზე გვიან საფეხურს, განვითარებული კლასობრივი საზოგადოების რელიგიას (ჩიტაია 2000: 72-73; Бардавелиძე 1957: 113). საყურადღებოა მეცნიერის დაკვირვება ღვთაება *კვირიას* შესახებაც, რომელიც განაყოფიერებისა და შვილერების მფარველ ღვთაებად მიიხნია (ჯავახიშვილი 1960: 62-76). დაესძენთ, რომ აღნიშნულ პრობლემაზე მსჯელობისას ივანე ჯავახიშვილი ფართოდ იყენებდა ინფორმატორთაგან მოწოდებულ ეთნოგრაფიულ მასალებს, ხოლო ეთნოლოგთაგან *ვერა ბარდაველიძის*, *სერგი მაკალათიას* სამეცნიერო ნაშრომებს. განსაკუთრებით სარგებლობდა საქართველოს მთიანეთის (ფშავი, ხევსურეთი, სვანეთი) ეთნოგრაფიული მასალებით.

ქართველთა წინარექრისტიანული რწმენა-წარმოდგენების შესახებ როცა მსჯელობდა, ივ. ჯავახიშვილის ერთ-ერთი ძირითადი მიზანი იყო გამოერკვია რა იყო უძველესი – ქართული და შემდეგ დროინდელი სხვათაგან შეთვისებული. მის მიზანს ისიც წარმოადგენდა განესაზღვრა საერთოქართული და სხვადასხვა თემებისათვის დამახასიათებელი მოვლენები. ამ მხრივ კი მას ასეთი დასკვნა აქვს მიღებული: „ყველა ზემოდასახელებული გარემოების გამომჟღავნების შემდგომ ცხადი შეიქმნა, რომ **ოდესღაც ქართველ ტომებს სათავისო სათემო ღვთაებათა გარდა ყველასათვის საერთო რწმენაც ჰქონდათ, საერთო ქართული წარმართობაც ყოფილა**“ (ჯავახიშვილი 1960: 115). მეც-

ნიერი ვრცლად შეჩერდა „მნათობ-ღვთაებათა შვიდეულზე“ (რომლებსაც ქართული წარმართული პანთეონის უფროს ღვთაებებად მიჩნევდა). დასასრულს უნდა ითქვას, რომ ამ სფეროში ივანე ჯავახიშვილს თავისი ნაღვაწი საბოლოოდ გადაწყვეტილად არ მიაჩნდა: „როდესაც საქართველოში დღეთა შვიდეულის სისტემა იქმნებოდა და ჩამოყალიბდა, რასაკვირველია ქართული წარმართული სახელებისათვის ბერძნულ შესატყვისობათა მოძებნის დროს შესაძლებელია ზოგი რამ შეიცვალა, შესატყვისობაც აქა-იქ უფრო ხელოვნურად ვიდრე ბუნებრივად იქმნა მოპოვებული, მაგრამ ყველა ასეთი საკითხების განხილვა-გამორკვევა მხოლოდ მომავალშია შესაძლებელი, როდესაც ქართული წარმართობის შესახებ ახალი ცნობები აღმოჩნდება“ (ჯავახიშვილი 1960: 147). დიას, დიდი მეცნიერი მომავალ თაობას ასპარეზისაკენ მოუწოდებდა. მართლაც, მას შემდეგ წინარეკრისტიანული რწმენა-წარმოდგენების შესახებ ბევრი ეთნოგრაფიული მასალა გამოქვეყნდა, სამეცნიერო ნაშრომების შეიქმნა და ეს პრობლემა უდავოდ ხელახლა გააზრებას საჭიროებს.

ივანე ჯავახიშვილის კალამი ქართველთა სოციალური ურთიერთობის პრობლემებსაც შეეხო, კონკრეტულად ისეთ საკითხებს, როგორცაა გვარი, ოჯახი, ქორწინება. სრულიად სამართლიანად შენიშნა რომ ერთი წინაპრიდან მომდინარე ნათესავების აღმნიშვნელი ტერმინი თავდაპირველად იყო არა *გვარი*, არამედ *სახლი*, რომ თავდაპირველად ქართული სოფლები ერთი სახლით/გვარით იყო დასახლებული, რომლებიც სხვადასვა თემში/ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეში გვიანობამდე შემორჩა, რომ ამას ადასტურებს საქართველოს თითქმის ყველა მხარეში შემორჩენილი სოფლის სახელები, რომლებიც გვარის სახელის აღმნიშვნელი არიან (ჯავახიშვილი 1982: 136-140). საისტორიო საბუთებზე დაყრდნობით ისიც გაარკვია, რომ გვიან შუა საუკუნეებში ხშირი იყო სხვადასხვა ოჯახების ერთ, დიდ ოჯახებად შეყრა და რომ პატარა ოჯახების დიდ ოჯახებად გაერთიანება ხდებოდა არა მხოლოდ ნათესავებისა (ძმები, ბიძაშვილები, ერთი გვარისანი), არამედ არანათესავებისაც (ჯავახიშვილი 1982: 140-144). მიზეზი ერთ ოჯახად შეყრისა კი ცხოვრების პირობებით იყო

ნაკარნახევი („საერთო კეთილდღეობის გულისათვის ერთ ოჯახად შევიყარებით“).

„ქართული სამართლის ისტორიაში“ ცალკე მონაკვეთი მიუძღვნა საქართველოში ქორწინებისა და ცოლქმრობის წესებს, ქალისა და მამაკაცის ურთიერთობას, **დაადგინა, რომ ძველქართული ქორწინების ტრადიცია ეგზოგამიური იყო**, რამაც მყარად დღემდე შემოინახა თავი და, რომ ეგზოგამიურობის ტრადიცია მხოლოდ ზედაფენებში ირღვეოდა (ჯავახიშვილი 182: 144-154).

ივანე ჯავახიშვილის მეცნიერული მემკვიდრეობა ქართველთა წარმომავლობის პრობლემებსაც ეხება. შეუძლებლად მიიჩნევა მხოლოდ ენათმეცნიერული და ეთნოგრაფიული მონაცემებით ამ საკითხის გადაჭრა. საამისოდ აღნიშნავდა, რომ აუცილებელი იყო ძველი წყაროებისა და არქეოლოგიური მონაცემების გამოყენება. არ იზიარებდა ლეონტი მროველისეულ კონცეფციას ქართველთა და კავკასიის სხვა ხალხების ეპონიმების შესახებ. მეცნიერის თვალსაზრისით ქართველები სამხრეთიდან იყვნენ მოსული. შემდეგდროინდელმა გამოკვლევებმა, რომლებიც სხვადასხვა მეცნიერებაში ახალი მონაცემების გამოვლენას ეყრდნობოდა, ეს შეხედულება უარყო, რომლის მიხედვითაც ქართველთა ეთნოგენეზი ისტორიული საქართველოს ტერიტორიაზე მოხდა. სხვათა შორის, იმ პერიოდში, როდესაც ეს შეხედულება ყალიბდებოდა მეცნიერებაში ძალიან პოპულარული იყო „წინარესამშობლოს“ ძიება და „მიგრაციული“ თეორია. მეცნიერები ცდილობდნენ ყველა ეთნოსისათვის „წინარესამშობლო“ მოეძებნათ. ქართველებისათვისაც გამოიძებნა „წინარესამშობლო“ და ისინიც სამხრეთიდან მოსულებად გამოცხადდნენ. როგორც აღვნიშნეთ, შემდეგ ეს შეხედულება გადაისინჯა. თუმცა ამორიცხებული არაა ქართველთა მონათესავე ეთნოსების უფრო სამხრეთით მკვიდრობა, მაგრამ დასადგენია, ეს ქართველების მიგრაცია იყო, თუ პროტოქართველებისა. ფაქტია, რომ ისტორიისათვის ხელშესახებ პერიოდში ქართველები სამხრეთ კავკასიის დიდი ხნის მკვიდრნი იყვნენ (თოფჩიშვილი 2012: 40-41). ასე რომ, ეს ურთულესი პრობლემა კვლავ გადაწყვეტის, ახალი მასალებისა და მეცნიერული ფაქტების წარმოჩენის მოლოდინშია. ერთი კია,

ამ ურთულეს პრობლემას შეჭიდებული მეცნიერი გვერდს ვერ აუვლის ივანე ჯავახიშვილის მეცნიერულ მემკვიდრეობას.

ივანე ჯავახიშვილმა თავის ნაშრომებში აჩვენა, რომ ქართული ეთნოსი, ძველი წერილობითი ძეგლების თანახმად, ერთიანი, მყარი ეთნიკური ერთეული იყო. ამ ძეგლების მიხედვით მან ისიც გაარკვია, რომ ეროვნების აღმნიშვნელი ტერმინი ძველ ქართულ ენაში იყო „ნათესავი“. საილუსტრაციოდ კი რამდენიმე ციტატას გვთავაზობს: „გიორგი მთაწმინდელი, მაგ. ამბობს: იოანე (მთაწმინდელი) იყო „ნათესავით ქართველი“-ო. „ნათესავი ჩუენი (ე. ი. ქართველნი) წრფელ იყო და უმანკო“-ო. „რად ესრეთ უგუნურად შეგირაცხიეს ნათესავი ქართუელთა წრფელი და უმანკო“-ო, ეკითხებოდა გიორგი მთაწმინდელი ანტიოქიის პატრიარქს. დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსსაც უწერია, რომ გვირგვინოსანმა „უწყოდა კითილად ყიფნაღთა ნათესავისა სიმრავლე“-ო (ჯავახიშვილი 1982: 190). მანვე გაარკვია ძველ ქართულ ენაში სიტყვა „ერის“ მნიშვნელობაც: „შემკრებლობითი, საზოგადო ცნების გამომხატველი იყო აგრეთვე სიტყვა „ერი“, რომელსაც ქართული მწერლობის უძველეს ძეგლებში ორგვარი მნიშვნელობა ჰქონდა, ხალხსაც ნიშნავდა და ჯარსაც“ (ჯავახიშვილი 182: 192).

ძველი ქართული წერილობითი ძეგლებიდან წარმოდგენილ ამონაწერებს შესახებ შეიძლება მხოლოდ ერთი რამ დავამატოთ. ერთ-ერთ მათგანში „ნათესავი ქართველი“-ს ნაცვლად გვხვდება **„ნათესავი ჩუენი“**. როგორც ჩანს, საქართველოში ქართველის აღსანიშნავად იშვიათად არ გამოიყენებოდა სიტყვათა შეთანხმებია „ნათესავი ჩუენი“. მას შემდეგ, რაც სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ქართველობამ ქრისტიანობა დაკარგა და ისლამი მიიღო, ისინი ეთნიკურ ქართველად ვეღარ გაიაზრებდნენ თავს. რეალურად კი კვლავ ქართველებად რჩებოდნენ და შესაბამისად აღნიშნული სიტყვათა შეთანხმების („ნათესავი ჩუენი“) მეორე კომპონენტი გამოიყენეს ახალი თვითსახელწოდების (ენდოეთნონიმის) შესაქმნელად და თავიანთი (რელიგიური ნიშნით ეთნოსის ძირითადი ნაწილისაგან მოწყვეტილებმა) ერთობის აღსანიშნავად თავს „ჩვენებური“ უწოდეს.

საქართველოს ეთნოლოგიის სფეროში როდესაც ივანე ჯავახიშვილის წვლილზე ვეხებით, შეუძლებელია გვერდი ავუაროთ მის სამუზეუმო საქმიანობას. ზემოთ შინამრეწველობის მასალების შეკრებაში მისი ღვაწლის შესახებ საუბრისას, ერთი სიტყვით, ისიც აღინიშნა, რომ თავის მოწაფეებს, რომლებიც საქართველოს სხვადასხვა რეგიონებში ეთნოგრაფიული მასალების შესაგროვებლად მიემგზავრებოდნენ, ის სამუზეუმო ეთნოგრაფიული კოლექციების მოძიებასა და მუზეუმისათვის შექმნასაც ავალბებდა. ცნობილია, რომ ბევრი ეთნოგრაფიული კოლექცია (მატერიალური კულტურის ძეგლი) სწორედ ამ დროს შეიკრიბა. გიორგი ჩიტაია აღნიშნავდა: „სამუზეუმო კოლექციების შეგროვებასთან ერთად ივ. ჯავახიშვილი განსაკუთრებულად ზრუნავდა მათ დაცვაზე. თითოეულ სამუზეუმო საგანს განსაკუთრებული მოკრძალებითა და სიყვარულით ეპყრობოდა. მისთვის მუზეუმი ისეთი სამეცნიერო ლაბორატორია იყო, რომელიც მოწოდებულია ზუსტი მეცნიერული კვლევის შედეგები გამოფენის მეშვეობით ხალხში, ფართო მასებში გაავრცელოს. მაგრამ აკად. ივ. ჯავახიშვილს მუზეუმთან აკავშირებდა არა მარტო ამგვარი ინტერესები. საქართველოს მუზეუმს ის უდიდეს როლს აკისრებდა ქართული კულტურის შესწავლის საქმეში. იგი ფართოდ სახავდა მუზეუმის ამოცანებს და ამ ამოცანების შესასრულებლად იღწვოდა“ (ჩიტაია 2000: 86).

ივანე ჯავახიშვილი იყო რა საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოების თავნჯდომარე, ხშირად აწყობდა ეთნოგრაფიული მოხსენებების მოსმენას და დაბეჭდილი ნაშრომების განხილვას. 1926 წელს ერთ-ერთ სხდომაზე მოუსმენიათ თედო სახოკიას მოხსენება – „მეგრული ქორწილი“ და განუხილავთ გიორგი ჩიტაიას „გლეხის სახლი ქვაბლიანში“ (მეტრეველი 1982: 123-126).

დაბოლოს, საზგასმით უნდა აღვნიშნოთ, რომ ივანე ჯავახიშვილის ღვაწლის შეფასება საქართველოს ეთნოლოგიის, ქართველთა მატერიალური, სულიერი კულტურისა და სოციალურ ურთიერთობათა კვლევის საქმეში განუზომლად დიდია და მისი სრულყოფილად გამომზეურება ერთ წერილში შეუძლებელია და მონოგრაფიულ შესწავლას ელის. მან „უდიდესი წვლილი შეიტანა ეთნოგ-

რაფიის განვითარებაში, ღრმა კვალი გაავლო ქართული მეცნიერების ყამირს და საქართველოსა და მეზობელი ქვეყნების ისტორიისა და კულტურის მრავალი პრობლემა გაარკვია“ (ჩიტაია 2000: 86).

დამოწმებული ლიტერატურა

გეგეშიძე 1973 – გეგეშიძე. აკად. ივ. ჯავახიშვილი საქართველოს შინაგანი სამეურნეო-კულტურული კავშირურთიერთობის შესახებ. – მაცნე, ისტორიის... სერია, 1973, №2.

თოფჩიშვილი 2012 – რ. თოფჩიშვილი. ეთნოგენეზის პროცესისა და ქართველთა ეთნოგენეზის შესახებ. – საქართველოს ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, VI, თბ., 2012.

კახიანი 1976 – კ. კახიანი. ივანე ჯავახიშვილის ღვაწლი შინამრეწველობის ისტორიის მასალების შეკრების საქმეში (მოგონებები). – მაცნე, ისტორიის... სერია, 1976, №2.

მასალები 1976 – მასალები საქართველოს შინამრეწველობისა და წვრილი ხელოსნობის ისტორიისათვის. აკად. ი. ჯავახიშვილის საერთო რედაქციით 5 ტომად, ტომი I, თბ., 1976.

შამილაძე, მიმინოშვილი 2009 – ვ. შამილაძე, ო. მიმინოშვილი. საქართველოს ეთნოლოგიის ისტორია, ნაწილი პირველი, თბ., 2009.

ჩიტაია 2000 – გ. ჩიტაია. შრომები ხუთ ტომად, ტომი II, თბ., 2000.

ჯავახიშვილი 1919 – ივ. ჯავახიშვილი. საქართველოს საზღვრები ისტორიული და თანამედროვე თვალსაზრისით განხილული, ტვ., 1919.

ჯავახიშვილი 1930 – ივ. ჯავახიშვილი. საქართველოს ეკონომიური ისტორია, წიგნი პირველი, თბ., 1930.

ჯავახიშვილი 1934 – ივ. ჯავახიშვილი. საქართველოს ეკონომიური ისტორია, წიგნი მეორე, თბ., 1934.

ჯავახიშვილი 1950 – ივ. ჯავახიშვილი. ქართველი ერის ისტორიის შესავალი, წიგნი პირველი – საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიულ-ეთნოლოგიური პრობლემები. თბ., 1950.

ჯავახიშვილი 1960 – ი. ჯავახიშვილი. ქართველი ერის ისტორია, წ. I, 1960.

ჯავახიშვილი 1978 – ივ. ჯავახიშვილი. მასალები ქართველი ერის მატერიალური კულტურის ისტორიისათვის, III, ტანისამოსი, ქსოვილები და ხელსაქმე, თბ., 1978.

ჯავახიშვილი 1985 – ივ. ჯავახიშვილი. თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტომი V, თბ., 1986.

ჯავახიშვილი 1982 – ივ. ჯავახიშვილი. თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტომი VI, თბ., 1982.

ჯავახიშვილის 1968 – ივ. ჯავახიშვილის 34 კერძო წერილი. – მნათობი, 1968, №9.

Бардавелидзе 1975 – В. В. Бардавелидзе. Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тб., 1957.

Roland Topchishvili

Ivane Javakhishvili and Ethnology of Georgia

Ivane Javakhishvili, founder of the Georgian University, along with the historical science, gave rise to other humanitarian sciences. He largely contributed to the Georgian ethnology as well. He was well aware that ethnology is an independent science, but without using this branch of science it was impossible to comprehend a whole number of facts in the history of Georgia. Thus, Ivane Javakhishvili also is the founder of historical ethnology of Georgia.

Ivane Javakhishvili studied the following directions of ethnology: methodology of obtaining ethnographic material, genesis of the Georgian people, material culture and agricultural life, social relations.

Studying the problems of historical ethnology, Ivane Javakhishvili along with the written monuments widely used ethnographic data. In 1935 to gather the materials on home industry he elaborated the rules for gathering the ethnographic materials, which even today is the perfect methodological program. Not a single ethnologist could avoid the conclusions and work of this renowned scholar in the sphere of ethnology, with which in frequent cases ethnologists had to prove with new ethnographic data the considerations expressed by the scholar.

To Ivane Javakhishvili belongs the conception on economic-cultural relations of historical-ethnographic regions of Georgia, which in fact conditioned state unity and ethnic consolidation of Georgia.

Evaluation of Ivane Javakhishvili's scientific work in the research of ethnology of Georgia, material, spiritual culture and social relations is immeasurably large and its perfect revelation is a case of the future. He "put crucial contribution to development of ethnography, left a deep trace in uncultivated branches of the Georgian science and clarified numerous problems of history and culture of Georgia and the neighboring countries" (G. Chitaya).

საღმრთო ბაზილიკის-ოქრუაშვილი

აფხაზთა სულიერი კულტურის საკითხები

საქართველოსა და კერძოდ აფხაზეთის ტერიტორიაზე აფხაზთა რელიგიური მრწამსის შესწავლა, მიგრაციულ პროცესებთან, მათ წარმოშობასა და შემდგომი განვითარების საკითხებთანაა დაკავშირებული. ცნობილია, რომ ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიიდან სხვადასხვა ეპოქაში ორი ძირითადი მიგრაციული ტალღა დაფიქსირდა. წყაროთა თანახმად, პირველი ტალღა II ს-ში, მეორე – XV ს. 70-იანი წლებიდან რამდენიმე ნაკადად XVI-XVII და XVIII საუკუნეებში განხორციელდა. ამ ტალღობრივმა მიგრაციულმა მოძრაობებმა თავიდანვე ამ კუთხის ეთნიკური სურათი და შემადგენლობაც შეცვალეს. პირველსა და გვიანდელ ტალღებს შორის განსხვავება საკმაოდ დიდი იყო. ადრეული ტალღა გვაროვნული, დისკრეტული ჯგუფებისაგან, მეორე კი უკვე ჩამოყალიბებული ეთნიკური ჯგუფების შემადგენლობას წარმოადგენდა. ადრეული ტალღისა და მკვიდრი, ადგილზე დახვედრილი ქართველური მოსახლეობის შერწყმის და ტრანსფორმაციული ეთნოკულტურული პროცესების შედეგად, ამ ტერიტორიაზე ახალი ეთნიკური ერთეული წარმოიშვა, რომელსაც ქართველებმა „აფხაზები“ შეარქვეს.

ადრეული ტალღის რელიგიური მრწამსი თავიდანვე წარმართობა იყო. წყაროების თანახმად, ისინი „თაყვანს სცემდნენ ჭალებსა და ტყეებს. ხეები... რაღაც გულუბრყვილობის გამო „დმერთებად მიაჩნდათ (ყაუხჩიშვილი, 1965: 160). მაგრამ მოგვიანებით, საზოგადოებრივი, ეკონომიკური და პოლიტიკური განვითარების შედეგად, მოსული მოსახლეობის თანდათანობითმა ასიმილაციამ ტრანსფორმაციის პროცესი გამოიწვია, რომელიც რელიგიურ მრწამსსაც უნდა შეხებოდა. ე.ი. სოციალურად, ეკონომიკურად და პოლიტიკურად შედარებით მაღალ საფეხურზე მდგომი, მკვიდრი მოსახლეობის გავლენით აფხაზების (აბაზგების) ეთნიკური ერთობის ყოფითი და რელიგიური ხასიათი უნდა შეცვლილიყო. IV-VI საუკუნეებისათვის თა-

ნამედროვე აფხაზების წინაპართა ნაწილი უკვე დასავლურ-ქართულ ტომებს შეერწყა, გაითქვიფა და ადრევე გაქრისტიანდა (Меликишвили, 1983, 382-383; ინაძე, 1992, 52-53; Мухелишвили Д., 1983, 984; ლორთქიფანიძე, 1990, 89 და სხვ.). VI ს-ში კი, ბიზანტიის მეფე იუსტინიანემ „მთაში აბაზებს, რომლებიც „ღვთის ჭეშმარიტი რწმენით“ არ გამოირჩეოდნენ, „წმინდა კაცები“ გაუგზავნა და „აბაზიის საღვთო ჭაღაში ღვთის ტაძარი“ აუგო. აქ „დადგენილ იქნენ მღვდელმსახურნი და ამგვარად, უაღრესად ბარბაროსული ტომი ქრისტიან ტომად“ (ყაუხნიშვილი, 1966, 229-230) იქცა. როგორც ჩანს, ადრეული ტაღლის ჩრდილო-კავკასიელებს ქართველურ ხალხთან კულტურული ურთიერთობის შემდეგ ქრისტიანული სარწმუნოება უნდა მიეღოთ. ისინი, ვინც ქრისტიანდებოდნენ „ქართველდებოდნენ“ (ბერძენიშვილი 1990: 600-603) კიდევ. ეს გასაკვირი არ უნდა ყოფილიყო, რადგან ქრისტიანობა ამ კუთხეში სახელმწიფოს მიერ ოფიციალურად იყო აღიარებული. რასაც აფხაზურ ენაში არსებული ქართული ქრისტიანული ლექსიკაც მოწმობს. თ. გვანცელაძემ, რომელმაც საგანგებოდ შეისწავლა აფხაზურ ენაში თავმოყრილი ქრისტიანული საკულტო ლექსიკა, დაადგინა, რომ „ბერძნული წარმოშობის ქრისტიანული ტერმინები აფხაზურ ენას, არა უშუალოდ ბერძნული ენიდან, არამედ მთლიანად ქართულის, ან კოლხური ენის მეგრული დიალექტისაგან აქვს შეთვისებული“ (გვენცელაძე 1996: 76). ჩამოსახლებისა და ადაპტაციის პროცესის გავლისას თავდაპირველად ურთიერთობა მათ სწორედ მეკიდრ ქართველურ მოსახლეობასთან ჰქონდათ. ამ ურთიერთობის შედეგი კი ცნობილია, VII ს-ში („აბაზის“) აფხაზის შინაარსი ვიწრო ეთნიკურ ჩარჩოებს გასცდა და პოლიტიკური ტერმინი გახდა. ამ ტერმინში უკვე, როგორც აფხაზეთის ტერიტორიაზე მცხოვრები ქართველური, ისე არაქართველური (საკუთრივ აფხაზი) წარმოშობის მოსახლეობაც იგულისხმებოდა (ინაძე 1992: 58-61).

VIII ს-ში, მართალია, დასავლეთ საქართველოს არაბთა წინააღმდეგობის დაძლევა და ბიზანტიისათვის პოზიციების აღდგენაც დასჭირდა, მაგრამ ბიზანტიისათვის პოზიციების აღდგენა „ახალი სტიმული იყო ქრისტიანული

რწმენის განმტკიცებისათვის“ (გამახარია 2005: 88). VIII ს-ში ჩამოყალიბებულმა „აფხაზეთის სამეფომ“, როგორც სახელმწიფოებრივმა წარმონაქმნმა, მთელი დასავლეთ საქართველო გააერთიანა, რომელსაც ამისთვის ყველა ატრიბუტი გააჩნდა დამწერლობასთან ერთად, რაც საკუთრივ აფხაზებს არ ჰქონიათ. მკვიდრი და ჩამოსახლებული მოსახლეობის შერწყმისა და „გაქართვების“ პროცესს, აფხაზეთში ქრისტიანული რელიგიის საბოლოო გამარჯვება უნდა მოყოლოდა, რომელმაც იმდროინდელ თხზულებაში – „ჰაბოს წამება“ – იჩინა თავი. ჰაბომ იხილა ქვეყანა „სავსე ქრისტეს სარწმუნეობითა და არავინ ურწმუნოთაგანი“ მოიპოვებოდა საზღვრის შიგნით“ (იოანე საბანისძე 1981: 128). ბიზანტიის გავლენისაგან გასათავისუფლებლად და დასავლეთ საქართველოს გასაერთიანებლად ქვეყანას პოლიტიკურად ხელსახყრელი დრო IX ს-ში დაუდგა. ამასთან ერთად, ეგრის-აფხაზეთის ქართულმა სახელმწიფომ ბიზანტიისაგან საეკლესიო დამოუკიდებლობასაც მიაღწია. სწორედ, ამ დროიდან აფხაზეთსა და დანარჩენ საქართველოში საეკლესიო მშენებლობები უკვე აქტიურად მიმდინარეობდა, რომლის შესახებ ცნობები ისტორიული წყაროებისა და ეპიგრაფიკული (ლიპიდარული და ჭედური) ძეგლების მონაცემებით დასტურდება. ძეგლებზე, რომლებზედაც წარწერები „აფხაზთა“ მეფეების დაკვეთით სრულდებოდა, ქართული ასომთავრულით იყო შესრულებული (ახალაძე 2007: 97-99, 108-109).

ს. საქანიას (Сакания, 2007, 259-270) მოსაზრების თანახმად, აფხაზეთის ტაძრები და საკულტო ადრეული ნაგებობები ბიზანტიური და რომაული წარმოშობის, ხოლო შუასაუკუნეების – საკუთრივ აფხაზების ყოფილა. იგი წარწერებს საერთოდ არ ახსენებს, რასაც ლოგიკური ახსნა და მიზეზები მოეპოვება – იგი ქართულია. ქართველი მეცნიერების თანახმად, მართალია, აფხაზეთის საკულტო ხუროთმოძღვრული ფორმები ბიზანტიიდან შემოდით, მაგრამ ბიზანტიურისა და ადგილობრივი საზიარო მხატვრული დინებების შერწყმა-შეერთების ტენდენციაც მიმდინარეობდა (ახალაძე 2007: 112-116). ამდენად, „აფხაზთა სამეფო“ მისი ყველა ნარატიული თხზულებებით, საეკლესიო

საბუთებით, ეპიგრაფიკული ძეგლებით რომ ქართული იყო, არგუმენტირებულად არის დასაბუთებული.

X საუკუნეში აფხაზეთში, ქართული დამოუკიდებელი კათედრის დაარსების დროს, მთელ დასავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე, ქართველური და არაქართველური მოსახლეობის გაქრისტიანება დამთავრებულად ითვლებოდა. საყოველთაოდ ცნობილია, რომ ქართველი ხალხის კულტურა, მსოფლმხედველობა, ხელოვნება და ლიტერატურა ქრისტიანული რელიგიის გავლენით იქმნებოდა. ბიბლიის ქართული თარგმანების ფრაგმენტები – ხანმეტი პალიმფსესტები V საუკუნით არის დათარიღებული. ამდენად, დაუჯერებელია ტენდენციური თანამედროვე აფხაზი ავტორების ე. აჯინჯალის, გ. სმირის, დ. დბარისა და სხვათა ვარაუდი, თითქოს „აფხაზეთის ეკლესიებში V-IX საუკუნეებში, ქართული ენის დანერგვამდე წირვა-ლოცვა აფხაზურად მიმდინარეობდა, თუმცა, სარწმუნოების ოფიციალური ენა ბერძნული იყო და ამ ეკლესიებში ქრისტიანობას კონსტანტინეპოლში განათლება მიღებული ელინიზებული აფხაზები ქადაგებდნენ“ (Крылов, 2001). „აფხაზურ ენაზე წირვა-ლოცვის“ ფაქტი საკმაოდ გაზვიადებულია, რადგან აფხაზური ენა ახლო წარსულამდე უმწერლობო ენა იყო. მისმა ანბანმა XIX საუკუნიდან რამდენჯერმე განიცადა ცვლილება და მხოლოდ 1954 წ. სლავური გრაფიკული ნიშნების საშუალებით საბოლოოდ დადგინდა. ამდენად, ქრისტიანობა აფხაზებში, ისევე როგორც ქართველურ მოსახლეობაში ბერძნულ და ქართულ ენებზე შეიძლებოდა გავრცელებულიყო. ზემოთ აღნიშნულ ავტორთა ეს ვარაუდი ჯ. გამახარიას წიგნში (გამახარია 2005: 72-74) სათანადოდ არის შეფასებული. ამიტომ, მასზე სიტყვას აღარ გავაგრძელებთ. საბჭოთა წყობილების პირობებში აფხაზეთთან და აფხაზებთან დაკავშირებით ობიექტური აზრის გამოთქმა სიძნელეებთან იყო დაკავშირებული. ცხადია, აფხაზების არამკვიდრობის და მით უმეტეს, მეორე ნაკადის, XVI საუკუნიდან მათი ტაღლობრივი ჩამოსახლების შესახებ აზრის გამოთქმას მძიმე შედეგები მოჰყვებოდა. ამიტომ, ბუნებრივია, აფხაზეთის ისტორიისა და ეთნოლოგიის საკითხების ჭკმშარიტი

მეცნიერული შესწავლა მხოლოდ საბჭოთა წყობილების რღვევის შემდეგ დაიწყო.

თანამედროვე აფხაზეთის ტერიტორიაზე ჩრდილო კავკასიიდან სხვადასხვა ეპოქაში მოსახლეობის მიგრაციის ფაქტს, როგორც ზოგიერთი აფხაზი, ისე ერთ-ერთი რუსი ავტორიც ა. კრილოვი უარყოფს და მას „რადიკალურსა და პოლიტიკურ-შოვინისტურს უწოდებს. ა. კრილოვს არ აინტერესებს, რის საფუძველზეა ეს ვარაუდი წამოყენებული, ვფიქრობთ ან წყაროებს ვერ ფლობს, ან არ უნდა მისი აღიარება. აზრი ქართველური მოსახლეობის „მკვიდრობის შესახებ, ქრისტიან ქართველთა ცივილიზაციაზე“ და „ბარბაროს-წარმართებთან“ უპირატესობაზე საუბარი მისი ვარაუდით, სხვა არაფერია, თუ არა „რასისტული თეორია“. იგი აფხაზთა რწმენა-წარმოდგენების აღსანიშნავად ტერმინ „ტრადიციულ რელიგიას“ „ავტოქტონურს“ იყენებს, რადგან ეს რელიგია „მსოფლიო რელიგიების ზეგავლენის გარეშე ჩამოყალიბებულია აფხაზებსა და კავკასიის სხვა ხალხებში“. მისთვის ისიც დაუჯერებელია, რომ აფხაზები ოდესმე ქრისტიანები იყვნენ, ხოლო აფხაზეთში გაბნეული ქრისტიანული ძეგლები, ყველა ბერძნული ეპოქიდან ყოფილა შემორჩენილი (Крылов 2001). როგორც კრილოვი, ისე ლ. რეგელსონი, ი. ხვარცკია, დ. დბარი და გ. სმირი თავიანთ ნაშრომებში დაბნეულობას ვერ მაღავენ, ვერ გაუგიათ ძველი ქრისტიანი აფხაზების კვლავ ტრადიციულ რწმენა-წარმოდგენებთან „დაბრუნება“ რატომ მოხდა. ცხადია, საკითხს მხოლოდ იმ შემთხვევაში მოეფინება ნათელი, თუ საქართველოში აფხაზების მიგრაციული წესით დაფუძნება, პირველი ტალღის ქართველურ მოსახლეობასთან შერწყმა, ქართული ისტორიული წყაროების გათვალისწინება, XV საუკუნის 70-იანი წლებიდან, XVI-XVII-XVIII საუკუნეებში, ჩრდილო კავკასიური მცირე ეთნიკური ჯგუფების ტალღობრივი ჩამოსახლების პროცესი იქნება მათ მიერ აღიარებული. სამწუხაროდ უმეტესი აფხაზი თუ რუსი ავტორების ნაშრომები, რომელიც ამ ბოლო ხანებში დაიბეჭდა, მხოლოდ და მხოლოდ პოლიტიკურ მიზნებს ემსახურება და მათ მეცნიერებასთან ცოტა რამ აკავშირებთ. ამიტომ, მათი უფრო ღრმა განხილვისაგან თავს ვიკავებთ.

XV საუკუნის 70-იან წლებამდე „ქართლის ცხოვრებასა“ და სამართლის ძეგლებში წარმართულ თუ ტრადიციულ აფხაზურ რელიგიასთან დაკავშირებული მონაცემები არ არსებობს. აფხაზეთის მოსახლეობა პოლიტიკურად, ეთნოკულტურულად და რელიგიურად დიფერენცირებული არ ჩანს. უნდა ვიფიქროთ, რომ იქ მცხოვრები არაქართველური მოსახლეობა ქართველურთან ერთად ქრისტიანულ იდეოლოგიას უნდა ზიარებოდა. მაგრამ XV საუკუნის მეორე ნახევრიდან ცენტრალიზებული საქართველოს დაშლის პროცესმა და ამავე დროს ჩრდილო კავკასიის ხალხებში მონღოლთა, ყირიმის ხანებისა და ოსმალების გამანადგურებელმა მოძრაობებმა აფხაზეთის მოსაზღვრე ჯიქურ-აბაზური და სხვა მთიელების კავკასიის სამხრეთ ფერდობზე გადმოსახლება განაპირობა. აფხაზეთის ტერიტორიაზე მათ გადმოსახლებას ხელს უწყობდა თვით ერისთავი შარვაშიძე, რომლის მიზანი ამ მხარეში საკუთარი უფლებების თვითნებური გაძლიერება იყო (ბერძენიშვილი 1965: 137-138). ჩამოსახლების ფაქტს ა. კრილოვი „მეცნიერულად სრულიად უსუსურსა და მიუღებელს“ უწოდებს. მისი აზრით, XVII საუკუნეში მიგრაციული პროცესი პირიქით, სამხრეთიდან (აფხაზეთიდან) ხორციელდებოდა ჩრდილო კავკასიაში (Крылов 2001: 10). ნაშრომიდან არ ჩანს რა საფუძველს ეყრდნობა მისი ეს მოსაზრება.

ქართული სამართლის ძეგლები (დოლიძე 1970: 222) 1470-1474 წწ. აფხაზეთში, საკუთრივ აფხაზებში „ქრისტეს მცნებისაგან განდგომასა“ და წარმართობის აღორძინებას ადასტურებს, რაც მოსახლეობის ნაწილის, მოსაზღვრე მთიელთა ახალი ნაკადის ჩამოსახლების, მათ მიერ პრიმიტიული ყოფა-ცხოვრების, რწმენა-წარმოდგენების შეცვლაზე მეტყველებს. შემოჭრილმა ჯიქ-აბაზებმა სხვა მონათესავე მთიელებთან ერთად აფხაზეთის საერისთავოს ტერიტორიაზე მყარად მოიკიდეს ფეხი. რელიგიურად, სოციალურ-ეკონომიკური წყობით, კულტურით განსხვავებულმა მკვიდრმა და შემოჭრილმა მოსახლეობამ, ამჟამად ინტეგრაციის შედეგად, ახალი ეთნიკური პროცესების ფონზე თანამედროვე აფხაზების ყოფა-ცხოვრებისა და ტრადიციების ჩამოყალიბებას ჩაუყარეს საფუძველი. ამდენად,

აფხაზების თანამედროვე რელიგიური მრწამსის ჩამოყალიბებაში მიგრაციის როლს დიდი ადგილი უკავია. ბზიფისა და მოგვიანებით, აბუეის აფხაზების რწმენა-წარმოდგენებზე, ბუნებიდან და მეურნეობის დარგებიდან აღმოცენებულ კულტებზე ქართულ-აფხაზურმა კულტურულ-ისტორიულმა ურთიერთობებმა თავისი კვალი დაამჩნიეს.

ცნობილია, რომ ხალხური ტრადიციული რწმენა-წარმოდგენების შესწავლის პრობლემა თითქმის მთლიანად ეთნოგრაფიულ მასალაზეა დამოკიდებული. თანამედროვე აფხაზთა პოლითეისტური დღეობა-დღესასწაულების შესახებ ფრაგმენტული მასალა პირველად XVII-XVIII სს-ში გამოჩნდა. XIX ს. მას, ცალკეული მოგზაურებისა და მხარეთმცოდნეების მიერ მოპოვებული, XX საუკუნეში კი, საბჭოთა მეცნიერების მიერ ველზე შეკრებილი დიდძალი ეთნოგრაფიული მასალა დაემატა.

მთელი XIX-XX საუკუნის განმავლობაში თანამედროვე აფხაზების წარმართულ პანთეონში წამყვანი ადგილი სიცოცხლის ძალას, ნაყოფიერებას, საოჯახო, პატრონიმიულ, სასოფლო, სათემო ღვთაებებს ეკავა. ეს უძველესი რწმენა-წარმოდგენები თანამედროვე ყოფაში აფხაზურმა სასოფლო-სამეურნეო საქმიანობამ, საზოგადოებრივი და სოციალური განვითარების დონემ განაპირობა. ბუნების მოვლენების, მიწის, სამეურნეო საქმიანობის – მესაქონლეობის, მიწათმოქმედების, მონადირეობის, მეფუტკრეობის, სამჭედლოს და წმინდა ადგილების ყველა კულტს საკუთარი ღვთაება ედგა თავში. ამ ღვთაებების კეთილგანწყობის მოსაპოვებლად თემი, სოფელი, ოჯახი, პატრონი-მია კოლექტიურად მართავდა მაგიურ რიტუალებს. ყოველი სალოცავის საკულტო „ცენტრად“ წმინდა ადგილები იყო ამორჩეული, რომელიც ბუნებრივი ობიექტები – მთა, ტყის პირები, ჭალები და ცალკეული ხეები – იყო. მატერიალური ძეგლები აფხაზებისათვის დამახასიათებელი არ ყოფილა.

XX ს-ში ტრადიციული რელიგიის კვლევის საწყის პერიოდშივე, აფხაზთა რწმენა-წარმოდგენებში მრავალმერთიანობის არსებობის შესახებ გამოითქვა აზრი, რომელიც ბევრმა მეცნიერმა გაიაზრა. მხოლოდ ს. ბასარიამ (Басария, 1923, 57) და შემდეგ შ. ინალ-იფამ (Инал-ипа,

1965, 560-561) უარყვეს. მათი მოსაზრებით, აფხაზურ რელიგიაში მხოლოდ ერთი, ძლევა მოსილი, გამჩენი, საერთო სახალხო ღმერთი არსებობდა, რომელსაც ბუნების ყველა მოვლენა, მათ შორის საოჯახო და საგვარო ღვთაებები ემორჩილებოდა. ამ ღმერთის აღსანიშნად აფხაზურ ენაში ტერმინი „ანცვა“ ითვლებოდა, რომელშიაც თავს ყველა ღვთაება და ყველა „წილი“ იყრიდა თავს. იგი ყველა ცალკეულ ღვთაებას აერთიანებდა.

„ანცვასთან“ დაკავშირებით პ. უსლარისა და პ. ჭარაიას მიერ აღრიდანვე გამოითქვა მოსაზრება, რომ თვით ტერმინი მიუთითებდა პოლითეიზმზე, რადგან „ან“ – დედას, „ცვა“ – მრავლობითი რიცხვის ნიშანი ერთვოდა. მოგვიანებით, ნ. ჯანაშიამ „ერთი ღმერთის მრავალწილიანობის“ შესახებ გამოთქვა ვარაუდი. ნ. ჯანაშიამ, რომელსაც საქართველოში XVII ს. 80-იანი წლების შემდეგ „აბჟუაში“ ჩამოსახლებულ აბაზებში ჰქონდა მასალა ჩაწერილი, დაადგინა, რომ გადმოცემათა თანახმად, ყველა ბუნებრივ მოვლენასა თუ ადამიანების ნათესაურ გაერთიანებას თავისი წილი ღმერთი ჰყავდა, ისევე როგორც ყველა ქრისტიანს თავისი მფარველი ანგელოზი... იგი აფხაზურ ენაში „ანცვას“ გაჩენის ფაქტს წინაპართა განდიდებას უკავშირებდა, რომელსაც დასაწყისისათვის, მართალია, ქალური ბუნება ჰქონდა, მაგრამ თანდათან სიმრავლის გამო სქესი შეეცვალა და მამაკაცის საწყისის მქონე გახდა (Джанашия 1960: 22-23).

შ. ინალ-იფა თავის ადრეულ ნაშრომებში, აფხაზურ რელიგიაში პოლითეიზმის იდეას იზიარებდა, მაგრამ მოგვიანებით, მან „ანცვა“ წარმოგვიდგინა, როგორც „უკვე არა ცალკეული საგვარო ან სატომო ღვთაება, არამედ ტომობრივი და ადგილობრივი ღვთაებების ერთიანობის სიმბოლო. აბსტრაქტული აზროვნების გრძელვადიანი განვითარების შედეგი და მასთან ერთად ტომობრივი დაჯგუფებების კონსოლიდაციის გარკვეული მაჩვენებელი, როგორც ერთიანი ეთნიკური მთლიანობა. მაღალ ღმერთ „ანცვა“-ს წარმოშობა ერთიანი აფხაზი ხალხის ჩამოყალიბებასთან არის დაკავშირებული. ღვთაების სახელშივე წარმოჩნდა, რომ იყო ერთი ღმერთი, თუმცა, მუდამ მრავალრიცხოვანი წილებში (Инал-Ипа 1965: 561).

შ. ინალ-ივა, ზ. ანჩაბიძის მიერ „ერთიანი აფხაზი ფეოდალური ხალხის „ეროვნების“ წარმოშობის შესახებ გამოთქმულ მოსაზრებას ეყრდნობა, რომლის აზრითაც, „აფხაზური ფეოდალური ხალხის ჩამოყალიბების პროცესი, ძირითადად VIII ს-ში დამთავრდა. მის ფორმირებაში მთავარი როლი აბაზგებმა და აფსილებმა ითამაშა. ამ მცირე ხალხების შერწყმას ერთიანი ეთნიკური აფხაზური ფეოდალური ხალხის ბირთვის ჩამოყალიბება მოჰყვა, რომელსაც შემდგომში სხვა ეთნიკური კომპონენტებიც შეერია“... (Анчабадзе 1959: 69).

ზ. ანჩაბაძის ეს მოსაზრება ნ. ბერძენიშვილის მიერ იქნა გაკრიტიკებული, რომლის თანახმადაც – „აფხაზებს არც კოლხური სახელმწიფოებრივი ტრადიცია და არც რეალური სხვა საშუალებანი გააჩნდა. სწორედ ამიტომ... აფხაზთა დინასტია ქართული ფეოდალური კულტურის სამსახურს ჩაუდგა სათავეში. „აფხაზური ფეოდალური ეროვნების კონსოლიდაციის“ პირობებში კი, აფხაზთა დინასტიას, აფხაზთა მეფე, აფხაზური სახელმწიფო უნდა შეექმნათ... აფხაზური დამწერლობით... და ყველა ის ნიშანი შეეძინათ, რომელიც ფეოდალურ ეროვნებას ფეოდალური სახელმწიფოთი ახასიათებს“ (ბერძენიშვილი 1990: 592-593). ამდენად, აფხაზური „ფეოდალური ხალხის“ კონსოლიდაცია რომ მომხდარიყო, ბზიფისა და აბუჯას აფხაზების „უზენაესი ღმერთი „ანცვა“ (რომელსაც თითქოს „ძლიერი მონოთეისტური ხასიათი ჰქონდა“) მოახერხებდა საგვარო, პატრონიმიული და ტერიტორიული ღვთაებების ცენტრალიზაციას, თუმცა, ეს არ მომხდარა.

ჩამოსახლების შემდეგ, ჩრდილო კავკასიელების ეთნიკურმა ჯგუფებმა ადგილობრივი მოსახლეობისა და ქრისტიანული რელიგიის დიდი გავლენა განიცადეს, რასაც ნაწილობრივ მათი მსოფლმხედველობის ცვლაც მოჰყვა. შედეგად მათ ენაში ახალი ტერმინები დამკვიდრდა – аныха (ხატი), ачгара (მარხვა), аң эара (ლოცვა) და ამასთან аңцэ-მ სწორედ ამის შემდეგ მიიღო მონოთეისტური ხასიათის მქონე ღმერთის მდგომარეობა (Инал-ипа 1965: 520; Дзидзария 1958: 46; Гулия 1925: 310 და სხვა).

აფხაზური პოლიტიკური რწმენა-წარმოდგენების შესწავლას სასოფლო-სამეურნეო საქმიანობასთან, კერძოდ მესაქონლეობასთან დაკავშირებული ღვთაებით ვიწყებთ. ცნობილია, რომ გვიან შუასაუკუნეებისა და მოგვიანებითაც სამეურნეო საქმიანობიდან ტრადიციულ და წამყვან დარგად მესაქონლეობა ითვლებოდა. მესაქონლეობის ღვთაება აფხაზეთში „აითარის“ სახელით იყო ცნობილი. მას განახლების, ნაყოფიერებისა და საქონლის გამრავლებაზე ზრუნვა ევალებოდა. მის შვიდნაწილიან სახეს აფხაზები ასე მიმართავდნენ – аитар њжитр. თითოეულ წილს თავისი მცირე ღვთაება ჰყავდა: цабран – თხების დედა; жвабран – ძროხების დედა; ачшашана – ცხენების დედა; алшкнтр – ძაღლების, амза – მთვარის, апра – მზის, аннаца-нага – ნათესისა და პირუტყვის ერთად. აითარს „აფხაზების წარმართულ პანთეონში თავისი საერთო აღიარებითა და ფართო ფუნქციით გამორჩეული ადგილი ეკავა“, იგი შინაური ცხოველების შემქმნელიც იყო (გიორგიძე 1888, №180; Дурновин 1871: 29-30; Джанашиа 1960: 31; ბახია 2010: 387-388). შვიდნაწილიანი აითარის ყველა სახე, მათ შორის მთვარისა და მზისაც მესაქონლეობის კულტს ემსახურებოდა. რაც შეეხება ანაფა-ნაგას, მასში საქონლისა და ნათესების ნაყოფიერების ღვთაება იყო შერწყმული. ცხადია, აითარის კულტის მნიშვნელობა იმაზე მიუთითებდა, რომ მიგრანტთა პოლიტიკისტურ პანთეონში სწორედ მესაქონლეობის კულტი იყო მთავარი, თუმცა, ქართულ-აფხაზური კულტურულ-ისტორიული ურთიერთობის შედეგი უნდა ყოფილიყო მიწათმოქმედების ღვთაების – ანაფა-ნაგას მნიშვნელობის გაზრდა.

დასავლეთ ქართველების, კერძოდ მეგრელების უძველესი რწმენა-წარმოდგენებში, სამიწათმოქმედო ღვთაებების გვერდით საგანგებო ადგილი „ჟინი ანთარს“ (ზენა ანთარს) – მესაქონლეობის კულტის ღვთაებას ეკავა. ჯერ კიდევ XIX საუკუნეში პ. ჭარაიას მიერ გამოთქმულ იქნა ვარაუდი, რომ „აითარი“ „ანთარისაგან“, მეგრული ენის გავლენით იყო წარმოქმნილი, სადაც ნ>ლ>ე მოგვცა (გიორგიძე 1888, №180). ივ. ჯავახიშვილმა ეს ღვთაება და ტერმინი უძველესი ქართულ (ხევსურულ) ღვთაებას „ანა-

ტორს“ დაუკავშირა, რომლის სრული სახის ხსოვნა და თაყვანისცემა სწორედ „ანთარ“ და „აითარმა“ შემოგვინახა (ჯავახიშვილი 1979: 122-124). ქართველები (მეგრელები) საქონლის გამრავლება-მფარველობას მთავარანგელოზ მიქელ-გაბრიელს, ჟინი ორთას (წმ. გიორგის), გალენიში ორთას და კაპუნიას შესთხოვდნენ. ორივე ღვთაება შინაური საქონლის და გარეული ნადირის დაცვასა და გამრავლებას ემსახურებოდა (მაკალათია 1979: 63) (მეგრ.: გალენიში = გარეული; ორთა = ღვთაება „ანთარის“ ფონეტიკურად შეცვლილი სახელი, ჟინიში ორთა ჟინი ანთარისაგან. ჯავახიშვილი 1979). სამურზაყანოელი ქართველი (მეგრელი) მწყემსების ყველაზე დიდი მფარველი, მთავარანგელოზი – მიქამ გარიო იყო. მიქამ-გარიო მთების, ცის მნათობების, მზის ბატონ-პატრონი იყო და მას დარის, ეღვა-ქუხილის და კოკისპირული წვიმების მოვლენები ემორჩილებოდა. XVIII საუკუნეში მეგრელი და აფხაზი მწყემსები სამურზაყანოს საძოვრებზე ერთად მწყემსავდნენ საქონელს, გვერდი-გვერდ ცხოვრობდნენ და მიქამ გარიოსაც სიმღერით ერთად ადიდებდნენ. აფხაზები მიქელ-გაბრიელს „ერგეს“ (ე.ი. მეგრელების) ხოლო მიქამგარიოს ტბას „ერგე-მშორას“ (ე.ი. მეგრელი ხალხის წყალს) უწოდებდნენ (სახოკია 1950: 250, 289).

საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებში აგრარულ კულტთან დაკავშირებული ნაყოფიერებისა და წვიმასა და წყალთან დაკავშირებული კულტები სხვადასხვა სახელით – ბერიკობა-ყეენობა, ლაზარობა, გონჯობა, წყალკურთხევა და სხვ. (მაკალათია 2004: 73-77) იყო ცნობილი.

რაც შეეხება ადიდებს, მათი ძირითადი საქმიანობაც ორივე სასოფლო სამეურნეო დარგთან იყო დაკავშირებული – მსხვილფეხა და წვრილფეხა საქონლის გადარეკვით ფორმასთან და მიწათმოქმედებსთანაც. თუმცა, მეურნეობაში დიდი ხვედრითი წონა მესაქონლეობაზე მოდიოდა, რამაც ღვთაება „ახინას“ განვითარება გამოიწვია, რომელზედაც ადიდებში მრავალფეროვანი ღვეგნდები შეიქმნა. ყველა ღვეგნდაში ახინა მდიდარი მესაქონლეა, მწყემსური კვერთხით ხელში.

შაფსულების გადმოცემით სოფ. კინშიაში ყოველ გაზაფხულზე მდ. შახეზე ძროხა გამოჩნდებოდა, რომელიც

მოსახლეობას „აგრძობინებდა“, რომ ის იყო მსხვერპლად შესაწირი ზვარაკი. მას ყელზე თეთრ ქსოვილს მოაბამდნენ და „ახინას ძროხას“ გარდა „თვითმავალ ძროხასაც“ უწოდებდნენ. ძროხამ იცოდა სად წასულიყო და სად გაჩერებულიყო. მას რქებზე პურის ნაჭერსა და ყველს ჩამოაცმევდნენ. ძროხა „წმინდა ჭალაში“ მიდიოდა, მლოცველები და მოსახლეობა მას უკან მისდევდა. „წმინდა ჭალაში“ მას ხეზე მიაბამდნენ და დაკლავდნენ. გასატყავებლად სხვაგან გადაჰქონდათ, მესამე ადგილზე ხორცს ჭრიდნენ, მეოთხეზე – ხარშავდნენ, ხოლო მეხუთე ადგილზე ტრაპეზი იმართებოდა. ადიღების წარმოდგენით, მათ ყოველ წელიწადს ზვარაკად ერთი და იგივე ძროხა ევლინებოდათ. გარდა ამისა, ადიღელებს მესაქონლეობის სხვა ღვთაებებიც ჰყავდათ – შაფსუღების ღვთაება პშიშანს უწოდებდნენ, რომელიც აფხაზების ღვთაება აჩშანასთან პოულობდა პარალელს; უბიხების ღვთაება „ახინა“ იყო, ხოლო თხისა და ცხვრის მფარველი ღვთაება „ემიში“ იყო; ნატუხაელებსა და შაფსუღებში ხარების მფარველ ღვთაებად „ხაკუსტაშ“ ითვლებოდა (Люлье 1927: 27-28; Лавров 1959).

როგორც უკვე აღინიშნა, აფხაზურ რწმენა-წარმოდგენებში აგრარული კულტი, წვიმისა და საერთოდ წყლის კულტთან ერთად არის წარმოდგენილი. შედარებით სიძველით, სალოცავი „აცუნჰვარა“ (ацун-н аара) იქცევს ყურადღებას. აცუნთა, პატარა მონოგენურ დასახლებას ეწოდებოდა, რომელშიაც უმეტესად ერთი ოჯახიდან, ერთი მამიდან განაყარი ოჯახები იყრიდნენ თავს (Аджинджал 1969: 15). გარდა ამისა, ეს ტერმინი სოციალური ერთეულის აღმნიშვნელიც იყო (ა = ზოგადობის აფიქსი; -ც = ერთი; -უ < უა = ნათესავი, ხალხი; -თა = ადგილის აღმნიშვნელი, ე.ი. ერთ სახლად, ერთ ნათესავად (ხალხად) მცხოვრებნი). იგი ტერმინს – „აბიფარა“ (აბ=მამა, იფა=შვილი, ე.ი. ერთი მამის შვილები, პატრონიმია) უტოლდებოდა, რომელსაც იგივე მნიშვნელობა ჰქონდა. აცუნთა ტერმინი მოქმედ ენაში დღეს იშვიათად იხმარება, რადგან ტერმინმა „აქ თამ“, სოფელმა, ხოლო უბნის დასახელება „აჰაბლამ“ (არაბული ტერმინი) შეცვალა.

ზაფხულის გვალვისაგან შეწუხებული აცუთას საზოგადოება, თავს „აუსპვართაზე“ ანუ სოფლის საკრებულოზე იყრიდა. კრებაზე „აცუნჰვარას“ ღვთაებისადმი მიძღვნილ დღეს დაადგენდნენ, სოფლიდან რამდენიმე მამაკაცს აირჩევდნენ, რომლებსაც სალოცავისადმი რიტუალის მომზადება ევალებოდათ. არჩეული მამაკაცები აცუთას ყველა ოჯახს ჩამოუვლიდნენ და საერთო ზვარაკის შესაძენ შესაწირს აკრებდნენ. ზვარაკის სიდიდე აცუთას კომლთა რაოდენობაზე იყო დამოკიდებული. ყველა ოჯახში მრავალფეროვანი საკვები მზადდებოდა, ოჯახიდან ყველას თითო დოქი ღვინოც მიჰქონდა. დანიშნულ დღეს, სადღესასწაულოდ გამოწვობილი მამაკაცები, მდინარის პირზე, „წმინდა ჭალაში“ იკრიბებოდნენ. აცუთას ყველაზე უხუცესი მამაკაცი, რომელიც ქურუმიც იყო, შესაწირ ცხოველს პირით აღმოსავლეთისაკენ მიაბრუნებდა, ბალანს შეუტრუსავდა, რქაზე სანთელს აუნთებდა და დაილოცებოდა, აცუნჰვარას შესთხოვდა სოფლისათვის გაჭირვება აეცილებინა და წვიმა გამოეგზავნა. შემდეგ ზვარაკს დაკლავდნენ, გაატყავებდნენ და მოხარშავდნენ. ხორცის ნაწილი ტრაპეზის დროს იჭმეოდა, დარჩენილი ოჯახების რაოდენობაზე ნაწილდებოდა. გულ-ღვიძლს, უხუცესი მამაკაცი შამფურზე წამოაცმევდა, კიდევ ერთხელ, ახალ ოჯახებს დალოცავდა. ლოცვის დროს მცირე ჩამონატრებს გულ-ღვიძლის ცეცხლში ჩაყრიდა, დანარჩენს წვრილად დაჭრიდა, რომ წილი ყველა იქ მყოფ მამაკაცს შესვედროდა. მამაკაცები ერთად „აირგ-აშვას“, ღვთაების სადიდებელ სიმღერას ერთად ასრულებდნენ. ცხოველის ტყავი ჩვეულებრივ უხუცესს, მლოცველს ხვდებოდა. გადმოცემით, აფხაზებს არ ახსოვთ ისეთი დღე, რიტუალის ჩატარების შემდეგ, რომ წვიმა არ წამოსულიყო (Джанашиа 1960: 65-66).

უფრო ძველი ჩანს, გვალვასთან დაკავშირებული ჩვეულება „ძიოუ“, რომელშიც მხოლოდ სოფლის ქალიშვილები იღებდნენ მონაწილეობას. ისინი ხის ნიჩაბის ტარს თოჯინასავით რთავდნენ, მდინარეზე მხიარულ მსვლელობას აწყობდნენ. შემდეგ, ნიჩაბის დედოფალს სახელდახელოდ შეკრულ ტივზე დაფენილ თივაზე დააწვენდნენ

და აღმოდებულს წყალს გაატანდნენ. თან ღვთაება „ძივოუს“ ლოცვითა და სიმღერით წვიმას შესთხოვდნენ.

მსგავსი ჩვეულება ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიაშიც იყო გავრცელებული, თუმცა ადიღებში წყლისა და წვიმის ღვთაებას ХЫЦЫ-ГУАШЭ ეწოდებოდა. მათი რწმენა-წარმოდგენებით გვალვას „ზღვისა და მდინარეების ქალბატონები“ სოფლის ურჩი მოსახლეობის დასახველად და საზიანოდ გზავნიდნენ. მოსახლეობას ისინი გრძელი წითელი თმებით ევლინებოდნენ, ამიტომ მათ „წითელ ქალბატონებად“ მოიხსენიებდნენ. ზღვისპირა შაფსუღებს „ზღვის ქალბატონი“ თევზ-ქალად ჰყავდათ წარმოდგენილი. ХЫЦЫ-ГУАШЭ-ს ადამიანებისათვის სხვა ზიანიც მოჰქონდა. ზოგჯერ იგი აბრმავებდა ადამიანებს, თუმცა, ისეთი ძალაც ჰქონდა, რომ ბრმისათვის თვალისჩინი დაებრუნებინა. ადიღები მისი პატივისცემისა და კეთილგანწყობის მოსაპოვებლად სოფელში საერთო დღესასწაულს აწყობდნენ. ბარის ტარისაგან ისინი „ბარის ქალბატონს“ აკეთებდნენ, რომელსაც სოფლის ყველა ოჯახში ჩამოატარებდნენ და შესაწირს – ყველსა და პურს შეაგროვებდნენ. შემდეგ, მდინარეზე აწყობდნენ მსვლელობას, სადაც „ბარის ქალბატონს“ წყალში „ახრჩობდნენ“, თვითონ კი გართობას იწყებდნენ. ბოლოს დასახლდებოდნენ და შემოწირულ ყველსა და პურს შეექცეოდნენ (Кашежев 1900, №2; Лавров 1959: 202).

როგორც დავინახეთ, შესაძლოა, საქართველოში ჩამოსახლების შემდეგ გვალვის საწინააღმდეგო წესი ჩრდილო-დასავლურის მსგავსი იყო, მაგრამ რაც შეეხება სახელწოდებასა და თვით ღვთაების ტერმინს – „ძივოუ“ აშკარად ქართული წეს-ჩვეულებიდან უნდა ჰქონოდათ ნასესხები. ივ. ჯავახიშვილი ტერმინ „ძივოუს“ პირველ ნაწილს – „ძი“ აფხაზურ წყალს, ხოლო „ვოუს“ სიტყვას – „მოგვეც“-ს უკავშირებდა, რადგან სვანურში ტაროსის ღვთაების სახელი „ვები“, „ვოუ“ იყო. მისი ვარაუდით, ამას სვანური პარასკევის სახელწოდება „ვობიშ“-იც ამყარებდა, რადგან ეს დღე ვებისადმი იყო მიძღვნილი (ჯავახიშვილი 1979: 119-120). აფხაზებში გავრცელებული იყო აგრარული ღვთაების – „ადგილ დედოფლის“ ჩვეულებაც. აფხაზებს, ისევე როგორც ქართველებს მიწის ღვთაება, ადგილის დე-

დოფალი, ქალის სახით ჰყავდათ წარმოდგენილი და მის აღსანიშნავად ქართულ ტერმინს გამოიყენებდნენ. აფხაზი ქალები (უმეტესად აბუჯაში მცხოვრებნი) მინდვრის ბაღებს შებენ და მათ ჩურჩულდნენ – „ადგილ დედოფალი, ჩვენ შენი წილი მოგეცით“. მარილის ჩაყრა მიწაში ნაყოფიერებასთან იყო დაკავშირებული. აფხაზები თვლიდნენ, რომ მიწის ყველა მონაკვეთს, სახმარი იყო იგი თუ უხმარი ადგილის დედოფალი მფარველობდა.

როგორც ჩანს, ტერმინი „ძივოუ“ და „ადგილ დედოფალი“ და მასთან დაკავშირებული რწმენა აფხაზებში ინტენსიურ მიწათმოქმედებაზე გადასვლის შემდეგ უნდა გამოეყენებინათ. ქართველებში მიწის ღვთაება საქართველოს ყველა კუთხეში სხვადასხვა სახით იყო გავრცელებული და ნაყოფიერებას უკავშირდებოდა. მის ფუნქციებში – პირუტყვისა და ნათესის გამრავლება, ყველანაირი მცენარეებისათვის მოსავლიანობის გაზრდა, მათ შორის, ადამიანისადმი ნაყოფიერების კულტს ერთიანად გამოხატავდა, რაც ვფიქრობთ, ქართველებში ორი სამეურნეო დარგის, მიწათმოქმედებისა და მესაქონლეობის განვითარების სიმბიოზურ ხასიათზე მეტყველებდა. ამავ დროს, იგი ღვთისმშობელ მარიამსაც უკავშირდებოდა.

საქართველოსთან კულტურულ-ისტორიული ურთიერთობის ფონზე, აფხაზების სამიწათმოქმედო ღვთაებათა სისტემაში მნიშვნელოვანი ადგილი კიდევ ერთმა ღვთაებამ – ჯაჯამ (Жажа) დაიკავა. აფხაზებს ჯაჯა დაბალტანიან, მხარბეჭიან ქალად ჰყავდათ წარმოდგენილი. მას დათესილი მინდვრებისა და ჭირნახულის, როგორც გაზრდა, ისე საპირისპიროდ, ზარალის გამოწვევაც შეეძლო. ოჯახი, რომელიც ჯაჯასთვის ზვარაკის სახით მსხვერპლს გაიღებდა, უხე მოსავალს მიიღებდა, ხოლო ის, ვინც მის სახელზე შესაწირავს დაინანებდა, პირიქით, მოსავალს წაუხდენდა. „აფხაზური ღვთაება ჯაჯა აგრარულ კულტთან იყო დაკავშირებული, თუმცა თავისი განვითარებით იგი საერთო ნაყოფიერების ღვთაებად გადაიზარდა“ (Званбай 1855: 358; Кантария, Чанба 1987: 55). „ჯოჯობა დღე“, რომელიც ადგილის დედასთან იყო დაკავშირებული, ქართველებში ფართოდ იყო გავრცელებული. მას გამოქვა-

ბულში შაქარს უტოვებდნენ, ხოლო მიწას ქათმებს სწირავდნენ (ჯავახიშვილი 1979: 129). ამრიგად, მესაქონლეობასა და მიწათმოქმედებასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები აფხაზებში, საზოგადოების თანდათანობითი განვითარების საფეხურზე ჩანს შექმნილი. როგორც ჩანს, აფხაზების ეს რწმენა-წარმოდგენები, ჩამოსახლების შემდეგ, ქართველურ მოსახლეობასთან მჭიდრო ურთიერთობაშია წარმოქმნილი და განვითარებული, რასაც, ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიელთა მცირე ტომების განსხვავებული ჩვეულებები ადასტურებენ.

ადიღებში მიწათმოქმედების ღვთაებებია – შეუხერიშიშხოხერიშ, თხაგალეც და მერემ. შაფსუღებში შეუხერიშის ღვთაებისადმი მიძღვნილი დღეობა შუა ზამთარში, ნუჟრიან, ანუ დაკორძებულ ხის გადანაჭერთან სრულდებოდა. ხან გირეისა და ე. შილინგის ცნობით, შეუხერიში მიწათმოქმედებასა და ამავე დროს, ოჯახსაც მფარველობდა. ლ. ლულიეს თანახმად „სოხერისი“ ხორბლის მთესველების სალოცავია. შაფსუღებს სოხერისი თავის ხალხის ნაყოფიერების ღვთაებად მიანდათ და ა.შ. დროისა და დღესასწაულის შესახებ ლიტერატურაში ერთი აზრი არ არსებობს. ადიღელთა ზოგიერთი ეთნიკური ჯგუფი მას შემოდგომაზე, მოსავლის აღების შემდეგ, ზოგი აპრილის თვეში, ხგნის წინა პერიოდში ზეიმობდნენ. სოუსერიშის რიტუალი დათქმული დღის წინა საღამოს იწყებოდა. რიგით სოფლის ერთ-ერთ სახლში, მდიდრულად ჩაცმული ასაკოვანი ქალი, წინა წლიდან მორჩენილი სანთლით ხელში, ბეღლის დაკეტილი კარის წინ დგებოდა აღმოსავლეთით პირმიქცეული. კარებთან ნუჟრიანი გადანაჭერთ ხელში, რომელშიც ბევრი სანთელი იყო დამაგრებული, უხუცესი მამაკაცი მივიდოდა და შეუხერიშს ხმამაღლა კარის გაღებას სთხოვდა. ქალი კარს აღებდა და ბეღელში შედიოდა. მოხუცი ღვთაებას სოფლის ყველა სახლის დალოცვას, მოსავალსა და საქონლის გამრავლებას სთხოვდა, შემდეგ ყველას დალოცავდა და სახლის ახლოს ანთებული სანთლის დახმარებით კოცონს დაანთებდა. მოსახლეობა კოცონზე სანთლებს, ხოლო წადებული ცეცხლით, საკუთარ ეზოში, სახლის წინ კოცონს ანთებდა. დღესასწაულის დამთავრების შემდეგ ნუჟრიან გადანაჭერს

რიგით შემდეგი ოჯახის ბელელში ინახავდა (Лавров 1959: 214-216).

აფხაზთა რწმენა-წარმოდგენათა პანთეონში განსაკუთრებული და გამორჩეული ადგილი ჭექა-ქუხილის ღვთაებას „Афы“-ს ეკავა, რომელიც ყველა ატმოსფერული მოვლენის სათავეში იდგა. „Афы“ ჭექა-ქუხილით გამოწვეული ხმაურით ეშმაკის შეშინებას და ბოროტი სულების დასჯა-დამარცხებას ცდილობდა. ზოგჯერ ცეცხლოვანი ისრით იგი მიწაზე იქ ვარდებოდა, სადაც ბოროტება ისადგურებდა. ღვთაებისათვის ყოველწლიური სადღესასწაულო მსხვერპლშეწირვა სავალდებულო იყო. თუ ვინმე ამ ვალდებულებას არ შეასრულებდა Афы-ს შეეძლო „მოენახულებინა“ ესა თუ ის ოჯახი, სოფელი ან პიროვნება და დაესაჯა ისინი. ამიტომ, ყველაზე სადღესასწაულო მსველელობა ამ ღვთაებას ეძღვნებოდა.

XIX საუკუნის ბოლოს Афы-ს სალოცავი დღე საზაფხულო საძოვრებზე საქონლის გადარეკვისა და მთიდან, შემოდგომაზე დაბრუნების დღე ითვლებოდა. ის მწვემსები, რომლებიც საოჯახო საქონელს მთაში ერთად მიერეკებოდნენ, ზვარაკსაც ერთად სწირავდნენ და ღვთაებისადმი ლოცვასაც ერთად აღავლენდნენ. სოფლის ტყეში, მდინარესთან ან წყაროსთან, ღამაზე, გამორჩეულ ადგილზე, მწვემსები რამდენიმე ცხვარს (მწვემსების რაოდენობის მიხედვით) დაკლავდნენ და დღესასწაულს აწყობდნენ. უფროსი მწვემსი რიტუალის ქურუმი ხდებოდა და ზვარაკსაც თვითონ კლავდა. დაკვლის წინ ღვთაებას ღოცვით შესთხოვდა – მწვემსების ჯანმრთელობას, ცხვრის ფარის გამრავლებას და მეხის დაცემისაგან დაცვას. რიტუალში მხოლოდ მამაკაცები იღებდნენ მონაწილეობას. ქალებისა და ბავშვებისათვის ღვთაების სახელი ტაბუირებული იყო, მისი ხმამაღლა წარმოთქმა აკრძალული ჰქონდათ (A...a 1971: 15-16).

აფხაზისათვის სახლზე, ადამიანზე, საქონელზე, ხეზე და ა.შ. მეხის დაცემა უბედურების მომასწავებელი იყო. ფიქრობდნენ, რომ მათ ზეციური ღვთაების მიმართ დანაშაული ჩაიდინეს და გაანაწყენეს. ამიტომ, აღთქმას დებდნენ, რომ მეხის დაცემის ადგილზე, დაზარალებული ოჯახი, პატრონიმია, მეხის ჩამოვარდნის დღეს, ყოველ წე-

ლიწადს, Аფы-ის გულის მოსაგებად და კეთილგანწყობის დასაბრუნებლად მსხვერპლს შეწირავდა. მეხდაცემული ადგილის დასუფთავებისას ან მასთან დაკავშირებული რაიმე საგნის შეხებისას, ვალდებულნი იყვნენ „Аф-рaшвa“-ს სიმღერა შეესრულებინათ. მეხდაცემულ სახლში ცხოვრება, მეხდაცემული ხის ნაყოფის მოხმარება, მეხდაცემული მიცვალებულის ან ცხოველის დატირება აკრძალული იყო. მთელი წელიწადი ოჯახს არ უნდა ეშრომა, არაფერი არ უნდა ეკეთებინა და მხოლოდ ღოცვაში გაეტარებინა; მათ კვებასა და რჩენაზე მთელი სოფელი ზრუნავდა (Векуа 1912 №7: 102-103; Чурсин 1957: 203-204; Джанашиа 1960: 66-69). ამავე დროს, ხალხის აზრით, მეხის დაცემა საკრალურ ნიშანზეც მიუთითებდა, რადგან მეხის დაცემისაგან დამწვარი ბალახი, ხე, მოკლული ცხოველი თუ ადამიანი მაგიურ ძალას იძენდა. იმ ადგილზე, სადაც დაიღუპა ადამიანი, თეთრ სამოსში გამოწყობილი პატრონიმიის წევრები იყრიდნენ თავს, მორჩილების გამოსახატავად ყველას ყელზე კერიის საკიდი ჯაჭვი „архнышна“ ჰქონდა შემოხვეული. შესაწირი ცხოველი თეთრი თხა იყო. პატრონიმიის უხუცესი მამაკაცი რიტუალს თვით უძღვებოდა. ცხოველის მძორს ან ადამიანის ნეშტს ტყეში, ოთხ მაღალ ბოძზე გამართულ ფიცარნაგზე – „ашвaмкят“ – მოათავსებდნენ და რიტუალური სიმღერებითა და ფერხულით უვლიდნენ გარს, რადგან როგორც აღინიშნა, მათი დატირება არ შეიძლებოდა (Акаба 2007: 356-357). ღვთაებისაგან „დასჯილი“ აბიფარა (ანუ პატრონიმია) საკლავის დაკვლის მომენტში მუხლებზე დგებოდა, თან „Афы-рaшвa“-ს სადიდებელს მღეროდა. ცხოველის ხორცს მთლიანად მონაწილეები იქვე შეექცეოდნენ. თავი, ტყავი და ჩლიქები მეორე, მაღალ „ашвaмкят“-ზე იდებოდა, რომ ნადირი ვერ მისწვდენოდა. მიცვალებულის ძვლების დაკრძალვა, ნეშტის გამოფიტვის შემდეგ ხდებოდა.

ზოგიერთი მეცნიერი Афы-ს კულტის ღვთაებამდე განდიდებას ცეცხლის კულტს უკავშირებდა, რომელსაც ადამიანის ყოველდღიურ ყოფაში პრაქტიკული მნიშვნელობა ჰქონდა. მისი აზრით, რიტუალურ ქმედებებში კერიის საკიდი ჯაჭვის მოხმარებასაც ცეცხლით განწმენდასთან

უნდა ჰქონოდა კავშირი. გარდა ამისა, თვით აბიფარას წევრები мцахарак еикузшаз ე.ი. ერთი საერთო ცეცხლიდან განაყრებად ითვლებოდნენ (Инал-ипа 1955: 531). კერიის ცეცხლთან ხდებოდა ავადმყოფის განწმენდა, ქორწინების დროს კერიასთან ზიარება, სახლის ანგელოზის ადგილი, რომელიც დედა-ბოძს უკავშირდებოდა და ა.შ.

კავკასიელთა მთიელების ყოფაში, მსგავსი დღეობა-დღესასწაული უმეტესად ჩერქეზული წარმოშობის მოსახლეობაში იყო გავრცელებული. ადიღეელებში ჭექა-ქუხილის დღეთაება „შინღე“ (გრგვინვა, მეხი) იყო, რომლის თაყვანისცემას მნიშვნელოვანი ადგილი ეკავა. ამ დღეობა-დღესასწაულის სრული აღწერილობა პირველად XVII საუკუნეში ტავერნესა და ვიტსენის (Адъиги... 1974), მოგვიანებით ლ. ლულიეს (Люлье 1862: 32-33) მიერ იქნა გაკეთებული. აუცილებელია აღინიშნოს, რომ მათ ნაშრომებში მოცემული აღწერილობა აფხაზურ მასალასთან პარალელს ავლენს. თავისთავად ცხადია, მცირე თავისებურებებით, ზოგიერთ ეთნიკურ ჯგუფებში. რაც დროთა ვითარებაში რეგიონში მოსახლეობის ერთი ადგილიდან მეორეზე გადანაცვლებასთან და ტრანსფორმაციის პროცესთან უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული. მაგალითად, მოზდოკელი ყაბარდოელები მეხის დავარდნის ადგილს სიმღერით შემოივლიდნენ და რძით რწყავდნენ. დღეთაება „შიბლეს“ გვალვის შემთხვევაშიც შესთხოვდნენ წვიმას. დღეთების კეთილგანწყობის მოსაპოვებლად რიტუალს მამაკაცები და ქალები ცალ-ცალკე ატარებდნენ. ადიღები მეხდაცემულ „წმინდა“ ხესთანაც სინანულის რიტუალს და მსხვერპლშეწირვას ასრულებდნენ. დამწვარ ხეს ფერხულითა და სიმღერით გარშემო უვლიდნენ. ამ შემთხვევაში, სიმღერის ტექსტში მერიემი ანუ წმ. მარიაში მოიხსენიებოდა. ადიღებისათვის შიბლეს ნაყოფიერების სიმბოლოს წარმოადგენდა, ამიტომ მას მარცვლეულის უხვ მოსავალსაც შესთხოვდნენ (Люлье 1862: 33).

ამრიგად, აფხაზური მესაქონლეობის, მიწათმოქმედებისა და ნაყოფიერებისადმი მიძღვნილი ზოგიერთი რწმენა-წარმოდგენა მსგავსებას ადიღეურთან პოულობდა, ხოლო ნაწილი ქართულ-აფხაზური კულტურულ-ისტორიული

ურთიერთობის ნიადაგზე იყო წარმოქმნილი და ბევრი საერთო ჰქონდათ, მათ შორის ტერმინოლოგიაშიც.

აფხაზებში ნადირობის ღვთაება ორი სახელითაა ცნობილი – „аирг“ და „ажвентьшаа“. გადმოცემით, მათი ურთიერთობა ნათესაური იყო, თუმცა, ორივე მათგანს ტყეების, გარეული ცხოველებისა და მონადირეების მფარველობა-მზუნველობა ევალებოდათ. ისინი ტყის ბინადარნი იყვნენ და ოჯახურ ცხოვრებას ეწეოდნენ. აირგის ქალწულები აჟვეიფასთან ქორწინებით იყვნენ დაკავშირებული. ამაზე ზეპირ მასხოვრობაში შემორჩენილი სიმღერაც მიანიშნებდა – „აირგის ქალწული აჟვეიფშაას საცოლვა“. მათი ქორწინების წყალობით გაჩენილი მარად ახალგაზრდა და ღამაზი ქალიშვილები ცხენ-ირმებს წველიდნენ. სასიყვარულო ურთიერთობით ატყვევებდნენ მონადირეებს და ქორწინების უფლებას ართმევდნენ.

მსგავსი ურთიერთობა ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში დასტურდება. ნადირობაში წარმატების მისაღწევად ნადირთ ღვთაების სამყაროში შეღწევა და გაშინაურება აუცილებელი იყო, ეს კი სატრფიალო კავშირის სახეს იღებდა. ასეთ კავშირს მონადირეები გაურბოდნენ, მაგრამ ზოგჯერ რჩეული მონადირეები სვანეთში – დაღის, ხოლო სამეგრელოში – ტყაშმაფას (ტყის დედოფლის) საყვარლები ხდებოდნენ. თუ მონადირე ამ ურთიერთობის გაწყვეტას და დაქორწინებას გადაწყვეტდა, მისი აღსასრული გარდაუვალი იყო (კიკნაძე 2005: 191-195).

აფხაზურ გადმოცემებში აირგის ან აჟვეიფშას წყალობის გარეშე არც ერთ მონადირეს ნადირის მოკვლა არ შეეძლო. ამიტომ, მონადირეები სანადიროდ წასვლის წინ ღვთაებათა გულის მოსაგებად და კეთილგანწყობის მოსაპოვებლად ტყეში მსხვერპლშეწირვის რიტუალს ატარებდნენ და ღოცულობდნენ. აირგმა და აჟვეიფშამ წინასწარ იცოდნენ მონადირეს რამდენი და რა სახის ნადირი უნდა მოეკლა. ღვთაებები მათ მხოლოდ იმ ნადირის მოკვლის უფლებას აძლევდნენ, რომელიც თვითონ წინასწარ შეჭმული და შემდეგ გაცოცხლებული ჰყავდათ (Инал-ипа 1965: 158; Званба 1956: 72-73).

აუკეიფშაას გვერდით, საკუთარ საველე მასალაზე დაყრდნობით, ნ. ბუანიას მონადირეობისა და ტყის ნადირის ღვთაების მეორე სახელად „იუნა“ მიაჩნდა. ტყეების მთების და საერთოდ ბუნებრივი ძალების კულტის ღვთაება აირგი უნდა ყოფილიყო, რომლის ამოსავალი წმ. გიორგის სახელს უკავშირდებოდა (Бжания 1973), რაც გამორიცხული არ უნდა იყოს.

ნადირობის წეს-ჩვეულებების შესახებ XIX ს-ის ეთნოლოგიურ ლიტერატურაში მასალა მრავალია. მათი გაცნობის შემდეგ აზრი ჩამოგვიყალიბდა, რომ XVIII-XIX საუკუნეებში აფხაზების ყოფაში, გარკვეულ პრაქტიკულ სამეურნეოსთან ერთად, ქართველური მოსახლეობის მსგავსად, ვაჟთა აღზრდა-წრთობას პრაქტიკული მნიშვნელობაც ჰქონდა.

ადიღებში მონადირეობის ღვთაება „მეზიტხუ“ იყო, რომელიც გარეული ცხოველებისა და მონადირეების მფარველ-პატრონად ითვლებოდა. სანადიროდ წასვლის წინ ადიღები „წმინდა“ ხესთან მიდიოდნენ და მეზიტხუს მისი ჯოგიდან ფრინველისა და ნადირის მოკვლის უფლებას სთხოვდნენ. მონადირეებისა და ტყის ღვთაება ყაბარდოელებშიც „მეზიტხუ“ იყო (მეზიტხ = ტყის ღვთაება). ჩერქეზული წარმოშობის ყველა ხალხისთვის „მეზიტხუ“ მამაკაცის ბუნების მატარებელი ღვთაება იყო. ადიღელთა რწმენა-წარმოდგენით იგი ჯიხვის ტყავში იყო გახვეული და თხილის ხის მშვიდდით, ხოლო შინდის ხის ისრებით იყო შეიარაღებული. ზოგჯერ იგი ტახზე შემჯდარი, ოქროსბალნიანი და რქებით დამშვენებული წარმოდგებოდა მონადირეებს. მეზიტხუ მონადირეების მიერ შეწირული ცხოველების, ზვარაკის სისხლით იკლავდა წყურვილს (Лавров 1959: 210-211).

ქრისტიანობამდელ დასავლეთ საქართველოს მეგრელების რწმენა-წარმოდგენებში მონადირეობისა და ნადირთა ღვთაება „ტყაში მაფა“ (ტყის დედოფალი), ხოლო სვანების – „დალი“ იყო. ორივე ღვთაება ქალური ბუნებით იყო დაჯილდოებული და ორივე ქალღმერთი ოქროსფერი გრძელი თმებით გამოირჩეოდნენ. მაგრამ, მიწათმოქმედებისა და მესაქონლეობის საკმაოდ განვითარებული მდგომარეობის გამო შუასაუკუნეების დასავლეთ საქართველოს

ქართველთა ყოფაში, კერძოდ კი მეგრელებში მონადირეობას გართობისა და სპორტული სახე ჰქონდა. ჯერ კიდევ XVII საუკუნის წყარო გვამცნობს, რომ „მეგრელები დიდი ამბით ატარებდნენ დროს ნადირობაში... ამას ხელს მათი ქვეყნის მდგომარეობა უწყობს... ბუნებებში, გორაკებზე და მინდვრებში ხშირად მოდის სხვადასხვა გარეული ცხოველი... მეგრელები საშინელ პაპანაქება სიცხეში სანადიროდ მიდიან, ხშირად შიშვლები უდიდეს მდინარეში გადიან, ყოველსავე ამას იმიტომ ჩადიან, რომ ცქვიტები და მარდები შეიქმნენ და შეეჩვიონ იმ გასაჭირს, რომელიც ომიანობას თან მოაქვს“ (ლამბერტი 1979: 161). როგორც ჩანს, მონადირეობა სამხედრო საქმესაც დაუკავშირდა. ნადირობა მოლაშქრეს აჩვევდა სიძნელეთა დაძლევის, უშიშრობას, მოსაზრებულობას, იარაღის ხმარებას, ნადირობის პროცესში მანევრირებას, სამხედრო ხერხებს, მამაცობას, მოხერხებულობას (ჩხატარაიშვილი 1979: 161).

აფხაზურ ყოფაში ბუნების ცალკეული ობიექტების – მთების, მდინარეების, ჭალებისა და ხეებისადმი საცრალური თვისებების მინიჭება თანამედროვე აფხაზების ეთნიკური კულტურის თავისებურებაა. ბუნებასთან მჭიდრო კავშირმა აფხაზებს სხვადასხვა კეთილ და დამანგრეველ, ბოროტ სულებზე თუ მოვლენებზე წარმოდგენა ჩამოუყალიბა. ღვთაების სალოცავ საკულტო „ცენტრად“ სხვადასხვა ეპოქაში ბუნებრივი ობიექტები გვევლინებოდა – მთა, ტყის პირები, ჭალები და ცალკეული ხეები (ბახია 2010: 61-62). ყველაზე ძველი სალოცავი ჩამოსახლებულთა მესხიერებაში კავკასიის ქედის სამხრეთ კალთაზე აღმართული მცირე ზომის მთა ფსჰუ იყო. აფხაზთა რელიგიაში მთა ფსჰუ რთულ კულტურულ ფენომენს წარმოადგენდა. იგი საუკუნეების მანძილზე რელიგიურ წეს-ჩვეულებებში ძირითადი საყრდენი იყო, რადგანაც მოსახლეობის წარმოდგენაში ფსჰუ ლეგენდარულ თუ რეალურ წინაპრებს უკავშირდებოდა. ამ წინაპრებმა კავკასიის ქედის უღელტეხილები გადალახეს და კავკასიის ქედის სამხრეთ ფერდობებზე გადმოვიდნენ საცხოვრებლად. უღელტეხილის დაძლევის შემდეგ ისინი ბრტყელფსკერიან ქვაბულში დასახლდნენ, სადაც პირველი სოფელი ფსჰუ დააფუძნეს. ამის

შემდეგ მთა ფსჰუ მათი საკრალური ობიექტი და თაყვანისცემის საგანი გახდა. ამ მოასთან არის დაკავშირებული აფხაზური ძირითადი გვარების მფარველი ღვთაების „ԼԵ Կ-ՆԻԿԻ“-ს (ფსჰუს სალოცავის) წარმოშობა. აფხაზური გვარების ძირი სალოცავი – „ფსჰუ ნხა“ დღემდე ამ გვარების მფარველი ღვთაების ფუნქციას ასრულებს (Ногомов 1861: 70-71; Чурсин 1957: 34; Инал-ипа 1976; Бжания 1973: 59, 61, 63, 305; Броневский 1823: 229; Лавров 1978: 41-47; Бгажба 1964: 244-246).

ჩვენი საველე ეთნოგრაფიული მასალის, გენეალოგიური თქმულებების შესწავლის შედეგად ირკვევა, რომ ნათესაურმა კოლექტივებმა თუ ცალკეულმა ოჯახებმა, რომლებმაც ეს უღელტეხილები გადმოლახეს, პირველ ეტაპზე, ამ ტერიტორიაზე საკუთარი „წარმოშობა“ ფსჰუს მთაზე დაფუძნებულ ღვთაებას – „ფსჰუ ნხას“ დაუკავშირეს. მთა ფსჰუს ტერიტორია დღესაც დაცულია, არ შეიძლება იქ ნადირობა, ხის მოჭრა, ტოტების მომტერევა და სხვ. ეს ადგილი დღესაც „წმინდა სალოცავის“ როლს ასრულებს (ბახია 2010: 63 და შემდეგ).

აფხაზური ადრეული გვარების ეთნოგენტური გადმოცემები როგორც აღენიშნეთ, შესაბამისად „ფსჰუ ნხასთან“ იქნა დაკავშირებული, მაგრამ XV ს-ის 70-იანი წლების შემდეგ ჩამოსახლებული ჩრდილო კავკასიელების ნაკადის ეთნოგენტური გადმოცემები და მათი ახალ ტერიტორიაზე „წარმოშობა“ ჩერქეზ ინალის საფლავს დაუკავშირეს, რომელიც მოგვიანებით „ინალ კუბე“-ს ღვთაების სახელით გახდა ცნობილი. ინალი ადიღური ძლიერი გვარის მმართველი და რეალური წინაპარი იყო. ისტორიულად ცნობილი ხდება, რომ იგი მდ. ბზიფის სათავეებში XV საუკუნის ბოლოს ჩამოსახლებულა, როდესაც აფხაზეთის მთებში გამოქცეულ აბაზებს დასდევნებია დასასჯელად. იანლს ფსჰუ და მისი მიმდებარე ტერიტორია იმდენად მოსწონებია, რომ თავისი ჯარით საცხოვრებლად იქვე დარჩენილა. თუმცა, მალე გარდაცვლილა. თავისი ხალხისათვის დაუბარებია, რომ ფსჰუს მთაზე დაესაფლავებინათ. ასე გაჩნდა ფსჰუს მთაზე მეორე ღვთაება ინალ კუბე“ (ინალის საფლავი), რომელიც „ფსჰუ ნხას“

„წილი“ გახდა. საინტერესოა ფაქტი, რომ ინალმა მნიშვნელოვანი ადგილი აფხაზურ ფოლკლორშიც დაიმკვიდრა. მისი საფლავის სალოცავის მფარველობის ქვეშ მოექცა ის გვარები, რომლებიც ჩერქეზეთიდან მასთან ერთად და მას შემდეგ დასახლდნენ ფსჰუს ქვაბულში და ახალი სოფლები დააარსეს (Потто 1886: 387; Ногмов 1947: 54-56; Гадло 1978: 28-29, 43; Чурсин 1957: 32, 33; Джанашия 1960: 43; ბახია 2010:). ფსჰუ და ინალ კუბე ნხა, ორივე უზენაეს ღვთაებად მოიხსენიება აფხაზებში, მათ ერთნაირი ფუნქცია დაეკისრათ, თუმცა, მათ შორის იერარქიულად უფრო მაღალი საფეხური „ფსჰუ ნხამ“ დაიკავა. რაც შეეხება, ინალ-კუბეს სალოცავის მუსლიმურ იერს, იგი მას, მხოლოდ XVII საუკუნის შემდეგ უნდა შეეძინა, ვინაიდან აფხაზებში ეს რელიგია, როგორც ჩრდილო კავკასიიდან, ისე ოსმალეთიდან სწორედ ამ დროს უნდა გავრცელებულიყო (ანჩაბაძე, ბოცვაძე 1969: 80).

აფხაზეთის მთაში ფეხმოკიდებულმა მოსახლეობამ, რომელსაც სამოსახლო ადგილი ფსჰუს ტაფობში მცირე ჰქონდა, გამრავლების შემდეგ, თანდათანობით სამხრეთი რაიონებისკენ გადმოსახლება იწყეს. რასაც აფხაზური ნართული ეპოსიც ადასტურებს. ფსჰუ ნხას ახალი „წილი“, სამხრეთით, თავდაპირველად გუდაუთის რაიონის იმ მთაზე დაფუძნდა, რომელიც გადმოცემით, ნართი დიდს მიერ ჭექა-ქუხილით უკვე იყო დაპატრონებული და მას „დიდრიფშ ნხა“ ეწოდება. ლეგენდიდან ჩანს, რომ დიდს ამის შემდეგ ცხოვრების ახალი, მოძრავი წესი უყალიბდება. იგი მდ. ყუბანის ველსა და მთა დიდრიფშს შორის ხშირად მოგზაურობდა. ე.ი. კავშირს თავის სამშობლოსთან და იმავდროულად თავის წინაპრებთან არ წყვეტდა (ბახია 2010: 24). მთა დიდრიფშზე ინალმა იმიტომ დაიღო ბინა, რომ იქ „ყოვლისშემძლე წმინდანი იყო დასადგურებული“ (Джанашия 1960: 111). სანამ დიდ ამ მთას დაეპატრონებოდა იქ უკვე იდგა კოლხების მიერ აშენებული ღვთისმშობლის მიძინების სახელობის ტაძარი. ამ ტაძრის ნანგრევებზე უნდა დაარსებულიყო აფხაზური ტრადიციული სალოცავი „დიდრიფშნხა“. აფხაზები დიდრიფშს „ანფსნხას“ უწოდებენ, რაც სიტყვა-სიტყვით დედის სულის ხატს აღნიშნავს. ტაძრის ნანგრევების ცოტა ქვემოთ, ქვის ყორეზე კვლავი-

ის ზარის ნატეხი, ერთი სამფეხა ზედადგარი, თოფის ლულა, ტყვიები, თუნგები და მეტალის სხვადასხვა ნივთებია მოთავსებული. როგორც ჩანს, ჩერქეზეთიდან მომავალი მეკობრეები ჯერ მადლობას სწირავდნენ მთას და სხვადასხვა ნივთებს ტოვებდნენ, შემდეგ კი ამ გზით თავს ესხმოდნენ აფხაზეთის სოფლებს და აწიოკებდნენ... (Джанашия 1960: 112). როდესაც ხატის სამყოფელი მოსახლეობისათვის საშიში გახდა, მათ რელიგიური რიტუალების შესრულება მთის ძირში დაიწყეს (Джанашия 1960: 111-115). გადმოცემით, ამ მთას სოფ. აჭანდარაში მცხოვრები ჩიხბას გვარი ემსახურებოდა, რომლებიც მმართველები და იმავდროულად ქურუმებიც იყვნენ (А...ა 1871: 18).

მოგვიანებით, დიდრიფშის მთა, როგორც „ფსჰუს წილი“ და სალოცავი, უფრო სამხრეთით არსებულ სალოცავ მთებს – ღძაა, ლხნ, ლაშქენდარ და ლაპრნხას სათავეში ჩაუდგა. წარმართული სიწმინდეები, ბუნებრივია, ძველი ქრისტიანული ტაძრების ნანგრევებზე ან ამ ტაძრების ახლოს ფუძნდებოდნენ. ამდენად, ჩრდილო კავკასიელი მიგრანტების ბარის მიმართულებით თანდათანობითი და თანმიმდევრული განსახლების ადგილებზე „წილების“ მთელი სისტემა იქმნებოდა. მთიდან წამოსულ მოსახლეობას „ფსჰუნხას“ „წილი“ თან მოჰქონდა და ახალი დასახლების ადგილზე ამკვიდრებდა. ისინი წინაპართა საგვარო კულტს წარმოადგენდნენ. ყველა „წილი“ გარკვეული ცალკეული გვარების მფარველი ღვთაება ხდებოდა (გვარების ჩამოსახლების თაობაზე იხ.: Инал-ипа 1965: 549-58; Бгажба 1964: 244-246; Бжания 1973: 59, 61, 63, 305). თანდათანობით მოსახლეობის ზრდის შედეგად, ახლად წარმოშობილმა ოჯახებმა სალოცავები უკვე საცხოვრებელ ტერიტორიასთან ახლოს, ტყეებსა და მდინარეებისპირა ჭაღებში დააფუძნეს. ასე დაარსდა „დოჰუნხა“ (დოჰუას სალოცავი), ღეირ ნხა (ღეიბას სალოცავი), გუნხას, უბას, ლაკერბას, სმირის, სიმსიმის და სხვა სალოცავები (ბახია 2010: 87). თანდათანობით ახალი საგვარო (უკვე პატრონიმიული) სალოცავების დაფუძნებამ, მოსახლეობას საშუალება მისცა მთის სალოცავები საერთო საზოგადოებრივ სალოცავებად ექციათ.

კავკასიის ხალხებში რკინის კულტის არსებობას, მეცნიერები ძველთაგან რკინის და საერთოდ მეტალურგიული დარგის გავრცელებას უკავშირებდნენ. ნ. მარი კავკასიელთაგან ამ დარგში პირველობას ქართველურ ტომებს (ხალიბებს, მოსხებს ანუ მესხებს, მეგრულ-ჭანებსა და სვანებს) ანიჭებდა, რომლებსაც რკინა ცის სიმბოლოდ მიაჩნდათ. ქრისტიანული რელიგიის გავრცელების შემდგომ ეს კულტი ქართველებში დაიკარგა, მაგრამ კავკასიელთაგან იგი დღემდე აღილებმა, აფხაზებმა, ჩერქეზებმა, ყაბარდოელებმა შემოინახეს (Mapp 1916: 131-132).

ჩვენი საველე მასალების თანახმად აფხაზურ პოლითეისტურ რწმენა-წარმოდგენებში „აჟიირა ნხას“ (აჟიირა=სამჭედლო; ნხა=სალოცავი, ლოცვა ე.ი. სამჭედლოს სალოცავი) და მის ღვთაებას „შაშვ-ას დუს“ (აფხ. ას დუ = თავი დიდი, ანუ თავში მდგომი) ჭეშმარიტად მნიშვნელოვანი ადგილი ეკავა. სამჭედლო თავიდანვე მარტო სამეურნეო დანიშნულებას არ ასრულებდა. მჭედელი იყო მკურნალი, ქურუმი, მოსამართლე, მრჩეველი. გარდა ამისა, მჭედელი თავისი სამჭედლოთი სრულიად უანგაროდ ემსახურებოდა ნათესავეებსა და თანასოფლელებს. იგი შრომისა და საბრძოლო იარაღს აკეთებდა. სამაგიეროდ, ნათესავეები და თანასოფლელები, ასევე უანგაროდ ეხმარებოდნენ მას ხვნის, თესვის, მოსავლის აღების დროს. მჭედელი „აჟიი“, სამჭედლოს ღვთაება „შაშვს“ და მის გარშემო მყოფ ადამიანებს შორის შუამავალი იყო. იგი, გრდემლთან „ფიცის“ რიტუალის წყალობით ქურდობის საქმეს არჩევდა, ან დაპირისპირებულ მხარეებს შორის სიმართლეს ადგენდა. აჟიირა თავიდან საოჯახო საკუთრებას წარმოადგენდა, თუმცა, საზოგადოებრივი წყობის ცვლილებასთან, დიდი ოჯახების დიფერენციაციასა, ინდივიდუალური ოჯახების გამოყოფასა და პატრონიმიული ორგანიზაციის ჩამოყალიბებასთან ერთად „აჟიირა ნახა“ საერთო პატრონიმიულ საკუთრებაში გადადიოდა. ამასთან, მისი მატერიალური სახეც ცვლილებას განიცდიდა. სამეურნეო ნაგებობის, სამჭედლოს თანდათანობით ტრანსფორმაციის შედეგად მას, სახურავიანი ფარდულის (კედლების გარეშე) სახე უყალიბდებოდა, რომლის ქვეშ, ხის მსხვილ, გადანაჭერ კუნძზე გრდემლი, ურო და მარწუხი

თავსდებოდა ე.ი. სიმბოლური სამჭედლო იმართებოდა. შაშვის, როგორც მფარველი ღვთაების ფუნქციაც ფართოვდებოდა. დიდი ოჯახის გაყრისა და დიფერენციაციის შედეგად იგი პატრონიმის ყველა წევრის მფარველი ღვთაება ხდებოდა. წელიწადში ერთხელ, ახალი წლის დადგომამდე პატრონიმის წევრები მამისეულ ძირ სახლში იკრიბებოდნენ და ახალ წელს ერთად ხვდებოდნენ. ამ დღეს, მათი ერთიანობის აღსანიშნავად, „აბიფარას“ ყველა მამაკაც წევრზე მამალი, ხოლო ქალ წევრზე (გასათხოვარ და გათხოვილ შეილებზე) დედალი იკვლებოდა. თითოეული მათგანის სახელზე ყველიანი კვერები და ერთი საერთო ყველიანი დიდი პური (ხაჭაპური) კეთდებოდა. პატრონიმის უხუცესის სახელზე, რომელიც ამავე დროს ქურუმიც იყო, მოზრდილი საკლავი, თხა ან ცხვარი იკვლებოდა. როდესაც საკვები მზად იყო, აბიფარას წევრები „აჟიირა ნხა-ში“ იყრიდნენ თავს. პატრონიმის უხუცესი დედა ქალი და ოჯახის რძლები ამ დღესასწაულში მონაწილეობას არ იღებდნენ, რადგან ისინი ქმრის აბიფარას წევრებად არ ითვლებოდნენ. ისინი სახლის ახლო ხეების ქვეშ დგებოდნენ, პირით აღმოსავლეთისაკენ და ლოცულობდნენ. უხუცესი ქათმების გულ-ღვიძლს ყველა წევრის სახელზე სათითაოდ პატარა ხის შამფურებზე წამოაცმევდა, სინზე დააწყობდა და გრდემლზე ათავსებდა. ლოცვის დამთავრების დროს მათზე ღვინოს მოასხამდა. ყველა შამფურიდან მოჭრილ მცირე ნაწილებს ცეცხლში ჩაყრიდა, დანარჩენს დაარიგებდა. როგორც ჩანს, ცეცხლში ჩაყრილი გულ-ღვიძლის ნაწილებით იგი წინაპრებს აპურებდა. მთხრობლების გადმოცემით, ლოცვის დამთავრების შემდეგ ისინი დიდ სახლში, საერთო სუფრასთან იყრიდნენ თავს. ჩვენი ვარაუდით, ეს რიტუალი პატრონიმიული ორგანიზაციის ერთიანობის იდეოლოგიურ გამოხატულებას ემსახურებოდა (Бахия 1986: 47-48).

აფხაზებში გავრცელებულ სამჭედლოს ღვთაების პატივისცემას, თანამედროვე ავტორები ო. ბლაჟბა და ი. არგუნი ხელოსნობის ამ დარგის სიძველეს უკავშირებენ. მათი ვარაუდით XIX საუკუნეში გავრცელებული სამჭედლოები, სადაც შრომის იარაღები მზადდებოდა, თანდათან დარგის მოშლის შედეგად, მხოლოდ რელიგიურ საკულტო

ნაგებობად იქცეოდა (Абхазы 2007: 158-161). ვ. არძინბას თვალსაზრისით, სამჭედლოს ღვთაების სახელი შაში, თავის დროზე თვით ღმერთი მჭედელი უნდა ყოფილიყო, რომელსაც საკრალური ინსტრუმენტები – „სამხელი“, გრდემლი, მარწუხი და ურო გააჩნდა. ნართული ეპოსის დახმარებით იგი „სამხელის“ მნიშვნელობას ასე ხსნიდა „მჭედლის ტანზე“ – მარჯვენა ხელი უროა, მარცხენა – მარწუხი, მარცხენა (ან ორივე) მუხლი კი გრდემლია“. ამ „სამხელის“ წინ ხდებოდა ავადმყოფის განკურნება, ფიცისა და აღთქმის დადება, ზოგჯერ მტრისადმი წყევლის გაგზავნაც, ამიტომ აუცილებელი იყო მათი განათვლა მსხვერპლშეწირვით. ცხადია, უფროსი თაობის მჭედლებს დიდი ოჯახიდან თითო მცირეწლოვანი ვაჟი მოწაფედ ჰყავდათ მიბარებული. სწავლის დამთავრების და მოწაფის მჭედლად ნათლობის დროს, მჭედელი მოწაფეს ამავე სახელოსნოში გაკეთებულ და განათლულ „სამხელს“ გადასცემდა (Ардзинба 8-9). XIX საუკუნეში პ. ჭარაიას აღწერილობის თანახმად „სამჭედლოსა და მჭედელს იგივე მნიშვნელობა ჰქონდა, რაც მორწმუნე ქრისტიანისათვის საყდარსა და მღვდელს... შაში 363 ხელობის გამჩენი და მფარველი იყო (გიორგიძე 1888: 169).

მ. მედინმა, რომელმაც აფხაზეთში 1815-1819 წწ. იმოგზაურა და აფხაზთა ჩვეულებები აღწერა, აფხაზებს „ჩამოსახლებულ ტომებად“ მოიხსენიებდა და „აბაზებს“ უწოდებდა. მისი თვალსაზრისით მათ კარგად იცოდნენ ჩრდილო კავკასიის რომელ „ტომს“ მიეკუთვნებოდნენ. ბიჭვინთის ეკლესიასთან მცხოვრებ „ხეების თაყვანისმცემელ“ „ხოიას ტომის“ მოსახლეობის წინაპრები ქართველების (მეგრელების) მსგავსად ძველად ქრისტიანები უნდა ყოფილიყვნენ და ამიტომ თაყვანს ეკლესიასაც სცემდნენ და პირჯვარსაც იწერდნენ (Меликсет-Бекоев 1950: 169).

XIX საუკუნის ბოლოს, სამჭედლო, როგორც სამეურნეო მნიშვნელობის ნაგებობა უკვე აღარ არსებობდა, მის ადგილზე იდგა სამჭედლოს იმიტაცია, რომელსაც მხოლოდ რელიგიური მნიშვნელობა გააჩნდა. კიდევ უფრო ტრანსფორმირებული ჩანს იგი ოჩამჩირის რაიონში. თ. სახოკიას ტყეში ქვებისაგან აშენებული პატარა ქურა დაუფიქსირებია, რომელიც კირის მაგვარად, მხოლოდ უბრა-

ლო აყალო მიწით ყოფილა შეღესილი. ზედ ჩაქუნი და მარწუხი ეწყო, რომელიც გრდემლთან ერთად მთავარ სიმბოლოს წარმოადგენდა. ახალი წლის წინა დღით მთელი სოფელი ამ ქურასთან მიდიოდა და ზვარაკს სწირავდა. მის გულ-ღვიძლს შამფურზე აცმულს ქურას სწირავდნენ, ხოლო დანარჩენს თვით შეექცეოდნენ. ეს მცირე ქურის იმიტაცია და იარაღები „მოსამართლის“ როლსაც ასრულებდა. მომჩივანნი მის წინ ფიცს დებდნენ და თავიანთ სიმართლეს საჯაროდ ამტკიცებდნენ. „სამჭედლოს“ სალოცავის წინაშე ტყუილის თქმას ვერავინ ბედავდა (A...a, 1871: 13-14; სახოკია 1950: 316; Чурсин 1927: 70; Векуа 1912, №133; Джанашия 1960: 71-75).

ბზიფის აფხაზებისაგან განსხვავებით, აბუჟას აფხაზებში, ქართველების (მეგრელების) მსგავსად სამეურნეო ნაგებობა მარანი გაერცეკდა. ცხადია, სამჭედლოს ღვთაების სალოცავისადმი მიძღვნილი საზედაშე ღვინით სავსე ქვევრმა მარანში გადმოინაცვლა, სადაც მრავალი ქრისტიანული წმინდანის, პატრონიმიის თუ სასოფლო დღეობადღესასწაულის ზედაშეებიც იყო ჩაფლული, რომლებიც მათთვის განკუთვნილ დღეობა-დღესასწაულზე იხსნებოდა. სამჭედლოს სახელზე არსებულ ქვევრს, მხოლოდ ახალი წლის წინა ღამით ხსნიდნენ და რიტუალს, იქვე მის თავთან ასრულებდნენ, პატრონიმიის წვერთა გარემოცვაში. ნ. მარის მასალებით ბზიფის აფხაზებში ეს სალოცავი „ხეჩხუამას“ სახელით იყო ცნობილი, რომელიც, მისი ვარაუდით, სწორედ ქართველებისაგან (მეგრელებისაგან) უნდა შეეთვისებინათ (Март 1916: 131).

ძველად, ქრისტიანობამდელ დასავლეთ საქართველოში ახალი წლის დღესასწაული მზის ღვთაებასთან იყო დაკავშირებული. მეგრელები მას „კალანდა“-ს სახელით მოიხსენიებდნენ. იგი რომაული „კალენდრიდან“ (თვის დასაწყისი) ჰქონდათ ნასესხები. ამ დღეს მეგრელები დიდი ზემით ეგებებოდნენ, „ჩიჩილაკს“ ამზადებდნენ, რომელიც თხილის ან ძეძვის კანგაცლილი ხის ტოტისაგან კეთდებოდა. მსხვილ ტოტს, თხლად აათლიდნენ ტანს, რომელზედაც ჩამონათალი გრძლად და ხუჭუჭად ეკიდებოდა. თავს ოთხად უპობდნენ, ფიცარზე ამაგრებდნენ და ჩურჩხელებითა და სხვადასხვა ტკბილეულით რთავ-

დნენ. ჩიჩილაკს გარშემო აბრეშუმის ძაფს მოახვედნენ, რომ მასზე მონეტები და სამკაულები ჩამოეკიდათ (მაკალათია 1941: 295). ახალი წლის წინა დღეს ყველა ოჯახში ღორი იკვებებოდა, რომელიც აუცილებლად მუხის კენკრით (რკოთი) უნდა ყოფილიყო ნაკვები. მუხა და მისი ნაყოფი სწორედ მზის ღვთაების სიმბოლოს წარმოდგენდა. ამიტომ, ღორიც მზის ღვთაებისადმი შეწირული ზვარაკი იყო. დაკლულ ღორის თავს მოხარშავდნენ და ტაბაკზე მოათავსებდნენ, გარშემო მოხარშულ კვერებსა და საახალწლო ღვეზელებს მიუწყოებდნენ. იქვე, ახლოს მორთულ ჩიჩილაკსაც ჩამოდებდნენ. ეს დღე სამეგრელოში „ღეჯ ხუამას“ (ღორით დალოცვის) დღეს წარმოდგენდა. როგორც ჩანს, აფხაზებს ტერმინი შეცვლილი სახით „ხენხუამა“ აქედან უნდა ესესხებიანთ.

ამრიგად, როგორც ეთნოგრაფიულმა მასალამ დაგვანახა, აფხაზების სამჭედლოს სალოცავმა დროთა ვითარებაში, ქართველებთან კულტურულ-ისტორიული ურთიერთობის შედეგად თანდათანობით ტრანსფორმაცია განიცადა. ამას ადიღური მასალაც ადასტურებს. ჩერქეზულად ამ ღვთაებას ტლეფშ ეწოდებოდა და იგი ამ ორ ხალხში თავიდან ერთნაირად სრულდებოდა. განსხვავება მხოლოდ რიტუალის შესრულების დროში იყო. ადიღები მას გაზაფხულზე, სასოფლო სამუშაოების დაწყების წინ ასრულებდნენ. მოსახლეობის წარმოდგენაში ტლეფში რკინისაგან გამოწრთობილი მამაკაცი იყო, რომელსაც ცხელი რკინის ალება შიშველი ხელებით შეეძლო. ყაბარდოელებში გავრცელებული გადმოცემებით იგი სასწაულმოქმედი, შვიდრქიანი არსება იყო, რომელსაც ისეთი მჭრელი ხმლის გამოჭედვა შეეძლო, ერთი ხელის დაქნევით რომ რკინის მთას გაჭრიდა, ხოლო ხარს თავს მოკვეთდა. ჩერქეზული წარმოშობის ყველა ეთნიკური მცირე ჯგუფის წარმოშობა-გენლებს, თავიანთი მცირეწლოვანი ვაჟიშვილები „გამოსაწრთობად“ მჭედელთან მიჰყავდათ. რკინის ნამცვეებიან წყლით სავსე ჭურჭელში, მჭედელი ყმაწვილებს ზედატანით ჩააწვენდა, რაც წრთობის იმიტაციას ქმნიდა, ისინი რკინასავით ჯანმრთელები და ძლიერები უნდა გაზრდილიყვნენ. მშობიარეს რკინის ნამცვეებიან წყალს ასმევდნენ, რომ მსუბუქი მშობიარობა ჰქონოდა. მჭედელი ექიმიც

იყო, ოსტატიც, კულტის მსახურიც, მოსამართლეც და სხვ. ლავროვის მასალებით, მოგვიანებით, ტრანსფორმაციის შედეგად „ტლეფში“ თაყვანისცემა სხვა, ყველანაირ ხელოვნობას დაუკავშირდა, იმდენად, რომ შაფსუდებში „ტლეფში“ და „მიბლე“ ერთმანეთს შემცვლელიც კი გახდა (Лавров 1959).

ამრიგად, აფხაზები თავისი პოლითეისტური რწმენა-წარმოდგენების დაცვით, რიტუალურ-მაგიური ქმედებებით, მფარველ ღვთაებათა დამწყალობებით და მათი კეთილგანწყობის მოპოვებით საკუთარი ყოფა-ცხოვრების (ჯანმრთელობაზე ზრუნვას, ადამიანისა და საქონლის გამრავლების, უხვი მოსავლის და სხვ.) დარეგულირებას და თვითმყოფადი სახის შენარჩუნებას ცდილობდნენ. ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მაგიური ხასიათის ქცევა რელიგიურ რიტუალში მსხვერპლშეწირვა იყო. ამით ისინი ზებუნებრივ ძალებზე გავლენის მოპოვებას ცდილობდნენ. ამავე დროს, ქცევის ეს წესი სოციალური ურთიერთობის გამოსატყულებაც იყო. საერთო წარმოშობის ეთნიკური ჯგუფი ღვთაების გარშემო ერთიანდებოდა. წინაპრის კულტი მუდმივ თაყვანისცემას მოითხოვდა. მსხვერპლშეწირვაში, მფარველი ღვთაებების დამწყალობებაში მამაკაცის ხაზით წასული ახლო ნათესავები იყვნენ გაერთიანებული, რომლებიც ცხოვრების ყველა მომენტით – მეურნეობით, სოციალური და სულიერი ყოფით, ურთიერთდახმარების ფორმებით... მჭიდროდ იყვნენ დაკავშირებულნი.

ჩამოსახლების პირველ ეტაპზე, აფხაზთა მფარველი ღვთაებები მთაზე იდებდნენ ბინას, შემდეგ გადაადგილებასთან ერთად მთის ძირში და თანდათან ჭალებში ინაცვლებდნენ, ადამიანთა საცხოვრებელ ადგილს არ სცილდებოდნენ. მოგვიანებით მთაზე და მთის ძირში დარჩენილი ღვთაებები, დროთა ვითარებაში საზოგადოებრივ ხასიათს იძენდნენ. უხუცესი მამაკაცების შუამავლობით, რომელთაც რელიგიური რიტუალების ჩატარების უფლება ჰქონდათ, ადამიანებსა და მფარველ ღვთაებებს შორის ურთიერთობა რეგულირდებოდა. თუმცა, ამას მსხვერპლშეწირვა, მათი „გამოკვების“ განახლება ესაჭიროებოდა, რომ ღვთაებებს ახალი ძალით გაეგრძელებინათ „მფარველობა“. საერთო ტრაპეზიც მნიშვნელოვანი იყო, რადგან ჭამა-

სმას მაგიური ძალა ჰქონდა, იგი საერთო წინაპრის მე-
მკვიდრეების წმინდა, ურყევ კავშირს, მფარველ ღვთაებე-
ბთან აძლიერებდა. ეს იყო წმინდა ღვთაებათა გარშემო მა-
თი იდეოლოგიური კავშირი.

დამოწმებული ლიტერატურა

ანჩაბიძე, ბოცვაძე... 1969 – ზ. ანჩაბიძე, თ. ბოცვაძე, გ. თო-
გოშვილი, მ. ცინცაძე, ჩრდილო კავკასიის ხალხთა ისტორი-
ის ნარკვევები, თბ., 1969.

ახალაძე 2007 – ლ. ახალაძე, აფხაზეთი „აფხაზეთა სამეფოს“
შემადგენლობაში, VIII ს. მეორე ნახევარი, X ს. აფხაზეთი,
ნარკვევები საქართველოს ისტორიიდან, თბ., 2007.

ბახია 2010 – ს. ბახია-ოქრუაშვილი, აფხაზეთა ეთნიკური ის-
ტორიის პრობლემები, თბ., 2010.

ბერძენიშვილი 1990 – ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტო-
რიის საკითხები, თბ., 1990.

ბერძენიშვილი 1965 – ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტო-
რიის საკითხები, ტ. II, თბ., 1965.

გამახარია 2005 – ჯ. გამახარია, აფხაზეთი და მართლმადი-
დებლობა, თბ., 2005.

გვანცელაძე 1996 – თ. გვანცელაძე, ქართველური სუბსტრა-
ტის საკითხისათვის აფხაზეთურ ენაში ქრისტიანული საკულ-
ტო ლექსიკის მიხედვით, ქართული მეცნიერება, ქუთაისი,
1996.

გიორგიძე 1888 – პ. გიორგიძე (პ. ჭარაია), აფხაზეთი და აფ-
ხაზნი, „ივერია“, 1888, №180.

დოლიძე 1970 – ი. დოლიძე, ქართული სამართლის ძეგლები,
III, თბ., 1970.

ინაძე 1992 – მ. ინაძე, ძველი აფხაზეთის ეთნოპოლიტიკური
ისტორიის საკითხები, „მაცნე“, №2, ისტორიის სერია, 1992.

იოანე საბანისძე 1981 – იოანე საბანისძე, ჰაბოს წამება,
ქართული პროზა, წ. I, თბ., 1981.

კიკნაძე 2005 – ზ. კიკნაძე, მონადირის ორმაგი ცხოვრება, მა-
საღები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XXV, თბ., 2005.

ლორთქიფანიძე 1990 – მ. ლორთქიფანიძე, აფხაზეთი და აფ-
ხაზეთი, თბ., 1990.

მაკალათია 1979 – მ. მაკალათია, მესაქონლეობასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები სამეგრელოში, სამეგრელო, თბ., 1979.

სახოკია 1950 – თ. სახოკია, მოგზაურობანი, თბ., 1950.

ყაუხნიშვილი 1965 – ს. ყაუხნიშვილი, გეორგიკა, ტ. II, თბ., 1965.

ყაუხნიშვილი 1966 – ს. ყაუხნიშვილი, გეორგიკა, ტ. VI, თბ., 1966.

ჩხატარაიშვილი 1979 – ქვ. ჩხატარაიშვილი, ნარკვევები სამხედრო საქმის ისტორიიდან ფეოდალურ საქართველოში, თბ., 1979.

ჯავახიშვილი 1979 – ივ. ჯავახიშვილი, თხზულებანი, ტ. I, თბ., 1979.

A...a, 1971 – Религиозные верования абхазцев, ССКГ, вып. V, 1971.

Абхазы, М., 2007.

Анчабадзе 1959 – Анчабадзе З.В., Из истории средневековой Абхазии (VI-VIII вв.), Сухуми, 1959.

Аджинджал, 1965 – Аджинджал И.А. Из истории и этнографии Абхазии, Сухуми, 1965.

Адыги... 1974 – Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях Европейских авторов XIII-XIX вв, Нальчик, 1974.

Акаба, 2007 – Акаба Л.Х. Традиционные религиозные представления, Абхазы, М., 2007.

Ардзинба – Ардзинба В.Г. История культа железа и кузнечного ремесла (почитание кузницы абхазов) – <http://kolhida.ru/index.php3?poht=etnography@source=arts>.

Басария 1923 – Басария С. Абхазия в географическом и экономическом отношениях, Сухум-Кале, 1923.

Бахиа 1986 – Бахиа С.И. Абхазская „абипара“ - патронимия, Тб., 1986.

Бгажба, 1964 – Бгажба Б.Х., Бзибский диалект абхазского языка, Тб., 1964.

Бжания 1973 – Бжания Ц.Н. Из истории хозяйства и культуры абхазов, Сухуми, 1973.

Броневкий 1823 – Броневкий С. Новейшие географические и исторические известия о Кавказе, ч. II, М., 1823.

- Векуа 1912, №7** – Векуа А. Влияние сельских знахарок на абхазцев, СЗМ, 1912, №7.
- Векуа 1912** – Векуа А. Из жизни и обычаев Абхазцев, газ. „Закавказье“, №133, 1912.
- Гадло 1978** – Гадло А.В. Князь Инал, Адыго-кабардинских родословных, Из истории феодальной России, Л., 1978.
- Гулия 1925** – Гулия Д. История Абхазии, т. I, Тифлис, 1925.
- Джанашия 1960** – Джанашия Н.С. Статьи по этнографии Абхазии, Сухуми, 1960.
- Дзидзария 1958** – Дзидзария Г.А. Народное хозяйство и социальные отношения в Абхазии в XIX веке, Сухуми, 1958.
- Дубровин 1871** – Дубровин Н. Абхазцы (азега), История Войны и владычества русских на Кавказе, II, кн. 2, Спб., 1871.
- Званбай 1855** – Званбай С.Т. Абхазская мифология и религиозные поверья и обряды между жителями Абхазии, „Кавказ“, №82, 1855.
- Званба 1956** – Званба С.Т. Этнографические этюды, Сухуми, 1956.
- Инал-ипа, 1965** – Инал-ипа Ш.Д., Абхазы, Сухуми, 1965.
- Инал-ипа, 1976** – Инал-ипа Ш.Д., Вопросы этнокультурной истории абхазов, Сухуми, 1976.
- Кантария 1987** – Кантария М.В., Чанба Р.К., Некоторые вопросы земледельческой культуры, Этнографические параллели, Тб., 1987.
- Кашежев 1900** – Кашежев Т., Ханцгуаше (общественное моление об урожае у кабардинцев), „ЭО“, №2, 1900.
- Крилов 2001** – Крилов А.Б. Религия и традиция абхазов, М., 2001.<http://kolhida.ru/index.php3?path:etnography/book@course=kriilo>.
- Лавров 1959** – Лавров Л.И., Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев. Труды ин-та этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая, Новая серия, ГЛИ, М., 1959.
- Лавров 1978** – Лавров Л.И., Историко-этнографические очерки Кавказа, Л., 1978.
- Люлье 1927** – Люлье Л.Я. Верования, религиозные предрассудки у черкесов. Черкесия, Краснодар, 1927.

Люлье 1862 – Люлье Л.Я., Верования, религиозные обряды и предрассудки у черкес, ЗКОИРГО, кн. V, 1862.

Марр Н. О религиозных верованиях абхазов, ХВ, т. IV, вып. I, 1916.

Меликишвили 1983 – Меликишвили Г.А., К истории древней Грузии IV-X вв., Очерки истории Грузии, т. II, Тб., 1983.

Меликсет-Беков 1950 – Меликсет-Беков Л.М., Pontico Transcaucasia Ethica (По данным Миная Медича от 1815-1819 гг.), „СЭ“, №2, 1950.

Мухелишвили 1983 – Мухелишвили Д., Историческая география Грузии IV-X вв., Очерки истории Грузии, т. II, Тб., 1983.

Ногомов 1861 – Ногомов Ш.Б., История адыгейского народа, Тб., 1861.

Ногомов 1974 – Ногомов Ш.Б., История адыгейского народа, Нальчик, 1974.

Потто 1886 – Потто В., Кавказская война, т. 2, вып. 3, Спб., 1886.

Сакания 2007 – Сакания С., Культовое зодчество средневековой Абхазии, Абхазы, М., 2007.

Чурсин 1957 – Чурсин Г., Материалы по этнографии Абхазии, Сухуми, 1957.

Чурсин 1927 – Чурсин Г.Ф., Культ железа у Кавказских народов, Известия Кавказского историко-археологического ин-та, т. V, Тб., 1927.

Salome Bakhia-Oqruashvili

Issues of spiritual culture of the Abkhazians

Spiritual culture occupies significant place in the functioning of ethnos, Polytheist religious faiths-conceptions of the Abkhazs always made significant impact on their ethnic cognition and integrity. During the 18th-20th centuries, in the pantheon of faiths and conceptions of Abkhazians the leading place was occupied by vital force, fertility, family, patronymic, agriculture and commune deities. All cults of nature, earth, economic activity - cattle raising, agriculture, hunting, apiculture, smithery, and holly places had their own deities at their

head. To gain attitude and to flatter those deities, the population organized magic rituals. Holy places were chosen as the cult "centers" of places of worship, the objects of which were mountains, forest edges, groves, and certain trees. Retrospective study of ethnographic materials shows well that for modern Abkhazs the conservative polytheist faiths-conceptions turned into a symbol of ethnicity. At the same time, the influence of Georgian culture as a result of their long joint life in Georgian state and ethnical and cultural integration - is clearly observed. Proceeding from the conservative character of traditional culture, in the attitude of Abkhazians to deities, the link with ethnic culture of north-western peoples is also vivid.

წმიდა პოლიევქტოს კარბელაშვილის (1855-1936 წწ.) ეთნოგრაფიული მემკვიდრეობა (სვანეთი)

„სვანების ძლიერს სარწმუნოებრივს გრძნობას უნდა დაეუმაღლოთ, რომ ამოდენა მხატვრობით შემკული და ჯვარ-ხატებით სავსე საყდრები შეინახეს დღემდე... მთელი საქართველოსათვის კარგი მისაბაძავი საქმეა“ („ივერია“, №163, 15 ივლისი, 1904).

დეკანოზი პოლიევქტოს გრიგოლის ძე კარბელაშვილი დიდი სასულიერო მოღვაწე იყო, აწ უკვე წმინდანი, მაგრამ მისი ცხოვრება და მოქალაქეობა საერო სპექტრსაც მოიცავს და ის გვევლინება ქართული ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის ერთ-ერთ თვალსაჩინო წარმომადგენლად, ქართული ეროვნული კულტურის მკვლევარად, ქომაგად და მოამაგედ. დეკანოზ პოლიევქტოსის მეცნიერული მემკვიდრეობიდან ქართული ეთნოლოგიისათვის განსაკუთრებით ფასეულია წერილი **„სვანეთში ორი კვირით“**.

პოლიევქტოს კარბელაშვილი დაიბადა 1855 წელს ქართლში, გორის მაზრის სოფელ ჭალაში, ცნობილი სასულიერო მოღვაწისა და მგალობლის, გრიგოლ პეტრეს ძე კარბელაშვილის (1812-1880) ოჯახში. პოლიევქტოსს ჰყავდა და-ძმები: ფილიმონი (1836-1879), სიდონია, ანდრია (1851-1924), ვასილი (ეპისკოპოსი სტეფანე 1858-1936) და პეტრე (1860-1924) (ტოგონიძე 2012: I).

კარბელაშვილთა დიდი ოჯახის ყველა წევრი ღვაწლმოსილია სამშობლოსა და ეკლესიის წინაშე: ხუთივე ძმა სასულიერო მოღვაწეობის გზას დაადგა. კარბელაშვილების დიდი ღვაწლისა და თავგანწირვისათვის საქართველოს ეკლესიის წმინდა სინოდმა 2011 წლის 20 დეკემბერს განიხილა ძმები კარბელაშვილების კანონიზაციის საკითხი და ისინი წმინდანთა რაიონში შერაცხეს, მათ ეწოდათ **წმიდა მოწამე და აღმსარებელი ძმები (კარბელაშვილები): დეკანოზი ანდრია და მღვდელი პეტრე წმინდა მოწამეები**,

ეპისკოპოსი სტეფანე, დეკანოზი პოლიექტოსი და მღვდელი ფილიმონი წმინდა აღმსარებლები. დაიწერა ტროპარი და კონდაკი წმიდათა ძმათა – მღვდელმოწამეთა პეტრესი და ანდრეასი და აღმსარებელთა – მღვდელთმთავრისა სტეფანესი და მღვდელთა პოლიექტოსისა და ფილიმონისა (კარბელაშიელთა): მათი ხსენების დღედ გამოცხადდა 6 სექტემბერი, ანუ წმიდა მღვდელმოწამეთა – ანდრიასა და პეტრეს – დახვრეტის დღე. საბჭოთა რეპრესიების სიძიმე იწვინეს წმინდანთა შთამომავლებმაც. ძმებ კარბელაშიელებს თავიანთი ცხოვრების გზაზე არაერთი სიმწარის დათმენა მოუწიათ, დაუხვრიტეს უმცროსი ძმები (ან-დრია და პეტრე (1924 წელს), პოლიექტოსის ვაჟი გიორგი (გიგო), ირანის ფრონტზე ბრძოლის ველზე დაეცა, ხოლო მეორე ვაჟი – იოანე, 1920 წელს ზაქათალაში საეჭვო ვითარებაში მოკლეს. თავად პოლიექტოსი და ვასილი „შავ სიაში“ იყვნენ შეყვანილები, რადგან სიცოცხლის ბოლო წუთამდე არ შეუწყვეტავთ ღვთის დიდება და სამშობლოს მომავლისთვის ზრუნვა. 1936 წლის აპრილში ჯერ ეპისკოპოსი სტეფანე გარდაიცვალა, ხოლო იმავე წლის მიწურულს, პოლიექტოსმაც მშვიდობით შეაგედრა სული უფალს. ძმები კარბელაშიელების დევნა არ დასრულებულა მათი გარდაცვალების შემდგომაც. 1937 წლის რეპრესიებისას სასტიკად გაუსწორდნენ მათ შვილებს. დახვრიტეს დავით პოლიექტოსის ძე კარბელაშიელი, ნიჭიერი ენათმეცნიერი, იგივე ბედი ეწია ელიზბარ ვასილის ძე კარბელაშიელსაც (ტოგონიძე 2012: II).

ერთი საინტერესო ფაქტიც, წმიდა პოლიექტოსის რძალი, რეპრესირებული დავითის მეუღლე გახლდათ **მადი კარბელაშიელი (მადი ბექირბეის ასული დადემქელიანი 1908-1965)**, რომელსაც დიდი წვლილი მიუძღვის წმიდა ძმები კარბელაშიელების არქივების გადარჩენის საქმეში. მადი ბეჩოს დადემქელიანთა შტოდან იყო და მღვდელ პოლიექტოსის სვანეთში მოგზაურობის დროს მადის მამა თავადი ბექირბეი და ნათესავეები (თავადი თათარყანი ეცურში) მასპინძლობდნენ მოგზაურებს.

ძმები კარბელაშიელების მოღვაწეობა ფართო სპექტრის მომცველია: ბრძოლა ცარიზმის რუსიფიკატორული პოლიტიკის წინააღმდეგ, ქართულ სიძველეთა მოძიება და

დაცვა, ქართული საისტორიო და საულიერო მემკვიდრეობის გადარჩენა და მეცნიერული შესწავლა, არქეოგრაფიული ღვაწლი, ეთნოგრაფიული მასალის დაუნჯება და ყოველივე ამის პარალელურად, ამავედარი ძმები კარბელაშვილები დიდი წვლილის შემტანნი არიან საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენის საქმეში. XIX საუკუნის ბოლო მეოთხედიდან მოყოლებული XX საუკუნის 30-იან წლებამდე ძმები და მათი მეუღლეები მუხლჩაუხრელად შრომობდნენ და იღვწოდნენ. ისინი მონაწილენი და ხშირად მოთავენიც იყვნენ არაერთი ეროვნული მნიშვნელობის საქმისა. ძმები მუშაობდნენ საღმრთო სჯულისა და ქართული ენის მასწავლებლებად, უძღვებოდნენ ქართული გალობის სწავლებას. მათი დიდი როლი და ღვაწლი იკვეთება იმდროინდელი ქართული საზოგადოებრივი და კულტურული ცხოვრების ყველა სფეროში.

ძმები კარბელაშვილები აქტიურ პუბლიცისტურ საქმიანობასაც ეწეოდნენ. მათი სტატიები დაბეჭდილია ეროვნული სულისკვეთების ქართულ ჟურნალ-გაზეთებში: „ივერია“, „დროება“, „ცნობის ფურცელი“, „საქართველო“, „კლდე“ და სხვ.

ცალკე უნდა აღინიშნოს კარბელაშვილთა დამსახურება ქართული ეთნომუსიკალური მემკვიდრეობის გადარჩენის კუთხით: მათ ოჯახს უდიდესი წვლილი მიუძღვის ქართული საერო სიმღერებისა და სასულიერო საგალობლების მოძიებაში, შესწავლასა და გავრცელებაში. მათი დამსახურებით შემოგვენახა ქართლ-კახური გალობის ტრადიციები და ამიტომაც ქართლ-კახურ საგალობლებს „კარბელაანთ კილო“ ეწოდა.

საქართველოს თავისუფლებისათვის მებრძოლი ძმები, რასაკვირველია, არასასურველნი იყვნენ რუსეთის იმპერიის მესვეურთათვის. ცნობილია, რომ ეგზარქოსი ალექსი (1902-1905) მღვდელ ვასილ კარბელაშვილს ახასიათებდა, როგორც ანტისახელმწიფოებრივი და ანტირუსული პოლიტიკის მომხრე ადამიანს. საქმის გამოძიებისას – დაზვერვის საიდუმლო წერილში, მამა ვასილი მღვდელ პოლიევქტოსთან ერთად დახასიათებულია, როგორც ხელისუფლებისათვის საშიში პიროვნება. აღნიშნულია, რომ ძმები, ვასილი და პოლიევქტოსი, კირიონ საძაგლიშვილის

თანამოაზრენი და თანამებრძოლნი იყვნენ. ძმები ბუქარესტში გამომაველ ჟურნალ „Православный Восток“-ში თანამშრომლობდნენ და ხელს უწყობდნენ მის არალეგარულ გაერცვლებას საქართველოში. აღნიშნული ჟურნალი გამოირჩეოდა ანტიიმპერიალისტური ხასიათით და მა-სში მკაცრად იყო მხილებული საქართველოს ეგზარქოსი--სა და სხვა რუსი ჩინოვნიკების მიერ გატარებული პოლიტიკის ნამდვილი არსი (ანდლულაძე 2004).



პოლიევქტოს კარბელაშვილი (პირველ რიგში მარცხნიდან მესამე) და მისი თანამგზავრები ეცერის თემში თავად თათარყან და დემქელიანთან (ცენტრში სვანური ქუდით)

პოლიევქტოს კარბელაშვილმა განათლება მიიღო გორის სასულიერო სასწავლებელსა და ტფილისის სასულიერო სემინარიაში. მისი სასულიერო დეაწლი დიდია, მაგრამ აღსანიშნავია პოლიევქტოსის მეცნიერული და საზოგადო საქმიანობაც. პოლიევქტოსის ზოგიერთი წერილი ფსევდონიმთაა გამოქვეყნებული (პ. ცხვილოელი, პ. ჭაღელი, სამთავენელი, პ. უსიტყველი). ის ავტორია ნაშ--რომებისა „იერარქია საქართველოს ეკლესიისა (1901) და „ძველი ანჩისხატის ტაძარი ქ. ტფილისში“ (1902); დიდი

წვლილი მიუძღვის საქართველოს ისტორიის ქრონიკების შედგენაში (1880). მის მიერვეა აღმოჩენილი „ვეფხისტყაოსნის“ ხელნაწერი (1880); აღწერა და ვით-გარეჯის მონასტრის ბიბლიოთეკა, სადაც 100-ზე მეტი უნიკალური ხელნაწერი იყო დაცული, გადმოწერა და მეცნიერულა შეისწავლა ამ წიგნებზე არსებული „მინაწერები“ (ანდლულაძე 2004; ტოგონიძე 2012: I). დეკანოზმა პოლიევექტოსმა საქართველოს ბოლშევიკური ოკუპაციის შემდეგაც გააგრძელა სასულიერო მოღვაწეობა. სიცოცხლის ბოლო წლებში უკიდურესი წნეხის ქვეშ, გაუსაძლის პირობებში მყოფი გარდაიცვალა 1936 წელს და დაკრძალულია გურჯაანში, ეკლესიაში.

მრავალმხრივია დეკანოზ პოლიევექტოსის დამსახურება ქართული მეცნიერებისა და კულტურის წინაშე და ამ წერილში წარმოდგენილია მისი ნაშრომ-ნაღვაწის ერთი სეგმენტი – სვანეთში მოგზაურობის აღწერილობის ანალიზი.

მღვდელმა პოლიევექტოსმა სვანეთში იმოგზაურა 1903 წელს. მოგზაურობა დაიწყო 2 „მკათათვეს“ ტფილისიდან გასვლით, საიდანაც მოგზაურობი ჩადიან ქუთაისში, ხოლო ქუთაისიდან – ცაგერში და 8 ივლისს ცაგერიდან მიემართებიან ქვემო სავნეთისაკენ. მოგზაურობა დასრულდა 21 ივლისს. მღვდელ პოლიევექტოსს ახლდნენ **„პროფესორი ალექსანდრე ხახანაშვილი, მაგისტრი ფარმაციისა ი. ს. ტყეშელაშვილი, ზ. კ. ფალიაშვილი, სტეფან ანტონინი“** („ივერია“, № 193, 11 სექტემბერი, 1903). სტეფან ანტონინის შესახებ სხვაგან წერია, რომ **„ერთი მოსკოველი მეცნიერი სტეფან ანტონინი გაგვევა თან ალპის ყვაილების შესასწავლად“** („ივერია“, № 164, 2 აგვისტო, 1903 წელი). თანხლებ პირებს წერილის დასასრულსაც ახსენებს და მადლობას უძღვნის **„დიდს მადლობას ვსწირავ ბ-ნ ა. ს. ხახანაშვილს, ი. ს. ტყეშელაშვილს, ზ. ფალიაშვილს, რომელთაც შემადგებინეს ამა ძნელი მგზაურობის ატანა და ყოველივე შრომა გამიადვილეს“** („ივერია“, №293, 23 დეკემბერი, 1904). ამ ეტაპზე მიმდინარეობს ზაქარია ფალიაშვილის სვანეთში მოგზაურობის ამსახველი მასალის დამუშავება და უახლეს ხანებში იგი ცალკე სტატია გამოქვეყნდება.

სვანეთში მოგზაურობის ამსახველი ნაშრომის წერა მღვდელ პოლიევქტოსს 1904 წლის 9 იანვარს დაუსრულე-ბია. წერილის სათაურია „სვანეთში ორი კვირით“, ხოლო ხელმოწერა – მღ. პ. კარბელაშვილი. წერილი გაგრძელებების სახით იბეჭდებოდა გაზეთ „ივერიაში“ 1903 წლის 29 ივლისიდან (№160) 1904 წლის 23 დეკემბრამდე (№293). რადგანაც პირველი წერილი მოგზაურობის დასრულებიდან რამდენიმე დღეშია გამოქვეყნებული, ჩანს, რომ მღვდელი პოლიევქტოსი მოგზაურობის დროსაც მუშაობდა, აკეთებდა ჩანაწერებს და მოგზაურობის დასრულებისთანავე გადაუგზავნია სტატიის პირველი თავები „ივერიის“ რედაქციისათვის.

ბოლო წერილის დასასრულს მღვდელი პოლიევქტოსი წერს, რომ თავის შრომას უძღვნის **მის ყოვლადუწმიდესობას კირიონს**. *„უკანასკნელი მინდა სიამოვნებით აღვნიშნო, რომ ჩვენი საყვარელი ყოვლად სამღვდლო კირიონი იყო მიზეზი ამა ჩემის მეზაურობისა; უღრმესს მადლობას ვსწირავ მისს მეუფებას და ამიტომ მისს სახელს ეუძღვნი ამ ჩემს შრომასაც მისი მარად თაყვანის მცემელი და მორჩილი“* („ივერია“, 23 დეკემბერი, №293, 1904).

მღვდელი პოლიევქტოსი და მისი თანმხლებნი მეცნიერულ კვლევას იწყებენ ცაგერიდან, საიდანაც ადიან ქვემო სვანეთში, აუყვებიან მდინარე ცხენისწყალს, გაივლიან ქვემო სვანეთის სხვადასხვა თემს, გადადიან ზემო სვანეთში, საიდანაც დაეშვებიან მდ. ენგურის ხეობით ფარისა და ლახამულის თემებამდე და მერე იგივე მარშრუტით ბრუნდებიან უკან ცაგერამდე.

მღვდელ პოლიევქტოსის ნაშრომს დიდ ღირსებას ჰმატებს ავტორის მიერ გაწეული წინასწარი სამზადისი: სვანეთში წასვლამდე მას შეკრებილი და გაანალიზებული აქვს სვანეთთან დაკავშირებული ყველა სამეცნიერო ნაშრომი და მკვლევარ-მოგზაურთა ჩანაწერები, რაც კი 1903 წლამდეა გამოსული. ტექსტი გვიდასტურებს, რომ მღვდელი პოლიევქტოსი დეტალურად იცნობს მასალებს. იგი ხშირად აკონკრეტებს ან აზუსტებს წინა მოგზაურთა მიერ აღწერილ ფაქტებს, რაც განსაკუთრებულ მნიშვნელობას სძენს მღვდელ პოლიევქტოსის წერილებს.

ორიოდე სიტყვა მღვდელ პოლიეექტოსის ნაშრომის სტრუქტურისა და კვლევის მეთოდოლოგიის შესახებ: სვანეთის აღწერილობა წარმოდგენილია წინასწარ მოფიქრებული და შემუშავებული გეგმის მიხედვით. ნაშრომს აქვს დღიურის სახე. მღვდელი პოლიეექტოსი ყოველი მორიგი თემის ან სოფლის აღწერას იწყებს ადგილობრივი გეოგრაფიული თავისებურებების წარმოჩენით, აგვიწერს გზას, ჩამოთვლის თემში შემავალ სოფლებს, იქ მცხოვრებ საგვარეულოებს, ყურადღებას ამახვილებს ყოველი თემის კულტურულ-სამეურნეო მახასიათებლებზე, მთავარ ადგილს უთმობს სიძველეთა აღწერას (ეკლესიები, მონასტრები, ციხე-კოშკები, ჯვარ-ხატები, ფრესკები, ხელნაწერები), მაგალითად, ამ სახით: „ცხომარის საზოგადოებაში 6 პატარა სოფელია. 1840-1859 წლებში აქ ყოფილა მღვდლად აქაური მკვიდრი სვანი ადამ ქარდვა. არის X ს. სახარება“ („ივერია“, №272, 27 ნოემბერი, 1904); ან: „*მუყალის საზოგადოებას სამი პატარა სოფელი შეადგენს: წალდაში, ჭაბეში და ჩაბიანი. ორმოც და ათამდე კომლი სვანი ცხოვრობს აქ. გვარები აქაც წმინდა ქართულია: იოსელიანი, ფირიანი, ჯაჯიანი, ბიბჭუანი, ნავერიანი, გულბანი, ზურაბიანი, ჩაჩიანი, ვივანი, ვინსაჯიანი*“. რასაკვირველია ტოპონიმთა და გვართა ჩამოთვლისას დაშვებულია მცირედი უზუსტობები, განპირობებული კორექტურული პრობლემებით, მაგრამ ეს ნაკლებმნიშვნელოვანია. მაგალითად, სწორია ცალდაში და არა წალდაში, ჭაბეში და არა ჯაბეში, ჩვაბიანი და არა ჩაბიანი, გუჯუჯიანი და არა ვინსაჯიანი და ა. შ. აღწერს ალექსანდრე მეფის მიერ შეწირული ზარებს და ამოკითხავს მათზე ამოკვეთილ წარწერებს და სხვ.

არქეოგრაფიული კვლევის პარალელურად, მღვდელი პოლიეექტოსი ყურადღებას ამახვილებს წმინდა ეთნოგრაფიულ მასალაზეც, რაც მისი კვლევის ერთ-ერთი მიმართულებაა და ეს გამოკვეთილია ერთ-ერთ წერილში გამოთქმულ დაკვირვებაშიც: „*არა ნაკლებს სიმდიდრეს წარმოადგენენ თვით სვანები თავისის უძველესის ზნე-ჩვეულებებითა და ცხოვრებით. ამ მხრივ ყოველი ეტნოგრაფი და ანტროპოლოგი ულევებს მასლას იპოვის სვანეთში*“ („ივერია“, № 292, 22 დეკემბერი, 1904). მიყვება რა ამ

გებს, მღვდელი პოლიევქტოსი აღწერს სვანეთის მოსახლეობის კულტურულ-სამეურნეო ყოფას, რელიგიურ წესჩვეულებებს, სამართლებრივ ტრადიციებს და ძალიან ბევრი კულტურული რეალია თუ არქეოგრაფიული არტეფაქტი პირველს შემოაქვს სამეცნიერო ბრუნვაში. წერილის დასასრულს ის ერთგან მოკრძალებულად შენიშნავს: *„ჩვენ შეძლებისამებრ აღვნიშნეთ თვალით ნახული და ყურით გაგონილი სვანეთში მოგზაურობის დროს, შეძლებებისამებრ შევამოწმეთ და შევასწორეთ, ანუ პირველათ გავარჩიეთ სვანეთის ხატ-ჯვართა ძველ წარწერების ტექსტი“* („ივერია“, 23 დეკემბერი, №293, 1904).

მღვდელი პოლიევქტოსი აკვირდება ადგილობრივ მეცყველების კულტურას, ანალიზებს ტოპონიმებს, ავლენს სვანური ტერმინოლოგიის მომდინარეობას საერთო ქართული ენობრივი სამყაროდან და ზოგიერთ შემთხვევაში ისტორიულ-შედარებითი მეთოდის საფუძველზე ავლენს პარალელებს ძველ ცივილიზაციებთანაც (ეგვიპტურთან, ხეთურთან).

თავად ცნობილი მგალობელი საგულისხმო დაკვირვებებს გამოთქვამს ქართული ეთნომუსიკალური მემკვიდრეობის სვანეთში შემონახული შედევრების შესახებ და მათში სასულიერო საგალობელთა ვარიაციებს ამოიცნობს.

ტექსტში პერიოდულად ჩართულია სხვადასხვა მნიშვნელოვანი ინფორმაცია, მომდინარე ქართული საისტორიო წყაროებიდან (მაგალითად, გაანალიზებულია ორი დოკუმენტი, რომლებშიც ნახსენებია დადგენილიანთა საგვარეულო და მოცემულია სტატისტიკური მასალა: იოანე ბატონიშვილის მიერ შედგენილ დაეთარი და ჯაფარიძეთა სასისხლო სიგელი).

მივყევთ თანმიმდევრობით:

მღვდელ პოლიევქტოსს აღწერილი აქვს სვანეთის გეოგრაფიული თავისებურებები და მახასიათებლები: *„მურის ხიდიდან ცხენის წყლის აყობებით იწყება სვანეთი და თავდება იქ სადაც ინგურს ერთვის მარჯვნივ მდ. ეცი, ს. ხუბერის ჭაღის ქვემოთ. ასე რომ მთელი ინგურის ხეობა სათავიდან მდ. ეცის შესართავამდე 160 ვერსტს უდრის“* („ივერია“, № 164, 2 აგვისტო, 1903) და სხვ. გვაწვდის სტატისტიკურ ინფორმაციას: *„დღეს სვანეთში 12.000*

მცხოვრები ითვლება“ („ივერია“, №124, 29 მაისი, 1904). აკონკრეტებს, რომ უგზობის პირობებში „სვანეთში მოგზაურობა მხოლოდ სვანური ცხენით შეიძლება“ („ივერია“, № 193, 11 სექტემბერი, 1903). „ცხენის ქირა ცაგერამდე 6-7 მანეთი“ ღირს („ივერია“, №124, 29 მაისი, 1904). აღწერილია სოფლებს შორის გზები და გეოგრაფიული გარემო: „მეორე დღეს, 15 ივლისს გავედით აშფოთებულ მდ. მუჟაღის ჭაღას და მარჯვნივ, კლდოვან დაფერდილ ჭაგნარზედ, გავედექით მულახისაკენ მიმავალ ბილიკსა“ (ივერია, №140, 17 ივნისი, 1904) და სხვ.

მღვდელი პოლივქტოსი სვანეთში მოგზაურობის ამსახველ წერილებში ავლენს **სვანეთის ისტორიის სიდრმისეულ ცოდნას**. ავტორი მოგვითხრობს კონკრეტულ ისტორიებს სვანეთის წარსულიდან: რუსეთის მიერ სვანეთის შეერთებას, დადამ ქურდიანის როლს ამ საქმეში (ამბავი მულახელი დადამ ქურდიანის შესახებ, რომელსაც 1853 წელს რამდენიმე სვანი ჩაუყვანია ბორჯომში მთავარმართებელ ვორონცოვთან („ივერია, № 124, 29 მაისი, 1904 წელი), მღვდელ მურზა მარგიანის ისტორიას, რუს მოხელეთა თუ მკვლევარ-მოგზაურთა მოგზაურობის თარიღებს და, ნაწილობრივ, შედეგებს; გვაწვდის ადგილობრივ სასულიერო პირთა ბიოგრაფიულ მონაცემებს, სხვადასხვა ამბებს ეპიდემიებისა თუ სტიქიური უბედურებების შესახებ (მაგალითად, „1812 წელს საშინელი ჭირიანობა მოედო სვანეთს და დიდი ხალხი იმსხვერპლა. ადიშში და იელში მოელი სოფლები ამოწყდა“ („ივერია“, №119, 22 მაისი, 1904).

სვანეთში მოგზაურობის აღწერილობაში ნახსენებია ბევრი ისტორიული პირი: ცაგერში მოგზაურებს უმასპინძლა და ლაშხეთამდე გაჰყვა კეთილმოწყვე (ბლადოჩინი) **მამა გერსამია**, ქვემო სვანეთში მოგზაურები ესტუმრნენ თავად **ალი გარდაფხადის** ოჯახს, რომელიც იმ დროს სვანეთის ბოქაული იყო და ზემო სვანეთში იმყოფებოდა, მაგრამ სტუმრებს გულთბილად დახვდა **თავადი ალის მეუღლე** („ივერია“, № 193, 11 სექტემბერი, 1903), **მამა იაონე მარგიანს** ლაშხეთში, **დეკანოზ ბესარიონ ნიჟარაძეს** უშგულში, რომელთან ერთადაც გაემგზავრნენ კალისაკენ; **ბერ თეოფანე კორძაიას** კალის თემში, **მამა გიორგი მარ-**

გიანს მუჟალში, თავად დაღეშქელიანებს ბენოსა და ეცერის თემებში, აღწერს უშგულის მამასახლისთან გეგი ნიჟარაძესთან საუბარს, დადებითად ახასიათებს უკანა გზაზე შეხვედრ მასწავლებელს ონიანს დავებრში, რომელთანაც 20 ივლისს ღამე გაათიეს და მოგვეითხრობს, რომ „აქ დაგვხვდა გერმანელი მოგზაური ბ-ნი ვაგნერი“ („ივერია“, 23 დეკემბერი, №293, 1904) და სხვ.

საინტერესო მასალაა მოწოდებული სვანეთის სამღვდლოების შესახებ: 1850-იან წლებში „სვანეთის გამგებლად თავადი გრიგოლ წერეთელი იყო. მან დაიბარა მუჟალიდგან გავლენიანი გლეხი მურზა აფის (აფი პაპი იყო) ძე მარლიანი და თან გამოატანა ს. მუშკერის მღვდელი გიორგი გულბანი, ს. მთავრარის მღვდელი ადამ ქარდავა და დუშეთელი დიაკონი შიო მესტიაში რომ წაიყვანა ივინი მურზამ, აქ 23 აპრილს წინ დაუხვდნენ მესტიელი ჯაფარიძეები და თოფის სროლა დაუწყეს, მურზა დასჭრეს, მაგრამ დაჭრილმა მურზამ ერთი მოკლა და ორი დაჭრა. გაჯაგრებულებმა მურზა მოკლეს და მკვდარი არ დაანებეს მის შვილს გიორგი მარლიანს (დღეს მუჟალშია მღვდლად), ვიდრე უღელი ხარი არ წაართვეს. ბოლოს აზნაურის სისხლი აზღვევინეს, როგორც გლეხს 220 თუმანი. 1855 წელს უკვე პაპი გიორგი მარლიანი ჩამოვიდა ქუთაისში სწორედ იმ დროს, როცა კონსტანტინე დაღეშქელიანი უნდა დაეხვრიტათ. ეგ ზარხოსმა ისიღორემ გაბრიელ ეპისკოპოსს ჩააბარა, მოამზადეს და 1867 წელს აკურთხეს მღვდლად. დღეს ჯერ კიდევ ჯან-ღონით სავსეა და 2 შვილი მღვდელი ჰყავს, მესამესაც ამზადებს“ („ივერია“, №124, 29 მაისი, 1904). ამ ორი მღვდელი შვილიდან ერთ-ერთია მამა ივანე მარგიანი, რომლის შესახებაც ესოდენ დადებითი კუთხით საუბრობს მღვდელი პოლიეჟქტოსი: „მამასახლისისგან გავიგეთ, რომ ლაშხეთის ბლადოჩინი მღვდელი იოანე მარგიანი თურმე გველოდებოდა აქ. ამ მივარდნილ ქვეყანაში პატიოსანნი ბლადოჩინნი – გერსამია, მარგიანი და ნიჟარაძე წარმომადგენელნი არიან იმ სანეტარო კაცთა, რომელთაც მაცხოვარმა რჩეულ მცირედთა გუნდი უწოდა. მამა ბესარიონ ნიჟარაძე და მ. ი. მარგიანი სვანეთის ნამდვილნი შვილნი არიან, აქ დაბადებულნი, აქ აღზრდილნი (უშგულ-მუჟალში), უხარიანთ,

რომ მათი საყვარელი სამშობლოს სანახავად მოღის ვინმე“ („ივერია“, № 193, 11 სექტემბერი, 1903). ჩვენი დროისათვის დეკანოზ იოანე მარგიანის ცხოვრება და მოღვაწეობა შესწავლილია (ლექავა 2008; გუჯეჯიანი 2007). (მუღლახში მისული მღვდელი პოლიევქტოსი პირადადაც გაიცნობს მამა გიორგი მარგიანს და დიდი სიყვარულით მოგვითხრობს მის შესახებ: „სალამოს ბინდმა მოატანა და ჩამოვხდით დიდად პატივცემულ მოხუცებულ მამა გიორგი მარგიანთან. თვალ-წინ დაგვიდგა ჩვენი ქართლელი უწინდელი მოხუცებული მღვდელი, – შუა ტანისა, თეთრი თმა-წვერით გაბადრული, მამა გ. მარგიანი სწორეთ სანატრელი სანახავი იყო ამ უღალაგო ალაგას!“ (№124, 29 მაისი, 1904). „მოხუცებულ მამა გიორგი მარგიანთან ჩვენ ვნახეთ რამდენიმე დაშლილი ტყავზედ ხელნაწერი საეკლესიო წიგნი, უფრო ბევრი უთაუბლო. მათ შორის სამი ტყავზედ ნაწერი სახარებაა. ეს ხელნაწერნი მამა გიორგის, როგორც ბაპს, ბაპობაშივე ჰქონია და მის საკუთრებას შეადგენენ“ (ივერია, №140, 17 ივნისი, 1904). მღვდელ პოლიევქტოსზე დიდი შთაბეჭდილება მოუხდენია წვირშიში მცხოვრებებერ **თეოფანეს**: „იფარიდგან ენგურის მარჯვნივ ვავედით საქანელა ხიდზედ და ციცაბო ფერდობზედ მწერივით ვავსწიეთ ფეხით მონასტრისაკენ. აქ ეს ორმოცი წელიწადია მოღვაწეობს იღუმენი თეოფანე (სვანი კორძია), აუშენებია მშვენიერი საყდარი სამწირველოებით, ოცამდე საცხოვრებელი ოთახი, თავლა, საკუჭნაო, გაუჩენია ძროხები, ცხენები, ხარები: დაუწევია ხვნა-თესვა (დიკა, ქერი), წველა-დღეება, ყველის კეთება; ვაუმართავს მშვენიერი საფუტკრე, გაუშენებია ხეხილის ბაჩხა, რაც-კი სვანეთის ჰავას აიტანს – ყველა ხეხილი ჩაუყრია – ბალი, ალუბალი, მაქალო, პანტა. აქ ვნახეთ მშვენიერი ხატები და მათ შორის ძვირფასის ქართულის ხელოვნების ოქროს ხატი მაცხოვრისა ხუცური წარწერით „ძელი ჭემმარიტი“... („ივერია“, №68, 16 მარტი, 1904). ჩვენი დროისათვის ბერი თეოფანეს ცხოვრება და მოღვაწეობა შესწავლილია და გამოქვეყნებულია (გუჯეჯიანი 2004). მოგვითხრობს მამა გაიოზის შესახებ: „ლატალის მღვდელი **მამა გაიოზ ძიმისტარაშვილი** საყვარელი მოძღვარია სვანებისა: შეუსწავლია წმიდათ სვანური ენა და ჭირსა და ლხინში მხარში ამოს-

დგომია თავის საევარელ სამწყსოს. იგი ძველის დროის ტიპიურ-ქართველს მღვდელს მოგვაგონებს და ორმოც წელიწადზედ მეტია, რაც აქ მსახურობს“ (№163, 15 ივლისი, 1904). ახსენებს მამა ადამ ქარდავას ღვაწლს ცხუმარის თემზე საუბრის დროს („ივერია“, 27 ნოემბერი, №272, 1904).

მღვდელ პოლიევქტოსის ნაშრომში ყურადღება გამახვილებულია სვანეთის ტრადიციული ხელოსნობის დარგებზე, სამეურნო კულტურაზე. „რადგანაც მდინარეში ფეხით გასვლა შეუძლებელია, ამიტომ ყველგან თავისებური, სწორედ სვანური ხიდებია გადებული და ყოველ მოგზაურს აკვირებს ბედისგან ასე დაჩაგრულის ხალხის მოხერხება და ყაირათი“ („ივერია“, №160, 29 ივლისი). დადებითი კუთხით საუბრობს სვანების შრომისმოყვარეობის შესახებ, აღწერს სოფლებისა და საცხოვრებლების ტიპებს: „მიველით ს. ქვედა ჭველიერის საყდართან და ვაველით დაძაბუნებულ ხიდზედ. აქ ცხენის წყლის ვიწრო კალაპოტი ფართოვდება და მშვენიერი ქართული ნახნავ-ნათესით შემკული ხეობა გადაიშალა ჩვენ თვალწინ. აგერ მაღლა ფერდობებში მერცხლის ბუდესავით მაჰკვირიან აქაიქა ორ-ორი, სამ-სამი სვანი თავის ციხე-კოშკებითა და სახლკარბინადრობით, უფრო ცხენის წყლის მარჯვენა ნაპირზე. წერილი სოფლებით მოფენილია ეს მხარე. გაუჩხხიათ დაბურული ტყე და სხნავ-სათიბად უქცევიათ. ასე გამწკრივებულია სოფლები – შთვილი, ბუღეში, საჯალდანა, ლაულა და სხ.ვ ამ სოფლების მშენებას შეადგენს თეთრი, კოხტად ნაგები მაღალი კოშკები. ზედა ჩოლურში ... ერთს მტკაველს ვერ ნახავთ ველიან ადვილს, რომ შემოღობილი არ იყვეს სახნავად, ან სათიბად. აქ ქერები ჯერ შემოსული არ იყო“ („ივერია“, 11 სექტემბერი, №193, 1903). „იელიდან წვირმისკენ გზად „დაქანებულ, ციციბო ფერდობზედ ახლები გაუტეხიათ და სათიბებად უქცევით მშრომელ სვანებს. სასიამოვნო სანახავი იყო კაცნი და ქალნი როგორ მოსდებოდნენ სათიბებს და ჭიანჭველასავით ფუსფუსებდნენ: ზოგი სთიბავდა, ზოგი თივას ეზიდებოდა, ზოგი ბულულებად სდგამდა“ (ივერია, №119, 22 მაისი, 1904).

უაღრესად მნიშვნელოვანია მღვდელ პოლიევქტოსის დაკვირვება სვანეთის ყოფაში შემონახული ძველი ქართუ-

ლი სამართლებრივი სისტემის ამა თუ იმ სეგმენტის შესახებ. ამ მხრივ მნიშვნელოვანია ზემოთ აღწერილი ამბავი ჯაფარიძეთა და მარგიანთა შორის არსებული პრობლემის სამართლებრივი საზღაურის თაობაზე. აგრეთვე, საგულისხმოა შემდეგი მასალაც, „*აქ როგორც ძველად საქართველოში, სამასპინძლო ისევ ძალაშია: თვითოეული კომლი მოვალეა მამასახლისს ერთხელ-ორჯულ გაუმაჰინძლდეს რიგ-რიგობით წელიწადში*“ („ივერია“, № 193, 11 სექტემბერი, 1903). ცნობილია, საქართველოში 1801 წლიდან რუსული კანონმდებლობის გაბატონების მიუხედავად, მთიანი მხარეები ინარჩუნებდნენ ქართული სამართლის იმ ვარიაციებს, რომლებიც ამა თუ იმ მხარეში ჩამოყალიბდა დამპყრობლის მიერ თავსმოხვეული სამართლის საწინააღმდეგოდ. ქართული ხალხური სამართალი მომდინარეა საქართველოს საერო სამართლიდან, რომელსაც მრავალსაუკუნოვანი ისტორია აქვს და მას ერწყმის კანონიკური სამართლის ძირითადი ნორმები. ქართული ხალხური სამართლის სვანური ვარიანტი გარკვეულ პრობლემათა მოგვარების დროს დღესაც კი მოქმედია. სვანეთის მოსახლეობის რწმენით, მხოლოდ ჩვეულებითი სამართლით განხილული და განაჩენგამოტანილი პრობლემა ითვლებოდა საბოლოო გადაწყვეტილებად. მოსახლეობისათვის მიუღებელი იყო თავსმოხვეული უცხო სამართალი (გუჯეჯიანი 2008). ერთი ასეთი ფაქტი აღწერილი აქვს მღვდელ პოლიევქტოსს: „*სვანები მეტად მამაპაპურად, მეტად თავისებურად სცხოვრობენ, მათი შეხედულებაც სვანეთის ვარეშე ხალხთა ცხოვრებაზე თავისებურია. ამ ორი წლის წინად (1904 წ.) ბენოში მომრიგებელმა მოსამართლემ გაარჩია ერთი საქმე: მიძმე დანაშაული ჰბრალდებოდა ერთს სვანს, ბრალდებულს იცავდა ვეჭილი გელაზაროვი. ვეჭილი ბევრს ეცადა ეშველა რამე საცოდავი სვანისათვის, მაგრამ სვანს შესაფერისი სასჯელი გადაუწყვიტა მოსამართლემ. განაჩენი რო მოისმინა, სვანი მიუბრუნდა და უთხრა მოსამართლეს – „შენ გაგიხმეს ხელი“!, ვეჭილს – შენ გაგიხმეს ენა“! და გამოვიდა ვარეთ“ („ივერია“, №292, 22 დეკემბერი, 1904).*

ეკლესიათა აღწერილობის მხრივ განსაკუთრებით ფასეულია კალის წმიდა კვირიკეს მონასტრის შესახებ მო-

წოდებული ინფორმაცია („ივერია“, 222, 17 ოქტომბერი, 1903; №232, 31 ოქტომბერი, 1903; №233, 1 ნოემბერი, 1903), მუკალის, მულახის (ყამუშის, ზარდღაშის), მესტიის, ლენჯერის, ლატალის, ეცერის, ფარის, ცხუმარის ეკლესიების აღწერილობები.

თუ რაოდენ კომპლექსურად იკვლევდა მღვდელი პოლიევქტოსი სვანეთის ყოფას, ამის საუკეთესო ნიმუშია **კალის წმიდა კვირიკესა და ივლიტეს მონასტრის** (სვანური სახელია „**ლაგურკა/ლაგვირკა**“) აღწერილობა. კალის „ლაგურკა/ლაგვირკა“ ცნობილი სასულიერო ცენტრი იყო და მას მნიშვნელოვანი სოციალური როლიც ეკისრებოდა გვიანიშუასაუკუნეების სვანეთის ყოფაში (გუჯეჯიანი 2015). აქ მოქმედებდა დედათა მონასტერი XVIII საუკუნის დამლევამდე. მონასტერში მოღვაწეობდნენ არა მხოლოდ ადგილობრივი წარმოშობის სასულიერო პირები, არამედ საქართველოს სხვადასხვა კუთხის და თვით სამეფო დინასტიის წარმომადგენლებიც კი, რაც ირკვევა იქ არსებული წარწერებით. მაგალითად, იქ მონაზვნად შემდგარა მეფის ასული თეკლა, რომელიც, როგორც ჩანს, იყო „*იმერთა მეფის ბაგრატის ასული თინათი, იგი 1704 წელს ეკურთხა მოლოზნად*“ („ივერია“ № 232, 31 ოქტომბერი, 1903). მღვდელი პოლიევქტოსი მონასტერს შეისწავლის კომპლექსურად: არქიტექტურას, ფერსკებს, წარწერებს, საგანძურს – ჯვარ-ხატებს, სხვა საეკლესიო ნივთებს, ხელნაწერებს, მთელ სოციალური გარემოს. აღწერილობის სტრუქტურა: აღწერილია მონასტრისაკენ მიმავალი გზა („*მაღლა-მაღლა მიმვალი ბილიკით თითქმის ოთხი ვერსი ვიარეთ*“), გეოგრაფიული ლანდშაფტი, საეკლესიო ტყე. საეკლესიო ტყე მუდამ იწვევდა მკვლევარ-მოგზაურთა გაოცებას. ტყის სიხშირე და ხელშეუხებლობა გასაკვირი იყო განსაკუთრებით იმ პირობებში, როდესაც ადგილობრივი მოსახლეობა ხე-ტყის ძლიერ ნაკლებობას უჩიოდა. ეს შეკითხვა დასვა თავის დროზე ნუმიზმატიკა და სამხედრო პირმა მ. ბართოლომეიმ და მას კალელებმა განუმარტეს – ეს ტყე საეკლესიოა და აქედან ხის მოჭრა ღვთის სასტიკ წყრომას გამოიწვევსო (ბართოლომეი 1855: 161-162). მღვდელი პოლიევქტოსი განავრცობს თემას, მოგვითხრობს, რომ საეკლესიო ტყით სარგებლობა მხოლოდ

მონასტრის საჭიროებისათვის შეიძლებოდა, მაგალითად, დღეობებზე, როცა ხე-ტყე შეშად სჭირდებოდათ, ან როცა ხის მასალა ტაძრის შეკეთებას ხმარდებოდა. „ტყე დაცულია, ხელს ვერაფერს ახლებს, ხმელს ნაყარს შეშასაც კი ვერაფერს წაიღებს შინ: მართალია ქარიშხლისა და დიდი თოვლისაგან დიდალი ხეებია მოგლეჯილი და ისე ღებება, მაგრამ სვანები მაინც უფრთხილდებიან, ხატისააო... ტყის სიძვირისა გამო თუ რომელსამე სვანს მოგლეჯილი ხე ან სხვა რამ დასჭირდებოდა, სოფლის ყრილობის დაფასებისამებრ, უნდა იყიდოს საყდრის სასარგებლოთ. დღეობაში და სხვა დროს კი მლოცავნი ხმელ შეშასა სწვამენ“ („ივერია“, № 222, 17 ოქტომბერი, 1903). გზის დასასრულს „მოგვეგება მონასტრის სამი მცველი. ახლა ციცაბო კლდეს შევუდექით. აქ ერთი კაცის გასასვლელი კარია გაშვებული მეტი არა. წავდექით წინ და კიდევ უფრო ვიწროთი ავიარეთ. აქ წელზე ბალახი იყო ამოსული. აი აქა სდვას სახელოვანი ლაგვირკა, მტრისაგან მიუვალი. საყდარს აღმოსავლეთით უძევს სვანური დარბაზი, სიპი ქვისაგან აშენებული და სიპითვე დახურული; დასავლეთით ფრიად მაგარი, მაღალი ციხე უდვას, ციხის თოფებით ვაწყობილი“ („ივერია“, № 222, 17 ოქტომბერი, 1903). შემდეგ დეტალურად არის აღწერილი ეკლესიის შენობა და მისი მოხატულობა, წარწერები, ჯვარ-ხატი. აღწერილია დამხმარე ნაგებობის მოწყობილობაც, სადაც ხალხური დღეობების დროს ზვარაკი შეიწირებოდა და ღოცვის შემდეგ ტრაპეზი იმართებოდა („ივერია“, №232, 31 ოქტომბერი, 1903). მეცნიერს შესანიშნავი ეთნოგრაფიული კვლევა ჩაუტარებია და გავწვდის „ლაგვირკის“ მოვლა-პატრონობისა და დღეობების ხალხური მენეჯმენტის ამსახველ ინფორმაციას: „აღდგომის კვირაში მთელი კალის საზოგადოება იყრის ერთად თავსა და წილის ყრით ირჩევს სამს კაცსა, რომელთაც ერთი წლის განმავლობაში უნდა შეინახონ მონასტერი. ვისაც წილი ერგება სიხარულისაგან ფხზე ადარა დვას, თავი მოაქვს – „ლაგვირკას“ მცველი მე ვარო“ („ივერია“, № 222, 17 ოქტომბერი, 1903). დაწვრილებით აღწერს სვანთათვის უდიდეს სიწმიდედ მიჩნეულ „შალიანის“ ხატს. უსზუსტეს აღწერილობასთან ერთად განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია შემდეგი ინ-

ფორმაციაც: „მონასტრის ორმა მცველმა მოწიწებით ამოიღო დიდი სკივრიდან ძველი ყალამქარის მშვენიერ ბოხნაში მიძიმედ გახვეული ხატი და ტრაპეზზე დაასვენეს. „აი, ამის ყარაულები ვართ. მე ეჭვი არ მაქვს, რომ შუაგულს ჯვარის ბუდეში ოდესმე ძელი ჭეშმარიტი სვენებულა და კუთხის უჯრებში, პატარა კოლოფებში, წმიდათა ნაწილები“ („ივერია“, №233, 1 ნოემბერი, 1903). ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით ფასეულია შემდეგი ინფორმაციაც: „ბოლოს მცველებმა გვაჩვენეს მთელი კონა ძეკლის საომარი ისრებისა. ისარი თოფის ზუმბის სიმსხოა, შინდის წნელისაა, წმინდად გაფხეკილი, სიგრძით ერთი არშინის ოდენა, წვერზედ წამოცმული აქვს მწვეტი ორპირი რკინა, მახვილივით. თავში აქეთ-იქით ინდოურის ფრთის ჩაცლილი მსხვილი ბუმბული აქვს დიდის ოსტატობით დაკრული. თავზედ ამოჭრილი აქვს ისე, რომ მშვილდის ლარი ჩაჯდეს შიგ. აქვე ვნახეთ საომარი ცულები ბრინჯაოსა და ფოლადისა“ („ივერია“, №233, 1 ნოემბერი, 1903). შუასაუკუნეების ისრების ასეთი დეტალური აღწერილობა იშვიათია ქართულ წყაროებში, საინტერესოა ადრეული პერიოდის საომარი იარაღის ნიმუშთა აღწერაც.

მღვდელი პოლიეფქტოსი ყურადღებით აკვირდება ხელნაწერებს, მათ მინაწერებს. გვაწვდის ხელნაწერთა აღწერილობებს. დეტალურად მოგვითხრობს მონასტერში დაცული სახარების ისტორიას: „საყდარში ტრაპეზზედ სვენებულა ოდესმე ტყავზედ ნაწერი დიდი ტანის ბერძნული სახრება. ლევაშოვს 5 თუმანი მიუცია 1869 წელს კალის საზოგადოებისათვის ვირაოდ და იგი სახარება დროებით წაუღია პეტერბურგში. რამდენიმე წელი გასულა და სახარების დაბრუნება ფიქრადაც არავის მოსდიოდა. დაიწყეს კალელებმა ჩოჩქოლი – ჩვენი სალოცავი სახარება მოგვიტანეთო. ამიტომ კეთილშობილებით სავსე ლევან დადემშქელიანს ერთი განგაში აუტეხია სატახტო გახეთებში. ამის გამო გაბრიელ ეპისკოპოსს მიუმართავს დიდის მთავრის მნ.: სახარება დაუბრუნებიათ და გაბრიელისათვის ჩაუბარებიათ. ესე სახარება უნახავს 1853 წელს ბარტოლომეის, შემდეგ 1879 წლის ივნისის 18 ბროსეს დაწვრილებით აუწერია იგი სახარება ფრანგულად და კალის საზოგადოების კვირიკე-ივლიტეს მონასტრის სა-

კუთრებად იხსენიებს“ („ივერია“, №233, 1 ნოემბერი, 1903). ჩვენთვის ცნობილი ლევან დადემჭქელიანის მოღვაწეობა უფრო გვიან პერიოდს უკავშირდება (გუჯუჯიანი 2009: I) და აქ მისი მოხსენიება ანაქრონიზშია, მაგრამ, შესაძლოა, სხვა ლევან დადემჭქელიანი იგულისხმებოდეს, ამიტომ ამ მიმართულებით კვლევა გასაგრძელებელია.

ასეთივე გულმოდგინებითა და კომპლექსური მიდგომით მღვდელ პოლიეჟქტოსს აღწერილი აქვს ეცერის თემის სოფელ **ფხუტრერის მთავარანგელოზების ეკლესია**: „დადემჭქელიანთა სავგარეულო სასაფლაო მთავარ-ანგელოზის საყდარი ს. ფხოტრერშია. იგი თლილის ქვისაგან არის აშენებული. დასავლეთით და სამხრით მიდგმული აქვს მშვენიერი ეკვდერი, უძველესი ჩუქურთმით. თვით საყდრის კარი ურთხლისაა და ზედ დიდის ხელოვნებით ამოჭრილია წმ. მოციქულთა სახეები, როგორც ჩოლურში და ცაგერში. აქ ეკვდერში ვნახეთ მშვენიერი ბუკი. აქვე ძვეს გრძელი ზარი ლათინურის წარწერით „NICOLAUS“ („ივერია“, №268, 23 ნოემბერი, 1904). გაანალიზებული აქვს ეცერის თემის სოფელ უღვალის წმიდა გიორგის ეკლესიის სიწმიდეების და ფრესკული წარწერების მეცნიერული მნიშვნელობა: „ს. უღვალის წმ. გიორგის საყდრის ხელნაწერთა შორის ჩვენ ვნახეთ ფრიად საყურადღებო მინაწერებიანი რიგის ... სახარება (აპრაკოსი), დაძველებული და მეტად დაზიანებული, ასე XIII ს. ნაწერი“ („ივერია“, №272, 27 ნოემბერი, 1904). დეტალურადაა აღწერილი **იელისა და წვირმის ეკლესიები** და სიმდიდრე, **ფეხის** მონასტერი (სოფელი ხე) (ივერია, №119, 22 მაისი, 1904). აღწერილია **ჩვაბიანის მაცხოვარი** („ადმოსავლეთით მადლობ ფერდობზედ აშენებულია მშვენიერის თლილის ქვის მაცხოვრის საყდარი. დასავლეთით მადლა ჰკივია ასე ორ ფუთიანი ზარი ზედ წარსწერით: №71. „ქ. ზარი ესე შემოვწირეთ ჩვენ კახეთის ხელმწიფემან ალექსანდრემ წმიდასა მცხოვარს ჩემდა გასამრჯევებლად და სადღეგრძელოდ“ („ივერია“, №124, 29 მაისი, 1904); მულახის თემის **ჯამუშის მაცხოვარი** (№141 18 ივნისი, 1904); **ზარდლაშის წმ. გიორგის საყდარი, ლახირის იოანე მახარებლის საყდარი**, ხატები და ალექსანდრე მეფის შეწირული ზარი (ივერია, №140, 17 ივნისი, 1904). ვრცლადაა აღწერილი **მესტიის** თემი: „ამ

საზოგადოებაში ხუთი საყდარია. ამ საყდრებს შორის სეტის წმ. გიორგის საყდარი ძველს საზირკველზედ ახლად არის აღშენებული და ყველაზედ უკეთესია. სხვები – ზოგი დანგრეულია, ზოგი მეტად დაძველებულია და ამიტომ ოთხივე საყდრებიდან აქ სეტის წმ. გიორგის საყდარშია გამოტანილი ჯვარი და ხატი“ („ივერია“, 25 ივნისი, №147, 1904); **ლენჯერის, ლატალის ეკლესიები:** „თავის არქიტექტურით და ხელოვნებით წმ. იონას საყდარი მთელს საქართველოში უძველეს საყდართა შორის ითვლება“ („ივერია“, 15 ივლისი, №163, 1904) და სხვ.

საყურადღებოა მღვდელ პოლიევქტოსის მიერ მოტანილი მასალა დროშა „**ლემი“-ს** შესახებ. ეს დროშა, ცნობილია, რომ სვანეთის საერისთავოს არსებობიდან მომდინარეობდა და მას ტრადიციულ ყოფაში საკრალური მნიშვნელობაც ენიჭებოდა: „გრძელი ხალხა წვერზედ დამაგრებულის ყვითელის ყანაოზისგან შეკერილი ლომი“ („ივერია“, №147, 25 ივნისი, 1904). დროშის საკითხს მკვლევარი შემდეგაც უბრუნდება და მსჯელობს „მესტიის“ ეტიმოლოგიის შესახებ. „თვით ეტნოგრაფიულნი, გეოგრაფიულნი, და სხ. სვანეთში დაცულნი სახელწოდებანი ფრიად საყურადღებონი არიან საისტორიო მეცნიერებისათვის. მაგ. საიდგან შემოვიდა სვანეთში მესტიის ძველი სახელი – „სეტი“? რათ დაერქვა მესტიის წმ. გიორგის ხატს „სეტი-სა“? მკვლევარს გავრცობილად აქვს ამ შეკითხვის პასუხი მოცემული. იგი ვარაუდობს, რომ ტერმინი „სეტი“ უძველესი დროიდან მოსულია, კერძოდ, სეტი იყო რა ეგვიპტელთა ერთ-ერთი ღვთაება, ეგვიპტელები ეომებოდნენ ხეთებს, ხეთები ემეზობლებოდნენ კაბადოკიელებს, რომლებიც, ზოგიერთი საისტორიო ვარაუდით, ქართველთა მონათესავენი გახლდნენ: „სვანებმა კაბადოკიიდან გადმოიტანეს საკერპო კულტი სეტისა და ქრისტიანობის მიღების დროს ევ კულტი მიაკუთნეს ქრისტიანობის უძლიერეს კაბადუკიელს მხედარს მ. გიორგის – ქართველს. მეგვიპტელთა მეფე რამზესი რომ ეომებოდა ხეტელებს და მათი დამორჩილება გაუჭირდა, გაწვრთნილი ლომები მიუსია და თავზარი დასცა საცოდავს. იქნება წმ. გიორგის სეტის სამხედრო დროშა ლომის სათავეც აქედგან იყოს...“ („ივერია“, №292, 22 დეკემბერი, 1904, 1904). რასაკვირველია,

აქ მეცნიერი განიციდის იმ დროს გაბატონებული ისტორიულ-შედარებითი სკოლის გავლენას და ქართული კულტურის კონკრეტულ ელემენტს შორეული წარსულიდან მომდინარედ მიიჩნევს, თუმცა იგი მხოლოდ ვარაუდით გვაწვდის თავის მოსაზრებას და არასდროს არაა კატეგორიული მსჯელობისას. ექვთიმე თაყაიშვილს სხვა მოსაზრება აქვს სეტიის ეტომოლოგიასთან დაკავშირებით. იგი იზიარებს ბერი ბაქარძის მოსაზრებას, რომ სეტში ქორეპისკოპოსის საყდარი იყო. (თაყაიშვილი 1991), ჩემი აზრითაც, ტერმინი „სეტი“ მომდინარეა სვეტიცხოვლის წმიდა ტრადიციებიდან ან ასკეტთა მესვეტეობის პერიოდიდან. მსგავსი ტოპონიმი არსებობდა ჩრდილოეთ კავკასიაშიც – სენტის მონასტერი, რომლის გარშემოც ძველად ქართველები ცხოვრობდნენ (გიულდენშტედტი 1964; მიბჩუანი 1986; გუჯუჯიანი 2009: II).

სხვა შემთხვევაში მნიშვნელოვანია მღვდელ პოლიევქტოსის დაკვირვება ცაგერის ეტიმოლოგიის შესახებ: „*ცაგ სვანურად ეკალს ნიშნავს*“ (იიგერია“, №161, 30 ივლისი,) და სხვ.

მღვდელი პოლიევქტოსი საეკლესიო ნაგებობების გვერდით აღწერს **საერო ნაგებობასაც**, რომელთაც დიდი კულტურული ფასეულობა გააჩნია: **ლარაშის ციხეს ლენტეხში, თავად ალი გარდაფხადის რეზიდენციას ჩოღურში, ბარშის დადემშქელიანთა რეზიდენციას ეცერის თემში** და სხვ.

ლარაშის ციხეზე საუბრისას მოაქვს ისტორიული ცნობები ამ ციხის გეოპოლიტიკური მნიშვნელობისა და დანიშნულების შესახებ, ლენტეხში იხსენიებს სამინისტრო სკოლასა და სოფლის სამმართველოს (იიგერია“, №193, 11 სექტემბერი, 1903).

აღწერილია ალი გარდაფხადის კარ-მიდამო ჩოღურის თემის სოფელ ლეუშერაში: „*იქნებოდა საღამოს რვა საათი, რომ მაღალ ვრცელ ქვითკირის ვალაყანში შევედით და ჩამოვხდით ცხენებიდგან. ამისთანა ვალაყნები ქართლში ბევრია – ამილახვრიანთი, მუხრნიანთი, ერისთვიანთი და სხ. ვალაყანს გარეთ ვრცელი სახნავ-სათესი და სათიბი ველის ცხენის წელის პირამდე, ზურგს უკან აყუდებული ტყიანი მთა აკრავს. სამხრეთ-დასავლეთის კუთხეში*

დგას უშველებელი ოთხ-კუთხი ერთადერთი ციხე-კოშკი, შავად გამურული, გაღაენის კედლების გასწვრივ აღმოსავლეთ-დასავლეთით წამოდგმულია მშვენიერი ბალკონიანი სახლები, ერთმანეთთან შეერთებულნი და დახურული აივნით“ („ივერია“, №193, 11 სექტემბერი, 1903). სოფელ ლეუშერის გარდაფხაძეთა ნამოსახლარის რესტავრაცია, უთუოდ, საჩქარო და აუცილებელია.

ეთნოლოგიისათვის მნიშვნელოვანია მღვდელი პოლიევქტოსის მიერ აღწერილი ძველი შიდა გზები, მაგალითად, ეცერის თემისა. თემის სახელს მკვლევარი იხსენიებს, როგორც „ეწერს“, მაგრამ ცნობილია, რომ მართებული ფორმაა „ეცერი“, ასე იხსენიება იგი ჯერ კიდევ „ქართლის ცხოვრებაში“ (ქართლის ცხოვრება 1973: 261, 787). „შეუდევით ხიფათიანს მთის ბილიკებსა. დაბინდდა. ბილიკი ვაბძით მშვენიერ თხილნარზედ მიდიოდა. 10 საათზე ეწერის საზოგადოებასაც მივახწიეთ. ჩრდილოეთის მხრივ შორიდგან გამოიხნდა დიდი სინათლე და ჩვენც იქით მივეშურებოდით“ („ივერია“, №163, 18 ივლისი, 1904). იგულისხმება ეცერის თემის სოფელ ბარშში არსებული დადემქელიანების რეზიდენცია. მოგზაურები სწორედ თათარყან დადემქელიანის სტუმრები იყვნენ. საგულისხმოა, რომ ბარშიდან დანახული ეცერის სანახები მხატვრულად და ექსპრესიულადაა აღწერილი: „მეორე დილით რომ ავდექით და გავიხედ-გამოვიხედეთ: აღმოსავლეთით მშვენიერი სერი დაშვებულა, დასავლეთით უფრო მაღლობი საძოვრიანი მთა აწოლილა, ჩრდილოეთით ტყიანი უღელტეხილია კაკასიის უმთავრეს ქედისაკენ. სამხრეთით ვრცელ ფერდობზედ მოფენილია ეწერის საზოგადოების სოფლები, რომელთა დაბლა ღრმა ხევში მოღრიალებს ენგური. გაღმა კი ამართულა ტყიანი მთა“ („ივერია“, №258, 11 ნოემბერი, 1904). ეცერის თემის სოფელ ბარშის დადემქელიანების სამთავრო რეზიდენცია ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ძეგლია ქართული კულტურის ისტორიაში. თარიღდება XV საუკუნით და დღეს სავალალო მდგომარეობაშია (გუჯეჯიანი 2011).

მღვდელ პოლიევქტოსის აღწერილობა მასალამრავალმხრივ მნიშვნელოვანია, რადგან ავტორი დეტალურ ინფორმაციას გვაწოდის როგორც ძველი ციხე-კომლექსის, ასე-

ვე, მის დასავლეთით გაშენებულ ახალი სახლისა და კარმიდამოს შესახებ. ეს ახალი კარმიდამო 1917/1918 წლებიდან აღარ არსებობს, დაიწვა და გავერანდა. შემოვვრჩა მხოლოდ ფოტოს სახით და მკვლევარ-მოგზაურთა ჩანაწერებში: „ჩვენს გარშემო ვრცელი ეზო ახლად აბიბინებულები ხასხასა მწვანით. ეზოს საშუალო სიღრმე ჩვენის გულ-უხვის მასპინძლის ორ-სართულიანი სახლი – დაბლა ქვითკირისა, მაღლა – ფიცრული, ყავრით გადახურული. აღმოსავლეთის მხრივ გადგმული აქვს თითქმის ოცი ადლის სიგრძე და განიერი აივანი. სახლის ვასწვრივ სამხრეთ-აღმოსავლეთით, ასე ოც საუენზედ უზარმაზარი იფნის ხეა ამართული. იფნის ძირზედ აყუდებულია ერთიანის ქვისგან გამოქანდაკებული სახელოვანის ოთარ დაღეშქელიანის სახე (XVII საუკუნის დამდეგს). ამ იფნის ჩრდილში გატარებული დრო ყველას სამახსოვროდ დარჩება. სახლს უკან გამოჩეხეხეებს ანკარა, მთის საწისქვილო წყალი და სივრილის სიოს ჰვენს მთელს ეზოს ... აივანზე რომ გავიარ-გამოვიარეთ, მთელის სახლის კედელი და სხვა წარწერებით მოფენილი აღმოჩნდა: ინგლისელი ფრეშფილდი, გერმანელი, შვეიცარელი, რუსი სხვა („ივერია“, №258, 11 ნოემბერი, 1904).

შემდეგ აღწერილია დაღეშქელიანთა ძველი რეზიდენცია: „ეზოს აღმოსავლეთით გზა ჩაუდის და გზას იქით ამართულია ძველი ციხე-დარბაზი დაღეშქელიანებისა. დიდი მაღალი ციხე თითქოს დაღონებული დაჰყურებს ეწერის საზოგადოებას და წარსულ სისხლის წვიმების დროთა დაუნდობლობას არ ივიწყებს. ციხეს გარს ავლია ქვითკირის მაგარი გალავანი, ასე შვიდი ადლის სიმაღლე“ („ივერია“, №258, 11 ნოემბერი, 1904). აღწერილია დაღეშქელიანთა სახლში დაცულ სიძველეებიც: „ამ ოჯახშივე დაცულია ძველი დიდი ხის სკივრი, მშვენიერი ჩუქურთმებით აჭრელებული. უწინდელი ძვირფასი იარაღი ხომ მრავლად არის სათუთად ინახვენ“ („ივერია“, №268, 23 ნოემბერი, 1904).

მღვდელ პოლიევქტოსს აღწერილი აქვს მღვდელ გიორგი მარგიანის სახლი და კარმიდამო. ცნობილია, რომ ბაღსზემო სვანეთში ხის სახლი პირველად მამა გიორგი მარგიანს აუგია. ეს სახლი ამჟამადაც დგას სოფელ ჩვაბი-

ანში. „*ორ სართულიანი ვრცელი სახლი (დაბლა ქვითკირი, მაღლა ფიცრული), გარს – ჯიხურით (ბაღკონი). ოთხივე კუთხივე გასახედ-გამოსახედავია. საცოდავი ბოსტანი, საფუტკრე, ფართო ეზო ამშვენებენ ვ. მარვიანის სახლსა*“ („ივერია“, №124, 29 მაისი, 1904).

მღვდელი პოლიევქტოსის ნაშრომის განსაკუთრებულ მნიშვნელობას განაპირობებს მასში აღწერილი **რელიგიური რიტუალები და დღეობები**. ამ კუთხით ნაშრომს ძალიან დიდი ღირებულება აქვს. მეცნიერი სასულიერო პირი გახლდათ და ამიტომ ადვილად სწვდებოდა ხალხური რიტუალების ჭკმშიარტ ქრისტიანულ არსს, ხედავდა, რომ ესა თუ ის რწმენა-წარმოდგენა კანონიკური სწავლების შეფერხების შედეგად იყო გაჩენილი და საეკლესიო ცოდნის პაგანიზების შედეგად გვევლინებოდა. მეცნიერი ამ მხრივაც განსხვავდება მისი დროის სხვა მკვლევარ-მოგზაურებისაგან.

მღვდელ პოლიევქტოსის მიერ აღწერილი რწმენა-წარმოდგენებიდან მეცნიერებისათვის განსაკუთრებით ფასეულია შემდეგი ინფორმაცია: „*ჩამოვედით ჩოლურში და აქედან ლენტეხში საღამოს ცხრა საათზედ. მეორე დღით დავეყვით ცხენისწყლის მარჯვენა ნაპირს და ნაცნობი გზით თამამად ჩამოვიარეთ. აქ ერთ ალაგას გზის პირზედ კლდის ნამტვრევის პატარა ყორვა მოვლებული და შიგ კლდეში ჩასმულს ხის ბოძზედ ნიშია გაკეთებული. აქ აწევია სამიოდე რკინის პატარა ჯვრები. ამ ბოძის ძირში აღმოსავლეთით მიწის პირათ კლდის ფილაქანზედ შუათანა ადამიანის შიშველი ფეხია ცხადათ გამოტვიფრული: სვანების თქმულებით ოდესმე ქრისტე ღმერთი მობძანებულა სვანეთში თავის ზეციურ მოძღვრების საქადაგებლად და მისი ფეხის კვალი აი ამ კლდეზედ აღნიშნულია მას აქეთ, სვანები ამიტომ თავიანთსა სცემენ ამ წმიდა ადვილსაო*“ („ივერია“, №293, 23 დეკემბერი, 1904). ლენტეხის ყოფის ამსახველ სხვა მასალებსა და უფრო გვიან ჩაწერილ ლეგენდა-გადმოცემებში ეს ინფორმაცია სხვაგვარდ არის დაფიქსირებული, ხშირად, დამახინჯებულიც. ამიტომაც მღვდელ პოლიევქტოსის მიერ ჩაწერილ გადმოცემას განსაკუთრებული ღირებულება გამოარჩევს და აუცილებელია მისი შეტანა სამეცნიერო ბრუნვაში.

ზოგიერთი რელიგიური რიტუალი და წეს-ჩვეულება განსაკუთრებით დეტალურად არის აღწერილი, ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი აღწერილობა ნათლისღების დღესასწაულსა (სვანურად „განცხდაბ“ – განცხადება) და აღდგომის და კვირაცხოველობის კვირის თავისებურებებს ეხება: „*მთელ სვანეთში ჩვეულებაა: 5 იანვარს დარეცხავენ ტანისამოსს, დახეხენ სახლის ავეჯეულობას და მთელ დღეს მარხულობენ. დაღამებისას გაშლიან სუფრას და დააგებენ სამარხო საჭმელს. დაანთებენ სანთელს და კარებს დახურავენ. თითქმის ერთს საათს ყველანი ხმაგაქმნდილები ჩუმთ არიან, ჩვენი მიცვალებულები აქ არიანო. ასე იქცევიან 4 საღამოს და რომ დაღამდება, გააღებენ კარებსა, გაშლიან სუფრას და სანთლითა და არყით გააცილებენ მიცვალებულებს და სთხოვენ – „ახლა კი მიბრძანდითო“, თან არაყს შეექცევიან. „შენდობა უთხარ გვიშგვე ლუდგარის, ღმერთო, შენდობა მიეც ჩვენ მიცვალებულებს... სვანების წარმოდგენით აღდგომის ბრწყინვალე კვირის პარასკევს ღმერთმა პირი დაიბანა. მეორე დღეს, შაბათს, ანგელოზები შეირია ერთად კვერცხითა და ყველითაო. თვით კვირაცხოველობა დღეს კი დიდმა ღმერთმა შეირია ხორციით. ამ დღეს სვანები ხარსა ჰკლავენ და დროს მხიარულად ატარებენ“ („ივერია“, №292, 22 დეკემბერი, 1904).*

მღვდელ პოლიევქტოსს ყურადღება მიუქცევია ხალხურ დღეობათა ადგილობრივი თავისებურებებისათვის და სრულიად ობიექტური და რაციონალური ახსნაც მოუძებნია: ლატალის „საზოგადოებაში და მთელ სვანეთში საუკეთესო საყდარი არის წმ. იონასი სამის ტრაპეზით. .. რადგან საყდრის დღეობა ქრისტიშობისთვის 9-ს მოდის, ზამთრის სიცივის გამო სვანები საყდრის გარემო ეკუდერში ანთებენ ცეცხლსა და ღამეს ისე ათევენ. გაბოლილ-შემჭვარტლულიც ამიტომ არის“ (№163, 15 ივლისი, 1904).

თავად ცნობილ მგალობელს, მღვდელ პოლიევქტოსს, ჩემი აზრით, პირველს აქვს შენიშნული სვანური სიმღერების ერთი თავისებურება – მსგავსება ქართლ-კახურ კილოებთან: „სახსიამოვნო იყო სვანური სიმღერა „დიდება მთავრ-ანგელოზებსა, გამაკვირვა, გამოცა ამ სიმღერამ: ნამდვილი ქართლული კილოა ქართლულის მოძახილითა

და ბანით, ძალიან წააგავს „გლეხავ, ვაგლეხავ, ნამგალო“-სა და „იავნანას“-ს. ყურთა სმენად ვადვიქეცი. კილო ისე არა, როგორც ბანი და მოძახილი. გამიკვირდა: იმერეთში, სამეგრელოში, გურიაში, ლეჩხუმ-რაჭაში საერო-სეკულურული კილოებში ბანი და მოძახილი სრულიად სხვა რიგად მისდევენ პირველ ხმასა და საერთო არა აქვსთ-რა ქართულ ბან-მოზახილთან“ („ივერია“, № 193, 11 სექტემბერი, 1903). აღსანიშნავია, რომ ჩვენი დროისათვის ეს დაკვირვება გაზიარებულია ქართულ ეთნომუსიკოლოგიაში (ასლანიშვილი 1954; მაისურაძე 1989). შალვა ასლანიშვილის აზრით, სვანეთსა და აღმოსავლეთ საქართველოს ბარში ერთგვაროვანო ინტონაციური და ჰარმონილი თვისებების მქონე ორხმიანი წყობის ფორმები ადასტურებს ქართულ ეთნოგრაფიულ ჯგუფებში ძველად საერთო მუსიკალური ენის არსებობას (ასლანიშვილი 1954).

მასშტაბურია მღვდელ პოლიევქტოსის ხედვა და იგი ყურადღებას აქცევს კავკასიელთა შორის რუსების შემოჭრის შემდგომ დაწყებულ გაუცხოების პრობლემასაც. ცნობილია, თუ როგორ ზრუნავდა საქართველოს სახელმწიფო თავისი ძლიერების დროს ჩრდილო და სამხრეთ კავკასიელებზე და როგორი კეთილმეზობლური ურთიერთობები არსებობდა ჩვენ შორის, ვიდრე გვიანიშუასაუკუნეების დაწყებამდე, რა დროიდანაც რუსები აფართოებენ თავიანთ სამხრეთის საზღვრებს (თოფჩიშვილი 2007). მღვდელი პოლიევქტოსი დადებითად აფასებს სვანებსა და ჩრდილოკავკასიელებს შორის არსებულ ურთიერთობებს, აღნიშნავს, რომ სვანები ამ მხრივაც ძველ ქართულ ტრადიციებს ინარჩუნებენ: „თავად-აზნაურნი ემოყვებოდნენ-ენათესავებოდნენ ჩერქეზეთსა და ოსეთსა, და დღეს ეს მშვენიერი ჩვეულება ერთობისა შეწყდა, – სვანეთში კი დღესაც ხშირი მისვლა-მოსვლაა და დღესაც ხშირია მოყვრობა ჩერქეზეთისა და ოსეთისაკენ. ჩვენი პატივცემულის ბ-ნ თათარყან დადიშქელიანის და კესა-ხანი გათხოვილი იყო ოსეთის ს. ბახსანში, ადიღერ ჩეფელიშვილზედ“ („ივერია“, №292, 22 დეკემბერი, 1904). აქ მცირედი განმარტებაა საჭირო, სვანეთთან მიმართებით ტერმინ „ოსეთის“ ქვეშ რეალურად იგულისხმებიან არა ეთნიკურად ოსები, არამედ ყარაჩაელები და ბალყარელები, რომე-

ლთაც სვანურად „სავიარ“ ჰქვიათ. XIX საუკუნის ლიტერატურაში ტერმინ „სავიარების“ სტანდარტულ ქართულ ენაზე გადმოტანის დროს უმრავლეს შემთხვევაში „ოსეთი“ იწერებოდა, რაც შეცდომაა.

ნაშრომში არის სხვა რამდენიმე უზუსტობაც, რაც გამოწვეულია იმდროინდელი ტენდენციებითადა არსებული სამეცნიერო ლიტერატურის ხარვეზებით. მაგალითად, ლახმულის თემზე თხრობისას მეორდება არასწორი შეხედულება იქაურთა ებრაული წარმოშობის შესახებ („ივერია“, №293, 23 დეკემბერი, 1904). ეს აზრი ფართოდ იყო გავრცელებული XIX საუკუნის II ნახევარში ბალსქვემო სვანეთსა და სამეცნიერო ლიტერატურაში. ამ ცდომილებას აქვს თავისი ისტორია, რომელზე მსჯელობაც სცილდება წინამდებარე სტატიის ფარგლებს.

მღვდელი პოლიევქტოსი უშუალოდ იყო ჩართული ქართველთა ეროვნულ-განმათავისუფლებელ მოძრაობაში და ხედავდა იმპერიის იდეოლოგიის ანტიქართულ ხასიათს. იგი ეხება ამ პრობლემასაც. უშუალოდ ადგილობრივ მამასახლისთან, გეგი ნიჟარაძესთან, საუბრის დროს გამოკვეთს მთელი სვანეთის სატიკივარს, რასაც რუსეთის იმპერიის რუსიფიკატორული პოლიტიკა განაპირობებდა: „ჩვენ შვილებს ქართულის სწავლა ეჭირვებათ, მაგრამ არ ვიცით, რატომ არ ასწავლიანო“. ამისთანა უკმაყოფილებას მთელ სვანეთში გაუდგამს ფესვი და რა ხილსაც დაისხმას, ეს მერე გამოჩნდება“ („ივერია“, №213, 7 ოქტომბერი, 1903).

სვანეთის ეთნოლოგია ამოუწურავია, არაერთი რეალია ახლებურადაა შესასწავლი და გასაანალიზებელი. ვფიქრობ მღვდელ პოლიევქტოსის ეს წერილები საყურადღებოა მეცნიერებისათვის. მაგრამ, ამავე დროს, მღვდელ პოლიევქტოსის წერილებს მხოლოდ მეცნიერული ღირებულება არა აქვთ, მისი წერილები სრულიად ახალი სიტყვაა იმდროინდელი საქართველოსათვის – ახალი და მღალი კუმანისტური ხედვის მატარებელია ავტორი. ვგულისხმობ შემდეგს: XIX საუკუნის II ნახევრისა და XX საუკუნის დასაწყისის რუსულენოვან მკვლევარ-მოგზაურთა დიდი ნაწილი, სამწუხაროდ, წინასწარ ჩამოყალიბებული სქემებით უდგებოდა სვანეთის კვლევას, იგნო-

რირდებოდა სვანეთის თანმონაწილეობა ქართული მრავალსაუკუნოვანი კულტურის შექმნაში და გვიანი შუასაუკუნეებიდან დამკვიდრებული კულტურის რეგრესი მიიჩნეოდა სვანეთის ისტორიისა და ყოფის პირველად მომენტად, არ ხდებოდა ისტორიული დინამიკის გათვალისწინება და მაქსიმალურად უარყოფითი სახით წარმოჩინდებოდა სვანეთის ეთნოგრაფიული და ისტორიული მახასიათებლები. სვანები ლამის განვითარების ადრეულ საფეხურზე მყოფ ჯგუფად განიხილებოდნენ. ამასთანავე, მკვლევარ-მოგზაურთა დიდი ნაწილის წერილებსა და ჩანაწერებში მოჩანს სვანეთის მოსახლეობისადმი სრული გულგრილობაც ან ქედმაღალი დამოკიდებულება. ამ მხრივ რამდენიმე გამონაკლისი არსებობს: პირველი ობიექტურად კეთილგანწყობილი ნაშრომი დიდ ქართველ ისტორიკოსს დიმიტრი ბაქრაძეს ეკუთვნის (**ბაქრაძე** 1864), ასეთივე გამორჩეული ღირსებების მქონეა მღვდელ პოლიევქტოსის წერილიც, ექვთიმე თაყაიშვილის ნაშრომი (თაყაიშვილი 1991) და სხვ. მღვდელი პოლიევქტოსი სიყვარულით უყურებს სვანებს, ხელავს მათ პრობლემებსაც იმ დიდ ღირსებებსაც, რითაც ქართველი მთიელები მუდამ გამოირჩეოდნენ. ყველგან, სადაც კი ადამიანებზე საუბრობს, ავლენს სიყვარულს და საპასუხოდ იღებს სვანების კეთილგანწყობასაც: *„ვრცელი ეზო თ. თათარყან დადუშქელიანისა ერთიანად განათებული იყო. დაღლილებს სიცოცხლე მოგვიმატა ძველმა ქართველურმა გულგაშლილობამ და შუალამე გადასული იყო, რომ მაღალ-განიერს აივანში ყველანი ვსტკებბოლით ჩვენის გულუხვის მასპინძლის საგულისხმო საუბრითა“* („ივერია“, №166, 18 ივლისი, 1904). სხვა წერილშიც ყურადღება გამახვილებულია დადუშქელიანთა გულუხვობისა და შესანიშნავი მასპინძლობის შესახებ: *„რაც კი კაცის ხელთ საშუალებაა, არას ზოგავს გულუხვი მასპინძელი მოკლე ზაფხულში უღვეველ სტუმართა სასიამოვნოდ. ჩვენ ორი დღე და სამი ღამე დავრჩით ბატონ თათარყანთან და ამ დროს 4-5 რიგობა მგ ზავრებისა წავიდ-მოვიდნენ: ზოგს ისტუმრებდნენ და თან ატანდნენ სანოვავეს, ზოგს უმასპინძლებოდნენ, ზოგს მოედოდნენ. 10-12 მოსამსახურე მგ ზავრებს უნდებოდნენ“* („ივერია“, №258, 11 ნოემბერი, 1904). „ს. ლენტეხის

ასწვრივ ლაშქადურას მარცხნივ მდებარე სოფლები: კახურა, მესირი და სხვ. ქალი და კაცი გამოიფინნენ ვზის პირად და გვიყურებდნენ, გველიმებოდნენ და სალამს გვაძლევდნენ მხიარულებით. წმინდა ქართულად ლაპარაკობენ“ („ივერია“, 11 სექტემბერი, №193, 1903).

ბოლო წერილში მღვდელი პოლიეექტოსი წერს: „ჩვენი სამშობლო ქვეყნის ამისთანა კუთხის ნახვა და შესწავლა ყოველი ქართველისათვის სანატრელი უნდა იყოს. მიზეზი ეს იყო, რომ დიდი ხნის ნატვრა აღვისრულე და ჯანგატეხილმა კაცმა გაებედე სვანეთში ორი კვირით გაგლაგამოვლა. ბედნიერებად ჩავთვლიდი, თუ დმერთი ოდესმე კიდევ მაღირსებდა სვანეთის ნახვას“ („ივერია“, 23 დეკემბერი, №293, 1904).

სტატიაზე მუშაობის დროს მუდმივად ვფიქრობდი ძმები კარბელაშვილების ცხოვრებასა და ღვაწლზე, იმ ტკივილსა და ტანჯვაზე, რაც მათ მოელოდათ სიცოცხლის ბოლო წლებში და თანაგანცდამ მათი მოწამებრივი გზისა, მაფიქრებინა მღვდელ პოლიეექტოს კარბელაშვილის ამ წერილის ცალკე წიგნად გამოცემა. უკვე დაწყებულია მუშაობა და, სავარაუდოდ, 2017 წლის ბოლოსათვის მკითხველი იხილავს მღვდელი პოლიეექტოს კარბელაშვილის სვანეთში მოგზაურობის წერილებს წიგნად გამოცემულს, წინასიტყვაობითა და თანდართული კომენტარებით, მაღლიერებას გამოვხატავ ღუარსაბ ტოგონიძის, ია თაბაგარისა და ბარბარე ლიპარტელიანისადმი, რომლებიც სტატიაზე მუშაობის დროს კონსულტაციებს მიწევდნენ.

დამოწმებული ლიტერატურა

ანდღულაძე 2004 – ანდღულაძე ს. ეპისკოპოსი სტეფანე (ვასილი) კარბელაშვილი (1858-1936), – გაზეთი „საპატრიარქოს უწყებანი“, № 28 (286) - 29 (287), 2004 წ.

ასლანიშვილი 1954 – შ. ასლანიშვილი, ნარკვევები ქართული ხალხური სიმღერების შესახებ, I, თბ., 1954.

ბართოლომეი 1855 – **Бартоломей М. А.**, Поездка в Вольную Сванетию, ЗКОИРГО, т. III, Тиф., 1855 г.

ბაქრაძე 1864 – **Бакрадзе Д.**, Сванетия, ЗКОИРГО, т. VI, Тиф., 1864.

გიულდენშტედტი 1964 – გიულდენშტედტის მოგზაურობა საქართველოში, ტ. II, გერმანული ტექსტი ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და გამოკვლევა დაურთო გ. გელაშვილმა, თბ., 1964.

გუჯეჯიანი 2007 – რ. გუჯეჯიანი, „ერთობილნი სვანნი“ საქართველოში რუსიფიკატორული პოლიტიკის წინააღმდეგ, – სამეცნიერო კონფერენციის „თეოლოგიის კათედრა 5 წლისაა“. მასალათა კრებული, თბ. 2007, გვ. 104-113.

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

გუჯეჯიანი 2008 – რ. გუჯეჯიანი, ქართველ მთიელთა მენტალობის ისტორიიდან, თბ., 2008.

გუჯეჯიანი 2009-I – ქართული საზოგადოებრივი აზრის ისტორიიდან (ლევან დადეშქელიანი – საზოგადო მოღვაწე და პუბლიცისტი), – კრ. ილია ჭავჭავაძის სახელობის ქუთაისის სამეცნიერო ბიბლიოთეკის წელიწდეული, I, ქუთაისი, 2009. გვ. 68-77.

გუჯეჯიანი 2009-II – ქართული კულტურის ელემენტები ჩრდილოეთ კავკასიის მთიანეთში (ბალყარეთი, ყარაჩაი, ყაბარდო), – კრ.: საქართველო და მსოფლიო, ბათუმი, 2009, გვ. 277-291. რეზიუმე ინგლისურ ენაზე.

გუჯეჯიანი 2004 – რ. გუჯეჯიანი, ღირსეული სვანი მოღვაწე ბერი თეოფანე (კორძია) (1839-1911) – საპატრიარქოს უწყებანი. № 29 (287), 2004.

გუჯეჯიანი 2011 – R. Gujejiani, Unique Monument of Georgian Cultural Heritage in Svaneti – Principality Residence of the Dadashkeliani Family in Etseri – problems and perspectives. – კრ., Caucasus Journal of Social Sciences, Volume 4, Issue 1, The university of Georgia, Tbilisi, 2011. გვ. 132-136.

თაყაიშვილი 1991 – ე. თაყაიშვილი, არქეოლოგიური ექსპედიცია ლეჩხუმ-სვანეთში, 1910 წ. – ქელ, ტ. II, 1991.

თოფჩიშვილი 2007 – რ. თოფჩიშვილი, კავკასიის ხალხთა ეთნოგრაფია, თბ., 2007.

ლეჟავა 2008 – თ. ლეჟავა, „ივანე მარგიაანი - ცხოვრება და მოღვაწეობა“, თბ., 2008.

მაისურაძე 1989 – ნ. მაისურაძე, ქართული ხალხური მუსიკა და მისი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ასპექტები, თბ., 1989.

მიბჩუანი 1986 – თ. მიბჩუანი, მეგობრობის სათავეებთან, თბ., 1986.

ტოგონიძე 2012-I – ლ. ტოგონიძე, ძმები კარბელაშვილები. ავტ. და ხელმძღვ. ლუარსაბ ტოგონიძე; ტექსტი - სოფიო ანდღულაძე; რედ. ქეთევან პავლიაშვილი; ბოლოთქმა - Graham, John A. თბ., 2012.

ტოგონიძე 2012-II – ლ. ტოგონიძე, რატომ იყვნენ ძმები კარბელაშვილები „შავ სიაში“ შეყვანილები და როგორ დასაჯეს ისინი გარდაცვალების შემდეგ (ინტერვიუ), – ჟ. თბილისელები, №6, 2012.

ქართლის ცხოვრება 1973 – ვახუშტი ბაგრატიონი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება, IV, თბ., 1973, გვ. 261, გვ. 787.

ირმა კვაშილავა

მიცვალებულთა პატივი ქართველთა და ჩრდილო კავკასიელთა ტრადიციულ ყოფაში

წარმოდგენები სიკვდილსა და საიქიო ცხოვრებაზე კაცობრიობის არსებობის ყველაზე ადრეულ საფეხურზე წარმოიშვა, მაგრამ მათი გაცნობიერება მარადიულ პრობლემად დარჩა. ყოფნა-არყოფნის საშინელების დაძლევის თავისებურად ებრძოდა ყველა ეპოქა და კულტურა. „მკვლევარები აღნიშნავენ, რომ სხვადასხვა კულტურის წარმოშობას მნიშვნელოვნად უწყობდა ხელს სიკვდილის პრობლემისადმი სხვადასხვაგვარი მიდგომა. კულტურები და ეპოქები ერთმანეთისგან განსხვავდებოდნენ იმით, თუ როგორ აღიქვამდნენ ადამიანები სიკვდილს. პოულობდნენ თუ არა ისეთ ძალას, რომლითაც შეძლებდნენ დაპირისპირებოდნენ ფიზიკურ განადგურებას (ბოჭორიშვილი 2000: 46).

პრეისტორიის ხანაში, მკვდრის დამარხვის არქაული წეს-ჩვეულება პასუხობდა მხოლოდ ერთ მოთხოვნილებას – უზრუნველყოს მიცვალებულის მატერიალური სიცოცხლის გაგრძელება (დონინი 1965: 25). ამ მიზნისთვის მან მუმიფიცირება და სხვადასხვა „გამწმენდი“ მაგიური რიტუალებიც შეიმუშავა. მოგვიანებით გააცნობიერა, რომ „საქაო ცხოვრება გახრწნიდა და სიკვდილით იმიტომ თავდება, რომ იგი მსახურებაა სხეულისა, სხეული კი თავისთავად მკვდარი და პასიურია“ (უხნაძე 1984: 238). ამიტომ ბუნების კანონის შეცვლას, ადამიანმა საკუთარი დამოკიდებულების სახეცვლილება ამჯობინა და თამამად ჩაეჭიდა სულის უკვდავების იდეას, რამაც გარდაუვალ სიკვდილთან შეხვედრა გაცილებით გაუადვილა. თუმცა უკვდავების იდეა სრულებითაც არ აძლევს ადამიანს სიკვდილის წინაშე სულიერი სიმშვიდის გარანტიას, მაგრამ ის, რომ ჩვენ ყველა დავიბადეთ მიწიდან და წყლიდან და უექველად მარადისობაში მივდივართ, არის ის მანუგეშებელი ძალა, რომელიც სიკვდილის შიშს ჩვენში ერთგვარად ამცირებს. ამავე დროს ჩვენში იწვევს გარდაცვლილი

ადამიანის წინაშე მოვალეობის და პასუხისმგებლობის დასაფასებელ გრძნობებს, რომელიც სხვადასხვა საზოგადოებაში და ეპოქაში სათანადო წეს-განგებულებით გამოირჩეოდა. არაერთს უკითხავს, რა იქნებოდა ადამიანი სიკვდილის საიდუმლოების გარეშე, შექმნიდა იგი რამე ღირებულს? როგორც დ. უზნაძე წერდა, – ცხოვრების საზღვარი სიკვდილია. ჩვენ რომ სიკვდილი არ ვიცოდეთ, მაშინ ცხოვრება სულ სხვა სახეს მიიღებდა, იგი ძირიანად სხვა იქნებოდა. სიკვდილი აძლევს დასაბამს უკვდავების იდეას. სიკვდილის იდეა რომ არ ყოფილიყო, მთელი ჩვენი ფსიქიკური და ფიზიკური ორგანიზაცია უფორმო მასის მდგომარეობას არ გასცილდებოდა. სიკვდილი ფორმაა სიცოცხლისა, მაგრამ იგი დაუძინებელი მტერია სიცოცხლისა, მაგრამ ვისთვისაც ძვირფასია ცხოვრება, როგორც ასეთი, მისთვის სიკვდილიც ძვირფასი უნდა იყოს (უზნაძე 1984: 239-240). სხვა რა უნდა ეფიქრა იმ ერის სახელოვან შვილს, რომლის გამოჩენილი ადამიანები სიკვდილს, როგორც სიკეთეს ისე უცქერდნენ. სახელდობრ: „ღმერთმა გიშველოს სიკვდილო, სიცოცხლე შეენობს შენითა“ (ვაჟა-ფშაველა). ან უფრო მეტი – „სჯობს სიცოცხლესა ნაძრახსა, სიკვდილი სახელოვანი“ (შოთა რუსთაველი). არც ქართული ხალხური ზეპირსიტყვიერება დარჩენილა სიკვდილის წინაშე ტრაგიკულ განცდებთან. შვილმკვდარი დედა ერთგვარი ტკივილიანი სიამაყით აცხადებს: სიკვდილო, შვილი გაგიზარდე, მე სხვა დედებს არ ვგავარო!

ამრიგად, არსებობისთვის, ღირსეული სიცოცხლისთვის ბრძოლამ, ბრძოლამ სიკვდილთან, არყოფნის საშიშროების დაძლევამ განაპირობა გარდაცვლილი ადამიანის გლოვის, დატირების, ხსოვნის პატივი და „აიყვანა იგი უმაღლეს გამოვლინებამდე – წინაპართა კულტამდე, მანვე წარმოშვა „სამოთხის“, „სიცოცხლის ხის“ მოტივი (ჩოხელი 1973: 145).

საქართველოში და ზოგადად ჩრდილო კავკასიაში, საკვლევ საკითხთან მიმართებაში განმასხვავებელი ნიშნები უფრო ნაკლებია, ვიდრე საერთო. ეს ეხება მიცვალებულთა გლოვისა და დაკრძალვის, როგორც არქაულ პრიმიტიულ წარმოდგენებს ისე ტრადიციულ ელემენტებს. როგორც ზ. ალექსიძე შენიშნავდა, კავკასიის ძალა და სიმ-

დიდრე მდგომარეობდა არა მხოლოდ მის ერთიანობაში, არამედ მისი შემადგენელი ნაწილების პოლიტიკურ, ეთნიკურ, კულტურულ და იდეოლოგიურ თვითმყოფადობაში (ალექსიძე 2005: 318).

მრავალი უნიკალური კულტურისა და თითქმის ყველა მსოფლიო რელიგიის ურთიერთქმედების მიუხედავად კავკასიაში ჩამოყალიბდა ტრადიციული კულტურა, სულიერ ღირებულებებზე ორიენტირებული. აღნიშნული კულტურის ერთ-ერთ დამახასიათებელ ფასეულობას წინაპრის კულტამდე აყვანილი მიცვალებულის სულის თაყვანისცემა წარმოადგენს. „ქვეყნის მიყრუებულ ადგილებში შეყუჟულთ, არ უშენებიათ მონუმენტური ტაძრები და სრა – სასახლენი, ხშირად კვალიც კი არ დაუტოვებიათ მიწაზე თავიანთი არსებობისა, მაგრამ ეს უკვალობა იქნებ მათი ღირსებაც იყოს, რადგან კვალი ნივთიერია, ეს ხალხი კი სულიერ ღირებულებებს ქმნიდა“ (კიკნაძე 1996: XI).

საიქიო ცხოვრებისთვის ზრუნვას ჩვენი წინაპრები ავადმყოფობის დროიდან იწყებდნენ. სნეულის მდგომარეობა თუ არასახარბიელო იყო, ახლობლები ცდილობდნენ შეერიგებინათ იმასთან, ვისთანაც რაიმე უთანხმოება ჰქონდა. თუ ამას ავადმყოფის სიცოცხლეში ვერ შესძლებდნენ, იგი სამძიმარზე მაინც უნდა მისულიყო. წინააღმდეგ შემთხვევაში გარდაცვლილს ტანჯვა არ ასცდებოდა, მას მიწა არ მიიღებდა.

გარდაცვლილის პატივი და კრძალვა გამოიხატებოდა იმ საგანგებო თადარიგში, რომელსაც ახლობლები გულმოდგინედ შეუდგებოდნენ. წინასწარი დატირების შემდეგ, უახლოესი გარემოცივიდან გამოარჩევდნენ დამკრძალველებს, აგრეთვე იმ პირებს, ვინც შორეულ ნათესავებს ჭირის ამბავს შეატყობინებდა. მაგ: სამცხე-ჯავახეთში, ჭირის ამბისთვის გაგზავნილი კაცი ახლო ნათესავებს აცნობდა, რომ თქვენმა ნათესავმა „ქვეყანა შეიცვალა“ ან „ქვეყანა გამოიცვალა“, ამ ქვეყნიდან წავიდა ე.ი. გარდაიცვალაო (ხოსიტაშვილი 1983: 103).

სამგლოვიარო ტანსაცმელი, გლოვის ჩვეულებრივი ნიშანი შავი ფერია და რასაკვირველია, შავად იმოსებოდნენ. სამგლოვიარო შავი ტანსაცმელი მიზნად ისახავდა ბოროტი სულის დაშინებას ან შენიღბვას მისგან თავდასა-

ცავად. ამიტომ ხშირად ბოროტის განმზრახველიც თავს იკავებს შავადმოსილი ადამიანის წინაშე. თუმცა გლოვის ნიშნად შავად შემოსვა, სულ სხვა წარმოშობისაა. საქმე იმაშია, რომ როდესაც ჩაისახა იდეა წმინდისა და უწმინდურისა და მიცვალებულებს მიაწერეს ვნების მომტანი ძალა „წარმოიშვა მოთხოვნები ადენიშნათ განსაკუთრებული ფერით საგნები, ადამიანები და ადგილები, რომლებსაც ასე ძლიერ ეშინოდა ადამიანს იმის გამო, რომ ისინი გარდაცვლილის შეხების კვალს ატარებდნენ. აქედან მომდინარეობს ტანსაცმლისა და მორთულობის გამოცვლა გლოვის პერიოდში (დონინი 1965: 26).

ამგვარად, ადამიანის გარდაცვალება – სიცოცხლის ამქვეყნიური დასასრული იმდენად მნიშვნელოვანია, რომ გარკვეული ხნის მანძილზე ირგვლივ ყველაფერი იცვლება და მთელი წელიწადი მიცვალებულის სულზე ზრუნვას ეთმობოდა. ვახუშტი ბატონიშვილის მიხედვით, ქართველები ისე მკაცრად და უზომოდ გლოვობდნენ, საჭირო გახდა ამ წესების შეცვლა ანუ „შემსუბუქება“, რაც უკისრია მეფე გიორგი XI (შაჰ-ნავაზ II, რომელიც მეფობდა 1676-1707 წწ.), რაჟამს მასთან მოვიდა იერუსალიმის პატრიარქი. ხოლო შავის ჩაცმა, ხორცის უჭმელობა (სავარაუდოდ წლამდე, როგორც იყო) და ტყება – ტირილი ტრადიციად დარჩა (ბატონიშვილი 1973: 24).

გლოვის შემსუბუქებას სხვა მიზეზებიც ჰქონდა ხოლმე. კერძოდ, თუშეთში მამაკაცებს გლოვის „თმის სხმა სცოდნიათ ერთ წლამდე, რომლებსაც თურმე წლის ბერებს ეძახდნენ. შემდეგში ეს ვადა ორმოც დღემდე შეუმცირებიათ, რადგან ეს წესი მეკობრეობას თურმე ხელს უშლიდა. ომალოელებს თმის სხმის ვადა ორმოცი დღით განუსაზღვრავთ და დაუფიცნიათ, ვინც ამას დაარღვევს ძაღლი იყოს მისი სულის სანათლავით (მაკალათია 1933: 169).

ნიშანდობლივია, რომ ძაღლი და კატა კავკასიაში უარყოფით როლში გვევლინებიან. მაგ: ხატში დაფიცება თუ უმძიმდებოდათ, ხევსურეთში კატის ჩამოსრჩობას მიუსჯიდნენ. „ბრალდებული კატას მოიყვანს და იტყვის: ვინც სტყუოდას, იმის მკვდრის სულისა იყოსო. დამხრჩვალ კატას სოფლის მიჯნაზე გზის პირას ჩამოჰკიდებენ (მა-

კალათია 1935: 100). ოსებსაც დასაფიცებლად ხშირად ძაღლი ან კატა ახლდათ. სწამდათ, რომ თუ სიცრუეზე ისულდმერთებდნენ ტყუილად დაიფიცებდნენ, მათ მიცვალებულს საიქიოში აღნიშნული ცხოველები გატანჯავდნენ. ასევე დანაშაულად ითვლებოდა ყველგან მიცვალებულის სულის და საფლავის ტყუილად დაფიცება.

უფაქიზესი შეხება მიცვალებულთა ხსოვნისადმი იწვებოდა იმ ზარის რეკვისიანავე, რომელიც თანამემამულის გარდაცვალებას იუწყებოდა. ამ დროს მინდორ-ველზე სამუშაოდ გასული ხალხი ყოველგვარ საქმეს მიატოვებდა (გარდა მწყემსებისა) და სოფელში ბრუნდებოდა ჭირის გასაზიარებლად. იკრძალებოდა არა მხოლოდ მიწის დამუშავება, არამედ თოვის გასროლა, ყოველგვარი ზემი, მათ შორის დღეობა-დღესასწაულებიც, საერთოდ, ყოველგვარი საქმიანობა. თუშ-ფშაგ-ხევსურეთში „მხოლოდ პურის გამოცხობა იყო დაშვებული“ (გიორგაძე 1987: 78).

„იკრძალება“ და „აკრძალება“ შინაარსობრივად ერთმანეთისგან ძალიან განსხვავებული ტერმინებია, მაგრამ აკრძალება ამ კონკრეტულ შემთხვევაში გულისხმობს არა იძულებით შეზღუდვებს, არამედ იმდროინდელი საზოგადოებისთვის მისაღებ ნორმას, რომელსაც მოყვასის ხსოვნისადმი კრძალების ნიშნად იკრძალავდნენ. ამავე დროს, მათი წარმოდგენით, მიცვალებულის სულს ზებუნებრივი თვისებები მიეწერებოდა, რაც ცოცხლებში ერთგვარ დაუძლეველ სიკვდილის შიშს იწვევდა. ამიტომ აკრძალებების, გლოვის წესების განუხრელი შესრულება ამ იდუმალი განცდებისგან დამცავ საშუალებას წარმოადგენდა.

ცნობილია, რომ რიტუალური ღამისთევები იცოდნენ როგორც მძიმე ავადმყოფთან, ასევე მიცვალებულთანაც. ავადმყოფთან ღამისთევისას ადიღეელები და ყაბარდოელები, ღვთაება „თღეფშს“ ჭრილობის შეხორცებას და ძვლის გამრთელებას შესთხოვდნენ (ანთელავა 2012: 180).

მიცვალებულთან ღამისთევისას (სამეგრელოში, ხევსურეთში, სამცხე-ჯავახეთში), ღამისმთეველები ყურს უგდებდნენ მიცვალებულს, რომელიც ავ და ბოროტ არსებად გადაიქცეოდა და შესაძლოა ცოცხლებისთვის ევნო (სახოკია 1940: 169). მიცვალებული მაშინ გაბოროტდება, თუ მას „მშიერს“ დატოვებდნენ. ამიტომ არაფერი ისეთი შე-

ურაცხმყოფელი არ არის მთიელისათვის უფრო, ვიდრე იმის წამოძახება, დაე, შენს წინაპრებს ეშიმშილოსო (პოეიდაევი 1926: 97). ამიტომ მიცვალებულის პატივის მისაგებად, მისი სულის მოსაგონრად, ოსებთან წელიწადში 12-ჯერ იმართებოდა ჭირის სუფრა (კავკასიის 1960: 334). მათი რწმენით, მკვდრის სახელისთვის რაც უფრო მეტად დაიხარჯებოდნენ, მით უფრო კარგად იგრძნობდა თავს იმქვეყნად წასული. ამიტომ თავისი შთამომავლობის საქციელით კმაყოფილ მიცვალებულის სულს, შეუძლებელია მათთვის ყოველგვარი სიკეთე არ გამოეგზავნა. შესაბამისად ოსები უკან არაფერზე იხევედნენ, თუნდაც ამით ცოცხლად დარჩენილებს ეზარალათ (კრასილნიკოვი 1919: 48). ქართველებში (მაგ: თუშებში, გარდაცვლილის გასწერომას სალოცავების გაჯავრება ერჩივნათ – „მკვდართ გაჯავრებასავ ხატო (ჯვართ) გაჯავრება ჯობავ“*. ამიტომ მიცვალებულს ქართველები არასოდეს ივიწყებდნენ. თავიანთი წასულები ოჯახის ზეციურ მფარველებად ჰყავდათ. „მათ ხელი უნდა მოემართათ საოჯახო საქმიანობაში, თიბვასა და მკაში, ბარაქა მიეცათ საქონლის ნაწველ-ნადღეებისათვის, აეცილებინათ ხიფათი და ავადმყოფობა“ (ოჩიაური 1955: 116). ამავე დროს, ჭირისუფალს სწამდა, რომ გარკვეული დროის მანძილზე მიცვალებულის სული საკუთარ სახლში ცხოვრებას განაგრძობდა და მასზე ისე უნდა ეზრუნათ, როგორც სიცოცხლეში. ამიტომ მკვდარს წილს უღებდნენ ორმოცი დღის მანძილზე ყოველდღე, უფრო იმ დღეს, როდესაც გარდაიცვალა, ან დრო და დრო მთელი წლის მანძილზე. მაგ: სვანები წლის განმავლობაში, სულისთვის არაყს, თამბაქოს, საუზმესა და სადილთან ერთად, სახლის ბნელ ადგილას დებდნენ (ჩურსინი 1913:164).

ოსების მსგავსად, ინგუშებიც სამი წლის მანძილზე აწყობდნენ მიცვალებულისთვის საპატივცემულო სუფრებს, იცოდნენ შეჯიბრება, დოღი. „როგორი საწყალი ოჯახიც არ უნდა ყოფილიყო 8-10 ცხვარი, ორი მსხვილფეხა – ძროხა ან ხარი უნდა დაეკლა. გვარში უფროსი კაცი

* ცნობა მომავლად ისტორიის დოქტორმა, ქალბატონმა ნანული აზიკურმა, რისთვისაც დიდ მადლობას ვუხდით.

ღმერთს შეეხვეწებოდა: „ღმერთო ესენი საიქიოს მიაგებე. ღმერთო იქ ამსახურე, ამეებით ასახრდოვე იმისი სული“ (მარგოშვილი 1985: 53).

მიცვალებულის სულის უკვდავსაყოფად, ინგუშები სოფელში გზის პირზე წყაროსთან მინიატურული ქვის ორ ნაგებობას აგებდნენ. მას „ჩურთი“ და „სიელინგი“ ეწოდებოდა, ე.წ. სულის სახლი. ამ უკანასკნელთან ყოველწლიურად გვარის საზეიმო შეკრება იმართებოდა, იგი საგვარეულოს კუთვნილებას წარმოადგენდა (კრუპნოვი 1971: 88). საქართველოში მსგავსი ტიპის, მაგრამ განსხვავებული ფუნქციის ნაგებობას აფხაზების „აბაყა“ – სულის სახლი წარმოადგენს. ეს იყო ოთხ სვეტზე შემდგარი, ისლით ან ყავრით გადახურული ფარდული, რომელსაც ოთხივე მხარეს სკამლოგინები ჰქონდა ჩამორიგებული. შეგვიანებული მგზავრი ნაგებობას თავს შეაფარებდა და მიცვალებულის სულს შენდობას შეუთვლიდა (სახოკია 1950: 314).

ახალშესვენებული მიცვალებულისთვის ყველაზე გავრცელებულია სულის წყარო, რომელსაც ხევსურეთში ერთი თვის მანძილზე აგებდნენ. მათი რწმენით, მიცვალებულს წყალი სჭირდება. სააქაოს წყალი რომ არ დაელოცათ, საიქიოში მიცვალებულს წყალს არ დააღვეინებდნენ, ვინაიდან იქ ყველას თავისი წყალი აქვს (ბალიაური, მაკალათია 1940: 20). წყალი, როგორც სიცოცხლის მარადიული სიმბოლო, მიცვალებულის უკვდავ სულთანაც მისტიკურად ფიგურირებს. მაგ: ჭირისუფალს საფლავზე მიცვალებულისთვის მისი ოჯახიდან უნდა მიჰქონდეს წყალი; საკურთხზე მარილთან, ღვინოსთან და ზეთთან ერთად საჭიროა წყლის კურთხევა. ნიშანდობლივია, რომ მაჰმადიანების დასაკრძად რიტუალში, წყალს მიცვალებულის განბანის შემდეგ, ლოცვისას მოლა რამდენჯერმე ასხურებს პირში, რომ მწყურვალს წყლის დაღვევის ცდუნებით, რწმენა არ შეეცვალოს (ომარაშვილი 2008: 280).

მიცვალებულის გლოვისა და დაკრძალვის წესებში ადამიანთა რწმენა-წარმოდგენები იმდენად სინთეზურია, რომ რელიგიური დოგმატების მიხედვით მათი პირველადობის და ნახესხობის დადგენა თითქმის შეუძლებელია. ცნობილია, რომ სულიერ კულტურას ყველაზე მეტად ახა-

სიათებს სხვადასხვა ხალხის კულტურათა ურთიერთგავლენა და მექვიდრობითობა განვითარებაში (ფილოსოფიური 1987: 296).

სამგლოვიარო წესების მთავარ ელემენტს დატირება წარმოადგენს. პატივისცემის ერთ-ერთი სახე გარდაცვლილის გულწრფელი დატირებაა. ამიტომ ხანშიშესული ადამიანები ახალგაზრდებს სიყვარულით შეაგონებენ ხოლმე, ჩემი დამტირებელი ხარო, ან კიდევ უნდა მიტირო, სიკვდილი გამილამაზო. სამეგრელოში მოარული გამოთქმაც არსებობს, ცალი ხელით სატირელიო, ე.ი. იმის ღირსი არ არის, რომ სიკვდილის შემდეგ ორი ხელით ან ერთგულად დაიტიროს კაცმა (სახოკია 1940: 170). დატირება, ტყება, გოდება, მოთქმა იცოდნენ მიცვალებულის პირად ნივთებთან. მაგ: ტანსაცმელთან, საშინაო თუ საბრძოლო იარაღებთან. ქართველებისა და ინგუშების რწმენით, გარდაცვლილის ტანსაცმელი სულის დროებით საცხოვრებლად და მის საუკეთესო მოსაგონრად ითვლებოდა. შესაბამისად გავრცელდა მკვდრის ტანსაცმელთან, ე.წ. ნიშანთან დატირების, გამოთხოვების ჩვეულება. ყაბარდოელები და ოსები განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდნენ საფლავში საბრძოლო იარაღის მინიატურული მოდელების ჩატანებას. ცნობილია, რომ ძველად ქვრივს, ცხენს და მსახურებსაც მსხვერპლად სწირავდნენ. კაკასიაში ამ ჩვეულების ტრანსფორმირებულ სახედ ცხენის კუდის ან ყურის მოკვეთა გვევლინება. აგრეთვე ქვრივი მხოლოდ მიიწევს თავის მიცვალებულ ქმრის საფლავში ჩასავარდნად და სიმბოლურად აჩვენებს დამსწრეებს, რომ ცოცხლად უნდა დაიმარხოს მასთან ერთად (სახოკია 1940: 178). უფრო გავრცელებულ ფორმას წარმოადგენს ცოლის მიერ თმების შეჭრა და გარდაცვლილი ქმრისთვის სამარეში ჩაყოლება. თმას ცხადია იღუმალი მნიშვნელობა ენიჭება. გლოვის ნიშნად თმისა და წვერის მოშვება ძველად წლამდე სცოდნიათ. მოგვიანებით ორმოცამდე გახდა დასაშვები. აფხაზთა რწმენით, თითქოს თმები მიცვალებულთა სულებს საიქიოში გრილ ჩრდილს უქმნიდნენ (ანთელავა 2012: 182). გარკვეული მოსაზრებით, თმების შეჭრა უმნიშვნელო მიზეზით დაუშვებელია, განსაცდელს ან ხიფათს იზიდავს.

სიკვდილის საიდუმლოებას მრავალი აუხსნელი რამ ახლავს, ამიტომ ნუგეშად განა მარტო გლოვა დააწესეს ჩვენმა წინაპრებმა, არამედ სამგლოვიარო მელოდიებიც შექმნეს (ჯიოვეი 1985: 64). „წმით ნატირალთა“ თიბვის დროს შესრულება – ის საწესო მოქმედებებია, რომელიც სულთა გულის მოგებისკენ იყო მიმართული. გლოვის აღმნიშვნელი სიტყვების უმრავლესობა – მოთქმა, დატირება, გოდება, ტყება, ხმით ნატირალი, მკვდრის ლექსი, გლოვის მგოსანი, დალაობა მომდინარეობს უძველესი ხანიდან, რაც ამ ტრადიციის სიძველეს მოწმობს (სულაბერიძე 2001:103).

ასეთივე ძველ ტრადიციას წარმოადგენს მიცვალებულის სულების კეთილგანწყობის მოსაპოვებლად გამართული ყაბახი, დოღი, ნიშანში სროლა. მიცვალებულის მოსაგონრად გამართული აღნიშნული შეჯიბრებები, გამართლებულია თავისი დანიშნულებით. ტრადიციების აღიარებით ადამიანი იზიარებს იმ საზოგადოების, იმ ხალხის კულტურას, რომლის ნაწილსაც ისინი შეადგენენ. მათ შესაბამისად რომ იქცევა, ამით ადამიანი პატივს სცემს თავის წინაპრებს, რომელთაც ეს ტრადიციები შექმნეს და თანამედროვეებს, რომლებსაც ისინი ეკუთვნიან (ჯიოვეი 1985: 58).

მიცვალებულის იმქვეყნიური კეთილდღეობისათვის დოღის გამართვა იცოდნენ მთიულეთ-გუდამაყარში, ხევში, აფხაზეთში, ჩეჩნეთ-ინგუშეთში. დოღში დაწინაურებულ მხედრებს მიცვალებულის პირადი ნივთებით აჯილდოებდნენ.

გლოვისა და დაკრძალვის წესები რამდენადმე განსხვავდებოდნენ ერთმანეთისგან ბუნებრივად გარდაცვლილსა და ტრაგიკულად დაღუპულს შორის. კერძოდ, მეხდაცემულს დაღესტნებში განსხვავებულად გლოვობდნენ. ადიღეელებში სწამდათ, რომ მეხით მოკლული ადამიანი წმინდანია. მას კუბოში ათავსებდნენ და მაღალ ხეზე დაჰკიდებდნენ. სანამ ცხედარი არ გაიხრწნებოდა რიტუალურ პურობას მართავდნენ (ისტორია 1988: 235). ზოგადად, კავკასიაში მეხდაცემულის სამგლოვიარო პროცესია ერთმანეთს ჰგავს, ვინაიდან ასეთ გარდაცვლილს სამოთხის ბინადრად წარმოიდგენდნენ. ხევსურეთში დაცული თქმუ-

ღების მიხედვით, მეხი ღმერთმა ეშმაკებთან საომრად დაადგინა. ღმერთს ჰკითხეს: როცა ეშმაკს მოკლავ მეხით, შემთხვევით რომ ადამიანი მოყვეს რა ვუყოთო, სად წავიყვანოთ მისი სულიო. მაშინ ღმერთს უთქვამს: მეხნაკრავი ჩვენს სასუფეველში დავაყენოთ და კარგი ადგილი მივცეთ სამყოფელადო. ამიტომ ვინც მეხნაკრავი მოკვდებოდა ის „სულეთს“ ბედნიერი იყო (ბალიაური, მაკალათია 1940: 53).

უძველესი რწმენა-წარმოდგენა უდევს საფუძვლად წყალში დამხრჩვალის, კლდიდან გადავარდნილის თუ უცხო მხარეში გარდაცვლილის სულის მოყვანას თავის ცხედართან. ამ დიდ საიდუმლოს ჩვეული გულმოდგინებით ჩვენს დრომდე ასრულებდნენ სვანები, მეგრელები, აფხაზები. ს. მაკალათიას ცნობით, თუშეთში წყალში ან ზვავში დაღუპული ადამიანის სულის მოსაყვანად ხევსურეთიდან იბარებენ კარატელ დეკანოზს, რომელიც თავის დროშით გადმოდის (მაკალათია 1933: 180). ანალოგიურ წესს მისდევდნენ უცხო მხარეში გარდაცვლილი ადამიანის პატივსაცემად და უკვდავსაყოფად. თუ მიცვალებულის მშობლიურ მხარეში წამოსვენება შეუძლებელი იყო, მას თავიანთ სასაფლაოზე სამარეს მაინც გაუთხრიან, შიგ დანას ან ლითონის რამე ნატყეს ჩაატანენ და ზედ ქვას დაადებენ (მაკალათია 1930: 126). ხევსურეთში ამისთანა მიცვალებულს ტაბლას უდგამენ და ამის შემდეგ მას თავის საფლავ-სამარეში წილი ედვა. ასე თუ არ მოიქცეოდნენ ეს ოჯახისთვის დიდ უბედურებად ითვლებოდა (მ. ბალიაური, მ. მაკალათია 1940: 54).

მიცვალებულისთვის თუ როგორ საჭიროებას წარმოადგენდა შენდობა ნათქვამი სუფრა და საერთოდ, მკვდრის წილი თუ ჭირის სუფრები, ამაზე მეტყველებს ბოლო დრომდე შემორჩენილი „თვითდამარხვა“ დაკრძალვის იმიტაცია. სახელდობრ, ქისტები – მუსლიმანები და ქრისტიანებიც, უშვილობის, უთვისტომობის შემთხვევაში, ისევე როგორც ქართველები (თუშები, ხევსურები, მეგრელები) სიცოცხლეშივე თავის თავს უმართავდნენ ქელეხს. როცა გარდაიცვლებოდა, წლის მიცვალებულის რიგი აღარ უნდოდა (მარგოშვილი 1985: 53). თვით დამარხვის შემთხვევაში დატირება ყველა წესის დაცვით სრულდებოდა.

თავად „გარდაცვლილი“ რიგის ტაბლას არ მიეკარებოდა ნაკურთხიანო. დანარჩენი დოღი, ყაბახი, ცხენოსნების დასახუქრება და სხვა წესის მიხედვით სრულდებოდა.

გასათვალისწინებელია ისიც, რომ მიცვალებულთა გლოვის და დაკრძალვის წესები წინარექრისტიანული და ქრისტიანული შეხედულებების სინთეზს წარმოადგენს. ადამიანებს ყოველთვის სჯეროდათ, რომ გარდაცვლილის სული განაგრძობდა ცხოვრებას, ამიტომ სიკვდილი დრამატულად არ განიცდებოდა. მთავარი იყო სიცოცხლის საზრისის პოვნა, საკუთარი არსებობის გამართლება, მაღალი იდეალებისთვის სიცოცხლის გაწირვა, რომ ამაყად წარმოეთქვა – ცოცხლად ხალხს ვემსახურები/მოგაკვდები ხალხი დამმარხავს. ან კიდევ წუთისოფელი აგრეა/ჩვენ წავალთ და სხვა დარჩება (ჩოხელი 973: 147). ასე რეალურად უყურებდა ქართველი კაცი სიცოცხლის დასასრულს, მაგრამ უზადოდ ასრულებდა ყველა იმ წესს, ნიუანს, რაც სიკვდილს სიცოცხლეზე ძალაუფლებას დააკარგვინებდა. მაგ: მიცვალებულის გამოსვენებისას ზოგან ფანჯრებს ამსხვრევენ (გურია, აფხაზეთი) ან ღობეს არღვევენ, რომ სახლი, საცხოვრებელი სიკვდილის ბოროტებისგან გაეწმინდათ (ჩურსინი 1913: 161). ამავე მიზნით, სასაფლაოდან გამობრუნებული ჭირისუფალი ხელ-პირს იბანს, რომ ცრემლი სახლში არ შეჰყვეს, და ა.შ. ცხადია, ერთდროულად ზრუნავს, როგორც მიცვალებულის უსაფრთხოების, ისე საკუთარი სიცოცხლის დასაზღვევად. მას სწამს, თუ ტრადიციულ ნარატივებს დაარღვევს, ეს მის ოჯახს სიკეთეს არ მოუტანს. ბოლომდე გულწრფელად ცდილობენ პასუხისმგებლობის და პატივის მიგების წმინდა ადამიანური ვალის აღსრულებას. მაგ: სამცხე-ჯავახეთში და სხვაგან მიცვალებულის კუბოს ფიცრის ნარჩენებს ინახავდნენ, რომ დასაფლავების პირველ სამ დღეს, მეშვიდე დღემდე საფლავთან ცეცხლი დაენთოთ, რომ ნადირი ახალშესვენებულის საფლავს არ გაკარებოდა (ხოსიტაშვილი 1983:99).

ცალკე თემას წარმოადგენს მიცვალებულთა ქვაყუთებში, მიწის ქვეშ, ნახევრად მიწისქვეშა და მიწისზედა აკლდამებში დაკრძალვის წესები. ძნელი სათქმელია, როდის და რა ტრადიცია დაედო საფუძვლად მათ წარმოშო-

ბას. ერთ-ერთი მიზეზი ეპიდემიური დაავადება შეიძლება ყოფილიყო, რომელიც არაერთხელ დაატყდა თავს ჩრდილოკავკასიას (კობინევი 1982: 183) ან კიდევ მიწის სიმცირე, ნახევრადმომთაბარე ცხოვრების წესი. აკლდამები (ხევსურებისთვის „აკლდამა“, თუშებისთვის „კალდამი“) განსაკუთრებით ბევრია პირიქითი ხევსურეთში (ანატორი), თუშეთში სოფელ დართლოში, გუდამთაში, სოფელ წაროში. ნაგებობები ქვითკირისაა და წარმოადგენს თაღიან პატარა ოთახს. წაროს ზოგიერთ აკლდამას მიცვალებულის დასასვენებელი თაროც აქვს ორ სართულად გამართული (მაკალათია 1933: 128). საკულტო ნაგებობის აღნიშნული ვარიანტი საქართველოდან გავრცელდა ჩრდილო კავკასიაში თუ პირიქით ზუსტად არავინ იცის. „ცხადია, რომ საქმე გვაქვს ამ ორი რეგიონის მატერიალური კულტურის მეტ-ნაკლებად ურთიერთშედევასთან, ოღონდ ქართული კულტურის ჭარბი შეღწევით“ (შაფხელიშვილი 1980: 81)

ოსეთში, ჩეჩნეთ-ინგუშეთში აკლდამები მთის პეიზაჟის განუყრელ ნაწილს, მათ ბუნებრივ გაგრძელებას წარმოადგენენ. ჩრდილო ოსეთში, დარგვისს, აკლდამების გამო „მკვდრების ქალაქს“ უწოდებენ. „ვაინახები აკლდამებს, რომლებიც ზეცისკენ მიისწრაფიან, მათი სიმაღლე 5-7 მ. შეადგენს, „მაღხვასს“ – მზიან საფლავებს ეძახიან“ (ვაინახების 1960: 15).

განსაკუთრებით მრავლად გვხვდება მთიან ინგუშეთში მიწისქვეშა და ნახევრადმიწისქვეშა აკლდამები. ისინი ქვიტკირით იგებოდა და გადახურული იყო. აკლდამაში შედიოდა ოთხკუთხა ხვრელი. უკანა კედელში დატანებულია ნიშები, სადაც ინახავდნენ ჭურჭელს და წვრილ ნივთებს. მიცვალებულს კარგი ტანსაცმლითა და სამკაულებით ათავსებდნენ ფიცრის ან ფიქლის თაროზე. აკლდამაში სდებდნენ საოჯახო ნივთებს, შრომისა და საბრძოლო იარაღებს (შაფხელიშვილი 1980: 110). საოჯახო-საგვაროვნო აკლდამები დაკრძალვის განსაკუთრებულ ტიპს გამოჰყოფს, რომელიც ერთხელ კიდევ ადასტურებს იმას, რომ მთიელთა რწმენით, საიქაო მიწიერი ცხოვრების გაგრძელებაა, ოღონდ განსხვავებულ პირობებსა და განზომილებაში. დაკრძალვის აღნიშნულ სახეობას, წინაპრის კულ-

ტის თაყვანისცემა ელო საფუძვლად. ისინი იმედოვნებდნენ, რომ გარდაცვლილი ახლობლები და ნათესავები ერთად იყრიდნენ თავს და საგვარეულო აკლდამაში დამარხვა ნეტარებად, მიღწევად ითვლებოდა. 1920 წლისთვისაც, ოსებში იყო შემთხვევა საგვარეულო აკლდამაში დაკრძალვისა ზემოთ აღწერილი სათანადო წეს-განგებულებით (პოჟიდაევი 1926: 94).

აღსანიშნავია ისიც, რომ სასაფლაოების გვარების და პატრონომიული ნიშნის მიხედვით დაყოფა მიაწინებს იმ ქვეყნად გადასული სულების ნათესაურ ურთიერთობაზე, რომელიც მიწაზე იწყებოდა და მარადისობაში, უსასრულოდ გრძელდებოდა.

დამოწმებული ლიტერატურა

- ალექსიძე 2005** – ალექსიძე ზ., ქრისტიანული კავკასია, თბ., 2005.
- ანთელავა 2012** – ანთელავა ნ., აფხაზური მითები და რიტუალები, თბ., 2012.
- ბატონიშვილი 1973** – ბატონიშვილი ვ., აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება, ტ. IV; თბ., 1973.
- ბაღიაური, მაკალათია 1940** – ბაღიაური მ., მაკალათია ნ., მიცვალებულის კულტი არხოტის თემში, „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“, III, თბ., 1940.
- ბოჭორიშვილი 2000** – ბოჭორიშვილი თ., სიკვდილის ფენომენის კულტუროლოგიური ანალიზი, კრ. ფილოსოფია, კულტურა ისტორია, თბ., 2000.
- გიორგაძე 1987** – გიორგაძე დ. დაკრძალვისა და გლოვის წესები საქართველოში, თბ., 1987.
- დონინი 1965** – დონინი ა., ადამიანები, კერპები და ღმერთები, თბ., 1965.
- ვაინახების 1969** – В стране ваинахов, М., 1969.
- ისტორია 1988** – История народов северного Кавказа с древнейших времен до конца XVII в., М., 1988.
- კავკასიის 1960** – Народы Кавказа, II, М., 1960.
- კრასილნიკოვი 1919** – Красильников Ф., Кавказ и его обитатели, М., 1919.
- კრუპნოვი 1971** – Крупнов Е., Средневековая Ингушетия, М., 1971.
- კობიჩევი 1982** – Кобычев В., Населения и жилище народов Северного Кавказа, М., 1982.
- კიკნაძე 1996** – კიკნაძე ზ., ქართული მითოლოგია, I, თბ., 1996.

- მაკალათია 1933** – მაკალათია ს., თუშეთი, ტფ., 1933.
- მაკალათია 1935** – მაკალათია ს., ხევსურეთი, ტფ., 1935.
- მაკალათია 1930** – მაკალათია ს., მთიულეთი, ტფ., 1930.
- მარგოშვილი 1985** – მარგოშვილი ლ., პანკისელი ქისტების წეს-ჩვეულებანი, თბ., 1985.
- ომარაშვილი 2008** – ომარაშვილი ნ., კახეთში მცხოვრები და-ღესტნელები, თბ., 2008.
- ოჩიაური 1995** – ოჩიაური თ., ხევსურეთი და ხევსურები, თბ., 1955.
- პოჟიდაევი 1926** – Пожидаев В., Горцы северного Кавказа, М., 1926.
- სახოკია 1950** – სახოკია თ., მოგზაურობანი, თბ., 1950.
- სახოკია 1940** – სახოკია თ., მიცვალებულის კულტი სამეგრელოში, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, III, თბ., 1940.
- სულაბერიძე 2001** – სულაბერიძე გ., გლოვის რიტუალი და დატირება „ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით, ჟურნ. „მნათობი“, №9 – 10, 2001.
- უზნაძე 1984** – უზნაძე დ., ფილოსოფიური შრომები, თბ., 1984.
- ფილოსოფიური 1987** – ფილოსოფიური ლექსიკონი, თბ., 1987.
- ჩოხელი 1973** – ჩოხელი ს., სიკვდილ-სიცოცხლის საკითხისათვის ქართულ პოეტურ ფოლკლორში, ჟურნ. „მნათობი“, №7, 1973.
- ჩურსინი 1913** – Чурсин Г., Очерки по этнологии Кавказа, Тиф., 1913.
- შავხელიშვილი 1980** – შავხელიშვილი ა., საქართველო ჩენნეთინგუშეთის ურთიერთობა XVI-XVIII სს., თბ., 1980.
- ჯიოევი 1985** – ჯიოევი ო., კულტურა და ადამიანის ცხოვრება, თბ., 1985.
- ხოსიტაშვილი 1983** – ხოსიტაშვილი ს., ქორწინებისა და მიცვალებულის დაკრძალვის წესი სამცხე-ჯავახეთში, თბ., 1983.

მზია ტყავაშვილი

რუსეთთან კახეთის სამეფოს ურთიერთობის პოლიტიკური ასპექტები (XVI საუკუნის მეორე ნახევარი)

XIV-XV საუკუნეებში მოსკოვის სამთავროს მიერ ოქროს ურდოზე მოპოვებულ გამარჯვებებს რუსული მიწების გაერთიანება, ცენტრალიზაცია და გაძლიერება მოჰყვა. საერთაშორისო ასპარეზზე რუსეთის პოზიციების გამყარება კი, ბიზანტიის იმპერიის დაცემის შემდეგ, მაშინდელ მსოფლიოში მისი ფუნქციის ზრდას უკავშირდება. ადრე თუ გეოგრაფიული მდებარეობა (სიშორე მნიშვნელოვანი სავაჭრო-სატრანზიტო გზებიდან და პოლიტიკური პროცესებიდან) მოსკოვის სამთავროს მოკრძალებულ როლს განსაზღვრავდა მსოფლიოში, ახლა სწორედ ეს ფაქტორი გახდა მისი აღმავლობის საწინდარი. მაშინ, როდესაც ქრისტიანული სახელმწიფოები ოსმალებმა დაიპყრეს, რუსეთს მათი ხელი ვერ მისწვდა. ამ პერიოდში რუსეთის მმართველი წრეები ცდილობენ ევროპის გამოუვალი მდგომარეობით ისარგებლონ და საერთაშორისო ასპარეზზე ქვეყნის ავტორიტეტის გაზრდას იდეოლოგიური საფუძველი შეუქმნან, რაც მოსკოვისბიზანტიის იმპერიის მემკვიდრედ წარმოჩენასა და ამ იდეის პოპულარიზაციაში გამოიხატა. აღნიშნული პოლიტიკურ-იდეოლოგიური კურსის არსი ყველაზე უკეთ ვასილ III-სთვის (1505-1533) გაგზავნილ წერილში (1523) ფსკოვის მონასტრის ბერმა ფილოფეიმ ლაკონურად ასე ჩამოაყალიბა: „ორი რომი დაემხო, მესამე დგას, მეოთხე აღარ იქნება“ (Каптерев 1885: 3). „მოსკოვი – მესამე რომი“ ედება საფუძვლად რუსეთის საგარეო პოლიტიკურ, მათ შორის XVI საუკუნის მეორე ნახევარში კახეთის სამეფოსთან დამყარებულ, ურთიერთობებს.

მეორე რომი – ბიზანტია თავისი არსებობის პერიოდში იყო მსოფლიოს პოლიტიკური, რელიგიური, ეკონომიკური და კულტურული ცენტრი. ამ მოთხოვნებს უნდა აკმაყოფილებდეს მისი მემკვიდრეც. აშკარაა, რომ რუსეთის პოლიტი-

კურ წრეებს დასახული მიზნის მისაღწევად დიდი მუშაობა მოუწევთ.

მსოფლიოში რუსეთის (რომელიც ბიზანტიის იმპერიის მემკვიდრედ აცხადებდა თავს) პრესტიჟისა და პოლიტიკური ფუნქციის ამღლებითვის ყველაზე მნიშვნელოვანი ოსმალეთის (ბიზანტიის დამპყრობელის) წინააღმდეგ ბრძოლაში მოპოვებული წარმატებაა, რაც ანტითურქული კოალიციის ჩამოყალიბებასა და ხელმძღვანელობაში გამოიხატებოდა.

რუსეთ-საქართველოს დიპლომატიური ურთიერთობის მასალებიდან იკვეთება, რომ რუსეთის მხარე განსაკუთრებით ამახვილებს ყურადღებას ამ საკითხზე. რუსეთის ხელმწიფის კარის მიერ მიცემული ინსტრუქციის თანახმად, კახეთის მეფეს, დაინტერესების შემთხვევაში, რუსმა ელჩებმა უნდა აცნობონ, რომ ოსმალეთის წინააღმდეგ მოსკოვს დახმარებისთვის სისტემატიურად მიმართავენ იმ პერიოდის მსოფლიოს უდიდესი სახელმწიფოების: ესპანეთის, საფრანგეთის, პოლონეთის, სპარსეთის ხელმწიფეები, ინგლისის დედოფალი, ვენეციის მთავარი და რომის პაპი (Белокуров 1889: 26, 231, 232, 249) და ისინი რუსეთს სთავაზობენ საბრძოლო მოქმედების გეგმასაც, რომელიც აღმოსავლეთიდან და დასავლეთიდან ერთობლივი შეტევით ოსმალეთის ბლოკირებას ითვალისწინებს (Белокуров 1889: 42, 275). ეს მსოფლიოდ რუსული პროპაგანდის ნაწილია.

1589 წელს ქრისტიანული სამყაროს მუსულმანურზე შეტევის დაახლოვებით იგივე გეგმაზე საუბრობს შამხალი, რომელიც ოსმალეთს უყურადღებობაში ადანაშაულებს, რადგანაც ეს უკანასკნელი არ იღებს შესაბამის ზომებს საშამხლოს ტერიტორიაზე რუსული ციხე-ქალაქის მოშლისთვის. შამხლის ცნობით, ტერკის ციხე-სიმაგრეიდან (რუსული ციხე-სიმაგრე მდინარე თერგზე) სამხრეთით, ყაზი-ყუმუხის ტერიტორიაზე რუსეთის მიერ სამხედრო ექსპედიციის წარმატებით განხორციელებისა და რუსეთის ჯარის კახეთში გადასვლის შემთხვევაში (რუსეთისგან ამ მიმართულებით დაშქრობას ითხოვს კახეთის მხარე), მოხდება რუსეთის, ალექსანდრე კახთა მეფის, სიმონ ქართლის მეფისა და სპარსეთის შაჰის გაერთიანება, რომლებიც აიღებენ ოსმალეთის მიერ სპარსელებისთვის წართმეულ ამიერკავკასიის ქალაქებს: დერბენტს, შემახას, შირვანს, განჯას და და

ქართლის დასახლებულ პუნქტებს. ეს ჯარი შემდეგ შეუტევს ოსმალეთს და მივა ცარგოროლამდე, რომელსაც დასავლეთიდან ევროპის კოალიციური ლაშქარი შეავიწროვებს. სულთანი ვერ შეძლებს მათ გამკლავებას. ისინი მუსულმანების ნაწილს ამოხოცავენ, დანარჩენს კი გააქრისტიანებენ. თუკი ოსმალეთი საშამხლოს დასაცავად შესაფერის ზომებს არ მიიღებს, მუსულმანების ცოდვა მის კისერზე იქნება (Белокуров 1889: 202-203). ჩვენ არ ვიცით, კონკრეტულად რა წყაროს ეყრდნობა ამ შემთხვევაში შამხალი, მაგრამ ასეთ სქემას (დასავლეთიდან და აღმოსავლეთიდან ოსმალეთზე ერთობლივ შეტევას) უკვე XV საუკუნეში აქტიურად განიხილავდნენ ქართველი თუ დასავლელი პოლიტიკოსები, ოღონდ რუსეთის ფაქტორის გაუთვალისწინებლად (ალექსიძე 1983: 17-23).

დასავლეთ ევროპის ქვეყნების აღმოსავლეთ ქრისტიანული სახელმწიფოებით დაინტერესების შესანიშნავი მაგალითია მოყვანილი რუსულ-ქართული ურთიერთობის მასალებში: 1589-90 წლების რუსეთ-კახეთის მოლაპარაკებების დროს, - ალექსანდრე კახთა მეფე ახსენებს ევროპაში თავის წარგზავნილ ჯაშუშს (სომეხ ვაჭარს), რომელიც იტალიაში ყოფნისას, რომის პაპის კარზე იქნა მიყვანილი. რომის პაპი მას კახეთის მეფესთან დაკავშირებას სთხოვს და თავისი სიტყვიერი დანაბარებითუკან, ალექსანდრესთან გზავნის. იმის გამო, რომ უზრუნველყოს ვაჭრის რომში დაბრუნება, რომის პაპი მას ქონებას ართმევს და ჰპირდება, რომ თავის საქონელს უკლებლად მხოლოდ მაშინ მიიღებს, როცა კახეთის მეფისგან პასუხს მიუტანს. ალექსანდრე კახთა მეფე საპასუხო ვიზიტით ამ ვაჭრის გაგზავნას რომის პაპის გარდა უკვე ესპანეთის, საფრანგეთისა და გერმანიის მეფეებთანაც აპირებს (Белокуров 1889: 207). ქართული მხარე რუს ელჩებს სთხოვს, უსაფრთხოებიდან გამომდინარე, მათი წარგზავნილი რუსეთის ტერიტორიაზე გაატარონ (კონსტანტინეპოლზე გავლა სახიფათოა) და დაეხმარონ ევროპის ზემოთ დასახელებულ ქვეყნებამდე მისვლაში (Белокуров 1889:208). აშკარაა, რომ კახეთის მხარე მარტო რუსეთის იმედად არ არის და ოსმალეთის წინააღმდეგ მოკავშირეს სხვაგანაც ეძებს. რუსი ელჩები უწყურადლებობას იჩენენ იმ მოტივით, რომ ქართველების ევროპაში გამგზავრებას აზრი არა აქვს,

რადგანაც აღნიშნული სახელმწიფოები უმძიმეს მდგომარეობაში იმყოფებიან და თვითონაც რუსეთის მეფეს სთხოვენ დახმარებას (Белокуров 1889: 205, 206, 207). ნაწილობრივ ეს ასეც არის, თუმცა, აშკარაა ისიც, რომ რუსეთის პოლიტიკურ წრეებში არ სიამოვნებთ კახეთსა და ევროპას შორის რუსეთისგან დამოუკიდებელი კავშირების გაბმა.

სწორედ რუსი ელჩების ამ საკითხისადმი დამოკიდებულებაში შეიძლება ამოვიცნოთ რუსეთის ნამდვილი ზრახვები ანტიოსმალურ კოალიციასთან მიმართებაში. რუსეთის მხარე ცდილობს, რომ მსოფლიოში მიმდინარე დიპლომატიური ურთიერთობები თვითონ აკონტროლოს, რათა ისინი თავისი ინტერესების შესაბამისად წარმართოს და ანტიურქული კოალიციის ჩამოყალიბებაში ლიდერის ფუნქცია შეასრულოს (Белокуров 1889: 26-27, 97, 175, 207). მსოფლიოს წამყვან სახელმწიფოებს შორის ასეთი დამოკიდებულება (შეჯიბრის), რომელსაც კონფესიურ ნიადაგზე წარმოშობილი დაპირისპირებაც ემატება, ანთიურქული კოალიციის ჩამოყალიბებასა და ერთობლივი საბრძოლო მოქმედებების განხორციელებას აფერხებს. არსებობს გეგმები, თუმცა არ არსებობს მათი განხორციელების გზები (ნება). იკვებება, რომ უმძიმეს პოლიტიკურ ვითარებაშიც კი მსოფლიოს წამყვან სახელმწიფოებს შორის ურთიერთობა იმდენად დაძაბულია, რომ ისინი კერძო ინტერესზე მაღლა ვერ დგებიან და საერთო მტრის წინააღმდეგ გაერთიანებას ვერ ახერხებენ (ალექსიძე 1983: 25). სწორედ ეს ფაქტორი ხდება ოსმალეთის კიდევ უფრო გაძლიერების წინაპირობა და საერთაშორისო ასპარეზზე მისი შემდგომი წარმატებების საფუძველიც. გადაჭარბებაში არ ჩაგვეთვლება თუ ვიტყვით, რომ იმ პერიოდში ანტიურქული კოალიციის შექმნა არც შედის რუსეთის ინტერესებში, რაც რამდენიმე მიზეზითაა განპირობებული.

ევროპისა და აზიის დიდი სახელმწიფოებისგან განსხვავებით რუსეთი ოსმალეთის ბატონობისგან თავისუფალია. სულთანის რუსეთს თავს ვერ ესხმის (გეოგრაფიული მდებარეობიდან გამომდინარე). ამ უკანასკნელს არავითარი მიზეზი არა აქვს ოსმალეთთან ომში ჩაბმისთვის გარდა ერთისა, მსოფლიო ბატონობისა, რომლისთვისაც ამ პერიოდში მზად

არ არის. ამ ფონზე რუსეთის წინაშე საკმაოდ დიდი პერსპექტივები იშლება. მისთვის განსაკუთრებით ხელსაყრელია მოლოდინის რეჟიმში ყოფნა, იქამდე მოცდა, სანამ ევროპასთან და აზიასთან მუდმივ ომებში ჩაბმული ოსმალეთი დასუსტდება და დაასუსტებს სხვებსაც. ამასობაში განზე მდგომი რუსეთი, გაძლიერდება პოლიტიკურად, გაფართოვდება ტერიტორიულად და გაუმეზობლდება ოსმალეთს, რაც გაუადვილებს მასთან ბრძოლას. ოსმალებთან დაპირისპირებით დასუსტებული ევროპა ვეღარ შეძლებს მის მეტოქეობას და რუსეთი გახდება ანტიოსმალური კოალიციის ერთპიროვნული ლიდერი. რუსეთის წინაშე XVI საუკუნის ბოლოს წინა პლანზე დგას მსოფლიო პოლიტიკური პროცესების კონტროლი და თავისი ინტერესების შესაბამისად წარმართვა. საბრძოლო მოქმედებებში უშუალოდ ჩარევა მომდევნო ეტაპის ამოცანაად ამისთვის ნიადაგის შემზადებაა საჭირო. თუმცა რუსეთში ყოველთვის მზად უნდა იყვნენ ხელსაყრელი ვითარებისთვისაც. რუსეთის სახელმწიფოს ეს კურსი რომის პაპ კლემენტი VIII-სთან ურთიერთობაშიც გამოიკვეთა. 1594 წელს ამ უკანასკნელმა „მოსკოვში გამოაგზავნა დესპანი ალექსანდრე კამულეი, რომელსაც დაავალა მოსკოვის მეფისათვის ჩაეგონებინა, ჩაბმულიყო თურქეთის წინააღმდეგ კავშირში. მან არც საქართველო დაივიწყა. პაპს აუცილებლად მიაჩნდა აემხედრებინა თურქეთის წინააღმდეგ სპარსელები და ქართველები. ცნობილია, რომ იმ დროს რუსეთმა ცივად მიიღო თურქეთის წინააღმდეგ ომის დაწყების წინადადება. იგი ამ უკანასკნელის „მეგობრობასა და სიყვარულს“ ეძებდა. სამაგიეროდ ქართველები და შაჰ-აბასი მყისვე გამოეხმაურნენ დასავლეთის მოწოდებას“ (ალექსიძე 1983: 24).

XVI საუკუნის 90-იან წლებში რუსეთში კახეთის სამეფოს გარდა საქართველოს სხვა სამეფო-სამთავროებთან კავშირის გზებსაც ეძებენ. რუსი ელჩები ალექსანდრესთან მოლაპარაკებისას ხშირად ახსენებენ ქართლის მეფეს (Белокуров 1889: 170), სამცხე-საათაბაგოს („მამუჩას“) და დასავლეთ საქართველოს („დადიანს“) და მათთან დიპლომატიური ურთიერთობის დამყარების სურვილს გამოთქვამენ (Белокуров 1889: 267-268, 276, 307). საქართველოში გავლენის გაფართოვებას რუსები დინასტიური ქორწინებითაც ცდილობენ. რუ-

სეთის მეფის წარგზავნილები მონდომებით არჩევენ სარძლოს და სასიძოს ქართველ ბაგრატიონებში (კახეთის, ქართლის, დადიანის კარზე) (Белокуров 1889: 470-471, 492), რაც რუსეთის სამომავლო გეგმებში (მათ შორის ოსმალეთის წინააღმდეგ ბრძოლაში) საქართველოს ტერიტორიის უდიდეს მნიშვნელობაზე მიანიშნებს.

ამ პერიოდში რუსეთს ოსმალეთთან საერთო საზღვარი არა აქვს. ყაზანისა (1552) და ასტრახანის (1556) სახანოების დაპყრობა, რუსეთის სტეპში მომთაბარე ხალხის ნაწილობრივი კონტროლი არაპირდაპირი შეტევა და მძიმე დარტყმა იყო ოსმალეთ-ყირიმის გავლენისთვის ამ რეგიონში.

ასეთივე ფაქტად შეიძლება იქნას განხილული ყაზარდოელების ურთიერთობა რუსეთთან. ასტრახანის აღებიდან ერთი წლის შემდეგ, 1557 წელს, რუსეთთან დიპლომატიური ურთიერთობის სურვილი გამოთქვეს კავკასიის გავლენიანმა პოლიტიკურმა ერთეულმა – ყაზარდომ, რომელთან ფიცით და პირობით იყო შეკრული კახეთის მეფე (ალექსიძე 1983: 41). ისინი შამხლის წინააღმდეგ დახმარებას ითხოვდნენ. აღნიშნულ ინიციატივას რუსეთის მეფის კარზე სიხარულით შეხვდნენ. სწორედ ამ ფაქტის შემდეგ მიეცა რუსეთს კავკასიაში აქტიური მოქმედების საშუალება, რომელსაც სტეპის ზონა ჯერ ისევ შესაერთებელი ჰქონდა. ეს საკმაოდ დიდი ნახტომი იყო სამხრეთით გავლენის გაფართოვების კუთხით, რაც რუსეთისთვის აღმოსავლეთის მდიდარ ბაზრებთან და ისტორიულ ბიზანტიასთან მიახლოვებას ნიშნავდა. ამ პერიოდში ორივე მიზნის განხორციელების გზა რუსეთისთვის ამიერკავკასიაზე გადიოდა.

1560 წელს ივანე IV შამხლის დასასჯელად ჩერქეზეთში გზავნის ჩერემისიონოვს. 1561 წელს კი ცოლად ირთავს თემურყვას ასულ მარიამს (ალექსიძე 1983: 47). აღნიშნული დინასტიური ქორწინება ამ პერიოდში რუსეთისთვის კავკასიის უდიდესი მნიშვნელობის აშკარა დადასტურებაა. ყაზარდოს სტრატეგიული მდებარეობიდან გამომდინარე, აქ გაბატონების შემთხვევაში, რუსეთი შეუზღუდავ კონტროლს დააწესებდა ჩრდილო-აღმოსავლეთ კავკასიაზე, მნიშვნელოვნად შეამცირებდა (ფაქტიურად ანახევრებდა) იმ სივრცეს, რომელსაც ყირიმის ხანის მეშვეობით ოსმალეთი აკონტროლებდა, მოახდენდა ოსმალეთისგან საშამხლოს ბლოკირებას

და თავისი გაგლენას გაავრცელებდა ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიის ხალხებზე, რაც მას შავი ზღვის აუზთან დაახლოვებდა, გადაუკეცავდა ყირიმის ხანს შესაძლებლობას ზურგიდან მიეტანა იერიში ამიერკავკასიის ქვეყნებსა და სპარსეთზე, თუ ისინი ოსმალეთთან ომში ჩაებმებოდნენ.

ყაზარდოს დიდ მთავარს რუსები არა მხოლოდ შამხლის, არამედ სხვა მეზობელი მფლობელების (მათ შორის ყაზარდოელებისა და კახეთის) წინააღმდეგაც სჭირდებოდა. 1562 წლის 23 სექტემბერს ივანე IV-მ თემურყვას გაუგზავნა გრიგოლ პლეშჩევი 500 ადამიანით (მსროლელები და კაზაკები), რომელმაც იერიში მიიტანა თემურყვას მტრებზე, აიღო სონისა და მშანის 164 კაბაკი, მრავალი ადამიანი დახოცა და დაატყვევა (აღექსიძე 1983: 41). სონისა და მშანის მიწები საქართველოს ტერიტორიებია. მათზე რუსების მიერ მოწყობილი სამხედრო ექსპედიცია ან ყაზარდოსთან კახეთის ურთიერთობის გართულების შედეგია, ან სუნჯის შესართავთან რუსული ციხის ჩადგმის მცდელობაზე კახეთის მეფის პროტესტის, ან კახეთის პოლიტიკური ორიენტაციის შეცვლისა და ოსმალეთის მხარეზე გადასვლის. სამივე მოსაზრებას არსებობის თანაბარი უფლება აქვს. აშკარაა, რომ რუსეთსა და ყაზარდოს დიდ მთავარს შორის ურთიერთობა გაღრმავებულა, რასაც ვერ ვიტყვით კახეთის სამეფოზე. 1567 წელს თემურყვა რუსეთისგან სუნჯის შესართავთან ციხე-ქალაქის აგებას ითხოვს. როგორც ჩანს, კავკასიურ სამფლობელოებს შორის წინააღმდეგობები იმდენად ძლიერია, რომ მას ერთჯერადი, თუნდაც წარმატებული სამხედრო ექსპედიცია ვერ მოგვარებს. ეს კი კავკასიაში რუსული ჯარის მუდმივად ყოფნას გულისხმობს და ამ უკანასკნელისთვისაც მეტად მნიშვნელოვანია. ციხე-ქალაქის მშენებლობა იწყება, თუმცა თურქეთის მოთხოვნით, ივანე მრისხანე ქალაქს ანგრევს, ჯარი კი ასტრახანის ხაზზე გადაწყავს (1571-1572წწ.) (აღექსიძე 1983: 48).

მოცემული მაგალითიდან ცხადია, რომ ამ პერიოდში კავკასიაში რუსეთის დამკვიდრებისთვის ნიადაგი ჯერ არ არის შემზადებული. მისი საშუალება არც რუსეთს აქვს და არც საგარეო პოლიტიკური ვითარებაა იმდენად გართულებული, რომ კავკასიელებმა უცხო ძალის გაბატონებას, მითუმეტეს, ციხე-ქალაქის ჩადგმას, დაუჭირონ მხარი.

ქართულ-რუსულ ურთიერთობებში მომდევნო ეტაპი 1586 წლიდან იწყება და სპარსეთის მძიმე მდგომარეობითაა გამოწვეული. მისი ინიციატორი რუსეთია. ჩვენ არ ვიცით რუსეთის წარმომადგენელი რუსინ დანილოვი რა წინადადებით ჩამოვიდა კახეთში. საპასუხო ვიზიტისას ალექსანდრე კახთა მეფის წარგზავნილები თევდორე მიხეილის ძეს მოახსენებენ, რომ მათი „ქრისტიანული ქვეყანა ურჯულო თურქებისგან დიდ უბედურებასა და შევიწროვებაშია; თქვენი მეფური ვალი კი იმაში მდგომარეობს, რომ ჩვენი მეფე და ქვეყანა შეიწყალოთ და ურჯულოებისგან დაიცვათ“ (Белокуров 1889: 12).

1587 წელს რუსეთის მეფემ კახეთში გაგზავნა როდიგონ ბირკინი, პეტრე პივოვი და სტეპან პოლუხანოვი, რომლებმაც ალექსანდრე კახთა მეფეს მოახსენეს, რომ რუსთ ხელმწიფე მოწყალეობას იჩენდა და „ქრისტიანობი სგამო“ ალექსანდრეს ყველა მტრისგან დაცვას ჰპირდებოდა, რის სანაცვლოდაც მთელი ივერიის მიწის (კახეთის) რუსეთის მფარველობაში შესვლას ითხოვდა (Белокуров 1889:13). ამ პერიოდში ოსმალეთსა და სპარსეთს შორის ომი მიმდინარეობდა, სპარსეთი მარცხს მარცხზე განიცდიდა, მან დერბენტიც დაკარგა და დახმარებისთვის რუსეთის მეფეს მიმართა. დერბენტთან რუსები და მათი მომხრე ჩრდილოკავკასიელებიც იბრძოდნენ (Белокуров 1889: 63). რუსეთი შექმნილი ვითარების გამოყენებას ცდილობს და მდინარე თერგის შესართავთან, შამხლის ტერიტორიაზე, ციხე-სიმაგრის აშენებას გეგმავს, საიდანაც აპირებს კახეთისა და თავის მოკავშირე ჩრდილოკავკასიელთა „დაცვას“ (Белокуров 1889:15).

სწორედ, რუსეთის მიერ მდინარე თერგზე მშენებარე ახალი ციხე-სიმაგრის (ტერკის) მომარაგებაა 1587 წლის რუსულ-ქართული მოლაპარაკების ერთერთი საკამათო საკითხი (Белокуров 1889: 36-41). დიდი წინააღმდეგობის შემდეგ კახეთის მეფე ტერკში საკვებისა და ცხენების გაგზავნის ნაცვლად ყოველწლიურ მოსაკითხზე (поминки) თანხმდება, რომლის რაოდენობა და შემადგენელი ფიცის წიგნის სიგელში ფიქსირდება (Белокуров 1889: 41). 1587 წლის 28 სექტემბერს კახეთის მეფემ რუსეთის მეფის ერთგულების ფიცი დადო (Белокуров 1889: 41). ტექსტში მტერი, რომლის წინააღმდეგაც

რუსებმა და კახეთის სამეფომ ერთად უნდა იბრძოდნენ, და-კონკრეტებული არ არის (Белокуров 1889: 32-33). მხოლოდ რუსი ელჩების თვედორე ივანეს ძისტვის წარდგენილი ანგარიშიდან ხდება ჩვენთვის ცნობილი, რომ ალექსანდრე კახეთა მეფე მტრის ქვეშ შამხალს გულისხმობდა: «И отдав запись, говорил Родивону да Петру Олександр князь, чтоб государь меня пожаловал, велел от Шевкала оборонит» (Белокуров 1889: 41). სავარაუდოდ, კახეთში ფიქრობდნენ, რომ შამხლის ტერიტორიაზე ციხე-სიმაგრის ჩადგმა რუსეთ-სამხალს შორის ურთიერთობას გაამწვავებდა, შამხალი იძულებული იქნებოდა ყურადღება რუსეთისკენ გადაეტანა, რის გამოც კახეთის დასაწიოკებლად ძალა აღარ ეყოფოდა, ეს კი კახეთის მთავარ პრობლემას – დაღესტნიდან თავდასხმების საკითხს – მთლიანად თუ არა ნაწილობრივ მაინც მოაგვარებდა. რუსეთისთვის ტერკის ციხე-სიმაგრე კავკასიაში ფეხის მომაგრებას, ტერიტორიულ გაფართოებას და ოსმალეთ-სპარსეთის შევიწროვებას ნიშნავდა. სამხალს სპარსეთის გავლენის სფეროში შედიოდა, მაგრამ ამ პერიოდში უკვე ოსმალეთის ბლოკის ქვეყანა იყო. ტერკი ასევე გზას უღობავდა ამიერკავკასიაში ოსმალეთის დასახმარებელ ყირიმელი თათრების ლაშქარს, რაც უმძიმეს მდგომარეობაში აყენებდა დერბენტში მდგომ ოსმალურ გარნიზონს.

რაც შეეხება, კახეთზე დაღესტნელთა თავდასხმების აღკვეთაში ამ ციხესიმაგრის როლს, რომელსაც თითქოს რუსეთი „კახეთის დაცვისთვის აშენებდა“, მას არავითარი შედეგი არ მოაქვს. კახეთის მეფის კარზე შემუშავებული გეგმით, რუსეთის ლაშქარმა უნდა დაიპყროს სამხალს, ყაზიყუმუხი და კახეთში მიმავალი გზა დაიკავოს. მათი აზრით, მხოლოდ ამ მარშრუტით რუსების ლაშქრობითაა შესაძლებელი დაღესტნიდან თავდასხმების შეჩერება (Белокуров 1889: 263, 264). 1589 წელს ეს გეგმა ცნობილი ხდება შამხლისთვისაც. ის ალექსანდრეს შემოუთვლის – „შენ მე მარწმუნებდი, თითქოს რუსეთს ოსმალეთის ქალაქ დერბენტზე სალაშქროდ აქეზებდი, სინამდვილეში კი თურმე რუსთა მეფისგან ჩემს წინააღმდეგ ლაშქრობას ითხოვ“ (Белокуров 1889: 202).

კახთა მეფე ხვდება, რომ რუსეთი შამხლის წინააღმდეგ ლაშქრობას არ აპირებს და მისი რეაქციაც აღექვატურია –

კახეთში მყოფი რუსი ელჩების სამშობლოში დაბრუნებას აფერხებენ, მინიმუმამდეა დაყვანილი საკვებით მათი მომარაგება, მათ მიძიმე საყოფაცხოვრებო პირობებში უწევთ ცხოვრება (Белокуров 1889: 189, 201).

მოგვიანებით, 1591, 1594 და 1604 წლებში რუსები მართლაც ლაშქრობენ შამხლის წინააღმდეგ, მაგრამ მარცხდებიან (ტყავაშვილი 2006: 144-145). რუსეთის მხარე წარუმატებლობაში კახეთს ადანაშაულებს, რომელიც თითქოს რუსების ლაშქრობის მომენტში სამხრეთიდან უნდა შესულიყო დაღესტანში და ეს არ გააკეთა. კახეთის მხარის განცხადებით, ქართული ჯარის დაღესტანში სამხრეთიდან შესვლა უგზობობის გამო შეუძლებელია. წინააღმდეგ შემთხვევაში ალექსანდრე, რომელსაც შამხალზე ხუთჯერ მეტი და კარგად გაწვრთნილი ჯარი ჰყავს, თვითონ დაამარცხებდა შამხალს და რუსეთის მფარველობაში შესვლა არ დასჭირდებოდა (Белокуров 1889: 302; ტყავაშვილი 2005: 38).

ვითარებაში გარკვევის შემდეგ კახეთის მხარისთვის ცნობილი ხდება, რომ რუსეთმა ყაზიყუმუხისკენ კი არა, სულ სხვა მიმართულებით, კერძოდ კი დაღესტნის კასპიისპირეთში ილაშქრა (Белокуров 1889: 263, 301), რაც წარმატების შემთხვევაშიც კახეთისთვის ვერაფერს შეცვლიდა. ამრიგად, კახეთისა და რუსეთის დაღესტნის საკითხში ინტერესთა თანხვედრის მიუხედავად, მათ სხვადასხვა მიზნები აქვთ. რუსეთის მხარე მოხერხებულად ცდილობს ყველაფერი კახეთისთვის დახმარების გაწევით ახსნას, თუმცა მის ქმედებებს არაფერი აქვს საერთო კახეთის პრობლემასთან – თავდასხმების აღკვეთასთან – და მხოლოდ საკუთარი პოზიციების განმტკიცებას ემსახურება კასპიისპირეთში.

რუსეთი კახეთის მეფის ერთგულების განმტკიცებას მისი შვილისა და შვილიშვილის (Белокуров 1889: 257), ასევე, ალექსანდრესთან დაპირისპირებული ძმისა და ძმისშვილის მოსკოვში მძევლად გაგზავნილად ცდილობს (Белокуров 1889: 263-264), რაც მის მზაკვრულ გეგმებზე მიანიშნებს. ალექსანდრე, რა თქმა უნდა, არ ასრულებს ამ მოთხოვნას. კახეთის მხარისთვის ნათელი ხდება, რომ ის დანაპირები, რომელიც ფიცის წიგნში დაფიქსირდა – საერთო მტრები და საერთო მოყვრები (Белокуров 1889: 28), რუსეთის მხრიდან არ სრულდებოდა. რუსეთი სჯიდა ალექსანდრეს მეგობრებს,

თუ ისინი მისთვის არასასურველ პოლიტიკას გაატარებდნენ და ეხმარებოდა კახეთის მტრებს, რომლებიც მისი ერთგულნი იყვნენ (Белокуров 1889: 286, 288, 289, 304-305, 307).

მრავალ ისტორიკოსს ალექსანდრე II კავკასიაში რუსეთის შემომყვანად მიაჩნია. ეს მოსაზრება არასწორია. მითუმეტეს, დოკუმენტურად დასტურდება, რომ ჩერქეზები ბევრად ადრე შედიან რუსეთთან ინტენსიურ დიპლომატიურ ურთიერთობაში. 1588 წლის 20 იანვარს თევდორე ივანეს ქესთან იყვნენ და მაჰმადიანური წესის მიხედვით ივანე მრისხანისთვის წინაპრების მიერ მიცემული ერთგულების ფიცი მთელი ყაბარდოს სახელით განაახლეს ჩერქეზმა თავადებმა: კანზულატმა, მამსტრიუკმა და კუდენეკ მურზამ (Белокуров 1889: 45-47), რაც ნიშნავდა, რომ მათ რუსეთის ერთგულებაზე ბევრად ადრე (ივანე IV-ის დროს) დაიფიცეს, ვიდრე კახეთის სამეფომ (1587 წლის 28 სექტემბერს).

ჩრდილო კავკასიაში არც ტერკის ციხესიმაგრის აშენება მომხდარა ალექსანდრეს ინიციატივით, როგორც არის წარმოდგენილი ქართულ-რუსულ დიპლომატიურ მასალებში (Белокуров 1889: 20). რუსეთის მხარისთვის მეტად მნიშვნელოვანია, რომ ალექსანდრემ (1587-88 წწ.) „თავის მიწაზე მუსულმანებს გზა გადაუკეტოს, რათა რუსეთმა მდინარე თერგზე ქალაქი ჩადგას და იქ მრავალი თავისი ხალხი განათავსოს“ (Белокуров 1889: 15), თუმცა მოლაპარაკებები ძირითადად ციხესიმაგრეში განთავსებული გარნიზონის მომარაგებას ეხებოდა და რუსეთისთვის არა იმდენად აუცილებლობით, რამდენადაც კახეთის მხარესთან ურთიერთობის განახლებითა და კახეთის მეფისგან რუსეთისათვის მოსაკითხის გაგზავნის დაკანონების მცდელობით იყო გამოწვეული (Белокуров 1889: 20, 21, 23).

რუსეთის მეფეს ციხესიმაგრის აშენებაში ალექსანდრეს დასტური არ სჭირდებოდა. აშკარაა, რომ რუსეთი უკვე მომდგარია კავკასიას და იგი აქ იმის მიუხედავად გამაგრდებოდა, ალექსანდრე მას მხარს დაუჭერდა თუ არა. მთავარი მოთამაშეები აქ არიან ჩრდილოკავკასიელები (ყაბარდოელები, რომლებიც თერგისა და სუნჯის შესართავებთან ციხის ჩადგმას 1578 წელსაც ითხოვდნენ) (Белокуров 1889: 9, 22), სპარსეთი, ოსმალეთი და ყირიმ-ხანი და არა ალექსანდრე კახთა

მეფე. ჩრდილო-აღმოსავლეთი კავკასია ის პოლიტიკური არეალია, რომელთანაც კახეთის სამეფოს ინტენსიური ურთიერთობა აქვს. აქ რუსეთის დამკვიდრება ამ უკანასკნელის სასიცოცხლო სივრცეში პირდაპირ ჩარევას ნიშნავს, რაც პოლიტიკურ ვითარებაში რადიკალურ ცვლილებებს და ძალთა გადაჯგუფებას გამოიწვევს. ჩრდილოკავკასიელთა უმეტესობა იძულებულია რუსეთის ფაქტორს ამ რეგიონში ანგარიში გაუწიოს. არსებულ სიტუაციაში ალექსანდრეს მხრიდან უფრო გონივრული ნაბიჯია რუსეთის მიზნების საკუთარი ინტერესებისთვის გამოყენება.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ამ პერიოდში კახეთის უმთავრესი პრობლემა უკავშირდებოდა დაღესტანს, საიდანაც ბოლომოუღებელი თავდასხმებით უკიდურესად იყო შეწუხებული აღმოსავლეთ საქართველოს მოსახლეობა. ქართულ პოლიტიკურ წრეებში გავრცელებული შეხედულებით, დაღესტნის განეიტრალება შესაძლებელი იყო მხოლოდ ჩრდილოეთიდან (ტყავაშვილი 2006: 145), რადგანაც ჩრდილოეთიდან საშამხლომდე „მიმავალი გზა შედარებით სწორია. . . . ჯარს მასზე გავლა არ გაუჭირდება და დაღესტნელებთან შებრძოლება და მათი დამარცხება უფრო ადვილი იქნება“ (ტყავაშვილი 2005: 38; Белокуров 1889: 225, 234). დაღესტნის ჩრდილოეთის საზღვართან უკვე რუსეთი იყო მომდგარი, რომელიც ციხე-სიმაგრის აგებას შამხლის ტერიტორიაზე აპირებდა და კახეთის მეფეს რუსეთის მფარველობაში შესვლის სანაცვლოდ მტრისგან დაცვას პირდებოდა. დიდი გამჭრიახობა არ უნდოდა იმის მიხვედრას, რომ მოსკოვის უახლესი სამიზნე საშამხლო იყო, რაც კარგად იცოდნენ კახეთის მეფის კარზე და ცდილობდნენ რუსეთთან ინტერესთა თანხვედრა საშამხლოს საკითხში კახეთისთვის სასიცოცხლოდ აუცილებელი – დაღესტნის პრობლემის – მოსაგვარებლად გამოეყენებინათ. ქართველი პოლიტიკოსები იმედოვნებდნენ, რომ საშამხლო-რუსეთის კონფლიქტის პირობებში დაღესტნის განეიტრალებას მოახერხებდნენ. სწორედ რუსეთის მხრიდან დაღესტნის საკითხის გადაწყვეტის შესაძლებლობაა მოცემულ პერიოდში რუსეთთან ურთიერთობისა და ალექსანდრეს რუსეთის ერთგულებაზე დაფიცების ძირითადი მიზეზი და არა ბრმა ერთმორწმუნეობა, რასაც ისტორიკოსთა უმრავლესობა უჭერს მხარს. აღნიშნული მოსაზრება ჩრდილს აყენებს ქართველ პოლიტიკოსთა მთელი პლეადის შორ-

სმჭკრეტელურ პოლიტიკას, რომლის გატარებაც მათ უმეტესობას უდიდეს ტრაგედიად ექცა.

ამ მოსაზრებას ამაგრებს შემდეგი გარემოებაც: დაღესტნის საკითხისგან განსხვავებით, ქართველი პოლიტიკოსები მოხერხებულად უვლიან გვერდს სპარსეთისა და ოსმალეთის წინააღმდეგ რუსეთის მხარის მიერ არერთგზის შეთავაზებულ კავშირს და აღნიშნავენ, რომ კახეთისთვის არც ოსმალეთია საშიში და არც სპარსეთი, ისინი ველზე იბრძვიან და კახეთიც სათანადოდ პასუხობს მათ (Белокуров 1889: 163, 200). ასეთი დამოკიდებულება მარტო იმით არ არის გამოწვეული, რომ სპარსეთი და ოსმალეთი „საშიშნი არ არიან კახეთისთვის“ (თუმცა ვალიარებთ, რომ ამ პერიოდში დაღესტნის საკითხი უმთავრესია), არამედ იმით, რომ ამ პერიოდში რუსეთი ვერც სპარსეთთან დაიწყებდა საბრძოლო მოქმედებებს და ვერც ოსმალეთთან (საერთო საზღვრის უქონლობის გამო), ამიტომ არ უნდოდათ ამ ორ უდიდეს ქვეყანასთან ურთიერთობის ტყუილუბრალოდ გაფუჭება. ქართველები რუსებს იმ პრობლემის (დაღესტნის) მოგვარებას სთხოვენ, რომელიც ამ უკანასკნელს შეუძლია და მის პოლიტიკურ ინტერესებსაც პასუხობს. აქვე აუცილებლად უნდა აღვნიშნოთ, რომ სამამხლოდან მოწყობილ თავდასხმებს მოჰყვა რუსეთის მეფისადმი კახეთის მხარის თხოვნა დაღესტნელების წინააღმდეგ ლაშქრობის შესახებ და არა პირიქით (ტყავაშვილი 2005: 39), როგორც ზოგიერთი ისტორიკოსი ირწმუნება (ბოცვაძე 1984: 40-41). თუ არა ეს თავდასხმები, ქართველები არასდროს იფიქრებდნენ ჩრდილოკავკასიელთა წინააღმდეგ რაიმე სახის საბრძოლო ოპერაციის ჩატარებას. მათ ამისი არც სურვილი ჰქონდათ და ბუნებრივი ზღუდის – კავკასიონის გამო, არც შესაძლებლობა.

რუსეთის მხარეს კახეთის მეფე ასევე სთხოვს ქართული ჯარის ცეცხლსასროლი იარაღით მომარაგებას, ზარბაზნის ჩამომსხმელი ოსტატების კახეთში გაგზავნას და ამ საქმეში საკუთარი ხალხის განსწავლას (Белокуров 1889: 158-59).

ამგარა, ქართველი დიპლომატები გონივრულად მოქმედებდნენ, ისინი მხოლოდ დიპლომატიურ კავშირებს კრავდნენ რუსეთთან, თუმცა საბრძოლო ოპერაციებში მისი კარნახით არ ებმებოდნენ. ამ პერიოდში რუსეთი ცდილობდა კავკასიელების წაქეზებას და მათ ოსმალებთან და სპარსელებთან მასშტაბურ ომში მათსავე ტერიტორიაზე ჩაბმას. ამ კონფლიქტში რუსული

რაზმები შეასრულებდნენ მხოლოდ დამხმარე ძალის როლს, ხოლო ოსმალეთ-სპარსეთ-კავკასიის დაპირისპირებები იარსებებდა მუდმივად, რაც სამივე მხარეს დააზარალებდა. კავკასიელები, რუსეთისგან გულმოცემულნი, გააჩაღებდნენ ეროვნულ-განმათავისუფლებელ ომს, რისგანაც სარგებელს მიიღებდა რუსეთი, რომელიც მოლოდინის რეჟიმში მყოფი, შეიერთებდა იმ ტერიტორიას, რომელიც ყველაზე მეტად დასუსტდებოდა – ასეთი იყო მოცემულ მომენტში რუსეთის სამხრეთის გეგმა.

ასეთივე პოლიტიკას ატარებდა რუსეთი ჩრდილოკავკასიელთა მიმართ. ჩრდილო კავკასიაში მისი დახმარებით განხორციელებული სადამსჯელო ექსპედიციები რუსეთის ურჩი სამფლობელოების მისამართით ხდებოდა. ტერკის ციხესიმაგრეში განთავსებული გარნიზონი ადგილობრივებთან დაპირისპირებისთვის გამოიყენებოდა. მისი ინსპირატორი მოსკოვი იყო, მაგრამ ძირითად სამხედრო ძალას ადგილობრივები შეადგენდნენ. მათ შვილები და ახლობლები რუსულ ციხე-სიმაგრეში ჰყავდათ მძევლად და იძულებულნი იყვნენ რუსეთის ინტერესებისთვის ებრძოლათ.

XVI საუკუნის ბოლოს რუსეთისთვის უპირველესი საკითხი კავკასიაში კასპიისპირეთის სანაპიროებზე კონტროლი, უფრო კონკრეტულად კი, დარუბანდის გასასვლელის დაპყრობაა, რადგანაც მასზე გადის ერთადერთი მოსახერხებელი გზა ამიერკავკასიის მიმართულებით, აქედან კი დასავლეთით ბიზანტიისკენ და აღმოსავლეთის მდიდარი ბაზრებისკენ. რუსეთისთვის შეუძლებელია მოცემულ მომენტში ამ ამოცანის გადაწყვეტა, თუმცა ამის შესაძლებლობას სპარსეთ-ოსმალეთის (1578-1590 წწ.) კონფლიქტში სპარსეთის მარცხი ქმნის. დარუბანდი ოსმალეთის ხელშია ომის მიმდინარეობის დროსაც და ის ოსმალეთს დარჩა 1590 წლის სპარსეთ-ოსმალეთის საზავო ხელშეკრულებითაც. რუსი ელჩები ცდილობენ როგორმე მიიღონ შაჰ ხუდაბენდეს სიტყვიერ დანაპირებზე – დარუბანდის რუსეთისთვის გადაცემაზე – წერილობითი დასტური, – რასაც ახალი შაჰი ოსტატურად არიდებს თავს (Козыдский 1906: 118-121; ტყავაშვილი 2013: 49, 51). მთელ ამიერკავკასიაში ოსმალეთის გაბატონება და მის მიერ დარუბანდის ხელში ჩაგდება შამხლისთვისაც მიუღებელია და უარყოფითად აისახება საშამხლო-ოსმალეთის ურთიერთობაზე (Белокуров 1889: 77). მას არც ამიერკავკასიის მფლობელები ხვდებიან სიხარულით. უკ-

მაყოფილოთა რიგებში კახეთის მეფეცაა. იგი 1586 წელს დარუბანდზე და ბაქოზე გზას არ აძლევს ოსმალებს, რითაც აქ განთავსებული ოსმალური გარნიზონის მომარაგებას აფერხებს (Белокуров 1889: 44-45).

დარუბანდის საკითხს ეხებიან დიპლომატიურ მოლაპარაკებებში ქართველი პოლიტიკოსებიც, რომლებიც ამ გასასვლელს მეტად უზვეულო კონტექსტში ახსენებენ. მოვიყვანოთ ციტატას: „შეუძლიათ თუ არა ქრისტიან სახელმწიფოებს: ესპანეთის მეფეს, ცეზარს, რომის პაპს და ფრანგებს დერბენტთან მივიდნენ და რამდენად შორს არიან ეს ქვეყნები დერბენტიდან?“ (Белокуров 1889: 206). აღნიშნული ფრაზა ერთი შეხედვით გაოცებას იწვევს და გვაფიქრებინებს, რომ კახეთში არავითარი წარმოდგენა არა აქვთ გეოგრაფიაზე. თუმცა საკითხში ღრმად ჩახედვის შემდეგ აშკარაა, რომ ამას სხვა მიზეზი აქვს და დარუბანდთან მიმართებაში რუსეთის გეგმებს უკავშირდება. რუსეთის პოლიტიკურ წრეებში დარუბანდს საკმაოდ დიდი პოლიტიკური და ეკონომიკური დატვირთვა აქვს. ამ პერიოდში ის არის ერთადერთი საშუალება ოსმალეთთან საბრძოლო დაპირისპირებაში ჩაბმის (დგას ოსმალური გარნიზონი), ასევე, ამიერკავკასიასთან და აქედან აღმოსავლეთთან თუ დასავლეთთან კონტაქტებისთვის.

რაც შეეხება, დარუბანდის ეკონომიკურ მნიშვნელობას, რუსეთში ამ პერიოდში ფრთას ისხამს, ევროპა-აზიის დამაკავშირებელი გზის რუსეთის ტერიტორიაზე გადმოტანის იდეა, რასაც ევროპული სახელმწიფოებიც მოწონებით ხვდებიან. კონსტანტინეპოლზე გამავალი გზის ჩანაცვლება ალტერნატიული სატრანზიტო გზით, ამ გზის ძიება და ამ საშუალებით ოსმალეთის პოლიტიკური ბატონობისთვის ეკონომიკური ბერკეტის გამოცლა – მსოფლიოს წამყვანი სახელმწიფოებისთვის ერთერთი ძირითადი საკითხია. სწორედ ამ გზას უკავშირდება რევოლუცია გემთმშენებლობაში და დიდი გეოგრაფიული აღმოჩენები. რუსეთი არის ერთადერთი ქვეყანა, რომელსაც შეუძლია აღმოსავლეთს ოსმალეთის გვერდის ავლით დაუკავშირდეს. ასეთი სავაჭრო კავშირები XVI საუკუნეში უკვე ხდება (Козубский 1906: 122). აშკარაა, რომ ამ პროექტის განხორციელება დარუბანდზე კონტროლის გარეშე შეუძლებელია. სავარაუდოდ, სწორედ ამის შესახებ აქვთ ინფორმაცია კახეთის სამეფო კარზე და დარუბანდისა და ევროპის ერთად მოხსენიე-

ბაც ამას უკავშირდება. ეს პეტრე I-ის დროს ამ დასახლებული პუნქტის მიმართ რუსეთის განუზომელი ინტერესითაც დასტურდება. პეტრე I-ის მიერ დარუბანდში, ხანის სასახლეში კასპიის ზღვისკენ გაჭრილ ფანჯარას სიმბოლური დატვირთვა აქვს და ძალაუნებურად „პეტერბურგთან და ევროპაში გაჭრილ ფანჯარასთან“ იწვევს ასოციაციას. ეს კი აღმოსავლეთის მიმართულებით დარუბანდის იგივე როლზე მიანიშნებს, რაც პეტერბურგს აქვს რუსეთისთვის ევროპასთან მიმართებაში (Потто 1887: 30). პეტერბურგიდან დარუბანდზე გამავალ გზას უნდა მოეხდინა მთელი გაჭრობის გადაქაჩვა რუსეთის ტერიტორიის გავლით და სტამბულის, როგორც ეკონომიკური ცენტრის როლი დაეკნინებინა. რა თქმა უნდა, იქამდე, სანამ „მესამე რომი – მოსკოვი“ კონსტანტინეპოლის ხელში ჩაგდებას შეძლებდა. როგორც რუსი სამხედრო ისტორიკოსი ვ. პოტტო წერდა, რუსეთისთვის კავკასია აღმოსავლეთის გზაზე იყო „მხოლოდ პირველი ეტაპის სადგური“ (Потто 1887: 18).

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, დარუბანდით რუსეთის დაინტერესება არ გამოჰპარვიათ კახეთის მეფის კარზე, რომელიც ერთხანს (1598-90წწ.) დარუბანდის მიმართულებით რუსეთის ლაშქრობის წაქეზებასაც ახდენდა. ალექსანდრე კახთა მეფის გეგმით, თუკი „რუსთ ხელმწიფე ილაშქრებდა დერბენტზე, ალექსანდრე თავისი ჯარით დადგებოდა ალაზანზე, სპარსეთის შაჰი კი მეორე მხრიდან შეუტევდა, ოსმალებისგან გაანთავისუფლებდნენ თურქებისგან დაპყრობილ ქალაქებს“. რუს ელჩებთან საუბრისას ირკვევა, რომ დერბენტის დაპყრობა კახეთის მხარეს იმიტომ სურდა, რომ ქართული ლაშქარი ჩრდილო კავკასიაში, კერძოდ კი რუსულ ციხე-სიმაგრე ტარკში შესულიყო (Белокуров 1889: 206-207). ქართული ლაშქრის ტარკში მოხვედრა კი კახთა მეფეს საშამხლოზე შეტევისთვის სჭირდებოდა. ჩვენის აზრით, რუსეთის მიერ დერბენტზე ლაშქრობის არაპირდაპირ წაქეზებას კახეთის სამეფო სახლი მოგვიანებითაც ცდილობს. 1603-1604 წლებში ქართველი ელჩები რუსებს მოახსენებდნენ, რომ დარუბანდი მთლიანად დაცლილია მოსახლეობისაგან, მისი ოსმალური გარნიზონიც დასუსტებულია და არც დარუბანდის გალაგანია მტკიცე (Белокуров 1889: 405). შესაძლოა, კახეთის მხარე ფიქრობდა, რომ რუსეთის ლაშქრობას დარუბანდში მოჰყვებოდა ოსმალეთ-სპარსეთ-რუსეთს შორის ვითარების შემდგომი დაძაბულობა, რა დრო-

საც საბრძოლო მოქმედებებში აუცილებლად ჩაებმებოდა სა-
შამხლოც და აღნიშნული დაპირისპირება კახეთს ამოსუნთქვის
შესაძლებლობას მისცემდა. როგორც ჩანს, კახეთის პოლი-
ტიკოსები მიხვდნენ, რომ რუსეთი თავის გეგმებს კახეთის მხა-
რის სურვილებს (ყაზიყუმუხის მიმართულებით ლაშქრობა
იგულისხმება) არ მორგებდა და სჯობდა თვითონ მოენახა რუ-
სეთის გეგმებში თავისი ქვეყნისთვის სასარგებლო.

ამკარაა, რომ რუსეთი ტერიტორიის სამხრეთით გაფართო-
ვებას იდეოლოგიური ფაქტორით ამავრებდა. თუმცა პირველი
და მეორე რომის შედარებისას თვალშისაცემია, რომ მეორე
რომი არ მოიცავდა პირველის ტერიტორიას, რის გამოც არა-
ვის შეუტანია ეჭვი ბიზანტიის მეორე რომად გამოცხადების
სისწორეში. რაც ნიშნავს იმას, რომ ამ შემთხვევაში ტერიტო-
რიას (გეოგრაფიულ მდებარეობას) არა აქვს არსებითი მნიშე-
ნელობა და ძირითადია ის როლი, რასაც ესა თუ ის სახელმ-
წიფო ასრულებს მსოფლიო ისტორიაში. აუცილებლად უნდა
აღვნიშნოთ, რომ ბიზანტიის ხელსაყრელი მდებარეობა ხელს
უწყობდა ამ ქვეყნის პოლიტიკურ ლიდერობას. ამდენად, ბიზან-
ტიის ტერიტორიის შეერთებას რუსეთისთვის ჰქონდა არა იმ-
დენად იდეოლოგიური, რამდენადაც პოლიტიკური და ეკონომი-
კური დატვირთვა.

XVI საუკუნის 80-იანი წლების ქართულ-რუსულ
დიპლომატიურ მასალებს უწყვეტ ხაზად გასდევს რელიგიური
ფაქტორი. როგორც ერთი, ისე მეორე მხარე პოლიტიკური სა-
კითხების მოსაგვარებლად ხშირად იყენებს ამ ორი ქვეყნის
ერთმორწმუნეობას. რუსეთის მხარის ტერმინოლოგიაში ხში-
რად გვხვდება გამოთქმები: რუსეთის მეფემ შეგიწყალათ ქრის-
ტიანობისათვის (Белокуров 1889: 12, 37, 164), . . . ქართული მხა-
რე კი რუსეთის ხელმწიფეს შეახსენებს, რომ ურჯულოების
მიერ ქართველების ტყვედ წაყვანა და მათი სულიერი დაღუპვა
ანუ გამუსლიმება მას დაბრალებს, რადგანაც მათ დასაცავად
ის არავითარ ზომებს არ იღებს (Белокуров 1889: 55-56).

რუსეთ-ქართულ დიპლომატიურ დოკუმენტებში ამ ორი ქვეყ-
ნის ერთმორწმუნეობაზე ხშირი მინიშნების გამო, ისტორიკო-
სთა უმეტესობა ფიქრობს, რომ ამ ფაქტორმა კახეთის მეფე-
ების პოლიტიკურ არჩევანში გადამწყვეტი როლი შეასრულა და
რუსეთზე მათი ბრმა ორიენტაცია გამოიწვია. ქართული
სახელმწიფოს ცხოვრებაში რელიგიური მომენტი მეტად მნიშე-

ნელოვანია, თუმცა ქართულ-რუსულ ურთიერთობაში ის არ იყო გადაწყვეტი და კახეთისთვის სასიცოცხლოდ აუცილებელი პოლიტიკური საკითხების მოგვარებაში შემამაგრებელი ფუნქცია ჰქონდა. ჩვენ ზემოთ უკვე მივანიშნეთ იმ საკითხებზე, რომელშიც ორივე მხარის ინტერესები ერთმანეთს ემთხვეოდა და რაც მთავარია, რომლის გადაჭრაც მოცემულ პერიოდში რუსეთს შეეძლო.

ბიზანტიის იმპერიის დამხობის შემდეგ დამთავრდა მსოფლიო ისტორიის ერთი ეტაპი და დაიწყო მეორე. მართლმადიდებლობის განმტკიცება, დოგმატების სიწმინდე და ა. შ. ეპოქის გამოწვევა იყო და მსოფლიოში მომხდარ მთელ რიგ სერიოზულ პოლიტიკურ და რელიგიურ ცვლილებებს უკავშირდებოდა. ოსმალეთის ტოტალური შეტევის პირობებში ქრისტიანულ სახელმწიფოებს შორის კავშირს დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა და აღმოსავლეთის ქრისტიანები (კახეთი და რუსეთი) თავიანთ ურთიერთობებში ამ საკითხს გვერდს ვერ აუვლიდნენ. მითუმეტეს, რომ ფერარა-ფლორენციის (1438-39) კრებაზე რომის ეკლესიასთან შეერთების წინააღმდეგ რუსეთის ეკლესიის წარგზავნილის მტკიცე პოზიციამ, აამაღლა რუსეთის ეკლესიის ავტორიტეტი. ბიზანტიის იმპერიის დაცემის შემდეგ კი განუზომლად გაიზარდა მოსკოვის, როგორც რელიგიური ცენტრის მნიშვნელობა. მოსკოვის სახელმწიფოს მთავარი დოგმატი, მამოძრავებელი ღერძი – „მოსკოვი – მესამე რომი“ – რელიგიურ ლიდერობასაც მოიცავდა, რომლისთვისაც ბრძოლა რუსეთში XV საუკუნიდან გაიშალა. კონსტანტინეპოლის – მართლმადიდებლური სამყაროს ცენტრის – სხვა აღმსარებლობის ხალხის ხელში გადასვლა უდიდესი ტრაგედია იყო მთელი ქრისტიანებისთვის. კონსტანტინეპოლის პატრიარქს მართალია შეუნარჩუნდა თავისი როლი და ადგილი, მაგრამ ბიზანტიის იმპერატორის სახით მას მოაკლდა ძლიერი პოლიტიკური მხარდაჭერი. ოსმალეების ბატონობის პირობებში მისი მდგომარეობა ერთობ დამცრობილია. მას საკუთარი თავის დაცვაც უჭირს, არათუ სხვა მართლმადიდებლების მართვა. შეზღუდულია მასთან კავშირიც. ოსმალეებმა ქვეყანაში მკაცრი კონტროლი დაამყარეს, რადგანაც კარგად იციან დაპყრობილი ხალხების ანტიოსმალური განწყობები. რუსეთის სახელმწიფოში ხშირად იმყოფებოდა კონსტანტინეპოლის პატრიარქი და სხვა უმაღლესი სასულიერო პირები (ანტიოქიის პატრიარქი

და ა. შ.) (Белокуров 1889: 197, 208). პოლიტიკური მხარდაჭერა, რომლის ნაკლებობასაც განიცდიდა ქრისტიანული სამყარო, აიძულებდა უმაღლეს სასულიერო პირებს დახმარება რუსეთისთვის ეთხოვათ. მოსკოვში მათ სათანადო დახმარებას უწევდნენ, რასაც შედეგიც მოჰყვა. 1562 წელს ივანე მრისხანე (1533-1584) კონსტანტინეპოლის პატრიარქის სიგელით ოფიციალურად იქნა გამოცხადებული რუსეთის მეფედ და ბიზანტიის იმპერატორის მემკვიდრედ. ამით მან ავტომატურად თავის თავზე აიღო ქრისტიანების დაცვის ფუნქცია.

ბიზანტიის იმპერატორთან განუყოფლად მოიაზრებოდა კონსტანტინეპოლის პატრიარქიც. მოსკოვის აქტიურობამ და დაუღალავმა იდეოლოგიურმა მუშაობამ თავისი შედეგი გამოიღო. 1589 წელს რუსეთში, მეტად სკანდალურ ვითარებაში, საპატრიარქო დაარსდა, რის შემდეგაც მისმა პატრიარქმა მართლმადიდებლურ დიპტიხში მესუთე ადგილი დაიკავა, თუმცა ამას არ დასჯერდა და მესამე ადგილისთვის დაიწყო ბრძოლა (რასაც შედეგი არ მოჰყვა). მეექვსე ადგილზე ქართული ეკლესია დარჩა (მეუფე ანანია (ჯაფარიძე) 1993).

ივანე IV-ის შემდეგ ბიზანტიის იმპერატორის მემკვიდრედ გამოცხადდა მისი ვაჟი თევდორე ივანეს ძე (1584-1598). ამიტომ ქართველი პოლიტიკოსები სწორედ მას მიმართავენ კახეთის მოსახლეობის დაცვის მოთხოვნით, რომლებსაც ურჯულოები (ძირითადად დაღესტნელები) იტაცებდნენ, მონებად ჰყიდდნენ, მაგრამ „ყველაზე დიდი უბედურება ის იყო, რომ მათ სულებს ღუპავდნენ და ამუსლიმანებდნენ. მათი ცოდვა კი რუსთ ხელმწიფეს მოეთხოვებოდა, რადგანაც იგი მათ დასაცავად ხელს არ ანძრევდა“. რა თქმა უნდა, ასეთი მოწოდებები ქრისტიანობის დაცვას უკავშირდება, მაგრამ იგი პოლიტიკური ხასიათისაა და მასში აშკარად ჩანს სამხედრო გზით აღნიშნული პრობლემის გადაჭრისკენ მოწოდება. ცხადია, რომ მოსკოვის მეფის ავტორიტეტის საზგასმით და მისთვის თავისი მოვალეობის (ქრისტიანების დაცვის) შესენებით ქართული მხარე ამავრებს და რელიგიურ სამოსში მოხერხებულად ფუთავს წმინდა პოლიტიკურ მოთხოვნებს. რუსეთის ქართველ ელჩებს მოსკოვში ყოფნისას ჰქონდათ აუდიენცია რუსეთის პატრიარქთანაც, თუმცა მას, რა თქმა უნდა, საკუთარი ქვეყნის მტრების წინააღმდეგ ლაშქრობას ვერ მოსთხოვდნენ. ეს მოსკოვის მეფეს ევალებოდა, რომლის ტიტულატურაში მნიშვნელოვან ადგილს

იკავებდა ეპითეტები: „ღვთითკურთხეული“, „მირონცხეული“, „ღვთისრჩეული“ და ა. შ. (Белокуров 1889: 92; История 1979: 195).

ქართული ეკლესიას, რომელსაც ძველთაგანვე მჭიდრო ურთიერთობა ჰქონდა ბერძნულ სამყაროსთან, ოსმალების მიერ კონსტანტინეპოლის დაპყრობის შემდეგ ეს კავშირი შეეზღუდა. ის, მართალია, კვლავ იყო ჩართული მსოფლიო რელიგიურ პროცესებში, მაგრამ ეს არ იყო საკმარისი. ღვთისმსახურებაში სხვადასხვა საკითხების დასაზუსტებლად, დოგმატურ საკითხებში გასარკვევად და მართლმადიდებლობის სიწმინდის დასაცავად მას ინტენსიური ურთიერთობები სჭირდებოდა სხვა მართლმადიდებლებთან. ალექსანდრე კახთა მეფე რუსეთთან მოლაპარაკებაში ხაზს უსვამს, რომ საქართველო უძველესი ქრისტიანული ქვეყანაა, თუმცა იძულებულია, რომ მსოფლიოში მიმდინარე პროცესებს თვალი გაუსწოროს და თვედორე ივანეს ძისა და პატრიარქ იოვისგან რუსი სასულიერო პირების საქართველოში გაგზავნა მოითხოვოს (Белокуров 1889: 164). აღნიშნულ მისიას – „საქართველოში მართლმადიდებლობის წესების დაცვას“ – რუსები XVI საუკუნის ბოლოს ახორციელებდნენ. რუსების სასულიერო დელეგაციის სტუმრობას რევიზიის ხასიათი ჰქონდა. ისინი აცხადებდნენ, რომ, მცირედენი გამონაკლისის გარდა, აქ ყველაფერი წესის მიხედვით იყო (Белокуров 1889: 164-165, 173, 190, 196, 197). რუსების შენიშვნებს ქართველები ბრმად არ იზიარებდნენ, საკუთარ ტრადიციებს არ დალატობდნენ და აღნიშნავდნენ, რომ მათ პირდაპირი კავშირი ჰქონდათ და კვლავაც აქვთ წმინდა ადგილებთან, საიდანაც ხშირად ჩამოდიოდნენ ბერძენი სასულიერო პირები და ღვთისმსახურებასაც იქ არსებული წესების მიხედვით ატარებდნენ (Белокуров 1889: 180). მეტად ღირებულია ინფორმაცია, იერუსალიმის პატრიარქის მატერიალრი დახმარების თხოვნაზე კახეთის სამეფო კარის გამოხმაურების შესახებ, კახეთში მართლაც შეაგროვეს შეწირულობები და იერუსალიმში გაგზავნეს.

ალექსანდრე კახთა მეფე დიდ ყურადღებას აქცევდა ეკლესიების მოხატვას. მიუხედავად იმისა, რომ 1589-90 წლებში კახეთში 3 რუსი ხატმწერი იმყოფებოდა, ალექსანდრე მათი რაოდენობის გაზრდას და საღებავების გაგზავნას ითხოვდა და თვითონ მეთვალყურეობდა ამ საკითხს (Белокуров 1889: 173). ამკარაა, რომ მისი ეს გულმოდგინება დაახარალებდა ქა-

რთულ კედლის მხატვრობას. რუს ხატმწერთა საქმიანობა მრავალ უძველეს ქართულ ფრესკას ან მთლიანად შეიწირავდა, ან დაუკარგავდა მას პირვანდელ იერსახეს.

XVI საუკუნის მეორე ნახევარში კახეთის სამეფო რუსეთის საშუალებით საშამხლოს პრობლემის მოგვარებას ცდილობს, თუმცა ვერ ახერხებს, რადგანაც ამ პერიოდში რუსეთისთვის პრიორიტეტული კასპიისპირეთის დასავლეთ სანაპიროზე გამაგრება და დარუბანდის გასასვლელის ხელში ჩაგდებაა. კახეთის მხარეს კი სურს, რომ რუსეთმა ყაზიყუმუხიდან კახეთში მიმავალი გზა დაიკავოს და აღკვეთოს დაღესტნიდან აღმოსავლეთ საქართველოზე მოწყობილი თავდასხმები. კახეთის მხარის მოთხოვნები ერთმორწმუნეობითაა შემაგრებული.

დამოწმებული ლიტერატურა

აღექსიძე. 1983 – აღექსიძე ლ. საქართველო-რუსეთის საერთაშორისო-სამართლებრივი ურთიერთობა XV-XVIII საუკუნეებში, თბ., 1983.

ბოცვაძე 1968 – ბოცვაძე თ. საქართველო-დაღესტნის ურთიერთობის ისტორიიდან (XV-XVI სს.), თბ., 1968.

მეუფე ანანია (ჯაფარიძე) 1993 – მეუფე ანანია (ჯაფარიძე). საქართველოს ადგილი მართლმადიდებლურ დიპტისში, „ჯვარი გაზისა“, №1, 1993;

<http://www.nplg.gov.ge/gsdll/cgi-bin/library.exe>.

ტყავაშვილი 2005 – ტყავაშვილი მ. კახეთის სამეფოს ურთიერთობა საშამხლოსთან და „ფიცის წიგნი“ (XVI საუკუნის 80-იანი წლები), – კლიო, თბ., 2005.

ტყავაშვილი 2006 – ტყავაშვილი მ. რუსეთის ლაშქრობები დაღესტანში (1591, 1594 წწ.) და კახეთის სამეფო, – საქართველოს ახალი ისტორიის საკითხები, IX, თბილისი, 2006.

ტყავაშვილი 2013 – ტყავაშვილი მ. დარუბანდის გასასვლელი რუსეთის პოლიტიკური ინტერესების სფეროში (XVI საუკუნის ბოლო), – ახალი და უახლესი ისტორიის საკითხები, 1 (12), თბილისი, 2013.

Белокуров 1889 - Белокуров С. А. Сношения России с Кавказом, ч. 1, 1578-1613, Москва, 1889.

История 1979 - История СССР, ч. первая, М., 1979.

Каптерев 1885 – Каптерев Н. Ф. Характер отношений России к православному востоку в XVI и XVII столетиях, М., 1885; <http://dugward.ru/library/sodlib.html>.

Козубский 1906 – Козубский Е. И. История города Дербента, Темир-Хан-Шура, 1906.

Потто В. 1887 – Потто В. Кавказская война в отдельных очерках, эпизодах, легендах и биографиях, ч. 1, С-Петербург, 1887-89.

თრუსოს საკითხი მედიაში 2008 წლის რუსეთ-საქართველოს ომის შემდეგ

მედია, როგორც საზოგადოებაზე ზემოქმედების საშუალება, დასაბამს სახალხო რიტორიკიდან, ზეპირსიტყვიერებიდან იღებს; მოგვიანებით ამ კომუნიკაცივისტურ ქსოვილს ემატება რელიგია და ხელოვნება, რასაც ზემოქმედების არანაკლები ძალა გააჩნია (თარგამაძე 2012). ტრადიციულ მედიას 21-ე სუკუნეში სერიოზული მეტოქე გამოუჩნდა სოციალური მედიის სახით; თუმცა, ისიც უნდა ითქვას, რომ ტრადიციული მედია, სოციალური მედიის მზარდი გავლენის ფონზე, ამ უკანასკნელის ელემენტებს ითვისებს, აქტიურად იქმნება ტრადიციული მედიასა-შუალებების ვებ-გვერდები და ა.შ. (წულაძე, ბერძენიშვილი და სხვ. 2012 : 8) მედიას ძალუძს შეასრულოს უმთავრესი როლი საზოგადოების, როგორც მტკიცე, ანგარიშგასაწვევ ძალად ჩამოყალიბებაში, ასევე მის დანაწევრებასა თუ ნეიტრალიზაციაში. მას შეუძლია შექმნას ახალი საზოგადოებრივი აზრი, სრულიად ახალი მიზნებისაკენ წარმართოს საზოგადოების ძალა და განსხვავებული, ტრანსფორმირებული სოციუმი ჩამოაყალიბოს. მედიის მნიშვნელობა საზოგადოებისათვის განსაკუთრებულად იზრდება, როდესაც კონკრეტულ სოციუმს მნიშვნელოვანი ამოცანის გადაწყვეტა უწევს (პაპასკირი 2012). დღეს ტრადიციული მედია სოციალურ მედიასთან ერთად მნიშვნელოვან ზეგავლენას ახდენს საზოგადოებრივი აზრის ფორმირებაზე.

ამერიკელი ფსიქოლოგი ელიოტ არონსონი ნაშრომში – „საზოგადოებრივი ცხოველი“, მასობრივი კომუნიკაციის საშუალებებით განხორციელებულ ზემოქმედების ფარულ ფორმაზე საუბრობს. იგი განსაკუთრებით საინფორმაციო გადაცემებს გამოჰყოფს და ხაზს უსვამს, რომ მათ შეუძლიათ იმოქმედონ ჩვენ განწყობაზე სხვა ერებისადმი და გამოიწვიონ ადამიანთა აგრესიული ქმედებაც კი. ინფორმაციის მოწოდების გარდა, ამ ტიპის გადაცემებში მასალების შერჩევით აქცენტირებასაც ახდენენ, რამაც

შესაძლებელია განაპირობოს მოვლენების შემდგომი მსვლელობა (Аронсон 1999: 80-85).

ფსიქოლოგიაში ცნობილი ე.წ. „ფრაიმინგი“, ანუ იგივე განწყობის, დამოკიდებულების ფორმირება, წარმატებით ხორციელდება მასობრივი კომუნიკაციის საშუალებებით. „ფრაიმინგი“ მანიპულირებას შეუძლია ძლიერი გავლენა მოახდინოს ადამიანის ან ჯგუფების განწყობასა და ქცევაზე. თუ ინდივიდს თავისთავად უყალიბდება, ან შეგნებულად უყალიბებენ უარყოფით განწყობას ამა თუ იმ პიროვნების, ჯგუფის ან პრობლემის მიმართ, მისი აზრიც უარყოფითია, და პირიქით. ფრაიმინგი მანიპულირებას თვით ძალზე გამოცდილი პროფესიონალებიც კი ექვემდებარებიან (არონსონი 1999: 143).

მასობრივი ინფორმაციის საშუალებები მჭიდრო კავშირშია ქვეყნის ეროვნულ უსაფრთხოებასთან. სხვადასხვა პოლიტიკური ძალების მიერ პოსტსაბჭოთა პერიოდის კონფლიქტების დროს სწორედ მასმედიაშესრულა განსაკუთრებული როლი ეთნოსებს შორის დამოკიდებულების ფორმირებაში და იგი მასობრივი ცნობიერების მანიპულირების იარაღად იქნა გამოყენებული. მაგალითად, ვ. ტიშკოვი მონოგრაფიაში „საზოგადოება შეიარაღებულ კონფლიქტში“, რომელიც ჩეჩნეთ-რუსეთის ომის თემას ეხება, განიხილავს კონფლიქტზე თანამედროვე საინფორმაციო საშუალებათა გავლენის ფაქტორს. იგი აღნიშნავს, რომ თანამედროვე პირობებში მასობრივი ინფორმაციის საშუალებები (მის) წარმოადგენს უდიდეს მამობილიზებელ ძალას და უბრალო გავლენას კი არ ახდენს კონფლიქტზე, არამედ ხშირად ეს გავლენა სამხედრო ბრძანებებზე უფრო ძლიერიც კი არის (Тишков 2001: 49).

სტატიაში “მასმედია და კონფლიქტები კავკასიაში” კ. ძეხისაშვილი მას-მედიის და კავკასიაში მიმდინარე კონფლიქტების ურთიერთმიმართებაზე წერს: „პოტენციური კონფლიქტების ზონებში მასობრივი კომუნიკაციის საშუალებებს სიტუაციის გამწვავებაში მნიშვნელოვანი წვლილი მიუძღვის. მათი დამსახურებით, უარყოფითი, და, ხშირად, ცრუ ინფორმაცია საყოველთაოდ ვრცელდება. შედეგად, ადამიანებს უყალიბდებათ მტრული დამოკიდებულება იმ ობიექტების მიმართ, რომელსაც მასობრივი ინფორმაციის

საშუალებები მოცემული საზოგადოებისთვის ნომერ პირველ მტრებად წარმოგვიდგენს“ (Дзедисაშვილი 1999)

ამავე ავტორის შეხედულებით, კონფლიქტურ გარემოში თვითოეული მოვლენის გარშემო უამრავი მითი იქმნება, რომელსაც ბევრი იყენებს (ან იგონებს) რათა მოვლენათა მიმდინარეობას „საჭირო“ მიმართულება მისცეს (Дзедისაშვილი 1999). დეზინფორმაციის ან სასურველი კონტექსტის შემცველი ინფორმაციის გავრცელება, რასაც შეუძლია შეცვალოს საზოგადოებრივი აზრი ამა თუ იმ მოვლენაზე, ინფორმაციული ომის წარმოების ძირითად მეთოდად გამოიყენება.

რუსეთს ეთნოსებს შორის დაძაბულობის შექმნისა და კონფლიქტების პროვოცირების საკმაოდ დიდი გამოცდილება აქვს, რისი ერთ-ერთი ნათელი მაგალითიც პოსტსაბჭოთა ე.წ. გაყინული კონფლიქტების დროგამოშვებით გააქტიურებაა (მაგ. 2008 წლის სამხეთ ოსეთის, 2016 წლის ყარაბახის განახლებული კონფლიქტები). ჯერ კიდევ 2010 წელს ჟურნალ “ინტელექტუალში” დაიბეჭდა სტატია, სადაც ავტორი აკეთებდა პროგნოზს, რომ საქართველოს ოკუპირებული ტერიტორიების და ყარაბახის პრობლემის ხარჯზე რუსეთი მომავალშიც ყველანაირად შეეცდებოდა მაღალი პოლიტიკური ტემპერატურის შენარჩუნებას კავკასიაში. ეს სცენარი რუსეთისთვის მომგებიანი იყო, რამდენადაც, ასეთ შემთხვევაში, რუსეთის მონოპოლიას ენერგომატარებლებზე ხელი აღარ შეეშლებოდა და ეს იქნებოდა პროექტ „ნაბუკოს“ დასასრული; ხოლო კავკასიის, როგორც ენერგომატარი ხაზის ჩაკეტივის შემთხვევაში, ევროპის ერთადერთი ენერგოდონორი რუსეთი გახდებოდა (მაღუაშვილი 2012).

როგორც დავინახეთ, ეს პროგნოზი გამართლდა ყარაბახის კონფლიქტთან მიმართებაში 2016 წელს, ხოლო ჯერჯერობით გაურკვეველია, შემდგომში რა დატვირთვა ექნება ოსეთის ფაქტორს ამ თვალსაზრისით. ცხადია, რომ 2008 წლის აგვისტოს ომის და რუსეთის მიერ ახალგორის ოკუპაციის შემდეგ, ოსების/რუსების პრეტენზიები ქართულ მიწაზე გაიზარდა. რუსეთი უკვე 2009 წლიდან ცდილობს შექმნას შესაფერისი ნიადაგი თავისი ზრახვებისთვის და ამჯერად ყაზბეგის რაიონის ოსური მოსახლეობის

თემატიკით, კონკრეტულად კი თრუსოს ფაქტორით, მანიპულირებს.

ცნობილია, რომ მდ. თერგის სათავეებში – თრუსოში, ოსები XVII საუკუნის შემდგომ დასახლდნენ. ამ ტერიტორიაზე მანამდე ჯერ ქართული მოდგმის წანარები, ხოლო შემდეგ, დვალები ცხოვრობდნენ. თრუსო არასდროს არ ყოფილა საქართველოს სახელმწიფოს ფარგლებს გარეთ, გვიან შუასაუკუნეებში ის არაგვის ერისთავების საგამგეოში შედიოდა (თოფჩიშვილი 2016: 34). ვახუშტი ბაგრატიონი თრუსოს ხეობაში ოსებითა და დვალებით დასახლებულ რვა სოფელს მოიხსენებდა (ვახუშტი ბატონიშვილი 1991: 21). დროთა განმავლობაში ოსებმა დვალთა ასიმილაცია მოახდინეს, სამოსახლო სივრცე გაიფართოვეს და თერგის სათავეებში კობის ზემოთ, ხევის ტერიტორიაზე მდებარე სოფლებში ჩამოსახლდნენ. XIX საუკუნეში ოსები მცირე რაოდენობით ხევის ზოგიერთ სოფელშიც ცხოვრობდნენ (ითონიშვილი 2006: 4-5). ოფიციალური მონაცემებით, დღეს თრუსოს ხეობის 12 სოფლიდან 11 დაცლილია – *ნოგაუ, შვეარდენი, მნა, დესი, კართაყაუ, წოწოლთა, სუათისი, ჯიძარა, ტეფი, რესი და აბანო*. საქართველოს თანამედროვე რუკაზე ნასოფლარად არის მონიშნული სოფელი *ოქროყანაც*, თუმცა აქ მუდმივად სახლობს ერთი ადამიანი (გარდიაშვილი 2012). მთელ ყაზბეგის რაიონში კი დღეს მხოლოდ ათიოდე ოსი ცხოვრობს.

ყაზბეგის რაიონში შეკრებილი საველე ეთნოგრაფიული მასალების თანახმად, თუსოს ხეობიდან ოსთა მიგრაცია ჩრდილოეთისკენ 1970-იანი წლებიდან იწყება, ხოლო ამ პროცესმა ინტენსიური ხასიათი 1990-იან წლებიდან მიიღო. თრუსოელი ოსების გადმოცემით, რომელიც პრესაში ფიქსირდება: „აქ ცხოვრება ძალიან რთული იყო, განსაკუთრებით, ზამთარში. ცივილიზაციის ერთადერთი ნიშანი რადიო იყო, რომელიც მხოლოდ მაშინ მუშაობდა, როცა დენი იყო, ანუ დილით და საღამოს, 2–2 საათით. სათიბები, აი იმ მთაზე გვექონდა, თერგს იქეთ რომ არის. მთიდან აქეთ გრძელ თოკებს ჭიმავდნენ და ბალახი ისე გადმოჰქონდათ. ხალხი აქ ძირითადად მესაქონლეობით ირჩენდა თავს. ნაკვეთებიც გვექონდა, სადაც კარტოფილი მოგვეყავდა. ოჯახების დიდი ნაწილი გამოსაზამთრებლად

ვლადიკავკაზში გადადიოდა. 2005 წლიდან, მას შემდეგ, რაც რუსეთმა საქართველოდან სასოფლო-სამეურნეო პროდუქტების შეტანა აკრძალა, ხეობაში არავინ აღარ გადმოდის. ემბარგო რომ არ იყოს, უფროსი თაობის ხალხი აქ ისევ იცხოვრებდა, საქონელს იყოლიებდნენ, კარტოფილს მოიყვანდნენ და ვლადიკავკაზში მხოლოდ გამოსაზამთრებლად დაბრუნდებოდნენ. ახლა ჩვენი მშობლებიც და ჩვენც ვლადიკავკაზში ვცხოვრობთ.... მე ორი შვილი მყავს. მათთან ერთად აქ მუდმივად ვერასოდეს ვიცხოვრებ. ასეთ პირობებში მუდმივად ცხოვრება ძალიან ძნელია. სახლი ისე რომ იყოს მოწყობილი, რომ ბავშვების წამოყვანაც შეიძლებოდეს, აუცილებლად წამოვიყვანდი. ზაფხულში ხშირად ჩამოვიდოდი და რამდენიმე დღე დავრჩებოდი.... ჩვენგან განსხვავებით უფროსი თაობის ხალხს ამ სოფლების მიმართ უფრო დიდი ნოსტალგია აქვს“ (ვარდიაშვილი 2012).

როდესაც საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ მოსახლეობა უმძიმეს სოციალ-ეკონომიკურ პირობებში აღმოჩნდა, სწორედ მაშინ დაიძრა მიგრანტების დიდი ტალღა საქართველოდან იმ ქვეყნებისკენ, სადაც უკეთესად ცხოვრება იყო შესაძლებელი. ყაზბეგის რაიონის ოსური მოსახლეობისთვის ორჯონიკიძე/ვლადიკავკაზის პირობები გაცილებით სახარბიელო იყო, ვიდრე ინფრასტრუქტურამოშლილი თრუსოს (ასევე კობის) ხეობისა. ისედაც ყაზბეგის რაიონის ქართველებისა და ოსების უმრავლესობას სახლები საზღვრის ორივე მხარეს ჰქონდა. მოხვევები ვლადიკავკაზში სამუშაოდ ყაზბეგის რაიონიდან დადიოდნენ და უმადლეს განათლებასაც, უფრო ხშირად, იქ იღებდნენ. რაც შეეხება სავაჭრო-ეკონომიკურ ურთიერთობებს, ამ თვალსაზრისითაც საქართველოსა და ჩრდ. ოსეთის მოსახლეობა ერთმანეთზე იყო დამოკიდებული, ყაზბეგის რაიონიდან ოსეთი ძირითადად სოფლის მეურნეობის (მეცხოველეობა, სასათბურე მეურნეობა) პროდუქციით მარაგდებოდა, იქედან კი უამრავი სხვა საქონელი შემოდებოდა. ეს ერთიანი სივრცე იყო, რომელსაც, გარდა ტერიტორიული ფაქტორისა, სოციო-კულტურული და ეკონომიკური სიახლოვეც მჭიდროდ კრავდა: „ჩვენ ცხოვრება ვლადიკავკაზის გარეშე არ შეგვეძლო. ეს იყო ჩვენი მაცო-

ცხლებელი... და ჩაგვიკეტეს! ჩვენთვის თბილისი და საქარველო იმდენად არაფერი არ არის; ავად ვინმე გახდებოდა, ეს გზა დაკეტილი იყო, ვლადიკავკაზში მივიდიოდით. პროდუქტი გვინდოდა, ვლადიკავკაზიდან მოგვქონდა, ვლადიკავკაზი გვარსებებდა ჩვენ!. ეხლა? ეხლა, რა?! ძალიან ცუდად ვგრძნობთ თავს ვლადიკავკაზის გარეშე!“ (ავტორის საველე მასალა, ანხოტი 2016).

„ძალიან კარგი ურთიერთობა გვქონდა ერთმანეთთან, არ იყო ისეთი ოჯახი ვისაც იქ სახლი არ ჰქონდა, ნათესაობა იქ გვყავდა. ჩემი მეუღლის სანათესაო იქ იყო ძირითადად. 4 შვილი მყავს და იქ დავამთავრებინე ორჯონიკიძეში სკოლა ოთხივეს. სკოლა გაგვისხნეს იმიტომ რომ ჩვენი ბევრი ხალხი ცხოვრობდა ორჯონიკიძეში, ეხლაც არის ის ქართული სკოლა, ქართველები დღესაც სწავლობენ, პარტიარქმაც ის სკოლა დაამთავრა. შერეული ოჯახები იყო, ჩვენებიც იყვნენ იქ და ისინიც მოდიოდნენ აქ რძლები“ (ავტორის საველე მასალა, არშა 2015)

მიუხედავად პოსტ-საბჭოთა პერიოდში რუსეთ-საქართველოს შორის არსებული დაძაბულობისა, 2006 წლამდე საქართველო-ჩრდილო ოსეთის საზღვარზე მიმოსვლა საზღვრისპირა მოსახლეობისთვის მეტ-ნაკლებად უპრობლემო იყო. ორივე მხარეს საცხოვრებლის მქონე როგორც ქართველი, ისე ოსი მოსახლეობისთვის თავისუფალი სავაჭრო-ეკონომიკური კავშირების არსებობა მათი წარმატებული საქმიანობის და კმაყოფით ცხოვრების პირობებს ქმნიდა. ამ დროის მომსწრე მოხვევებს მაშინდელი ყოფილიდეალურად ესახებათ, როგორც ეთნოკულტურული, ისე სოციალური და ეკონომიკური უთიერთობების თვალსაზრისით. როდესაც 2005 წელს რუსეთმა ქართულ პროდუქციაზე ემბარგო გამოაცხადა, ხოლო 2006 წელს საზღვარი ჩაკეტა, ქართულ-ჩრდილო ოსურ ურთიერთობათა ჩვეული ფორმა ერთგვარად შეიცვალა. ბევრმა ქართველმა დაკარგა სახლი ჩრდ. ოსეთში, ბევრმა სამსახური. დღეს ხვევის მოსახლეობა ამ მხრივ დაზარალებულია, ვინაიდან საქართველოს მოქალაქეები საზღვარზე ვიზის გარეშე ვერ გადადიან და ყაზბეგ-ვლადიკავკაზის ერთ დროს არსებული კავშირები გაცილებით შეზღუდულია. ოსეთში ყაზბეგის რაიონიდან მიგრირებულ, აწ უკვე რუსეთის მოქა-

ლაქე ოსებს კი თავისუფლად შეუძლიათ საზღვარზე გადასვლა. შექმნილი გარემოებიდან გამომდინარე, ხევის მოსახლეობის ნაწილს აწყობს ორმაგი მოქალაქეობის (საქართველოს და რუსეთის) ქონა. როგორც რესპონდენტები გადმოგვცემენ, ბევრი ყაზბეგელი მოხევე რუსეთის პენსიას იღებს. რუსეთს ხელს აძლევს, ყაზბეგის რაიონის მკვიდრ ქართველებს თავისი მოქალაქეობა მიანიჭოს, ვინაიდან ამგვარად საქართველოს ტერიტორიაზე თავისი ინტერესების განსახორციელებლად მას უკვე დასაყრდენი ექნება; საქართველოში თავისი მოქალაქეების დაცვის საბაბით მას შეეძლება ნებისმიერი სახის პროვოკაციის მოწყოლა (ავტორის საველე მასალა, ყაზბეგი 2016). შექმნილ ფონზე კი ოსების მიერ ქართულ მიწებზე პრეტენზიის გამოცხადება კიდევ უფრო ძაბავს სიტუაციას, რაშიც უდიდეს როლს მასმედია თამაშობს.

ჯერ კიდევ 2007 წელს სოციალურ ქსელში გავრცელდა რუსეთის ჟურნალისტთა კავშირის წევრის აღინა თუაევას წერილი „Труссовское ущелье. Почему оно за границей?“. ეს არის ერთგვარი ქარგა იმ გეგმისა, რომელიც მოგვიანებით სამოქმედოდ იქცა ქართულ მიწებზე პრეტენზიის მქონე ოსური//რუსული მხარისთვის. ავტორი, რომელიც თავად წარმოშობით სოფ. კობიდანაა, შეშფოთებულია, რომ ისტორიული უსამართლობის, რუსი პოლიტიკოსების წინდაუხედაობის და ბედის მზაკვრული პერიპეტეიების გამო, 65 ოსური გვარის სამშობლო – თრუსოს, გუდას ხეობა და კობის ქვაბული დღეს 33 ოსური სოფლის წარმომადგენლისთვის მიუწვდომელ უცხოეთად იქცა. იგი აღნიშნულ ტერიტორიებს ცენტრალურ ოსეთად მოიხსენიებს და დაასკვნის, რომ ეს მიწები, ყოველგვარი ლოგიკისა და სამართლიანობის გარეშე, ამჟამად საქართველოს შემადგენლობაშია; იგი ირწმუნება, რომ ეს ტერიტორია არასდროს არ ყოფილა ქართული, რადგან, თურმე, აქ ქართველებს საერთოდ არ უცხოვრიათ და არც მათი ოდესღაც ამ მიწებზე ბინადრობის მტკიცებულება არ არსებობს. ავტორი ისტორიული, ნარატიული თუ სხვა წყაროების მოშველიებით ცდილობს დაასაბუთოს აღნიშნული ტერიტორიის ოსებისადმი კუთვნილება და მათი წინაპარი სკვითების კავკასიაში ჩვ. წ-მდე მე-7 სა-

უკუნეში დარიალის ხეობით შემოსვლას, ოსების კავკასიაში დამკვიდრების პერიოდად განიხილავს. წერილში თრუსოს ხეობის 7-ჯერ გაუკაცრიელებაზეა საუბარი, ხოლო თანამედროვე ოსების წინაპრების ხეობაში საბოლოოდ დამკვიდრების დროდ მე-15 საუკუნეა მიჩნეული. წერილის ავტორი ვახუშტის ცნობების მოშველიებით ასკვნის, რომ მე-17 საუკუნეში თრუსოში 8 ოსური დასახლება არსებობდა, ხოლო დღეს აქ შემორჩენილ ნაგებობათა უმრავლესობას იმ პერიოდის ძეგლებად ასახელებს. ჟურნალისტი ხაზს უსვამს, რომ „პერესტროიკის“ შემდგომ, ერთ დროს უმდიდრესი კოლმეურმეობების მქონე ოსური სოფლები წამებში გადარობდა და, რომ დღეს აქ ცივილიზაციის ნასახსაც ვერ ნახავთ – არ არის მედპუნქტი, არც მაღაზია, არც ფოსტა და ა.შ., ხოლო საქართველოს ხელისუფლებას სულაც არ ანაღველებს ოსების ბედი. ამ საკმაოდ ვრცელ წერილს ლაიტმოტივად გასდევს „დებულება“ — „Кроме осетин в 33-х осетинских селах указанных ущелий никогда никто не жил“. ავტორი გაოცებულია, რომ ოსების კუთვნილი მიწების საკითხი ოსეთში მანამდე არავის არ დაუსვამს და არასოდეს განუხილავს, ამ რაიონში სსრკ-ს დაშლის შემდეგ ჩრდ. ოსეთიდან ერთი სამთავრობო კომისიაც კი არ გაუზზავნიათ და თანამომკვების ყოფით არავინ არ დაინტერესებულა. თუაევა ბოლოს ერთხელ კიდევ შეახსენებს მკითხველს, რომ, ყაზბეგის ოსურ მოსახლეობას აქვს რუსეთის მოქალაქეობა და მათი მთელი ცხოვრება დღემდე დაკავშირებულია მხოლოდ ვლადიკავკაზთან და არა თბილისთან; იგი იმედს გამოთქვამს, რომ ამ ხეობების შესახებ უფრო დეტალურ ანალიზს ისტორიკოსები და პოლიტიკოსები მოახდენენ (http://iratta.com/2007/01/08/trusovskoe_ushhele_pochemu_ono_za_granicejj.html).

საერთოდ, თრუსოს თემატიკის წამოწევა მედიაში 2009 წლიდან იწყება, განსაკუთრებით კი მას შემდეგ, რაც 2008 წლის 21 დეკემბერს ვლადიკავკაზში იქმნება ორგანიზაცია „დარიალი“, რომელსაც ხელმძღვანელობს თრუსოდან ჩრდილოეთ ოსეთში გადასახლებული გაირბეგ სალბიევი და რომლის მიზანსაც „ისტორიული სამართლიანობის აღდგენა და მათი კუთვნილი მიწების, „ისტო-

რიულად ოსური ტერიტორიების“, მათ შორის, თრუსოს ხეობის და მთლიანად ყაზბეგის რაიონის დაბრუნება წარმოადგენს“ (http://kardu-order.blogspot.com/2009/12/blog-ost_-1976.html)

ამ საკითხთან დაკავშირებით 2009 წლის აგვისტოში პრესაში და სოციალურ ქსელებში გავრცელდა სამხრეთ ოსეთის დე ფაქტო პრეზიდენტის ე. კოკოითის განაცხადი, რომ ცხინვალის აუცილებლად აპირებს მიზანმიმართულად მოსთხოვოს საქართველოს „დაუბრუნოს ოსეთს ის თრუსოს ხეობა, რომელიც ბოლშევიკებმა საქართველოს საბჭოთა სოციალისტური რესპუბლიკის ადმინისტრაციულ მმართველობას 1920-იან წლებში გადასცეს“. როგორც იუწყება ჟურნალისტი ე. აბესაძე, „რია ნოვოსტისთვის“ მიცემულ ინტერვიუში ედუარდ კოკოითიმ „ისტორიული წიაღსვლებით“ „დაადასტურა“, რომ თრუსოს ხეობა ოდიტგანგე ოსური მიწა იყო და საბჭოთა კავშირის დროს საქართველოს გაურკვეველი მიზეზით გადაეცა. ჟურნალისტი საუბრობს იმავე პერიოდში რუსულენოვან ინტერნეტგამოცემა „აირონ თაიმსში“ გამოქვეყნებულ ვადიმ თოხსიროვის სტატიაზე, სადაც „დასაბუთებულია“ რომ, თრუსოს ხეობა ისევე, როგორც თეთრი არაგვის სათავეების ხეობა, ძირძველი ოსური ტერიტორიაა და ისტორიულად ახალგორს ეკუთვნოდა, ხოლო ახალგორი, თავისთავად, ოსეთი იყო. ვადიმ თოხსიროვის პუბლიკაცია ოსი „ისტორიკოსების“ მიერ მოყვანილ „წყაროებს“ ეფუძნება, რომლებიც ამტკიცებენ, რომ თრუსოს ხეობა, კობის ტაფობი და ხევი-ყაზბეგი თავიდანვე ოსეთის კუთვნილება იყო (აბესაძე 2014).

2009 წლის 23 დეკემბერს დამოუკიდებელმა ინტერნეტ-საინფორმაციო პორტალმა „კავკაზსკი უზელმა“ გამოაქვეყნა წერილი სათაურით: „ჩრდილოეთ ოსეთის ორგანიზაცია „დარიალი“ საქართველოს ყაზბეგის რაიონის სამხრეთ ოსეთთან მიერთებას გვთავაზობს“. წერილიდან ირკვევა, რომ ორგანიზაციის შეკრებაზე მიმდინარეობდა მსჯელობა ყაზბეგის რაიონის სამხრეთ ოსეთის შემადგენლობაში შესვლის შესახებ გზებზე და „ხემო ლარსისა“ და „ყაზბეგის“ საკონტროლო გამშვები პუნქტების გახსნასთან დაკავშირებულ სიტუაციაზე. ორგანიზაციის ხელ-

მძღვანელის, გ. საღბიევის პოზიციით, ვინაიდან საზღვრის ორივე მხარეს მცხოვრებთ გააჩნიათ მჭიდრო ნათესაური კავშირები ერთმანეთთან, ოსი და ქართველი მოსახლეობისთვის არ უნდა არსებობდეს სავიზო რეჟიმი და ისინი საკონტროლო გამშვებ პუნქტზე თავისუფალი მიმოსვლით, ანუ საზღვრის ჩაკეტვამდე არსებული პირობებით უნდა სარგებლობდნენ. საღბიევი, რომელმაც მანამდე არაერთხელ დასვა ყაზბეგის რაიონის ოსებისთვის „დაბრუნების“ საკითხი, ამის მიღწევის ერთ-ერთ გზად საზღვრის ლიკვიდაციას და ყაზბეგის რაიონის პაპორტიზაციას მიიხსენებს (<http://www.kavkaz-uzel.ru/articles/163460/>).

ამავე პერიოდში ცხინვალის ხელისუფლების მესვეურთა ტერიტორიულ პრეტენზიებს განიხილავს ქართული მედია. 2009 წლის დეკემბერში დაბეჭდილ წერილში – „თრუსოს ხეობისა და ყაზბეგის რაიონის დაკარგვის საფრთხე რეალურია“, საუბარია იმაზე, რომ რუსეთს ხელს აძლევს ლარსის გამშვები პუნქტის გახსნა, ვინაიდან ოსური მოსახლეობა, რომელიც დროებით მის ტერიტორიაზე გადაადგილებული და ცხოვრობს ჩრდილოეთ ოსეთში, დაბრუნდეს უკან. ამ იდეის შესახებ საუბრობს ჩრდილოეთ ოსეთის პრესაც. ყაზბეგელები შიშობენ, რომ ამ აღამიანებს მოჰყვებიან პროვოკატორები, რომლებმაც შეიძლება რაიონში არსებული მდგომარეობა დაძაბონ, და შემდეგ რუსეთს უკვე მიეცემა საბაბი მოქმედებისთვის... იმ წელს, ლომისობის დღესასწაულზე გადმოსულმა ოსებმა მართლაც განაცხადეს, რომ დაგეგმილი ჰქონდათ თრუსოს ხეობისა და მთლიანად რაიონის მათი კონტროლირებადი ტერიტორიებისთვის შეერთება (http://kardu-order.blogspot.com/2009/12/blog-post_1976.html).

ქართულ პრესაში ორგანიზაცია „დარიალის“ შესახებ ინფორმაცია საყოველთაოდ გავრცელდა მას შემდეგ, რაც ამ ორგანიზაციის ყოფილმა წარმომადგენლებმა ქართველმა წევრმა, გამოავიწყა ვერელი კვირის პალიტრის რედაქციაში. მიმართვიდან, რომელსაც საინფორმაციო პორტალი „ინტერპრესნიუსი“ აშუქებს, ირკვევა, რომ ვერილის ინკოგნიტო ავტორი შეაშფოთა „დარიალის“ 2010 წლის იანვრის სხდომაზე მოსმენილმა ამბავმა და თავის მოვალეობად ჩათვალა, გაეფრთხილებინა ქართული საზოგადოება.

იგი წერს: „ორგანიზაციას დაგეგმილი აქვს, წაგლიჯოს საქართველოს ყაზბეგის რაიონი თრუსოს ხეობითურთ და გუდაური. აქვთ რუკები და პროექტები, სადაც ჩამოყალიბებულია, თუ როგორ უნდა შეუერთდეს თრუსოს ხეობის გავლით ცხინვალის მხარე კობსა და გუდაურს. მე ეს ამბავი საგანგაშოდ მეჩვენა. სომხეთის წარმომადგენლები შეხვედრაზე ოსებს შეჰპირდნენ, რომ შეადგენენ დოკუმენტებს, თითქოს სომხეთის ისტორიულ წყაროებში აღმოაჩინეს, რომ ყაზბეგის რაიონი ალანთა ძირძველი მიწაა, საიდანაც ოსები ქართველმა მეფეებმა განდევნეს. აი, ამ დოკუმენტით აპირებენ „თავიანთი მიწის“ დაბრუნებას. როგორც სომხეთის წარმომადგენლებმა განუმარტეს დამსწრეებს, საქართველოს ისტორია სომხური წყაროების მონაცემებზეა შექმნილი...“ (<http://expertclub.ge>).

წერილის ავტორი აღნიშნავს, რომ ორგანიზაციის წევრებს ყაზბეგში ბინებს და გუდაურში ვილებს სთავაზობენ. მათ განიხილეს ამ გეგმის განხორციელების სავარაუდო ვადები და გზები და თავიანთ ძირითად მოლოდინებს ლარსის გახსნას უკავშირებენ. „ქართველის“ ვარაუდით, როდესაც ლარსი გაიხსნება, ოსები შევლენ კობსა და თრუსოს ხეობის სოფლებში, სადაც ოსთა საცხოვრებელი სახლები გაძარცვულია; დაიწყება შეჯახება ოსებსა და ყაზბეგის მოსახლეობას შორის, რაც კონფლიქტის საუკეთესო პირობა იქნება. ამ გეგმით ოსები რუსეთის დახმარებით დაიკავებენ ყაზბეგის რაიონს, თრუსოს ხეობასა და გუდაურს” (http://expertclub.ge/portal/cnid_3733/alias_Expertclub/lang_ka-GE/tabid_2546/default.aspx).

წერილის ავტორი მოუწოდებს ქართველ ხალხს, არ დაუშვან ლარსის გზის გახსნა და მაქსიმალურად შეუშალონ ხელი ამ მიმართულებით საქართველოს მთავრობის გადაწყვეტილებას, რადგან მიაჩნია, რომ ეს საქართველოსთვის დამღუპველი იქნება.

როგორც ზემოთ აღვნიშნე, ცხინვალისა და ახალგორის რეგიონების საბოლოო ოკუპაციის შემდეგ ოსური მედია, „ორი ოსეთის“ გაერთიანების იდეის პარალელურად, უკვე ღიად აცხადებს პრეტენზიებს თრუსოს ხეობაზე. 2010 წელს ე.წ. სამხრეთ ოსეთის წარმომადგენლები პერმანენტულად „აანონსებდნენ“, რომ სამხრეთ ოსეთი

საქართველოსგან ძალიან მაღლე კურორტ გუდაურთან ახლომდებარე ტერიტორიას – ღუდას ხეობას მოითხოვდა, ჩრდილოეთი კი თრუსოს ხეობას. ასევე დროდადრო უბრუნდება ამ თემას კოკოთი და 2010 წელს პრესაში კვლავ გაისმის მისი მოწოდება: „სამხრეთ და ჩრდილოეთ ოსეთის ხელმძღვანელები ვაღდეულები არიან, თანამოქალაქეთა ინტერესები დაიცვან; დაიცვან მოქალაქეები, რომლებიც იძულებული გახდნენ, დაეტოვებინათ ისტორიული სამშობლო – საქართველოში არსებული თრუსოს ხეობა. ეს ძირეული ოსური მიწაა, სადაც დღეს ჩვენს მოქალაქეებს პოლიტიკური მიზეზის გამო საკუთარ კერასთან დაბრუნება და წინაპართა საფლავების მონახულება არ შეუძლიათ“ (ოთარაშვილი 2010).

არ შეიძლება არ ითქვას, რომ ქართულ პრესაში 2011-2012 წლებში აღნიშნული თემა, წინა წლებთან შედარებით, ნაკლებად ინტენსიურად შექცდება, რაც, სავარაუდოდ, საქართველოში მიმდინარე პოლიტიკურ ცვლილებებს უნდა უკავშირდებოდეს. თუმცა, ეს საკითხი ოსურ მედიაში კვლავ აქტიური განხილვის საგანად რჩება.

2013 წელს ზემოხსენებულ თემას ეხება „ახალი თაობის“ ჟურნალისტი „რეპორტაჟში თრუსოს ხეობიდან“; იგი საუბრობს დე-ფაქტო ოსეთის რესპუბლიკის ყოფილი პრეზიდენტის ედუარდ კოკოთის არაერთგზის განცხადებაზე თრუსოს ხეობის ცხინვალის კონტროლის ქვეშ გადასვლის შესახებ. ჟურნალისტი ვარაუდობს, რომ, თუკი ცხინვალი მოახერხებს დაეპატრონოს თრუსოს ხეობას, როგორც თბილისისთვის სტრატეგიულად ძალზე მნიშვნელოვან ობიექტს, ტერიტორიას, რომელიც ჩრდილოეთ ოსეთსა და თვითგამოცხადებული სამხრეთ ოსეთის რესპუბლიკის ჯავის რაიონს ესაზღვრება, მაშინ თბილისი მთელი ყაზბეგის რაიონზე დაკარგავს კონტროლს (<http://www.-ekhokavkaza.com/a/25094380.html>).

2014 წელს საინფორმაციო ანალიტიკურ პორტალ for.ge-ზე გამოქვეყნდა წერილი „ვისი მიწაა თრუსოს ხეობა და რა სურთ სეპარატისტებს (აბესაძე 2014), სადაც საუბარია ცხინვალის რეგიონის ყოფილ „ხელისუფალთა“, კერძოდ კი ოკუპირებული „სამხრეთ ოსეთის“ ყოფილი პრეზიდენტის ტერიტორიულ პრეტენზიებზე – „თრუსოს ხე-

ობა ჩვენი მიწაა და ჩვენ მისთვის ვიბრძობებთ". ედუარდ კოკოითიმ ვლადიკავკაზში გამართულ ოსი ხალხის ყრილობაზე (2014 წ.) რუსეთთან ურთიერთობის მნიშვნელობაზეც გაამახვილა ყურადღება და აღნიშნა, რომ ოს ხალხს რუსეთი ისე უყვარს, რომ ამ სიყვარულს გადამოწმება არ სჭირდება; მისივე თქმით, კავკასიიდან რუსეთის განდევნის და მისი ნატოსა და შეერთებული შტატების ძალებით ჩანაცვლების გეგმა მცირერიცხოვანი ოსი ერისთვის სახიფათოა.

ამავე სტატიაში ავტორს მოჰყავს „სახალხო ფრონტის“ თავმჯდომარის – ნოდარ ნათაძის კონტრარგუმენტები; ნათაძის აზრით, რუსეთის გაცხადებული მიზანია, არ დაუშვას ნატოს წევრი ქვეყანა თავის მეზობლად, სინამდვილეში კი სურს, დასავლეთს გადაუკეტოს ამიერკავკასიის დერეფანი და შეუზღუდოს შუა აზიაში მოძრაობა. იგი ხაზს უსვამს, რომ თრუსოს ხეობაში ოსური მოსახლეობა ნარის ხეობიდან გადმოვიდა და აქ მე-17 საუკუნეში დასახლდა; თავად ნარის ხეობა კი, სადაც როკის გვირაბიდან უნდა გახვიდე, მუდამ საქართველოს ტერიტორია იყო და თბილისის გუბერნიაში შედიოდა; რუსეთმა მე-19 საუკუნეში, თითქოსდა ადმინისტრაციული კონტროლის გაადვილების მიზნით, იგი საქართველოს წაართვა და ჩრდილოეთ კავკასიას გადასცა. ხოლო, თვით ნარის ხეობაში ოსური დასახლებები მონღოლების დროს გაჩნდა. ნოდარ ნათაძის განცხადებით, თრუსოს ხეობის მიმართ ოსებს ვერანაირი კანონიერი პრეტენზია ვერ ექნებათ და კოკოითის მოთხოვნებს არანაირი ისტორიული საფუძველი არ გააჩნია. მისივე განმარტებით, თრუსოს ხეობას რუსეთისთვის სტრატეგიული მნიშვნელობა აქვს და, ამ მხრივ, განსაკუთრებით საყურადღებოა დარიალის ხეობაში მშენებარე გვირაბის საკითხი: „თრუსოში თუ რუსეთის ჯარი ჩადგა, ეს იმას ნიშნავს, რომ ჯვრის უღელტეხილი აღებული ექნებათ. რუსეთიდან საქართველოს სამხედრო გზით რომ მოდიხარ, დაახლოებით 6 კილომეტრის შემდეგ იწვეება დარიალის ხეობა, ამ ხეობაში რუსეთთან დაკავშირებული კონკრეტული კომპანია უზარმაზარ გვირაბს აშენებს, რომლის გაცხადებული მიზანი გვირაბის მეშვეობით დარიალჰესის წყლით მომარაგებაა; სინამდვილეში, ეს

არის გვირაბი, რომელშიც, შესაძლოა, გამოიაროს ჯავშან-ტექნიკამ და არმიამ და ამ გზით პირდაპირ შემოვიდეს ყაზბეგში. რაც იმას ნიშნავს, რომ დარიალის ხეობა, როგორც დაცვის ზონა, ხელიდან გვეცლება. არადა, სწორედ, დარიალის ხეობა ინახავდა საქართველოს საუკუნეების განმავლობაში ჩრდილოეთიდან თავდასხმებისგან. ყაზბეგიდან 3-4 კილომეტრში, თერგის მარცხენა შენაკადთან მდებარეობს თრუსოს ხეობა და მას დიდი სტრატეგიული მნიშვნელობა აქვს ჩვენი მტრისთვის. პრეტენზიები თრუსოზე არის რუსების მიერ „მახის“ თქმა საქართველოსთვის და საერთოდ, დასავლეთისთვის“ (აბესაძე 2014).

საინფორმაციო სააგენტო „Frontnews“-მა 2015 წელს 6 თებერვალს გამოაქვეყნა ქართველი ჟურნალისტის ვრცელი ინტერვიუ ორგანიზაცია „დარიალის“ ხელმძღვანელ გაირბეკ სალბიევთან. როგორც გ. სალბიევი აცხადებს, ყაზბეგის რაიონის ოსი ეროვნების მოსახლეობა ათწლეულების განმავლობაში მომთაბარე მეურნეობით იყო დაკავებული და საქონელს ძირითადად ჩრდილოეთ ოსეთში ერეკებოდა, თუმცა მოსახლეობის ნაწილი ყაზბეგის სოფლებში მაინც რჩებოდა. საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ, როდესაც ყაზბეგის რაიონსა და ოსეთს შორის ოფიციალური საზღვარი გაჩნდა, გადაადგილების პრობლემა წარმოექმნათ არა მხოლოდ ოსებს, არამედ იმ ქართველებსაც, რომლებსაც უძრავი ქონება როგორც ჩრდილოეთ ოსეთში, ისე ყაზბეგის რაიონში ჰქონდათ. თუმცა 1990-იან წლებში დაწყებული გაურკვეველობის გადალახვას ხალხი მაინც ახერხებდა. პრობლემები 2006 წელს დაიწყო, როცა რუსულმა და ქართულმა მხარეებმა საბაჟო ობიექტების გარემონტების მიზნით ლარსის გზა გადაკეტეს. „დარიალის“ შექმნის მიზეზად სალბიევი 2008 წლის კონფლიქტს ასახელებს. მისი თქმით, ამ კონფლიქტის შემდეგ, ოსებს მშობლიურ სოფლებსა და სახლებში დარჩენა გაუჭირდათ. ყველა ფიქრობდა: თუ ცხინვალი დაბომბეს, მაშინ ქართული რეჟიმის რომელიმე ხელმძღვანელის ახირებით შეიძლება ნებისმიერი ოსური სოფელი განადგურებულიყო. „დარიალს“ კი შექმნილი სიტუაციიდან გამოსავალი უნდა ეპოვნა. ორგანიზაციის მიზანი იყო (და დღესაც არის – ნ.ჯ.) ჩრდილოეთ და სამხრეთ

ოსეთში მცხოვრებ ყაზბეგის რაიონის ოს მკვიდრთა ისტორიულ მიწებზე შეუფერხებლად დაბრუნება. სალბიევი ხაზს უსვამს, რომ მათი უმრავლესობა საქართველოს ხელისუფლებამ შავ სიაში შეიყვანა. იგი აღნიშნავს, რომ ოსებისთვის საზღვარს მუდამ პირობითი დატვირთვა ჰქონდა და მათ ყოველთვის მიაჩნდათ, რომ ყაზბეგის რაიონი ოსეთის ნაწილი იყო (<http://www.frontnews.ge/ge>).

მთელი ინტერვიუს განმავლობაში სალბიევი ცდილობს ყაზბეგის რაიონიდან ჩრდილოეთ ოსეთში გადასული ოსები, ისინი, ვინც რუსეთის მოქალაქეობა მიიღო, დაზარალებულის როლში წარმოაჩინოს. თითქოს მათ საქართველოს მთავრობა არ აძლევს უფლებას, თავიანთ სოფლებში დაბრუნდნენ. კითხვაზე, იტყვიან თუ არა ისინი უარს რუსეთის მოქალაქეობაზე, იმ შემთხვევაში, თუკი საქართველოს მთავრობა მათ ყაზბეგის რაიონში დაბრუნების უფლებას მისცემს, სალბიევი ასეთ პასუხს იძლევა: „რატომ უნდა ვთქვათ უარი რუსეთის მოქალაქეობაზე, როცა სწორედ რუსეთმა შექმნა საქართველო დღევანდელი საზღვრების ფარგლებში? 1801 წელს რუსეთმა ლარსის საზღვარი დააწესა, თუმცა ამისთვის არანაირი საბაზი არ არსებობდა. თქვენ რა, გგონიათ, რომ ჩრდილოეთ ოსეთში მცხოვრები ქართველები რუსეთის მოქალაქეობაზე უარს იტყვიან?“.

სალბიევის მიაჩნია, რომ საქართველომ ყაზბეგის რაიონი „სამხრეთ ოსეთს“ უნდა გადასცეს. წინააღმდეგ შემთხვევაში სამხრეთ ოსეთის მთავრობა ამ საკითხს საერთაშორისო დონეზე განსახილველად და მოსაგვარებლად გაიტანს. ამ საკითხის მოგვარების შემდეგ კი დაიწყება აქტიური მუშაობა სამხრეთ და ჩრდილოეთ ოსეთის გაერთიანების თაობაზე (<http://www.frontnews.ge/ge>).

საველე ეთნოგრაფიული მონაცემებით, ერთი შეხედვით, ყაზბეგის რაიონის რიგით მოსახლეობას „დარიალის“ მოღვაწეობის შესახებ ბუნდოვანი წარმოდგენა აქვს; თუმცა, არ არის გამორიცხული, რომ სიფრთხილის გამო, და ერთგვარი შიშითაც კი, რესპონდენტები თავს არიდებენ ამ თემაზე საუბარს.

ოსური მხარე რომ გაყალბებულ ისტორიას ეფუძნება, ეს ჩვეული ამბავია, რაც სალბიევთან ინტერვიუშიც კარ-

გად ჩანს. ჟურნალისტთან საუბრისას იგი ცრუ ინფორმაციას ავრცელებს და საზღვრის ჩაკეტვაში ქართულ მხარესაც ადანაშაულებს, სინამდვილეში კი საზღვარი რუსეთმა ჩაკეტა გზის სამშენებლო სამუშაოების საბაბით; 2008 წლის ომისთვის თრუსოს ხეობაში უკვე აღარ ცხოვრობდნენ ოსები, შესაბამისად, საქართველო ოსურ სოფლებს ვერ დაომბავდა. ლარსის საბაჟო 2010 წელს გაიხსნა და ოსებს თავიანთ სოფლებში დაბრუნებაში ხელს არავინ არ უშლიდა. მათ თავიანთი რუსული პასპორტებით უპრობლემოდ შეეძლოთ (და შეუძლიათ) საზღვრის გადაკვეთა. ქართულმა მხარემ მართლაც გამოაცხადა რამოდენიმე პიროვნება პერსონა ნონ გრატად (მათ შორის თვით გაირბეკ საღბიევიც), მაგრამ ისინი პოლიტიკურად ანგაჟირებული ინდივიდები არიან, რომელთა მიზანიც ყაზბეგის რაიონში დესტაბილიზაციის ინსპირირებაა. საქონლის თავისუფლად შემოყვანა საზაფხულო იალაღებზე (რისი პრეტენზიაც აქვთ ოსებს) სხვა სახელმწიფოს (რუსეთის) მოქალაქეების მიერ იმის საფუძველზე, რომ ისინი ერთ დროს აქ ცხოვრობდნენ, კანონის ჩარჩოებში არ ჯდება. რეალურად, თრუსოს ხეობაში საცხოვრებლად ოსები არ დაბრუნდებიან იმ გაუსაძლისი პირობების გამო, რაც დღეს იქ არსებობს. ყაზბეგელი ქართველების თქმით: „ის ხალხი, ვისაც ეს ხეობა უყვარდა, ცოცხალი აღარ არის, ახალი თაობა კი აქ საცხოვრებლად აღარ წამოვა“ (აგტორის საველე მასალა, ანხოტი 2016).

ეთნოგრაფიული მონაცემები და ქართულ მედიაში წარმოდგენილი მასალები მოწმობს, რომ ოსური მოსახლეობა თრუსოდან არავის არ გაუყრია და არც მათი წასვლის მიზეზს ეთნიკური სარჩული არ ჰქონია.

საგაზეთო პუბლიკაციაში „რატომ ვერ ბრუნდებიან ყაზბეგელი ოსები თრუსოში?“ მოხევეთა სათემო კავშირის ყოფილი წევრი ზ. წიკლაური აცხადებს, რომ ყაზბეგის რაიონიდან ოსი მოსახლეობის აყრა არა პოლიტიკურმა, არამედ სოციალურმა პრობლემებმა გამოიწვია: „ყაზბეგის რაიონიდან სხვა ეთნიკური მცხოვრებლები უფრო მეტნი წავიდნენ, მათ შორის ქართველები, ვიდრე თვითონ ოსები. ეს იყო ჩვეულებრივი პროცესი იმ გარემო პირობებიდან გამომდინარე, რაც იქ არის. მოგეხსნებათ, მთაში ცხო-

ვრება ძალიან ჭირს. დაიცავდა ხევი მოსახლეობისგან. ამიტომაც დიდი ნაწილი ვლადიკავკაზში გადავიდა. ზაფხულობით კი ისევ ამოდიოდა თრუსოს ხეობაში ... ეს იყო წმინდა წყლის სოციალური მიგრაცია და არა ეთნიკური. არაფერი განსაკუთრებული ნაციონალურ ნიადაგზე იქ არ მომხდარა, მით უმეტეს, კონფლიქტი. ეს მიგრაცია, 90-იან წლების მოვლენებამდე გაცილებით ადრე, 80-იანი წლების დროს დაიწყო. ვლადიკავკაზში არა მარტო მოხევე, უამრავი რაჭველი გადავიდა საცხოვრებლად იმის გამო, რომ იმ მთიან პირობებს, სადაც უწევდათ ცხოვრება, ვეღარ გაუძლეს“ (ოთარაშვილი 2012).

წიკლაური აღნიშნავს, რომ ბევრი მოხევე დღეს ვლადიკავკაზში ცხოვრობს და იქაური პასპორტი აქვს. ასეთები კი უფრო მეტი არიან, ვიდრე ოსები. მას ოსების ყაზბეგიდან წასვლისთვის პოლიტიკური სარჩულის მიკერება არასწორად მიაჩნია. ყაზბეგიდან წასული ოსები ისედაც ბრუნდებიან, თუ, რა თქმა უნდა, ამის სურვილი აქვთ: „ისინი ბრუნდებიან ლარსიდან. ლარსის გამშვები პუნქტი, მოგეხსნებათ, ღიაა და მათ აქვთ უვიზოდ მიმოსვლის საშუალება საქართველოში. პირველ რიგში კი – სწორედ მათ, ანუ ოსებს. ამიტომაც ვამბობ, რომ ეს ყველაფერი, რომ მათ თითქოს გადმოსვლა უნდათ, მაგრამ ვერ ახერხებენ, ტყუილია - შეგნებული აუიოტაჟის ატეხვა უნდათ. ეს არის პოლიტიკური დაკვეთა რუსული ინტერვენციისთვის, რასაც კარგა ხანია რუსები ამზადებენ... ეს არის რუსული პოლიტიკის ნაწილი და სხვა არაფერი“ (ოთარაშვილი 2012).

საქართველო-ოსეთის ურთიერთობის განხილვასა და ანალიზს მნიშვნელოვანი ადგილი აქვს დათმობილი საზოგადოებრივ გაერთიანება „აბჯართან“ არსებულ „ექსპერტთა კლუბის“ საინფორმაციო პორტალზე http://expertclub.ge/portal/cnid_10984/alias_Expertclub/lang_ka/abid_2546/-default.aspx. აღსანიშნავია, რომ ეს პორტალი სამეცნიერო და აქ წარმოდგენილია მასალები ქართულ, რუსულ და ინგლისურ ენებზე. თრუსოს პრობლემასთან დაკავშირებით ინფორმაციის საყოველთაოდ გავრცელების თვალსაზრისით მნიშვნელოვანია „რადიო თავისუფალი ევროპის, „რადიო თავისუფლების“ და „ეხო კავკაზას“ საქმიანობა.

როგორც დავინახეთ, პოლიტიკურ თამაშებში რუსეთის თრუსოს თემა კვლავ კოზირად რჩება. 2007 წლიდან მოყოლებული დღემდე ეს საკითხი პერიოდულად აქტიურდება მასმედიაში. რეალურად ამ საკითხებზე მსჯელობა ქართულ მხარეს დიდწილად ქართულ ენაზე უხდება, ოსური მხარე კი, რასაკვირველია, ძირითადად რუსულად ახდენს ინფორმაციის გავრცელებას. ამიტომ, იმის გამო, რომ ბევრად დიდი აუდიტორია ჰყავთ რუსულენოვანი მომხმარებლის სახით, საინფორმაციო ომში მათ თავიდანვე მოგებულის პერსპექტივა აქვთ. გიორგი წიკლაური წერილში „მოსკოვი და თრიალეთის ოსეთი“ მომავალი კონფლიქტის ახალი კერები“ ქართული მიწების დასაკუთრების რუსულ გეგმებში (ყაზბეგის რაიონის გარდა მოიაზრებენ ტერიტორიას, რომელიც უფრო სამხრეთით, დასავლეთიდან აღმოსავლეთისაკენ ქარელიდან იწყება მტკვრის გაყოლებაზე, მოიცავს გორს და თბილისამდე ჩადის) ხაზს უსვამს მასმედიის როლს: „სამწუხაროდ, ჩრდილოეთ ოსებს შორის, განსაკუთრებით ახალგაზრდებში, საქართველოს შუა გულში ახალ „ძირძველ ოსურ მიწებზე“ იღვა ძალიანაც შეიძლება მისაღები აღმოჩნდეს. თავისი ისტორიის „განახლების“ მიმართ რაღაც სისუსტეს ყველა კავკასიელი განიცდის. ოსები კი ამ თვალსაზრისით კონკურენციის გარეშე არიან იმ როლის გამო, რომელსაც მათ მოსკოვი კავკასიაში თავისი მიმდინარე პოლიტიკითა და გრძელვადიანი გეგმებით ანიჭებს... ჩრდილოეთ ოსეთალანიაში ეს იდეები ასე თუ ისე საკმარის „საზოგადოებრივ მხარდაჭერას“ მიიღებს, რათა მასმედიაში თემის ჰიპერბოლიზაციის მეშვეობით თანდათანობით დაინერგოს თეზისი ახალი „სადაო ტერიტორიების“ შესახებ და ხელი შეუწყოს ვირტუალური კონფლიქტის ფორმირებას. სხვა სიტყვებით – ამ კონფლიქტის რეალურ ჭრილში გადაყვანისათვის შეიქმნას საიმედო ინფორმაციული ფონი, რათა ვითარების თავის ინტერესებში აქტიურად მართვის შესაძლებლობისას, რუსეთმა ახალი „მწვიდობის იძულებით დამყარების“ ოპერაცია განახორციელოს“ (წიკლაური 2012)

ყოფით დონეზე ჩრდილოეთ ოსების და ქართველების ურთიერთობა ისეთივე პოზიტიურია, როგორც ადრე. მათი ურთიერთდამოკიდებულება კვლავ საუკეთესოა, ოსთა ჰე-

ტეროსტერეოტიპი უმეტესწილად დადებითი ხასიათისაა და მათ შორის დადებითი სოციალური განწყობა არსებობს. ამდენად, იმ ვითარების შესაქმნელად, რასაც რუსული მხარე ეშურება ანუ ქართველებსა და ოსებს შორის შუღლის ჩამოგდებას, ამ ეტაპზე ეთნოფსიქოლოგიური ნიადაგი არ არსებობს; ეს არის სუფთად პოლიტიკური რუსული სცენარი, რომელიც მხოლოდ რუსული სამხედრო ძალის ჩარევით თუ მიიღწევა.

ამრიგად, თრუსოს თემას ქართულ და ოსურ მედიაში განსხვავებული ინტერპრეტაცია აქვს. ოსური/რუსული მედია გაყალბებული ისტორიის და გამოგონილი ფაქტების მოშველიებით ქართულ მხარეს ტერიტორიულ პრეტენზიებს უყენებს და ამით ნიადაგს ამზადებს რუსეთის მომავალი გეგმებისათვის. ქართული მედიის წარმომადგენლებს არც თუ ისე ხშირად მოჰყავთ მეცნიერულად გამყარებული კონტრარგუმენტები. ისინი ძირითადად ფაქტების კონსტატაციით იფარგლებიან. ქართულ მედიაში ქართულად გაჟღერებული ინფორმაცია არ არის ხელმისაწვდომი რუსულენოვანი აუდიტორიისთვის. ის იშვიათად ითარგმნება რუსულ ან ინგლისურ ენებზე და არც სამეცნიერო ხასიათის წერილები არ არის რუსულ ენაზე სათანადოდ წარმოდგენილი. ეს კი ხელს აძლევს მოწინააღმდეგე მხარეს თავიანთი პოზიციის პოპულარიზაციაში.

მედიის მონაცემების ეთნოგრაფიულ მონაცემებთან შედარება, ნათლად წარმოაჩენს, პოლიტიკურად ანგაჟირებული მედიის ტენდენციურობას.

დამოწმებული ლიტერატურა

აბესაძე ე. ვისი მიწაა თრუსოს ხეობა და რა სურთ სეპარატისტებს, 2014 http://www.for.ge/view.php?for_id=36955&cat=3.
ვარლიაშვილი მ. რეპორტაჟი თრუსოს ხეობიდან, 2012, [http://www.icmm.ge/ka/site/articles/2199/reportaJi-Trusos-xeobidan-\(Photos-Videos\).htm](http://www.icmm.ge/ka/site/articles/2199/reportaJi-Trusos-xeobidan-(Photos-Videos).htm)
ვახუტი ბატონიშვილი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა [რედ.-შემდგ.: კობა ხარაძე]. - თბ., 1991.
თარგამაძე გიორგი, თანამედროვე მასმედიის როლი საზოგადოების კონსოლიდაციაში, ინტელექტუალი, 2010 №1 <http://www.nplg.gov.ge/>

თოფნიშვილი როლანდ, „ოსური ეთნოგრაფიული ენციკლოპედია“ ქართულ-ოსური ურთიერთობის კონტექსტში, თბ., 2016

მადუაშვილი გ. ეთნოკონფლიქტებიდან ოკუპაციასა და ანექსიამდე, ინტელექტუალი, 2010 №12 <http://www.nplg.gov.ge/>

ოთარაშვილი მ. თრუსოს ხეობა არასოდეს ეკუთვნოდა საქართველოს, 2010, http://www.resonancedaily.com/index.php?id_rub=2&id_artc=1480

ოთარაშვილი მ. რატომ ვერ ბრუნდებიან ყაზბეგელი ოსები თრუსოს ხეობაში?, გაზეთი „რეზონანსი“ 02.03. 2012

პაპასკირი ვაჟა, საკომუნიკაციო საშუალებები და საზოგადოება, ინტელექტუალი 2010 №12 <http://www.nplg.gov.ge/>

რუსეთს თვალი ყაზბეგის რაიონზე უჭირავს, http://expertclub.ge/portal/cnid_3733/alias_Expertclub/lang_ka-GE/tabid_2546/default.aspx

წიკლაური დ. მოსკოვი და „თრიალეთის ოსეთი“ მომავალი კონფლიქტის ახალი კერები, http://expertclub.ge/portal/cnid_10984/alias-Expertclub/lang_ka-E/tabid_2546/default.aspx

წულაძე ლ., ბერძენიშვილი ა. და სხვ. სოციალური მედიის განვითარების ტენდენციები საქართველოში, რეალური ვირტუალურის ძალაუფლება? (თვისებრივი კვლევის ანგარიში) თბ., 2012.

Аронсон Элиот, Общественное животное, М., 1999.

Дзедзисაშვილი К. Масс-медия и конфликты на кавказе № 5(6) 1999.

Тишков В., Общество в вооруженном конфликте (этнография чеченской войны). - М.: Наука. 2001.

Natia Jalabadze

The Truso Issue in Mass Media after the 2008 Russia-Georgia War

Summary

It is known that mass media is closely linked to the country's national security. During the post-Soviet conflicts it has been used as a means of manipulation of the mass consciousness by various political forces, including the Georgian-Ossetian conflict.

After the 2008 August war and the Russian occupation of Akhlagori, Ossetian//Russian claims on Georgian lands grew. This time Ossetians require the return of those lands of Kazbegi region where they lived before emigration: the Truso and Ghuda gorges and the Kobi basin. The topic of Truso around which an intense debate have been conducted since 2009, is particularly relevant in the media.

In the paper the Topic of Truso is considered on the basis of the two – Georgian and Ossetian//Russian media data. Referring to the fabricated history and fictional facts Ossetian// Russian media lay territorial claims to Georgia. Counterarguments of Georgian media are not often scientifically backed. They are mostly limited by statement of facts. The information of Georgian-language media is not available to Russian-speaking audiences. It is rarely translated into Russian or English languages and neither writings of scientific character are properly represented in these languages, which helps the opposite party to popularize its position.

Comparison of media data on Truso issues with ethnographic field material clearly demonstrates the tendentiousness of politically engaged opposite media.

სტატია მომზადებულია რუსთაველის ფონდის მიერ დაფინანსებული პროექტის – „ქართულ-ოსური ურთიერთობის პერსპექტივა ყაზბეგის რაიონში“, სახელმწიფო გრანტი №ლ/384/2-153/14, ფარგლებში

ლაერენტი ჯანიაშვილი

ყაზბეგის რეგიონის ოსური მოსახლეობის მიგრაციის სოციალ-პოლიტიკური და ეთნო- კულტურული ასპექტები.

XX საუკუნის ბოლოს განვითარებული სოციალ-პოლიტიკური და ეკონომიკური პროცესები განსაკუთრებით მტკივნეულად შეეხო რუსეთთან მოსაზღვრე საქართველოს რეგიონებს. მოსკოვი აქტიურად მანიპულირებდა სამხედრო, ეკონომიკური თუ პოლიტიკური ბერკეტებით, რაც ზოგან (აფხაზეთში, ე.წ. სამხრეთ ოსეთში) ღია კონფლიქტში გამოიხატება, ზოგან საზღვრის ძალადობრივ კორექტირებაში, ზოგან კი რუსეთის მოქალაქეთა ხარჯზე (ადგილობრივი მაცხოვრებლებისათვის პასპორტების დარიგებით) საკუთარი გავლენის გაზრდაში. იმავდროულად, არასტაბილური სიტუაციის, აფხაზეთსა და ცხინვალის რეგიონში მომხდარი სამხედრო შეტაკებების, მძიმე ეკონომიკური კრიზისის და მწვავე კრიმინოგენული ვითარების გამო კონფლიქტის ზონებსა და მის მეზობელ რაიონებში მრავალი ოჯახი აიყარა საკუთარი საცხოვრებლიდან.

ინტენსიური მიგრაციული პროცესები მიმდინარეობდა დღევანდელი ყაზბეგის მუნიციპალიტეტში, რომელიც ადმინისტრაციულ-ტერიტორიული დაყოფით მცხეთა-მთიანეთის მხარის შემადგენლობაში შედის. მას სამხრეთ-დასავლეთით ესაზღვრება ე.წ. „სამხრეთ ოსეთი“ – ახალგორის და ჯავის რაიონები, ხოლო ჩრდილოეთით რუსეთის ფედერაცია (ჩრდილოეთი ოსეთი). საქართველო-რუსეთის საზღვრის ამ მონაკვეთზე მდებარეობს ლარსის სასაზღვრო-გამშვები პუნქტი. მძიმე ეკონომიკური პირობების გამო ინტენსიურია მოსახლეობის გადინება (უფრო ჩრდილოეთ ოსეთში), მთლიანად დაიცალა ოსებით დასახლებული თრუსოს ხეობა, საკმაოდ აქტიურია მიგრაცია ხევის სოფლებიდანაც.

ამ ბოლო ხანებში რუსულ//ოსური და ქართული საინფორმაციო საშუალებების ყურადღების ცენტრში მოექცა

გასული საუკუნის 90-იან წლებში ყაზბეგის რაიონიდან მოსაზღვრე ჩრდილოეთ ოსეთში (რუსეთის ფედერაცია) გადასული ოსები და მათი დაცლილი სოფლები. ე.წ. ოსური მხარე (დე ფაქტო ხელისუფლების წარმომადგენლები, ცალკეული მეცნიერები და ჟურნალისტები) აცხადებს, რომ „ცხინვალის რეგიონის მიმდებარე ტერიტორიები, ოსი ხალხის საკუთრებაა და საქართველოსგან ოკუპირებულ ამ მიწებსაც გაანთავისუფლებენ“; „სამხრეთ ოსეთისა და აფხაზეთის საკითხის გადაჭრის შემდეგ, დადგა დრო ყაზბეგის საკითხიც გადაწყდეს“ (კოზაევი 2016; ჩერნოვი 2013), რომ „თრუსოსა და ღუდის ხეობები, ასევე კობის ქვაბული, რომელიც „ამჟამად ყაზბეგის რაიონის, ანუ საქართველოს შემადგენლობაშია და 54 კილომეტრით არის დაშორებული ვლადიკავკაზიდან, ჩრდილოეთ ოსეთის ტერიტორიაა, რომელიც სტალინმა 1922 წელს საქართველოს უკანონოდ მიუერთა“ (ტუაევა 2007). მეორე მხრივ, ქართული მედიის წარმომადგენლები და ცალკეული ექსპერტები მიიჩნევენ, რომ ყაზბეგის რეგიონი ფეთქებადსაშიშ ადგილად იქცა, სადაც მოსალოდნელია რუსეთის ახალი აგრესია აქედან „ღევილი“ ოსური მოსახლეობის დაბრუნების საბაბით.

საკითხს კიდევ უფრო მეტი სიმწვავე შესძინა პოლიტიკურმა (რუსეთ-საქართველოს ურთიერთობის პერსპექტივის გაურკვეველობა), სასაზღვრო (რუსულ-ქართული საზღვრის დემარკაციის ჩიხური მდგომარეობა, პროვოკაციები ამჟამად მოქმედ რუსეთთან დამაკავშირებელი ერთადერთი საბაჟო-გამშვები პუნქტ ლარსზე), ეკოლოგიურმა (ლარსიჭვის მშენებლობა, მაღალი ძაბვის ელექტროენერჯის ხაზის გაყვანა, დევლორაკის მეწყერი, ტრავენტინების საკითხი და ა.შ) და ეკონომიკურმა (მეურნეობის დარგების რადიკალური ტრანსფორმაცია, ყაზბეგის რაიონიდან შრომითი მიგრაციის მაღალი დონე რუსეთის ფედერაციაში) ასპექტებმა.

რუსულ პოლიტიკაში გაჩენდა ახალი მოსაზრება, რომ უახლოს მომავალში ცენტრალურ საქართველოში ოსური პოლიტიკური ერთეულის გაფართოების გზით (იგულისხმება ყაზბეგის რაიონის და „თრიალეთის“ (?) ე.წ. სამხრეთ ოსეთთან მიერთება) რუსეთი უშუალოდ დაუ-

კავშირდეს სომხეთს (voskapat info 2013)¹. ამ იდეის „ისტორიული არგუმენტაციისათვის” დღის წესრიგში დადგა ახალი ფსევდომეცნიერული მაკულატურის მიმოქცევაში შემოტანის საჭიროება. ზემომოტანილი ჟურნალისტური ნაცოდვილარი ამისათვის ნიადაგის შემზადების მცდელობად შეიძლება მივიჩნიოთ. ნათქვამიდან გამომდინარე საინტერესოა როგორია რეალური ისტორიული, სოციალ-პოლიტიკური, ეთნოგრაფიული თუ ფსიქოლოგიური ფაქტორების კორელაცია ჩრდილოეთ ოსეთში გასული მოსახლეობის იმიგრაციასა და დაბრუნების პერსპექტივასთან.

კავკასიაში თავიანთი აბორიგენობის დამტკიცების, პოლიტიკური პრიორიტეტის მოპოვების და პატრიოტული გრძნობების გაძლიერების მიზნით ოსი ისტორიკოსები ცდილობენ მნიშვნელოვნად დააძველონ თავიანთი ისტორია იმ ტერიტორიებზე, რომელზეც ახლა ცხოვრობენ, განადიდონ თავიანთი დამსახურება კავკასიის ხალხების და მთლიანად კაცობრიობის კულტურული და სოციალ-პოლიტიკური განვითარების უძველეს ეტაპზე (შნილერმანი 2003: 500).

საისტორიო მონაცემებით ოსთა პირველი დასახლებები საქართველოში მადრან-დვალეთსა (მდ. დიდი ლიახვის სათავე) და თრუსოში (მდ. თერგის სათავე) გაჩნდა. მათი ინფილტრაცია აქ ჩრდილოეთ კავკასიის მთიანი ხეობებიდან ძირითადად XVII ს-ის შუა ხანებში განხორციელდა (თოფჩიშვილი, 2008). ნარ-მამისონის ქვაბულის ძველი მოსახლეობის ანუ "დვალთა ეთნიკური ვინაობის" საკითხი დაკავშირებულია ოსთა საქართველოში მკვიდრობის ხანგრძლივობასთან. როგორც დ. გვრიტიშვილი მიიჩნევდა, თუ დვალეები ოსები იყვნენ, მაშინ ბუნებრივად უნდა ვაღიაროთ, რომ ისინი ძველთაგანვე ცხოვრობდნენ კავკასიის მთავარი ქედის პირიქითა კალთებზე. ხოლო თუ დამტკიცდება, რომ დვალეები და ოსები სხვადასხვანი არიან, მაშინ

¹ ამგვარი ინსინუაცია გაუგებარია საქართველოს ისტორიულ-გეოგრაფიაში თუნდ ზერელებ ჩახედული ადამიანისათვის. როგორც ჩანს, ჩერნოვი გულისხმობს შიდა ქართლის რაიონების მთლიანად ოსებისათვის გადაცემას.

ოსთა ჩამოსახლების საკითხებიც სხვანაირ გადაწყვეტას მოითხოვს (გვრიტიშვილი, 1949: 115).

დვალეთი საქართველოს ისტორიული პროვინცია იყო. XVIII ს-დან მისი დიდი ნაწილი შედიოდა ქართლ-კახეთის სამეფოში, რუსეთის მიერ საქართველოს დაპყრობის შემდეგ XIX საუკუნის შუა ხანებამდე – ტფილისის გუბერნიის გორის მაზრაში. დვალეთის დასავლეთი ნაწილი მამისონის ხეობა ჯერ რაჭის ერისთავებს ემორჩილებოდა, მოგვიანებით კი ქუთაისის გუბერნიის შემადგენლობაში შევიდა. XIX საუკუნის შუა ხანებში რუსებმა დვალეთი ადმინისტრაციულად ჩამოაშორეს საქართველოს, ამჟამად კი ჩრდილო ოსეთის (ალანიის) შემადგენლობაშია. აკად. ივანე ჯავახიშვილი, 1919 წელს გამოქვეყნებულ ნაშრომში „საქართველოს საზღვრები ისტორიულად და თანამედროვე თვალსაზრისით,” საგანგებოდ შეჩერდა დვალეთზე. იგი წერდა: „დვალეთის შესახებ საგანგებოდ უნდა იყოს აღნიშნული, რომ იგი კავკასიონის უღელტეხილის ორ, მთავარსა და პირიქითელს, ქედებს შუა არის მოქცეული... ეს დვალეთი ამ ადგილას საქართველოს უკიდურესი ჩრდილოეთის მონაპირე ქვეყანა იყო. ძველთაგანვე დვალეთი საქართველოს ეკუთვნოდა მაგრამ ამ სამზღვარს განსაკუთრებული ყურადღება XII საუკუნითგან მიექცა... თვით საქართველოს დაუძღვრების დროსაც მე–XVIII ს-ის დამდეგსაც დვალეთი ქართველთა ხელში იყო, ვახტანგ VI-მ კვალენდებურად მტკიცედ დაიპყრა დვალეთი და დასდენა ხარკნი საუკუნეთა განმავლობაში... საქართველოს მთავრობა ამ კუთხეს (დვალეთს) საქართველოსათვის ფრიად მნიშვნელოვან კარად სთვლიდა და მის გამო მას ფხიზელ დარაჯად უდგა, საგანგებოდ არდონის გასვალთან ზღუდეც კი ააგო, რომ თუ საჭირო იქნებოდა მტრის შემოსვლის მხრივ ამ სახიფათო კარის დახშვა ადვილად შეძლებოდა” (ჯავახიშვილი 1989: 10-12).

გასული საუკუნის 90-იდან მოყოლებული დვალეთის პრობლემას ქართველ მკვლევართაგან შეეხო: ვახ. ითონიშვილი, ბ. გამყრელიძე, რ. თოფჩიშვილი, კ. ხარაძე და ა.შ. გამოთქმულია თვალსაზრისი, რომ დვალეთში ოსთა დასახლება XV ს-ის ბოლოს დაიწყო და ის ძირითადად XVI ს-ში დასრულდა. XVII ს-ში დვალეთში მოსახლეობის ეთ-

ნიკური ცვლილება უკვე განსორციელებულია. მაგრამ როგორც ჩანს, ამ საუკუნეში ბევრ დვალს ეთნიკური თავისთავადობა კვლავ შენარჩუნებული აქვს, რადგან, მთის პირობებში კულტურლ-ეთნიკური ასიმილაცია, ბარისაგან განსხვავებით, ერთობ გაძნელებულია. ოსები დვალეთში ალაგირის ხეობიდან გადმოსახლდნენ და მათი აქ (აგრეთვე შიდა ქართლის მთიანეთში) მიგრაცია XVIII ს-ის 70-80-იან წლებამდე გრძელდებოდა (თოფჩიშვილი 2005: 92).

ბ. გამყრელიძეს მიაჩნდა, რომ, დვალეთი „ძველთაგანვე ეთნიკურად, კულტურულად, ადმინისტრაციულად ქართული სამყაროს შემადგენელი ნაწილი იყო“. მან დვალეთში დააფიქსირა საყურადღებო ეთნოგრაფიული მასალა ოსთა მიგრაცია-განსახლებისა და ადგილობრივი გვარების შესახებ (გამყრელიძე 1998; გამყრელიძე 2003).

კ. ხარაძე შიდა ქართლის ჩრდილო რეგიონის ტოპონიმების კვლევისას აღნიშნავდა, რა რომ ტოპონიმი დვალეთი ქართული წარმოშობისაა, ფუძეს დართული ქართული სუფიქსი -ეთ, ასევე მიიჩნევს, რომ თრუსო და დვალეთი გვიან საუკუნეებში დაასახლეს ჩრდილოეთიდან მიგრირებულმა ოსებმა. აღსანიშნავია, რომ დვალ-ფუძიანი ანთროპონიმები ფართოდაა გავრცელებული საქართველოში (ხარაძე 1995: 159; ითონიშვილი 2008: 55-77).

სამართლიანობა მოითხოვს აღინიშნოს, რომ ზოგ ავტორს, მაგალითად, კ. კეკელიძეს დვალეები ოსებად მიაჩნდა (კეკელიძე, 1980: 542). ზოგიერთი კი მათ ვაინახურ ან სხვა უძველეს კავკასიურენოვან აბორიგენულ ერთობად მიიჩნევდა, რომლის გარკვეული ნაწილი აქ მიმდინარე ეთნიკური პროცესების შედეგად ოსი ხალხის შემადგენლობაში შევიდა (აბავეი 1948: 77-81; თოგოშვილი 1958: 177-185).

გასული საუკუნის 80-იან წლებამდე ოსი ავტორები ძირითადად აღიარებდნენ, რომ შიდა ქართლი წინამონღოლურ ხანაში დასახლებული იყო ქართველებით და დვალეებით. პირველი ოსური დასახლებები იქ მხოლოდ XIV საუკუნეში გაჩნდა, შემდგომ კი მრავალი ახალი ტალღა შემოვიდა. ამასთან, ხაზი ჰქონდა გასმული, რომ ეს რეგიონი ყოველთვის ქართველ მმართველთა კონტროლს ექვემდებარებოდა (ტეხოვი 1985: 68-100). რადგან ძველი დვალეების ეთნიკურ ოსებად გამოცხადება საკმაოდ

როული აღმოჩნდა, ზ. ვანევევი წერდა, რომ დვალეთი მხოლოდ გეოგრაფიული ცნება იყო და არავითარი კავშირი არ ჰქონდა ეთნო-კულტურულ მიკუთვნებულობასთან. იმავდროულად კი, როდესაც ზოგიერთი მეკლევარი იგივე პრინციპის აღაზნებთან დაკავშირებით გამოყენებას ცდილობდა, ვანევევი ერთმნიშვნელოვნად აცხადებდა, რომ აღაზნები მკაფიოდ გამოხატულ კულტურულ-ენობრივ ერთობას წარმოადგენდნენ (ვანევევი 1989: 130-134). ოსი ავტორები ტერმინ “Двалетия”-ს, იყენებენ რათა ქართული დვალეთის ხსენებას, რომ თავი აარიდონ აღნიშნავს ვ. შნიღერმანი (შნიღერმანი 2003: 478).

გვიან შუა საუკუნეებში (XVII-XVIII სს) დვალური და ოსური ჯგუფების ინტენსიური ურთიერთობის ადგილს წარმოადგენდა თერგის ზემო წელი (დღევანდელი თრუსო). ეთნოგრაფიული მასალა ცხადყოფს, რომ ოსების დასახლებამდე თრუსოში ძირითადად დვალები ცხოვრობდნენ, რომლებიც ოსთა მოწოდის შედეგად თანდათანობით თერგის დინების მიმართულებით დაბლობისაკენ ინაცვლებდნენ (თოფნიშვილი 1998:11) მათი ნაწილი კი ასიმილირდებოდა. ვახ. ითონიშვილი ოსების მიერ დვალების განდევნას შეეხო და თრუსოში ჩაწერილი ერთი გადმოცემა დაიმოწმა. ამ გადმოცემით თერგის სათავეში მცხოვრები ხალხი, შედარებით გვიან მოსულმა ოსებმა „ჯოხებით გადალაღეს“ (ითონიშვილი 2008: 51). ოსებისა და დვალების არაიდენტურობა კარგად იყო ცნობილი შუა საუკუნეების სომხურ საიტორიო მწერლობაშიც (ითონიშვილი 1992: 94).

როგორც ითქვა, საქართველოს ჩრდილო რეგიონებში ავტოქთონობის დამტკიცება პოლიტიკური პრიორიტეტის მოპოვებას და ოსებში პატრიოტული გრძნობების გაძლიერების მიზანს ემსახურება. სოციალურ ქსელებში და საველე ეთნოგრაფიულ ექსპედიციებში მოპოვებული მასალა გვარწმუნებს, რომ ბოლო ხანებში რუსულენოვან სამეცნიერო ლიტერატურაში დომინანტი ე.წ. „კავკასიური აბორიგენობის“ თეორია ოსურ პოპულაციაში თითქმის უაღტერნატივოდ აღიქმება². თუმცა ამას ხელი არ შეუშლია

² ჩვენთან საუბარში მრავალმა მთხრობელმა აღნიშნა, ქართველებისადმი ერთობ კეთილგანწყობილი ოსებიც კი მიიჩნევენ,

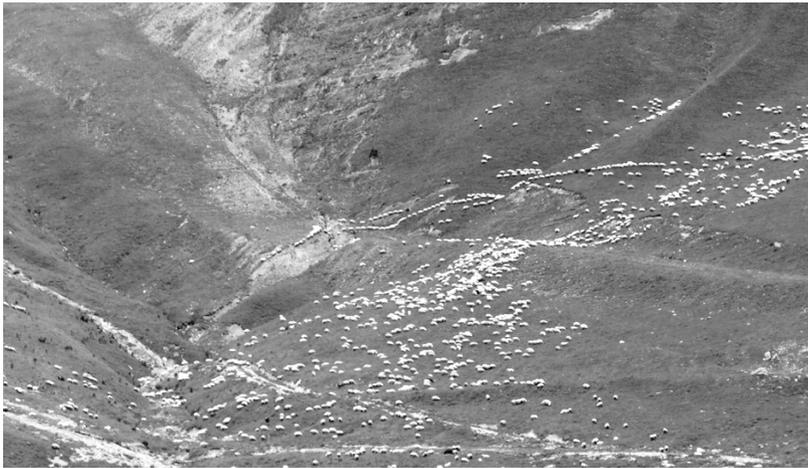
მოსახლეობისაგან სრულად დაცვლილიყო ოსებით კომპაქტურად დასახლებული პუნქტები, სადაც მათ არავინ ავიწროებდა (თრუსოს ხეობა, ოსებით დასახლებული რამდენიმე სოფელი ხევში). მაღალია მიგრაციის ინტენსივობა ცხინვალის რეგიონიდანაც (რომელსაც ე.წ. ოსური მთავრობა აკონტროლებს). აქედან გამომდინარე ცხადია, მხოლოდ ცრუ ეთნოგენეტიკური თეორიები მოსახლეობას ადვილებზე ვერ დაამაგრებს.

სამეცნიერო ლიტერატურაზე და საკვლევ რეგიონში მოპოვებული საველე-ეთნოგრაფიულ მასალაზე დაყრდნობით შეიძლება გამოიყოს ოსური იმიგრაციის განმსაზღვრელი ეკონომიკური, პოლიტიკური და ეთნო-კულტურული ფაქტორები. ტრადიციულად ხევში ეკონომიკის ძირითად დარგებს მესაქონლეობა (უფრო მეცხვარეობა) და მიწათმოქმედება წარმოადგენდა მესაქონლეობის უპირატესობით. რუსეთის საქართველოში გაბატონებამდე ამ რეგიონში ზამთრისა და ზაფხულის საძოვრების მონაცვლეობა არ დასტურდება. ამის მთავარი მიზეზი საზამთრო საძოვრების ძნელადმისწვდომობა იყო. კახეთის ველებზე მოხვევები კონკურენციას ვერ უწევდნენ კახელებთან მჭიდრო სამეურნეო კონტაქტში მყოფ თუშებს, ხოლო ქართლის ზამთრის საძოვრებზე მთისწინა ზოლის მოსახლეობას (ითონიშვილი 2015: 43-44), ბაგურ კვებაზე დიდი რაოდენობით ცხვრის შენახვა ყოველად შეუძლებელია. თუ ოჯახს ორ ათეულ სულზე მეტი ცხვარი ჰყავდა უკვე ბართან კავშირზე უნდა ეზრუნა (ითონიშვილი 1969: 224).

რუსეთის გაბატონების შემდეგ ჩრდილო კავკასიის საზამთრო საძოვრების გამოყენების შესაძლებლობამ მნიშვნელოვნად გაზარდა მეცხვარეობის პოტენციალი. მეცხვარამეტე საუკუნის 70-80-იანი წლებიდან ხევისა და თრუსოს მოსახლეობამ ფართოდ აითვისა ჩანჩეთისა და ყიზლარის ზამთრის საძოვრები, სადაც ცხვარს ოქტომბრიდან აპრილის ბოლომდე ამყოფებდნენ (ითონიშვილი 2015: 44-49). კიდევ უფრო მოიმატა მეცხოველოების ხვედრითმა წი-

რომ ტერიტორია დარიალიდან მღვთამდე, სადაც შედის ისტორიული ხევი, თრუსოს ხეობა, კობის ქვაბული და გულაური, ისტორიული ოსური მიწებია.

ღმა საბჭოთა პერიოდში. საკოლმეურნეო ფერმების და კერძო მეურნეთა საკუთრებაში მყოფი ცხვრის ფარებს ზაფხულში ინტენსიურად აძოვებდნენ მთის ფერდობებზე, ზამთარს კი ჩრდილოეთის ველებზე ატარებდნენ. მესაქონლეობიდან მიღებული შემოსავალი განსაკუთრებით საგრძნობი გახდა 1953 წლიდან, როდესაც კოლმეურნეები გადასახადების ნაწილისაგან გაანთავისუფლეს, ხოლო მატყლისა და ხორცის სახელმწიფო შესყიდვის ფასები გაზარდეს (ითონიშვილი 2015: 58).



ცხვრის ფარა ღუდას ხეობაში

ჩრდილოეთ ოსეთთან გაადვილებული კომუნიკაცია, ეკონომიკური სარგებელი, შედარებით ხელმისაწვდომი განათლება, ნათესაური და მეგობრული კავშირების ინტენსივობა ზრდიდა არა მარტო ოსების, არამედ მოხვევების ჩრდილოეთისაკენ ლტოლვას. შედეგად ორჯონიკიძეში (დღევანდელი ვლადიკავკაზი) შეიქმნა ქართველების საკმაოდ მრავალრიცხოვანი და კარგად ინტეგრირებული დიასპორა. დაცლა დაიწყო ოსურმა დასახლებებმაც. სახლების მიყიდვა მაღალმთიანეთიდან გადმოსვლის მსურველი ქართველებისათვის უფრო უადვილდებოდათ შედარებით

ხელსაყრელ ადგილებში მდებარე სოფლებში. მაგ. სოფ აჩხოტში გასული საუკუნის 60-იან წლებში ოსები მთლიანად ჩაანაცვლეს სნოს ხეობის ზემო სოფლებიდან გადმოსახლებულმა მთიელებმა. ჩვენმა მოხრობლმა (გვარად მარსაგიშვილი) გვიამბო, რომ იგი 1962 წელს გადმოსულა სოფ. კარკუჩიდან. სახლი აქაური ოსისგან შეუძენია, რომელიც ორჯონიკიძეში გადასახლებულა. მისი გადმოცემით ბოლო ოსს 1964 წელს დაუტოვებია ეს სოფელი. საველე მასალით ირკვევა, რომ აჩხოტიდან ოსური მოსახლეობის გადინება დაუჩქარებია მკვლელობას. წისქვილის წყალზე დავისას ოსებს მოუკლავთ სნოდან გადმოსახლებული ვინმე იჭო გოდერძიშვილი და სისხლის აღების შიშით გაცლიან სოფელს³.

უფრო ინტენსიური იყო მიგრაცია თრუსოს ხეობიდან. მძიმე საყოფაცხოვრებო პირობები და სოციალ-ეკონომიკური განვითარების ნაკლები პერსპექტივა უბიძგებდა ადამიანებს სამუშაო და საცხოვრებელი ჩრდილოეთ ოსეთში ეძებნათ. თუმცა, რა თქმა უნდა თრუსოში სახლის გაყიდვა შედარებით რთული იყო, მას მხოლოდ ადგილობრივი ოსი თუ შეიძენდა. ამიტომ სხვაგან გადასვლა ოჯახს გარკვეულ მატერიალურ ზარალსაც აყენებდა.

უნდა აღინიშნოს, რომ თრუსოს ხეობას გვერდი აუქცია საქართველოს სამხედრო გზის გასწვრივ მე-20 საუკუნის 50-იან წლებში დაწყებულმა ახალი ტიპის სახლების მასობრივმა მშენებლობებმა. ახალი შენობები მეტი კომფორტულობით, სამეურნეო და საცხოვრებელი ნაგებობების მკაფიო სეგმენტაციით და შიდამოწყობილობის განსხვავებული დაგეგმარებით გამოირჩეოდნენ. ამ პროცესს თან სდევდა დასახლების ფორმის გარკვეული ცვლილებაც. ხანგრძლივმა მშვიდობიანობამ, ეკონომიკური პროფილის თავისებურებებმა (მაგ. ანდეზიტის საბადოებმა) და საცხოვრებლის ირგვლივ საკარმიდამო ნაკვეთის გაჩენამ, განაპირობა გორიდან ჩამოვაკების და სოფლის სივრცული

³ იჭოს მკვლელობის განსხვავებული ვერსია გვიამბო ოსი ეროვნების მოხრობელმა, რომლის თანახმადაც იგი სხვამ მოკლა ქორწილში და სისხლიანი დანა მკვლელობის დაბრალების მიზნით მის ძმადნაფიც ოსს ჩუმად ჩაუღო.

განფენილობის ზრდის ტენდენცია. ვ. ითონიშვილი განიხილავს სოფელ სიონის მაგალითს, რომელსაც გასული საუკუნის 60-იან წლებში უკვე ერთი კილომეტრის სიგრძის და ნახევარი კილომეტრის სიგანის ტერიტორია ეჭირა (ამჟამად მას ბევრად დიდი ტერიტორია უკავია), მაშინ როდესაც მე-20 საუკუნის დასაწყისში ეს სოფელი 0,5 ჰა ბორცვზე იყო დასახლებული (ითონიშვილი 1967: 66-75).



სიონის და გარბანის ამჟამინდელი ხედი

თრუსოს ხეობაში, რომელიც ამჟამად მთლიანად დაცლილია მოსახლეობისაგან, ჩვენ მიერ დაფიქსირებული საცხოვრებელი, სამეურნეო, თავდაცვითი თუ საკულტო შენობები სრულ იდენტირობას ამჟღავნებს ვ. ითონიშვილის მიერ ხევში აღწერილ ანალოგიურ ტრადიციულ ნაგებობებთან (ითონიშვილი 1967). ახალი და ფასეული მოახალშენე ოსებს არაფერი შეუქმნიათ, აქ არსებული შენობა-ნაგებობები ფაქტიურად წანარულ-დვალური (და ამდენად ქართული) მატერიალური კულტურის ძეგლებია, რომელიც ჩამოსახლებულ ოსებს აქ დახვდათ, წერს ვ. ითონიშვილი (ითონიშვილი 2015:132). ტრადიციული საცხოვრებელი ვეღარ აკმაყოფილებდა თანამედროვე მოთხოვნებს, სახლის მშენებლობა კი საკმაოდ დიდ ხარჯებს უკა-

ვშირდებოდა, რაც გადასახლების ერთგვარ წინაპირობას ქმნიდა.

მიტოვებული სახლი სოფელ თოთში

ხევის სოფლებისაგან განსხვავებით არ განხორციელდა თრუსოს გაზიფიკაცია. ეს კი ხე-ტყით ღარიბ ხეობაში კიდევ უფრო აძლიერებდა სურვილს საყოფაცხოვრებო პირობები გაეუმჯობესებინათ. შეიძლება ითქვას, რომ ორჯონიკიძეში კომფორტულად მოწყობის შესაძლებლობა თრუსოს ხეობის მცხოვრებლებისათვის გადასახლების მნიშვნელოვან მოტივაციას წარმოადგენდა.

ცალკე უნდა აღინიშნოს განათლების პრობლემა. საველე მასალის მიხედვით, თრუსოს სიღრმეში მდებარე სოფლების ბავშვები სოფ. კობის სკოლა-ინტერნატში სწავლობდნენ. ცხადია, ჩრდილოეთ ოსეთში საცხოვრებლად გადასვლა ამ მხრივაც ხელსაყრელი იყო. მით უმეტეს, რომ ქართველებიც კი საშუალო განათლების მისაღებად ხშირად ორჯონიკიძეში მიდიოდნენ. „*უმაღლესში მოწყობა გაადვილებული იყო, რადგან ორჯონიკიძის ქართულ სკოლადამთავრებულებს თბილისში ლიმიტი (შეღავათები) ჰქონდათ და დაბალი ნიშნებით ეწყობოდნენ. ამიტომ ბევრი სკოლას ორჯონიკიძეში ამთავრებდა. მეც იქ ესწავლობდი. ყაზბეგის მოსახლეობის უმეტეს წილს იქ ჰქონდა დამთავრებული, ორჯონიკიძეში, და მერე, ასე რომ აირია დრო, ზოგმა მოასწრო და გადმოიტანა საბუთები, ზოგი დარჩა. ეგრე არის ჩვენი საქმე.*“ (საველე მასალა)

ოსებში მიგრაციულ განწყობილებებს ხელს უწყობდა ეთნოკულტურული ვექტორის ცვლილებაც, რაც ქართული ორიენტაციის რუსულით ჩანაცვლებას გულისხმობდა. რუსეთის გაბატონებამდე ბუნებრივად ხდებოდა ოსების ქართულ სამყაროში ინტეგრაცია, რაც ქართული მატერიალური და სულიერი კულტურის კომპენენტების თანდათანობით შესისხლხორცება-გათავისებას გულისხმობდა. სამეცნიერო ლიტერატურით ირკვევა, რომ საქართველოში (ქსნის, დიდი და პატარა ლიახვის ხეობები) და-

მკვიდრებული ოსების ყოფაში მე-20 საუკუნის დასაწყისისათვის მემარცვლეობა უკვე ტრადიციულ დარგს წარმოადგენდა. სამიწათმოქმედო იარაღების უმეტესობა ქართულის ანალოგიური იყო და მათი სახელწოდებაც ქართულთან მსგავსებას ამჟღავნებდა (რობაქიძე 1985: 131-132; ქანთარია 1980; 100-154). მიწათმოქმედება და, განსაკუთრებულად, მემინდვრეობა ოსებში შედარებით გვიან, კავკასიის მთიანეთში გადმოსახლების შემდეგ განვითარებულია; ამის თაობაზე გარკვეული გადმოცემებიც არსებობს: „ძველ დროში ხალხი მხოლოდ ხორცს ჭამდა, პური სულ არ იყო. ერთხელ მოხუცებულები ისხდნენ და ქეიფობდნენ, დაინახეს, რომ მათ ახლოს არწივი დაფრინდა. არწივმა მოფუნა რამდენჯერმე, გაქექა მიწა და ნისკარტით რაღაც ჩააგდო. მოხუცები დაინტერესდნენ და შემოდგობეს, რომ ადგილი არ დაეკარგათ ან საქონელს არ გაეთელა. ცოტა ხნის შემდეგ ამოვიდა პურის შესანიშნავი თავთავები. მოხუცებმა შეინახეს თესლად და მეორე წელს მიწა დაამუშავეს, რათა ეს თესლი დაეთესათ. მიხვდნენ, რომ არწივმა მათ თესლი მოუტანა და ამიერიდან არწივს დიდ პატივს სცემენ. ყველას აქვს სასტუმრო ოთახში არწივის სურათი“ (ქანთარია, არქივი).

ოსებში გავრცელებული ძირითადი სახენელი იარაღი, „ძივირი“, ქართული „ჩუთისა“ და „კავის“ ანალოგიური იყო, იგი კონსტრუქციის უბრალოებით გამოირჩეოდა და მხოლოდ ერთი უღელი ხარი და ერთი მუშა სჭირდებოდა სახენელის ეს ტიპი ჩრდილო კავკასიის ხალხებშიც გვხვდებოდა. მთისწინეთსა და დაბლობ ადგილებში ხვნა წარმოებდა ძირითადად ხის გუთნით (хъадын гутон). მას 2-3 დან 4 უღელ ხარამდე ესაჭიროებოდა. დაბლობ რაიონში, ამასთან ერთად, გამოიყენებოდა დიდი ქართული გუთანიც, რომელიც რთული კონსტრუქციით გამოირჩეოდა და მუშახელისა და გამწვევი პირუტყვის მეტ ოდენობას მოითხოვდა. ქართულის ანალოგიური იყო სამკალი იარაღებიც. სამკალი იარაღებიდან ოსებმა იცოდნენ ცელი (цаваг) და ნამგალი (ахчырф). იყო ნამგლის მეორე სახეობაც (ламган), რომელსაც შედარებით გრძელი სახელური ჰქონდა (რობაქიძე 1985: 131-132).

მე-20 საუკუნის 30-იან წლებში განხორციელებული კოლექტივიზაციის შედეგად რადიკალურად შეიცვალა რაიონის სამეურნეო გარემო. ცხვრის ფარები და მსხვილფეხა საქონელი ძირითადად კერძო საკუთრებაში იყო. კოლექტივიზაციის შემდეგ მოახდინეს საქონლის დიდი ნაწილის ნაციონალიზაცია და ისინი საკოლმეურნეო ფერმებში გააერთიანეს. ამის შედეგად მოახერხეს მეურნეობის ამ დარგის რენტაბელობის გაზრდა (მაგომელოვი 1968: 197-200). ამასთან, გეგმაზომიერად ხდებოდა მეურნეობის სიმბიოზური ფორმის ტრანსფორმირება, რაც მთის ზონაში მიწათმოქმედების ხვედრითი წილის კიდევ უფრო შემცირებაში და საოჯახო მეურნეობებისათვის სავარგულებისა და სათიბი მიწების შეზღუდვაში მდგომარეობდა. შრომის ორგანიზაციის საბჭოური ფორმების პირობებში დავიწყებას ეძლეოდა ურთიერდახმარების საუკუნეების მანძილზე ჩამოყალიბებული ფორმები. მექანიზაციის ხვედრითი წილის გაზრდის შედეგად, იზღუდებოდა ყოფაში ძველი სამიწათმოქმედო იარაღების გამოყენება. თითქმის მთლიანად ამოვარდა ხმარებიდან ადგილობრივი სახვნელი ტიპები (ჯანიაშვილი 2015: 161). ცხადია სამუშაო იარაღების უნიფიკაცია მიგრანტთა ახალ ადგილებზე ადაპტაციას აადვილებდა.

ყაზბეგის რეგიონში ცხოვრებისას ოსები ქართველებთან ერთად მონაწილეობდნენ რელიგიურ რიტუალებში, ხატობებზე, დღეობებზე და ა.შ. თავის მხრივ ქართველებიც ხშირად დღესასწაულობდნენ ოსურ დღეობებს. ამის მაგალითია სოფ. თოთში მცხოვრები სალბიეეების და მირაქოეების სალოცავი „ვაცილა//ვაჩილა“, სადაც ჩვეულებრივ თხას წირავდნენ და უამინდობისგან (სეცყვა, გვაღვა) დაცვას ევედრებოდნენ (ითონიშვილი 2015: 193). მოგვიანებით ვაჩილობას აქ გადმოსახლებული ქართველებიც დღესასწაულობდნენ, ის კი არა, ხშირად დეკანოზად ძალზე მოძლიერებული ხულეღიძეთა გვარიდანაც ირჩევდნენ ხოლმე. მას შემდეგ, რაც თოთი დაიცალა, მოსახლეობის ნაწილი არშაში ჩამოსახლდა. ამჟამად ვაჩილობას ძირითადად თოთიდან გადმოსახლებული ქართველები (ხულეღიძეები და ღუდუშაურები) აღნიშნავენ. *წინათ თოთში იმართებოდა ვაჩილობა-ვაცილობის დღეობა, რაც ელიასთან*

უნდა იყოს კავშირში. იკვლევოდა საკლავი, მეტწილად ვაცი, თუმცა სხვაც შეიძლებოდა. ეს ოსურ-ქართული დღეობა იყო. არმაში ჩამოსახლების შემდეგ უკვე ღამის-თევით სალოცავაზე იშვიათად ავდივართ უფრო დილით მივდივართ დღეობაზე (საველე მასალა).

ბოლო ხანებში სულ უფრო მცირდება ტრადიციულ დღესასწაულებზე ჩამოსული ოსების ოდენობა. სავარაუდოდ მათმა უმეტესობამ ახალი საცხოვრებელი გარემოსათვის დამახასიათებელ რიტუალებში მონაწილეობით ჩანაცვლა ძველი.

მე-19 საუკუნის 70-იან წლებამდე თრუსოს ხეობისა და კობის ქვაბულის მოსახლეობის უმრავლესობას ქართული ყაიდის (შვილზე დაბოლოებული) გვარსახელები ჰქონდა: გუდიშვილი, ავდიშვილი, ზაქიშვილი, კოკაშვილი, ბაბეშვილი, ბოჩოშვილი, სამიშვილი, მამუკაშვილი, დოდოშვილი, ათაშვილი, გივიშვილი, თუგიშვილი, თადიშვილი, ბითუკოშვილი, რუბაშვილი, თოლაშვილი და ა.შ (ფ. 254 1816: 436). მოგვიანებით შეიმჩნევა ქართული ანთროპონიმიული მოდელის თანდათანობით ოსურ//რუსული მოდელით ჩანაცვლების ტენდენცია. მოიმატა ოსურ//რუსული ყაიდის (ოფ-ევ დაბოლოებიანი) გვარ-სახელებმა – ყალაგოვი, კობიევი, დაუროვი, ყარაევი, ქაშაევი (ქასაევი), ქოქაევი, ცაბოლოვი, ბიზიკოვი, ცალაგოევი, ჩეთიევი, დაუროვი და ა.შ. (ფ. 48,9 1871-1880: 46). 1905 წლიდან ეკლესიებში მეტრიკული წიგნების წარმოება და წირვა-ლოცვაც რუსულ ენაზე დაიწყო. ჩანს, დაგეგმილი იყო ქართული ენა, როგორც Lingua Franca თანდათან რუსულით შეცვალილიყო და საქართველოსაკენ მიმართული პოლიტიკური, ეკონომიკური, რელიგიური ვექტორიც რუსულით ჩანაცვლებულიყო.

ვ. შნილერმანის აზრით უცხოურ სამეცნიერო წერებში გავრცელებული იყო მიდგომა, რომ საბჭოთა საზოგადოებრივი მოდელის არსი მდგომარეობდა რუსულისა და არარუსულის დაპირისპირებაში. ცენტრის ძირითადი ძალისხმევა მიმართული იყო რუსიფიკაციის განხორციელებისაკენ, რასაც პერიფერია თავგამოდებით ეწინააღმდეგებოდა ადგილობრივი ენისა და ეთნიკური კულტურის განვითარების გზით (შნილერმანი 2003: 10). სინამდვილეში, პერიფერიებში ყოველთვის არსებობდა რუსიფიკაციის მომ-

ხრე ძალა, ე.წ. ნაციონალურ ინტელიგენციაშიც და განსაკუთრებით, მოკავშირე რესპუბლიკებში შექმნილ ავტონომიურ რესპუბლიკებსა და ოლქებში მცხოვრებ პოლიტიკურ თუ ინტელექტუალურ ელიტაში. ამ უკანასკნელთ, ცენტრი საკუთარი მიზნების განხორციელებაში ბუნებრივ მოკავშირედ მოიაზრებდა და მათთან რუსიფიკატორული პოლიტიკის გატარებაც უფრო უადვილდებოდა. ამ გზაზე დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ ე.წ. მცირე ხალხებისათვის (მაგ. აფხაზებისა და ოსებისათვის) არსით რუსული და ფორმით „ნაციონალური“ სახელმწიფოებრივი, კულტურული და სხვა სახის ატრიბუტების მიცემას. იქმნებოდა ილუზია, რომ საკავშირო ცენტრი რესპუბლიკურზე მეტად ცდილობდა ეთნიკურ ავტონომიებში ადგილობრივი პოლიტიკური და კულტურული ინსტიტუტების განვითარებაზე. სინამდვილეში კი მზდდებოდა ნიადაგი „ავტონომიების შოვინიზაციისათვის,“ რათა ცენტრიდანული პროცესების განვითარების შემთხვევაში რუსეთიდან გამოყოფის მსურველ რესპუბლიკებს საკუთარი ავტონომიები დაპირისპირებოდა. საბჭოთა რესპუბლიკებისაგან განსხვავებით, ავტონომიურ რესპუბლიკებსა და ავტონომიურ ოლქებში საქმეთა წარმოება და უმაღლესი განათლების სისტემა რუსული იყო და რუსიფიკაციის პროცესიც უფრო შორს წავიდა.

ყაზბეგის რაიონის ოსური მოსახლეობა ამ მხრივ სპეციფიკურ მდგომარეობაში აღმოჩნდა. ბუნებრივ-გეოგრაფიული ვითარებიდან გამომდინარე, მათ უფრო უადვილდებოდათ რუსეთის ფედერაციასთან დაკავშირება, ვიდრე სამხრეთ ოსეთის ავტონომიურ ოლქთან. ამიტომ, მართალია, ე.წ. „შოვინიზაციის“ პოლიტიკამ მათ გვერდი აურა, მაგრამ კულტურული და ეკონომიკური თვალსაზრისით ისინი სამხრეთ ოსეთის ავტონომიურ ოლქის მაცხოვრებლებზე მეტად იყვნენ მიბმული ჩრდილოეთ ოსეთზე და ფსიქოლოგიურადაც უადვილდებოდათ იქ გადასახლება. საველე მასალის მიხედვით, უკვე მე-20 საუკუნის მეორე ნახევარში თრუსოს ხეობას ოსები ძირითადად ზაფხულის საძოვრებად და სააგარაკოდ იყენებდნენ, ხოლო მუდმივად მცხოვრებთა რიცხვი საკმაოდ შემცირებული იყო,

კომუნისტური რეჟიმის კრახის შემდეგ, რადიკალური პოლიტიკური, ეკონომიკური და დემოგრაფიული ტრანსფორმაციის ფონზე, რეგიონისათვის წამყვანი დარგის, მეცხვარეობის, მასშტაბი მნიშვნელოვნად შემცირდა. რუსეთის ფედერაციასთან ჩაკეტილი საზღვრის პირობებში, ჩრდილოეთ კავკასიის ზამთრის საძოვრები მიუწევდომელი გახდა. მთლიანად დაიცალა ეკონომიკური თვალსაზრისით სრულიად უპესპექტივო თრუსოს ხეობა, ხოლო ჩრდილო ოსეთიდან მასობრივი გადმოსახლება დაიწყო მოხვევებმა, რომელთაც ავიწროებდნენ აქ ჩასული ცხინვალის რეგიონიდან გადასახლებული ოსები. მოხვევებისათვის ჩრდილო კავკასიის ზაფხულის საძოვრების გამოყენება საქართველოს დამოუკიდებლობის გამოცხადების პირველი ხანებიდანვე შეუძლებელი გამხდარა. ჩვენი მოხრობელი ასეთ ისტორიას გვიამბობს: *გამსახურდიას დროს ცხვარი გვყავდა ჩრდილო კავკასიის საძოვრებზე და საქართველოს საზღვარს რომ მოვადექით, ოსებმა აქეთ აღარ გამოგვატარეს, გვითხრეს გამსახურდიამ გაგიშვათო. 100 ათას სულამდე ცხვარი იყო, სად უნდა წავსულიყავით, შიმშილით იხოცებოდა პირუტყვი. ისევ ჩენეთისაკენ ვიბრუნეთ პირი. მაგრამ ოსები დაგვეწივნენ „კამაზებით“ (სატვირთო ავტომანქანებით – ლ.ჯ.) და გვითხრეს ყოველ 10 ცხვარზე ერთი მოგვეცით, საქართველოდან დევნილ ხალხს (ცხინვალის რეგიონიდან გაქცეულებს – ლ.ჯ.) ჭამა ხომ უნდაო და ასე გამოგვატარეს. თერგის ნაპირებზე მართლაც ვნახეთ უამრავი გაუბედურებული მშვიერი ადამიანი.*

90-იან წლებში მესაქონლეობის დაკნინებამ რეგიონის მოსახლეობა აიძულა შემოსავლის ალტერნატიული წყარო ეძებნა. რადგანაც ხევის სოფლებში ბუნებრივი გაზის საფასურს არ იხდიდნენ, განვითარება დაიწყო კერძო სასათბურე მეურნეობებმა, სადაც კიტრი და პომიდორი მოჰყავდათ. ამ საქმიანობით ძირითადად მოხვევები იყვნენ დაკავებული, თუმცა სავაჭრო ურთიერთობაში აქტიურად მონაწილეობდნენ საქართველოდან წასული ოსები, რომლებიც რუსეთში გასატანი პროდუქციის მთავარ დისტრიბუტორებად იქცნენ. *სათბურები ვიდრე გვქონდა ვლადიკავკაზში გადასახლებულ ოსებთან უფრო ინტენსიური და მეგობრული ურთიერთობა იყო. სწორედ ისინი იყვნენ*

აქედან პროდუქციის გამტანები. ჩემი მეუღლის გარდაცვალების შემდეგ რამდენიმე ოსი სასაფლაოზე გასასვლელად საგანგებოდაც კი ჩამოსულა. ერთმა სახლის გადაცვლაც კი შემოვეთავაზა. ლიახვის ხეობაში მაქვს მიტოვებული სახლი და სწოში თქვენს სახლში გამიცვალეთო.

მართალია, სახელმწიფოს მიერ რეგიონში უფასო გაზზე ლიმიტის დაწესებამ სასათბურე მერნეობებს აზრი დაუკარგა, მაგრამ, როგორც მთხრობლები აღნიშნავენ, ოსებს მოხევეებთან დღემდე აქვთ შენარჩუნებული საქმიანი და მეგობრული ურთიერთობები. ისინი თავისუფლად შემოდიან და გადაადგილდებიან საქართველოში. როგორც ჩვენი მთხრობელი ამბობს, „მანქანის შესაკეთებლადაც კი თბილისში დადიან“. მისივე თქმით მოხევეების ერთ ნაწილს მიღებული აქვს რუსული მოქალაქეობა (ორმაგი მოქალაქეა), დასაქმებულია ჩრდილოეთ ოსეთში, ღებულობს იქაურ პენსიას და ა.შ. 90-იან წლებში საქართველოდან გაქცეული ოსები (ვისაც ბინა თბილისში ჰქონდა) ბინებს ვლადიკავკაზში მცხოვრებ მოხევეებს უცვლიდნენ. აღმოჩნდა ისე, რომ თბილისის ზოგიერთ ქუჩაზე, სადაც ოსური მოსახლეობა მრავლად იყო, ამჟამად სულ მოხევეები ცხოვრობენ.

მე თვითონ გავეუცვალე ბინა ოსსა. ცხინვალელი იყო. მე მქონდა ორჯონიკიძეში ბინა და იმას ჰქონდა მუხიანში. იმდენად ეშინოდათ თბილისში ჩასვლა, რომ გასაღები მომცეს და შიშით ვერ მიდიოდნენ. ისეთი რაღაცეები აქვსო ჩემს შვილსა გაკეთებული ცხინვალშიო, რომ აქ რომ გაიაროს საბაჟოზე, იმას ცოცხალს არც გაუშვებენო. რას აკეთებდა ეხლა იქ, რომ წავადნენ და რომ აუბედურებდნენ ერთმანეთსა, და ჩვენთან არ ყოფილა, მადლობა უფალს. ჩვენთან არ ყოფილა ეგეთი, და დმერთმა არც ქნას! იქ საომარი მდვომარეობა რომ იყო, თვითონ იქაც მეზობელი მყავდა, იქაური იყო, გორიდან წამოსული და ისაც ეგრე ამბობდა, რომ არ ვინდობდით ერთმანეთსო, მტრული დამოკიდებულება გვქონდაო. და ჩვენთან არა, ჩვენები ორჯონიკიძეშიც რომ ჩავიდნენ, თუ გაიგებდნენ რომ ქართველი იყავ, პატივს გვცემდნენ.

რეგიონის სამეურნეო პროფილის ცვლილება მტკივნეულად შეეხეო მოსახლეობის ყველა ფენას. მეცხოველე-

ობას და მიწათმოქმედებას აღარ შეუძლია აქაური მოსახლეობის ცხოვრების მთლიანად უზრუნველყოფა. ერთადერთ პერსპექტიულ დარგად ტურიზმი რჩება. თუმცა ტურიზმის სფეროში დასაქმებულთა ოდენობა დიდი არ არის. ასეთ პირობებში ხალხის უმეტესობა მიიჩნევს, რომ თრუსოს ხეობაში ოსების დაბრუნება მოსალოდნელი არ არის. მით უფრო, რომ სამეურნეო კონტაქტების ახალი მიმართულება იკვეთება, რაც ყაზბეგის რეგიონის და აღმოსავლეთ საქართველოს ბარის მესაქონლეების მთაბარობას უკავშირდება. თრუსოს ხეობაში ბოლო ხანებში მოხევეებთან ერთად ზაფხულის საძოვრებით სარგებლობენ იორ-მულანლოს აზერბაიჯანელი მწყემსები, ხოლო ყაზბეგის რაიონის ცხვრის ფარების დიდი ნაწილი ზამთრის საძოვრებზე ქვემო ქართლის ველებზე მიჰყავთ. თრუსოს ყოფილი მკვიდრი ოსები კი უკვე ზაფხულობითაც იშვიათად სტუმრობენ ნასახლარებს, სალოცავებსა და მამა-პაპის სასაფლაოებს.

რაც შეეხება ვლადიკავკაზში დაფუძნებულ ორგანიზაცია „დარიალს“, რომელიც ყაზბეგის რეგიონის „სამხრეთ ოსეთთან“ მიერთების იდეის მთავარი გამომოვანებელია, გამოკითხულთა უმეტესობას მიაჩნია, რომ მათ სურვილს არავითარი რეალური საფუძველი არ გააჩნია, ესაა უბრალოდ მცდელობა „პატრონს“ (კრემლს – ლ.ჯ.) აქტივობა აჩვენოს და ფულადი სახსრები მოიზიდოს..

ამრიგად, ყაზბეგის რეგიონის „სამხრეთ ოსეთთან“ შეერთების თეორია ოსურ პოპულაციაში თითქმის უაღტერნატივოდ აღიქმება. პოლიტიკური პრიორიტეტის მოპოვების და ოსებში პატრიოტული გრძნობების გაძლიერებას მიზნით ოსი ისტორიკოსები ცდილობენ მნიშვნელოვნად დააძველონ თავიანთი ისტორია საქართველოს ტერიტორიაზე. მაგრამ მხოლოდ ცრუ ეთნოგენეტიკური თეორიები მოსახლეობას ადგილებზე ვერ ამაგრებს. ოსებისაგან სრულად დაიცალა პუნქტები, სადაც მათ არავინ ავიწროვებდა (თრუსოს ხეობა, ოსებით დასახლებული ხევის სოფლები – კობი, უხათი, ანხოტი თოთი), მაღალია მიგრაციის ინტენსივობა ცხინვალის რეგიონიდანაც (რომელსაც ე.წ. ოსური მთავრობა აკონტროლებს). აქედან გამომდინარე შეიძლება ითქვას, რომ ოსურ იმიგრაციას, პოლიტი-

კურთან ერთად, ძირითადად განაპირობებდა ეკონომიკური და ეთნოკულტურული ფაქტორები.

გამოყენებული ლიტერატურა

- გამყრელიძე – გამყრელიძე ბ., კუდაროს ხეობა, კეკ, VIII, 2003.
- გამყრელიძე – გამყრელიძე ბ. ცენტრალური კავკასიის ეთნიკური ისტორიიდან (ეთნონომების “ოსი” და “ღვალი”-ს მიმართების საკითხისათვის). – „საისტორიო ძიებანი“, I, თბ., 1998.
- გერიტიშვილი 1949 – გერიტიშვილი დ., ღვალთა ვინაობისა და ოსთა ჩამოსახლების საკითხისათვის, მიმომხილველი, I, თბ., 1949
- თოგოშვილი 1958 – თოგოშვილი გ., საქართველო-ოსეთის ურთიერთობის ისტორიიდან (უძველესი დროიდან XIV საუკუნის დამლევამდე), სტალინირი, 195.
- თოფჩიშვილი 2008** – თოფჩიშვილი რ. ოსთა წინაპარი ალანების თავდაპირველი განსახლების არეალი, თბ.2008
- თოფჩიშვილი 2005** – თოფჩიშვილი რ. ქართულ - ოსური ენობრივ-ეთნიკური ურთიერთობა და ენობრივი სიტუაცია საქართველოში მცხოვრებ ოსებში, ისტორიული ეტუიდები, ტ. 1. თბ., 2005
- თოფჩიშვილი 1998** – თოფჩიშვილი რ., მოხეური გვარსახელები, თბ., 1998.
- ითონიშვილი 1967** – ითონიშვილი ვ. ხევი ძველად და ახლა, თბ., 1967
- ითონიშვილი 2015** – ითონიშვილი ვ. მოხვეების ყოფა-ცხოვრება, თბ., 2015.
- ითონიშვილი 1969** – ითონიშვილი ვ. ცენტრალური კავკასიის მთიელების საოჯახო ყოფა, თბ., 1969.
- ითონიშვილი 1992** – ითონიშვილი ვახ. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ისტორიიდან, თბ., 1992.
- ქანთარია** – ქანთარია მ. (არქივი) ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, საველე მასალა, ქურთათის ხეობა, სოფ. ბარიზიყაუ.
- ხარაძე 1995** – ხარაძე კ. შიდა ქართლის ტოპონიმთა გაყალბების წინააღმდეგ, კრ. ოსთა საკითხი, თბ.1995
- ჯავახიშვილი 1989** – ჯავახიშვილი ი., საქართველოს საზღვრები ისტორიულად და თანამედროვე თვალსაზრისით განხილული, ისტორიული რარიტეტები, თბ., 1989
- ჯანიაშვილი 2008** – ჯანიაშვილი ლ., 2008 წლის რუსულ-ქართული ომი და სამეურნეო ყოფის თავისებურებები ახალგორის რაიონში, წიგნში ოკუპირებული ახალგორის რაიონი და ქართულ-ოსური ურთიერთობის დინამიკა, თბ., 2015.

საქრთველოს – საქრთველოს ეროვნული არქივი ფონდი 254, საქმე 436., 1816 წ.

საქრთველოს ეროვნული არქივი მეტრიკული წიგნები, ფ. 489. ანაწერი 46, საქმე №1-დან საქმე №21-მდე

Абаев 1948 - Абаев В. Осетинский язык и фольклор, Ш, Москва-Ленинград, 1948.

Вансеев 1989 - Вансеев З. Избранные работы по истории осетинского народа, Цхинвали, 1989.

Кантария 1980 - Кантария М. Некоторые вопросы земледельческого быта в горной Осетии, Кавказский Этнографический Сборник, V, 1980.

Козаев - Козаев Сармат, Вопрос Восточной Осетии не снимается с повестки дня, <http://osradio.ru/obshestvo/91476-obshestvo.html>

Магомедов 1968 - Магомедов А., Культура и быт осетинского народа, Орджоникидзе, 1968

Робакидзе 1985 - Робакидзе А. (ред.), Очерки Юго-осетинской автономной области, Еб., 1985

Туаева - Туаева Алина, Трусовское ущелье. почему оно за границей?- Техов 1985 - Техов Б. (ред), Очерки истории Юго-Осетинской автономной области, Тб., 1985

http://iratta.com/materials/sovremennost/48-trusovskoe_ushhele_pochemu_ono_za_grancejj.html

Чернов - Чернов Михаил, Границы Осетии должны быть пересмотрены, <http://expert.ru/2013/08/21/grantsyi-osetii-dolznyi-byit-peresmotrenyi/>

voskanapat.info, «Прямая граница между Россией и Арменией появится в ближайшем будущем, <http://voskanapat.info/?p=5051>

Шнилерман 2003 - Шнилерман В.А., Войны Памяти, М. 2003

Laurenti Janiashvili

Socio-political and ethno-cultural aspects of the Ossetian migration from Kazbegi region

By the end of the 20th century Kazbegi municipality was almost completely deserted by the Ossetian population. Easy communication with North Ossetia, intensive family and friendly ties, economic benefits and relatively available education were the fertile ground for migration. The important motivation for their resettlement in Orjonikidze (now Vladikavkaz) was the possibility of arrangement of comfortable life. This process was more intensive in the Truso gorge where severe natural, social, economic and living conditions encouraged people to find their job and shelter in North Ossetia. According to the field materials even since the second half of the 20th century Ossetians used Truso Gorge mainly for the summer

pastures and as a summer residence, the number of permanent residents was very small; lately they rarely visited their former houses, chapels and cemeteries of their forefathers.

სტატია მომზადდა შოთა რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდის მიერ დაფინანსებული პროექტის – “ქართულ –ოსური თანაცხოვრების პერსპექტივა ყაზბეგის რეგიონში” სახელმწიფო გრანტი № დ/384/2-153/14 – ფარგლებში

ცისია პაპიაშვილი თანამედროვე სოციალურ-ეკონომიკური და დემოგრაფიული პრობლემები გურიაში

ქართულ სოფელს ოდითგან უმნიშვნელოვანესი როლი ენიჭებოდა საქართველოს: ეკონომიკური, კულტურული, თუ სოციალური განვითარების თვალსაზრისით. მისი ძირითადი ფუნქცია ქვეყნის ეკონომიკური გაძლიერება და ერის მენტალობისა და თვითშეგნების ჩამოყალიბება იყო. ქვეყნის წინსვლა კი, შესაბამისად, სოფლის ფუნქციონირებასა და წინსვლაზე იყო დამყარებული და ასე გრძელდებოდა საუკუნეების განმავლობაში. თუმცა, სამწუხაროდ, დღევანდელი რეალობა სხვაგვარია, ქართული სოფელი გაქრობის წინაშეა, ის დღითიდღე კარგავს საკუთარ ფუნქციას, იცლება მოსახლეობისაგან და ეს ყველაფერი მომავალში სასიკეთოს არაფერს გვიქადის. სოფელი კვდება, როგორც დემოგრაფიული, ასევე ეკონომიკური თვალსაზრისით. ამიტომაც გადავწყვიტეთ, ყურადღება სწორედ ამ საკითხებზე შეგვეჩერებინა. საინტერესოა რა მდგომარეობაა დღესდღეობით თანამედროვე ქართულ სოფელში: ეკონომიკური თუ დემოგრაფიული თვალსაზრისით. ინარჩუნებს თუ არა ის ძველ იერსახეს, მისდევს თუ არა მოსახლეობა მეურნეობის იმ ფორმებს, რომელიც მისთვის ოდითგანვე იყო დამახასიათებელი და ტრადიციული. სახელმწიფოებრივი თვალსაზრისით საჭიროა სოფლის დღევანდელი მდგომარეობის ეთნოლოგიური შესწავლა, იმ ვიტარების გარკვევა, რაც საქართველოს, თითქმის, ყველა ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარის სოფელში არსებობს. ნაშრომში შევეცდებით სურათი საქართველოს ერთ-ერთი ეთნოგრაფიული მხარის, გურიის მაგალითზე წარმოვიდგინოთ.

„დასავლეთ საქართველოს მნიშვნელოვანი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ერთეულია გურია. დღევანდელი გურია მოიცავს ოზურგეთის, ლანჩხუთისა და ჩოხატაურის რაიონებს. გურიას ჩრდილოეთით სამეგრელო ესაზღვრება, სანსრეთიდან – აჭარა, აღმოსავლეთიდან – იმერეთი, დასავლეთიდან – შავი ზღვა. სამხრეთით გურიას საზღვა-

რი სამცხესთან აქვს. გურიის ფართობი 2161 კვ.კმ-ია. აქ 1897 წელს 90.326 სული იყო აღრიცხული. 1908 წელს – 93.157. პოლიტიკური თვალსაზრისით გურია უფრო ვრცელ ტერიტორიას მოიცავდა და იგი სამხრეთით ჭოროხის შესართავამდე აღწევდა“. (საქართველოს ეთნოგრაფია 2010: გვ. 134) „საინტერესოა თვით სახელის „გურია“ ახსნა. ძველი მწერლები გურიას გორგურის ეძახდნენ. სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონში გურიაობა ახსნილია შემდეგი სიტყვებით „მიღვენება არევით“, ანუ ეს ნიშნავს დაცხრომელთა სამყოფელს“ (სახოკია 1950: 18).

დემოგრაფია ერთ-ერთი მტკივნეული საკითხია ჩვენი ქვეყნისთვის. როგორც ვიცით, დემოგრაფიული სიტუაცია მოიცავს ეროვნულ, ასაკობრივ, სოციალურ და სქესობრივ სტრუქტურას. ბუნებრივია, თითოეული ჩვენგანისათვის საინტერესოა თუ რა ვითარებაა ამ თვალსაზრისით გურიის სოფლებში. თუმცა, სანამ თანამედროვე დემოგრაფიულ ვითარებაზე ვისაუბრებდეთ, თვალი გადავავლოთ XIX საუკუნის მონაცემებს.

1886 წლის მონაცემები ასეთია:⁴

| რაიონი | ოჯახი | კაცი | ქალი | ჯამი |
|-----------|-------|-------|-------|-------|
| ჩოხატაური | 4071 | 15072 | 13470 | 28542 |
| ლანჩხუთი | 3884 | 13771 | 12671 | 26442 |
| ოზურგეთი | 2877 | 10250 | 9140 | 19390 |

გვაქვს აგრეთვე 1910 წლის მონაცემები, რომლის მიხედვითაც გურიაში დემოგრაფიული თვალსაზრისით შემდეგი მდგომარეობაა:⁵

| რაიონი | კაცი | ქალი | ჯამი |
|-----------|-------|-------|-------|
| ჩოხატაური | 12477 | 1108 | 23561 |
| ლანჩხუთი | 18664 | 18495 | 37159 |
| ოზურგეთი | 10019 | 9630 | 19649 |

როგორც ვხედავთ, გურიის რაიონებში განსხვავებული ვითარებაა 1886 და 1910 წლის მონაცემებით, კერძოდ, ლან-

⁴ Свод стстистических данных о населении закавказского края, извлеченных из посемейных списков 1886 г., Тифл 1896.

⁵ Кавказский календарь. Тиф.1910.

ჩხუთში ამ პერიოდის განმავლობაში მოსახლეობის რაოდენობა გაიზარდა 10717 სულით, ოზურგეთში – 259, ხოლო, რაც შეეხება ჩოხატაურს მოსახლეობა მცირდება 4981 სულით.

გარდა ამისა, გვაქვს 1926 წლის მონაცემები, ამ პერიოდში გურიის მოსახლეობა 113,4 პროცენტობით 4,2% შეადგენს, 1959 წ.- 145,9- პროცენტობით 3,6%, 1989წ.- 158,0- პროცენტობით- 2,9% (თოთაძე 1993: 275).

რაც შეეხება თანამედროვე დემოგრაფიულ ვითარებას, არც ისე სახარბიელოა. სოფლების 90% დაცლილია, მოსახლეობა ტოვებს სოფლებს და მიდის სხვადასხვა მიმართულებით, ზოგი ქალაქში, ზოგიც კი – საზღვარგარეთ. მიზეზი სხვადასხვაგვარია: უმუშევრობა, სამუშაო ადგილების უქონლობა და, რაც მთავარია, დასაქმების პერსპექტივის არ ქონა. „გურიის სოფლების უმრავლესობა დაცლილია, განსაკუთრებით, ახალგაზრდები მიდიან. აქ სამუშაოს ვერ პოულობენ და სხვა რა გზა აქვთ? მიდიან თბილისში, ზოგი სასწავლებლად, ზოგი – სამუშაოდ. მაგრამ, ამ ბოლო დროს, უფრო თურქეთში მიემგზავრებიან სამუშაოდ. იქ ჩაისა და თხილის პლანტაციები აქვთ და მუშები სჭირდებათ, ესენიც მიდიან და მუშაობენ. აბა ჩვენთან მოისპო ყველაფერი აღარც ჩაია და აღარც ციტრუსი უნდა ვინმეს“ (სოფ. ჩოჩხათი მთხრობელი ტიკარაძე მიხეილ გაბრიელის ძე, 2015 წ., 87 წლის). „ახალგაზრდები, თითქმის აღარ რჩებიან სოფლებში. ეხლა ყველას ქალაქში უნდა ცხოვრება, ზოგი თბილისში ცხოვრობს, ზოგი – ბათუმში, ზოგიც საზღვარგარეთ მიდის სამუშაოდ, უფრო თურქეთში გადადიან. საშუალო ხნის ხალხია სოფელში დარჩენილი, დაკეტილი და მიტოვებული სახლებიცაა მაგრამ, ძალიან ცოტა, ცდილობენ რომ წელიწადში ერთხელ მაინც ჩამოვიდნენ და მიხედონ აქაურობას“. (სოფ. ორაგვე მთხრობელი გურამ ლომაძე, 2015 წ., 84 წ).

რაც შეეხება სკოლებში მოსწავლეების რაოდენობას, არც ამ მხრივ გვაქვს მშვიდი სიტუაცია. ველზე მოპოვებული მასალების მიხედვით, სკოლებში მოსწავლეთა რიცხვი თანდათან მცირდება და მოსახლეობა შიშობს, რომ მალე სკოლებში პირველი კლასი საერთოდ აღარ იქნება, იმიტომ რომ დღეს უკვე 1-2 მოსწავლესღა თუ შევხვდებით.

„სოფლებში საშუალო სკოლა, თითქმის, ყველგან არის, მაგრამ მალე არავის დასჭირდება სკოლა, იმიტომ რომ მოსწავლეების რიცხვი უკვე განახევრებულია, პირველ კლასში თითო მოსწავლე მიდის, იმიტომ რომ წასულია ხალხი, ვინც სოფელში ცხოვრობს დაოჯახებული არაა, შესაძლებლობა არ აქვთ ცოლის მოყვანის, სამუშაო არ აქვთ. წვალობს ხალხი მაგრამ მაინც არაფერი გამოდის“ **(სოფ. ღიხაური მთხრობელი ჭელიძე-ჩაველიშვილი ნორა, 2015 წ., 79 წ.)**. „სკოლის დირექტორი რომ ვიყავი სკოლაში 403 მოსწავლე იყო, 2006 წლის იანვარში გადავაბარე სკოლა და 216 ბავშვი იყო, დღეს 186 ბავშვია. პირველ კლასში 10-12 მოსწავლეა. ჩემ დროს ყოველთვის 4-5 დაწვებითი კლასი იყო, ესლა მხოლოდ ერთი პირველი კლასიდაა. ცხოვრების პირობები რთულია და მიდიან. კეტავენ სახლებს, ჩვენ სოფელში 150 სახლი მაინც იქნება დაკეტილი. ძირითადად მიდიან თბილისში და თურქეთში; თურქეთში თხილზე და ჩაიზე მუშაობენ, ქალების ნაწილი კი – ოჯახში, თბილისში კი უფრო მუშეობად არიან დასაქმებულები, ან ვაჭრობენ“ **(სოფ. შემოქმედი მთხრობელი გივი გიორგის ძე გიორგაძე, 2015 წ., 72 წ.)**.

როგორც ვხედავთ დემოგრაფილი თვალსარისით გურიის სოფლებში საკმაოდ მძიმე ვითარებაა. სოფლები იცვლება მოსახლეობისგან, განსაკუთრებით კი, ახალგაზრდების გადინება ხდება სხვადასხვა მიმართულებით და მათი 90% უკან აღარ ბრუნდება. სოფელში დარჩენილი მათი მცირე ნაწილი კი დასაოჯახებელია, ვინაიდან ოჯახის შექმნის საშუალება არ აქვთ. მიზეზი კი მარტივია – უმუშევრობა. მოსახლეობა ამ პრობლემის გადაწყვეტის მხოლოდ ერთ გზას ხედავს – სამუშაო ადგილების შექმნას. მათი თქმით, გურიას ნამდვილად აქვს პოტენციული განავითაროს სოფლის მეურნეობის ისეთი დარგები როგორცაა: მეციტრუსეობა, მეთხილეობა, მეჩაიეობა... მთავარია სახელმწიფო დაუდგეს გვერდით და დაეხმაროს მოყვანილი პროდუქტის რეალიზებაში. ამისათვის კი პირველ რიგში საჭიროა ქარხნების აშენება, რაც ერთი მხრივ, ხელს შეუწყობს მოსახლეობას პროდუქტის რეალიზებაში და, მეორე მხრივ, შეიქმნება სამუშაო ადგილები, რაც საწინდარია მოსახლეობის სოფლებში დამაგრებისა.

„ადრე გურია თავს ძირითადად ჩაით, ციტრუსებით და თხილით ირჩენდა, ეს მხარე საკმაოდ მდიდარი იყო, არაფერი არ გვიჭირდა, მაშინ ფაბრიკა-ქარხნები გვექონდა, შრომა ჩვენ არ გვეზარებოდა და ვცხოვრობდით მშვენივრად. დღეს ყველაზე ლატაკი მხარეა, ვშრომობთ და არაფერი ჩანს. ეხლაც შეიძლება ჩაის პლანტაციების აღორძინება, მაგრამ მთავრობა უნდა დაგვიდგეს გვერდით, საქმე ბოლომდე მიიყვანოს, ფული გვეჭირდება და ჩვენ არ გვაქვს ამისი საშუალება. კარგი იქნება თუ ისევ გაშენდება ჩაის პლანტაციები და ქარხნებიც გაიხსნება, მაშინ ცოტა გვეშველება ნამდვილად“ (სოფ. მამათი მთხრობელი არსენ ალექსის ძე გოგელია, 2015 წ., 81 წ.).

სახარბიელო ვითარება სოფლებში არც მეურნეობის წარმოების თვალსაზრისითაა. სოფლებში მეურნეობას მოსახლეობის ძალიან მცირე ნაწილი მისდევს. მისი უმთავრესი მიზეზი კი, ერთის მხრივ, მოყვანილი პროდუქტის რეალიზებაა, რაც ურთულეს პრობლემას წარმოადგენს გლეხისთვის, რადგან არ არსებობს, ან მცირე რაოდენობით ვხვდებით სოფლებში ისეთ დაწესებულებებს სადაც პროდუქტის რეალიზებაა შესაძლებელი, მეორე მხრივ, კი როგორც უკვე აღვნიშნეთ, სოფლებიდან ახალგაზრდების უმეტესი ნაწილი წასულია, სოფელი მხოლოდ ხნიერების ანაბრადაა დარჩენილი, რაც, ბუნებრივია, მეურნეობის მაშტაბებს ზღუდავს და სამომავლოდ ფრიად არა-სახარბიელო ტენდენციებს სახავს.

„გურიის მეურნეობის ძირითადი დარგები მიწათმოქმედება და მევენახეობა იყო. მევენახეობა მაღლარი იყო, ისევე როგორც – სამეგრელოში. მესაქონლეობა დაქვემდებარებულ როლს თამაშობდა, თუმცა საკმაო რაოდენობით იყო ცხენი, ხარ-ძროხა, თხები, კამეჩი, შინაური ფრინველი და განსაკუთრებით დიდი რაოდენობით ყავდათ ღორები. განვითარებული იყო მეფუტკრეობა და მეაბრეშუმეობა.

საქართველოს ამ ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარისთვის დამახასიათებელი იყო აგრეთვე სხვადასხვა პარკოსანი მცენარეების – ლობიო, ცერცვი – მოყვანა. თესავდნენ სელს და ბამბას“ (საქართველოს ეთნოგრაფია 2010: გვ. 135).

„გურიაში ადრე დიდძალი ღომი მოდიოდა, სანამ სიმინდი არ იყო, ესე გავრცელებული. უკანასკნელ ხანებში უკვე ღომს, თითქმის, აღარ თესავენ, სიმინდმა ჩაანაცვლა. მჭადს დიდი პატივი დაედო. უფრო იმიტომ შემცირდა ღომი, რომ მეტი მუშაობა და ჯაფა უნდა, ოთხჯერ-ხუთჯერ მეტი, ვიდრე სიმინდს“ (სახოკია 1985: 71-72).

გარდა ზემოთ ჩამოთვლილი მეურნეობის დარგებისა გურიაში მოყავდათ აგრეთვე ციტრუსები, დაფნა, გაშენებული იყო თხილისა და ჩაის პლანტაციები და მოსახლეობა მათი რეალიზებით ირჩენდა თავს.

რაც შეეხება გურიის მეურნეობის თანამედროვე ვითარებას, ნამდვილად არაა სახარბიელო მდგომარეობა. მოსახლეობა მეურნეობის ტრადიციული დარგების უმრავლესობას, თითქმის, აღარ მისდევს და მაშტაბები ძალიან შემცირებულია. ღომისა და ჩაის კულტურა საერთოდ გამქრალია და მხოლოდ გავრცელებული ჩაის ბუჩქებს თუ წავაწყდებით აქა-იქ.

მეურნეობის ძირითადი დარგები დღესაც მიწათმოქმედება და მესაქონლეობაა, მოყავთ ყველაფერი რისი მოყვანაც შესაძლებელია: ბოსტნეული, პარკოსნები, კარტოფილი, სიმინდი... მოსახლების მცირე ნაწილი მეფუტკრეობასაც არ ივიწყებს. რაც შეეხება მესაქონლეობას ოჯახში 1-2 სული საქონელი ყავთ, ისიც იმიტომ რომ ოჯახმა ირჩინოს თავი.

„მივდევთ მიწათმოქმედებას, მოგვყავს ბოსტნეული, ხილიც გვაყვ, ძირითადად ცუტრუსები მოგვყავს. ოჯახს 1-2 სული საქონელი მაინც ყავს. ამითი ვირჩენთ თავს. დიდი რაოდენობით არაფერი არ გვაქვს, მარტო იმდენი რომ ოჯახს ეყოს. ვერ ვყიდით და ხარჯი რატომღა გავიღოთ?“ (სოფ. ორაგვე, გური ივანეს ძე ღომიძე 84 წლის).

მოსახლეობის უმრავლეს ნაწილს მოყავს თხილი. გურიაში დღეს თხილი თავის რჩენის ერთადერთი საშუალებაა, რადგან ყველაზე უკეთ და ნორმალურ ფასში მის რეალიზებას ახდენენ. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, აქვთ ციტრუსებიც, მაგრამ სამწუხაროდ ნორმალურ ფასად ჩაბარებას ვერ ახერხებენ.

„გურული კაცი დღეს თავს თხილით ირჩენს, შარშან მშვენიერი ფასი ქონდა, წელსაც იმედი გვაქვს კარგ ფა-

სად გავეყიდით. მოსავალიც გვაქვს ღვთის წყალობით. მან-
დარინს ფასი არ აქვს. დაფნაც მოგვეყავს, ეგეც იძლევა
შემოსავალს, თუმცა როგორც ადრე ვცხოვრობდით ისე ნა-
მდვილად აღარ ვცხოვრობთ“ (სოფ. ხიდისთავი, ანზორ
სურმანიძე, 2015 წ. 79 წ.).

ამრიგად, როგორც ვხედავთ გურიის სოფლები მძიმე
მდგომარეობაშია, სოფელი იცლება მოსახლეობისაგან,
ახალგაზრდებისა 90% წასულია და უკან დაბრუნებაზე
აღარ ფიქრობს, ამიტომია რომ სოფლებში მხოლოდ მოხუ-
ცებსღა თუ შევხვდებით, რომლებიც მთელი ძალით ცდი-
ლობენ სოფელში სიცოცხლის შენარჩუნებას. დღეს სა-
ქართველოს უდიდესი რისკის წინაშე დგას, ვინაიდან სო-
ფლების დაცლა უამრავ პრობლემას შექმნის, პირველ
რიგში კი ეს არის საზღვრების რღვევა, რაც, ალბათ, უპი-
რველესი საფიქრალია ჩვენი ქვეყნის მთავრობისათვის. აუ-
ცილებელია მოსახლეობას შეექმნას საცხოვრებელი და
სამუშაო პირობები, სასწრაფოდ დემოგრაფიული, ეკონო-
მიკური და სოციალური ღონისძიებებია გასატარებელი,
მხოლოდ ასე თუ მოხერხდება მათი სოფლებში დამაგერე-
ბა.

რაც შეეხება მეურნეობას შედარებით კარგი მდგომარ-
ეობაა, მოსახლეობა ინარჩუნებს ტრადიციულ დარგებს და
ცდილობს არ დაკარგოს ის ფასეულობები, რაც წინაპ-
რებმა დაუტოვეს.

გამოყენებული ლიტერატურა:

ანთაძე 1973 – ანთაძე კ. საქართველოს მოსახლეობა XIX სა-
უკუნეში, თბ., 1973;

თოთაძე 1993 – თოთაძე ა. საქართველოს დემოგრაფიული პო-
რტრეტი, თბ., 1993;

კაცაძე 1993 – კაცაძე ა. სოფლის მოსახლეობის ორგანიზებული
მიგრაცია საქართველოში, თბ., 1993;

მელაძე, წულაძე 1997 – მელაძე, წულაძე საქართველოს მოსახ-
ლეობა და დემოგრაფიული პროცესები 1990-1996, თბ., 1997;

ნათმელაძე 2002 – ნათმელაძე გ. დემოგრაფიული პროცესები
საქართველოში XX საუკუნის 40-იან წლებში, თბ., 2002;

რუხაძე 1976 – რუხაძე ჯ. ხალხური აგრიკულტურა დასავლეთ საქართველოში, თბ., 1976;
სახოკია 1985 – სახოკია თ. მომეზაურობანი, თბ., 1985;
ტოტონავა 1997 – ტოტონავა კ. გურიანთას ისტორია, თბ., 1997;
ფირცხალავა 1997 – ფირცხალავა გ. საქართველოს მოსახლეობა; ეროვნული შემადგენლობა, ოჯახები, მიგრაცია, თბ., 1997;
წულაძე 1971 – წულაძე ა. ეთნოგრაფიული გურია, თბ., 1971;
საქართველოს ეთნოგრაფია/ეთნოლოგია, რ. თოფჩიშვილის საერთო რედაქციით, თბ., 2010;
Свод стстистических данных о населении закавказского края. Извлеченных из посемейных списоков 1886г. Тиф. 1896.;
Кавказский календарь. Тиф.1910.

როლანდ თოფჩიშვილი
რეცენზია

თეიმურაზ გვიმრაძის საღისერტაციო ნაშრომზე
„ხალხური სამეურნეო რელიგიური
დღესასწაულები აღმოსავლეთ საქართველოში
(კახეთის ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით)“
15 თებერვალი, 2000 წელი.

მიუხედავად იმისა, რომ ქართველმა ხალხმა ქრისტიანობა ჩვიდმეტი საუკუნის წინ მიიღო და ის ყოველმხრივ გაითავისა, მას ქრისტიანობამდელი რწმენა-წარმოდგენების არაერთი პლასტი გადმოყვა, რომლებიც ქრისტიანობამდე შეითვისა და შეისისხლორცა. ამით საშუალება გვეძლევა აღვადგინოთ ჩვენი წინაპრების ადრინდელი რწმენა-წარმოდგენები და არაერთი რელიგიური რეალია. ქართული ეთნოლოგიური მეცნიერებაც დღიდან მისი ჩამოყალიბებისა ამ მისიას სათანადოდ ართმევდა თავს. მაგრამ კომუნისტური იდეოლოგია მაინც ერთგვარად ზღუდავდა ამ სფეროში თავისუფალი აზრის გამოთქმას და ზოგჯერ ჩვენი მეცნიერებიც იძულებული იყვნენ გარკვეულ ჩარჩოში ჩამჯდარიყვნენ. მიუხედავად ამისა, ქართველი ხალხის რწმენა-წარმოდგენების სფეროში მნიშვნელოვანი გამოკვლევებია შესრულებული და მაინც ამ თვალსაზრისით მეცნიერთ გასაკეთებელი ჯერ კიდევ ბევრი აქვთ.

ქართულ ეთნოლოგიურ მეცნიერებაში ამა თუ იმ პრობლემის შესწავლა ძირითადად ორი მიმართულებითა და ხერხით ხდებოდა: 1) კონკრეტული საკითხების საქართველოს მასშტაბით შესწავლა და 2) ეთნოგრაფიული ყოფის რეგიონალური, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეების მიხედვით კვლევა. ორივე მიმართულებით კვლევა-ძიებას თავისი პოზიტიური შედეგი ჰქონდა. და, აი, თეიმურაზ გვიმრაძის საკანდიდატო დისერტაციის სახით გვაქვს ქართველი ხალხის რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების რეგიონალურ შესწავლასთან. დისერტანტმა საკვალიფიკაციო ნაშრომად კახეთის რეგიონი აირჩია. ნაშრომს ეწოდება „ხალხური სამეურნეო რელიგიური დღესასწაულები აღ-

მოსავლეთ საქართველოში (კახეთის ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით)“.

დასაწყისშივე უნდა ვთქვა, რომ თეიმურაზ გვიმრაძის ნაკვლავი ძირითადად პოზიტიური ნაშრომია და იგი იმსახურებს ძიებულ, ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხს. სადისერტაციო ნაშრომის მიმართ მხოლოდ ორიოდე შენიშვნა-სურვილი გვაქვს და რადგან ოდნავ ზემოთ სათაური ვახსენეთ, ვიტყვი, რომ იგი მთლად კარგად არ უნდა ქლერდეს. უპრიანი იქნებოდა მისთვის უბრალოდ გვეწოდებინა „რელიგიური დღესასწაულები კახეთში“. ამას ისიც გვათქმევინებს, რომ დისერტანტის მიერ მოყვანილი ეთნოგრაფიული მასალებით დასტურდება, რომ ამა თუ იმ ღვთაებისადმი აღვლენილი ღოცვა თუ რიტუალი მხოლოდ მოსავლის გადარჩენა-ბარაქიანობისადმი და საქონლის დაცვა-გამრავლებისადმი როდი იყო მიმართული. ჩვეულებრივ, ყველა სალოცავს ადამიანის კარგად ყოფნასა და ჯანმრთელობასაც შესთხოვდნენ.

ჩვენი შენიშვნა სათაურის მიმართ სრულიადაც არ ამცირებს იმ მნიშვნელოვან სამუშაოს, რომელიც დღევანდელ დისერტანტს გაუწევია. ერთ-ერთ განსაკუთრებულ მომენტად ის მიგვაჩნია, რომ ბატონ თეიმურაზ გვიმრაძეს მოპოვებული აქვს კახეთის რელიგიური დღესასწაულების შესახებ მნიშვნელოვანი ეთნოგრაფიული მასალები, რომლებიც ერთი შემორბენით, ანდა ერთი-ორი წლის განმავლობაში კი არა, არამედ მრავალი წლის ხანგრძლივი შრომითა აქვს მოპოვებული. ამასთანავე, იგი მრავლად მოიხმობს შესადარებელ მასალას. როგორც აღმოსავლეთ საქართველოს მთისა და ბარის სხვადასხვა რეგიონებიდან, ისე დასავლეთ საქართველოდან.

დისერტანტი შესავალ ნაწილში ვრცლად მიმოიხილავს საკითხის ისტორიოგრაფიას. იგი საერთოდ პრობლემის შესახებ არსებულ სამეცნიერო გამოკვლევებს მიუთითებს და არა მხოლოდ იმ ნაშრომებს, რომლებიც კახეთში რელიგიური დღესასწაულებისადმი მიძღვნილი, რაც, რა თქმა უნდა, თ. გვიმრაძის ნაშრომის დადებით მხარეებს უნდა მივაკუთვნოთ. ამასთანავე, ამავე შესავალ ისტორიოგრაფიულ ნაწილში იგი ზოგიერთ ისეთ ნაშრომსაც

მიმოიხილავს, რომელთა გვერდის ავლაც მას თავისუფლად შეეძლო.

თ. გვიმრაძე კარგად მიჯნავს ერთმანეთისაგან იმ რელიგიურ დღესასწაულებს, რომლებიც, ჩვეულებრივ, ამა თუ იმ სალოცავის კარზე სრულდებოდა და რომლის დროსაც ამა თუ იმ ღვთაებასა თუ წმინდანს ხალხი მოსავლის ბარაქიანობასა და საქონლის გამრველება-დაცვას შესთხოვდა და, ჩვეულებრივ, იმ რელიგიურ რიტუალებს, რომელსაც ქართველი ხალხი ბოსელში, მარანში, ვენახში, მინდორში ასრულებდა. შესადარებელი მასალის ფართოდ მოხმობა მას აძლევს საშუალებას დაასკვნას, რომ კახური მასალები უფრო მეტ საერთოს პოულობს საქართველოს სხვა ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეების მასალებთან, ვიდრე განმასხვავებელს, თუმცა კახეთის რეგიონისათვის დამახასიათებელი მასალაც ფრიად მნიშვნელოვანია, რადგან აშკარაა, რომ ისიც საერთო ქართული რწმენა-წარმოდგენების ნაწილია, რომელმაც საკვლევ რეგიონში შემოინახა თავი სწორედ ამ კუთხისათვის დამახასიათებელი სამეურნეო ყოფის გამო.

რადგანაც დისერტაცია იმ რელიგიური დღესასწაულები-სადმი, რიტუალებისადმი და რწმენა-წარმოდგენებისადმი მიძღვნილი, რომელსაც ქართველი ხალხი სამიწათმოქმედო საქმიანობის, ვენახის დაცვის თუ საქონლის გამრავლებისადმი უძღვნიდა, ბუნებრივია, ავტორი ვერ გაეჭვა მხარის სამეურნეო დახასიათებას. დისერტანტი 22-ე გვერდზე შესაბამის დასკვნასაც გვთავაზობს, რაშიც ჩვენ ეჭვი შეგვაქვს. ამ დასკვნის გაკეთებისას ქრონოლოგიურად ხომ არ უნდა მივდგომოდით საკითხს? მიგვაჩნია, რომ საქართველოს მთელ ტერიტორიაზე მეურნეობის წამყვანი დარგი მაინც მეძინდვრეობა იყო. თუ სადისერტაციო მაშრომის ავტორი თავის მოსაზრებას დამატებითი მასალებით გაამდიდრებს, მოხარული ვიქნებით.

სადისერტაციო ნაშრომიდან აშკარაა, რომ, მიუხედავად დიდი ქრისტიანული კულტურისა, ქართველმა ხალხმა ქრისტიანობამდელი რწმენა-წარმოდგენები და რიტუალები არა მარტო მთაში, არამედ ბარშიც შემოინახა. ასე რომ, სინკრეტული რწმენა-წარმოდგენები ჩვენ ბარშიც, ამ შემთხვევაში, კახეთშიც გვაქვს. მისაღებია ავტორის დასკ-

ვნა, რომ „ხენა-თესვის დროს რიტუალური კვერები ცხვე-
ბოდა მოსავლის ნაყოფიერებისა და ბარაქიანობის მიზნით.
სპეციალურად ხარებისათვის კვერების შეწირვა კი უძვე-
ლესი დროის გადმონაშთად უნდა მივიჩნიოთ“ (გვ. 30).

თემურ გვიმრაძე აგვიღწერს ყველა იმ ხალხურ რელი-
გიურ დღეობას, რომელიც კახეთში იმართებოდა. მას მხე-
დველობის არედან არ რჩება თითქმის არც ერთი ასეთი
დღესასწაული, რომელთაგან ზოგიერთი ადგილობრივი,
მხოლოდ სასოფლო დანიშნულების იყო და, რა თქმა უნ-
და, ისეთებიც, რომელსაც რეგიონალური დანიშნულება
ჰქონდა და სადაც თავს იყრიდა კახეთის (და არა მხო-
ლოდ კახეთის) მოსახლეობა. ამ რელიგიური დღესასწაუ-
ლებიდან განსაკუთრებით გამოვყოფთ მხოლოდ ორს. ესე-
ნია: 1) „თავწმიდა გიორგი“ სოფელ ახალსოფლის (ყვარ-
ლის რაიონი) სიახლოვეს. სამართლიანად მიგვაჩნია დისერ-
ტანტის დასკვნა, რომ „თავწმიდა გიორგის“ სალოცავი
კახეთში წმიდა გიორგის პირველი სალოცავი უნდა
ყოფილიყო. და 2) „ნეკრესობა“. ეს უკანასკნელი ერთ-
დერთი რელიგიური დღეობა იყო საქართველოში, რომე-
ლსაც ღორს წირავდნენ. შესაწირ ღორს კი კახეთში „ლო-
მტასს“ უწოდებდნენ. დისერტანტი სამართლიანად სვამს
კითხვას: როდის უნდა გაჩენილიყო ნეკრესში ღორის
შეწირვა, ის ქრისტიანობამ ძველი დროიდანვე შეითვისა,
თუ ახალი დროის მოვლენაა? საერთოდ, უნდა აღვნიშნოთ,
რომ ცხოველის მსხვერპლთშეწირვა ქართულმა ქრი-
სტიანობამ წარმართობისაგან მიიღო, მთაშიც და ბარშიც;
ქრისტიანობამ ეს არაქრისტიანული წესი ფაქტობრივად
ვერ განდევნა. აგტორს მოყავს იმის დამამტკიცებელი მა-
სალა, რომ ღორის მსხვერპლთშეწირვას ქრისტიანობამ-
დეც ახდენდნენ, მაგრამ რიგი გადმოცემების საფუძველზე
ის ასკვნის, რომ ეს მოვლენა ნეკრესში შედარებით მოგვი-
ანებით გაჩენილი მოვლენაა. ამ თვალსაზრისით მოყვანი-
ლი მასალა, ვფიქრობთ, არგუმენტირებულია, მაგრამ, რა-
დგან ღორის მსხვერპლთშეწირვა წარმართობის დროსაც
სცოდნიათ, სასურველია, კვლევა მან მომავალშიც
გააგრძელოს.

სადისერატაციო ნაშრომში მნიშვნელოვანი ადგილი
ეთმობა ზედაშის საკითხს, რაც ქართულ ეთნოგრაფიაში

აქამდეც კარგად იყო შესწავლილი. დისერტანტს ამ მიმართულებითაც შემოაქვს ახალი ეთნოგრაფიული მასალა. საყურადღებოა, რომ კახეთის მოსახლეობას ნეკრესისათვის სპეციალურად ჰქონდა ზედაშის ღვინო, როგორც საოჯახო, ისე საგვარეულო. კახელებს ნეკრესისათვის ჰქონდათ ფუტკრის ზედაშეც, ე. წ. *ფუტკრის ზეარა*. ამოღებული თაფლი ნეკრესში მიჰქონდათ და იქ მლოცველებს ურიგებდნენ.

მნიშვნელოვანია ის ეთნოგრაფიული მასალა და მისი მეცნიერული ინტერპრეტაცია, რომელიც ვენახის დაცვის, ბარაქიანობის რელიგიურ რიტუალებს ეხება („ვენახის ბედის კვერი“, ვენახის დაცვის მიზნით დიდ ხუთშაბათს ასკილის ტოტის ვენახში შეტანა...).

სადისერტაციო ნაშრომში მიღებულია დასკვნა, რომ მიუხედავად იმისა, რომ კახეთში ვენახის დაცვისა და ბარაქიანობის რელიგიური დღესასწაულები, რიტუალები და რწმენა-წარმოდგენები ორიგინალურობით გამირჩევა, მაინც დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობამ „ჩვენამდე შემონახა ის რელიგიური დღესასწაულები, რომელიც კახეთში დიდი ხანია დავიწყებას მიეცა“ (გვ. 87). ვფიქრობთ, ამ დასკვნის დამადასტურებელი მასალა დისერტანტს უნდა მოეტანა და აეხსნა ის მიზეზები, რამაც ეს გამოიწვია. ჩვენის მხრივ გვიჩნდება კითხვა: ხომ არ იყო ეს იმით გამოწვეული, რომ აღმოსავლეთ საქართველოში (ამ შემთხვევაში, კახეთში) ქრისტიანობა უფრო ღრმად შევიდა, ვიდრე დასავლეთ საქართველოს ზოგიერთ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეში?

კიდევ ბევრი პოზიტიური შეიძლება თქმულიყო თეიმურაზ გვიმრაძის საკანდიდატო ნაშრომის შესახებ. მაგრამ, ვფიქრობთ, თქმულიც საკმარისია. იმედია იგი მომავალში აღნიშნული მიმართულებით კვლევას კვლავაც გააგრძელებს. თეიმურაზ გვიმრაძე უდავოდ იმსახურებს ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხს. ავტორ-ფერატი სრულ შესატყვისობაშია სადისერტაციო ნაშრომთან. იმედი გვაქვს არქეოლოგია-ეთნოლოგიის მაღალი სამეცნიერო საბჭოსი, რომ თემურ გვიმრაძეს მიანიჭებენ ძიებულ ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხს.

როლანდ თოფჩიშვილი

რეცენზია გ. ხორნაულის წიგნზე, რომელიც 1983 წელს არ დაიბეჭდა

ყოველი გამოკვლევა ქართული ტოპონიმების შესახებ ჩვენი სამეცნიერო საზოგადოების (და არა მხოლოდ სამეცნიერო წრეების) განსაკუთრებულ ინტერეს იწვევს, რადგან ადგილთა სახელწოდებანი მნიშვნელოვანი და უაღრესად საყურადღებო წყაროა ჩვენი ქვეყნის წარსულის შესასწავლად. ტოპონიმების შესახებ აკად. ნიკო ბერძენიშვილი წერდა: „ეს ხომ ზღვა მასალა იქნება ჩვენში წარსული ცხოვრების მეცნიერულად აღსადგენად. იგულისხმება, რა თქმა უნდა, რომ ამ მასალის ისტორიულად შესწავლაში ჩვენ ისტორიკოსებს ქართული ენათმეცნიერება წამოგვეშველება“ (ნ. ბერძენიშვილი. საქართველოს ისტორიის საკითხები, I, თბ., გვ. 358). სწორედ ენათმეცნიერებმა იკისრეს ძირითადი ტვირთი საქართველოში ტოპონიმთა მეცნიერული შესწავლისა და კვლევის საქმეში, თუმცა ადგილთა სახელწოდებების შესწავლისადმი თავისი ასპექტები სხვა მეცნიერებებსაც აქვთ: ისტორიას, ეთნოლოგიას, გეოგრაფიას. აქვე ისიც უნდა ითქვას, რომ ტოპონიმების კვლევას საქართველოში მიზანმიმართული ხასიათი აქვს და სრულიად სამართლიანად მათი კვლევა-ძიება მიმდინარეობს ისტორიულ-გეოგრაფიული // ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეების და ხეობების მიხედვით. ამდენად, მისასალმებელია წლეულს თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობის მიერ დასტამბული წიგნი „მთები და სახელები (მთიულეთ-გუდამაყრის ტოპონიმიკური მასალები და ძიებანი)“, რომლის ავტორია ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატი გიგი ხორნაული.

თითოეული ტოპონიმის ენათმეცნიერული ანალიზის შეფასება ლინგვისტების საქმეა. ჩვენი ყურადღება მიიქცია აღნიშნული წიგნის შესავალ ნაწილში შესულმა ქვეთავებმა: „გეოგრაფიული მიმოხილვა“, „ისტორიული მიმოხილვა“, „ეთნოგრაფიული მიმოხილვა“. ამ ქვეთავებში და-

შეგებულმა უზუსტობებმა და შეცდომებმა ორიოდ სიტყვის თქმა გადაგვაწყვეტინა.

მოვიყვანოთ რამდენიმე ციტატა გ. ხორნაულის მონოგრაფიიდან: „მთიულეთი და გუდამაყარი საქართველოს მთის კუთხეებია. ორივე მდებარეობს კავკასიონის სამხრეთ კალთებზე: მთიულეთი თეთრი არაგვის ხეობაში ჯვრის უღელტეხილიდან ფასანაურამდე (ძირითადი ნაწილი) და ფასანაურიდან ჟინვალამდე (ხაზგასმა აქაც და ქვევითაც ჩვენია – რ. თ.); გუდამაყარი კი, მთიულეთის თითქმის განუყოფელი ნაწილია – შავი არაგვის ხეობაში, ფასანაურიდან ბურსაჭირისა და დუმაცხოს მთებამდე“ (გვ. 7); „მთიულეთში ძირითადად სამი სასოფლო საბჭოა: მღეთის (33 სოფელი), ფასანაურის (22 სოფელი) და ჭართლის (12 სოფელი). შედის, აგრეთვე, ანანურის საბჭოს (5 სოფელი) და ჟინვალის სასოფლო საბჭოს (7 სოფელი)“ (იქვე); „... ხოლო რაც შეეხება მთიულეთის სამხრეთ საზღვარს, იგი რამდენადმე გაურკვეველია. აქ არა გვაქვს ისეთი მიჯნა, როგორც აღმოსავლეთით, დასავლეთით და ჩრდილოეთით. სოფლები ჭართალს ქვემოთ შერეულია. ამიტომ ქართლსა და მთიულეთს შორის საზღვრის გაგლება ძნელია“ (გვ. 8); „მთიულეთს ჩრდილოეთით და დასავლეთით ოსეთი ესაზღვრება“ (გვ. 31).

გ. ხორნაულის დასახელებული წიგნიდან ზემოთ მოყვანილი რამდენიმე ციტატის ერთად წარმოდგენა, ვფიქრობთ, მიზანშეწონილია, რადგან მათში მთიულეთის ისტორიული გეოგრაფიის შესახებ მსგავსი შეცდომებია დაშვებული, თუმცა მათ შორის ურთიერთსაწინააღმდეგო გამონათქვამებაც გვხვდება. შევეხებით რამდენიმეს. პირველი ის, რომ ყოველგვარი ისტორიული, გეოგრაფიული და ენათმეცნიერული მასალებისა და წყაროების გაუთვალისწინებლად არსებობს თურმე მთიულეთის ორი ნაწილი, ე. წ. „ძირითადი მთიულეთი“ (ჯვრის უღელტეხილიდან ფასანაურამდე) და დანარჩენი მთიულეთი – ფასანაურიდან ჟინვალამდე. ეს, ე. წ. ხორნაულისებური დაყოფა მთიულეთისა, განპირობებულია ზემოთ ჩამოთვლილი მეცნიერებების გამოკვლევათა უგულებელყოფით. არსად ქართულ საისტორიო გეოგრაფიაში მთიულეთი ორ ნაწილად არ ყოფილა დაყოფილი. მთიულეთის ნებისმიერი მკვი-

დრისათვის რომ ეკითხა, ეტყოდნენ, რომ მთიულეთი მოიცავდა ტერიტორიას თეთრი არაგვის ხეობაში ფასანაურიდან ჯვრის უღელტეხილამდე. რაც შეეხება წიგნში შემოთავაზებულ დანარჩენ მთიულეთს, რომელშიც ავტორს შეეავს არაგვის ხეობა უინგალიდან ფასანაურამდე, სრული გაუგებრობაა. აქ მდებარეობდა და მდებარეობს საქართველოს ისტორიულ-გეოგრაფიული // ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეები // თემები, როგორებიცაა: ხანდო, ჭართალი და შიდა ქართლის მთისწინეთის გარკვეული ნაწილი. თეთრი არაგვის ხეობის მთისწინეთ-ბარის მონაკვეთი ქართულ დოკუმენტებში „დაბალი საერისთავოდ“ მოიხსენიება. გ. ხორნაულს, როგორც ლინგვისტს, რომ გაემახვილებინა ყურადღება ფასანაურს ქვემოთ (როგორც თვითონ უწოდებს ჭართლისა და ანანურის სასოფლო საბჭოების ტერიტორიებზე) მცხოვრებთა მთიულურ მეტყველებას ვერ ჩაიწერდა, რომ აღარაფერი ვთქვათ საისტორიო და ეთნოგრაფიული მასალებისა და ნაშრომების გამოუყენებლობაზე. თუ პატივცემულ ავტორს ფასანაურის ქვემოთ უინგალამდე ზოგიერთ სოფელში მთიულეები ან გუდამაყრელები შეხვედრია, ისინი აქ გადმოსახლებული არიან XIX საუკუნის შუა ხანებში. ასევე გაუმართლებელია ხორხის ხეობის მთიულეთში შეყვანა. აქაც მთიულეები და გუდამაყრელები, ფშაველებთან და ხევსურებთან ერთად არიან გადმოსახლებული, მას შემდეგ, რაც შიდა ქართლის მთისწინეთის ამ ერთ-ერთი ხეობის მკვიდრნი XV-XVI საუკუნეებში კახეთის ბარში გადასახლდნენ.

გაუმართლებელია გუდამაყრის მთიულეთის ნაწილად მიჩნევა. მთიულეთი და გუდამაყარი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის მხოლოდ ერთმანეთის მეზობელი მხარეებია. უნდა აღვნიშნოთ, რომ გუდამაყარი როგორც მხარე, მთიულეთზე ადრე იხსენიება საისტორიო წყაროებში დაწყებული VII საუკუნის სომხური გეოგრაფიიდან, ხოლო მთიულეთი კი წარმოქმნილა შედარებით გვიან ორი დამოუკიდებელი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული // ისტორიულ-გეოგრაფიული მხარის // თემის ხადისა და ცხავატის გაერთიანებით (ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტომი I, გვ. 533), იმ ცხავატისა, რომელიც მონოგრაფიის ავტორს, ჩვენდა გასაოცრად, მთიულეთში ვერ დაუდასტურებია.

საქართველოს თემებად, მხარეებად, კუთხეებად დასახელე-
ბისა და დაყოფის ტრადიცია გარკვეულ ენობრივ-დიალექ-
ტოლოგიურ, ეთნოგრაფიულ და გეოგრაფიულ ფაქტორებ-
ზე იყო დაფუძნებული და მას ითვალისწინებდა ყველა
წყარო, თუ საბუთი, რომელიც ჩვენში იქმნებოდა. გუდამაყ-
რული დიალექტი დამოუკიდებელი დიალექტია ქართულ
დიალექტთა შორის (იხ. ი. გიგინეიშვილი, ვ. თოფურია, ი.
ქავთარაძე. ქართული დიალექტოლოგია, I, თბ., 1961, გვ.
78-101) და ეთნოგრაფიული თვალსაზრისითაც გუდამაყარი
უფრო მეტ სიახლოვეს იჩენს ხევსურეთთან, ვიდრე მთიუ-
ლეთთან.

ამდენად, რამდენადაც პატივცემული გ. ხორნაული ჩა-
მოთვლის მთიულეთში შემაჯავალ სასოფლო საბჭოებს, მას
უნდა დააეხსახელებინა მხოლოდ ფასანაურის სადაბო სა-
ბჭო და ქვეშეთის სასოფლო საბჭო (შეცდომით ქვეშეთის
სასოფლო საბჭო მღეთის სასოფლო საბჭოდაა მიჩნეული)
და ჭართლის, ანანურისა და ჟინვალის სასოფლო საბჭო-
ები მისგან უნდა გამოეთიშა. ჭართლისა და ანანურის სა-
სოფლო საბჭოების სოფლებში შემაჯავალი მოსახლეობა
ქართლურ დიალექტზე მეტყველებდა. აღნიშნული ტერი-
ტორიული ერთეულები შიდა ქართლის მთისწინეთის (ზე-
განის) ნაწილია. ასეა ის ეთნოგრაფიული (სამეურნეო, მა-
ტერიალური, სოციალური, რელიგიური) ყოფითი მოვლე-
ნების გათვალისწინებით.

გ. ხორნაული ჟინვალს არ მიიჩნევდა მთიულეთის სამ-
ხრეთ საზღვრად, მას რომ გამოეყენებინა ის სამეცნიერო
ლიტერატურა, რომელიც ამ საკითხის ირგვლივ არსებობს.
პატივცემულ ავტორს შევნიშნავთ, რომ რადგან როგორც
არასპეციალისტმა თავს იდვა შემოეთავაზებინა მთიულე-
თისა და გუდამაყრის ისტორიულ-გეოგრაფიული მიმოხილ-
ვა, ვაღდეგბული იყო გაცნობოდა ქართულ ისტორიულ-
გეოგრაფიულ და ეთნოგრაფიულ ლიტერატურას და არა
ზოგიერთი მათგანის შესავალში ზოგადი მითითებით დაკ-
მაყოფილებულიყო. ავტორის საყურადღებოდ ვიტყვით,
რომ მარტო ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატს ჯონდო
გვასალიას მთიულეთისა და საერთოდ არაგვის ხეობის
ისტორიული გეოგრაფიის შესახებ რამდენიმე ნაშრომი
აქვს გამოქვეყნებული და ზოგიერთი ტოპონიმის ახსნის

საინტერესო ცდაც აქვს მოცემული. ჯ. გვასაღიას ერთ-ერთი ნაშრომი მთიულეთის ისტორიული გეოგრაფიის შესახებ სწორედ იმ კრებულშია დაბეჭდილი, რომელსაც გ. ხორნაული მთიულეთის ირგვლივ არსებულ წიგნებს შორის ჩამოთვლის თავისი წიგნის მე-7 გვერდზე სქოლიოში. ამ კრებილიდან (იგილისხმება „კავკასიის ეთნოგრაფიული კრებული“, III), მხოლოდ რამდენიმე ნაშრომი რომ გაეცნო პატივცემულ გ. ხორნაულს, მთიულეთის საზოგადოებრივი ყოფის შესახებ მიუტყვებელ შეცდომებს არ დაუშვებდა. ამის შესახებ ცოტა ქვემოთ. ახლა კიდევ ერთი ისტორიულ-გეოგრაფიული ლაფსუსის შესახებ. მე-13 გვერდზე ავტორი წერს: **„მთიულეთი საქართველოს ზურგს წარმოაგენდა თუშ-ფშავ-ხევსურეთთან ერთად და ამას ემატებოდა ისიც, რომ მთიულეთი კეტავდა ჩრდილოეთის კარს – „დარიალს“.** ამ ციტატიდან გამოდის, რომ, თურმე, დარიალი მთიულეთში ყოფილა და ის საქართველოს ჩრდილოეთ საზღვარს წარმოადგენდა. ავტორს არ უნდა გამორჩენოდა, რომ მთიულეთს ჩრდილოეთიდან საქართველოს სხვა ისტორიულ-ეთნოგრაფიული // ისტორიულ-გეოგრაფიული მხარე – ხევი ესაზღვრება და დარიალი, საქართველოს ჩრდილოეთი კარიბჭე და, მრავალი ისტორიული ფაქტის მოწმე, ხევიშია და არა მთიულეთში. ხევის საქართველოს საზღვრებს გარეთ მოქცევას არავითარი გამართლება არა აქვს. აქვე შეიძლება ისიც ითქვას, რომ მთიულეთს ჩრდილოეთიდან ესაზღვრება ხევი და არა ოსეთი, როგორც ავტორი 31-ე გვერდზე წერს. დასავლეთითაც მთიულეთის მოსაზღვრეა არა ოსეთი, არამედ შიდა ქართლის მთიანეთის ის არეალი, რომელსაც ქართული წყაროები „ცხრაზმას“ უწოდებენ ანუ ქსნის ხეობა, რომელიც ფეოდალური ერთეულის – ქსნის საერისთავოს – ცენტრი იყო.

გ. ხორნაული ისე შორს წავიდა, რომ ხალხი მთიულეთში, თურმე, თემური წყობილებითა და ადათ-წესებით ცხოვრობდა. იგი წერს: „ამ ძეგლიდან (იგულისხმება „ძეგლის დება“ – რ. თ.) ჩანს, რომ მთიულეთში მაშინ მტკიცე ყოფილა თემური წყობილება და ხალხიც თემურ ადათ-წესებს ემორჩილებოდა“ (გვ. 14). კიდევ: „ამჟამად, საბჭოთა წყობილების პირობებში, საბჭოთა კანონების გვე-

რდით შემორჩენილია თემური ყოფის ადათ-წესები“ (გვ. 16). ავტორის საყურადღებოთ ვიტყვით, რომ არც „ძეგლის დადების“ შედგენის დროს და არც გვიან, XIX საუკუნეში და, მით უმეტეს, დღეს მთიულეთში ხალხი თემური წყობილებითა და ადათ-წესებით არ ცხოვრობდა. ფეოდალიზმის პერიოდში კი მთიულეთში, გუდამაყარსა და ხევში ფეოდალების – არაგვის ერისთავთა მმართველობა იყო. მას შეეძლო მიეთითებინა მხოლოდ მთიულეთის საზოგადოებრივ ყოფაში შემორჩენილი ზოგიერთი მოვლენის შესახებ. საერთოდ, ჩვენი მთის საზოგადოებრივი ყოფისა და სოციალური მდგომარეობის შესახებ სპეციალიტთა შორისაც აზრთა სხვადასხვაობაა და ჩვენი რჩევა იქნებოდა პატივცემული ავტორი ამ საკითხს საერთოდ არ შეხებოდა.

შენიშვნებს იწვევს გ. ხორნაულის სხვა გამონათქვამებიც მთიულ-გუდამაყრელების სხვა ეთნოგრაფიული რეალიების ინტერპრირებისას, როგორებიცაა დიდი ოჯახის საკითხი და სხვა სამეურნეო და მატერიალური ყოფითი მოვლენები, რომელთა შეფასებას აღარ შევუდგებით.

ჩვენი აზრით, უკეთესი იქნებოდა, თუ ავტორი ისტორიზმს თითოეული ტოპონიმის შესწავლის საქმეში გამოიჩინდა. მას რომ გამოეყენებინა თუნდაც ვახუშტი ბაგრატიონის მთიულეთის სოფლების სია, აგრეთვე XVIII და XIX საუკუნეების მოსახლეობის აღწერის დღეს გამოქვეყნებული მასალები, მონოგრაფია უთუოდ მოიგებდა, რადგან შესაძლებლობა მიეცემოდა ძველი და დღევანდელი ტოპონიმების შედარებისა, გაირკვეოდა თუ რომელი ტოპონიმი გაქრა, რომელი ახლად წარმოიქმნა, ან რა ფონეტიკური ცვლილება განიცადა თითოეულმა მათგანმა.

შეუძლებელია არ შევჩერდეთ ტოპონიმების *მუგუდასა* და *ხამუშას* შესახებ. გ. ხორნაული წერს: „...ზოგჯერ სოფლის სახელად მიკროტოპონიმი ამოტივტივდება. მაგ.: სოფელი მუგუდა ჭართალთან არის, მადლა მთაზე. ჩამოსახლდნენ სამანქანო გზის თავზე, შევაკებულ ფერდობზე, რომელიც ადრე სახნავად ჰქონდათ და *ხამუშას* ეძახდნენ. ამგვარად, გაჩნდა სოფელი *ხამუშა*, მუგუდა კი გორსლა შემორჩა და მიკროტოპონიმად იქცა“ (გვ. 4). აშკარა შეცდომაა. ისევე როგორც საქართველოს სხვა მხარეებში,

აქაც მსგავსი მოვლენა მოხდა. მთის ზედა ნაწილიდან სოფელმა დაბლაა, სამხერდო გზის ნაპირზე ჩამონაცვლა. სოფლის სახელი „მუგუდა“ არ გამჭრალა. ზევიდან ქვემოთ ჩამონაცვლებულმა სოფელმა კვლავ შეინარჩუნა ძველი სახელწოდება – მუგუდა. მას ხამუშა არ დარქმევია (იხ. საქართველოს სსრ ადმინისტრაციულ-ტერიტორიული დაყოფა, თბ., 1977, გვ. 50). სინამდვილეში ადგილი ხამუშა მუგუდიდან საკმაოდ მოშორებით არსებობს, იქ, სადაც ხანდოს ხევი არაგვს ერთვის, შემადლებულ ადგილზე. ასე რომ, ამ შემთხვევაში მიკროტოპონიმის მაკროტოპონიმად გარდაქმნა არ მომხდარა და არც სოფლის სახელი ქცეულა მიკროტოპონიმად.

ბოლოს აღვნიშნვთ, რომ გამოთქმული შენიშვნები გ. ხორნაულის მონოგრაფიის მიმართ გამოწვეულია მთიულეთის შესახებ არსებული სამეცნიერო ლიტერატურის გამოუყენებლობა-უგულეებელყოფით. უკეთესი იყო ავტორს, როგორც ენათმეცნიერს, მოეცა მთიულეთ-გუდამაყრის ტოპონიმების მხოლოდ ლინგვისტური ანალიზი და თავი შეეკავებინა რეგიონის შესახებ ისტორიული, გეოგრაფიული და ეთნოგრაფიული მიმოხილვით, რომლებიც წიგნის საკმაოდ ვრცელ შესავალშია მოცემული.

30. 08. 1983.

როლანდ თოფჩიშვილი

დამახინჯებული ინტერვიუ ქართული გვარების შესახებ რუსულ პრესაში

1994 წელს რუსულმა გაზეთმა «Аргументы и Факты» გამოაქვეყნა ჩვენთან აღებული ინტერვიუ ქართული გვარების შესახებ. აღნიშნული წლის დასაწყისში დაგვიკავშირდა დასახელებული გაზეთის კორესპონდენტი და გეთხოვა ქართული გვარების სუფიქსების მრავალფეროვნების მიზეზების შესახებ სამეცნიერო ინფორმაციის მიცემა. გაზეთის კორესპონდენტი სახლში გვეწვია და ხანგრძლივი საუბრის შემდეგ, შევთანხმდით ინტერვიუზე. კორესპონდენტს გაზეთის რედაქციისაგან გამოყოფილი ჰქონდა ასონიშნების ზღვრული რაოდენობა. ინტერვიუ ზუსტად ამ ასონიშნების რაოდენობის მიხედვით შემოიფარგლა. რუს მკითხველს (თუ ის რეალურად არსებობდა) აინტერესებდა ქართული გვარების დაბოლოვებათა/სუფიქსთა მრავალფეროვნება. ასეთი კითხვა, როგორც ჩანს, იმიტომ გაჩნდა, რომ რუსული გვარსახელების და სხვა ეთნოსთა გვარსახელების სუფიქსები ძირითადად მაქსიმუმ ორი და სამი ფორმანტით შემოიფარგლება.

ინტერვიუს ტექსტი მისი გაზეთის რედაქციაში გადაზავნამდე კორესპონდენტმა შეგვითანხმა და მასში ორიოდ შესწორებაც შევიტანე. იმის გამო, რომ რუსული პრესისათვის ჩვეულებრივი მოვლენა იყო რესპონდენტთა მიერ მიცემული ინფორმაციის დამახინჯება, პირობა იყო, რომ გაზეთი სრულად დაბეჭდავდა ინტერვიუს. მაგრამ დასტამბვის შემდეგ ინტერვიუ აღმოჩნდა შემცირებული, დაჩეხილი და, რაც მთავარია, რუსი მკითხველი ვერავითარ წარმოდგენას ვერ მიიღებდა მის მიერ დასმულ კითხვაზე, რადგან გაზეთი შემოიფარგლა მხოლოდ სამი ქართული სუფიქსით (-შილი, -ძე და -ელი). როგორც ჩანს, დანარჩენი ქართული სუფიქსები მათ ქართული გვარების სუფიქსებად არ მიიჩნიეს. მხედველობაში გვაქვს დღეს ძირითადად სამეგრელოსი და სვანეთის ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეებში გვარსახელთა მაწარმოებელი ფორმან-

ტები: -ია, -ვა, -ანი... მკითხველისათვის ეს გარემოება განსაკუთრებით დამაბნეველი იქნებოდა, რადგან ინტერვიუს წამმდგარებული აქვს, ჩვენი აზრით, შეურაცხყოფელი რუბრიკა **ОТ БЕРИИ ДО ШЕВАРДНАДЗЕ**.

ინტერვიუს გამოქვეყნების შემდეგ შევეცადე გაზეთს დაშვებული შეცდომა გამოესწორებინა, მაგრამ, ამაოდ. ქვემოთ გთავაზობთ ქართული მემკვიდრეობითი სახელების შესახებ ჩვენს მიერ მიცემული ინტერვიუს დამახინჯებულ-დაჩეხილ ვარიანტს და შემდეგ კი სრულ ტექსტს, რომელიც ჩვენთან შეთანხმებული იყო და რომელიც «Аргументы и Факты»-ს კორესპონდენტმა გაზეთის რედაქციაში გადააგზავნა.

დაბეჭდილი ვარიანტი

ОТ БЕРИИ ДО ШЕВАРДНАДЗЕ

Еженедельник "Аргументы и Факты" № 19 10/05/1994

Чем объясняется многообразие окончаний у грузинских фамилий?

Р. Маликов, Краснодар.

На вопрос отвечает главный научный сотрудник Института истории и этнографии АН Грузии Роланд ТОПЧИШВИЛИ.

ПОЧТИ 90% грузинских фамилий имеют в основе мужские имена: Петриашвили (Петр), Николадзе (Николай). Следующая категория фамилий этнонимическая, т. е. происходящая от названия народа: Алания (от аланов), Арабули (от арабов), Русишвили (что означает либо потомок русского, либо образовано от мужского имени Руса). Множество фамилий имеет в окончании суффикс "ели" - Гокиели (из села Гокиа), Тухарели (из села Тухариси). Наконец, есть фамилии, указывающие на должность, профессию, ремесло: Топчишвили (эквивалентно русской фамилии Пушкарев), Мекокишвили (Гончаров). Окончание "-дзе" означает сын, "-швили" - рожденный (т. н. рожденный таким-то) и сопоставимо с окончаниями русских фамилий "-ов", "-ин". Принято считать, что окончание - "-швили" - больше характерно для жителей восточной Грузии, а "-дзе" - для Грузии западной. В действительности же это общегрузинские суффиксы.

შეთანხმებული და გაზეთის რედაქციაში გადაგზავნილი
ტექსტი

Вопрос: *Грузинские фамилии отличаются многообразием окончаний. Среди них «-швили», «-дзе», «-ური», «-ია», «-იანი», «-ელი», «-ვა» и другие. Чем это обусловлено и какого происхождения подобных фамилий и их окончаний?*

Отвечает главный научный сотрудник Института истории и этнографии им. И. Джавахишвили АН Грузии, доктор исторических наук Роланд Топчишвили:

– Грузинские фамилии имеют несколько видов происхождения. Прежде всего – это эпонимический вид, когда в основе лежат мужские имена: Петриашвили, Павлиашвили, Николадзе и другие. Причем, почти 90 процентов фамилий имеют такую основу. Следующая категория – этнонимическая: Алания (от «аланы»), Арабули (от «арабы»), Бердзенишвили (соответствует русской фамилии «Греков»), Русишвили (что означает либо «сын или потомок русского», либо может быть образовано от мужского имени Руса)... Множество фамилий образовано по топонимическим признакам с суффиксом «ели» – Гокиели (из села Гокиа), Тухарели (из села Тухариси), соответственно – Метревели, Церетели и т.д. Наконец, фамилии, указывающие на должность, профессии, ремесла: Каухчишвили (эквивалентно русской фамилии Шапошников), Топчишвили (Пушкарев) – две последние имеют тюркскую основу, Мекокишвили (Гончаров).

Различные окончания фамилий объясняются своеобразием исторических и лингвистических традиций того или иного уголка Грузии. К примеру, многие фамилии, которые оканчиваются на «-швили», в древности имели другие окончания. Крестьяне, упоминая односельчан, никогда фамилию полностью не произносят. Они говорят – «Тиникани» вместо Тиникашвили. В Сванети, к примеру, фамилии местных жителей, сванов, сохранились именно в таком первоначальном виде – Кахиани, Виблиани, Ониани. Такие же фамилии, или, как определяет наука – фамильные имена, – первоначально были и у мингрелов, но со временем окончание «ани», исчезло и до позднего времени фамилии дошли в следующем виде: Гобечиа (вме-

сто Гобечиани), Кварацхелиа (Кварацхелиани), Окуджава (Окуджани).

Окончание «-дзе» означает «сын», «-швили» - «рожденный» (т. е. рожденный кем-то). Все эти и другие суффиксы встречаются в летописи Тбетского монастыря, т. н. Тбетском синодике, который составлен в XIII-XIV вв. Этот и последующие документы позволили определить любопытные особенности происхождения фамилий, оказалось, к примеру, что только от фамилии Гигаури («-ури» – от кого или откуда родом) происходит не менее 50 других фамилий.

Принято считать, что окончание «-швили» больше характерно для жителей в восточной Грузии, а «-дзе» – для Грузии западной. В действительности же все упомянутые в тексте – это общегрузинские суффиксы. И хотя каждый из этих суффиксов в той или иной степени составил основу для фамилий, характерных для жителей того или иного региона, фамилии на «-швили» встречаются и у мингрелов, и у имеретинцев, и у гурийцев. А фамилии с окончанием «-дзе» характерны и для той части грузин, которые исповедуют не православие, а мусульманскую религию. Окончание «-швили» появилось позже и в целом ряде случаев заменило наиболее древнее «-дзе».

Степень самобытности фамилий, специфичность их происхождения связаны с историческими корнями, обычаями и традициями, самой жизнью.

რუსუდან ხარაძე
საველე არქივი
(ფრაგმენტები სვანეთის 1945 წლის ქვემო
ექსპედიციის ჩანაწერებიდან)⁶
(მოამზადა დასაბეჭდად *მაია სახოკიათ*)

დანიშვნა

ბიჭის დედამამა გაუგზავნიდა გოგოს მშობლებს. *ნესკამეზი* – მაშვალს გაუგზავნიდა, რომელიც მოლაპარაკებას აწარმოებდა *ქორამახვშთან* – ოჯახის უფროსთან. და თუ ის ნებას მისცემდა, *ნესკამეზი* თუ დადებით პასუხს მოიტანდა, ბიჭის მშობლები *ნაყდანას* – ნიშანს გაუგზავნიდნენ. ერთი ძროხა იქნებოდა და კიდევ სხვა რამე. ბავშვს რომ დააკაგებდნენ დედას, კარგ საჩუქარს აჩუქებდა. *ძახალი* შემდეგ ხშირად ნახულობდა თავის ძახალს, შემდეგ რომ მოიზრდებოდა წაიყვანდნენ. – *იეხე ადიე* – (ცოლს წაიყვანდნენ), მივლენ მაყრები, ნათესავეები – *ნაღალი* – და მეორე დღეს წაიყვანენ ქალს. ქალს თავისით ნაღალი წაყვება. დედას მეორე დღეს დაპატიჟებენ და დაასაჩუქრებენ. *ნაღალმარე* (მემკვიდრე), ნათესავეები ეხმარებიან ბიჭის ოჯახს ქორწილში. *ხან ჩვათაძინე* – ხარს დაკლავენ, ძროხას დაკლავენ, ერთი გოჭი უნდა მიუტანონ. ბიჭის ოჯახში ყველას მიაქვს ძღვენი. ეს ქორწილი 3-6 დღემდე იქნებოდა. ქალს რომ მოიყვანდნენ, ხანჯლებსაპყრობილ კარებში გაატარებდნენ. მეფე და დედოფალი ერთმანეთს ხელს ჩაპკიდებდნენ და ისე იმათ ცეცხლის გარშემო შემოატარებდნენ. მერე დასვამდნენ, კალთაში ბავშვს ჩაუგორებენ და დალოცავენ, მალე ამისთანა გეყოლოსო. ქალის ქმარს უნდა ეყიდა ბარგი ყველაფერი. ქალს მხოლოდ აჩუქებდა მისი დედამამა ერთ ღორს, ერთ ცხვარს და ერთ ძროხას. რომელიც ბარგი ქალს სჭირდებოდა, ქმარი უყიდდა და

⁶ წინამდებარე პუბლიკაცია აგრძელებს რუსუდან ხარაძის საველე არქივის ბეჭდვის სერიას, რასაც დღესდღეობით ამზადებს პროფ. *მაია სახოკია*, მოცემული პერიოდული გამოცემისთვის სპეციალურად. ამჟამად აქ წარმოდგენილია მ. სახოკიას მიერ შერჩეული ფრაგმენტები, 1945 წ.

ქორწილის მეორე დღეს ყველაფერ ამას უგზავნიდნენ ქალს. თუ ცოლსა და ქმარს უსიამოვნება მოუვიდოდათ და გაიყრებოდნენ, თუ ქალი რამეში იყო დამნაშავე, ყველაფერს დასტოვებდა და ისე წავიდოდა. თუ არა და თან წავიდებდა. თუ ქვრივს უნდოდა დარჩენა, მას შეეძლო გათხოვილიყო თავის მაზლზე, უნცროსი იქნებოდა ის თუ უფროსი. უფროსად ოჯახში დედის სიცოცხლემდე ითვლება უფროსად დედა. ამ უფროს ქალს ჰქვიათ *ქორა მახვში* – სახლის დიდი *ხოშა ზურალ მახვში* – უფროსი ქალი. იმის სიკვდილის შემდეგ კი უფროსი ვაჟის ცოლია, უფროსი რძალი. საქმე ქალებში განაწილებულია: ერთი მაგ., მცხობელია, მეორე სახლის ხვეტელი, მესამე წყლის მომტანე იქნება, მეოთხე შეჭამადის გამკეთებელი: 1. დიარი მნაყე – პურის მცხობელი ანუ მორბიელ. 2. მოანწალი – მხვეტავი, 3. ლიცი მახდე – წყლის მომტანი, 4. ნაყუნი მუსყე – მზარეული. ამ ქალების საქმე უკვე თავიდანვე განაწილებულია მახვშის მიერ.

კაცებშიაც ასევე არის ქორა მახვში, რომელიც ანაწილებს საქმეს კაცებს შორის. ყველა საქმეში პასუხს აგებენ ამ უფროსის წინაშე. უფროსს აბარია აგრეთვე მთელი ფული, რომელსაც ართმევენ საჭიროებისას.

ჭადის ცხობა იყო განაწილებული. ოჯახის წევრები სამ ნაწილად იყვნენ დაყოფილი: 1) ბეფში დიპი – სულ პატა პურები (ბაეშეის პური), 2) ქალისათვის კოქოლ დიარ (პატარა პური), 3) ვაჟმარე (ვაჟებისთვის) ხოშადიარ (დიდი პური). ამ გამომცხვარ პურს დიარი მნაყე თითონ ანაწილებდა და ასევე სხვებიც. საჭმელად სხდებოდნენ ასე: ბიჭები და გოგოები ცალკე; კაცები ცალკე და ქალები ცალკე.

ჭამის დრო: 1. ხეუს – ადგომის ხანს, 2. სადილ – სადილი (შუადღისას), 3. სამხარ – სამხარი (მზე რო გადაიხრებოდა), 4. ვახშამი

ყველის დამზადება: მაშკალი – მწველელი ძროხას წველის ვედრაში, შემდეგ გაწურავს ლაწვდარში. და ჩაასხამს ქვაბში – ცხვადაში. შიგ ჩაურევენ ლაღდერს. ლაღდერს აკეთებენ ასე: ღორის მაჭიკი ფაშ, ძვალს – ჯილუ მარლი. ამას ჩაურევენ რძეში – ლაჯეში როდესაც ყველი და-

იბნევა, ხელით ამოიღებს, ჩასდებს კადათში და ჩამოკიდებს. დარჩება სვილ. სვილს მოხდიან ხარხატს. სვილს ადუღებენ ნელ ცეცხლზე და ხარხატი გროვდება. მერე ამ ხარხატს საჭამადად ინახავენ. ნახარხაცი კი, რომელიც ხარხატს რჩება, იმას აქცევენ. ამოყვანილ ყველს ცოტა მარილს მოაყრიან და ჭურში შეინახავენ.

ბავშვს სამი კვირის შემდეგ აწვენენ აკვანში. – აკვან. აკვანში გაკეთებულია, შიგ უგია: ორი ლეპ, ზედ აფარია დერში – პატარა ზეწარი. გადასაკრავ – არტახები; ლაბამ – პატარების ბაწრები, ჰიბაქ – შიბაქი, საბან – საბანი, აკვანი ჭვემ – აკენის ჯოხი; აკვანზე უკიდია: ალის ყური – ღაჭა (რაковина), დათვის კბილი – დაშტი, შტიკ; თეთრი ძივები – ძივარალ; ნათხაფი – თვალნაკრავი;

მშობიარობის დროს ქალი სახლიდან აღარ მიდის. მშობიარობისათვის ეხმარება ქალი – გადო. ბავშვს გადო აიყვან, ჭიპს მაკრატლით მასჭრის, დადიექთილ – ნიგოზს დაადებს.

ოჯახი. ოჯახს ორი მახვშე ჰყავს – უფროსი ქალი და კაცი. ქალი მახვში განაგებს ქალების საქმეებს, კაცი კი კაცების. ჭადის მცხობელი – მერბი, საჭამადის გამკეთებელი – ნაყუუნს ასყვი, კუმაში ხოზნაანი – საქონლის მომვლელი, დაბარი ღიმშარ – გარეთ მუშაობა.

ხელსაქმე. კანაფს შესტვამენ – დაართავენ. ხელით დაგლეჯენ მოკრეფილ კანაფს, მერე უნდა შესტვან, - ღილე-თვან (დაართონ). ღინჩხუ – დასრასამენ, მერე მოქსოვენ ფაყში; მოიქსოვება და იქნება სკვირ. სკვირთაგან მხოლოდ ტილოებს აკეთებენ.

ლეშხეფ – კერვა. ჩინჩლი – ფოჩები.

ხატარაშობა, ხვამლობა, აღდგომას – თანაფლი ახალწელიწადს. ალაქსახალა – ლოცვა.

ღორს, რომ დაკლავენ ახალწელიწადს, ხოჩავებიში – დიდ პარასკევს. ამ დროს ყველა წმინდათ უნდა იყოს. არ შეიძლება ცოლ-ქმრის ერთად ცხოვრება.

როდესაც კაცი სანადიროდ ემზადება, მაშინ ის ქალს არაფერს ეუბნება. ქალი თვითონ უნდა მიხვდეს და ისე უნდა მოუმზადოს საგძალი. ჩუმად დასდებს ამ საგძალს და მონადირე დილით ადრე ადგება, მოუმზადებს და წავა.

მენსტრუაციაში მყოფი ქალი სახლიდან არ მიდის, ხოლო მაშინ როდესაც სახლში რომელიმე დღეობისათვის მზადებაა, ის ტყეში მიდის. არ შეიძლება, რომ მან დაინახოს სადღესასწაულო მზადება.

თუ კაცს ჰყავს სახლში მშობიარე ქალი, ის ორი კვირის განმავლობაში ვერ დაუკლავს თავის დმერთებს საკლავს.

თონეს აკეთებენ ქალები, სხვა თისგან, თორნ ჭურჭელი აქ არ კეთდება. მოაქვთ თიხა თიხნარიდან, დაფშვნიან კარგათ, ლაჩართ გაცხრილავენ, მერე წყალს დაასხამენ და ცომივით მოცირავენ. შემდეგ ცალცალკე გუნდები ბრტყლად გაკეთებულს ერთმანეთზე ადებენ და ასე თანდათანობით გაკეთდება. შემდეგ გააშრობენ ზელების დროს უროს ურტყამენ. როდესაც ერთი მეორეს ადგამენ, ხელს წყალში ისველებენ და ზედ უსვამენ. როდესაც ცოტა შეშრება, შეგნით დახაზავენ და უფრო გაიმაგრებს ქუდს. როცა გახმება, ზუღური ხეს ჩაანთებულ და თანდათანობით შეშას უმატებენ. გამოწყველას 23 საათი დაახლოებით უნდება.

ტყავის დამზადება. როდესაც ხარს ტყავს გააცლიან, გასხეპავენ, გაახმობენ ცეცხლზე, მაღლა პოლზე დაამაგრებენ, ჯოხებით დაამაგრებენ. წელიწადი, რომ დააყოვნოს იმაზე, ისა სჯობია. თითო შოლტს მისცემიან, და ნაცარს დააყრიან და ნაჯაბის ტარით ან ჯოხით ბანაღს გააძრობენ, თუ არა და დააღებობენ სამარილით ან დანით გაფხეკავენ. გამოსტრიან და შეკერავენ კანაფით ჩათლარს (ფეხსაცმელს). კვანი ჩათლარ – ტყავის ქალამნები; მანგრა ჩათლარ – პურტყვის; ჯაბრალ – ქვედა გაბმული ნაწილი; ბანდაღას გაბაშარ – ფეხსაცმლის ზედა გაკერილი ნაწილი. როდესაც ფეხსაცმელი შეკერილია, მათ შიგნით და გარედან უსვამენ მარილიან ქონს, რომ არ გახმეს.

საჭმელ-სასმელი. ქათმის დამზადება. ქათამს დაკლავენ, ადუღებულ წყალში ჩადებენ, მერე გატიტნიან და ცეცხლზე მორუჯავენ, გარეცხენ, გამოკუჭავენ, ჩაადგამენ ჩენილში (თუჯის ქვაბი). ქათამი დაჭრილი იქნება, ქვაბი წყლით იქნება სავსე, რომ მოიხარშება, უზამენ მოწყობას – ნიგოზს, მარილს, პიმპილს, სურნელს – ქინძი, უცხო სურნელს, ზალთანას ნიგოზს დანაყილს უზამენ.

შემწვარი ქათამი. შეწვამენ ხის შამფურზე (შნმფურ, კვტალ), მთლიანად სწვამენ გადაშლელს.

ღორის გაკეთება. ღორს კლამენ ახალწელიწადს, კაი პარასკებს – ხოჩა ვებიშ, ხოჩა საფთინ – კაი შაფათი მეწირობა. დააასოებენ, თუ დაშაშხვა უნდათ, ჩააწყობენ ჯანრში (გოგრასავით არის), მარილს დააყრიან. რომ ჩაუდგება მარილი, მერე ცეცხლთან დაკიდებენ და ღორ მზად იქნება. აკეთებენ აგრეთვე კეპილს. წიკანტ-ს: წელებს გარეცხამენ, მერე მოხარშამენ, წერილად დაკეპენ, უზამენ მარილს, ნიორს, პიმპილს, და ჩადებენ დაუხეველ უმ წიკანტ-ში. შიჰკატყაპე – გოჭი შემწვარი ეშხულუზა – (ეწოდება წლამდე) მხოლოდ ამ წლოვანებაში შეიძლება მისი შეწვა შნმფურზე. მოხარშულზე – ასო ასო დაჭრილს ხარშამენ წყალში და მერე ჭამის დროს მარილზე აწყობენ. ჰკლამენ განით დანით ქათამსაც და ღორსაც.

ძროხას რომ დაკლამენ, გაატყავებენ უმარილო წყალში. ზოგს მშრალად სჭამენ და წვენს გადაასხამენ, მარტო ქონს მიაერთმევენ. როგორც ღორის ქონს, ისე ძროხის ქონს მოდუღებულს ინახამენ. ღორის ქონს ჭადში ჩაურევენ. იმ ღორის ქონს, რომელსაც საჭმელად ინახამენ, მარილს უშერებიან და რომელსაც საპონად ხმარობენ, ისევე, როგორც საქონლის ქონს.

იარამი – გამოხარშული ნაცარი. სალასტოში ჩაყრიან ნაცარს, ზედ დაასხამენ ადუღებულ წყალს, ჩამოკიდებენ გობზე და წვეთწვეთათ დაიწყებს დენას. სანამდი სქელი დის, მანამდე ვარგა, მერე კი აღარ ვარგა. ხვაიარამი – ეხდი იარამს. ამ წვეთწვეთათ შეგროვილ სითხეს მოაგროვებენ ქვაბში. მერე ერთად დიდხანს ადუღებენ, სანამდე სულ არ გამაგრდება; როცა გამაგრდება, მერე მზად იქნება. ამ იარამს უზამენ ქონს და ერთად ადუღებენ – გასაკეთებელ საპონს. შეიძლება იარამის შენახვა, მაგრამ უეჭველად ჭურჭელში, რადგან ხანს რომ გაათეგს, მერე გადნობა იცის. პროპორცია ასეთია: ერთი წილი იარამი და ორი წილი ქონი.

ნამცხვარები. დიარ. კვეცენა დიარ – გამომცხვარი პური. ლეტეფედიარ – ჭადიანი პური = ჭადპურა, თაშიდიარ – ხაჭაპურები. ლავაში – ლავაში, კუპატები – დაჭრიან დანით ხორცს და ცომში ჩაურთამენ. რველად გამოაც-

ხობენ, ლობიანი დიარ – ლობიანი პური – მარხვაში, გაკი-
დიარ – ნიგვზიანი პური – მარხვაში.

რძისაგან: ყველი, რომ დამწიფდება, იმას აღუღებულ
წყალში მოხარშამ, მოხელენ, კობხით გააბრტყელებენ და
სჭამენ ან მშრალათ გვაჯილი წვენით. ლემერწეკაქ ღომს,
რომ მოხელენ, ისე უნდა მოხელონ სიმინდი ქვილით, რო-
ცა მეიხარშება, იმას ჩამოიდებენ, მწიფე ყველს ჩაფლიან
შიგ, მოხელენ და გაიქნება. ყველს რომ ამოიყვანენ, დარ-
ჩება შვილი, იმას მერე აღუღებენ, მოიგდებს ძირს ხარ-
ხაცს, - ხაჭო. გაწურვის შემდეგ რჩება ნახარხაცი, რომე-
ლიც აღარაფრად არ ვარგა. ხარხაცი არ ინახება. ყველს
ინახამენ, ჭურში, აწყობენ შიგ, და ასხამენ წათხ – ს. თაშ
– ყველი. ხარხაცი. წათხ. თაშ ფერთხა – რითიც ლობიოს
გაქნიან; - ლაფერთხა. ბარყვენ – 1) ტყემლის ტყაპი;
ტყლაპ; 2) ტყემალი.

დიდი ოჯახი და მისი სტრუქტურა

ეფრიანი – დიდი ოჯახი

ოჯახში ერთი უფროსი იყო ქალი და ერთიც კაცი.
ორივეს ხოშა ეწოდებოდა. დანარჩენ რძლებს შორის სამუ-
შაო დანაწილებული იყო. ზოგი აცხობდა. მცხობელს მერ-
მიე ეწოდებოდა. მენაყენი – საჭმლის გამკეთებელი. რო-
დესაც ოჯახი ეფრიანია, მაშინ ამ ორივე ფუნქციებს ერთი
ასრულებს. ერთი იქნებოდა მუშა – რომელიც ყანაში მუ-
შაობდა. მეღდეყ – ქალი ან კაცი, რომელიც საქონელს
(საქონელთან იყო) უვლიდა. ეს უმთავრესად მთაში წასულ
ქალს ეწოდებოდა. კაცებს შორის ასეთი ზუსტი დანაწი-
ლება არ არსებობდა.

ქორწინება. ნესკამეზი ანუ გამრიგე იგზავნებოდა ბიჭის
მშობლებსაგან, ნესკამეზი მშობელს მიმართავდა და მერე
ეს უფროსს შეეკითხებოდა. თუ ნესკამეზი თანხმობას მიუ-
ტანდა, მერე ოჯახის წევრი ლიშანს წაუღებდა. ლიშანი
თვალი იქნებოდა და კიდევ რამე ნივთი. დანიშნული ქალი
ერთ წელიწადს ან უფრო მეტს რჩებოდა წაყვანილი, მერე
როდესაც ხელს მოიწყობდენ, გამართავდენ ქორწილს. წა-
ვიდოდენ ბიჭის ნათესავები ქალის მოსაყვანად. როდესაც
ბიჭის სახლში დაბრუნდებოდენ ქალის სოხანეში შეყვანის
წინ კარებზე ამოდებულ ხანჯლებს დაიჭერდენ, სოხანეში

ბიჭი უცდიდა ქალს და შემოატარებდა ცეცხლს სამჯერ. მერე ქალს კალთაში ბიჭს ჩაუგორავდენ და დალოცავდენ. ბედნიერსაც ამ დროს იმღერებდენ.

მიცვალებული როდესაც უკვე კვდება, მაშინ უნდა დაუბანონ, უნდა ჩააცვან და მერე მოკვდებო. დაბანა ყველას შეუძლიან ახლობლებს. თუ კაცი მოკვდება, მისი ძმა და ქალი დაბანენ. თუ ქალი მოკვდება, მარტო ქალები. მიცვალებულის დასაწვენად ახალ ფიცარს აკეთებენ, რომელსაც შემდეგ აგვებენ. ამ დღეს არის მიცვალებული სახელში, მერე კუბოში ასვენებენ. ყველა ახლობელი ქალი იშლის თმას. საფლაგზე მიყვებიან ყველანი და დაბრუნებისას იმართება ლაგვანი. ლაგვანი იმართება როგორც დასაფლავების წინაც და დასაფლავების შემდეგაც. ამ ლაგვანისათვის აცხობენ თვითთელზე ხუთ-ხუთ გომიჯს (პატარა რგვალი პურები). ეხმარებოდნენ ნათესავები – მოგვარეები – თვითთელს მოჰქონდა – ერთი ბათმანი გამომცხვარი პური, ან ღვინო ან არაყი ერთი საწყყავი. დასაფლავების დღის იმ დამესვე (თუ არ არის მარხვა; და თუ მარხვაა – მეორე დღეს). გაუხსნიდენ სულს-ორაყვივ. იკვლათ შატვანი. ამ სულისგახსნაზე მარტო ოჯახის წევრები არიან. ამის შემდეგ ყოველ შაბათს საკურთხია ამ მიცვალებულის ლიფანე (უღვდლოთ). წაიდებდენ საფლაგზე ტაბაკზე დაწყობილს წაიდებდენ – პურები, ქათამი, ღვინო და სხვა. შესაძლებელია ამ ხნის განმავლობაში ლიჯგარიც გადაეხადათ (ღვდლით). ამის შემდეგ უკვე უმართამენ მიცვალებულს *ორმოცს*, აცხობენ პურებს თვითთელზე სამ-სამ ლავაშს, იკვლება საკლავი. შემოდგომაზეც იციან ტაბაკი ლიჯგრე – სუფრის დაკურთხვა. (ეს ერთი წლის განმავლობაში). ამის შემდეგ აკეთებენ ხოლმე საკურთხის *აღდგომას* და *ხატარაშობას*.

ქვრივ ქალს შეუძლიან გათხოვება თავის მაზლზე, სულ ერთია ის იქნება იმაზე უნცროსი თუ უფროსი. ნათესაური კავშირი მოდიოდა ათამდე და კიდევ უფრო მეტზედაც. სულ ერთი იყო ეს ქალის მხრიდან იყო თუ კაცის მხრიდან.

არაყის დამზადება. ქუბეს არაყი. ქუბეს გაკაკალს ერთი დღე და ღამე ჩაყრიან ღობრაში. მეორე დღეს გადაიტანენ ჩელტზე. ჩელტზე გამართავენ კერიას თავზე და

ქვემოდან ცეცხლს შეუწებებენ, ასე იქნება ერთი ორი დღე და ღამეს. კაკალი გაიზრდება. ამის შემდეგ წისქვილში წაიღებენ და დაფქვამენ. ამ ფქვილს ხორგში ჩაყრიან, ზედ წყალს დაასხამენ, ასე დატოვებენ ერთ კვირას ან 10 დღეს. ლარაყი ცხვად – არაყის ქვაბში გადაიტანენ და გამოხდიან. *სიმინდის* არაყს აკეთებენ უფრო მარტივად. სიმინდის მარცვალს პირდაპირ ჩაყრიან ხორგში, დაასხამენ წყალს, ერთ კვირას შიგ დასტოვებენ და მერე ქვაბში გამოხდიან. ასევე, როგორც სიმინდს, აკეთებენ ხილის არაყსაც.

დიდი ოჯახი ხშირად 50-60 კაცისაგან შესდგებოდა, რადგანაც ერთ სახლში ვერ ეტეოდნენ. ამიტომ 2-3 სახლს ააგებდნენ ხოლმე. დანაწილება ამ სახლებში არა მარტო ძმებზე იყო, ხშირად ბიძაშვილებზეც. ბიძაშვილს და 3-4 თაობასაც ძმას მუხზმეს ეძახდნენ. ბავშვებს ძუძუს ხშირად ბიცოლები აწყობდენ და მაშინ უკვე გიგას მაგივრად ბავში ბიძას უძახდა ხოლმე.

ქალს გარიგებით მზითევი არა ჰქონდა, მაგრამ ის მანეთი, რომელიც ნიშანს წარმოადგენდა, ქალისას და კიდევ ცოტა რამ, რასაც ოჯახი შესძლებდა, ქალს მიჰქონდა თან ქმრის ოჯახში, რასაც ის მოიხმარდა საკუთრივ და ან თუ ოჯახს მოახმარდა, მაშინ გაყოფისას ქალს მოუანგარიშებდნენ. ქალს თუ ქმართან უსიამოვნება მიუვიდოდა, ის სახლში დაბრუნდებოდა და თავის მოტანილს ყველაფერს წაიღებდა. დაქვრივებული ქალი უფრო ხშირად ქმრის ოჯახში რჩება, რადგან შვილებთან დაშორება უძნელდება. ზოგიერთ შემთხვევაში ასეთი ქვრივი უცოლო მახლზე თხოვდება. მაგრამ ეს წესათ არ არის მიღებული და საძრახისათ ითვლება. [ასეთი შემთხვევა კი ჩვენში შეგვხვდა. არტემ ლიპარტიანს ჰყავს ცოლათ თავისი ძმის ცოლი, რომელსაც ჰყავს შვილი როგორც პირველი ქმრისაგან, ე. ი. მეორე ქმრის ძმასთან, ისევე მეორე ქმართანაც. ოჯახში უსიამოვნება ამის გამო არა სჩანს, თითქოს ერთმანეთში კარგად არიან, მეზობლებს კი ეს არ მიაჩნიათ კარგად და გაკიცხვის საგნადაა ქცეული].

ოჯახის უფროსი ხოშა არის კაცი, რომელსაც ყველაფერი ეკითხვის. ცოლი ხოშასი უფროსი ქალი, ესეც თავის რძლებში უფროსია, მაგრამ ხოშა კაცს ემორჩილება,

რადგან მთელი საჭმელ-სასმელი მერბიელის ხელშია, რომელსაც ხოშა ნიშნავს ერთი წლის ვადით, ამიტომ იმის უფროსობაც ეტყობა ოჯახს. უმისოთ არ შეიძლება არც სტუმართა და არც შინაურის გასტუმრება. დანარჩენი თანამდებობები კი როგორცაა წყლის მოტანა, საქონლის მოვლა და სხვა, არ ჰქმნიან ასეთ უფროსობას.

დიდი ოჯახი, რომელიც რამოდენიმე პირისაგან შესდგებოდა, უფროსი ჰყავდა, ორი უფროსი, ერთი ქალი და მეორე კაცი. უფროსს მახვში ეწოდებოდა. ქალს მთელი შინაური საქმეების განაწილება ევალებოდა და კაცს ებარა ფული და ყიდვა-გაყიდვაც იმაზე იყო დამოკიდებული; საქმე ქალებში განაწილებული იყო. პურის მცხობელი მერბიელი იყო, რომელსაც ებარა ბედლის გასადები, რადგან შიგ ინახებოდა საჭმელ-სასმელი პური და ჭადი და სხვა. როდესაც ჭამად დასხდებოდნენ, მერბიელი გაანაწილებდა, ქოხში სამ სუფრას გაშლიდნენ. ბავშვები ცალკე ისხდენ, ქალებო ცალკე და კაცები კიდევ ცალკე. ბავშვები 8-9 წლამდე იყვნენ ცალკე, მერე კი უფროსებთან სხდებოდნენ. პურეულს და ჭადს აცხობდენ დანაწილებით ყველასათვის ცალცალკე.

ლეღვაჟმარე დიარ – სამამაკაცო პური. ლეზვრალ დიარ – საქალო პური. ლებეფშე დიარ – საბავშო პური ასე იყო დიდი ოჯახის დროს.

საერთო სახელი ნათესავის, რომელიც შთამომავლობით ნათესავს გულისხმობს, შემდეგ დაჯგუფებებს იძლევა: 1) ეს იქნება ქორამარე, - ე. ი. პირველი განაყოფის ნათესაობა. ესენი ძმები არიან ქართულად. თვითონვე სახლიკაცებს უწოდებენ. 2) ნათუარ – ეს უკვე შემდეგი განაყოფის შთამომავლობაა, ბიძაშვილებათ ერგებიან ერთმანეთს. ასევეა ლამხუბ.

ამბავი ბავშვის დანიშვნისა

ძველად ამ სოფელში ხულეღში ერთი კაცი, ჰყოლია ფაჟში პატარა ბავშვი, დაუნიშნია აკვანში. მაგრამ ბავშვი სანამ გაიზრდებოდა, მანამდე მომკვდარა. კაცს არაფი ჰქონია ნიშნის გადახდილი. ქალი მეორედ დაორსულებულა და ბავში ისევ გოგო დაბადებია, ეს გოგო მიეცა, მერე როდესაც ერთი წლის გამხდარა, კაცი კი დიდი ყოფილა.

რომ არ მიეცა მეორე გოგო, მაშინ მათ შორის სისხლითი მტრობა ჩამოვარდებოდა.

ქორწილი. როდესაც შუამავალი (ნესკამეზი) ამბავს მოიტანდა ნება არის გოგოდანო, მაშინ წავიდოდენ დასანიშნავად 6-იდან 10-მდე. შეიძლება მეტიც და ნაკლებიც ახლობელი ნათესაობა. თან წაიღებდენ 5 მან., 3 მან. ძველად და 200 მ. – 300 მ. ნაყედანი ეწოდება ამ ფულს, მეორე დღის საღამომდე იქ დარჩებოდენ. ამის შემდეგ გოგოს მამა და გოგო ოჯახის სანახავად. წავიდოდენ. ამას სახლიანობას უწოდებდენ. მექვერწილი – მაცარი, სახლიანობა, დადი – ქალის მაცარიონი, სამთილი – ქმრის ოჯახი. მამა და დედა მეორე დღეს მივა, იმავდღეს ერთი დადგება. ხარჯი. გადო. ტანიშსივარი – უწმინდური ქალი. გოგო და მისი მშობლები ნახამდენ და მერე ისევ სახლში დაბრუნდებოდენ. ქორწილის დროს ქალს ბიჭის სახლში დადი წაყვებოდა, ეს თვითონ ქალის არჩეული იქნებოდა ახალგაზრდა ქალი, რომელსაც უნდა პატარძლისათვის რაიმე საჩუქარი მიერთმია და შემდეგ კი იმას სამთილოს ოჯახი დაასაჩუქრებდა. ქორწილის დროს ბიჭი ან წავიდოდა ქალის მოსაყვანად და ან არა თუ არ წავიდოდა, სახლში დახვდებოდა ქალს კარებში, ხელს მოკიდებდა და ცეცხლთან მიიყვანდა. ცეცხლის გარშემო შემოატარებდა და მერე დასვამდა ქალს. კალთაში ბიჭს ჩაუგორებდენ, ბეთანერას უმღერდენ. მეორე დღეს მექვერწილეები სახლში ბრუნდებოდნენ და ქალს სტოვებდენ. ქალს სამთილოში არ მიყვებოდა პირველ დღეს დედ-მამა. ისინი მეორე დღეს მოვიდოდენ ხოლმე. ერთ დღეს დარჩებოდენ, მერე ქალს დასტოვებდენ და წავიდოდნენ. რამოდენიმე ხანი რომ გამოივლიდა, ქალი სახლში წასვლას მოინდომებდა, ერთ ცხენ ხარჯს მოამზადებდენ, ქალს ცხენზე შესვამდენ და ოჯახში წაიყვანდენ. იქ რამოდენიმე ხანს დარჩებოდა.

ქალის მშობიარობა. ქალი მშობიარობს სახლში. თუ ამ დროს, როდესაც ქალი მოსარჩენია, რაიმე დღეობა შეხვდება, ხარჯს სახლში ვერ გააკეთებენ. უნდა წაიღონ სხვაგან, რადგან სახლში უწმინდური ჰყავთ. მშობიარეს მარტო არ დატოვებენ – ცეცხლს მთელი დღისა და ღამის განმავლობაში არ დაუქრობენ და თავით, წელით, ფეხით ნაჯახსა და დანებს დაადებენ. ემინიათ ყველაზე უფრო

მონადების, რომელიც ერჩის მადალულს, მშობიარეს, და დამთვრალს. მონადები შეიძლება შემოყვეს მნახველს, შემდეგ, როდესაც დედისა და ბავშვის განბანის დრო მოვა, ცეცხლს მაანთებენ, იმ ადგილას, სადაც ქალი უნდა დაჯდეს, იმ სკამზე იმ გზაზე, რომელზედაც ქალი გაივლის, მოაბნევენ და ასევე ცეცხლით წინ დააბრუნებენ სახლში. საჭმელსა და ჭურჭელს მელოგინეს არ არიდებენ.

მოსუცი ქალი, რომელსაც 33 ბავშვი აუყვანია, - *საბედო გაზდელიანი*. ასეთ ქალს, რომელიც აიყვანს ბავშვს, შევლის მშობიარეს, - ის ბავშვი, როდესაც გაიზრდება, მას გადის ეძახის.

მენსტრუაციაში მყოფს ტანიშვარს ეძახიან. არც ასეთ მდგომარეობაში მყოფი ქალი მიდის სახლიდან, მაგრამ თუ ამ დროს საღვთო აქვთ, ქალი ვერ მიეკარება და სახლიდან უნდა წავიდეს. *საბედა გაზდელიანის* გადმოცემით, ძველად თუ ვინმეს ოჯახთან დამოყვრება ენდომებოდა, ტყვიას შეუგდებდა სახლში, და ბავშვი, რომელიც შეიძლება აკვანშიაც ყოფილიყო, ამ დროს მის საცოლეთ ხდება. უარის განცხადება ამ დროს სისხლის ღვრას იწვევდა.

შვილობილი. ორგვარი შვილობილობა არსებობს, ერთი როდესაც უკვე მოზრდილს სიყვარულისთვის, ეს მოუნდა ოჯახს დაუნათესავდეს, სთხოვს ქალს, რომელიც დედათ ერგება, შენი შვილობა მინდაო. ამისათვის საჭიროა, რომ მოვიდეს ქალთან, ძუძუზე კბილი დაადგას და ამის შემდეგ უკვე ხდება იმის შვილად და მისი შვილები კი მის დამმათ. ასეთ დედას დადლაგუნე ეწოდება, შვილობილს კი გეზაღდაგუნე. მეორე შემთხვევა კი, როდესაც დედას ძუძუ არა აქვს და სხვა აწოვებს, ასეთ ქალს ძიძა ეწოდება. ასეთი დანათესავებაც პირველზე მეტია. მათ თაობათა შორის დამოყვრება აღკვეთილია.

სარჩევი

| | |
|---|-----|
| <i>რელაქტორისაგან</i> | 3 |
| <i>როლანდ თოფჩიშვილი. ივანე ჯავახიშვილი და საქართველოს ეთნოლოგია</i> | 5 |
| <i>სალომე ბახია-ოქრუაშვილი. აფხაზთა სულიერი კულტურის საკითხები</i> | 32 |
| <i>როზეტა გუჯეჯიანი. წმიდა პოლიეპქტოს კარბელაშვილის (1855-1936 წწ.) ეთნოგრაფიული მემკვიდრეობა (სვანეთი)</i> — | 68 |
| <i>ირმა კვაშილავა. მიცვალებულთა პატივი ქართველთა და ჩრდილო კავკასიელთა ტრადიციულ ყოფაში</i> | 97 |
| <i>მზია ტყავაშვილი. რუსეთთან კახეთის სამეფოს ურთიერთობის პოლიტიკური ასპექტები (XVI საუკუნის მეორე ნახევარი)</i> | 111 |
| <i>ნათია ჯაღაბაძე. თრუსოს საკითხი მედიაში 2008 წლის რუსეთ-საქართველოს ომის შემდეგ</i> | 133 |
| <i>ლავერენტი ჯანიაშვილი. ყაზბეგის რეგიონის ოსური მოსახლეობის მიგრაციის სოციალ-პოლიტიკური და ეთნო-კულტურული ასპექტები</i> | 154 |
| <i>ცისია პაპიაშვილი. თანამედროვე სოციალურ-ეკონომიკური და დემოგრაფიული პრობლემები გურიაში</i> | 175 |
| <i>როლანდ თოფჩიშვილი. რეცენზია თეიმურაზ გვიმრაძის სადისერტაციო ნაშრომზე „ხალხური სამეურნეო რელიგიური დღესასწაულები აღმოსავლეთ საქართველოში (კახეთის ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით)“</i> | 183 |
| <i>როლანდ თოფჩიშვილი. რეცენზია გ. ხორნაულის წიგნზე, რომელიც 1983 წელს არ დაიბეჭდა</i> | 188 |
| <i>როლანდ თოფჩიშვილი. დამახინჯებული ინტერვიუ ქართული გვარების შესახებ რუსულ პრესაში</i> | 195 |
| <i>რუსუდან ხარაძე. საველე არქივი. ფრაგმენტები სვანეთის 1945 წლის ქვემო ექსპედიციის ჩანაწერებიდან (მოამზადა დასაბეჭდად მიაა სახოკიაშ)</i> | 199 |



გამომცემლობა „უნივერსალი“

თბილისი, 0179, ი. ჯავახიშვილის ბაზ. 19, ☎: 2 22 36 09, 5(99) 17 22 30
E-mail: universal@internet.ge; universal505@ymail.com