

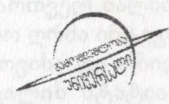


ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის
ინსტიტუტი

ბიბლიოთეკის კატალოგი
საქართველოს ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი
თბილისი

კავკასიის ეთნოლოგიური კრებული XII

ივ.ჯავახიშვილის ისტორიისა და
ეთნოლოგიის ინსტიტუტის
ბიბლიოთეკა



გამომცემლობა „ნიპონსალი“
თბილისი 2010

53229

9991-1666

ნიტარული ფაკულტეტის სტუდენტმა **ხათუნა ჭინჭარაულმა**. მის მიერ შემჩნეული შენიშვნები შეძლებისდაგვარად ჩასწორდა.

კრებულში ორი რეცენზიაა დაბეჭდილი და ორივე მათგანი ლიგანის ხეობის შესახებ დანერგულ ნიგნებს შეეხება. ერთის ავტორია რ. მალაყმაძე და მეორისა — ე. ბერიძე. რეცენზიის ავტორები კი არიან რ. თოფჩიშვილი და რ. გუგუჯიანი.

ბოლოს გვინდა აღვნიშნოთ, რომ ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის კავკასიის ეთნოლოგიის განყოფილებამ ბოლო სამი წლის განმავლობაში სამი კრებული მოამზადა გამოსაცემად. ვფიქრობთ, ეს გარკვეული პასუხია იმ აღიარებული მეცნიერების მიმართ, რომლებიც მეცნიერებათა აკადემიის ტრიბუნლიდან აცხადებენ, რომ თითქოს ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტში ეთნოლოგიური კვლევა-ძიება აღარ მიმდინარეობს.

სოციალური ურთიერთობის საკითხები ოსებში

ოსების ეთნიკური გაერთიანების ჩამოყალიბებას წინ რთული ისტორიული პროცესი უძღოდა. ჩრდილო კავკასიაში, ყუბანის ველზე მცხოვრებ ოსთა წინაპარი ალანების ცხოვრებაში თათარ-მონღოლების შემოსევებმა უარყოფითი როლი შეასრულა. მონღოლებმა ალან-ოსების რაოდენობა მნიშვნელოვნად შეამცირეს, მეურნეობის სხვადასხვა დარგი მოშალეს; დაანგრეს ქალაქები და სოფლები; გადარჩენილი ალანების ნაწილმა ცენტრალური კავკასიის მთიანეთს შეაფარა თავი. ისინი ჯერ მონღოლებისა და შემდეგ ყაზარდოელების მიერ, გარე სამყაროსგან სრულიად შეკეტილნი და იზოლირებულნი აღმოჩნდნენ (ოსი ხალხის... 1967; ... 1988; თოფჩიშვილი 1997). მთში ჩასახლებულნი ადგილობრივ კავკასიელებს შეერწყა და ფაქტიურად იზოლაციის პირობებში, თანამედროვე ოსების ახალი ეთნიკური სახე ჩამოყალიბდა (თოფჩიშვილი 2006: 36; თოფჩიშვილი 2008: 51-52).

თანამედროვე ოსების სოციალური ურთიერთობები ოსური საზოგადოებრივი და ნათესაური ინსტიტუტების – სასოფლო თემის, საგვარეულო გაერთიანების, პატრონიმიული ორგანიზაციის, საოჯახო თემის გადმონაშთური ფორმის, დიდი ოჯახის არსებობისა და ტრადიციული თვითმყოფადი წეს-ჩვეულებების ფონზე ვითარდებოდა. ტრადიცია და წეს-ჩვეულება ხანგრძლივი დროის განმავლობაში თაობიდან თაობას გადაეცემოდა, ეთნიკურ თავისებურ ელემენტებსა და მასთან დაკავშირებულ სოციალურ ურთიერთობებს აყალიბებდა, რომლებიც თავისთავად სტერეოტიპული, ასევე ეთნიკური ფორმების მქონე ქცევის მოდელების შექმნასაც უწყობდა ხელს. ურთიერთობათა ჩამოყალიბებაში მნიშვნელოვანი როლი სწორედ ნათესაური გაერთიანებების მცირე და ფართო ჯგუფებს ეკისრებოდა, რადგან ისინი საკუთარ წარმოშობას საერთო წინაპარს უკავშირებენ. ნათესაობის შიგნით ურთიერთობას თავდაპირველად ეკზოგამია ანესრიგებდა. მისი დაცვა აუცილებელი პირობა იყო, რომელიც ნათესაურ კავშირს კიდევ უფრო ამყარებდა. მამაკაცს მოჰყავდა ცოლად ქალი, რომელიც არც მამის და არც დედის ხაზის ნათესაურ მხარესთან არ იყო კავშირში. საგვარეულოს გენეალოგიური ხაზი პატრილინიური იყო, მას ოსები იცავდნენ და პატივისცემით ეკიდებოდნენ. გენეალოგიური სტრუქტურა როგორც პირდაპირი, ისე გვერდითი ხაზის ნათესაობითაც იქმნებოდა, რომელთა შორის უფლება-მოვალეობები ნათესავეებს შორის სიახლო-

ვე-სიშორის მიხედვით რეგულირდებოდა. ცხადია, თვით გენეალოგიიდან გამომდინარე, ნათესაური სტრუქტურა სოციალურ ორგანიზაციას (მცირე და ფართო გაერთიანებას) ემსახურებოდა. ნათესაურ გაერთიანებაში ქორნილის, ბავშვის დაბადების, ადამიანის გარდაცვალების, ურთიერთდახმარების და სხვა წეს-ჩვეულებებში ყველა წევრის ქცევისა და ფუნქციის სოციალური ხასიათი გარკვეული და დადგენილი იყო. ამავე დროს, ურთიერთობის დროს, საზოგადოებრივ, სოციალურ და ეკონომიკურ სფეროში თავს იჩენდა მმართველობისა და დაქვემდებარების სპეციფიკური სისტემა. ამგვარი მონესრიგებული ურთიერთობის გარეშე სოციალური ინსტიტუტები, რომელსაც ნათესაური პრინციპი ედო საფუძვლად, შეწყვეტდა არსებობას.

ოსების ნათესაურ სისტემაში ნათესაურ ტერმინთა და ნათესაურ სოციალურ ორგანიზმებს შორის კავშირი ნ. ჯავახაძემ გამოავლინა. მის მიერ დადგენილი კანონზომიერებები, ბავშვის დაბადებას, აღზრდას, საქორწინო რიტუალებს, დასაფლავებას, სულის მოსახსენებელ და სხვა წესებს შეეხო; სოციალური ურთიერთობების ჩამოყალიბებული ნორმები სისხლით, მოყვრობით და ხელოვნურად დანათესავებულთა შორისაც წარმოაჩინა. ნათესაური სისტემის შესწავლისადმი ასეთი მიდგომა სოციონორმატიული კულტურით იყო განპირობებული. ნ. ჯავახაძემ ქცევის სოციალურ-სანქციონირებული ნორმებისადმი მიდგომის ორი სხვადასხვა დამოკიდებულება განიხილა: პირველი – ნათესაურ, სოციალურ ორგანიზაციაში, სადაც თვით ნათესაური სისტემა განსაზღვრავს ქცევის ნორმებს ერთმანეთთან და სხვებთანაც მიმართებაში და მეორე – საზოგადოების წიაღში ჩამოყალიბებული ქცევის ნორმები, რომელიც მოცემული ორგანიზმის სოციალური სტრუქტურის თავისებურებით არის განსაზღვრული (ჯავახაძე 1989: 71-106).

ამჟამად, სოციალურ ურთიერთობათა ამ ორი სხვადასხვა დამოკიდებულებიდან, მხოლოდ საცხოვრებელ კომპლექსში მცხოვრები ახლო ნათესაური სოციალური ერთეულის – ოჯახის და მათი წევრების თავისებური ურთიერთდამოკიდებულებისა და თვით საცხოვრებელი ფართის დანაწევრების პრინციპზე და მის სოციალურ ფუნქციაზე იქნება საუბარი.

ოსურ საცხოვრებელ კომპლექსში კარგად ჩნდება კულტურისა და ყოფის მნიშვნელოვანი და ეთნოსპეციფიკური ელემენტები. ამ ეთნოსპეციფიკურ ფორმაში გარეგან მოყვანილობასთან ერთად შინაგანი მონყობილობაც იგულისხმება. რაც თავისთავად, საოჯახო ყოფის თავისებურების, ოჯახის ფორმის, მისი განვითარებისა და კულტურული დონის, ნათესაური შემადგენლობის, თაობათა რიცხოვნობის, მათ შორის, საცხოვრებელი ფართის განაწილების დადგენაში იჩენდა თავს. საცხოვრებელი სოციალურ-ეკონომიკურ

განვითარებასთან ერთად მეურნეობის ხასიათსა და პრიორიტეტსაც განსაზღვრავდა. ამასთან ერთად, ოჯახის ყოფასა და საცხოვრებლის სივრცეში სალოცავის ადგილზე და მის მნიშვნელობაზე მიუთითებდა.

თანამედროვე მთიელი ოსების საცხოვრებელი კომპლექსის ძირითად კომპონენტს საცხოვრებელი კომპი – *გენახ* წარმოადგენდა, რომელიც ხშირად თავდაცვით კომპი – *მაცხე* (ციხე-სახლი) იყო მიშენებული. ფიქრობენ რომ იგი საცხოვრებლის შედარებით უფრო ადრეული ფორმა უნდა ყოფილიყო ამ რეგიონში (რობაქიძე, გეგეჭკორი 1975: 41), რადგან ამ ტიპის საცხოვრებელი კავკასიის რეგიონში ძველ ფორმად არის აღიარებული (სემიონოვი 1928: 15). ასეთ ნაგებობას კვადრატული ფორმა ჰქონდა და სამ სართულიანი იყო. მას ერთი საერთო შესასვლელი პირველი სართულიდან ჰქონდა, ხოლო სართულებს შორის კავშირი მხოლოდ შიგნიდან, მისადგმელი კიბის საშუალებით ხდებოდა. პირველ სართულზე ოჯახის გამოსაკვები მარცვლეულის მთელი ზამთრის მარაგი ინახებოდა. თუმცა, იგი გათვალისწინებული იყო მსხვილფეხა და სხვა საქონლის სადგომად. მეორე სართული საცხოვრებელი იყო, ხოლო მესამე სართული თავდაცვას ემსახურებოდა და სასტუმროდაც გამოიყენებოდა. სინათლე ნაგებობაში მხოლოდ ზემო სართულის სათოფურებიდან აღწევდა (კალოევი 1967: 130-142). ნაგებობები როგორც მშრალი წყობით, ისე დულაბით შენდებოდა. დიგორში გავრცელებული ტერმინი *კხური*, რომელსაც თვით საცხოვრებელი კომპლექსის სახელწოდებას წარმოადგენდა, შესაძლებელია ქართული ტერმინიდან კირი, ქვითკირი ყოფილიყო წარმოქმნილი (რობაქიძე, გეგეჭკორი 1975: 41), ე. ი. ციხე-სახლი შედგებოდა საცხოვრებლის, სამეურნეო ნაგებობების და თავდაცვითი კომპლექსისაგან, რომელსაც შემოვლებული ჰქონდა ქვის გალავანი. გალავნისათვის ჩრდილო კავკასიელ ოსებში ორი ტერმინია ფიქსირებული: *ჭიბაქმთა* (სობიევის მიერ) და *გაღან*, რომელიც მეცნიერთა აზრით ქართული გალავნიდან უნდა ამოდიოდეს (რობაქიძე, გეგეჭკორი 1975: 72). ეს გალავნიანი კომპლექსები უმეტესად იმ ხეობაშია ფიქსირებული, რომელშიც ფეოდალური ურთიერთობები იგულისხმებოდა. მსგავსი გალავნიანი ციხე-სახლის წარმოქმნას შუა საუკუნეების პერიოდთან აკავშირებენ და მიიჩნევენ, რომ საცხოვრებელმა კომპლექსმა მათში ყველაზე ფართოდ გავრცელდა. სამწუხაროდ, როგორც ზემოთ უკვე აღინიშნა, ამ მოსაზრების სანინა-ალმდეგო მონაცემების არსებობის გამო, ამ ციხე-სახლებს უფრო ადრეულ ხანას მიაკუთვნებენ და ადასტურებენ, რომ ადგილობრივი კავკასიელი მთიელების ყოფაში ისინი ფეოდალურ ხანამდე, ოსების ცენტრალურ კავკასიაში გამოჩენამდე უკვე დამკვიდრებული უნდა ყოფილიყვნენ. ოსური საცხოვრებლის ამოსავლად ერთო-

თახიანი ქვის ნაგებობას მიიჩნევენ, რომელსაც ისინი „ხაძარს“ უწოდებდნენ (კალოვეი 1967: 130-142).

სხვა ხეობების მთიელების შეჯგუფული დასახლების ფონზე ქვის საცხოვრებლებისათვის დამახასიათებელი იყო გვერდიგვერდ და ამვე დროს ერთმანეთზე „დაკიდული“ ტიპის ნაგებობები. ბრტყელი, ოდნავ დაქანებული ქვედა ნაგებობის გადახურვა ზემო ნაგებობისათვის სამეურნეო ეზოს წარმოადგენდა, რომელსაც მარცვლის საცეხვად, გასაშრობად, შალის დასაპენტად და ა. შ. გამოიყენებოდა. ნაგებობებს შორის მხოლოდ ვიწრო გასასვლელები იყო, რომელიც ხშირად ჩიხით მთავრდებოდა. ხეობებში, სადაც ტყის მასივები იყო გავრცელებული ლასტის კედლებიან საცხოვრებლებსაც დგამდნენ. ამ სახლს ოსებისაგან მივინყებულ ტრადიციულ-მომთაბარე მესაქონლეების საცხოვრებელს „*myconz*“-ს უკავშირებენ, რომელიც ოსებისათვის ფოლკლორიდან, ნართული ეპოსიდან და პრაქტიკული საქმიანობიდანაც ყოფილა ცნობილი. მსგავსი მომთაბრული ტიპის სახლები დაფიქსირებული იყო დიგორში და თავურში (მაგომეტოვი 1968: 245-270).

როგორც ცნობილია, თავდაპირველად გარკვეულ ხეობაში, სადაც გავრცელებული იყო ციხე-სახლები სამეურნეო სათავსოები და საქონლის სადგომი საცხოვრებელიდან გამოყოფილი არ ყოფილა. მთა-ოსეთისათვის დამახასიათებელი იყო მისი გამართვა საცხოვრებელი კომპლექსის პირველ სართულზე. მხოლოდ ერთსართულიან ქვის საცხოვრებლებში სამეურნეო ნაგებობები საცხოვრებელს გარედან ჰქონდა უშუალოდ მიშენებული.

მთის ოსური საცხოვრებლის განხილვისას ნ. ტაკოვეა, რომლის ეთნოგრაფიული მასალა ქურთათისა და არხონის ხეობებს მოიცავდა, სამი ტიპის საცხოვრებლის არსებობას აფიქსირებდა, ორსართულიან, იშვიათად ერთსართულიან, მრავალთახიან საცხოვრებელს, რომელსაც გარედან უშენებდნენ სამეურნეო ნაგებობებს და თავდაცვითი კოშკებს. ყველა ეს ნაგებობა გალავნის შიგნით იყო მოქცეული და იგი მთლიან ციხე-სიმაგრეს (*გალუაბ*) წარმოადგენდა. ამ ტიპის საცხოვრებელში ყველაფერი ოჯახისა და მისი ქონების, საქონლის დასაცავად იყო მომარჯვებული. საცხოვრებლის მეორე ტიპს განეკუთვნებოდა ციხე-სახლი (*გნახ*), რომელიც თავდაცვითი კოშკის ტიპის ნაგებობას უახლოვდებოდა. პირველ სართულზე საქონლის ბოსელი და მარცვლეულის შესანახი იყო. მეორე სართულზე გამართული იყო „*ხაძარი*“, რომელიც სამზარეულო და სასაბუღალტო ოთახსაც წარმოადგენდა. დანარჩენ ოთახებს დაქორწინებული წყვილები ინანილებდნენ. ოჯახის გაზრდისა და გამრავლების შემთხვევაში საცხოვრებლის კედელზე ქვის ახალ საცხოვრებ-

ბელს აშენებდნენ, რომელსაც შესასვლელი კარი გარედან უკეთდებოდა (ტაკოვეა 1952: 187-190).

როგორც ცნობილია, დასახლების ფორმა თავისი საცხოვრებლის ფორმებით ისტორიულად ჩამოყალიბებულ ერთ მთლიან ფორმად განიხილებოდა, რომლის თავისებურებას სწორედ საზოგადოებრივ-ეკონომიკური განვითარების დონე განსაზღვრავდა. ჩრდილო კავკასიის რთული საცხოვრებელი კომპლექსებისა და თავდაცვითი ნაგებობების განვითარების პროცესზე დაკვირვების შედეგად ასკვნიან, რომ განვითარების ამ პროცესს საფუძვლად ციხე-სახლი უნდა დებოდა. შემდეგ მას მიუშენეს თავდაცვითი კოშკი, ხოლო შემდეგ ყველაფერი გალავნით შემოფარგლეს. შედეგად რთული ციხე-სიმაგრის ტიპის კომპლექსი ჩამოყალიბდა. მას მიაჩნდა, რომ ერთი ან ორსართულიანი სახლი აქ მხოლოდ ქონებრივი და სოციალური დანაწილების შედეგად უნდა გაჩენილიყო, რომლის შემდეგ ამ საცხოვრებელი კომპლექსის განვითარება ორი გზით წარიმართა. პირველი ფეოდალური დიდგვაროვნებისათვის ჩამოყალიბდა ციხე-სახლის ტიპის ნაგებობა, ხოლო მეორე – უბრალო ფორმის საცხოვრებელი იმ მეთემეებისათვის, რომლებიც მალაი ნოდებრიობის დაქვემდებარებაში ხვდებოდნენ (რობაქიძე 1968: 43-44).

ძველად დასახლების ისეთი სტრუქტურა არის დადასტურებული ინგუშების ყოფილ და თანამედროვე ოსების ტერიტორიაზე, რომელიც თავისი ძირითადი ნიშნებით არა გვაროვნული, არამედ ტერიტორიული თემის შესაბამისი იყო. თუმცა, ეთნოლოგებისათვის დაკვირვების ხელმისაწვდომ პერიოდში, თემის ეს ტიპიც ირღვეოდა. ის მატერიალური კულტურის ძეგლები, რომელიც ფიქსირებული იყო მთიან ხეობებში ტერიტორიული თემის, როგორც საზოგადოების წამყვანი ძალის მნიშვნელობას გამორიცხავდა (რობაქიძე, გეგეჭკორი 1975: 150).

ამდენად, ტერიტორიულ, სამეურნეო-ეკონომიკურ პრინციპზე ჩამოყალიბებული სოციალური კავშირის შედეგად ჩამოყალიბებული სოფლის თემი, ცხადია, სოციალურ თანამშრომლობასაც აყალიბებდა. სოფლის თემის ერთ-ერთი ძირითადი სოციალური ერთეული იყო ოჯახი, რომლის ფორმა, შემადგენლობა, სტრუქტურა, მმართველობის პრინციპი, შრომის ორგანიზაციის ხასიათი, საკუთრების ფორმები, ცხოვრების წესი ჩვეულებრივ მოქმედი სოციალურ-ეკონომიკური ყოფით პირობებს შეესაბამებოდა. ზემოთ აღწერილ საცხოვრებელ კომპლექსში თავს იყრიდა ოთხი, ხუთი თაობის უახლოესი ნათესავების, მრავალსულიანი სოციალური ერთეული, დიდი ოჯახი.

საცხოვრებლებისა და სამეურნეო ნაგებობების კომპლექსურმა შესწავლამ მყარი საფუძველი შექმნა იმისათვის რომ დადგენილი-

ყო მეურნეობის დარგების შეფარდებისა და მათი პრიორიტეტის საკითხი. ცენტრალური კავკასიის მთიანეთში თანამედროვე ოსების საარსებო საშუალებას მესაქონლეობა და მთური მინათმოქმედება წარმოადგენდა. მიუხედავად იმისა, რომ ოსები სამეურნეო ნაკვეთების სიმცირეს განიცდიდნენ, ისინი ცდილობდნენ ტერასული მინათმოქმედების განვითარების წყალობით მარცვლეულის გარკვეული მარაგი მაინც შემოენახათ. ეს სპეციფიკური და მნიშვნელოვანი საკითხი საცხოვრებელი კომპლექსის აღწერილობიდანაც კარგად ჩანს. ყველა ტიპის საცხოვრებელში პირველი სართული დათმობილი ჰქონდა საქონლის სადგომს, რომელშიაც ყველა ცხოველის სახეობას ადგილი გადატინრული და გამოყოფილი ჰქონდა. მარცვლეულისათვის კი ადგილი არა ცალკე შენობაში, ან სართულზე, არამედ საქონლის სადგომშივე იყო გამოყოფილი რაც მეურნეობის ამ დარგებიდან მესაქონლეობის წამყვანობას უსვამდა ხაზს.

საცხოვრებლის სეგმენტაციის პრინციპი ცალკეულ ოთახებად, და ერთიანი არასეგმენტირებული ფართის არსებობა, რომელსაც „ზადარ“ ეწოდებოდა უშუალოდ უჩვენებდა ოჯახის ფორმას. ამავე დროს, როგორც ერთიანი ფართობის, ისე მესამე სართულზე ცალკეული ოთახების მოხმარების, მექანიზმი ოჯახის წევრების განსახლების, მათი ადგილის გარკვეულ სისტემას ქმნიდა და მოქმედების, ქცევის ძირითად წესებსაც აყალიბებდა.

ოჯახის ფორმის და საოჯახო ყოფის პრობლემების შესწავლა საშუალებას იძლევა საცხოვრებელ კომპლექსში მცხოვრები ამ ოჯახის წევრების სოციალური ურთიერთობების განვითარებას მიედევნოს თვალი. დიდი ოჯახი თავისი საერთო საოჯახო საკუთრებით, საერთო მოხმარების წესით, შრომის კოლექტიური ორგანიზაციის ფორმებით XIX საუკუნისა და XX საუკუნის დასაწყისშიც თითქმის ყველა ავტორის მიერ არის ფიქსირებული, მიუხედავად იმისა, რომ ამ პერიოდისათვის ინდივიდუალური, ცოლ-ქმრისა და მათი შვილების ერთობაზე დამყარებული ოჯახები მრავლად მოიპოვებოდა.

ოსური დიდი ოჯახები გამოირჩეოდნენ მრავალთაობიანობითა და მრავალრიცხოვრობით. იგი წარმოადგენდა ნათესაური კავშირით განმტკიცებულ თაობათა მომცველ ერთეულს, რომლის შემადგენლობაში იმყოფებოდნენ პაპები და ბებიები, მამები და დედები, შვილები, შვილიშვილები და შვილთაშვილის შვილები, მამამთილები და დედამთილები, რძალ-მამზლები და მულები, ძმები და ძმათა შვილები, ბიძები და ბიძაშვილები, ძმისწულები და ძმისწულების შვილები და ა. შ. (ითონიშვილი 1969: 195—271). თავისთავად ცხადია, რომ ოჯახის ასეთი ფორმის შიგნით თავისებური სოციალური უფლება-მოვალეობათა და ვალდებულებათა განმსაზღვრე-

ლი ეკონომიკური და მეურნეობრივი მდგომარეობა იყო. ოსური ოჯახი დიდი ხნის განმავლობაში ნატურალურ მეურნეობას ეწეოდა, ამიტომ „მთიელ ოსებში შინამრეწველობის როლი დიდი იყო. ისინი სახლის პირობებში ქსოვდნენ, კერავდნენ ჩასაცმელს, ჩოხა-ახალუხს, ქუდებს, დაოსტატებულნი იყვნენ მოჩუქურთმებული ჭურჭლის კეთებაში“ (Кокиев 1885: 46, 82). ოჯახის წევრებს შორის ნაწილდებოდა ყველა სამეურნეო საქმიანობა და სახლის სამუშაო; გარკვეული მათგანი დაკავებული იყო მონადირეობით, შემგროვებლობით, მეფუტკრეობით; დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ გარე საშოვარზე წასვლას, სადაც ექირავებოდნენ დაბლობის მაცხოვრებლებს გარკვეული პირობებით და ამუშავებდნენ სახნავს, რომლის შემოსავლითაც მთელი წლის საკვებ მარცვლეულს ივსებდნენ.

თავისთავად ცხადია, საოჯახო საქმიანობაში ოჯახის ყველა მოზრდილი წევრი იყო ჩართული. სამუშაოს განაწილებისას მხედველობაში იყო მიღებული სქესობრივი და ასაკობრივი პრინციპი. დიდი ოჯახის ხნით უფროსი მამაკაცი ოჯახში მმართველისა და ხელმძღვანელის ფუნქციას ასრულებდა.

აუცილებლად უნდა გამოიყოს მშობლებისა და შვილების ურთიერთობა, რომელთაგან სამგვარ სოციალურ ურთიერთობას არჩევდნენ: 1. მთავარი ცოლის შვილები, 2. მეორეხარისხოვანი, ნომულუსის შვილები ე. წ. *კავდასარდები* ანუ *ტუმიკები*, 3. უკანონო შვილები, რომლებიც ოჯახის უფროსს მონისაგან უჩნდებოდა. მათი სოციალური სტატუსი და იურიდიული მდგომარეობა დაბალი იყო. მასზე ცოტა ქვემოთ იქნება საუბარი. ვაჟის დაბადებას, ოჯახში სიხარული მოჰქონდა, ხოლო ქალისას — არა. ამავე დროს, ვაჟი ოჯახში, როგორც ოსები ამბობდნენ, „ძვირად ფასობდა“, რადგანაც მას *ირადის* გადახდა ესაჭიროებოდა ქალის თხოვნის დროს. ვაჟის სოციალური სტატუსი მაღალი იყო.

რაც უფრო მეტი მამაკაცი იყრიდა თავს დიდ ოჯახში, იგი ეკონომიკურადაც მით უფრო ძლიერი იყო. ისინი თავდაცვის ძალასაც წარმოადგენდნენ. ნათესაური გაერთიანების სოციალურ ურთიერთვალდებულებებშიც მეტი მხარდამჭერი ჰყავდათ.

ხნით უფროსი მამაკაცი, ოჯახის უფროსი, სამუშაოს ვაჟიშვილებს შორის ანაწილებდა, განკარგავდა მთელ საოჯახო ქონებას, ოჯახის თითოეული წევრის ბედსა და საქციელის გამო პასუხისმგებლობას კისრულობდა. ამავე დროს, საზოგადოებაში, თემის კრებაზე იგი ოჯახის წარმომადგენლის ფუნქციასაც ითავსებდა. წამყვანი როლი ეკისრებოდა ოჯახის უფროსს სისხლ-მესისხლეობასთან დაკავშირებულ საქმეში. მის დაუკითხავად არც ერთი მნიშვნელოვანი საკითხი არ წყდებოდა ოჯახში, მათ შორის ქორწინებისა თუ რაიმე ნივთის ან რძის პროდუქტების ყიდვა-გაყიდვისაც. დიდი ოჯახის ხელმძღვანელის გარდაცვალების შემთხვევაში

მმართველი კვლავ ხნით უფროსი მამაკაცი ხდებოდა, მხოლოდ ახლა მისი შვილებიდან. უფროსისადმი პატივისცემა, მორიდება და მისდამი მორჩილება ოჯახის ყველა წევრისათვის სავალდებულო იყო. სამეურნეო საქმიანობაში მამაკაცები სამამაკაცო საქმეს აკეთებდნენ, ხოლო ქალები — საქალებოს. ქალებს ხელმძღვანელობას უხუცესი ქალი უწევდა. ოჯახის ყველა წევრს საცხოვრებელ ფართში საკუთარი ადგილი ჰქონდა დამკვიდრებული, ისევე, როგორც სამეურნეო საქმიანობაში ყველა თავის საქმეს აკეთებდა.

ღიასახლისი რძლებს შორის ფუნქციების განაწილების დროს ასაკს ითვალისწინებდა. პურის ცხობა და საკვების მომზადება ღიასახლისის მოვალეობას წარმოადგენდა. უფროსი რძლები საქონლის წველა-დღევებით, ტყავ-მატყლის დამზადებით, ოჯახის წევრებისათვის ლოგინისა და ტანსაცმლის მოვლა-პატრონობით იყვნენ დაკავებულნი, საშუალო ასაკის რძლები საქონელს უვლიდნენ და პატრონობდნენ, მინდორში მუშაობის დროს — მკაში, ფოცხვაში, ნაკელის გადატანაში, თივის ზვინების დადგმაში, ლენვასა და ჭირნახულის დაბინავებაში მამაკაცებს ეხმარებოდნენ. საუმცროსო რძლების საქმეს სისუფთავის დაცვა, სახლის, ბოსელიის, ეზოს მოვლა და სხვ. საქმიანობა წარმოადგენდა. მით უმეტეს, ისინი, სტუმრიანობის დროს, მომსახურებით იყვნენ დაკავებულნი. საუმცროსო საქმიანობათა სფეროდან ცალკე იყო გამოყოფილი პატარძლის ვალდებულება. დაახლოებით ორ თვემდე მას მხოლოდ სახლკარის დაცვა და ლოგინების გაშლა-ალაგება ევალებოდა. წყლის მოსატანად წყალზე გაყვანის შემდეგ, სადაც სათანადო რიტუალი სრულდებოდა, იგი სხვა რძლებთან ერთად საუმცროსო საქმიანობაში ერთვებოდა. ამასთან, მას როგორც ყველაზე უმცროსს რძალს, საუმცროსო სამუშაოებიდან პერსონალურად, ვახშმობის დროს ფეხზე დგომა და ხელში კვარით მამაკაცთა სუფრის გაშუქება ევალებოდა (ითონიშვილი 1969: 263-264).

სოციალურ ურთიერთობათა გამოხატულებად შეიძლება ჩაითვალოს მამაკაცის მიერ *ირადის* ე. ი. ქალის შესასყიდი ფასის გადახდის ფაქტი ქორწინებაში და ქალის მდგომარობა ქმრის ოჯახში. ქალისათვის მზითვის გატანება სავალდებულო არ იყო. მას ქმრის სახლში მხოლოდ ლოგინი და რამდენიმე საოჯახო ნივთი მიჰქონდა (ლეონტოვიჩი 1883: 52). რაც შეეხება *ირადს* (*ყალიმი*), იგი მოსახლეობას მძიმე ტვირთად აწვებოდა. ახალგაზრდა კაცი ამოირჩევდა თუ არა საცოლეს, ქალის სახლში ერთ-ერთ ამხანაგთან ერთად მიდიოდა, ქალის მამასთან სალაპარაკოდ. ქალის მამა მას კარგად შეხვდებოდა. სასიძოს სურვილის განდობის შემდეგ, მასპინძლის პასუხზე იყო ყველაფერი დამოკიდებული. მასპინძლის თანხმობის შემთხვევაში, ვაჟი ძალიან ძალე ხელმეორედ მიდიოდა და საცოლის მამას 10 მანეთს უტოვებდა. ეს ფული წინდი

იყო იმისა, რომ მოლაპარაკება არ ჩაიშლებოდა. *ირადის* სიდიდე, ჩვეულებრივ, ოსეთში 105 მანეთს უდრიდა, თუმცა, პრივილეგირებულ ნოდებრიობაში — *ალდარებში* და *ცარგოსატებში* იგი 300-დან 500 მანეთამდე აღწევდა. *ყალიმის* ნაწილი ფულით იყო გადასახდელი, ხოლო ნაწილი ნატურით — ხარებით, ძროხებით, თითოეული თავი 10—15 მანეთად იყო შეფასებული. წინდის, 10 მანეთის მიღებიდან ქალის ოჯახი უკვე ქორწილისთვის ემზადებოდა. საპატარძლოს უკერავდნენ კაბებს, უმზადებდნენ სხვა საჭირო ნივთებს. ამის შემდეგ ქალის სახლში მექორწილე ვაჟის მიერ გამოვზავნილი დეპუტაცია მოდიოდა, რომელსაც *ირადი* მოჰქონდა. *ირადის* გადმოცემის პროცესს პომპეზური ხასიათი ეძლეოდა, მას წინასწარ მოპატიჟებული ხალხი ესწრებოდა. ქორწილამდე სამი დღით ადრე, ვაჟი 10—15 მეგობრით საცოლის მამის მეზობელ სახლში მიდიოდა და თან საცოლესა და საცოლის დედისათვის საჩუქრები მიჰქონდა. *ირადი* ოსეთში იმდენად მძიმე გადასახდელი იყო, რომ გადახდის შემდეგ ქმარს ქალი თითქმის ცარიელ სახლში შეჰყავდა. ამის შემდეგ ძნელი ხდებოდა ამ ოჯახის ეკონომიკური მდგომარეობის გამოსწორება. რაც ხშირ შემთხვევაში ოსებს, საბოლოოდ ძარცვა-ყაჩაღობისაკენ უბიძგებდა (მთის... 1875: 255-256).

კ. ხეთაგუროვის მონაცემებით, დვალეთელ (ნარას ქვაბული) ოსებში *ირადი* „სისხლის ფასის ზომას“ წარმოადგენდა. ერთხელ დადგენილი გადასახადი არასოდეს იცვლებოდა. ხეთაგუროვები, ზიდიხანოვები, მამიევიები, ბურნაცევიები, ძანაევიები და ჯიოევიები, ცუციევიები, გუბაევიები და საუტიევიები 100 ძროხას იღებდნენ, მხოლოდ იმ პირობით, რომ 20 ძროხა აუცილებლად უნდა ყოფილიყო მიტანილი, 56 ძროხა — რითაც შეეძლოთ იმით უნდა გადაეხადათ: სახნავით, თაფლით, იარაღით, სხვა საქონლის სახით, რომელიც შეფასებული უნდა ყოფილიყო. ერთი ხარი 2 ძროხას უდრიდა, 5 ცხვარი — 1 ძროხას; დარჩენილი 24 ძროხა გარკვეული ნივთებით იცვლებოდა — ყანით (ჯეჯილის), თოფით ან სპილენძის ქვაბით, რომელშიაც 24 ლიტრაზე ნაკლები არ უნდა ყოფილიყო. უფრო დაბალი გვარის კატეგორიის მოსახლეობას გადასახადისათვის თავისი სახელწოდება ჰქონდა. მას *Cap* (თავი) ეწოდებოდა. მათი *ირადი* არც 25 ძროხაზე ნაკლები არ იყო და არც 30 ძროხაზე მეტი. *ირადის* გადახდა ქორწილამდე იყო სავალდებულო. განქორწინების შემთხვევაში, თუ ქალი იქნებოდა დამნაშავე, ქალის მამა ვალდებული იყო შვილის ქმრის ოჯახისათვის მთლიანად დაებრუნებია *ირადი*. მაგრამ, განქორწინების შემთხვევაში, თუ მამაკაცი იქნებოდა დამნაშავე, ქალის მამა მაინც ვალდებული იყო *ირადის* ნაწილი დაებრუნებინა — 54 ძროხიდან 126 ძროხამდე. განქორწინების დროს, ყველა შემთხვევაში შვილები მამას რჩებოდა. ვაყრის პროცესი ქმრის მიერ თოფის გასროლით მთავრდებოდა, რომლის მოსასმე-

ნად სპეციალურად მეზობლებს ინვეგენდენ. განქორწინების შემთხვევები იშვიათობას წარმოადგენდა. დაქვრივებული ქალი არჩევანის წინაშე დგებოდა, ან მთელი სიცოცხლე ქვრივად უნდა დარჩენილიყო, შვილები შეენარჩუნებინა და ქმრის სახლში ყოფილიყო, ქმრის ძმას გაჰყოლოდა ცოლად, თუ იგი უცოლო იყო და კვლავ ქმრის სახლში შვილებთან ერთად დარჩენილიყო. მაგრამ თუ გათხოვებას მოინდომებდა, იგი ვალდებული იყო შვილები მამის სახლში დაეტოვებინა. საერთოდ, ქვრივი ქალის გათხოვების შემთხვევაში, *ირადი* — გადასახადი მცირე იყო (პერიოდული... 1984: 144). ქალი არც მამის და არც ქმრის ოჯახში მემკვიდრეობის უფლებით არ სარგებლობდა. ეს იქიდანაც კარგად ჩანს, რომ კაცს რომელსაც მემკვიდრე ვაჟი არ დარჩებოდა, მისი ქონება მამის მხრიდან ახლო ნათესავებს რჩებოდა (ლეონტოვიჩი 1883: 24, 34-35, 74). სოციალური ურთიერთობის მაგალითია ისიც, რომ *ირადის* გადახდაში ვაჟს მამის ახლო ნათესაური ჯგუფი, პატრონიმიის წევრები ეხმარებოდნენ, მათი მონაწილეობა კომპოზიციური სისტემით იყო გათვალისწინებული.

დიდი ოჯახის ასეთი ფორმა, ბუნებრივია, საოჯახო კოლექტიური მფლობელობას და ქონებრივ-უფლებრივი ნორმების დაცვას გულისხმობდა. ოჯახი საერთო ძალებით უფლიდა საკარმიდამოს, საცხოვრებელს, საქონელს, ამუშავებდა და მოჰყავდა მოსავალი, მოხმარებდაც ერთობლივად მოიხმარდა.

შრომით საქმიანობაში ფუნქციების განაწილება ასაკობრივი პრინციპით ხდებოდა. ხნით უხუცესი მამაკაცი ფიზიკურ მუშაობას მხოლოდ ავადმყოფობისა და სიბერით დაუძღურების შემთხვევაში ეწეოდა. უხუცესის საქმეში განაფულობას მნიშვნელობა არ ჰქონდა, რადგანაც მას მთავარი იყო ორგანიზატორული ნიჭი ჰქონოდა. იგი თავის შვილებში, ოჯახის წევრებში ანაწილებდა საქმიანობას, იმის შესაბამისად თუ ვის რომელი საქმე უკეთ გამოსდიოდა, ე. ი. ოჯახის წევრები გაპიროვნებულნი იყვნენ სხვადასხვა სამეურნეო საქმიანობის შესასრულებლად. მწყემსი იშვიათად ხნავდა ან თიბავდა და, პირიქით, მთიბველი იშვიათად ხდებოდა მეცხვარე. ოჯახის საქმიანობა მკვეთრად მაინც გამიჯნული არ იყო, ამდენად სეზონურ სამუშაოებში საჭიროებისამებრ ყველა ერთდროულად მონაწილეობდა (ითონიშვილი 1969: 265).

მიაჩნიათ, რომ ოსების ცხოვრებაში სამემკვიდრეო უფლებები გვიან უნდა გაჩენილიყო. ძველად მამისა და პაპის, ე. ი. უხუცესის სიკვდილის შემთხვევაში, ოჯახში მმართველი იცვლებოდა, მაგრამ მოგვიანებით უხუცესის ე. ი. ოჯახის ხელმძღვანელის სიკვდილი ერთობის დაშლის, ოჯახის რღვევის პროცესს აპირობებდა (კოვალევსკი 1886: 319).

დიდი ოჯახების გაყრისა და ქონების განაწილების მიზეზები ეთნოლოგიურ ლიტერატურაში სხვადასხვა სახელდება. გაყრის საკითხი დგებოდა ოჯახის მეტისმეტად გაზრდის გამო; ოჯახის წევრთა უთანხმოების, განსაკუთრებით კი სხვადასხვა თაობის რძლების დაპირისპირებისა და რძლებსა და მულებს შორის ურთიერთობის გამწვავების, პირველი თაობის წარმომადგენლების გარდაცვალების შემდეგ, რადგანაც როდესაც ოჯახის გამრავლება აღნიშნულ საზღვრებს, მეზუთე თაობას სცილდებოდა, სისხლით ნათესავთა გაერთიანებას ახალი კონტურები უჩნდებოდა. სოციალური ერთეულის ის ჩარჩოები კი, რომელშიაც დიდი ოჯახი იყო ჩასმული, ირღვეოდა. ახლო ნათესავთა ეს წრე კი, უკვე პატრონიმიული გაერთიანების ჩარჩოში ექცეოდა (ითონიშვილი 1969: 273—274). ჩვენი ვარაუდით, დიდი ოჯახის დაშლის ზემოთ ჩამოთვლილი არც ერთი მიზეზი არ შეიძლება ჩაითვალოს საბოლოო მტკიცებულებად, რადგანაც ზემოთ ჩამოთვლილთან ერთად, მთავარი და ნამდვილი მიზეზი სათემო წყობილების რღვევის, მოსახლეობის დიფერენციაციისა და კერძო საკუთრების ჩამოყალიბება უნდა ყოფილიყო.

მრავალცოლიანობის შემთხვევაში, მხოლოდ პირველი ცოლი იყო კანონიერი. დანარჩენი კი მეორეხარისხოვანი, რომელთაც „ნომულუსს“ უწოდებდნენ. ამ ტერმინით ისინი მოიხსენიებოდნენ ალაგირის, თავურისა და ქურთათის ხეობაში, ხოლო „კუმიაჩის“ სახელით იყვნენ ცნობილი დიგორის ხეობაში. მრავალცოლიანობის დროს არავითარი მნიშვნელობა არ ჰქონდა ქალის რელიგიურ მრწამსს. საინტერესოა ის ფაქტი, რომ მ. კოვალევსკის მონაცემებით მუსულმ ოსებში „ნომულუსი“-ს უფლებები დარეგულირებული იყო ადათობრივი სამართლით. მამაკაცი ნომულუსისათვის, საკმაოდ მცირეს, მაგრამ გარკვეულ გადასახადს მაინც იხდიდა. რაც შეეხება ქრისტიანულ სოფლებში „ნომულუსი“ და მისი შვილებიც უფლებდნენ იყვნენ. იმდენად, რომ ქმარს შეეძლო ნომულუსი თავის შვილებით (ვაჟი იქნებოდა თუ ქალი) გაესხვისებინა ე. ი. მიეცა სხვისთვის. თუმცა, შვილები კვლავ მის სახელზე იზრდებოდნენ. რაც შეეხება ოსეთის მუსლიმურ ოჯახებში, ქმარი „ნომულუსს“ არასოდეს გაყიდდა, ან არ მისცემდა სხვას, რადგანაც მას ამის უფლება არ ჰქონდა. ეს ყველაფერი ოჯახის გაყრისა და ქონების განაწილების დროს იჩენდა თავს. მუსლიმს არ ჰქონდა უფლება, რომ ძმისთვისაც კი დაეთმო ნომულუსი. ერთადერთი რაც მას შეეძლო, მისთვის თავისუფლების მიენიჭება იყო. არც მუსულმის და არც ქრისტიანი ნომულუსის შვილები ქონების განაწილებაში მონაწილეობას არ იღებდნენ (კოვალევსკი 1886: 233-234).

მ. კოვალევსკის მასალების თანახმად, საინტერესოა რომ სა-
მცხოვრებ ოსებში ნომულუსის
ქართველოში — ნარის ხეობაში

თანახმად, საინტერესოა რომ სა-
მცხოვრებ ოსებში ნომულუსის
ეთნოლოგიის ინსტიტუტის
ბ ი ბ ლ ი ო თ ე ქ ა

შვილები „კავდასარდები“ იმ შემთხვევაში თუ მთავარი ე. ი. პირველი ცოლი უშვილო იყო ან მხოლოდ ქალიშვილები ჰყავდა, მაშინ მემკვიდრეობაში მონაწილეობას იღებდნენ (კოვალევსკი 1886: 233). გარდა ამისა, საქართველოს ოსებში ქალს უფრო მეტი თავისუფლება ჰქონდა მინიჭებული. იგი თავისუფლად მონაწილეობდა რაიმე გარიგებაში, რომელიც მას ქონებრივ მდგომარეობას გააუმჯობესებდა. თავისი მფლობელისაგან ე. ი. ქმრისაგან იღებდა უფლებას აერჩია მამაკაცი, მოეგვარებინა მასთან საქმე, რომელსაც შემდეგ ქმარი თვითონ გადასცემდა შვილებიანად (კოვალევსკი 1886: 235). ვფიქრობთ, საქართველოს ოსებში ამ ჩვეულების ნაწილობრივი ტრანსფორმაცია ქართველებთან ინტეგრაციის შესაძლო შედეგში უნდა ვეძიოთ, რადგან ქართველი ქალი ოსი ქალისაგან განსხვავებით უფრო თავისუფალი იყო. ამის დამადასტურებლად შეიძლება ზ. ვანევის რამდენიმე შენიშვნა საკმარისი აღმოჩნდეს. როდესაც იგი ოსურ ოჯახში ქალის მდგომარეობას განიხილავდა, ამბობდა, რომ ჩრდილო ოსეთში ოჯახზე მუსლიმური გავლენა იგრძნობოდა, ხოლო საქართველოს ოსებზე ქართული ე. ი. ქრისტიანული. მისი აზრით, ორივე „ოსეთში“ პატივის სცემდნენ ქალს და სამარცხვინოდ მიაჩნდათ ფიზიკური შეურაცხყოფის მიყენება, თუგინდ სიტყვიერის, მაგრამ საქართველოს ტერიტორიაზე ოსი ქალი უფრო დაცულად გრძნობდა თავს. თუმცა, „კავკასიონის ორივე მხარეს მცხოვრებ ოსებში, მამაკაცების ჩხუბის დროს ქალი თუ გამოჩნდებოდა, მითუმეტეს შავოსანი (ე. ი. დამწუხრებული), იქ ჩხუბს ბოლო ეღებოდა“ (ვანევი 1955: 10-11).

აღზრდას ბავშვები ოჯახში იღებდნენ. შვიდი წლიდან ვაჟები მამის მსგავსად, ხოლო ქალიშვილები დედების მსგავსად, ცდილობდნენ ქცევის წესების ჩამოყალიბებას. მამებისა და ბიძებისაგან ვაჟუკაცობას, ცხენზე ჯდომას, იარაღის ხმარებას, შრომით ჩვევებს სწავლობდნენ. გოგონები საქალებო საქმეს ეუფლებოდნენ, ეჩვევოდნენ სისუფთავის დაცვას, საკვების კეთებას, კერვასა და ქსოვას. ისინი სწავლობდნენ ქცევის წესებს, შრომას, ურთიერთობას, როგორც უცხო ისე, ახლობელ ადამიანებთან.

ქალის მდგომარეობა ქმრის სახლში ტრადიციით მტკიცედ იყო განსაზღვრული. იგი უნდა ყოფილიყო ქმრის მორჩილი, მისი სიტყვის შემსრულებელი. ქმრის გარდა, სხვა მამაკაცებთან ახლო ურთიერთობა მას აკრძალული ჰქონდა. ასრულებდა სახლის საქმეს, ეხმარებოდა დედამთილს და მისგან ყველაფერს სწავლობდა. მორჩილი იყო როგორც დედამთილის, ისე მამამთილის. მამამთილისადმი უაღრეს პატივისცემას გამოხატავდა. ტაქტიანი იყო მამალებთანაც და მულებთანაც. მას ევალებოდა და უსიტყვოდ უნდა მომსახურებოდა კვების პროცესში მამაკაცებს. შრომის ფერხულში ყველა რძალი მაქსიმალურად იყო ჩართული და ამიტომ, მათი

როლი ოჯახის ეკონომიკაში მნიშვნელოვანი იყო. ქალს არანაირი საკუთრება არ გააჩნდა, როგორც მამის, ისე ქმრის ოჯახში. ქმარი სხვადასხვა სახლიდან თუ გააგდებდა, იგი შვილებსაც კარგავდა, რადგანაც ჩვეულებითი სამართლით, შვილები მამას ეკუთვნოდა.

მართალია, ოსური ოჯახის საფუძველი მონოგამური ქორწინება იყო, მაგრამ XX საუკუნის დასაწყისშიც პოლიგამია გავრცელებული იყო. ყველას შეეძლო ერთი კანონიერი ცოლის ყოლა, მაგრამ ამის გარდა, ასევე მეორე ცოლის ყოლაც იყო ნებადართული, რომელიც უკანონოდ ითვლებოდა და „ნომულუსი“ ეწოდებოდა. მაგრამ, პოლიგამია კავკასიაში, დამახასიათებელი იყო მდიდარი ადამიანებისათვის. ნომულუსის შვილები უკანონოდ შობილებად ითვლებოდნენ და მათ *xaper*-ს (ვირს, სახედარს) ან *კავდასარდს* უწოდებდნენ (ე. ი. ბოსელში დაბადებულს). კავდასარდებს თითქმის უუფლებო მდგომარეობა ჰქონდათ. ამრიგად, ოსურ ოჯახში შედიოდა — კანონიერი ცოლი და მისი შვილები, უკანონო ნომულუსი და მისი შვილები — კავდასარდები კანონ გარეშე იყვნენ და სახლის გარეთ, ბოსელის მსგავს ნაგებობაში ცხოვრობდნენ. გატაცებული ან ნაყიდი მონები, ასევე ითვლებოდნენ ოჯახის წევრებად (ვანევი 1925: 14-15).

მატერიალური ობიექტების კლასიფიცირების დროს, საოჯახო, კოლექტიური ქონება, კერძო საკუთრებად იყო მიჩნეული, თუმცა მას ოჯახის რამდენიმე თაობა, მრავალი სული ერთად ფლობდა. გაუყოფელი, ერთიანი ოსური ოჯახის საერთო საკუთრებას წარმოადგენდა მოძრავი და უძრავი ქონება — საცხოვრებელი, სახნავი მიწები, სათიბები, საქონელი, საოჯახო მოხმარების ნივთები, კერძო ჯაჭვი, სამეურნეო ნაგებობები — წისქვილი, ბელლები, საქონლის სადგომები, საცხოვრებელი სახლი — *ხადარ*. ქონებრივი თვალსაზრისით, დიდი ოჯახისათვის მნიშვნელოვანი იყო მიწა. ოსების საკუთრების ობიექტს მხოლოდ სახნავი და სათიბი წარმოადგენდა, რადგანაც ისინი მთებში ცხოვრობდნენ და იქ მიწა მცირე ჰქონდათ. სახნავიც მძიმე შრომას მოითხოვდა. ამიტომ, ყოველი დიდი ოჯახი ცდილობდა სახნავი მიწა, რომელიც მათ მფლობელობაში იყო მემკვიდრეობას დაქვემდებარებოდა (გაგლოთი 1974: 57).

დროთა განმავლობაში დიდი ოჯახი სეგმენტაციას განიცდიდა და ინდივიდუალურ ოჯახებად იშლებოდა (ვანევი 1926: 400). თუმცა ოჯახის სეგმენტაცია მხოლოდ პირველი თაობის წარმომადგენელთა, ე. ი. ოჯახის უზუცესი წევრების გარდაცვალების შემდეგ იყო მიზანშეწონილი. გაყრა თემის კაცების ჩარევით ეწყობოდა. ქონება თანაბარ ნაწილად იყოფოდა, რამდენი კაციც ოჯახის გაყრის მომენტიდან წილის მიღების უფლებით იყო აღჭურვილი. მონილედ (*ბაჯირი*) მხოლოდ ძმები შეიძლება ყოფილიყვნენ.

ამ თაობის წარმომადგენლებს ქონებაზე მემკვიდრეების ერთნაირი უფლებები ჰქონდათ. მონილეებზე ქონების გაყოფის ეს პრინციპი ერთნაირად იყო დაცული როგორც ცოცხალ, ისე უკვე გარდაცვლილი მონილეების მიმართაც, რომელთა წილს მათი ვაჟიშვილები იღებდნენ. მონილეების ურთიერთშეთანხმების, ან ნიხასის წარმომადგენლების გადანყვეტილების საფუძველზე, საერთო ქონების განაწილება ხდებოდა მონილეების თანასწორუფლებიანობის პრინციპით. ამავე დროს, ურთიერთშეთანხმების შედეგად გამოიყოფოდა საუფროსო წილი (*ხისთარ ხაჰ*), რომელითაც უფროსი მონილის მიერ ოჯახისათვის ყველაზე დიდხანს განეული დიდი შრომა იყო აღიარებული. ეს წილი უმეტესად მამაკაპური სახლის დათმობაში გამოიხატებოდა, რომ უფროს ძმას კერიდან განაყარი ოჯახების შემდგომი კავშირი შეენარჩუნებინა. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ უცოლობისა და ყალიმის ე. ი. ირადის ხარჯების გადასახდელოდ უმცროს ძმასაც განსაკუთრებული წილი ეკუთვნოდა, რასაც საუმცროსო წილი (*ქასთარხაჰ*) ეწოდებოდა. ეს წილი მიწის ნაკვეთით ან რამდენიმე სული ცხვარ-ძროხით შემოიფარგლებოდა (ითონიშვილი 1969: 271—283). როგორც აღინიშნა, *ირადი* ქორწინების დროს ქალის გამოსასყიდს ეწოდებოდა. იგი საკმაოდ მძიმე გადასახადი იყო. მამაკაცს ჰქონდა თუ არა შესაძლებლობა, მნიშვნელობა არ ჰქონდა, იგი ვალდებული იყო ქალი ეყიდა და მისი მშობლებისათვის და ახლო ნათესავებისათვის *ირადი* გადაეხადა. ამავე დროს, დიდ ხარჯებს მოითხოვდა ქალის ახლო ნათესავების საჩუქარი, ორი ცხენი, *ირადის* გადაცემის დროს გამართული სუფრა, და ქორწილის ხარჯებთან ერთად პატარძლის ახლო ნათესავების სხვადასხვაგვარი საჩუქრები.

ნათესაური ურთიერთობების სოციალური ხასიათი მჟღავნდებოდა საქორწინო ურთიერთობებშიც. ქორწინების დროს მთავარი იყო მოლაპარაკება, რომელშიც ახლო ნათესავები მონაწილეობდნენ. ქონებრივი საკითხი აქ ასე დგებოდა — პატარძლის ოჯახი საქმროს ნათესავებს უთმობდა ქალს მხოლოდ იმ პირობით, რომ ისინი დადგენილ გასამრჯელოს მიიღებდნენ. თუმცა, ხშირად უქონლობა და ირადის სიდიდე აიძულებდა პატარძალსა და მომავალ ქმარს მოლაპარაკების შედეგად მოტაცების იმიტაცია ჩაეტარებინა. ასეთ დროს ირადი არ გადაიხდებოდა. ბუნებრივია, მოტაცებაშიც ვაჟის ახლო ნათესავები იღებდნენ მონაწილეობას, რომელთა ვალი იყო დახმარება. ძალით მოტაცებას იშვიათად ცდილობდნენ, რადგანაც ასეთ შემთხვევაში ვაჟის ოჯახსა და მის ნათესავებს ორმაგი ირადის გადახდა ეკისრებოდათ.

ოსეთში ქალის სოციალური და ეკონომიკური მდგომარეობა მძიმე იყო, მას მემკვიდრეობა არ ეძლეოდა არც მამის მხრიდან და, გაყრის შემთხვევაში, არც ქმრისგან იღებდა კონპენსაციას. გათ-

ხოვების მომენტში არც მზითვის მიცემა ითვლებოდა სავალდებულოდ. მზითვს ერთი ხელი ლოგინი და საოჯახო ნივთები — სპილენძის ტაშტი, მაკრატელი, სავარცხელი და მსგავსი საჭირო პირადი ნივთები შეადგენდა (ლეონტოვიჩი 1887: 7; კოვალევსკი 1886: 294-295). განსხვავებულ და საინტერესო მასალას იძლევა ვითონიშვილი საქართველოში მცხოვრები ოსების მაგალითზე. „ქართლის მთიანეთში მცხოვრებ ოსებში მზითვთან ერთად დადასტურდა ქალის ერთი ძროხის ან რამდენიმე თხის თუ ცხვრის მიცემის წესი, რაც უცნობი იყო ჩრდილო ოსებისათვის. ეს წესი ოსებს ქართველებისაგან შეუთვისებიათ, რის მანიშნებელია, პირველ რიგში, მისი ქართული სახელწოდება *სათაგო* (*სათაგნო*-დან). ამ საქონელს ქმარი საერთო საოჯახო ქონებასთან აერთიანებდა, რომლის დაბრუნება მას ნებისმიერ შემთხვევაში შეეძლო. ოჯახის გაყრამდე ნამატი პროდუქცია ოჯახს ხმარდებოდა. გაყრისა და ქონების განაწილების მომენტში კი თავნი ქალს უბრუნდებოდა, როგორც მისი საკუთრება. ნამატი თანაბრად ნაწილდებოდა მონილეებს შორის (ითონიშვილი 1969: 285). მაგრამ რაც შეეხება, ნომულუსსა და მის შვილებს ოსეთში ისინი თითქმის უუფლებონი ჩანან. არც ქალს და არც მის *კავდასარდ* ვაჟებს და ქალიშვილებს ქონებიდან წილი არ ეკუთვნოდა. ნომულუსი ქმრის კმაყოფაზე რჩებოდა სიკვდილის ბოლომდე. მამას არ შეეძლო მისი ვაჟი (ნომულუსის შვილი) სახლიდან გაეგდო, მაგრამ არც საოჯახო წილიდან ეკუთვნოდა რაიმე. თუ ცალკე მოინდომებდა ცხოვრებას, მას ერთ ბოსელს გამოუყოფდნენ. რაც მთავარია, იგი მთელი სიცოცხლე (თუ თავისუფლებას არ მოინდომებდა) ემსახურებოდა მამის ოჯახს და პირველი ცოლის კანონიერ შვილებს. მაგრამ თუ იგი დამოუკიდებლად ცხოვრებას აირჩევდა, იგი არჩევანში თავისუფალი იყო. შეეძლო ოჯახიდან ნასულიყო, თუმცა, ქონების შოვნის სხვა საშუალება უნდა მოეძებნა (კოვალევსკი 1886: 239-236). ამ შემთხვევაში ხშირად ოჯახიდან გასული მამაკაცი მეკობრეობით, „საშოვარზე გასვლით“ ე. ი. ყაჩაღობით შოულობდა ქონებას და ცდილობდა თავისი თავი საზოგადოებაში ამ სახით დაემკვიდრებინა.

მ. კოვალევსკის მონაცემებით მამისონისა და ნარის ხეობებში (დვალეთში) თითქოს ოსები გაქრისტიანდნენ, მაგრამ მათ არ დაუკარგავთ მაინც ნომულუსების ყოლის ჩვეულება. ამ ხეობებში, მისი აზრით, ნომულუსების ყოფა მაინც განსხვავებული იყო — მათი რაოდენობა ოსებისათვის გამდიდრების საშუალებას წარმოადგენდა (კოვალევსკი 1886: 239).

1879 წლისათვის რუსი პოლკოვნიკის კუნდუხოვის თხოვნის საფუძველზე (ოსური „ოკრუგის“ მმართველი) ოფიციალურად ირადი გაუქმდა, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, მან დიგორში, თავაურში და ქურთათში XX საუკუნის დასაწყისამდე მოაღწია. ალაგი-

რის ხეობაში ირადის ფასმა თანდათანობით დაიკლო (კოვალევსკი 1886: 241-243).

საინტერესოა, რომ მუსლიმ ოსებში, მიუხედავად იმისა, რომ ნომულუსის კისერზე გადადიოდა მთელი ოჯახის ძირითადი შრომა, იგი ქმრის მორჩილი იყო, ქმარს შეეძლო გაელახა, შეურაცხყოფა მიეყენებინა ქალისათვის, მაგრამ ქალის გაყიდვის და სხვაზე გადაცემის უფლება მას არ ჰქონდა. ქმარს არ შეეძლო ცოლთან განშორება და გაყრა. დაქვრივების შემთხვევაში, ქალს ერთი წელი ქმრის სახლში უნდა ეცხოვრა და მიცვალებულის მოსაგონარიც უნდა გადაეხადა, მაგრამ ნასვლისას შვილებს ვერ წაიყვანდა. ოჯახის წევრების თანხმობით ნასულ ქალს ქმრის ნათესავეები რაიმე მცირედით დაეხმარებოდნენ (წვრილფეხა საქონლით, ფულით) (კოვალევსკი 1886: 257-259).

ნომულუსის შვილების ყოფა მძიმე იყო, ჯერ ერთი იმიტომ, რომ მას შეურაცხმყოფელი სახელი კავდასარდი ერქვა, მეორე – მას მძიმე შრომა ჰქონდა. მთელი სიცოცხლე ბავშვობიდან მამის ოჯახს და მის პირველ ცოლს ემსახურებოდა. გოგონას გათხოვება მხოლოდ *კავკასარდზე* შეეძლო. იშვიათი იყო შემთხვევა, რომ ასეთი ქალი *ფარსავს* (ძლიერი გვარის „მეგობარი“ ანუ „გვერდზე მცხოვრები“) მოსწონებოდა. ყმანვილი მამის სახლში რჩებოდა. მართალია, სრულწლოვანს შეეძლო ცალკე დასახლებულიყო, მაგრამ სრულიად უსახსროს მამის სახლში დარჩენა ერჩივნა. მიუხედავად ამისა, იგი თავისუფალი იყო, და თუ შესძლებდა ცხოვრება ცალკე შეეძლო დაენყო.

დამონმებული ლიტერატურა

- გაგლოთი 1974** – Гаглиты З. Очерки по этнографии осетин, I, Тб., 1974.
- ვანეთი 1925** – Ванети З. Индивидуализм и коллективизм в родовом быту осетин. Владикавказ. 1925.
- ვანევი 1926** – 1926; Ванеев З. Индивидуализм и коллективизм в родовом быту осетин. ИОНИИК, вып. II, Владикавказ. 1926.
- ვანევი 1955** – Ванеев З. Из истории родового быта в Юго-Осетии. Тб., 1955.
- თოფჩიშვილი 2008** – თოფჩიშვილი რ. ოსთა წინაპარი ალანების თავდაპირველი განსახლების არეალი, თბ., 2008.
- თოფჩიშვილი 1997** – თოფჩიშვილი რ. საქართველოში ოსთა ჩამოსახლებისა და შიდა ქართლის ეთნოისტორიის საკითხები. თბ., 1997.
- თოფჩიშვილი 2006** – Топчишвили Р. Грузино-осетинские этнографические очерки, Кутаиси, 2006.
- ითონიშვილი 1969** – ითონიშვილი ვ. ცენტრალური კავკასიის მთიელების საოჯახო ყოფა, თბ., 1969.
- კავკასიის ... 1988** – История народов Северного Кавказа с древнейших времен до конца XVIII в. М., 1988.
- კალოევი 1967** – Калоев Б. Осетины, М., 1967.
- კოკიევი 1885** – Кокиев С. Записки о быте осетин, СМЭ, I, М., 1885.
- კოვალევსკი 1886** – Ковалевский М. Современный обычай и древний закон, т. II, М., 1886.
- ლეონტოვიჩი 1883** – Леонтович Ф. Алаты Кавказских горцев, II, Одесса, 1883.
- მთის...** – «Горские ведомости», 1875; Газ. «Горские ведомости», 1875, №9, Периодическая печать Кавказа об Осетии и сетиных, Сб., I, Цхинвали, 1981.
- მაგომეტოვი 1968** – Магометов А. Культура и быт осетинского народа. Орджоникидзе, 1968.
- ოსი ხალხის...** 1967 – Происхождение осетинского народа. Сборник статей, Орджоникидзе, 1967.
- რობაქიძე, გვეჯჭორი** – 1975; Робакидзе А. Гегечкори Г. Формы жилища и структура поселения горной Осетии, Тб., 1975.

რობაკიძე 1968 – Робакидзе А. И. Жилища и поселения горных ингушей, КЭС, II, Тб., 1968.

სემიონოვი 1928 – Семенов А. П. Археологические и этнографические разыскания в Ингушетии, Владикавказ, 1928.

ტაკოევა 1952 – Такоева Н. Ф., Из истории осетинского горного жилища, СЭ. №3, 1952.

ჯავახაძე 1989 – Джавахадзе Н. Система родства осетин. Тб., 1989.

პერიოდული... 1984 — Этнографический очерк К. Л. Хетагурова «особа». Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах, IV, Цхинвали, 1984.

Саломэ Бахиа-Окруашвили

ВОПРОСЫ СОЦИАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ У ОСЕТИН

Социальные отношения современных осетин развивались на фоне традиционных самобытных нравов и обычаев осетинских общественных и родственных институтов. В формировании отношений значительная роль возлагалась на большие и малые группы родственных объединений, предполагающие происхождение от одного предка. Отношения внутри родства первоначально регулировались экзогамией, соблюдение которой являлось неперенным условием, способствовавшим укреплению родственных уз.

Генеалогическая структура создавалась по линии прямого и косвенного родства, где права и обязанности родственников регулировались по принципу близости и дальности их родства. Социальный характер поведения и функций каждого члена родственного объединения в обрядах бракосочетания, рождения ребенка, погребения усопшего, взаимопомощи и других ритуалах был четко регламентирован. В то же время, во взаимоотношениях, в общественной, социальной и экономической сферах проявлялась специфическая система управления и подчинения. Внутренняя социальная суть жилища отчетливее зафиксирована в жилых комплексах типа башни или дома-крепости, в которых установлено существование единой площади, называвшейся по-осетински *хадзар*. В едином пространстве были строго определены все части жилой площади, и центральное место здесь занимал очаг – символ единства и святости семьи. В жилом комплексе свое место имели и глава, и рядовые члены семьи, а также семейный хозяйственный

инвентарь. С жилой площадью соединялась хозяйственная площадь, где располагались хлев и амбар, размер которых был прямо пропорционален экономическому достатку семьи и свидетельствовал о роли и месте этих отраслей хозяйства в быту семьи. Хозяйство осетин характеризовалось соразвитием земледелия и скотоводства. Специфика осетинского жилища обуславливалась традициями большой семьи. На основе изучения социальных отношений осетин можно сказать, что для населения горной Осетии, т. е. Северной Осетии, был характерен низкий уровень развития производительных сил, обусловленный архаичностью общественных институтов. В свою очередь, уровень общественного развития определил соответствующий характер взаимоотношений социальных институтов и их членов. Что касается осетин-мигрантов в Грузии, то уровень хозяйственного развития и социальных институтов и, исходя из этого, социальных отношений у них был выше. Безусловно, культурно-исторические контакты грузинского и осетинского народов оказали большое влияние на формирование традиционного осетинского быта, что нашло отражение в целом ряде элементов и черт материальной культуры, религии, хозяйственной деятельности, семейных и общественных отношений осетин.

Таким образом, в результате изучения социальных отношений осетин установлено, что население Северной Осетии сохранило более архаичные и примитивные формы хозяйствования, нежели осетины Грузии. В Грузии сформировались иные, отличные от северных осетин, общественные и социальные институты, сложилась иная структура социальных отношений. И что самое главное, в отношениях между всеми социальными единицами и внутри их, а также в обычаях и элементах быта грузинских осетин отчетливо прослеживается то обстоятельство, что они оказались и осели на территории Грузии именно путем миграции.

რეხვიაშვილი 1974 — რეხვიაშვილი ს. სხვისშვილობა მთის რაჭაში (წეს-ჩვეულებების შესახებ). — გაზ. „საბჭოთა ოსეთი“, 1974, 8 იანვარი.

რეხვიაშვილი 1977 — ქართველ და ჩრდილო კავკასიელ მთიელთა მეგობრობის ისტორიიდან, თბ., 1977.

რეხვიაშვილი 1974 — რეხვიაშვილი ს. ქართველ და ჩრდილო კავკასიელ მთიელთა სავაჭრო ურთიერთობების ისტორიიდან, ეთნოგრაფიული ნარკვევი, თბ. 1980.

Гоциридзе Г. Ш.

ОБ ОДНОЙ ЗАПИСИ ИЗ ЖИЗНИ СЕВЕРО-КАВКАЗСКИХ ГРУЗИН

Корни культурно-исторических связей грузин и северо-кавказских народов уходят в глубь веков. Результатом этой многовековой традиции является поэтапное переселение горцев восточной и западной Грузии (рачинцев, сванов, пшавов, кахетинцев) в Кабардино-Болкарию, Владикавказ, Карачаево-Черкессию, Адыгею, Дербент, Дагестан и другие регионы. Огромную роль в этом отношении сыграл институт «куначества//конагоба//кертзоба//аталичество» и другие формы искусственного родства. Потомки старых переселенцев по сей день живут в этих краях и несмотря на изменение конфессиональной принадлежности, они четко сохраняют признаки национальной идентичности и самосознания.

Автор статьи опирается на личное письмо рачинского представителя Реваза Эристави, который будучи в гостях у кабардино-балкарских грузин описывает эпизоды этой встречи. Письмо является подлинником и находится в архиве автора этой статьи.

როზეტა გუჯეჯიანი

საკრალური დროშები ქართულ ტრადიციაში („ლემი“)

საკრალური დროშები ქართული ტრადიციული კულტურის მნიშვნელოვანი ელემენტებია. საისტორიო და ეთნოგრაფიული მასალით ცნობილია როგორც ქრისტიანობამდელი ხანის, ასევე შუასაუკუნეებისა და თვით თანამედროვე ყოფაში არსებული საკრალური დროშები.

ტრადიციულ სულიერ//სოციალურ სიმბოლოკასთან, მათ შორის, საკრალურ დროშებთან, დაკავშირებული ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მასალა ავლენს სიმბოლოებისა და სარიტუალო პრაქტიკის მრავალ არქაულ პასაჟს, რომელიც ერთიანია ყველა ქართული ისტორიულ-ეთნოგრაფიული თემისათვის/ჯგუფისათვის თვით უძველეს ხანაშიც კი (ჯავახიშვილი 1979; ჩიტაია 1941; ბარდაველიძე 1968; აბაკელია 1997; ხიდაშელი 2005...).

ქართული საკრალური დროშების ისტორია მჭიდრო კავშირშია ქართველი ერის მრავალსაუკუნოვან პოლიტიკურ, კულტურულ და რელიგიურ ყოფასთან.

ცნობილია, ტრადიციული ქართული კულტურა განსაკუთრებული სიმკვეთრით ეთნოგრაფიულ მასალაშია წარმოდგენილი. ბუნებრივია, ტრადიციული საკრალური სიმბოლოკა ტრადიციულ მენტალობასთანაა გადაჯაჭვული, მენტალობის ელემენტები კი ყველაზე ხანგრძლივად ტრადიციულ საზოგადოებაში ფუნქციონირებს და ამ მხრივ, მეტად საყურადღებო მასალა მთიელთა ყოფაშია ფიქსირებული — ტრადიციულ სოციალურ შემონახული უმნიშვნელოვანესი მენტალური ღირებულებები, რომელთა შორის ერთ-ერთი მთავარი სიმბოლო საკრალური დროშებია.

ცნობილია, რომ ეთნოსთა ცენტრალურ ღირებულებათა სისტემად წოდებული ფენომენი და ტრადიციული ცხოვრების წესი მჭიდრო კავშირშია ყოველივე იმასთან, რაც საზოგადოებას საკრალურთან (რელიგიურთან) აახლოვებს (გურევიჩი 1981; გურევიჩი 1989; გურევიჩი 2001). ქართულ ტრადიციულ ყოფაში არსებული საკრალური დროშები, ცხადია, რელიგიური ცხოვრების წესთან ასოცირებული ელემენტებია, რელიგიური რიტუალების აუცილებელი ატრიბუტებია. ასეთ რიტუალებში გარკვეული არტეფაქტის ამოკითხვაც შეიძლება, რომელიც ტრადიციული ადამიანის სულიერ სამყაროს, განწყობებსა და ემოციებს წარმოაჩენს. ამავე დროს, საკრალური მნიშვნელობის არტეფაქტების ანალიზი ავლენს ნივთის და რიტუალის მთელ ისტორიულ დინამიკას, ისტორიული გან-

ვითარების ჭრილში წარმოაჩენს ტრადიციული მენტალური ღირებულებების გენეზისს.

სვანეთის საკრალური დროშა – ლემი, რომელსაც დღესაც არ დაუკარგავს რელიგიური და სოციალური ფუნქცია, განსაკუთრებული მნიშვნელობის არტეფაქტია ქართულ კულტურაში, ვინაიდან გაერთიანებული საქართველოს სხვადასხვა საერისთავოს დროშათაგან შემონახული მხოლოდ ეს დროშაა. ისევე როგორც საქართველოს სახელმწიფო დროშა, სვანეთის ეს დროშაც წარმოადგენდა ძალაუფლების ნიშანს და ლაშქრის მთლიანობის სიმბოლოს (ბარნაველი 1953: 27; ბარდაველიძე 1963) და, შესაძლოა, იგი ვახტანგ გორგასლის ხანას უკავშირდებოდეს.

ლემი სვანეთის ერთ-ერთი დიდი სინამდეა და დღემდე ქართველ მთიელთა (სვანთა) სიამაყის საგანია.

დროშას ქართული ენის სვანურ დიალექტებზე „ლემ“-ს უწოდებენ, რაც სალიტერატურო ქართულით „ლომ“-ს ნიშნავს. დროშა შედგება ორი ნაწილისაგან: ბუნიკისა და ქსოვილისაგან. ვიზუალურად დროშა მგელს გამოხატავს (ბარდაველიძე 1963). ამ აზრს იზიარებს რ. თოფჩიშვილიც: „ლემი სინამდვილეში მგლის გამოსახულებას წარმოადგენდა“ (თოფჩიშვილი 2008: 132). შემონახულია დროშის ქსოვილის რამდენიმე ეგზემპლარი: ქსოვილს პერიოდულად ცვლიდნენ და ახალს კერავდნენ, ძველ ქსოვილს კი, დროშის საკრალურობიდან გამომდინარე, სათუთად ინახავდნენ სეტის წმიდა გიორგის მონასტერში. ჩვენი დროისათვის ორი მათგანი ეროვნულ მუზეუმშიცაა დაცული (თბილისსა და მესტიაში). ერთი კი — სეტის ეკლესიაში. ბუნიკი მუზეუმშია დაცული. მესტიის მუზეუმის ლემი შესწავლილი აქვს თ. ჯაფარიძეს (ჯაფარიძე 1990).

ლემი მჭიდროდაა დაკავშირებული სეტის წმიდა გიორგის ეკლესიასთან. სეტი მესტიის ერთ-ერთი უბანია, სადაც აღმართულია სეტის მთავარმონამე. დღევანდელი წმიდა გიორგის ეკლესია გვიანდელია. იგი XIX საუკუნის ბოლო მეოთხედშია აგებული (ბაქრაძე 1864). სეტის მთავარმონამე ხშირად იხსენიება შუა საუკუნეების წერილობით ძეგლებში (სნძ 1986). გამოთქმულია მოსაზრება (დეკანოზი ქუთათელაძე — „სვანეთის ეკლესიების ბლალოჩინი“), რომ *სეტის ეკლესია* ძველად საეპისკოპოსო კათედრა იყო და იქ ეპისკოპოსი იმყოფებოდა (ბაქრაძე 1864: 97; თაყაიშვილი 1991: 299). ჩემი აზრით, **სეტის მონასტერი საქორეპისკოპოსო საყდარი უნდა ყოფილიყო**. გვიან შუა საუკუნეებამდე სწორედ ეს მონასტერი მოჩანს სვანეთის მთავარ სასულიერო ცენტრად. (შემდეგ კი თანდათანობით მთავარ სულიერ და ერთგვარ სოციალურ ცენტრადაც კალის წმიდა კვირიკესა და ივლიტას მონასტერი ყალიბდება).

XIX საუკუნის 50-იანი წლებიდან ლემი მრავალ მკვლევარსა და მოგზაურს აქვს აღწერილი. ამათგან ყველაზე ადრეული პოლკოვ-

ნიკ ბართოლომეის მასალაა (1853 წელი): „სვანეთის ხალხის დიდი დროშისგან დარჩენილია ნაფლეთები და სპილენძის შუბის პირი, წამოცმული ხის ღეროზე. შუბის პირზე გამოსახულია წმიდა გიორგი სეტისა, ერთ მხარეს, და წმიდა იონა ლატარისა და მთავარანგელოზი მიქაელ ულარისა, მეორე მხარეს. იქვეა წარწერა“ (ბართოლომეი 1855: 50).

1890-იან წლებში სვანეთში იმოგზაურა პ. უვაროვამ. მის დროს სეტის ახალი ეკლესიის მშენებლობის გამო, დროშა დროებით გადატანილი იყო კოშკში: „ალაში სრულიად ორიგინალური ფორმისაა. იგი, ერთ დროს, ვერცხლის შუბთან ერთად, შეადგენდა დროშას. ეს შუბის პირი დაცულია ლაღანის ეკლესიაში“. მკვლევარი დანვრილებით აღწერს დროშის ორივე ნაწილს, დაბეჭდილია სურათიც (უვაროვა 1904: 131-133).

მღვდელმა პოლიევქტოს კარბელაშვილმა (1900-იანი წლების დასწყისი), დროშა კვლავ *სეტის წმიდა გიორგის* ეკლესიაში დააფიქსირა: „საერთო დროშა... გრძელი ხალხს წვერზედ დამაგრებულის ყვითელის ყანაოხისაგან შეკერილი ლომია“ (კარბელაშვილი 1904).

ე. თაყაიშვილის სვანეთში მოგზაურობის (1910 წელი) მასალებში მოცემულია დროშის სრული აღწერილობა, ვრცელი კომენტარებითურთ: „დროშა, რომლის ტარი თავდება ზემოდ ფართო შუბით, რომელიც ვერცხლიდან არის ჩამოსხმული და მასთან ოქროთია დაფერილი. ხეტარი დროშისა ზემო ნაწილზე შექერნილია ოქროთი დაფერილი თხელი ვერცხლის ფურცლით, ბასმით. ამაზე ჩამოკიდებულია მატერიიდან შეკერილი ლომის სახე და როცა ცხენოსან კაცს ეს დროშა უკავია ხელში და ცხენი გაჩქარებით, თოხარკით მიჰყავს, ან აჭენებს, მატერია იშლება ჰაერში ლომის სახით. მატერია, რომლიდანაც კერავდნენ ლომის სახეს, ხშირად იცვლებოდა. ბართოლომეის დროს ის ნაფლეთებს შეიცავდა ხოლმე; მაშასადამე, ის დიდი ხნის ყოფილა; უვაროვის დროს ის აბრეშუმის მატერიიდან იყო გაკეთებული; ჩვენ დროს კი სულ უბრალო, ზამბის ყვითელი მატერიიდან იყო შეკერილი. მაგრამ ჩვენ მოვიკითხეთ წინანდელი დროშაც. ვნახეთ და ჩამოვიტანეთ თბილისში და გადავეცით საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოების მუზეუმს. დროშის ძვირფას ნაწილს შეადგენს, რასაკვირველია, **დროშის თავი**, სიგრძით 23 სანტ., განით, ქვემო ნაწილთან 12 სანტ. თავი ხეტარზე ჩამოსაცმელი ლულით და მისი გაგრძელების ბრტყელი ზოლით იყოფა ორ ნაწილად; ორივე ნაწილზე ერთი პირისა წარმოდგენილნი არიან ფიგურები, მარცხნივ: **წმ. იონა ლატარისა**; მარჯვნივ: **წმიდა გიორგი სეტისა**... წმიდა გიორგი წარმოდგენილია რომაულ საომარი ტანისამოსით, შუბით და ფართით, გრძელი მოსასხამით და ხმლით წელს უკან. ნიშბი, როგორც იოანესი, ისე ამი-

სი წერტილებიანი წრისაგან არის... მეორე პირის მარჯვენა ნაწილზე დროშის თავისა წარმოდგენილია ფიგურა უღრის მთავარანგელოზისა... მთავარ ანგელოზი გამოწყობილია რომაულ საომარ ტანისამოსში ფრთებით უკან, სრულის ტანით, მარჯვენა ხელის მხარეზე გადახურულ ამონვდილს ხმალს იკავებს, მარცხენა ხელი წელზე ჩამოკიდებულ ქარქაშზე დაუდვია. მარცხენა ნაწილი მეორე პირისა უკავია ასომთავრულ წარწერას, რომელიც ჩამოგრძელებულია თავიდან ბოლომდის: „ქ. უბედნიერენ ღმერთმან ერთობილსა ბევსა ბედნიერისა სუანეთისასა ლომი და დროშის თავი დროშითურთ, ჩემ დიდისა მონასტრისა წინამძღუარისა გრიგოლ კობახისგან მომსენებული“ (თაყაიშვილი 1991: 308—311).

ე. თაყაიშვილი კრიტიკულად იაზრებს წინა მკვლევართაგან ამ წარწერის ამოკითხვისას გამოთქმულ მოსაზრებებს და დაასკვნის: „უღრის ხევად იგულისხმება, როგორც სამართლიანად აღნიშნა ბროსემ, უსათუოდ, ლენჯერის ხევი, ვინაიდან ეს ხევი მდებარეობს სეტისა და ლატალის ხევთა შუა და უამისოდ ლატალისა და სეტის გაერთიანება შეუძლებელი იქნებოდა“ (თაყაიშვილი 1991: 311). ცხადია, დასკვნა ლოგიკურია, მაგრამ მცირედი უზუსტობაცაა დაშვებული. უღრის მთავარანგელოზების ეკლესია მდებარეობდა არა ლენჯერში, არამედ უღვირის უღელტეხილზე. ეკლესიის ნანგრევები ამჟამადაც შემონახულია. უღვირის უღელტეხილზე არსებული გადასასვლელი მთავარი გზა იყო, და ახლაც არის, მულახის თემიდან კალა-იფარის-წვირმისა და უშგულის მიმართულებით. ეს ადგილი ხშირად იხსენიება ლეგენდა-გადმოცემებშიც, როგორც სვანეთის ლაშქრის ბალსზემო ნაწილის ერთ-ერთი მთავარი შესაკრები ადგილი, სადაც მტრის თავდასხმისას იკრიბებოდნენ ქართველი მეომრები და ბრძოლის ტაქტიკის შესახებ მსჯელობდნენ ლაშქრის მეთაურები. ანუ წარწერაში იხსენიება სეტის წმიდა გიორგის ეკლესია, ლატალის იონა წინასწარმეტყველის ეკლესია და უღვირის მთავარანგელოზის ეკლესია.

საყურადღებოა ე. თაყაიშვილის სხვა დაკვირვებაც: „გრიგოლის მიერ შეწერილ ლომს ჩვენამდის არ მოუღწევია, მაგრამ წარწერის შინაარსი ცხადჰყოფს, რომ ასეთი ლომის ქანდაკება არსებულა. მკვლევართ ყველას ასე გაუგიათ, თითქოს ლომის ხევი ყოფილ იყოს სახელი შეერთებული სამი ხევისა“ (თაყაიშვილი 1991: 311). ე. თაყაიშვილის ამ დასკვნის მართებულობას ადასტურებს ეპიგრაფიკული მასალა. შემონახულია სეტის მთავარმონაშის საეკლესიო განძეულის ე. წ. ინვენტარიზაციის აქტები (ორი აქტი), რომელთაგან ერთ-ერთში (XIV—XV საუკუნეები) „ლომის თავიც“ იხსენიება: „ქ. აუნერეთ —ზე მთავარმონაშისა ხატები-ორმოცდამვიდმეტი ხატი ყოველი უფროსი და უმცროსი; ერთი ლომისა თავი“ (სნძ 1986: 204). ლომის ქანდაკების არსებობა შესაძლებლად

მიაჩნია ს. ბარნაველსაც: „საფიქრებელია, რომ შუა საუკუნეებში არსებობდა ლომის ნაქანდაკევი თავი... შესაძლოა, ლომის თავი იყო იმ ტიპისა, როგორც ჰქონდა სარმატთა და სკვითთა დროშებს“ (ბარნაველი 1953: 29).

დროშა მეცნიერულად შეისწავლა ს. ბარნაველმაც და ხაზგასმით აღნიშნა მისი მნიშვნელობა ქართული კულტურისათვის: „გაერთიანებულ საქართველოს სხვადასხვა კუთხის მთავარ დროშათაგან ვიცნობთ ზემო სვანეთის „ერთობილი ხევის დროშას“, ე. წ. „ლომს“ (ბარნაველი 1953: 27). ს. ბარნაველმა ლემი შეადარა სხვა ქვეყნების ტრადიციულ დროშებს და დაასკვნა, რომ იგი ურჩხულისნაირი შტანდარტების ტიპისაა. მსგავსი დროშები დამონმებულია პართელებთან, სკვითებთან, სარმატებთან და დაკებთან (II საუკუნე), რომაელებთან (III საუკუნე) და სასანიანთა მეფეებთან (IV საუკუნე), რომლებმაც იგი პართელებისაგან გადაიღეს, ამგვარი შტანდარტები არსებობდა შუა საუკუნეების ბიზანტიასა და დასავლეთ ევროპაშიც (ბარნაველი 1953: 28—29).

დროშა და მასთან დაკავშირებული სახელმწიფო მოხელე — „მელომე“ — იხსენიება წერილობით წყაროებშიც (ინგოროყვა 1941; სნძ 1986) და იგი გულისხმობს XIV—XV საუკუნეების სვანეთის ერთობილი ხევის ერთ-ერთ ხელისუფალს, რომელსაც ევალეზობდა ლაშქრის შეკრება და მეფისათვის დახმარების აღმოჩენა. XIV საუკუნის I ნახევრით დათარიღებული „დანერილი ქვეყნისა სამაგრობელი სრულიად სვანეთის ხევისა“ მოგვითხრობს, რომ შეკრებილან ზემო სვანეთს ყველა ხევის წარმომადგენლები („ვუშქულსა და ლალვერს შვა“) და სეტის მთავარმონაშის „თავსდებობითა და შვამდგომლობით“ შეუდგენიათ ეს დანერილი, რომლის მიზნად სვანეთის ხევის ერთობისა და ამ ხევი ტრადიციული ქართული მართლწესრიგის შენარჩუნება მოჩანს. ტექსტში ფიგურირებს ტერმინი „ლომი“: „რაი ლომი და მოლაშქრე მოვიდეს, რომელიცა ხევი ანუ სოფელი არ მოჰყვეს მისითა აბჯრითა, იმა ხელსა და სოფელს მიუხდეთ ჩვენ ერთობილი ხევი“ (სნძ 1986: 107-108).

იხსენიებიან „მელომედ“ არჩეული პირებიც: XIV საუკუნის I ნახევარში — „პირნათელ ჯაფარიძე მელომე“ (სნძ 1986: 201), XIV საუკუნის II ნახევარში — ბენდან ვახთავიანი. ეს არის „დანერილი ერთობილი ხევისა ბედან ვახთავიანის მიერ სეტის ხევის შვილად აყვანის საქმეზე“: „მას ჟამსა, ოდეს შენითა ნებითა მთავარმონაშე სეტის და ერთობილი ხევი გვიშვილე. ან, ვითა ეგრე შვილებულსა გუმართებს, ეგრე საპატიოდ... შენი პატივი გავათაოთ; თავად, ვითა შენისა გუარისა კაცსა და შენსა სახლსა ჰქონებია, ეგრე მელომედ დაგაყენეთ; ვიდრე შენ ბენდანი ცოცხალ იყო, მანამდინ არც მთავარმონაშისა ბევარი, არც რაი სხუაი სამსახური არია ვთხოოთ“ (სნძ 1986: 117-118) და სხვ.

სვანეთმა, ქართული ეთნიკური ტრადიციებისადმი ერთგულე-ბით გამორჩეულმა მხარემ, დღემდე შემოინახა ოდინდელი დიდების, სახელმწიფო ძლიერების, ლაშქრობებისა და სამხედრო ასპარეზობების – გამარჯვებების სიმბოლოდ ქცეული ეს დროშა.

დღეისათვის *ლეში გიორგობისა და ჭულიშობის* დღესასწაულებზე გამოაქვთ ეკლესიიდან, რათა ამ წმიდა დროშით დალოცონ ქვეყანა: გიორგობას ერთი რჩეული მხედარი მალლა აღმართული, გაშლილი დროშით შემოუვლის სეტის მოედანს, იქვე შეკრებილი მლოცველები კი ამ დროს ლოცულობენ მთელი საქართველოს მშვიდობიანობისა და გამარჯვებისათვის.

დროშა საზეიმოდ გამოაქვთ ეკლესიიდან *ჭულიშობის* დღეობაზეც. **სავარაუდოა, რომ *ჭულიშობა* ელია/ილია წინასწარმეტყველისადმი აღვლენილი ლოცვის რიტუალია.** ამ მოსაზრებას იზიარებენ ე. თაყაიშვილი, ს. ბარნაველი, იგივე აზრი ჰქონია სვანეთის ტრადიციული ყოფის შესანიშნავ მცოდნეს *სები გულედანს...* ცნობილია, ელია წინასწარმეტყველის ხსენების დღე საეკლესიო კალენდრით 20 ივლისია (ძვ. სტ). ტრადიციულ ქართულ ყოფაში ამ ოფიციალური დღესასწაულის გარდა ელია წინასწარმეტყველისადმი მიძღვნილი სხვა დღეობებიც აღინიშნება. ამჟამად დღეობის არსი, ფაქტიურად, დაკარგებულია და მას ელია/წინასწარმეტყველს თითქმის აღარ უკავშირებენ (გუჯეჯიანი 20050).

დღეობა *ჭულიშ/ულიშ* მთელ სვანეთში აღინიშნება. დღეობა ხალხურია და გამოითვლიან საეკლესიო კალენდრით. მართავენ პეტრე-პავლობის მარხვის დაწყებამდე ერთი კვირით ადრე. ჩვენი დროისათვის დღეობა ერთდღიანია – კვირას იმართება. ადრე კი მას სხვადასხვა თემში ერთიდან ხუთ დღემდე უქმობდნენ.

გამორჩეულად საინტერესო სადღეობო რიტუალები შემონახულია მესტიის, ლენჯერში, ბეჩოში, ჩუბეხევისა და ლაშხეთში. დროშა *ლეში* ფიგურირებს მხოლოდ მესტიის *ჭულიშობის* დღეობაში, რადგანაც იგი სეტის წმიდა გიორგის ეკლესიის კუთვნილია.

შემონახულია მესტიის *ჭულიშობის* რამდენიმე აღწერილობა, 1883 წლის მასალით, „მინდორში კვირას გაიმართება ცხენის ქენება... წმ. გიორგის ეკლესიიდან გამოიტანდნენ ... *„ლეშ“*... ერთმა ცხენოსანმა ეს მატერია, გრძელ გათლილ ჯოხის წვერზე უნდა დაიჭიროს ხელში და სამჯერ გააჭენოს ცხენი მინდვრის ერთი კიდიდან მეორემდის. თუ ... ლომის მსგავსი ფორმა ... სრულიად გაიბერა, მაშინ... კარგი წელიწადი მოვა, თუ არა და ნაკლები. ამ ცერემონიის გათავების შემდეგ ხალხი, ქალი და კაცი, დიდი თუ პატარა ყველა თამაშობს და მღერის; კაცები თოფებს ესვრიან ნიშანს და ამნაირად ატარებენ დროს საღამომდინ“ (ნიჟარაძე 1962: 63). ე. თაყაიშვილის მასალით (1910 წელი), „ერთხელ *ულიშობას*, ესე იგი წმინდა ელიას დღეს, გამოიტანენ მას და ერთი ცხენოსანი ამ დრო-

შით ჩამოიარს მთელს სოფელს; თუ ამ დროს მატერიის *ლოში* კარგად გაიბერება, გაიშლება და ლომის სახე კარგად გამოჩნდება, ეს ბედნიერების და კარგი მოსავლის მომასწავებელია“ (თაყაიშვილი 1991: 311—312). ვერა ბარდაველიძის მასალით, *ჭულიშობას* საერთო-სახელო მნიშვნელობა ჰქონდა XX საუკუნის 30-იან წლებშიც: „დროშაინი დოლი დანარჩენ თამაშობათა შემდეგ იმართებოდა. დოლში სულ მცირე თხუთმეტი მხედარი მონაწილეობდა. ისინი *ჯაფარიძეთა* მეთაურობით ტაძრის კარებთან ჩამწკრივდებოდნენ ხოლმე. *მოკილი*, დროშას გამოიტანდა და *„ლომის მპყრობელ“* *ჯაფარიძეს* ჩააბარებდა. „მპყრობელი“ თავის *შემნის* დახმრებით დროშის ბუნს უზანგზე დაამაგრებდა, მერე ცხენზე შეჯდებოდა, მარცხენა ხელით დროშას დაიჭერდა, მარჯვენათი — სადავეს და ასე, დანარჩენი მხედრების თანხლებით, დინჯად ადგილიდან დაიძვროდა... მხედრები წელა მიჰყვებოდნენ დროშას... დასავლეთ მიჯნასთან... შემობრუნდებოდნენ და ამავე წესით... გაივლიდნენ აღმოსავლეთ მიჯნამდე, მერე კი — მეორეჯერ — უკანვე დასავლეთისამდე; დასავლეთ მიჯნაზე... ერთ მწკრივად დაეწყობოდნენ და ნიშნის „ჰა“-ს გაგონებაზე გააჭენებდნენ. გამარჯვებულად ის მხედარი ითვლებოდა, ვინც აღმოსავლეთ მიჯნასთან ადრე მიიჭრებოდა... დროშისთვისაც კი არ უნდა დაეთმოთ... თუ პირველობა მედროშეს ერგებოდა, ეს... იმას მოასწავებდა, რომ სვანებს ყოველგვარ საქმეში წარმატება ექნებოდათ და წელიწადიც მოსავლიანი გამოვიდოდა (ბარდაველიძე 1963: 147—148).

დღესასწაული დღესაც თითქმის ამ სახით ტარდება. დოლი იმართება *ბეჩოს* თემშიც, *ლენჯერსა* და *ჩუბეხევიშიც*. *ჭულიშობის* დღეობების აუცილებელი ატრიბუტებია სპორტული შეჯიბრებები: დოლი, ჭიდაობა, შეჯიბრი ისრის სროლაში, ხტომაში, სირბილსა და საჯილდაო ქვების აწევაში. ანუ დღეობას სამხედრო-სანესო მნიშვნელობაც აქვს.

მესტიის *ჭულიშობის* მასპინძლები ე. წ. **მოლჯგირავი საგვარეულოები** არიან. **ეს ტერმინი აერთიანებს მესტიელ ფალიანთა/სეტიელთა, მჭედლიანთა, რატანთა, ნიგურიანთა, ჯაფარიძეთა საგვარეულოებს.** ერთი *მოლჯგირავი საგვარეულო (მუტვილიანი)* დღეს აღარ არსებობს. გადმოცემით, ეს საგვარეულოები წარმოადგენდნენ *სეტის წმიდა გიორგის* ეკლესიის მცველებს//მრევლს და შესაბამისად, ასრულებდნენ ეკლესიის დაცვის საპატიო მისიასაც. ამ საგვარეულოთა შორის გარკვეული ძველი კავშირ-ურთიერთობის ამსახველი საისტორიო წყაროც არსებობს (სნდ 1986: 160—161).

დღეობის დაწესებასთან დაკავშირებით რამდენიმე ლეგენდაა შემონახული, რომელთაგანაც, ვ. ბარდაველიძის მასალა ჩანს ყველაზე მეტად დამაჯერებელი: დღეობა „**უსხოვარ დროს დაწესე-**

ბულა სვანეთის მინა-წყალს მოდებული მტრის ძლევისა და გან-
დევნის სასახელოდ“ (ბარდაველიძე 1963: 147). სხვა გადმოცემე-
ბით, დლეობა ელია წინასწარმეტყველს – დარ-ავდრის გამგე-
ბელს ეძღვნება. ჩემი აზრით, ეს გადმოცემები წინააღმდეგობრივ
ხასიათს არ ავლენს. აშკარაა, რომ დლეობა (ლოცვა) სტიქიური
უბედურების თავიდან აცილებასა და დარის გამოთხოვას ეძღვნე-
ბოდა, ამიტომაც არის იგი ელია წინასწარმეტყველისადმი მიმარ-
თული. ხოლო ლემით მესტიის თემის გარშემოვლა, ალმის „კარგად
ან ცუდად“ გამოჩენის დაკავშირება ნაყოფიერ და მშვიდ წელიწად-
თან, მსგავსია მთელ საქართველოში გავრცელებული სარიტუალო
პრაქტიკისა, რომელსაც ყველგან თან ახლავს ამა თუ იმ ლოკალუ-
რი ერთეულის — სოციუმის გარშემოვლა (დალოცვა) და მისი საკ-
რალიზაცია. „ცხადია, ყველა რიტუალი, რომელიც სოფლის, თემის,
ხეობის მასშტაბით იმართება, როცა შემსრულებლები ყველა ოჯა-
ხის კომლს მიადგებიან, ან საყანეებს დაივლიან, წრიული მოქმედე-
ბებიდან იღებს სათავეს და ძირითადად სოციალური ჯგუფებისათ-
ვის საკუთარი, თავისი ტერიტორიის დაცვას გულისხმობს. ამგვარ
რიტუალები საქართველოში ბევრია დამონშებული, მაგრამ მა-
იმცდამაინც წრიული ფორმა აღარ აქვთ შერჩენილი“ (სურგულაძე
2003: 226). „ლემი“, როგორც საკრალური საგანი... ნაყოფიერების
მცენარეული და ცხოველური საწყისების სიმბოლურ მთლიანობად
უნდა მივიჩნიოთ და ისიც აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა
დროშის ანალოგიურ საკულტო ობიექტად ჩავთვალოთ“ (სურგუ-
ლაძე 1993: 187). ხოლო გამარჯვებების სიმბოლო, ამავედროუ-
ლად საკრალიზებული – ლემი — ამ დლეობას სამხედრო-სანესო
ხასიათსაც ანიჭებს.

გადმოცემით, დროშა თამარ მეფეს შეუკერავს და სვანეთის
ხევისათვის უბოძებია (გუჯეჯიანი 2006). თავისთავად, ეს ლეგენ-
და მეტად ფასეულია, იგი გამოხატავს მონივნებას დიდი მეფისადმი.
ცნობილია, ისტორიულმა მეხსიერებამ ყველაზე მკაფიოდ სწორედ
თამარ მეფის სახელი შემოინახა და ქართველი ერის უდიდესი
კულტურული მონაპოვრები მას დაუკავშირა. თამარ მეფის ნათელ
ხატებას დიდი ადგილი უჭირავს სვანეთის ტრადიციულ ყოფა-
შიც. გადმოცემით, თამარ მეფეს გამორჩეულად ჰყვარებია სვანე-
თი, სადაც მრავალი ეკლესია-მონასტერი და ციხე-სიმაგრე აუგია
და საბოლოო განსასვენებლადაც ეს მხარე აურჩევია. ცნობილია,
მსგავსი მოტივები უნივერსალურია ყველა ქართული მხარისათვის
და ეს სიუჟეტური ქარვა ლაიტმოტივად მოჰყვება ქართველთა ის-
ტორიულ მეხსიერებას. მაგრამ ამ კონკრეტულ შემთხვევაში,
დროშა, სავარაუდოდ, ბევრად ადრეულია და იგი ვახტანგ გორ-
გასალსა და მის ეპოქას უნდა უკავშირდებოდეს.

ცნობილია, მგლისა და ლომის გამოსახულებები ამკობდა ვახ-
ტანგ გორგასლის ჩაბალახს, მემატინის თქმით, „ვახტანგ მეფესა
შეექმნა ჩაბალახი ოქროსი, და გამოესუა წინათ მგელი და უკანათ
ლომი; და რომელსა კერძა იძლეოდიან ქართველნი, მუნითცა მი-
მართოს და მოსრის სპისა მისგან სპარსთასა, ვითარცა ლომმან
კანჯარნი. მიერთგან ვერლარა შეუძლებდეს სპარსნი წყობად მი-
სა, რამეთუ დაისწავლეს იგი, რომელსა ეწერა მგელი და ლომი, და
ვითარცა იხილიან ვახტანგ, თქვან; „დურ აზ გორგასალ“, რომელ
არს ესე „მირიდეთ თავსა მგლისასა“. და მის მიერ სახელ-ედვა ვახ-
ტანგ მეფესა გორგასალ“ (ქც 1955: 180). ამ გამოსახულების გამო
შეარქვეს სპარსელებმა ვახტანგს „გორგასალი“ — „მგელთავა“.

ამავე დროს, წერილობითი წყაროებით, ვახტანგ გორგასლის
დროის სვანეთი აქტიურ პოლიტიკურ-ადმინისტრაციულ ერთე-
ულად, მეფის მხარში მდგომ საერისთავოდ მოჩანს: ცნობილია, V
საუკუნეში სპარსეთი და ბიზანტია იბრძოდნენ საქართველოში გა-
ბატონებისათვის. საისტორიო წყაროების თანახმად, სვანეთის სა-
ერისთავო დიდ წინააღმდეგობას უწევდა ბიზანტიას. ამ ეტაპზე
ვახტანგ გორგასალი ჯერ კიდევ სპარსელების მეკავშირე იყო და
მათი დახმარებით ცდილობდა დასავლეთ საქართველოდან ბიზან-
ტიელების განდევნას. სვანებმა დახმარებისთვის „იბერებს“, ანუ
ვახტანგ გორგასალს მიმართეს და როგორც ჩანს, საქართველოს
ამ დიდმა მეფემ სვანეთი და თავიერი უშუალოდ იბერიას შემოუ-
ერთა, რაც დასტურდება იმდროინდელ ერისთავთა ნუსხითაც:
„სამნაღირ ერისთავი შიდა ეგრისისა და სუანეთისა“, „ბაკურ,
ერისთავი მარგვისა და თაკურისა“ (ქც 1955).

საყურადღებოა, რომ ისტორიულმა მეხსიერებამ თვით XVIII
საუკუნემდე შემოინახა ვახტანგ გორგასლის სვანეთში მობრძა-
ნების ისტორია, — აღწერს რა სვანეთის სეტის მონასტერს (თუმ-
ცა კი მას ეცერთან აიგივებს), ვახუშტი ბატონიშვილი მიუთითებს
ამ გადმოცემაზეც: „აქა არს ... სახიზარი სუეტის ცხოველის სამკა-
ულ-საუნჯისა, რომელსა შინა იტყვან სუეტის-ცხოველის კანკლის
ყოფასა დღესაცა, რომელი მოილო გორგასალ ინდოეთიდან, ნით-
ლის იაგუნდისა ქმნილი“ (ბატონიშვილი ვახუშტი 1973: 788-789).

ეთნოგრაფიული მასალით დადასტურებულია, რომ ტრადიცი-
ული მენტალობით, ადრეფეოდალური ხანის სვანეთის საერის-
თავო დროშასთან (ლემი) არის ასოცირებული ისტორიული
ხსოვნა ძველი, დიდი სვანეთის ხევის არსებობისა (რაც ქართუ-
ლი ენის სწორ დილექტებზე გამოითქმის, როგორც: „მურგვალ
შვანა ხეობ“ — „მრგვალი სვანეთის ხეობა“), ხსოვნა იმ ბედნიე-
რი დროისა, როდესაც მთელი საქართველო და მათ შორის, სვა-
ნეთის საერისთავოც იყო ძლიერი და ბედნიერი, ანუ ისევ სვა-
ნურ დილექტებს მოვიშველიებ — იყო ხევბედნიერი“. ალბათ,

ამიტომაც სვანეთის ხევისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა სწორედ ამ წმიდა და ღიად დროში ქვეყნის დალოცვის რიტუალს. ცხადია, დროის გამოსვენება და რიტუალში გამოყენება მეტ მნიშვნელობას და საკრალურობას მიანიჭებდა საერთო-სახევო დღეობას — *ჰულიშობას*.

ყოველივე ზემოთქმულის გათვალისწინებით, **სავარაუდოა, რომ დროშა „ლემი“ სწორედ ვახტანგ გორგასალმა უბოძა სვანეთის საერისთავოს ქვეყნის გაერთიანებისათვის გამართულ ბრძოლებში გამოვლენილი გმირობისათვის. ტრადიციებისადმი განსაკუთრებული ერთგულებით გამორჩეულმა მხარემ კი ეს დროშა დღემდე დაიცვა და შემოინახა.** ისიც ბუნებრივია, რომ თანდათანობით, დროშა *თამარ მეფის* სახელს გადაეჯახჭვა. **„დედა ქართლისა — თამარი“** სალოცავი ხატია ყველა ტრადიციული ქართველისათვის და თითქმის ყველა გამორჩეული განძი/კულტურის ელემენტი ტრადიციულ ყოფაში მის სახელთანაა დაკავშირებული.

ქართული საკრალური დროშების ისტორია ავლენს ერთ საყურადღებო ნიუანსსაც: ამ დროშებს დღემდე არ დაუკარგავთ ფუნქცია, რადგან რელიგიური მსოფლალქმა კვლავაც აქტუალურია და იგი ამჟამადაც ქართული კულტურის უმთავრესი კომპონენტია.

დამონებული ლიტერატურა:

აბაკელია 1997 — აბაკელია ნ. სიმბოლო და რიტუალი ქართულ კულტურაში, თბ., 1997.

ბარდაველიძე 1968 — ბარდაველიძე ვ. სიცოცხლისა და სიუხვის ხე ქართველთა სარწმუნოებაში. — მსე, XIV, თბ., 196

ბარდაველიძე 1963 — ბარდაველიძე ვ. ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან დროშა „ლემ“, მგელი-ძალღი. — მსე, XII—XIII, თბ., 1963.

ბართოლომეი 1855 — Бартоломей М. Поездка в Вольную Сванетию, ЗКОИРГО, кн. III, Тифл., 1855.

ბარნაველი 1953 — ბარნაველი ს. ქართული დროშები, თბ., 1953.

ბაქრაძე 1864 — Бакрадзе Д. Сванетия, ЗКОИРГО, кн. V, Тифл., 1864.

გურევიჩი 1981 — Гуревич А Я., Проблема средневековой культуры, «Искусство», М., 1981.

გურევიჩი 1989 — Гуревич А. Проблема ментальностей в современной историографии; Всеобщая История: Дискусии, Новые подходы, вып. I, Академия наук СССР, «Наука», М., 1989.

გურევიჩი 2001 — Гуревич П. Философия культуры, Учебник для высшей школы «NOTA BENE», М., 2001.

გუჯეჯიანი 2005 — გუჯეჯიანი რ. ელიოზა სვანეთში. — ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მტუდიები, IX, თბ., 2005, გვ. 50—71.

გუჯეჯიანი 2006 — გუჯეჯიანი რ. ქართველ მთიელთა მენტალობის ისტორიიდან (თამარ მეფის ხატება სვანეთის ტრადიციულ ყოფაში). — კავკასიურ-ახლო აღმოსავლური კრებული, XII, თბ., 2006.

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

თოფჩიშვილი 2008 — თოფჩიშვილი რ. საქართველოს ეთნოლოგია, თბ., 2008.

ინგოროყვა 1941 — ინგოროყვა პ. სვანეთის საისტორიო ძეგლები, II, თბ., 1941.

კარბელაშვილი 1904 — მღ. პ. კარბელაშვილი, სვანეთში ორი კვირით. — გაზ. ივერია, 147, 25 ივნისი, 1904.

ნიჭარაძე 1962 — ნიჭარაძე ბ. ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წერილები, I, თბ., 1962.

სნძ 1986 — სვანეთის წერილობითი ძეგლები, I, ისტორიული საბუთები და სულთა მატრიანეები, ტექსტები გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევები და სამეცნიერო-საცნობარო აპარატი დაურთო ვ. სილოგავამ, თბ., 1986.

უვაროვა 1904 — Уварова П. Поездка в Пшавию, Хевсуретию и Сванетию, МАК, X, М., 1904.

ქც 1955 — ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. I, თბ., 1955.

ქც 1973 — ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. IV, თბ., 1973.

ჩიტაია 1941 — ჩიტაია გ. სიცოცხლის ხის მოტივი ლაზურ ორნამენტში. — ენიმკის მოამბე, ტ. X, თბ., 1941

ხიდაშელი 2005 — ხიდაშელი მ. რიტუალი და სიმბოლო არქაულ კულტურაში, თბ., 2005.

ჯავახიშვილი 1979 — ჯავახიშვილი ი. ქართველი ერის ისტორია, ნ. I, თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. I, თბ., 1979.

ჯაფარიძე 1990 — ჯაფარიძე თ. სვანეთის ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მუზეუმში დაცული დროშა „ლემ“ (ლომი). — გაზ. ლილე, 6 ნოემბერი, 1990.

Розета Гуджеджиани

САКРАЛЬНЫЕ ЗНАМЁНА В ГРУЗИНСКОЙ ТРАДИЦИИ. («ЛЕМИ»)

Сакральные знамена – важнейший элемент грузинской традиционной культуры. Из исторических и этнографических материалов нам известны сакральные знамена как дохристианской, так и средневековой эпохи, а также знамена, существующие в современном быту Грузии. История грузинских сакральных знамен находится в тесной связи с многовековым политическим, культурным и религиозным бытом грузинского народа. В ряду значительных ментальных ценностей одним из главнейших символов являются именно сакральные знамена.

Сакральное знамя – «леми», не утратившее своей религиозной и социальной функции и в современной Сванети, представляет собой важнейший артефакт грузинской культуры, поскольку из многочисленных знамен эриставств объединенной Грузии по сей день сохранилось только это знамя.

На сванском диалекте грузинского языка знамя называется «лем», что в литературном грузинском означает «лев». Визуально знамя изображает волка. Сохранилось несколько экземпляров знаменной ткани, поскольку периодически ткань меняли и шили новое знамя, а устаревшую ткань, исходя из сакральности этого атрибута, бережно хранили в Сетском монастыре святого Георгия. На сегодняшний день две знаменные ткани хранятся в Национальном музее (в Тбилиси и Мestia), а одна ткань – в Сетской церкви. В музее же хранится древко знамени, на котором высечено имя настоятеля монастыря *Григола Копадзе*, пожертвовавшего это древко. В надписи упоминаются также Сетская церковь святого Георгия, Латальская церковь Ионы Пророка и Угвирская церковь Архангела. Леми тесно связано с Сетской церковью святого Георгия. И знамя, и государственный чиновник «*меломэ*» (знаменосец / знаменщик) упоминаются в письменных источниках.

Сванети – край, отличающийся особой преданностью грузинским этническим традициям, – поныне сохранил это знамя, олицетворяющее собой былое величие, государственную мощь, воинскую победу и славу. На праздники Гиоргоба и Хулишоба это святое знамя торжественно выносят из церкви, благословляя им всю Грузию.

Предположительно, леми относится к эпохе Вахтанга Горгасали. Согласно письменным источникам, во времена Вахтанга Горгасали Сванети являлся активной политико-административной единицей – саэриставо, поддерживавшей грузинского царя. Историческая память

вплоть до XVIII века донесла сведения о прибытии Вахтанга Горгасали в Сванети. Исходя из всего вышесказанного, можно предполагать, что именно Вахтанг Горгасали пожаловал это знамя «леми» Сванскому эриставству за проявленные его населением героизм и мужество в борьбе за объединение страны.

История грузинских сакральных знамен, в частности история леми, выявляет очень интересный нюанс: они по сей день не утратили своей функции, поскольку по-прежнему актуально религиозное мировоззрение, остающееся главнейшим компонентом современной грузинской культуры.

ЭТНИЧЕСКАЯ ОБСТАНОВКА НА ИСТОРИЧЕСКОМ И СОВРЕМЕННОМ КАВКАЗЕ

Находящийся на рубеже Европы и Азии, Кавказ всегда привлекал к себе внимание больших империй. Неоднократные нашествия на этот регион многих завоевателей – гуннов, монголов, арабов, турок, иранцев – оказали значительное влияние на его этническую и демографическую ситуацию: исчез целый ряд местных этносов; на их место пришли другие этносы, со временем превратившиеся в кавказцев. Этническая ситуация на Кавказе особенно изменилась за последние двести лет, когда регионом завладели русские. Отрицательные последствия для этнодемографической обстановки данного региона имел также внезапный распад советской империи.

Кавказ, расположенный между двумя морями – Черным и Каспийским, является одним из важнейших узловых регионов исторического и современного мира. Северной границей Кавказа принято считать Кумо-Манычскую впадину и нижнее течение реки Дон. Южной границей считалась и сегодня считается граница бывшего советского государства с Ираном и Турцией. Северная и южная границы Кавказа, разумеется, определены условно. К Южному Кавказу относится Малый Кавказ, значительная часть которого находится за пределами современных Грузии, Армении и Азербайджана. Большой ареал, расположенный южнее этих государств, не только с географической, но и с культурно-исторической точки зрения является неотъемлемой частью Кавказского региона. Чорохское ущелье полностью, истоки и верховья ущелий Мтквари (Куры) и Аракса являются природными единицами Кавказа. Таким образом, границы современного Кавказа определяются, с одной стороны (на севере), природно-ландшафтными, а с другой (на юге) – политическими факторами. В этих пределах площадь Кавказского географического и культурно-исторического региона составляет примерно 440 тысяч квадратных километров. Нельзя не задуматься над новой моделью географического деления Кавказа (Исмаилов, Папава 2007:34-39). Авторы ставят интересный вопрос: почему мы не включаем в Кавказский регион Антикавказ, территориально относящийся к государствам Турции и Ирану? С научной точки зрения вопрос, бесспорно, заслуживает внимания – ведь политическая и географическая единицы совершенно разные вещи. Соответствует ли действительности и то обстоятельство, что определение южных рубежей Кавказа по политическому принципу идет от Российской

империи. Верно замечено, что бассейны рек Чорохи, Куры и Аракса, вошедшие в XIX веке в состав империи, российское царское правительство считало частью территории Кавказа (Исмаилов, Папава 2007:34-39). На наш взгляд, проблема весьма серьезная. Поскольку в науке терминологический вопрос решается на основе согласованности (т. е. как договорятся о термине ученые), может, аналогично исследователи и политики сойдутся на том, чтобы делить Кавказ на три географические единицы (реально это так и есть!): Северный Кавказ, Центральный Кавказ (именуемый нами ныне Южным Кавказом) и Южный Кавказ (Антикавказ, входящий в состав государств Ирана и Турции, Малый Кавказ).

Волею судьбы быть кавказцами довелось многим большим и малым народам. Наряду с автохтонными этносами, на Кавказе с давних пор жили и живут неместные, мигрировавшие этносы, с течением времени превратившиеся в коренных кавказцев (осетины, балкары, карачаевцы). Таким образом, Кавказ является одним из полиэтнических регионов мира. На маленьких территориальных единицах здесь друг с другом соседствуют этносы разного происхождения – большинство из них являются древнейшими коренными жителями Кавказа, некоторые же пришли сюда в разные периоды истории. Многоэтничность Кавказа обуславливалась и обуславливается его географическим положением, природно-климатическими условиями и желанием разных империй захватить этот регион. Если взглянуть на современную этническую карту Кавказа, можно наглядно увидеть, что на этом важнейшем мировом перекрестке бок о бок живут этносы местного кавказского происхождения и тюркского, иранского, славянского происхождений. Несмотря на то, что существует немало трудов по этнической истории Кавказа, бесспорно, данная проблема по-прежнему актуальна и требует дальнейших исследований, тем более, что крушение советской империи и прочие политические процессы, происходящие в мире, обусловили новое миграционное движение этносов на Кавказе. Кавказский регион неоднороден и с религиозно-конфессиональной точки зрения. Завоевательские амбиции империй в отношении этого значительнейшего региона выражались и в их стремлении распространить здесь свою религию. В подтверждение этого можно вспомнить насаждение на Кавказе иранцами зороастризма. Некое исключение в этом плане представляли собой лишь монголы, не стремившиеся к идеологическому обеспечению своих завоеваний. Крах монголов и их смешение с различными народами, вероятно, в определенной степени были обусловлены именно этим обстоятельством. На сей раз нашей

целью не является рассмотрение религиозно-конфессиональной картины Кавказа. Настоящая статья касается исключительно обзора этнической мозаики Кавказа как в историческом, так и современном аспекте.

Надо заметить, что в последнее время наиболее участились случаи искажения истории и этнологии Кавказа, создаются разного рода мифологемы по этому поводу. В этом плане особенно активизировались представители тех этносов, которые сравнительно поздно стали кавказцами. Имеют место факты присвоения пришлыми этносами чужого культурного наследия, истории и достижений некогда живших на Кавказе и исчезнувших коренных этносов.

На Кавказе сегодня живут до пятидесяти народов, каждый из которых имеет свою оригинальную культуру и язык. Этот регион, связывающий Европу и Азию, еще в античную эпоху был населен большим количеством этносов. В подтверждение сказанного можно привести сведение древнегреческого географа Страбона (64/63 гг. до н. э. – 23/24 гг. н. э.) о том, что в Причерноморье, в Диоскурию (современный Сухуми) съезжались торговцы со всех горных регионов Кавказа, бывшие представителями около семидесяти проживавших здесь народов (Латышев 1947: 209-210). Забегая вперед, подчеркнем большое значение сведения этого же автора о том, что жившие на побережье Черного моря джикки до прихода сюда обитали в долинах Сарматии (Латышев 1947: 209-210). Следует заметить, что с этим сведением полностью совпадает сведение грузинского летописца Джуаншера: «... Пачаникети граничила в ту пору с Овсетией, по ту сторону реки Овсетской, и Джикети была там же. Спустя много времени, турки притеснили пачаников и джиков. Пачаники ушли на запад, а джикки осели у пределов Абхазии» (Картлис цховреба 2008: 82). Между прочим, и согласно сведению арабского автора X века ал-Масуди, родственные джикам (убыхам) абхазы и черкесы пришли на Кавказ из других земель. На основе сочинения ал-Масуди А. Алемань резюмирует, что «различные народы, проживающие в горах Кавказа, прибыли из Ару и являются потомками Амура б. Тубила б. Йафета б. Нуха (библейская генеалогия): лесги, аланы, хазары, абхазы, аварцы и черкесы» (Алемань 2003: 351). Нелишне будет также вспомнить слова арабского географа Ибн ал-Факих ал-Хамадани, относящиеся к середине IX века и свидетельствующие о том, что в горах Кавказа живут 72 народа, говорящих на совершенно различных языках (Караулов 1902: 15, 17). Арабские авторы называли Кавказ «горой языков». Подобная этническая пестрота характерна и для нынешнего Кавказа, хотя это вовсе не значит, что на протяжении веков указанный

регион не претерпел определенных изменений. Миграционные и иные процессы и катаклизмы, имевшие место во всем мире и особенно на евразийском пространстве и Ближнем Востоке, оказывали значительное влияние на процессы, протекавшие на Кавказе. Смещение народов вело к возникновению новых этносов; многие древние этносы канули в Лету, став лишь достоянием истории, – достаточно вспомнить, к примеру, исчезнувший народ кавказских албанов.

Прежде чем коснемся исторически протекавших этнических изменений, рассмотрим в целом этническую ситуацию на современном Северном и Южном Кавказе. К семье кавказских языков, именуемой раньше иберийско-кавказской семьей языков, относятся: адыги, черкесы, кабардинцы, абазы и абхазы; чеченцы и ингуши; дагестанские этносы: аварцы, ахвахцы, андийцы, багулалы, ботлихцы, голоберинцы, каратинцы, тиндинцы, чамалинцы, дидойцы, капучинцы, хваршинцы, гинухцы, гунзибцы, арчинцы, даргинцы, кайтаги, кубачинцы, лакцы, лезгины, агулы, рутульцы, табасаранцы, цахуры, живущие в Шахдагских горах Азербайджана хиналугцы, крызы, бжедухи, живущие в Азербайджане и Грузии удины и, что главное, единственный народ кавказского происхождения – грузины, имеющие оригинальную письменность. Из ираноязычных народов Кавказа следует назвать осетин, предки которых – аланы – поселились на Кавказе в исторически обозримом прошлом. Что касается ираноязычных народов тат и талышей, они являются одними из древнейших коренных жителей Кавказа. Тюркоязычные народы поселились на Северном и Южном Кавказе в разные периоды истории. Азербайджанцы если являются коренными жителями Южного Кавказа, то кумыки, ногайцы, балкары и карачаи – жителями Северного Кавказа. Индоевропейцами по происхождению являются армяне. С испокон веков на Кавказе также проживают как горские так и грузинские евреи. Родиной всех вышеперечисленных этносов является Кавказ (Волкова 1973; Волкова 1974; Топчишвиди 2007).

На Кавказе живут также народы, не являющиеся по происхождению кавказцами, в частности: русские, украинцы, курды, ассирийцы, греки, татары, евреи и др. Как ни странно, самым многочисленным этносом на современном Кавказе являются русские – их здесь насчитывается свыше 12 миллионов. Преимущественно они проживают на Северном Кавказе, где к 1989 году их численность достигала 11 233 700 человек (Белозеров 2005: 13), что составляло две трети всего населения Северного Кавказа. Вышеприведенная этнодемографическая картина сложилась на Кавказе на протяжении последних двух столетий.

Выше мы уже говорили об адыгском этносе - джиках, переселившихся на рубеже старого и нового летоисчисления из «долин Сарматии» на Кавказ, а точнее, в Причерноморье. В этот период, как видно, на Северном Кавказе миграционные процессы коснулись и других этносов. Их перемещение и тогда, и позже в основном было обусловлено интенсивным движением на всем евразийском пространстве ираноязычных племен – скифов, сарматов и аланов, кочевавших с места на место и вторгавшихся на чужие территории.

На этническую и демографическую ситуацию Кавказа значительное влияние оказали нашествия тюркоязычных гуннов в 70-х годах IV века. Двинувшиеся с территории современной Монголии эти тюркоязычные племена, образовавшие новый конгломерат в результате слияния с другими этносами, перемещались через всю Евразию в западном направлении. В Приволжье и Приазовье они столкнулись с большим сопротивлением со стороны ираноязычных аланов. Тем не менее, гуннам удалось пресечь кочевание аланов в евразийской плоскости. Часть аланов, оттесненных гуннами в предгорье Кавказа, перешли к оседлому образу жизни. Так предки осетин – аланы – впервые стали кавказцами. Со своей стороны, аланы стали притеснять коренные племена, населявшие предгорные равнины Кавказа: обитавшие здесь нахско-дагестанские этнические группы вынуждены были переместиться в горы. Многие кавказцы в этот период были ассимилированы аланским этносом. С указанного времени на Кавказе, наряду с аланами, находят пристанище и тюркоязычные племена гуннов – савиры, поселившиеся в горах Кавказа, на территории современной Балкарии. Тогда же на равнине Дагестана сформировался этнос кумыков. Хазары также считаются потомками поселившихся в предгорьях Восточного Кавказа гуннов. Хазарское царство, как известно, охватывало обширную территорию: его северная граница пролегла по северному побережью Каспийского моря, а на западе оно простиралось вплоть до Крымского полуострова, включая его восточную часть. На протяжении всего раннего средневековья в долинах Северного Кавказа доминировали именно племена вышеназванных аланов и хазар. Подобно тюркоязычным племенам, ираноязычные аланы тоже пришли с востока – из Средней Азии и с территории нынешнего Казахстана (Топчишвили 2008; Топчишвили 2009). Хазарское государство, граничившее с аланами с севера, сравнительно скоро прекратило существование: в 60-х годах X века оно было уничтожено Киевской Русью. Однако это не означает, что в долинах Северного Кавказа прекратил существование и тюркский этнос. Следует подчеркнуть, что распад хазарского государства способ-

ствовал началу миграции различных племен, и особенно племен тюркского происхождения, с востока на запад. До того, в течение определенного времени хазары, фактически, перекрывали коридор, ведущий из Азии в Европу. Таким образом, как справедливо замечено, для летописцев XI века хазары, равно как и гунны, были народом из далекого прошлого (Гадло 1979: 20)

Гунны, а затем и хазары оставили свой след и на Южном Кавказе. В 392-396 годах большие массы гуннов вторглись в Южный Кавказ и Переднюю Азию. Некоторые ученые связывают появление на территории нынешнего Азербайджана тюркоязычного населения именно с этим периодом. Однако с убедительностью можно сказать, что как оставшиеся на территории Кавказской Албании малочисленные гунны, так и пришедшие сравнительно поздно, в VII веке, хазары вряд ли изменили бы здесь этническую ситуацию, поскольку и те, и другие вскоре были ассимилированы.

Аланы продолжали обитать в долинах Северного Кавказа в своем государственном образовании, по словам Л.Н.Гумилева: «Обитавшим в роскошных злаковых степях между Кубанью и Доном» (Гумилев 2003: 263), с которым в XI-XII веках имело интенсивные отношения соседнее грузинское государство. Из «Истории» Джуаншера явствует, что во времена царя Вахтанга Горгасали (V век) главной политической силой на Кавказе являлись аланы-осетины, которые создавали проблемы не только грузинам на Южном Кавказе, но и различным этносам, жившим в горах Северного Кавказа. Грузинский летописец называет тогдашними союзниками осетин и хазар, в которых, бесспорно, следует подразумевать не хазар, а одно из племенных объединений гуннов на Северном Кавказе. Как аланы, так и гунны и хазары контролировали равнины Северного Кавказа. В поле зрения летописцев они попадают уже в раннее средневековье, в отличие от горских этносов, редко упоминающихся в тогдашних исторических источниках. Вместе с тем надо заметить, что часто под этнонимом «аланы» в те времена подразумевались и местные племена, обитавшие в горах и предгорьях Кавказа. Коренными этносами, жившими в горах Северного Кавказа в эпоху раннего средневековья, считаются нынешние нахско-дагестанские и абхазско-адыгские народы, которые нередко смешивались друг с другом. В указанном регионе, несомненно, жили и другие, не известные нам этносы, которые были ассимилированы расселившимися здесь сравнительно позже аланами-осетинами и тюркоязычными кипчаками (половцами). Согласно сведению автора VI века Прокопия Кесарийского, савиры обитали вблизи Кавказских гор (Пркопий 1960: 11, 22-27). Однако, как

выясняется, они жили и в горах, в частности, на территории нынешней Балкарии и Западной Осетии (Дигории), что подтверждается полевыми этнографическими материалами. Во-первых, горцы Западной Грузии – сваны – называют балкар (а иногда и осетин) «савиарами», а вторых, в топонимике Дигории очевидны следы савиров: Дигорское ущелье осетины называют «Сафари-ком» (Цагаева 1971: 148, 188), что означает «ущелье савиров». Тот же Прокопий Кесарийский во второй половине VI века между абасгами и аланами называет «брухов» (Прокопий 1960: 6, 12; 4, 1-5). Кто такие эти брухи? Трудно конкретно ответить на этот вопрос, хотя надо заметить, что русский ученый А. Генко идентифицирует брухов с убыхами, т. е. с теми же джиками грузинских источников, поскольку, по его данным, «пиох» («биоох») является эндонимом убыхов. Если суждение А. Генко соответствует истине, тогда однозначно можно заключить, что после VI века ареал расселения убыхов (джиков) сменился: согласно греческому историку, они живут в горах, между абасгами и аланами. Поздние же убыхи являются жителями Причерноморья. То, что на протяжении всего средневековья на Северном Кавказе часто происходила не только смена этносов, но и смена ареала их расселения (происходило как расширение, так и сужение этого ареала), хорошо видно из сочинения того же Прокопия Кесарийского. По его свидетельству, в VI веке Дарьяльские ворота не входили в область политического (и тем более этнического) контроля аланов. Такая же политическая и этническая ситуация сохранялась в X веке. Согласно сведению арабского автора X века Ибн Русте, от Дарьяля до границ владений аланов было по меньшей мере десять дней пешего пути (Алемань 2003: 347). По свидетельству другого арабского автора того же века ал-Масуди, Дарьяльская крепость находилась под юрисдикцией грузинского, а не аланского правителя (Алемань 2003: 347). Согласно сирийской хронике второй половины VI века, равнину Северного Кавказа населяли тринадцать разных народов, которые жили в палатках и питались преимущественно мясом домашнего скота, диких зверей, добываемых на охоте, и рыбой. Среди этих тринадцати народов указанный источник называет и аланов (Гадло 1979: 100-101). На Кавказе, в период аланского государственного образования, на территории Дагестана существовало и Серирское царство, основным коренным населением которого являлись аварцы, хотя в его состав входили и другие дагестанские этносы.

Новый этап в этнической истории кавказских народов начинается с нашествия монголов. Под натиском монгольских завоевателей пришли в движение различные тюркоязычные и ираноязычные

этносы, обитавшие на евразийском пространстве. Монголы уничтожили политические объединения аланов-осетин и кипчаков (Анчабадзе, Волкова 1993). В результате осетины-«степняки» окончательно переселились в горы Центрального Кавказа, став горцами, а часть кипчаков укрылась в горах Западного Кавказа. Вследствие слияния кипчаков с местным населением сформировались современные народы – балкары и карачаи. После завершения монгольского господства западную часть территории расселения аланов заняли кабардинцы, которые фактически контролировали ситуацию на Кавказе до прихода сюда русских. Владетелями северных областей политического объединения аланов стали тюркоязычные ногайцы, которые антропологически произошли путем смешения представителей европеоидной и монголоидной рас. Превращение аланов-осетин в горцев в значительной мере отразилось на этнической картине Южного Кавказа в целом и, в частности, – Грузии. Осетины, значительно увеличившиеся в численности вследствие высокой рождаемости, желали вернуться в долины Северного Кавказа, на земли своих предков, но поселившиеся на их месте кабардинцы не давали им такой возможности. Поэтому они «нашли выход», поселившись в исконных историко-географических областях Грузии – Двалети и Шида Картли. На основе многочисленных исторических источников, которыми мы располагаем, доподлинно установлено, что миграция осетин в Двалети произошла в XVI веке, а в нагорье Шида Картли – не ранее середины XVII века (Топчишвили 1979).

Нашествие монголов повлияло и на этническую ситуацию Южного Кавказа. Хотя, надо сказать, в этом регионе подобные перемены происходили и раньше. Особенно изменилась ситуация в восточной части Южного Кавказа – на территории современного азербайджанского государства, т. е. исторической Кавказской Албании. Исчез христианский албанский этнос эпохи раннего средневековья, имевший собственную письменность. Единственными этническими преемниками кавказских албанов считаются удины. В физическом смысле албаны не переродились: со временем трансформировалось их этническое самосознание и они превратились в тюркоязычный народ – современных азербайджанцев. Тюркоязычные этносы, в частности хазары численностью 12 тысяч человек, пришли в Албанию в VII-VIII веках. В 1025 году на территории исторической Албании расселились 40 тысяч семей огузов. Тюрки-сельджуки поселились здесь и в 1070 году, во время нашествия Алп-Арслана. Вообще, по заключению ученых, среди современных азербайджанцев в численном отношении преобладают физические потомки древних албанов, нежели

тюркоязычных племен. На территории Албании процесс этнической трансформации протекал и в более ранний период. Так, в раннее средневековье имело место обармянивание албанов, что, однако, было обусловлено не миграцией армян, а тем, что албанская церковь оказалась под идейным влиянием армянской церкви. В начале VIII века албанская церковь утратила автокефалию и вошла в состав армянской церкви (формально албанский католикосат, резиденция которого находилась в Нагорном Карабахе – в Гандзасаре, просуществовал до середины XIX века). Процесс этнической трансформации на территории Албании претерпели не только собственно албаны, но и другие населявшие её этносы – народы дагестанского и иранского происхождения.

С этнической точки зрения большие изменения произошли на Кавказе с приходом русских. Как уже отмечалось выше, согласно последней переписи населения советской эпохи, численность русских на Кавказе была равна 12 миллионам человек. В то время, как всего каких-то два столетия тому назад представителей этого этноса на Кавказе вообще не было. Продолжительная борьба Российской империи за покорение Кавказа не прошла бесследно. Значительная часть побежденных и вытесненных русскими кавказских горцев покинула родину и переселилась в Османскую империю. Наиболее многочисленные на Кавказе до прихода русских народы адыгского происхождения (700-750 тысяч человек) оказались в меньшинстве. Исторический ареал расселения покинули и другие северокавказские этносы. Среди мухаджиров было немало абхазов и грузинских мусульман (из историко-этнографического края Грузии – Аджарии – в Османскую империю переселилось 8 тысяч человек. Массовое переселение грузин-мусульман имело место также из Самцхе-Джавахети). Этнический ареал расселения расширили осетины и армяне, лояльные и благорасположенные по отношению к русским. Осетинам предоставилась возможность поселиться на равнине Кавказа – на одном маленьком отрезке земли своих предков. В XIX – начале XX века армяне широко расселились на всей территории Северного и Южного Кавказа. Российское царское правительство способствовало переселению армян с территории Османской империи, или исторической Западной Армении, находящейся на территории современной Турции, не только в Восточную Армению, но и в Грузию и Азербайджан. Кроме армян, усилиями русского царизма в Грузии были поселены и другие этносы; в частности, из Османской империи в одну из историко-этнографических областей Грузии – Триалети – были переселены греки. Обосновавшиеся в Триалети греки называли себя

«урум», их родным языком являлся турецкий, а исповедывали они христианство. Российская империя стремилась целенаправленно, исходя из собственных интересов, изменить этническую ситуацию во всех регионах Кавказа. Спасшиеся и оставшиеся в горах Северного Кавказа народы адыгского происхождения русское правительство переселило на равнину, создав вокруг каждого из их селений многочисленные русские населенные пункты. Эта имперская политика успешно была продолжена российским руководством и в советский период. Свидетельством тому может служить, к примеру, переселение северокавказских горцев – чеченцев, ингушей, балкар, карачаев – с земель их предков в далекую Среднюю Азию и Казахстан. Аналогичная участь постигла грузинских мусульман, известных сегодня в мире под этнонимом «турок-мехетинцев», хемшилов – армян-мусульман, живших в окрестностях Батуми, и другие народы. В то же время Российская империя всячески способствовала заселению Северного Кавказа различными этносами некавказского происхождения и, в первую очередь, русскими. Примечательно, что в советский период абсолютное большинство населения автономных образований Северного Кавказа составляли некоренные жители русского происхождения. Так, например, если в 1867 году численность чеченцев в Чечне составляла 31,7% населения, превосходя русских на 1,6%, то в 1874 году данное соотношение изменилось в пользу русских (соответственно, показатели были 29,9% и 28,8%) (Белозеров 2005: 23). Одним словом, приход русских на Кавказ радикально изменил этническую карту Северного Кавказа (впрочем, как и Южного Кавказа), где заселение славян и российских подданных, фактически, протекало беспрепятственно. Кроме того, поощрялись эмигранты армяне, немцы, греки и другие. Колонизация Северного Кавказа оказала влияние и на географию расселения кочевых народов – ногайцев, туркмен, калмыков. Объектом особого внимания российских властей всегда являлось Причерноморье, а именно, Абхазия, в которой первой целью России было добиться этнической пестроты, прежде всего, за счет массового заселения в этот регион русских. В осуществлении поставленной задачи царизму мешал климатический фактор. На фоне массовости переселения высока была и смертность мигрантов. Так, например, в 1809-1811 годах в причерноморском регионе Северного Кавказа умерло 7315 человек, а в 1818 году, вследствие эпидемии, численность мигрантов сократилась почти наполовину. Поэтому в 1870-1890 годах на Черноморском побережье Кавказа – в районах Туапсе, Сочи, Адлера, Анапы, Новороссийска, Майкопа – российские власти способствовали именно массовому

поселению армян. Большое число армян мигрировало в вышеуказанные районы и в 1915-1916 годах.

Мы ничего не сказали о роли больших государств, расположенных южнее Кавказа, в динамике этнической ситуации в указанном регионе. С этой точки зрения значительно было влияние, особенно на Восточный Кавказ (Дагестан, Албания), арабских завоевателей. Распространение ислама ускорило здесь процессы этнотрансформации. Османская империя изменила этническую ситуацию в Юго-Западной Грузии. В составленном в 1595 году документе переписи населения Гурджистанского вилайета, в котором описаны историко-этнографические края Грузии: Самцхе, Джавахети, Кола, Артаани, Эршети и таойский Олтиси (сюда не внесены Шавшети, Кларджети и большая часть Тао) – указаны несколько сот селищ. Только в Джавахети было 102 селища. Османы полностью разорили Тори (нынешний Боржомский район). Насажение ислама повлекло за собой деэтнизацию, отуркивание грузин (Топчишвили 2000). Этническая обстановка изменилась и в Восточной Армении: образованное на ее территории Ереванское ханство входило в состав Ирана. В 80-х годах XIX века численность армян в Ереванской губернии составляла 56% населения (Свод... 1893).

Отрицательно сказалась на Грузии позднего средневековья роль Ирана. Иранские власти целенаправленно стремились изменить в Грузии этническую ситуацию, разумеется, в свою пользу. Они вынуждали коренное грузинское население покидать свои земли, а на их месте заселяли туркменские племена. С этой точки зрения чрезвычайное положение сложилось в ряде краев Восточной Грузии. Почти обезлюдела Восточная Кахети (нынешняя область Саингило), Гама Мхари (левобережье реки Алазани) и Шида (Внутренняя) Кахети, Эрцо-Тианети. На грани демографической катастрофы оказались и Картли, и Триалети. Живущие в провинции Ферейдан (на территории современного Ирана) грузины являются потомками угнанных из Грузии шах-Аббасом в XVII веке грузин. Что касается живущих в Кахети и Квемо Картли туркменских племен, они мигрировали сюда в основном во времена шах-Аббаса и в более поздний период. В значительной степени на этническую ситуацию Грузии влияли частые набеги северокавказских горцев, известные в Восточной Грузии под названием «лекианоба» (засилье лезгин, лезгинские походы) и «тквис скидва» (продажа пленных).

Большое влияние на этническую и демографическую ситуацию на Кавказе оказал также распад советской империи. Разгоревшиеся здесь при подстрекательстве и содействии России так называемые

этнические конфликты принесли много несчастий и жертв и повлекли за собой миграционные процессы населения. Достаточно вспомнить последствия войны в Чечне, Нагорном Карабахе, Абхазии, Шида Картли (Цхинвальский регион). Велико число переселившихся из зон конфликта чеченцев, армян (из Азербайджана), азербайджанцев (из Армении), грузин. Грузины и азербайджанцы на своей родине превратились в беженцев. К сожалению, покинули Грузию и часть осетин. В политических и государственных кругах России высказывается сожаление по поводу того, что на Кавказе сокращается численность этнических русских. Много русских (и не только русских) покинуло государства Южного Кавказа. Из Цалкского района Грузии фактически ушли этнические греки. Более того: Грузию покидает и значительная часть коренного грузинского народа, особенно молодежь. Миграция грузин в страны Запада обусловлена экономическими трудностями республики. Что касается Северного Кавказа, здесь с 1917 года по 1959 год удельный вес русского населения неуклонно возрастал (если в 1917 году русские составляли 44,3% населения Северного Кавказа, то в 1926 году они составляли 46,9%, в 1939 году – 52,5%, в 1959 году – 54,7%); затем пошел спад, и к 1989 году численность русских здесь сократилась до 50,8%. После распада Советского Союза тенденция сокращения численности русского этноса на Северном Кавказе по-прежнему сохраняется.

Таким образом, с древнейших времен поныне с этнодемографической точки зрения Кавказ постоянно претерпевает изменения. Все события, происходившие на евразийском пространстве и в Передней Азии, непременно отражались на этнической динамике указанного региона. На протяжении многовековой истории Кавказа здесь и исчезло, и поселилось много этносов. Российскому государству дорого стоило покорение Кавказа, оно пролило немало крови коренных кавказских этносов, многие из которых были вынуждены покинуть земли своих предков, Россия добилась этнической пестроты в данном регионе, тем не менее, на завоеванной ею территории Кавказа на определенное время наконец-то воцарился мир. Так, например, относительное спокойствие и благоприятные условия настали для этнического развития грузин в XIX-XX веках (после прекращения разорительных набегов северокавказских горцев), но в этот же период сузился ареал расселения грузинского этноса; места исторического расселения грузин заняли другие этносы. Главная ошибка российской политики на Кавказе состояла именно в том, что Россия имела здесь свою опору в лице «привилегированных народов», на которые она

рассчитывала и которые определенным образом помогали осуществлению её имперских целей.

Алемань 2003 _ Алемань А. Аланы в древних и средневековых письменных источниках. – М.: Менеджер, 2003.

Анчабадзе, Волкова 1993 _ Анчабадзе Ю. Д., Волкова Н. Г. Этническая история Северного Кавказа 16-19 вв. – М. 1993.

Белозеров 2005 _ Белозеров В. С. Этническая карта Северного Кавказа. – М.: ОГИ, 2005.

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

Волкова 1974 _ Волкова Н. Г. Этнический состав населения Северного Кавказа в 18 – начале 20 века. – М., 1974.

Гадло 1979 _ Гадло А. В. Этническая история Северного Кавказа IV-X вв. – Л., 1979.

Гумилев 2003 _ Гумилев Л. Н. Открытие Хазарии. – М.: Айрис-пресс, 2003.

Исмаилов, Папава 2007 _ Исмаилов Э., Папава В. Центральный Кавказ: очерки по геополитической экономике. – Тб., 2007. – Груз.

«Картлис цховреба» 2008 _ «Картлис цховреба» (История Грузии). Главный редактор Р. Метревели. – Тб.: Артануджи, 2008. – Рус.

Караулов 1902 _ Караулов Н.А. Сведения арабских писателей о Кавказе, Армении и Азербайджана. – СМОМПК (Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа), 1902, вып. XXXI.

Латышев 1947 _ Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе. – Вестник древней истории. – М., 1947, №4.

Прокопий 1960 _ Прокопий (из Кесарии). Война с готами. Пер. С.П. Кондратьева. – М., 1960, VIII (IV).

Свод... 1893 _ Свод статистических данных о населении Закавказского края, извлеченных из посемейных списков 1886 года. – Тифлис, 1893.

Топчишвили 2007 _ Топчишвили Р. Этнография народов Кавказа: этническая история, этническая культура. – Т., 2007. – Груз.

Топчишвили 2008 _ Топчишвили Р. Ареал первоначального расселения предков осетин – аланов. – Тб.: Изд-во ТГУ, 2008. – Груз. Резюме на рус. и англ.;

Топчишвили 2009 _ Топчишвили Р. Осетины в Грузии. – Тб.: Универсал, 2009.

Топчишвили 1997 _ Топчишвили Р. Вопросы переселения в Грузию осетин и этноистория Шида Картли. – Тб., 1997; – Груз.

Топчишвили 2000 _ Топчишвили Р. Куда делось грузинское население Джавахети. – Тб., 2000. – Груз.

Цагаева 1971 _ Цагаева А. Дз. Топонимия Северной Осетии. – Орджоникидзе, 1971. – Ч. 1. – С. 148, 188.

ოსთა მითოლოგიური
და რელიგიური წარმოდგენები

ოსთა ეთნოისტორიული საკითხებით სამეცნიერო თუ ფართო საზოგადოების დაინტერესებას, დიდი ხნის ისტორია აქვს. მრავალწლიანი კვლევის შედეგად შემუშავდა გარკვეული დებულებები, რომელსაც ხშირად პოლიტიკურად მოტივირებული სამეცნიერო თეორიები ასაზრდოებენ. სწავლულები განსაკუთრებით გაიტაცა ოსთა ეთნოგენეზისა და ეთნიკური ისტორიის პრობლემებმა. "Ни одному из горских народов кавказа не посчастливилось стать объектом научного исследования в такой степени как это пришлось на долю осов (осетин)" (მელიქსეთ-ბეკოვი 1925: 252).

დადასტურებულია, რომ კავკასიაში მოსულ ალანებს ადგილობრივი კავკასიელები შეერივნენ. ბუნებრივია, ადგილობრივმა ელემენტმა მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა ოსთა ეთნიკური კულტურის ჩამოყალიბებაში. სტეპების მკვიდრი ოსების კავკასიელებად ქცევის საქმეში, რა თქმა უნდა, ფრიად მნიშვნელოვანი იყო ადგილობრივი ბუნებრივ-გეოგრაფიული გარემო. მთის ლანდშაფტმა ალან-ოსები უფრო კავკასიელები გახადა, დაუახლოვა ადგილობრივ კავკასიელთა ეთნოსებს, განსაკუთრებით მხედველობაში გვაქვს სამეურნეო ყოფა და მატერიალური კულტურა, თუმცა ერთობის ელემენტები სულიერი კულტურის სფეროშიც ბევრი გაჩნდა.

ოსთა წინაპარი მომთაბარე ალანების თავდაპირველი განსახლების არეალი და ჩრდილოეთ კავკასიაში საბოლოო ადაპტაცია და კულტურულ-ყოფითი ტრანსფორმაციის რთული პროცესი ასე გამოიყურება: „ალანების ისტორიაში ერთგვარი ტენილი იყო IV ს-ის 70-იანი წლები, როდესაც მათ სამომთაბარეო არეალს ჰუნები შემოესივნენ. ჰუნებმა ალანები ამოძრავეს... ჰუნების შემოსევის შემდეგ, ალანები არა მარტო ჩრდილოეთ კავკასიის დაბლობში სახლდებიან, არამედ ჰუნების ნაწილთან — სავიარებთან ერთად ჩრდილოეთ კავკასიის მთაში, იალბუზის მიდამოებშიც. აქ ალანებს (ოსებს) უშუალოდ ქართველი მთიელები — სვანები და აფხაზები ესაზღვრებიან. ალან-ოსების ძირითადი ნაწილის კავკასიის მთიან ხეობებში შემოსახლება XIV—XV სს-ში განხორციელდა (აქ დიგორელები არ იგულისხმებიან. ისინი VI—VII სს-ში მთაში შემოსული ალანების შთამომავლები არიან). — ამის შემდეგ ბარის მკვიდრნი „სტეპნიაკი“ ალან-ოსები მთიელებად იქცნენ; ათვისეს ადგილობრივ მთიელთა — კავკასიელთა ტერიტორია, შეერივნენ ადგილობ-

რივ მოსახლეობას (კავკასიელებს), ნაწილობრივ მონღოლური მოდგმის ნოღალებს, რის შემდეგაც, ფაქტობრივად ახალი ეთნოსი ჩამოყალიბდა“ (თოფჩიშვილი 2008: 50—52). ენობრივი მონაცემებით თუმცა ირანელია, მაგრამ კულტურულ-ყოფითი პარამეტრებით და ანთროპოლოგიურ-მენტალური მოდელით — ტიპიური კავკასიელი.

ისეთი სოციალური ინსტიტუტები, როგორცაა სამართალწარმოება, ურთიერთდახმარება, სტუმართმოყვარეობა, უფროსის კულტი, მესისხლეობა და სხვა ნორმები, ტრადიციული ოსური ჩაცმელი, მუსიკალური საშემსრულებლო ხელოვნება, განსახლების სტრუქტურა და სამშენებლო ტექნიკა, საკვები ეთნოგრაფიული მახასიათებლებით, გამომსახველობითი საშუალებებით და რიგი თავისებურებებით ბევრ საერთოს პოულობს სხვა კავკასიური ხალხების მატერიალური და სულიერი კულტურის იმავე ელემენტებთან, რაც უყოყმანოდ გვიბიძგებს დავეთანხმოთ ნ. მარის შეხედულებას, რომ არცერთი ეთნოგენეტიკური თეორია რომელიც ეხება ოსებს, არ შეიძლება ჩაითვალოს სრულად და დამთავრებულად, თუ არ გაითვალისწინებს კავკასიური წვლილი (აბაევი 1949: 75). კავკასიაში მცხოვრებ მთის ხალხებს შორის ოსებმა თავიანთი არსებობის მანძილზე უდავოდ გამორჩეული მძიმე ისტორიული გზა გაიარეს, მაგრამ ჩრდილო კავკასიის ძველთაძველ მობინადრეებად და მით უფრო კავკასიის აბორიგენებად მათი წარმოდგენა არ იქნება მართებული.

საბოლოოდ მაინც რას აერთიანებს უნიკალური მახასიათებელი „კავკასიელი“ ან „კავკასიელობა“? იგი ერთ გეოგრაფიულ არეალში თანაცხოვრებით არ ამოიწურება და გულისხმობს მსგავსი იდეალების, ტრადიციების და ზნეობრივი მრწამსის არსებობას, მაგრამ „რას შეიძლება ეწოდოს კავკასიური? რა ღირებულებათა სისტემის გაზიარება ნიშნავს კავკასიელობას? როდის შეიძლება ჩათვალოს თავი კავკასიელად? დღესასწაულების მოწყობისას? ხალხმრავალი ნადიმების დროს? თავისუფლების მოყვარეობისათვის? ვაჟკაცობისათვის? ჭირსა და ლხინში ერთად ყოფნისათვის?“... (სინარულიძე 2006: 3). შეკითხვების რაოდენობა შეიძლება გავზარდოთ, მაგრამ ერთმნიშვნელოვანი პასუხის მოძებნა გაცილებით რთულია. შეიძლება ითქვას მხოლოდ ის, რომ მიუხედავად კულტურის განვითარების პროცესში ადამიანთა ურთიერთდამოკიდებულების და ზნე-ჩვეულებების ცვალებადობისა, კავკასიელობა ნიშნავს ღირებულებათა იმ მყარი სისტემის გაზიარებას, რომელიც გადაფასებას არ ექვემდებარება.

საკითხის უკეთ გასააზრებლად ფოლკლორული და მხატვრული სიტყვიერების მასალებს დავესესხებით, რომლებიც უტყუარ ფსიქოლოგიურ სიმართლეს შეიცავს. ასე, მაგალითად: „ოსო გუ-

დუნით ნაზარდი /შე იმერელო — ღომითა/ სანყალო არაგვის კაცო /გაუმადლარო ომითა“ (ქართველ... 1958: 111). ლექსში ქართველებისა და ოსების ერთ სიბრტყეზე დაყენება, ერთიანი კავკასიის ღრმა კულტურულ-ისტორიულ კავშირზე მიანიშნებს, ისევე როგორც ოსი უხუცესის ლოცვა-ვედრების ფორმულა: „გურჯისტანის ბრწყინვალე ეკლესიებო, კარგი თვალით გადმოგხედეთ“ (ჩოჩიშვილი 1883: 2).

საჭიროება მოითხოვს, გავიხსენოთ კ. ხეთაგუროვის უწინარეს დროში მოღვაწე, ოსური მხატვრული სიტყვიერების თავწყარო თ. მამსუროვი, მან 1860-იანი წლების კავკასიის ხალხთა საერთო საგადასახლებო მოძრაობის საზოგადოებრივი ტრაგედია შემდეგნაირად გამოთქვა: „თურქის გულზე არ გაცვალო, /შენი გული მთიელისა, /გნამდეს ძარღვი გიჩქეფს სისხლი /ნაღდი კავკასიელისა“ (მამსუროვი 2007: 34).

კავკასიელი მთიელებისათვის დამახასიათებელი თავისუფლებისმოყვარეობა, მეომრული სულისკვეთება, პატივმოყვარეობა, ურთიერთგატანა, პირიანობა არც ოსებს აკლდათ. არ ვიცით, როგორ შესრულდა, 1796 წელს სოფ. ვანათში მცხოვრები ქართველებისა და ოსების მიერ დადებული ფიცი, მაგრამ საყოველთაოდ ცნობილია, რომ ალექსანდრე პოვსტოვოვი დაფიცივდა კავკასიაში წმინდა, გაუტყეხელი იყო. ჩვეულებით სამართალწარმოებაში გამოყენებული აღნიშნული ფიცის ტექსტი, დღესაც გვაოცებს თავისი ლაკონურობით, ურთიერთნდობით და ერთობლივი პასუხისმგებლობით. კერძოდ, „თუ ერთმანეთს ვუმტყუნოთ და დავაკლდეთ ღვთისაჲ შემცოდე ვიყნეთ, ბატონისაჲ და ერთმანეთისაჲ და ჯარიმაც ოთხი თუმანი ბატონს მივართვათ, ერთი თუმანი მოურავს, ერთი კარგი ხარი სოფელს დაუკლათ, მოვავლეთ ვინმეს სულ ერთობლივ ვისისხლოთ. რაც საქმე მოგვიხდეს, ავი თუ კარგი, ერთი ერთმანეთს არ ვუმტყუნოთ“ (საბანაძე 1998: 2). ამრიგად, ღალატს და გაუტანლობას ღვთის, ბატონის (ხელისუფლების), მოყვასის (თანასოფლელების) წინაშე ჩადენილ დანაშაულად თვლიდნენ და დადგენილი ჯარიმით ცდილობდნენ გამოესყიდათ.

დაფიცების მრავალი ფორმა დასტურდება, მაგრამ განსაკუთრებით საგულისხმოა XIX საუკუნეში კი „წიხასზე ბრალდებული ოსის გამოჩენა ხარზე კაცით ან ძაღლით, რომელსაც სწამდა თუ სიცრუეზე ისულღმერთებდა, საიქიოში ეს ცხოველები მოსვენებას არ მისცემდნენ (მარკოვი 1887: 189).

მიუტევებელი დანაშაულის შემთხვევაში (მაგალითად: მნიშვნელოვანი საიდუმლოს გამჟღავნებელი, გვარის გვარზე წამკიდებელი და სხვ.), დამნაშავეს მისივე გვარი ასამართლებდა და ასეთს უხუცესთა საბჭო ძალად გამოაცხადებდა. ბრალდებულს ხელებს შეუკრავდნენ და კლდიდან გადაავადებდნენ. ამგვარად ეპ-

ყრობოდნენ დაუძღურებულ ძალებსაც (მეგრელიძე 1984: 273). ძალსაგდები (ოს.: „ქუფ აფ ფარან“) ამ სახელწოდების მთები ე. წ. სამხრეთ ოსეთშიც გვხვდება. ე. ი. ბრალის დამტკიცების შემთხვევაში მას ჩამოართმევდნენ ადამიანის სახელის ტარების უფლებას და სახალხოდ ძალად გამოაცხადებდნენ. "Затем его в присутствии родичей и земляков сбрасывали с "собочьей скалы" в пропасть (გზამკვლევი 1947: 74).

მძიმე ბრალდების შემთხვევაში (მაგალითად, უკანონო სქესობრივი კავშირი), ფიცის განსაკუთრებული ფორმა გვხვდება, რომელსაც მედიატორები დამნაშავეს დაუდგენდნენ. ქურთათის ხეობის სოფ. ძივგისის წმინდა გიორგის სახელობის ტაძარში დაფიცებას დაუნესებდნენ არა მარტო ჯვარზე და სახარებაზე, არამედ ბრალდებულს ამოაღებინებდნენ ქარქაშიდან ხანჯალს და ეკლესიის კარებთან დაადებინებდნენ. თუ ბრალდებული უშიშრად მივიდოდა და ხანჯალს წამოიღებდა, მაშინ იგი თავის უდანაშაულობას დაამტკიცებდა, თუ ამის გაკეთებას ვერ შეძლებდა, მაშინ მედიატორები შესაბამის სასჯელს დაუნესებდნენ (ვლადიკავკაზიდან 1890: 12). საქმე იმაშია, რომ ოსებს ჯვარ-სახარებაზე დაფიცება იმდენად არ ეძნელებოდათ, რამდენადაც გარკვეული მიზნით ტაძარში დადებული საკუთარი ხანჯლის წამოღება, ვინაიდან უდანაშაულობა ქმედითი ღონისძიებით უნდა დაედასტურებინათ. ხანჯალზე დაფიცებას პირდაპირი კავშირი უნდა ქონდეს ალანთარწმენა-წარმოდგენებთან — ამიანე მარცელინის მიხედვით, ალანების სალოცავი იყო მინაში ჩარჭობილი მახვილი (თოფჩიშვილი 2008: 19).

ოსებში დამონმებული ჩვეულებები, კერძოდ, კაცის მკვლელი სალოცავში თუ შეასწრებდა, შეეძლო მოკლულის ნათესავებისაგან თავის დახსნა, მტერზე ვალაშქერის წინ ერთმანეთთან ფიცით შეკვრა, რომ ერთმანეთისთვის არ ეღალატათ, ფიცის განსამტკიცებლად ხის ჯოხზე ამონაჭდეების გაკეთება, კერძოდ ან საფლავზე დაფიცება, საერთოდ დამახასიათებელი იყო კავკასიის მთის ხალხისათვის, გარდა ამისა, გ. კოკიევის თქმით, "Осетин клялся огнем, серебром, и наконец, лошадыю. Все эти клятвы, в которых до наших дней сохранились культовые и тотемистические пережитки древнейших верований осетин, были одинаково сильны среди осетин, они считались священными и нерушимыми (კოკიევი 1989: 60).

ოსთა რელიგიური წარმოდგენებისათვის უცხო არ არის კავკასიური სამყაროს გავლენა. კავკასიაზე არსებულ ეთნოლოგიურ ლიტერატურაში ასახულია მრავალი მინიშნება ოსური კულტების, წეს-ჩვეულებების, დღესასწაულების, დღეობების მსგავსებაზე კავკასიის და განსაკუთრებით დასავლეთ კავკასიის (ჩერქეზები,

აბაზები, აფხაზები), აგრეთვე ქართველი მთიელების (სვანები, რაჭველები, მოხვეეები, ფშავ-ხევსურები), შესაბამის წარმოდგენებსა და სათანადო რიტუალებზე. ოსურ ენასა და ფოლკლორში კავკასიური სუბსტრატის ნაკვალები შეისწავლა ვ. აბაევმა, რომელიც ზემოაღნიშნულის შესახებ წერდა: "... это близость бывает не только типологический, но и материальной, т. е. совпадают имена божеств, обрядов, праздников" (აბაევი 1960: 15).

კავკასიის სხვა ხალხების მსგავსად, ხეთა თაყვანისცემა ფართოდ იყო გავრცელებული ოსებში. ისინი ღვთის სახლის მახლობლად ან ნაკურთხი მიწის ტყიდან ან „ჯვარის ტყიდან“ (იგივე „ხატის ტყე“), ვერ გაბედავდნენ ტოტის ან ხის მოჭრას, ვინაიდან სწამდათ, რომ მფარველი სული მათ ამის გამო დაავადებდა ან განგმირავდა. ამისთანა ადგილებიდან ხმელი ფიჩხიც კი არავის გაჰქონდა. მდ. არაგვის სათავესთან არსებულ „წმიდა ტყის“ მახლობლად მცხოვრები ოსები ამბობდნენ: "если пропадѣт роща, пропадѣм и мы с нею" (ვეიდენბაუმი 1888: 25). ხეთა თაყვანისცემისას სახეობებს მნიშვნელობა არ ჰქონდა, რადგან მუხნარი, არყნარი, კოპიტნარი, ცაცხვნარი, და სხვა თანაბარი თაყვანისცემით სარგებლობდა. „თუ რომელიმე ოსი ამ ხის ქვეშ გაივლიდა, ქუდი უნდა მოეხადა, პირჯვარი გადაენერა“ (ჩოჩიშვილი 1883: 2). შეიძლება ითქვას, რომ თაყვანისცემის რაღაც ნიუანსებმა ჩვენამდე მოაღწია. ასე, მაგალითად, ლიახვის მარცხენა მხარეზე, სოფელ დისევში, წინათ მდგარა „ბედნიერის დიდი მუხა“, რომელიც მოუჭრიათ. მის ნაცვლად აურჩევიათ იქვე მახლობლად მდგარი ნორჩი მუხა, ვისაც სოფელში „ბედნიერი“ (ანუ „ბატონები“ — ი. კ.) შეეყრებოდა, სანირსანთლით მიდიოდა მუხასთან და ევედრებოდა მას „ბედნიერისაგან“ ე. ი. ავადმყოფობისაგან განკურნებას. ამ მუხასთან მკათათვეში მკის საღმრთოსაც იხდიდნენ. გვარის უფროსი მოვიდოდა მუხასთან და იქ თავის საგვარეულოს დაამწყალოებდა. ამის შემდეგ კი — სამკალში გასვლა ყველასათვის ნებადართული იყო (მაკალათია 1971: 65). ქართველ მთიელთა (სვანთა) მენტალობის მკვლევარი აღნიშნავს, რომ „სვანეთში საეკლესიო ტყეები დღემდე დაცულია ცხუმის თემში (ლაბსყალდის მთავარანგელოზი), ჩუბხევში (ხაიშის მთავარანგელოზი), კალას თემში (წმ. კვირიკეს ეკლესიის ტყე) და ა. შ. (გუჯეჯიანი 2008: 81).

არანაკლები მნიშვნელობა ჰქონდა ცეცხლის კულტს, რომელსაც ოსები „მზის შვილს“ ამ „მზის ამხანაგს“ უწოდებდნენ. ცეცხლთან მჭიდროდ იყო დაკავშირებული კერიის და მისი ჯაჭვის კულტი. საოჯახო ყოფაში კერას სასიცოცხლო მნიშვნელობა ჰქონდა. ოჯახის გაყრისას, მშობლების სახლი და კერა გადადიოდა ოჯახის უფროსი წევრის მფლობელობაში, ხოლო განაყოფი წევრებს ოჯახიდან (კერიიდან) ცეცხლი მიჰქონდათ თავიანთ ახალ სახლში

კერაზე დასანთებდა. კერიის ცეცხლი ოჯახის კეთილდღეობის სიმბოლოს წარმოადგენდა, ამიტომ ძველად ცეცხლის გაცემა უცხო ოჯახისთვის საზიანოდ ითვლებოდა.

ჩეჩნეთსა და ინგუშეთში კერასთან რაც იყო დაკავშირებული (ცეცხლი, ნაცარი, ჯაჭვი, ქვაბი), ყველაფერი წმინდად ითვლებოდა და დიდ პატივს სცემდნენ. „ჭამის წინ კეთილდღეობის ლოცვით ცეცხლში ისვროდნენ საკვების ნაწილს. ყოველ საღამოს დიასახლისი რკინის ნიჩბით მოხვეტავდა ნაკვერჩხალს და ნაცარს დააყრიდა, რომ დილაზე შენახულიყო. თან ლოცულობდა, ღმერთო, არასდროს არ ჩააქრო ცეცხლიო“ (სინარულიძე 2006: 83). კერაზე ცეცხლი ჩაგიქრესო, ქართველთათვის ყველაზე მძიმე წყევლად ითვლებოდა, ვინაიდან ფუძის მოშლას, ოჯახის ამონყვეტას ნიშნავდა. ოსებში კერის ჯაჭვის მოპარვა ან გადაგდება მთელი საგვარეულოს უდიდეს შეურაცხყოფად ითვლებოდა და მოსისხლეობას იწვევდა.

ცეცხლის მაგიური ძალა დამარხვის რიტუალშიც ვლინდება, „მიცვალებულის დამარხვისთანავე ოსები საფლავეზე აალებდნენ თოფის წამალს — დენტოს, რომ ავსულები განედევნათ. ცეცხლი მათ აშინებდათ, ხოლო დენტოს სუნი გაქცევისკენ უბიძგებდათ (ჩურსინი 1925: 67—68). იგივე დატვირთვა ჰქონდა ზოგიერთ დღესასწაულზე დანთებულ კოცონს (ახალი წელი, „რურუგანან“ და სხვა), რომელსაც არანმინდა სულების დასაფრთხობად, გადაახტებოდნენ ხოლმე (მდრ.: ჭიაკოკონობა). ცეცხლის თაყვანისცემა, როგორც მწყალობელის და მრისხანე ძალის წინაშე, გადატანილ იქნა კერაზე. კერა, ამავე დროს, მრავალი საწესრვეულობო რიტუალის შესრულების ადგილი გახდა. იგი აწესრიგებდა საცხოვრებლის შიდა სივრცეს (საუფროსო სავარძელი, სადიაცო, და სამამაკაცო მხარეები), პატარძალი კერასთან მიახლოებით ეზიარებოდა სახლის მფარველ ღვთაებას და მის მსახურთა რიგში დგებოდა და მისთანა).

რკინის კულტმა, ოსურ მითოლოგიაში და ნართულ ეპოსში წარმოქმნა მჭედლობის ღვთაება „ქურდალაგონი“, რომელიც ოსებს, ალანების ქრისტიანობამდელი რელიგიიდან დაუმკვიდრდათ. „ქურდალაგონი“ ზეციური მჭედელია, რომელიც ნართების გმირთათვის იარაღს სჭედავს და სპილენძის ჩაფხუტით უწვებულ-ჰყოფს მათ თავის ქალას. „ოს ხალხს გარდა, ნართების ეპოსი დარჩენილია კავკასიის სხვა ხალხებშიც: ჩერქეზებში, ჩეჩნებში, ადღე-ელეებში... მაგრამ სხვებს ისე მდიდრად და სრულყოფილად არ შემორჩენიათ იგი როგორც ოსებს“ (ნართები 1947: 7).

რკინის ნივთები, კერძოდ, ხანჯალი, ხმალი, დანა, მატყლის საჩეჩი და რკინის საგნების ნატეხები უწმინდური სულებისაგან თავდაცვის საშუალებას წარმოადგენდა. ქორნილის, ძეობის, ახალ-

ნლის და სხვა მნიშვნელოვან დღეებში, ოსები ზემოაღნიშნული მიზნით მიმართავდნენ, მაგალითად, „ახალწლის ღამეს, სახლის გარშემო მიწას ხმლით სამჯერ შემოხაზავდნენ, რომ სახლში ავსულს არ შემოეღწია“ (კავკასიის... 1960: 333).

ბევრი ხალხის ყოფაში შესასვლელს, კარებს, ჭიშკრებს უდიდესი ყურადღება ექცეოდა, რაც დამცავი (აპოტროფული) საშუალებებით აღჭურვაში გამოიხატებოდა, მაგალითად, საქართველოში ნალს ბედნიერებას მიაწერდნენ და სახლის კარზე მიაჭედებდნენ. ოსებში ამავე მიზანს ემსახურებოდა ცხენის თავის ქალა. ოსების დასახლებაში თვალმისაცემი იყო ცხენის თავის ჩონჩხები, რომლებიც სახლში მყოფთ თითქოს იცავდა მათ ცხენის ზემოქმედებისაგან. ცხენის კულტს ტოტემურ წარმოდგენებამდე მივყავართ, ხოლო ადამიანისა და ცხოველის (ან ფრინველები) ნათესაობის რწმენის ყოველნაირი გამოძახილი განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს, ვინაიდან შედარებით ნაკლები კვალი დატოვებს თანამედროვე კავკასიის ხალხებში.

ოსების ტოტემური რწმენის ნაშთები ჩანს დათვთან, მგელთან, ძაღლთან, ირემთან და სხვა ცხოველებთან დამოკიდებულებაში. ხალხური რწმენით, თითქოს დათვი ოდესღაც ქალი უნდა ყოფილიყო. გარკვეული ცუდი საქმის ჩადენის გამო, ღმერთმა დათვად გადააქცია. აფხაზეთში მთავარი ტოტემი დათვი იყო და ოსების მსგავსად მათ მიაჩნდათ, რომ ადამიანი დათვისგან წარმოიშვა. აქედან გამომდინარე, დათვისა და ადამიანის მსგავსებას ბევრ რამეში ხედავდნენ. დათვის ბრჭყალებს, კბილებს, თავის ქალას ოსები ავგაროზად და თილისმად იყენებდნენ.

დათვის მსგავსად, ძველი ტოტემური ცხოველია მგელი, რომელიც მაგიურ ძალას ფლობდა. ალანები ტყავში ჩაკერილ მგლის კბილებს ბავშვის აკვანთან ჰკიდებდნენ ან ყელზე ჩამოჰკიდებდნენ. ავადმყოფს მგლის ტყავს აცმევდნენ და ა. შ. დროთა განმავლობაში ოსების რელიგიურ პანთეონში ჩნდება მგლების მეთაური თუთირ||ტუტირ, რომელიც ცდილობდა ხალხის საქონლის განადგურებას. „ამიტომ ყოველ შემოდგომაზე თუთირს თხას წირავდნენ და მის სახელზე მარხვას იხაზავდნენ“ (მარკოვი 1887: 186). აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში დიდმარხვის პირველ შაბათს უქმობდნენ, ვინაიდან არქაული რწმენით, „უქმეს გამტეხის საქონელს მგელი დააზიანებდა. ამ ჩვეულებას „მგელთუქმეს“ უწოდებდნენ“ (ქართული... 1975: 13). თუთირს წმინდა თეოდორე ტირონის სახელს უკავშირებენ. მისი შედარება შეიძლება ქართულ „თევდრობასთან“, ვინაიდან ქართლში წმინდა თევდორეს საქონლის გამრავლებას ევედრებოდნენ. როგორც ირკვევა, თუთირი მრავალფუნქციური ღვთაებაა. „ჩეჩნები, ინგუშები, ყარაჩაელები, ბალყა-

რები მას ნადირთპატრონად, მგლების მბრძანებლად მიიჩნევდნენ“ (კავკასიის... 2008: 1084).

კავკასიის ხალხებში ძალის კულტის ფართო გავრცელებაზე მიანიშნებს ის, რომ აფხაზეთში მისი სპეციალური ღვთაება შექმნეს — „ალშქნდრ“ (აფხ. ალა — „ძალა“). „დღესაც როდესაც ძალს წყველიან, ეუბნებიან ალშქნდრმა ნაგილოსო“ (ზუხბა, 1988: 167). ოსების ნართულ ეპოსში, ნართებისათვის ძალა და ცხენი ყველაზე საყვარელი და ახლობელი ცხოველები იყვნენ. ამ სიახლოვეზე მეტყველებს ის, რომ ნართები ძალის სახით გარდაიქმნებოდნენ. ხოლო ცხენის პატივისცემა, მიცვალებულისადმი ცხენის მიძღვნაში, დოღის გამართვაში, საფლავის ქვაზე და საკულტო ნაგებობაზე მისი ფიგურის გამოსახვაში დადასტურდა.

კავკასიის მთის სალოცავებში ირმის და ჯიხვის რქები უჩვეულო სანახაობას არ წარმოადგენდა, რაც იმით აიხსნება, რომ საუკუნეების მანძილზე ხალხმა დაივიწყა თავის ტოტემთან — ირემთან კავშირი, მაგრამ კულტი შეინარჩუნა. ის თანდათან გადაიქცა მეტად პოპულარულ სამსხვერპლო ცხოველად. ამიტომ არ არის გასაკვირი, რომ ძველ ოსურ სალოცავებში (მაგალითად, „რქემში“) ირმის თავებისა და რქების სიმრავლე ასე იყო აფხაზეთშიც. „როდესაც რუსის ჯარმა პირველად დაიკავა ზღვისპირა ადგილები, ბიჭინთის ტაძარი ცხოველების რქებით და სხვა შესანიშნავით იყო მოფენილი“ (უვაროვა 1891: 125). წმიდა გაბრიელ ეპისკოპოსს (ქიქოძეს) სვანეთში მოგზაურობისას, თვალში მოხვდა ჯიხვის რქები, როგორც სალოცავის შიგნით, ასევე გარეთ — ეზოში (გაბრიელ ეპისკოპოსი, 1867: 28).

ოსურ ფოლკლორში ირმის ჯოგების მფარველი აფსატია||ავსატი. იგი ზოგჯერ ყველანაირი ნადირის ღვთაებაა. მას შეუძლია წყალობით აავსოს მონადირე ან სულაც დალუპოს იგი. აფსატი ნადირთპატრონია ყარაჩაელების, ბალყარების წარმართულ პანთეონში. „მას ყველა ხეობაში არვე ჰყავს, რქადაგრეხილი ჯიხვები და ციკნები — ნაპატიები“ (კავკასიის... 2008: 1076)..

ალბათ, საკმარისია მსჯელობა საკულტო ცხოველებზე, ვინაიდან ყველაზე უკეთ ჩრდილოკავკასიის მცხოვრებლების საწესო ქმედებების მსგავსება ავადმყოფობის მფარველი ღვთაებების მომადლოებებში ვლინდება. იმ განსხვავებით, რომ „საქართველოში ამ რიტუალებსა და მითოსურ სახეებზე გარკვეული გავლენა ქრისტიანობამ იქონია. ასევე ჩრდილოეთ კავკასიის მაჰმადიანი მოსახლეობის წეს-ჩვეულებებშიც შევიდა ისლამის ელემენტები, მაგრამ რიტუალების სტრუქტურა მაინც ინარჩუნებდა ძველ წარმართობის დროინდელ სახეს“ (სიხარულიძე 2006: 67).

საბოლოოდ, ოსთა რელიგიურ წარმოდგენებში აისახა არა მარტო მათი შინაგანი ცხოვრების უმნიშვნელოვანესი ტიხილები, არა-

მედ „იმ ხალხთა და ქვეყანათა რელიგიების გავლენაც, რომელთაც თავისი ისტორიის სხვადასხვა ეტაპზე ჰქონდათ გავლენა“ (თოგომვილი 1977: 37). კავკასიურ გარემოში მოხვედრილი ოსები არამარტო ეგუებიან იმ ზოგადკავკასიურ კულტურულ მონაპოვარს, არამედ იგუებენ და თავისებური ელემენტებით ამდიდრებენ. ამას თვალსაჩინოდ ამხელენ ზემოთ განხილული მოთო-რელიგიური წარმოდგენები. ხოლო მატერიალური კულტურის ფორმების გარკვეული ერთობა და ტრადიციული სიმყარე (როგორცაა საზოგადოებრივი წყობა, საცხოვრებლის ტიპები და ფორმები, შრომა-საქმიანობის იარაღები, მორთულობა-მოკაზმულობა მომავალი კვლევის საქმეა.

დამონმებული ლიტერატურა

- აბაევი 1949 — Абаев В. Осетинский язык и фольклор, М., Л., I, 1949.
აბაევი 1960 — Абаев В. Дохристианская религия Алан, М., Л., 1960.
გაბრიელ ეპისკოპოსი — Православие на Кавказе, из записок пресвященного Гавриила епископа 1867 имеретинского, из журн. Православное обозрение, м., 1867.
გზამკვლევი 1974 — Путеводитель государственный музей Юго-Осетии, Цхинвали, 1974.
გუჯეჯიანი 2008 — გუჯეჯიანი რ. ქართველ მთიელთა მენტალობის ისტორიიდან, თბ., 2008.
ვეიდენბაუმი 1999 — Вейденбаум Е. Путеводитель по Кавказу, Тиф., 1999.
ზუხბა 1988 — ზუხბა ს. აფხაზური ზეპირსიტყვიერება, თბ., 1988.
თოგომვილი 1977 — თოგომვილი გ. ვახუშტი ბაგრატიონი ოსეთისა და ოსების შესახებ, თბ., 1977.
თოფჩიშვილი 2008 — თოფჩიშვილი, ოსთა წინაპარი ალანების თავდაპირველი განსახლების არეალი, თბ., 2008.
კავკასიის 1960 — Народы Кавказа, I, М., 1960.
კავკასიის 2008 — კავკასიის ხალხთა ფოლკლორი, თბ., 2008.
კოკიევი 1989 — Кокеев Г., Нормы осетинской морали. — в кн. Проблемы этнографии осетин, Орджоникидзе, 1989.
მელიქსეთ-ბეკოვი 1925 — Меликсет-Бекоев А. К археологии и этнологии Туальской Осии, в кн. материалы по изучению Грузии, Юго-Осетия, вып. I, Тб., 1925.
მაკალათია 1971 — მაკალათია ს. ლიახვის ხეობა, თბ., 1971.
მარკოვი 1887 — Марков З. Очерки Кавказа, СПб., 1887.

- მამსუროვი 2007 — მამსუროვი თ. ოსური სიმღერები, თბ., 2007.
მეგრელიძე 1984 — მეგრელიძე ი. სიძველეები ლიახვის ხეობაში, თბ., 1984.
მწყემსი 1890 — „მწყემსი“, 1890, 14.
ნართები 1947 — ნართები, ოსური ხალხური ეპოსი, თაარგმნა ოსურიდან გ. ლეონიძის, კ. გორგაძის და ს. ფაშალიშვილის მიერ, სტალინირი, 1947.
საბანაძე 1998 — საბანაძე ვ. ურთიერთგაგებით, გაზ., ცხინვალი, 1998, 52.
სიხარულიძე 2006 — სიხარულიძე ქ. კავკასიური მითოლოგია, თბ., 2008.
უვაროვი 1891 — Путевые заметки Графини Уваровой Кавказ, Абхазия, Аджария, Шавмегия, II, м., 1891
ქართველ... 1958 — ქართველ მთიელთა ზეპირსიტყვიერება, თბ., 1958.
ქართული 1975 — ქართული ფოლკლორის ლექსიკონი, თბ., 1975.
ჩოჩიშვილი 1883 — ჩოჩიშვილი გ. დღესასწაულები ოსეთში, გაზ. „დროება“, 1883, №258.
ჩოჩიშვილი 1883-ა — ჩოჩიშვილი გ. სარწმუნოება ოსეთში, გაზ. „დროება“, 1883, №82.
ჩურსინი — Чурсин Г. Осетины, Тиф., 1925.

Ирма Квашилава

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ОСЕТИН

Осетинская этническая культура сформировалась в результате слияния местной кавказской и пришлой ираноязычной аланской культур. Хотя в алано-осетинской этнической истории победил иранский язык, но в этнической культуре осетин победа оказалась не на стороне аланского этнического единства. В современных осетинских традициях и обычаях прослеживается как аланское, так и кавказское начало. Аланское и кавказское начала отчетливо видны в осетинской мифологии и представлениях. Поклонение солнцу, огню предки осетин, очевидно, принесли на Кавказ из Средней Азии. То же самое можно сказать и о ритуале воспламенения ружейного пороха на могиле с целью изгнания злых духов. В этом обряде порох, вероятно,

заменял другое воспламеняющееся вещество. Среди привнесенных на Кавказ алано-осетинских традиций следует отметить обряд клятвопринижения на мече. Известно, что молельней кочевников-аланов являлся воткнутый в землю меч. От местного кавказского населения аланы переняли поклонение некоторым животным — медведю, волку, собаке. Принесение в святилище оленьих и турьих рогов тоже можно рассматривать в этом контексте. С этой точки зрения заслуживает интереса обычай прихода виновного на *нихас* (сельское, общинное собрание) с кошкой или собакой. От кавказцев же осетины переняли, видимо, и обычай почитания деревьев.

საქართველოში ოსების სოციალურ-კულტურული ადაპტაციისა და ინტეგრაციის პრობლემები

ბოლო ორი საუკუნის მანძილზე, მას შემდეგ რაც საქართველომ (ქართლ-კახეთმა) დამოუკიდებლობა დაკარგა, ამ ტერიტორიაზე მცხოვრები ხალხების ადაპტაცია და ინტეგრაცია ერთიან ქართულ სოციალურ-კულტურულ სივრცეში პრობლემურ ხასიათს ატარებს. რუსეთი საქართველოში, რუსულ კულტურაზე დაყრდნობით, ახორციელებს თავის „ცივილიზაციურ მისიას“. ადგილობრივი, ქართული მრავალსაუკუნოვანი სახელმწიფოებრიობა, რომელიც ელოდა გარდაქმნებს (იხ. იოანე ბატონიშვილის „სჯულდება“), გაუქმდა. ქვეყანაში, კოლონიური რეჟიმის პირობებში, აგრარული ცივილიზაციიდან ინდუსტრიულზე გადასვლისას განყდა სოციალურ-კულტურული მემკვიდრეობითი ძაფი, რომელსაც ადაპტაციის საფუძველზე ახალი ინდუსტრიული ცივილიზაცია ადგილობრივ ნიადაგზე უნდა ჩამოეყალიბებინა.

საქართველოში დღეს პრობლემად რჩება, თვით ქართველები რამდენად არიან ადაპტირებული და ინტეგრირებული არა მარტო თანამედროვე ინდუსტრიულ, არამედ უკვე ინფორმაციულ ცივილიზაციურ სოციალურ-კულტურულ სივრცეში. მისი ფორმირება ბევრად არის დამოკიდებული ქვეყნის სტაბილურობაზე და ქვეყანაში მცხოვრებ სხვადასხვა ეთნიკურ ერთობათა ახალ ქართულ სოციალურ-კულტურულ გარემოში ადაპტაციასა და ინტეგრაციაზე.

ისტორიულად საქართველოში ოსები, სხვებთან შედარებით, ქართველებთან ყველაზე ინტეგრირებული იყვნენ. მათ მიერ ქართული ენის ცოდნა, ქართულ-ოსური შერეული ოჯახები, საერთო რელიგიური კუთვნილება და ა. შ. ჩვეულებრივი მოვლენა იყო. რა თქმა უნდა, ყოველივე აღნიშნული ეხება არა მარტო იმ ეთნიკურ ოსებს, რომლებიც XX საუკუნეში (1921 წელს) ბოლშევიკების მიერ შექმნილ ე. წ. „სამხრეთ ოსეთში“ ცხოვრობდნენ, არამედ მეტწილად იმ უდიდეს ნაწილს, რომლებიც მის ფარგლებს გარეთ, საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში მოსახლეობენ (ცნობილია, რომ 1989 წლის მონაცემებით, საქართველოში 164 ათასი ოსი ცხოვრობდა, აქედან 64 ათასი ცხინვალის რეგიონში, დანარჩენი — საქართველოს სხვა რეგიონებში).

ისტორიოგრაფიაში ფართოდაა გაშუქებული საქართველოში ოსების გადმოსახლებისა და ქართველებთან მათი თანაცხოვრების საკითხები. მათ შორის საინტერესოა ზ. ჭიჭინაძის 1916 წლის ის-

ყოლებული გზის შეკეთება რთულ მეტეოროლოგიურ პირობებში უხდებოდათ. ყოველივე ამას თან ერთვოდა რუსი მოხელეების არა-ადამიანური და დამაცირებელი დამოკიდებულება. უკმაყოფილებაში გაზაფხულისთვის საშიში ხასიათი მიიღო და მასში აჯანყებაში გადაიზარდა. პ. კოვალევსკის აზრით, აჯანყებაში მთავარი დამნაშავენი რუსი მოხელეები იყვნენ. იგი ასე აფასებს მათ საქციელს: „Служить на окраину за редкими исключениями идут люди только негодные на родине. Такие попали и на Кавказе. А раз Кавказ далеко от России, дело идет о дикарях, требовались нередко меры строгия и суровыя, то можно себе представить какие на Кавказе могли явиться варвары и разбойники из русских же.. И они с несчастьем явились и обрушились на покоренных инородцев“ (კოვალევსკი 1915: 72).

აჯანყების დაწყება რუსეთის ჯარის ერევანზე სალაშქროდ წასვლას დაემთხვა. საქართველოს მთავარსარდალ ციციანოვს, მართალია, აცნობეს „ბუნტის“ შესახებ, მაგრამ მან ერევნიკენ გზა გააგრძელა, მღელვარების ჩაქრობა კი თავის მოადგილეს, საქართველოს მმართველ გენერალ-ლეიტენანტ ვოლკონსკის დაავალა. აჯანყება სწრაფად გაფართოვდა. ამბოხებულებს მიემხრნენ რუსებისგან უკიდურესობამდე შევიწროებული გუდამაყრის, ჭართლის, ხანდლოს ხეობების მცხოვრებნი, ასევე ფშავ-ხევსურები და თრუსოს ხეობის ოსები. შეამბოხეთა რიცხვმა 4000-ს მიაღწია. აჯანყებულებმა იულონ და ფარნაოზ ბატონიშვილებს მოუხმეს და მათ ანტირუსული ბრძოლის სათავეში ჩადგომა სთხოვეს“ (საქართველოს 1974: 917).

იულონ და ფარნაოზ ბატონიშვილებმა, მართლაც სცადეს აჯანყებულებთან შეერთება, მაგრამ უშედეგოდ. ივნისში რუსებმა იულონ ერეკლეს ძე ტყვედ ჩაიგდეს (აქტები 1868: 137). ამან ამბოხებულები უფრო შეაკავშირა. აჯანყება თვისობრივად ახალ ეტაპზე გადავიდა — გაფართოვდა მისი გავრცელების არეალი და იგი უფრო ორგანიზებული გახდა. ანტირუსულმა გამოსვლებმა პოლიტიკური ხასიათი მიიღო და დღის წესრიგში ქართლ-კახეთის სამეფოსა და ბაგრატიონთა დინასტიის აღდგენის საკითხი დააყენა.

ერევანთან რუსებმა თავდაპირველად წარმატებას მიაღწიეს. თუმცა შემდგომ მათ გარს შემოერთდა სპარსელებს მრავალრიცხოვანი ჯარი. რუსები გამოუვალ მდგომარეობაში განსაკუთრებით მას შემდეგ ჩავარდნენ, რაც ციციანოვის მიერ საკვებისა და საბრძოლო მასალებისთვის გაგზავნილ რუსთა რაზმებს ალექსანდრე ბატონიშვილმა არ მისცა ამოცანის შესრულების საშუალება (აქტები 1868: 168).

ერევანთან ალყაშემორტყმული ციციანოვის მდგომარეობას გამოუვალს ხდიდა მთიულეთის აჯანყება, რომელიც დღითიდღე ძლიერდებოდა. ამბოხებულებს გადაკეტილი ჰქონდათ საქართვე-

ლოს სამხედრო გზა. თავდაპირველად რუსებმა შეძლეს სტრატეგიულად მნიშვნელოვანი რამდენიმე პოსტის: ლარსის, ლომისის, სტეფანწმინდის შენარჩუნება, მაგრამ შემდგომში, აჯანყებულთა მონოლის გამო, პოზიციები დათმეს. ვლადიკავკაზი — ლარსის მონაკვეთს თავაშურელი ოსები აკონტროლებდნენ. გზის დანარჩენი მონაკვეთი მოხვევების, თუმ-ფშავ-ხევსურებისა და ოსების ხელში იყო. რუსები განსაკუთრებით თავგამოდებით იცავდნენ ლომისის პოსტს, თუმცა შემდგომ აჯანყებულებმა მისი ხელში ჩაგდებაც შეძლეს. ამის შემდეგ აჯანყება ქსნის ხეობაშიც გავრცელდა. საქართველოს სამხედრო გზა კი მთლიანად აჯანყებულების ხელში აღმოჩნდა.

ვოლკონსკის ამბოხების შეჩერების უნარი და საშუალება არ აღმოჩნდა. პ. კოვალევსკი მას შემდეგან ირად მოიხსენიებდა: „Трусливый его (ციციანოვი იგულისხმება — ავტორის შენიშვნა) заместитель князь Вольконский“ (კოვალევსკი 1915: 73), რითაც მის გაუბედავ და ქაოტურ მოქმედებაზე აკეთებდა მინიშნებას. ამბოხებულთა შორის არსებულმა ერთიანობამ და მისი არეალის გაზრდამ, რუსთა მცირე ჯარებს არ მისცა აჯანყებულთა გაკონტროლების საშუალება. ყოველივე ამან უარყოფითად იმოქმედა რუსების პოზიციებზე კავკასიაში. ერევანთან ციციანოვის ალყაშემორტყმულ და სრული განადგურებისთვის განწირულ რუსულ გარნიზონთან ერთად, ფაქტიურად უმწეო მდგომარეობაში იყო ქართლ-კახეთში მყოფი რუსთა მთელი შემადგენლობა.

რუსებმა ქართლ-კახეთში დაბანაკებული, სავალალო მდგომარეობაში ჩავარდნილი რუსული ჯარებისა და აქ მყოფი მოხელეების გადარჩენის იმედი როკის გზაზე დაამყარეს. რუსი კურიერები ჯვრის უღელტეხილის გადაკეტვის შემდეგ სწორედ ამ გზით სარგებლობდნენ (პოტო 1901: 172). იგი ოსური თემის — ქურთაულის ტერიტორიით შემოდიოდა საქართველოს საზღვრებში და, ისტორიული დვალეთის ტერიტორიის გავლის შემდეგ, როკის უღელტეხილით უკავშირდებოდა დიდი ლიახვის ხეობას.

1804 წლის აგვისტოში ვლადიკავკაზიდან როკის გადმოსასვლელისკენ გამოემურა რიშკინის კაზაკთა პოლკი რეკრუტებთან ერთად. მას ერევანთან ბრძოლებში ციციანოვის დახმარების გარდა, აჯანყებულების წინააღმდეგ საბრძოლო მოქმედებებშიც უნდა მიეღო მონაწილეობა.

პოლკი, როგორც პ. კოვალევსკი წერს: „шелъ без надлежашей осмотритльности. Человек 40 отделилось и пошли вперед.. Вдруг в самом узком месте на них бросились осетины.. Передовые били отрезаны и взяты в плен.. Застигнутые в распloch казаки бились в одиночку среди густого леса и понесли полное поражение.. Спаслись 1 офицеръ и 100 казаков без лошадей, но с оружием, а 3 офицера и 184

казаков без лошадей и без оружия. Все лошади и весь обоз пропали“ (კოვალევსკი 1015: 75).

მეტად საინტერესოა როკის უღელტეხილზე დატრიალებული მოვლენების აღწერა ამ ამბების თანამედროვე — მღვდელ ალექსეი პეტრიევის მიერ. იგი ციციანოვისადმი 1804 წლის 10 სექტემბერს გაგზავნილ წერილში შემდეგს წერს:

„Князя Мачабели и Бектабеговъ поехали на встречу войскам, но при сем должень и донестъ о несчастном последствии того отряда, состаншаго из Донского полька и 70 рекрутъ. Кн. Бектабеговъ, воротясь 8-го числа, во 2-м часу в полуночи сказываль мне, что войска, вышедшия из Роки, аттакованы разными осетинами, а он с князьями Мачабели, находя себе в опасности, принуждены были воротиться из дер. Гвци, и будучи не допущены до отряда, ничего обстоятельнаго об оном не знаетъ. Почему, не имея и подробнаго известия, не мог решиться доносить в. с. о сем произшествии, но в тот же час извести, по совету кн. Элизбара Эристова и Георгия Амилахварова, Горинских коменданта и кап. исправника, просиль собрать войска из Грузинъ по всему уезду для укрощения осетинцев, да также просиль майора Герцевича подвинуться, если возможно, к дер. Мерети к деташаментом, и кн. Шанше Эристову писалъ, чтобы собравъ войско из своих людей войско, пришель туда же. По утру кн. Элизбаръ Эристов поехалъ собрать войско из своих людей, а кн. Георгия Амилахваров поехалъ собрать оное же в окружностях сего места, которыи, соединясь вместе, хотель итти в Ванати. Вчера же ввечеру князя Мачабели известили меня, что отрядъ, потерявъ небольшое число людей, спасси на горе недапеку от Гвци, что они сами пошли с своими осетинцами на выручку онаго и чтобы отсель для виду послана была до Джаве войнская командаю Почему просиль я кап. Фирсова прийти сюда с 40 человеками и с пушкою, но он со всею командою, прибывъ сюда и отсель взявъ 25 чел. Из команды пор. Голченкова, отправилсь сегодня рано, с коим поехалъ и кн. Бектабеков. По уверениям приезжавших сюда отрядъ сегодня должень прибыть в Джавы, которые отсель в 20 верстах. Сейчас привель Джавский осетинец одного нашедшего в горах козака, который пересказаль, что выступия отрядъ из Роки, человек 40 шли впереди и при нападеннии неприятелья в самом узком месте были они отрезаны и взяты в пленъ; он же, будучи весь разграблень, ушель от неприятелья. При том говорил он, что ежедневно ожидали по Владикавказе войск в большем количестве и что ген. м. Несветаев поехалъ строить мосты по Тереку в Тагаурском ущелье“ (აქტები 1968: 554). რუსეთის ხელისუფლების მიერ დონის კაზაკთა პოლკის გამოგზავნას არავითარი

პოზიტიური შედეგი არ მოუტანია ამიერკავკასიაში მყოფი რუსების მდგომარეობაზე. რიშკინის პოლკისგან ტყვედ ჩავარდნილი, განიარაღებული, დაფანტული და ფსიქოლოგიურად დემორალიზებული ჯარისკაცები დარჩნენ, რომლებსაც რუსეთის მდგომარეობის გამოსწორება საქართველოში, რა თქმა უნდა, არ შეეძლოთ. პირიქითაც მოხდა, მათ გადასარჩენად ვოლკონსკი იძულებული გახდა დამატებითი ჯარები გაეგზავნა ცხინვალში. კაზაკებსა და რეკრუტებს დიდხანს ეძებდნენ დიდი ლიახვის ხეობის ტყეებსა და მთებში. რიშკინის პოლკის გადარჩენილი შემადგენლობა თავდაპირველად ცხინვალში გადმოიყვანეს. თუმცა რადგანაც არსებობდა ოსების მხრიდან ცხინვალზე თავდასხმის სამიშროება, ისინი სხვაგან გადაიანთეს.

1804 წლის 17 სექტემბერს თავადი ვოლკონსკი შემდეგს წერდა მღვდელ ალექსეი პეტრიევს: „Больших козачьей команды и совершенно обезаруженных нужно из Цхинваль отправить, если не в Гори, то в другия ближайшая места, дабы в Цхинвапах остались одны вооруженные люди, могущие учинить отпор осетинцам; для исполнения всего того отправляю и майора Матусевича, снабдив его деньгами для пользования больных, вась же прошу пастаряться согласить князей достать на время хотя заимообразно несколько ружей, дабы остающияся в Цхинвалах люди не были бесполезны. По выручке оставшихся в горах, а паче пор. Тропина, прошу поусердствовать обще с князьми о лошадях и вещах, полагаясь дознанное ваше усердие и кн. Бектабекова; извольте на выручку пленных употреблять деньги. Если кн. Эристов столь бесполезень в том крае, то предложите ему прибыть ко мне под предлогом некоторых объяснений. Для понуждения сельских карауловъ предписаль я земских исправнику, а отношении мои к князям Карталинским вам прилагаю, с тем чтобы вы оныя к ним отправили (აქტები 1868: 554)“.

საქართველოში მყოფმა რუსული ხელისუფლების მოხელეებმა ოსების დასამშვიდებლად გარკვეული ღონისძიებები გაატარეს. მღვდელი ალექსეი პეტრიევი წერდა ვოლკონსკის 1804 წლის 17 ოქტომბერს, რომ მან და ბეგთაბეგოვმა დიდ ლიახვზე მცხოვრებ ოსებს გამოართვეს „ამანათები“. კერძოდ კი, ზაზა და ბაადურ მაჩაბლების კუთვნილი სოფლებიდან: კოშკადან — 1, ჯავიდან — 2, გვერცევიდან — 2, მსხლებიდან — 2, გუფთიდან — 1; რევაზ და ევსეი მაჩაბლების კუთვნილი სოფლებიდან კი: ხვნიციდან — 1, ზავდიდან — 1, დვრივიდან — 1, კროჟიდან — 1. სოფ. კროჟის მძევლის ცხინვალიდან გაქცევის გამო რევაზ მაჩაბელმა მის ნაცვლად საკუთარი შვილი გაგზავნა ცხინვალში. ამავე წერილში ალექსეი

პეტრიევი წერდა, რომ „კომკელთა და ხენიელთა მძევლები იმსახურებდნენ დასჯას, რადგანაც ამ სოფლის მცხოვრებლები არ ასრულებდნენ დადებულ პირობას. ისინი რიშკინის პოლკის განადგურებისასაც აქტიურობდნენ: კომკელები სხვა ოსებთან ერთად მონაწილეობდნენ დონის რიშკინის პოლკზე მოწყობილ თავდასხმაში. ხენიელები კი თავისთან იფარებდნენ ბეგთაბეგოვის მძარცველებს“ (აქტები 1868: 554).

მამველი ჯარის განიარაღება და საქართველოს სამხედრო გზის პარალელურად როკის ულელტეხილის გადაკეცვა, მაშინ როცა რუსების მთავარი ძალები მთავარსარდლითურთ სპარსელების მიერ ერევანთან იყვნენ ალყაშემორტყმულნი, ამიერკავკასიაში რუსეთის მმართველობას სერიოზულ საფრთხეს უქმნიდა.

რუსებს მდგომარეობის გამოსწორების საშუალება სპარსეთის სამეფო კარზე დაწყებულმა არეულობამ მისცა. აბას-მირზამ რუსთა ჯარებს ალყა მოხსნა, რამაც ციციანოვი ერევანთან სრული განადგურებისგან, რუსეთის საიმპერატორო კარი კი ქართლ-კახეთის დაკარგვისგან, იხსნა. ქართლ-კახეთში შექმნილი დაძაბული ვითარების გამო ციციანოვი იძულებული გახდა თბილისში დაბრუნებულიყო.

საქართველოს მთავარმართველმა თავდაპირველად საქართველოს სამხედრო გზის აჯანყებულთაგან განმენდა დაისახა მიზნად. ჩრდილო კავკასიიდან თავაურელებსა (თავაურის ხეობა ოსეთის ერთ-ერთი ხეობაა —მ. ტ.) და მთიულეებს გენერალმა ნესვეტაევმაც შეუტია. აჯანყებულები მიხვდნენ თავიანთი მდგომარეობის უიმედობას და წინააღმდეგობა შეწყვიტეს. მალე რუსებმა ფარნაოზ ბატონიშვილიც შეიპყრეს. აჯანყების პოლიტიკური ლიდერებისთვის ცხადი გახდა, რომ აჯანყებამ დასახული მიზნები ვერ შეასრულა და რუსთა ამიერკავკასიიდან განდევნის გეგმა კვლავ სამომავლოდ გადაიდო.

ციციანოვმა დიდი ლიახვის ოსების სამაგალითო დასჯა დაანწყვიტა. მათ წინააღმდეგ რუსთა სამხედრო ექსპედიცია ციციანოვის ხელმძღვანელობით 1804 წლის ნოემბერში მოეწყო. ზამთრის დადგომის, ძლიერი თოვლისა და ყინვების მიუხედავად ციციანოვმა სამხედრო ექსპედიცია არ გადადო. იგი დიდი ლიახვის ხეობისკენ ხიშტებით შეიარაღებული 476 ქვეითით, 200 კაზაკითა და ორი მსუბუქი ქვემეხით გაემართა. ყველა ტყვე კაზაკის, ცხენებისა და დონის კაზაკთა რიშკინის პოლკის მთელი ქონების დაბრუნების გარდა, მან ოსებისგან საგვარეულო კომკების დანგრევა და ყველა სოფლიდან თითო მძევალი მოითხოვა. ამასთან ოსებს გამოუცხადეს, რომ მცირეოდენი დანაშაულისთვისაც გადასახლდებოდნენ რუსეთში.

ოსებმა ნაცად ხერხს მიმართეს და, მოლაპარაკებების საშუალებით, დროის გაჭიანურება სცადეს. ციციანოვი მიხვდა, რომ ოსები მისი მოთხოვნების შესრულებას არ აპირებდნენ, მოლაპარაკებები კი მხოლოდ ფანდი იყო. მან სტრატეგიულად მნიშვნელოვანი პუნქტის — სოფელ კროჟას ხელში ჩაგდება გადაწყვიტა. აღნიშნული სოფელი ორ — ლიახვისა და ჭვრივის — ხეობებს ერთმანეთთან აკავშირებდა.

რუსები სოფელ კროჟისკენ 16 ნოემბერს დაიძრნენ. ისინი წელა მიიწვედნენ წინ, რადგანაც არტილერიისთვის წმენდნენ გზას, რომელიც ხშირ ტყეზე გადიოდა. ხეებისა და კლდეების უკან ჩასაფრებული ოსები ცდილობდნენ რუსი ჯარისკაცების წინსვლისთვის სროლით შეეშალათ ხელი. რუსთა რაზმმა სოფელ კროჟას მხოლოდ მზის ჩასვლისას მიაღწია. სოფლის დამცველები რუსებს სროლით შეხვდნენ, თუმცა ჯარის წინსვლა ვერ შეაჩერეს. მცირეოდენი წინააღმდეგობის შემდეგ მცხოვრებლებმა სოფელი მიატოვეს.

ციციანოვის ბრძანებით, რუსები საგვარეულო კომკებს სამი დღის განმავლობაში ანგრევდნენ.

კროჟელები ციციანოვს დამორჩილდნენ, მაგრამ მძევლების მიცემის არ დათანხმდნენ. განრისხებულმა ციციანოვმა მათი აულები გადაწვა (პოტო 1901: 178).

საცხოვრებლის გარეშე დარჩენამ ოსების წინააღმდეგობა საბოლოოდ გატეხა. მეზობელი სოფლის მცხოვრებლები მიხვდნენ, რომ ციციანოვის მოთხოვნების შეუსრულებლობის შემთხვევაში, ისინიც კროჟელების ბედს გაიზიარებდნენ, რაც ყინვაში უთავშესაფროდ და სარჩო-საბადებლის გარეშე დარჩენას ნიშნავდა. სამხედრო ისტორიკოსი პ. პოტო აქ დატრიალებული მოვლენების შესახებ შემდეგს წერდა: „Это знамение варварской войны имело польный успех. При виде пылающего селения нетолько кражинцы, но и окрестные селения поспешили представить аманатовъ и обьязались выдать имущество ограбленное у козаков“ (პოტო 1901: 178).

რუსებისთვის განსაკუთრებით რთულ ამოცანას დიდი ლიახვის ხეობის ზემო წელზე მდებარე ოსური სოფლების დასჯა და მისი მცხოვრებლების მორჩილებაში მოყვანა წარმოადგენდა. მათთან უშედეგო მოლაპარაკებების შემდგომ ციციანოვმა რაზმი დიდი ლიახვის სათავისკენ დაძრა. ამ პერიოდში ამინდი გაუარესდა, მოვიდა დიდი თოვლი. გზა საცალფეხო ბილიკს წარმოადგენდა და ხშირ ტყეზე გადიოდა. ოსებს იგი რამდენიმე ადგილზე გადაეხერგათ. განსაკუთრებით რთული მდინარე ლიახვის გადალახვა იყო. რუსებს მასზე გადასვლა ოთხჯერ მოუწიათ. გზის სირთულის გამო, რაზმი დღეში ექვს-შვიდ ვერსზე მეტს ვერ გადიოდა. ოსებთან მოლაპარაკებები გაჭიანურდა და უშედეგოდ დამთავრდა.

ოსებმა გადანყვიტეს რუსებისთვის მთავარი წინააღმდეგობა ტყეში, ხუტუნთ-გორიდან სამი ვერსის ზემოთ გაკეთებულ ხერგილთან გაენათ. რუსების მიერ წინ გაგზავნილმა რაზმმა ტყე გაკაფა ქვემეხების დასადგმელად. ხერგილი ლიახვის ორივე ნაპირზე იყო გადაჭიმული. მას შვიდასზე მეტი ოსი იცავდა. მისთვის გვერდის ავლა შეუძლებელი იყო. ციციანოვმა რაზმი ორად გაყო და ასე მოახერხა ლიახვის ორივე ნაპირზე შეტევის ერთდროულად განხორციელება. ასეთი მანევრით რუსებმა ერთსაათიანი სასტიკი ბრძოლის შემდეგ ხერგილი დაიკავეს. ოსებმა ორჯერ კვლავ სცადეს რუსების შეჩერება მდინარის გადაღახვის მომენტში, თუმცა უშედეგოდ. მზის ჩასვლისას ციციანოვი სოფელ კოშკში შევიდა.

მომდევნო დღეს სოფელ კოშკის გარშემო მდებარე ყველა სოფლიდან და კავკასიონის ქედის იქით, მდინარე არდონის სათავეებთან, მცხოვრები ოსებისგანაც რუსებთან გამოცხადდნენ უხუცესები შეწყალების თხოვნით. ოსებს ყველა მხრიდან მოჰყავდათ დატყვევებული კაზაკები, რეკრუტები, ცხენები, ნაძარცვი იარაღი და ქონება.

ციციანოვმა აქ დეკემბრის შუა რიცხვებამდე დაჰყო, პ. კოვალევსკის გადმოცემით, ზუსტად იქამდე, სანამ ოსებმა არ მიუყვანეს ყველა ტყვე; ისინიც კი, რომლებიც უკვე მთებს იქით იყვნენ გაყიდულნი (კოვალევსკი 1915: 77).

სხვა მონაცემებით, ციციანოვმა დიდი მცდელობის მიუხედავად, რიშკინის პოლკის ყველა ჯარისკაცის დაბრუნება ვერ შეძლო. ოსებმა მას მხოლოდ ცხენები მიუყვანეს (ვანევი 1959: 136). სისასტიკის მიუხედავად ციციანოვმა ვერც ოსების სრული დამორჩილება მოახერხა.

ციციანოვს როკში მისვლაც უნდოდა, მაგრამ გაითვალისწინა ის, რომ შესაძლოა წინსვლა რუსეთის ჯარს ძვირად დასჯდომოდა. ციციანოვს განსაკუთრებით აფიქრებდა გადაუღებელი თოვა და კოშკში არსებული ქვის სახლები, რომელთა აღებასაც რუსი ჯარისკაცები მხოლოდ სასტიკი ბრძოლების შედეგად თუ მოახერხებდნენ (პოტო 1901: 101).

საქართველოს მთავარსარდალს დიდი ლიახვის ოსების მიმართ სხვა რადიკალური ნაბიჯების გადადგმაც ჰქონდა განზრახული. თეიმურაზ ბატონიშვილი „ახალ ისტორიაში“ წერს: „ენება ოვსთაცა ვნება და აყრა, რომლისა გამო იწყეს ოვსთა სიმაგრე. მხილველი ამისი ციციანოვი ვერარას მყოფელი მუნ, იქცა და მოვიდა ტფილისს“ (ბატონიშვილი: 94—95).

ციციანოვმა მოსახლეობის ნაწილი ტყვედ წამოიყვანა. ისინი გორის ციხეში ჩასვეს, არ აძლევდნენ საკმარის საკვებს და ამყოფებდნენ სიცივეში, რის გამოც თითქმის ყველა დაიხოცა (აქტები

1870: 5) ეს რუსმა მოხელეებმა ინფექციური დაავადებების გავრცელებას დააბრალეს (აქტები 1868: 556).

ოსი ტყვეების მაღალ სიკვდილიანობას სხვა მიზეზებით ხსნის მაიორი რეიხი. იგი 1805 წლის 26 თებერვალს შემდეგ სწერდა ციციანოვს: „Между пленными осетинами заразительной болезни не имеется, равно голоду и не претерпевают, а что во многом количестве оные умирают, то и не полагаю другой причины, как сие от того происходить, что они телодвижении никакого не имеют, безпрестанно плачут, с печали болеют и непослудок умирают. Сверх предписании в. с., кроме провянта, нуниль и собственных своих денег сала на два червонца и говядины на 1 р. 60 к. с., дабы их подкрепить от одной пищи, но все сие им не пособляет. А потому предостовляю в. с. не благоугодно ли будет вместо отпускаемого осетинцам провианта производить на каждаго в сутки по 5 к. медью, из коих они могут покупать для себя что им понодобится (აქტები 1868: 556).

1804 წლის მთიულეთის აჯანყება მრავალგზის გახდა ისტორიკოსთა მხრიდან შესწავლის ობიექტი. თუმცა ამას ვერ ვიტყვით რიშკინის პოლკის ეპიზოდთან დაკავშირებით. მრავალი მეცნიერი გვერდს უვლის ამ ისტორიულ მოვლენას, ან ცალმხრივად და ტენდენციურად აშუქებს მას. შედარებით ვრცელი აღწერებიც ნაკლები და დაუმთავრებელია. ავტორები ხშირად მას კავკასიაში ამ დროს დატრიალებული მოვლენებისგან იზოლირებულად განიხილავენ, რითაც აკნინებენ როგორც ამ ფაქტის ისტორიულ ღირებულებას, ისე XIX საუკუნის დასაწყისში საქართველოში მიმდინარე ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის ორგანიზებულ ხასიათს. როგორც ყოველთვის, ამ შემთხვევაშიც არაობიექტური შეფასებები ახალი უნებლიე თუ განზრახ გაკეთებული მცდარი დასკვნების საფუძველი ხდება.

სწორედ ასეთ დამოკიდებულებას აქვს ადგილი ამ საკითხისადმი ოსი მეცნიერების მხრიდან, რომელთა უმრავლესობაც ქართველ და საქართველოში მცხოვრებ ოს ხალხს შორის არსებულ დღევანდელ დაძაბულობაში დამნაშავედ „ოსურ ტერიტორიებზე“ პოლიტიკური პრეტენზიების მქონე ქართულ სახელმწიფოს აცხადებს, XIX საუკუნის დასაწყისში „ქართველ ოსებში“ არსებულ ანტირუსულ განწყობას (რაც საქართველოში რუსების წინააღმდეგ მოწყობილ აჯანყებებში აქტიურ მონაწილეობაში გამოიხატებოდა) კი რუსების მხრიდან ოსურ ტერიტორიებზე ქართველი ფეოდალების ექსპანსიისათვის მხარდაჭერით და ქართველ ბაგრატიონთა ნაქეზებით ხსნის. მაგალითისთვის მოვიყვანთ ოსი საბჭოთა ისტორიკოსის გაბარაევის 1804 წლის აჯანყების შესახებ გამოთქმულ მოსაზრებას: „Она была не против России и русским или грузин, а

против русскаво царизма и грузинских помещиков” (ნარკვევები 1969: 106). ეს შეხედულება შესაძლოა საბჭოთა მეცნიერებაში ფართოდ დამკვიდრებულ ტენდენციად (ნებისმიერი პოლიტიკური მოძრაობა განხილულიყო კლასობრივი ბრძოლის გამოვლინებად) მიგვეჩნია, თუ არა პოსტსაბჭოთა პერიოდის ოსი მეცნიერის მ. ბლიევის მიერ კვლავ გამეორებული იგივე აზრი — ოსების სანინა-ალმდეგოდ ქართველი ფეოდალების რუსულ თვითმპყრობელობასთან ალიანსის შესახებ. მ. ბლიევი წერს: „В условиях противоречивых российско-грузинских отношений, Южная Осетия постепенно становилась политическим полем, где российские власти пытались разрешить непомерные владельческие притязания грузинских товадов. Именно здесь, в Южной Осетии, больше, в чем самой Грузии, грузинские феодалы при поддержке российских воинских сил имели наибольший простор для широкого применения ими деспотических методов угнетения“ (ბლიევი 2006: 6).

საისტორიო წრეებისთვის (მათ შორის ოსებისთვისაც) კარგად არის ცნობილი, რომ 1804 წლის აჯანყებას არაფერი აქვს საერთო ოსების მიერ ქართველი თავადების წინააღმდეგ მიმართულ ანტიფეოდალურ ბრძოლასთან. (განგებ არ ვეხებით ტერმინ „სამხრეთ ოსეთის“ უსაფუძვლო ხმარებას). ოსი ისტორიკოსები ამ შემთხვევაში ნამდვილად არაობიექტურნი არიან „ქართველი მემამულეების“ მიმართ. წყაროებიდან ამკარაა, რომ აჯანყებაში კახეთისა და ქართლის თავადების უმეტესობა მონაწილეობდა, არ არსებობს თავადთა მამულებზე გლეხთა თავდასხმის ფაქტებიც. მართალია, არსებობს ცნობა აჯანყებულებისგან ერისთავების მამულების აკლების შესახებ, მაგრამ ეს ერისთავების აჯანყებაში ჩართულობისა და რუსეთის ერთგულებისთვის მოხდა და არა მათსა და გლეხებს (ოსებს) შორის არსებული სოციალური და ეკონომიკური პრობლემების გამო (დუბროვინი 1866: 366—367). მაგრამ, როგორც ყოველთვის, ამ შემთხვევაშიც სასურველი მოსაზრების გასამყარებლად გამოყენებული და წინ წამოწეულია გარკვეული ცნობები. ამ მხრივ განსაკუთრებით ხელსაყრელად გამოიყურება ისტორიოგრაფიაში ფართოდ დამკვიდრებული აზრი ქსნის ერისთავების რუსეთისადმი ერთგულების შესახებ. მრავალი დოკუმენტი აფიქსირებს აჯანყებულთა წინააღმდეგ ამ საგვარეულოს წარმომადგენლების მონაწილეობას (აქტები 1868: 129, 133). ვინაიდან ძირითადად მათ ბრალდებათ ოსების ტერიტორიების მიტაცება, რა თქმა უნდა, ოსმა ისტორიკოსებმა ეს ფაქტები უყურადღებოდ არ დატოვეს და თავიანთი (ზემოთ მოყვანილი) დებულებების დასამტკიცებლად გამოიყენეს.

ქსნის ერისთავებსა და რუსეთთან კავშირში მყოფ სხვა პირებს ქართული საზოგადოებრიობის უმეტესობა მოღალატეებად მიიჩ-

ნევდა. ისინი სამშობლოს გამყიდველები იყვნენ თანამედროვეთათვის და ასეთებად შემორჩნენ ისტორიასაც. ჩვენს ხელთ არსებული დოკუმენტებიდან ირკვევა, რომ ზოგიერთ მათგანს საკმაოდ მძიმე ჯვარი არგუნა ბედმა — საუკუნეების განმავლობაში ეტარებინა მოღალატის სახელი (ამ აჯანყებასთან დაკავშირებით მაინც).

აჯანყების ჩახშობის შემდეგ რუსეთის ხელისუფლებამ მღელვარების გამომწვევი მიზეზების დასადგენად, ორგანიზატორების გამოსავლენად და აქტიური მონაწილეების სამაგალითოდ დასასჯელად დაიწყო გამოძიება. მოკვლევის მასალებში ვხვდებით სოფელ მერეთის მღვდლის იოსებ ფურცელაძის დასმენის წერილს, საიდანაც ირკვევა, რომ რუსების ერთგულებით ცნობილი ქსნის ერისთავები (მათ რუსეთის ერთგულებისთვის საკმაოდ სერიოზული მიზეზი ჰქონდათ. 1803 წელს რუსეთის იმპერატორმა მათ დაუბრუნა ერეკლე II-ის მიერ 1777 წელს ჩამორთმეული ქსნის მამულები) (ტყავაშვილი 2009: 291) და გიორგი ამილახვარი (რომლებიც აჯანყებულთა წინააღმდეგ იღებდნენ მონაწილეობას) სინამდვილეში 1804 წლის ზაფხულში ფარულად ანტირუსული გამოსვლებისთვის ამზადებდნენ შიდა ქართლის მოსახლეობას.

აჯანყებაში ერისთავების მონაწილეობის სრულად წარმოსაჩენად მოვიყვანთ მერეთის მღვდლის იოსებ ფურცელაძის 1805 წლის 5 დეკემბერს კომენდანტ რეიხთან მიწერილი დასმენის წერილის სრულ ტექსტს: „Я знаю и видел, что к сыну кулар-агаси Элизбару хаживали Осетины, живущие по ту и по сю сторону; не проходило ночи, чтобы одны из них не приходили, а другие не уходили. Элизбаром посылаемые люди были Джука-швили Заза и Туаури Хата, но Хата чаще хоживаль днем и приводил Осетинь по ночам. Кико Чочи-швили онь послалъ к Осетинам той стороны; прибыль домой, онь переменяль лошадь, отправилъ и в тот же день даль знать к Кошки, Роки и верхным Осетинам, чтобы они приготовились и не пускали Русских, а убивали бы их, так как к Цицианов окружень шахским войском и не будетъ выпушень оттуда; а мы созовем де Осетинь этой стороны, пригласим царевича Луарсаба, Амилахвара Георгия и других князей, которие в согласи с нами, соберемъ и истребим де всех Русских, какие они есть в Грузии; Парнаоз же отправится в Мтиулетию и приведетъ тамошних к присяге. На другой день Кико возвратиться и известить, что все уже готовы.

За тем пришель ка мне Шалва Журули и сказаль: Сынь куларагаси Элизбаръ клялся мне на образе Икортского архангела, что если кто из Пурцеладзе придетъ и повидается с ним, то он приметъ их, как брата своего Реваза и сына Ивана. Я сказаль ему Журули: Если ты мои

приятель, расскажи, что они намерены делать и какие у них приготовления. Тот ответил: вот как они намерены поступить и о чем совещались: Осетинь той стороны уговорили не пропускать Русского войска; Амилахварь Георгий имелъ два раза тайное свидание с Элизбаром в Икорте и они клялись друг другу. Говорят, будто Цицианов уже не воротиться, хотятъ привести царевича, собрать Осетинь живущих по сю сторону, а с той стороны Русскаго войска ведь не пропускать, вот и истребятъ здесь находящихся Русских, что они собираются привести в исполнение как раз в ночь на празднике геристоба.

Журули пришель ко мне вторично и молвилъ: Ей богу, во все ушелья посланы им (Элизбаром) люди к осетинам; из Мтиулети также явился к нему человек с вестію, что ведь Дельпоцо и идетъ на Осетинь в сопровождении Болотико Сланашвили и других Осетинь, но их не пропускать, ибо дорогу завалили.

Обо всем этом я уже объявилъ в. веб.; потом отправился и разсказалъ протопопу Алексею (Петриеву), да и после что только и услышу и узнаю, все сообщалъ ему же. Не прошло за тем двух дней, как Дельпоцо встретили Осетины, бывшие в совещании с Элизбаром, его крестьяне Зонкрельцы и Арагвские Осетины. Одно мое письмо находится у Мирманоза Эростова; кто только заговаривалъ о победе Русских, Элизбаръ обижался; а когда в нынешнем году поговоривали о прошествии шаха, он поторопилъ своих лучших крестьянъ сжечь хлеб и обмолотить, предупредивъ всех, а другим даже не позволилъ сжечь, заставивъ снять хлеба косами, для большей скорости. Сверх того, во все крепости, какия есть на малой Лиахве, он поставилъ своих людей, а сам пошелъ на Ксань с женою и детьми; да еще в субботу предъ праздником геристоба Элизбаръ собралъ своих людей, а Георгии Амилахварь своих и вместе отправились было к царевичу, но как затей их обнаружили, то на крае сел. Шиндиси в лесу они отобедали и разъехались каждый по себе. Шалва Журули, который мне разсказывалъ, находится под арестом в Тифлисской крепости“ (აქტიები 1868: 556—557).

დოკუმენტიდან აშკარა ხდება, რომ 1804 წლის ზაფხულში მზადდებოდა ფართომასშტაბიანი აჯანყება რუსეთის წინააღმდეგ. მის ერთ-ერთ საპასუხისმგებლო უბანს — შიდა ქართლს კი ელიზბარ ერისთავი ხელმძღვანელობდა. ორგანიზებული ანტირუსული გამოსვლა უნდა დაწყებულიყო გერისთობის დღესასწაულზე, რომელიც ყოველწლიურად 23 აგვისტოს იმართება სოფ. არბოში

(გარსევანოვი 1866: 3; კვაშილავა 2009: 127—128). განუხორციელებელ აჯანყებას სიმბოლურად „გერისთობას“ დავარქმევთ (სავარაუდოდ, იგივე სახელით შევიდოდა იგი ისტორიაში განხორციელების შემთხვევაში). გეგმის მიხედვით, უნდა მომხდარიყო როკის უღელტეხილის გადაკეტვა (არც არავინ უნდა გაეშვათ და არც შემოეშვათ). ეს საპასუხისმგებლო საქმე დიდი ლიახვის ხეობის ოსებს ევალებოდათ. მათვე უნდა გაენადგურებინათ ჩრდილო კავკასიიდან ამიერკავკასიაში ციციანოვის დასახმარებლად წამოსული რუსთა ჯარი. ერევანთან ციციანოვის ალყაში ყოფნის და აჯანყებულების მიერ დარიალის გზის სრული კონტროლის ფონზე დიდი ლიახვის ხეობაში მცხოვრები ოსების პოზიციას უდიდესი მნიშვნელობა ენიჭებოდა. კავკასიის ხაზთან ყოველგვარი კავშირის განწყვეტასთან ერთად იგეგმებოდა ქართლ-კახეთში უიმედო მდგომარეობაში მყოფი რუსების ალყაში მოქცევა და რუსთა ბატონობისთვის წერტილის დასმა. ყოველივე ეს უკანასკნელ საფუძველს აცლის ოს მეცნიერებს ქართველი თავადები ოსურ მოსახლეობაზე გავლენის დამყარებისთვის რუსეთთან კავშირში დაადანაშაულონ. ის ფაქტი კი, რომ ერისთავები სწორედ ციციანოვის, მ. ბლიევის აზრით, „ქართული ტერიტორიის გაზრდის ყველაზე უფრო აქტიური მხარდამჭერი და ხელშემწყობი“ (ბლიევი 2006: 43—44) რუსი მთავარმართებლის, მმართველობის დროს გეგმავდნენ საქართველოდან რუსების საბოლოოდ განდევნას, მათი მოსახრების უსუსურობას კიდევ ერთხელ ადასტურებს. არაფერს ვამბობთ, 1804 წლისთვის ერისთავების და სხვა ქართველი თავადების მხრიდან ოსების მიმართ განხორციელებული სასტიკი ექსპლუატაციის აბსურდულობაზე. როგორც ცნობილია, რუსული მმართველობის დამყარებამდე შიდა ქართლის ოსებით დასახლებული ტერიტორიების უმეტესობა სახაზინო უწყების ხელში იყო და სამართავად ქართველ ბატონიშვილებს ჰქონდათ გადაცემული. მხოლოდ 1803 წელს დაუკანონეს ერისთავებს ერეკლე II-ის მიერ ჩამორთმეული ქსნის მამულები. საინტერესოა, როგორ და როდის მოახერხეს ერთი წლის განმავლობაში ქსნის ერისთავებმა ოსების ისეთი შევინროვება, რომ საყოველთაო აჯანყება გამოენვიათ (ტყავაშილი 2009: 189—291).

როგორც დოკუმენტი გვაუწყებს, ერისთავები აჯანყებისთვის წინასწარ იღებდნენ შესაფერის ზომებს. ელიზბარ ერისთავი და გიორგი ამილახვარი დათქმულ დროს მართლაც გამოცხადდნენ დანიშნულ ადგილზე, თუმცა მიხვდნენ, რომ მათი ზრახვები რუსებისთვის ცნობილი იყო და უაზრო მსხვერპლის თავიდან არიდების მიზნით იძულებულნი გახდნენ დაშლილიყვნენ (აქტიები 1868: 557). აჯანყებული მთიულების წინააღმდეგ წარმოებული სამხედრო ოპერაციის დროს (ამჟამად საქართველოს სამხედრო გზაზე მომ-

ხდარ მოვლენებზეა საუბარი) ელიზბარ, თორნიკე, შანშე და მიხეილ ერისთავების ერთგულებაში რუს მოხელეებსაც შეპარვით ეჭვი. აჯანყების დამთავრების შემდეგ სევასტოპოლის მუშკეტერთა პოლკის მაიორი მელა ახსნა-განმარტებით ბარათში (უთარილო) ერისთავებზე ვრცელ მაკომპრომიტებელ ფაქტებს წარუდგენს ციციანოვს. არაერთ საეჭვო საქციელთან ერთად ფაქტიურად მათ ბრალდებათ სტრატეგიულად მნიშვნელოვანი პოსტის — ლომისის დაკარგვაც (ცხოვრებოვი 241—242): აღნიშნული დოკუმენტის მიხედვით, აჯანყებულების წინააღმდეგ ბრძოლებში პასიურობას იჩენენ ერისთავების მიერ გამოყვანილი ქართველი გლეხებიც. მოვიყვანთ ამონარიდს მაიორ მელას წერილიდან: „Маиор Стахийев представлял находящемуся отряде сем начальником подпольковнику князю Элизбару Эрстову, коему предписано мне относиться и состоять в его команде. Дабы сделать непременно нападение на мтиулетин и тем воспрепятствовать им учинить таковое ж на селение Степанцминда, но он, господин Эрстов, сделав чрез брата своего, Михаила Эрстова, переговоры с присланными от них депутатами, но о чем что сей разговор состоял, нам известно не было, но уведомлены от них же Эрстовым, что бунтовщики просили, чтобы они, Эрстовы, со своими грузинами отошли от российских с тем, если когда мы одне останемся и не сойдем с Ломиса, то они возьмут в том свои меры, а когда и на сие согласны не будут, то по крайней мере хотя б на них нападений никаких не делать, коих и они делать не будут до окончания эриванской экспедиции, которая если кончится благополучно со стороны России, то они без всяких принуждений оставят свои действия, а до того спокойными быть никак не хотят, притом, приглашая бунтовщики к себе в начальники Михаила Эрстова, как сначала и майора Казбека, о каком тайном переговоре быв уведомлен просторно, господин генерал князь Волконский в повелении своем князю Элизбару Эрстову предписал, что чрез сии переговоры егери, продержанные назначенное от него время без пользы, отправлены назад, а для того с неудовольствием объявить Михаилу Эрстову, сообщая и прочим братьям, что о всяком переговоре должно доносить, и о сем последнем, уже учиненном переговоре, его сиятельству рапортовать с тем, чтобы впредь его не допускать к таким с бунтовщиками переговорам.

Неоднократно и неотступно обще с майором Стахийевым просили их, Эрстовых, учинить непременно нападение на мтиулетин, но они начально на то согласились, но отлагали под разными предлогами до другого времени, но как после сего Михаил Эрстов ушел в Ахалгор, прочие его братья объявили, что они без него учинить того не могут

и, наконец, по сильному мною тому вынуждению сказали, что они никак к сему приступить не могут, потому-что они наверное своих грузин, при нас в помощи около 700 человек находящихся, не полагаются, чем явно открыли они на себя подозрение, а, между тем, как уже за сими приводами штабс-капитан Новицкий с 50 егерями по прошествии пяти суток должен был отправиться и возвратиться обратно в Цхинвал.

Архимандрит Пафнутий пред тем мне объявил, что все грузины, находящиеся со стороны нашей по соседству и родству с бунтующими народами, верными нам быть никогда не могут, а когда бы и случилось им против бунтовщиков стрелять, то всегда совершенно пускают по воздуху или холостыми патронами, но нам только один вид помощи покамзывают.

Генерал-майор Талызин двоекратно посылал господина Шанше Эрстова, на правый фланг прогнать неприятеля, занявшего передовые посты, как содержали грузины, бывшие с нашей стороны, во оной был в том ослушен, чрез что бунтовщики успели весь правый фланг занять и продолжать с нами непрерывное 14-часовое сражение“ „из грузин нам никакого пособия не чинили, кроме малого числа из их дворян“ (ცხოვრებოვი 1960: 244—245).

წარმოდგენილი დოკუმენტები მრავალმხრივ არის საინტერესო. მისი გაცნობის შემდეგ ქართული ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობა, კონკრეტულად კი 1804 წლის მთიულეთის აჯანყება, სრულიად ახალი კუთხით წარმოგვიდგება. დასმენის წერილი საინტერესო ინფორმაციას შეიცავს მთიულეთის აჯანყების მასშტაბების, გეგმისა და ხასიათის შესახებ. ეჭვს არ იწვევს მჭიდრო კავშირი საქართველოს სამხედრო გზაზე, ერევანთან ციციანოვის ალყასა და როკის უღელტეხილთან მომხდარ მოვლენებს შორის. **დოკუმენტი კიდევ ერთი აშკარა დადასტურებაა რუსების წინააღმდეგ ოსებისა და ქართველების ერთობლივი ბრძოლისა.**

ხალხში გავრცელებული ხმების მიხედვითაც რიშკინის პოლკის განადგურებაში მთავარი დამნაშავენი იყვნენ „ზოგიერთნი“ ერისთავების საგვარეულოდან, რომლებიც დაუსჯელნი დადიოდნენ (აქტები 1870: 5).

ქსნის ერისთავებს ძალზე სწყალობდა ციციანოვი. ამაზე მეტყველებს ის ფაქტიც, რომ 1806 წლის 20 (6) თებერვალს ქ. ბაქოსთან ციციანოვთან ერთად მოკლული იქნა ელიზბარ ერისთავიც. ვფიქრობთ, ერისთავების დაუსჯელობის ახსნა ციციანოვის კეთილგანწყობილებით, ამ საკითხისადმი საკმაოდ არასერიოზული მიდგომა იქნება. ქსნის ერისთავების საგვარეულო 60-მდე წევრისგან შედგებოდა, მათი დამოკიდებულება რუსეთის ხელისუფლები-

სადმი და პირუკუ, რუსებისა მათდამი, არ იყო ერთგვაროვანი. თუმცა ელიზბარ ერისთავის აჯანყებაში მონაწილეობა ამკარად იკვეთება. უფრო საფიქრებელია, რომ რუსეთის ხელისუფლებას არ ჰქონდა საკმარისი სამხილები ერისთავების წინააღმდეგ, თორემ ისინი კანონის სრული სიმკაცრით დასჯას ვერ ასცდებოდნენ. შემდეგდროინდელი ოფიციალური დოკუმენტებიდან აშკარად ჩანს ის უნდობლობა, რასაც რუსი პოლიტიკოსები ამ საგვარეულოს წარმომადგენლების მიმართ იჩენდნენ.

ოსების მიერ როკის უღელტეხილის ჩაკეტვის მიუხედავად, აჯანყება ველარ განხორციელდა. რუსებმა შიდა ქართლში ჯარების კონცენტრაცია მოახდინეს, თვალთვალის ქვეშ იქნებოდნენ აჯანყების მეთაურებიც, რამაც აქ აჯანყების ხელახლა დაწყების შესაძლებლობა გამოირიცხა. ვფიქრობთ, ამითაც აიხსნება 1804 წლის სექტემბერში ფარნაოზ ერეკლის ძის გადასვლა კახეთში. ორგანიზატორებს ალბათ აჯანყების უპიცენტრის ამ მხარეში გადატანა სურდათ. უდიდესი ქრისტიანული დღესასწაულის — ალავერდობისას კახეთის მთელი თავად-აზნაურობა ბატონიშვილს ამოუდგა გვერდში და ბაგრატიონთა დინასტიისა და ქართული სახელმწიფოს აღდგენას უყოყმანოდ დაუჭირა მხარი. თუმცა უკვე გვიან იყო. როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, სპარსეთში დაწყებულმა არეულობამ ციციანოვს თბილისში დაბრუნებისა და რუსთა მთელი ძალების ამბოხებულთა წინააღმდეგ გამოყენების შესაძლებლობა მისცა.

ჩვენს მიერ ზემოთ მოყვანილი დოკუმენტები ყოველგვარ საფუძველს აცლის მოსაზრებას აჯანყების სტიქიურობის შესახებ. ვეთანხმებით ალ. ბენდიანიშვილს, რომელიც წერდა: „საბჭოური პერიოდის თითქმის ყველა მკვლევარი 1804 წლის მთიელთა აჯანყებას სტიქიურ — გლეხურ უპერსპექტივო მოძრაობად აცხადებს. საისტორიო წყაროები კი სხვა რამეს ღაღადებენ; უფლისწულთა წერილები და მონოდებები, რუს მოხელეთაგან შედგენილი „პატაკები, რაპორტები“ და მოხსენებები ბარათები ცხადყოფენ, რომ ქართლის მთიანეთის აჯანყების მომზადებაში, მისი მმართველობისა და მიზნის განსაზღვრაში გადაამწყვეტი როლი შეასრულეს უფლისწულებმა, მათი ხელმძღვანელობა-დავალებით მოქმედმა პირებმა“ (ბენდიანიშვილი 2006: 180—181).

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, რუსეთის მთავრობას „გერისთობას“ დაგეგმილი აჯანყების შესახებ ინფორმაცია მიაწოდეს სასულიერო პირებმა, რომელთა პოლიტიკური მიზნებისთვის გამოყენება რუსული კოლონიალიზმის დამახასიათებელი ნიშანია. სოფელ მერეთის მღვდელი იოსებ ფურცელაძე და ყაზანის მუშკეტერთა პოლკის მღვდელი ალექსეი პეტრიევი თავიანთ პროფესიას ჯაშუშური საქმიანობისთვის იყენებდნენ. როგორც ჩანს, პეტრიევი ად-

გილობრივ მღვდლებს სხვადასხვა მიზეზით აიძულებდა შიდა ქართლში მომხდარი მოვლენების შესახებ მისთვის ეცნობებინათ. სასულიერო პირები ბოროტად იყენებდნენ მოსახლეობის ნდობას. ალექსეი პეტრიევი აქტიურადაა ჩართული რიშკინის პოლკის განადგურების შემდეგ დიდი ღიახვის ხეობის მოსახლეობის „დამშვიდების“ ოპერაციაში. დოკუმენტებიდან ცხადად იკვეთება, რომ მისი საქმიანობა სცილდება სასულიერო პირის კომპეტენციის საზღვრებს. იგი ფაქტიურად ხელმძღვანელობს რიშკინის პოლკის გამოსხნის, დაბინავებისა და ოსების დასჯის ღონისძიებებს. ვფიქრობთ, ალექსეი პეტრიევი ფარულად ადრევე იყო შიდა ქართლში მიმდინარე მოვლენების საქმის კურსში. რიშკინის პოლკის განადგურების შემდეგ კი უკვე აშკარად ჩაება აქ მომხდარ ამბებში (აქტები 1866: 554—555).

ყაზანის მუშკეტერთა პოლკის მღვდელი, წარმომობით ქართველი აზნაური ალექსეი პეტრიევი იყო ციციანოვის პირადი თარჯიმანი და ნდობით აღჭურვილი პირი. შემდგომში იგი ციციანოვის რეკომენდაციით დანიშნეს თბილისის კეთილშობილთა სასწავლებლის (ორი კლასი) დირექტორად. ციციანოვი აღნიშნავდა, რომ უჭირს ამ მეტად ნიჭიერი და უნარიანი ადამიანის მოპოვება, თუმცა საერთო საქმის (ქართველი ბავშვების სწავლა-აღზრდა იგულისხმება) გულისთვის მიდის ამ მსხვერპლზე (აქტები 1868: 197). როგორც ჩანს, ალექსეი პეტრიევის უნარი და გამოცდილება იდეოლოგიის სფეროში უფრო შესაფერისად მიიჩნეეს და ისეთი საპასუხისმგებლო უბანი ჩააბარეს, რასაც მომავალი თაობის აღზრდა-განათლება ჰქვია. რუსული ჯაშუშური ქსელი სასწავლო დაწესებულებებში, ქართული აღზრის სისტემაში რუსული მმართველობის შემოღებასთან ერთად დამკვიდრდა. მას „ენით, გონებითა და რწმენით“ რუსეთის მიმართ ერთგული მომავალი თაობა უნდა აღეზარდა.

ჩვენს მიერ წარმოდგენილი მასალიდან ირკვევა, რომ აღმოსავლეთ საქართველოში რუსული მმართველობის დამყარებიდან ორი წლის შემდეგ ანტირუსულმა განწყობილებამ ერთიანად მოიცვა საზოგადოების ყველა ფენა. აჯანყება საყოველთაო გახდა და მას შეუერთდა რუსული ხელისუფლებისადმი ყველაზე ლოიალურად განწყობილი მოსახლეობაც.

XIX საუკუნის დასაწყისში, ქართულ სოფლებზე განხორციელებული თავდასხმების მიუხედავად, საქართველოში მცხოვრები ოსები აქტიურ მონაწილეობას იღებდნენ ქართული სახელმწიფოებრიობისა და ბაგრატიონთა დინასტიის აღდგენისთვის წარმოებულ ბრძოლაში. როგორც ალ. ფრონელი წერდა: „საზოგადოდ მაშინდელ ოსობაზე არც ერთ ქართველს საყვედური არ ეთქმის, რაც შეეძლოთ ეხმარებოდნენ მეამბოხე მთიულებს და ბატო-

ნიშვილებს ხომ მოწინებთა და საგანგებოდ ექცეოდნენ“ (ფრონელი 1804: 276). „ქართველმა ოსებმა“ მომდევნო პერიოდშიც არაერთგზის გამოავლინეს სახელმწიფოებრივი თვითშეგნება და დადასტურეს ქართული სახელმწიფოსა და ბაგრატიონთა დინასტიის ერთგულება (1810—1811 წლების აჯანყება ლეონ ბატონიშვილის ხელმძღვანელობით) (ტყაუაშვილი 2008: 69—92). ყოველივე ეს გვაძლევს იმის მტკიცების საფუძველს, რომ **საქართველოსადმი ოსების სეპარატისტული განწყობილების გამომწვევი მიზეზები მოგვიანო პერიოდშია საძიებელი.**

დამონმებული ლიტერატურა

აქტები — Акты собранные Кавказской Археографической Комиссией, под ред. Ад. Берже, Тифлис, т. I, 1866; т. II, 1868; III, 1870.

ბენდიანიშვილი 2006 — ბენდიანიშვილი ალ. ქართული ეროვნული სახელმწიფოს განვითარების ეტაპები, თბ., 2006.

ბლიევი 2006 — Блиев М. Южная Осетия в коллизиях российско-грузинских отношений, М., 2006

გარსევანოვი 1866 — გარსევანოვი ალ. არბოს ანუ გერისთავის ეკლესიის აღშენებისთვის. — ჟურნ. „ცისკარი“, თბ., 1866, 9.

გვასალია 1997 — გვასალია ჯ. შიდა ქართლი და ოსური საკითხი, თბ., 1997.

დუბროვინი 1866 — Дубровин Н., Закавказье 1803-1806, С.-П., 1866.

ვანევი 1959 — Ванев З. Крестьянский вопрос и крестьянское движение Юго Осетии в XIX веке, Сталинир, 1959.

თოგოშვილი 1969 — თოგოშვილი გ. ქართველი და ოსი ხალხების ურთიერთობა, თბ., 1969.

თოფჩიშვილი 1997 — თოფჩიშვილი რ. საქართველოში ოსთა ჩამოსახლებისა და შიდა ქართლის ეთნოისტორიის საკითხები, თბ., 1997.

იონიშვილი 1992 — იონიშვილი ვ. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ისტორიიდან, თბ., 1992.

ისტორია — История Юго-Осетии. В документах и материалах. (1800-1864), составитель И. Н. Цховребов, т. II, Сталинир, 1960.

კვაშილავა 2009 — კვაშილავა ი. ოსთა რწმენა-წარმოდგენებისა და კულტისმსახურების ზოგიერთი საკითხი. — კავკასიის ეთნოლოგიური კრებული, IX, თბ., 2009.

კოვალევსკი 1914 — Ковалевский П.И. Кавказ, т. II, С.-П., 1915.

კოკიევი 1926 — Кокиев Г. Очерки по Южной Осетии, ч. I, Владикавказ, 1926.

ნარკვევები 1969 — Очерки истории Юго-Осетии, ред. С. Ш. Габараев, т. I, Цхинвали, 1969.

საქართველოს 1973: — საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. IV, რედ მ. დუმბაძე, თბ., 1973.

სონღულაშვილი 2009 — სონღულაშვილი ა. „სამხრეთ ოსეთი“ საქართველოში?!, თბ., 2009.

ტოგონიძე 1951 — ტოგონიძე მ. ქართლის მთიანეთის გლეხთა აჯანყება (1804 წ.), თბ., 1951.

ტყაუაშვილი 2008 — ტყაუაშვილი მ. ოსების 1810—1811 წლების აჯანყება ლეონ ბატონიშვილის ხელმძღვანელობით. — ახალი და უახლესი ისტორიის საკითხები, ტ. II (4), თბ., 2008.

ტყაუაშვილი 2009 — ტყაუაშვილი მ. ქსნის ერისთავების მამულების საკითხი დოსითეოს ფიცხელაურის „ოსეთის სასულიერო კომისიის“ პროექტში. — ახალი და უახლესი ისტორიის საკითხები, თბ., 2 (6), 2009.

ფრონელი 1896 — ფრონელი ა. მთიულეთი, 1804 წ., ტფილისი, 1896.

Мзия Ткавашвили

РОКСКИЙ УЧАСТОК МТИУЛЬСКОГО ВОССТАНИЯ (1804 Г.) И КАРАТЕЛЬНАЯ ЭКСПЕДИЦИЯ ЦИЦИАНОВА В УЩЕЛЬЕ ДИДИ ЛИАХВИ

Следствием укрепления позиций Российской империи в Закавказье явилось начало в 1804 году русско-персидской войны. С карательной экспедицией Цицианова по времени, в мае того же года, совпало восстание мтиулов. В августе персидская армия окружила русское войско. Параллельно повстанцы перекрыли участок Военно-Грузинской дороги, завладев стратегическими постами. Мтиульское восстание возглавили грузинские царевичи. На помощь попавшим в осаду соотечественникам российское правительство направило полк донских казаков под предводительством Рншкина, который должен был пробраться в Грузию через Рокский перевал. В Шида Картли готовилось организованное антирусское восстание, начало которого намечалось к празднику Гергетоба. Подготовкой населения к восстанию руководил известный преданностью России Элизбар Эристави. Согласно разработанному плану, осетины должны были перекрыть Рокский проход. Одновременно другая часть повстанцев

Естественно, после выселения этническая группа грузин постоянно претерпевала изменения. Поскольку главным определяющим фактором этнической группы является самосознание, на основе которого конструируется ее этническая и языковая идентичность, постольку, с этой точки зрения, заслуживает интереса исследование языковой и этнической идентичности этнических грузин, не являющихся коренными жителями той территории, на которой они живут, и не признанных также языковым меньшинством. Кроме того, до сегодняшнего дня данный вопрос не становился предметом специального исследования.

В исследовании выделены три группы этнических грузин; рассмотрены новые этнонимы, которыми именуют себя этнические грузины для размежевания с представителями других этносов. Эти единицы интересны с учетом той специфики, в соответствии с которой этническая группа на чужой территории создает свою идентичность.

Как показало исследование, у этнических грузин Турции, отличающихся по вероисповеданию от грузин, живущих в Грузии, «гурджаба» («грузинство», т. е. сознание своего грузинского происхождения) слито с плотью и кровью. Несмотря на это, для этнических грузин язык является единственным концептом, фактически отражающим их идентичность. Трудно найти аналог тому факту, когда у живущего в Турции этнического грузина, никогда не бывавшего в Грузии, не знающего грузинскую грамоту, получившего образование на турецком языке, спрашиваешь: какой твой родной язык? - и он, не задумываясь, отвечает: мой родной язык - «чვენебури» («наш», т. е. грузинский), а второй язык - турецкий. Родным языком грузинский считают и те «гурджи» (грузины), которые не понимают и, соответственно, не говорят на нем, либо только понимают, но не могут говорить, либо пока еще не выучили его.

Что обуславливает сохранение грузинского языка у этнических грузин? Однозначно: особое отношение этнической группы к языку предков. Только благодаря такой установке язык превращается в тот концепт, который придает этнической группе силы для сохранения идентичности. Без такой установки язык любой - независимо от ее численности - этнической группы, проживающей на территории чужого государства, утратит жизнеспособность и будет обречен на вымирание.

На основе крайне интересного исследования выделены этнические группы грузин по уровню знания ими грузинского языка и, исходя из этого, рассмотрено дифференцированное восприятие этими группами своей идентичности.

ქართულ-ოსური ურთიერთობების ეთნო-ფსიქოლოგიური ასპექტები

ქართულ-ოსურ ურთიერთობებზე ისტორიულ-ეთნოგრაფიული კუთხით ბევრი დაინერა. განსხვავებული მოსაზრებები იქნა გამოთქმული ამ ურთიერთობის საწყისების, თავისებურებებისა და დინამიკის შესახებ. მაგრამ ამ ტიპის გამოკვლევებს ნაკლებად შეუძლია ახსნას ის ეთნო-ფსიქოლოგიური მექანიზმები, რაც ამ ხალხთა შორის ურთიერთობას გარკვეულ კალაპოტში აქცევდა.

ეთნოფსიქოლოგია საქართველოში დამოუკიდებელ სამეცნიერო დარგად ჯერ-ჯერობით ვერ ჩამოყალიბდა, მაგრამ არსებობს ამ ხასიათის გარკვეული ნაშრომები. XX საუკუნის ბოლო ათწლეულიდან ქართველ ეთნოლოგთა და ფსიქოლოგთა ერთი ჯგუფი სწორედ ეთნოსთაშორისი ურთიერთობების ეთნოფსიქოლოგიური ასპექტით შესწავლით დაინტერესდა («კონფლიქტური სიტუაციები პოლიეთნიკურ საზოგადოებაში», «პანკისის კრიზისი»). რაც შეეხება ეთნოსთაშორისი ურთიერთობების ფსიქოლოგიური მექანიზმების შესწავლას, სოციალურ ფსიქოლოგიაში ამ მიმართულებით მნიშვნელოვანი კვლევა ჩატარებული. ინტერეთნიკური ურთიერთობის ერთ-ერთი ეფექტური ფსიქოლოგიური მარეგულირებელი ეთნიკური სტერეოტიპია და ამდენად, ეთნოსთაშორისი ურთიერთობების კვლევაც დიდწილად ეთნიკურ სტერეოტიპთა შესწავლას დაეფუძნა. თავად ეთნიკური სტერეოტიპი ეთნიკური ჯგუფის ან ეთნოსის განზოგადებულ, ემოციურად დატვირთულ მყარ ხატს წარმოადგენს და ეთნოსის სოციოკულტურულ თავისებურებებს გამოხატავს. ეთნიკურ სტერეოტიპში ასახულია, როგორც ეთნიკური ჯგუფის წარმომადგენელთა მიმართ ემოციურ-შეფასებითი დამოკიდებულება, ასევე მათ შესახებ ცოდნაც; მასში აკუმულირებულია წარმოდგენები კონკრეტულ ხალხზე, მათ გარეგნულ, ხასიათის თუ ქცევის თავისებურებებზე, მიდრეკილებებზე, სუსტ და ძლიერ მხარეებზე, ურთიერთმოქმედების შესაძლებლობებზე, სპეციფიკაზე და სხვ. (სოციოლოგია 2003). ეთნიკური სტერეოტიპი ეფუძნება ეთნოსებს შორის მანამდე არსებული კონტაქტების ისტორიულ გამოცდილებას.

ცნობილი თანამედროვე ამერიკელი სოციალური ფსიქოლოგი ელიოტ არონსონი აღნიშნავს, რომ სტერეოტიპი, როგორც გარკვეულ ცნობათა ერთობლიობა, მიმართულებას აძლევს ჩვენს მოლოდინს, ხოლო სტერეოტიპის მიერ ჩამოყალიბებულ მოლოდინს შეუძლია მნიშვნელოვნად იმოქმედოს ჩვენს წარმოდგენასა და გან-

წყობაზე (არსონსი 1999). თუ იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ ეთნიკური სტერეოტიპი ასევე ასახავს ეთნოსთაშორისი ურთიერთობის შინაარსსა და დინამიკას და გვევლინება არსებული მდგომარეობის ზუსტ ინდიკატორად, მაშინ მისი მეშვეობით შესაძლებელი გახდება ეთნოსთაშორისი დაძაბულობის, ან პირიქით, სტაბილურობის პროგნოზირება.

თუმცა ეთნიკური სტერეოტიპი სოციალური სტერეოტიპის ნაირსახეობას წარმოადგენს და მასთან ბევრი საერთო გააჩნია, მისი სიმყარე აბსოლუტური არ არის. ის შეიძლება დროთა განმავლობაში შეიცვალოს და თავის შინაარსში სტერეოტიპიზაციის ობიექტის არსებითი ცვლილებები ასახოს. ეთნიკური სტერეოტიპი შეიძლება შეიცვალოს ასევე ეთნოსებს შორის ურთიერთობების ცვლილებათა ხასიათის ან მათ შორის კონტაქტების გაზრდა-გამყარების შესაბამისად. გარკვეულ სოციალურ-პოლიტიკურ პირობებში ძლიერდება ეთნიკური სტერეოტიპის ეფექტური გავლენა ეთნიკური ჯგუფის კონსოლიდაციაზე, მისი წევრების ფსიქოლოგიურ ერთიანობაზე. მზარდი ნაციონალური დაძაბულობის დროს, ეთნიკური სტერეოტიპი ეთნიკურ ცრურწმენებთან ერთად, ხელს უწყობს უცხო ეთნოჯგუფის წევრების მიმართ წინასწარ შექმნილი უარყოფითი აზრის განვითარებას, აღრმავებს ეთნოსთაშორის გაუცხოებას, აძლიერებს შიდაეთნიკურ მიკერძოებულობას და ეთნოსთაშორის პოლარიზაციას (სოციოლოგია 2003) სხვადასხვა ეთნოსის წარმომადგენლებს, ხალხებსა თუ სახელმწიფოებს შორის კონტაქტების დამყარებას, ამ კონტაქტების განვითარებასა და მათ ხასიათს მნიშვნელოვნად განაპირობებს სტერეოტიპული წარმოდგენები (კარმინი 2001: 148).

ინტერეთნიკური ურთიერთობის ხასიათი მნიშვნელოვნად არის დამყარებული უარყოფით და დადებით ეთნიკურ სტერეოტიპთა მონაცვლეობაზე; თუ, ერთი მხრივ, დადებითი სტერეოტიპები ქმნის ნიადაგს ეთნოსებს შორის პოზიტიური ურთიერთობისათვის, მეორე მხრივ, შესაძლებელია მოხდეს უარყოფით სტერეოტიპთა გამიზნული აქცენტირება, რასაც ეთნოსებს შორს დაძაბულობის მუხტი შეაქვს და შემდეგ ამ ურთიერთობას პოლიტიკურ მანიპულაციათა ობიექტად აქცევს. ეს მონაცვლეობა გულისხმობს ახალ უარყოფით სტერეოტიპთა ფორმირებასაც (არსონსი 1999: 308).

ქართველთა და ოსთა ურთიერთობა ყოველთვის ერთგვაროვანი და ერთფეროვანი არ ყოფილა. ისტორიული პერსპექტივიდან შესაძლებელია ურთიერთობის ორ სხვადასხვა ტიპზე ვისაუბროთ, რასაც პირობითად „გარე“-ს და „შიდა“-ს დავარქმევთ. პირველი, ეს არის ქართველთა ურთიერთობა საქართველოს გარეთ, მეზობლად მცხოვრებ ოსებთან, ხოლო, მეორე — ქვეყნის შიგნით მცხოვ-

რებ ამავე ეთნოსის წარმომადგენლებთან; ეს უკანასკნელი ყალიბდება საქართველოში ოსების დასახლების შემდგომ პერიოდში, ანუ XVII საუკუნიდან. ორივე შემთხვევაში ქართულ-ოსური ურთიერთობა დატვირთული იყო როგორც დადებითი, ისე უარყოფითი იმპულსებით, მათ შორის იყო მეგობრობაცა და მტრობაც, ერთგულებაცა და შუღლიც, თუმცა თანამედროვე პერიოდში „შიდა“ ტიპის ურთიერთობამ გამოკვეთილი ეთნო-პოლიტიკური შეფერილობა მიიღო და უშუალოდ დაუკავშირდა საქართველოს სახელმწიფო უსაფრთხოების პრობლემას.

ისტორიული წყაროების თანახმად, ქართველი მეფეები ოდითგანვე ცდილობდნენ მჭიდრო ურთიერთობა დამყარებინათ მეზობელ ხალხებთან, მათ შორის ოსებთან, და აქედან რეალური სარგებელი ენახათ. ოსთა რაზმები ქართველ მეფეთა საომარი ოპერაციების დროს ხშირად იბრძოდნენ ქართველთა მხარზე. საქართველოსა და ოსეთს შორის კეთილმეზობლური კავშირების საწინდარი დინასტიური ქორწინებები იყო, რაც ხელს უწყობდა ამ ხალხთა შორის შემდგომი ურთიერთობის განმტკიცება-შენარჩუნებას. ამგვარი ქორწინებანი ორმხრივი იყო, არამარტო ქართული სამეფო გვარის წარმომადგენლები თხოვდებოდნენ ოსეთში, არამედ ქართველ დიდგვაროვნებსაც მოჰყავდათ ცოლად ოსეთის მეფის ასულები. გარდა მნიშვნელოვანი პოლიტიკური დატვირთვისა, ასეთი ქორწინებები კულტურული კომუნიკაციის ხელშემწყობი ფაქტორიც იყო. ინტერკულტურული კომუნიკაციის გაძლიერება პრაქტიკულად მოჰყვდა საქართველოდან ოსეთში (და ასევე ჩრდილოეთ კავკასიის სხვა ხალხებში) ქრისტიანობის გავრცელებას და ამის საფუძველზე ქართული ენის დანერგვას. დიდი იყო ქართველთა ღვაწლი ოსთა განათლების ორგანიზაციის საქმეში. მაგალითად, თეიმურაზ კახთა მეფემ, რომელმაც 1640 წელს თავი ოსეთს შეაფარა, შეადგინა ოსთა ძეთა დასი და მათ მიუჩინა წერა-კითხვის მასწავლებელი, რომელთაც ოსეთში გახსნეს სკოლები. ასევე, 1690 წელს ოსეთში თავმჯდომარეულმა არჩილ მეფემ შეჰყარა ოსთა მონიანვე პირნი და მათ უქადაგა სწავლა-განათლების მნიშვნელობა. ხოლო, არჩილ მეფემ რუსეთში გაიყოლა რამდენიმე ოსი და 1706 წელს მოსკოვში მათ სასტამბო საქმეები გააცნო (ჭიჭინაძე: 1916) და სხვა.

თუმცა, მიუხედავად ამ სიკეთეებისა, „ოსიანობის“ თუ „ოსობის“ სახელით ცნობილი ოსების ყაჩაღური თავდასხმები ქართველ მოსახლეობაზე საკმაოდ მუქი ფურცელია ამ ხალხთა ურთიერთობის ისტორიაში, რამაც საკმაოდ ნაადრევად იჩინა თავი ქართველებისა და ას-ალანების სამხედრო შეჯახებების სახით (ითონიშვილი 1995: 39). აღნიშნულმა პროცესმა განსაკუთრებით მწვავე ხასიათი XIII საუკუნის მეორე ნახევარსა და XIV საუკუნის დასაწყისში მიიღო, როდესაც საქართველოში დასახლებულ ას-ალანთა მოძ-

ლიერებულ ჯგუფები მონღოლ-თათართა ნაქეზებით ქართლის სანახების დაპყრობასა და მკვიდრი მოსახლეობის შევიწროვებას, ან ფიზიკურ განადგურებას ლამობენ. ამას გარდა, ოსთა სოციალური და ეკონომიკური ყოფა კიდევ ერთი პირობა იყო იმისა, რომ მათ: „ქართლში იწყეს გადმოსვლა, ქართველების ცარცვა, გლეჯა, სახლების წართმევა, მთელი სოფლების დაჩემება დაბების, ქალაქების და მასთან მთელის მოსავალ პურის გატაცებაც ...ოსების ბოროტებამ და ცარცვა-გლეჯამ ქართველი ერი დიდად დააღონა. მაგრამ ქართველნი ოსებს უთმენდნენ ყველაფერს, ვინაიდგან ქართველთ ოსები დიდად ეცოდებოდათ და ებრალეობდათ, როგორც ფეხშიშველა მოსიარულე ხალხი, თავ-შიშველა და ძველს ჩულებსა და ძონძებში გახვეულებს. ამიტომ ქართველები სთმობდნენ ოსებისას ყველაფერს, მაგრამ ოსები მაინც, რაც დრო გადიოდა, მით იგინი უფრო თამამდებოდნენ და მთელს ქართლის სოფლებს იკლებდნენ, იგინი არც ხნავდენ, არც სთესავდენ, ყოველ თვეს ველურის ძალით ქართველებს სძარცვავდენ და ამ ნაცარცვით სცხოვრობდენ (ჭიჭინაძე: 1916).

სწორედ ოსთა საქართველოს ტერიტორიაზე დამკვიდრების შედეგად, XVII-XVIII საუკუნეებში ყალიბდება ქართულ-ოსური ურთიერთობის ახალი ფორმა (ქვეყნის შიდა), რომელიც, როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, დატვირთულია, როგორც დადებითი, ისე უარყოფითი იმპულსებით.

რუსეთის მიერ კავკასიელი ხალხის დამორჩილების შემდგომ, ცარისტული პოლიტიკა მათი საბოლოოდ დამონებისაკენ წარმართა, რაც თავდაპირველად თანაბრად შეეხო, როგორც ქართველებს, ისე მის ტერიტორიაზე მცხოვრებ ოსებს. რუსი მოხელეებისაგან უკიდურესად შევიწროვებული და დამცირებული ოსები ქართველებთან ერთად იბრძოდნენ მათ წინააღმდეგ. მაგალითად, 1804 წლის ქართლის მთიანეთის აჯანყების დროს თავაურელმა ოსებმა რუსების წინააღმდეგ დაიწყეს გამოსვლები. აჯანყებულ მთიულებს შეუერთდა თრუსოს რეგიონში მცხოვრები თითქმის ყველა სრულასაკოვანი მამაკაცი. აჯანყების ჩახშობის შემდეგ მათ ქართველებთან ერთად სასტიკი რეპრესიები განიცადეს. 1810-1811 წლების აჯანყების დროს, ოსები ლევან ბატონიშვილს დაუდგნენ გვერდში (ტყავაშვილი 2008: 80) და სხვ.

მაგრამ, რუსეთს არ აწყობდა ქართულ-ოსური ალიანსი და თავისი შორსმიმავალი მიზნების განხორციელებას სწორედ ოსების (და ასევე საქართველოში მისივე ხელშეწყობით გადმოსახლებულ სხვა ეთნოსთა) მიმართ ცბიერი პოლიტიკის გატარებით აპირებდა. ეს იყო ოსების (და სხვა ეთნოსთა) ქართველებთან შედარებით პრივილეგირებულ მდგომარეობაში ჩაყენების და მათთვის ქართული მიწების დანაწილების პოლიტიკა. როგორც ზემოთაც ითქვა, ოს

ხიზნებს ქართველ თავადაზნაურთა საუკეთესო მიწები ეჭირათ — ათასობით დესეტინა კავკასიის ქედიდან მეჯვრისხევაამდე, საციციანოსა და საჯავახოში, რომელიც მათ ვორონცოვის პროექტით უფასოდ გადაეცა (ჭუმბურიძე 2003: 40). თავისთავად ეს ვითარება ქართველი მოსახლეობის უკმაყოფილებას იწვევდა და, ბუნებრივია, ოსების მიმართ უარყოფითი განწყობის ჩამოყალიბებას უწყობდა ხელს.

ქართულ-ოსურ ურთიერთობაში მნიშვნელოვანი ეტაპი ქართულ სახელმწიფოში ოსთა სახელმწიფოებრივ-ტერიტორიული წარმონაქმნის ფორმირება იყო. 1917 წლის რევოლუციის შემდეგ, ბოლშევიკებისაგან შეგულიანებული ოსები მოითხოვდნენ ცალკე სამაზრო ადმინისტრაციული ერთეულის შექმნას. მათ მოიწვიეს სახალხო ყრილობა, აირჩიეს ეროვნული საბჭო, რომელმაც თავიდანვე ხელში აიღო პოლიტიკური ძალაუფლება, ისინი ერეოდნენ თვითნებურად შიდა ქართლის (უწოდებდნენ სამხრეთ ოსეთს) სამეურნეო, პოლიტიკურ და კულტურული ცხოვრების ყველა სფეროში. 1918 წლის იანვარში სამხრეთ ოსეთის ეროვნულმა საბჭომ ამიერკავკასიის კომისარიატს წარუდგინა პროექტი, სადაც ისინი მოითხოვდნენ შექმნილიყო მაზრა ან ოლქი ეროვნული ადმინისტრაციით და დანესებულებებით, სადაც საქმის წარმოება „მშობლიურ ენაზე“ წარიმართებოდა (მაშინ ფართო ავტონომიის საკითხს ჯერ ვერ აყენებდნენ). საქართველოს დამოუკიდებლობის აღდგენის შემდგომ ოსეთის ბოლშევიკურმა ეროვნულმა საბჭომ არ სცნო საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის მთავრობა. დოკუმენტურად დადასტურებულია, რომ ოსეთის ეროვნული საბჭო მიზნად ისახავდა სამხრეთ ოსეთის შეერთებას რუსეთთან და შიდა ქართლის მოსახლეობას საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის წინააღმდეგ მოუწოდებდა. შიდა ქართლში მცხოვრები ოსები აშკარად დაუპირისპირდნენ პირველ რესპუბლიკას და დაიწყეს ქართული მიწის მისაკუთრებისა და ოსური სახელმწიფო ფორმირების შექმნის მცდელობა (სონღულაშვილი 2009: 106). ეს პერიოდი აღინიშნა ოსთა სამგზის შეიარაღებული აჯანყებით 1918, 1919 და 1920 წლებში, რაც ცალსახად რუსეთისაგან მართული ქმედებები იყო. მათ მიზანს საქართველოდან „სამხრეთ ოსეთის“ გამოყოფა, რუსეთთან შეერთება და შემდგომ, დასუსტებული საქართველოს ხელისუფლების სრული დაპყრობა წარმოადგენდა. ქართველთა და ოსთა პირველი დაპირისპირების საბაზად ტყით სარგებლობის საკითხი იქცა. ისტორიულად ცნობილია, რომ სოფელ ავლეკში მცხოვრებ ოსებს, რომლების ხიზნის უფლებით იყვნენ აღჭურვილი, შეეძლოთ უფასოდ ესარგებლათ ტყით, ამ სოფლის მკვიდრი ქართველები კი ამ უფლებას მოკლებულნი იყვნენ და თითოეულ კომლს 5 მანეთი გადასახადი ჰქონდა დანესებული. ბუნებ-

რივია, ქართველები ამ ვითარებას აპროტესტებდნენ, მაგრამ უნაყოფოდ, რადგან სოფლის აღმასკომში უმრავლესობას უკვე ოსები შეადგენდნენ. მდგომარეობა კიდევ უფრო გართულდა, როდესაც 1918 წლის იანვრიდან ფრონტიდან დაბრუნებულმა ოსმა ჯარისკაცებმა შექმნეს 300 კაციანი რაზმი „ნესრიგის დამყარების მიზნით“. ისინი თავდასხმებს ახორციელებდნენ ძირითადად ქართულ ოჯახებზე. რეგიონში არეულობამ დაისადგურა. ერთმანეთში აირია სოციალური, ეროვნული და სეპარატისტული მოტივები, რასაც განიარაღების მოთხოვნაც აძლიერებდა (სამხრეთ ოსეთის... 1991; ბლუაშვილი: 2005). აღნიშნულ მოძრაობებს სეპარატისტული მიდრეკილება ჰქონდა, მასში მონაწილეობდნენ უმეტესწილად ოსები, რასაც მარჯვედ იყენებდა საბჭოთა რუსეთის ხელისუფლებამ. უკანასკნელი 1920 წლის მაისის აჯანყება საქართველოს ხელი-სუფლებამ ჩაახშო; ეს იყო წმინდა ანტიბოლშევიკური ოპერაცია. მაშინ ეს აჯანყებები საქართველოს ხელისუფლების „შოვინისტური“ პოლიტიკის შედეგად „დაჩაგრული ოსების“ სამართლიან პროტესტად, ერთა თვითგამორკვევის უფლების რელიზაციისა და საბჭოთა ხელისუფლებისათვის ოსთა თავგანწირულ ბრძოლად ფასდებოდა (ბლუაშვილი: 2005).

არ შეიძლება არ აღვნიშნოთ, რომ ამ მოვლენებს დღეს რუსეთის პრემიერმა ვ. პუტინმა შემდეგი კვალიფიკაცია მისცა: „გვახსოვს, რომ ჯერ კიდევ 1920 წელს საქართველოს შეიარაღებულმა ძალებმა ოსი ხალხის წინააღმდეგ სამი სადამსჯელო ოპერაცია ჩაატარეს. ეს ყველაფერი არის უმძიმესი ისტორია, რომელიც ჩვენ მემკვიდრეობით გვერგო. ეს ისტორია უნდა გვახსოვდეს, არ დავივიწყოთ და ზედმინევნიტ ფრთხილად ვიმოქმედოთ“ (რეხვიაშვილი).

სამხრეთ ოსეთის ავტონომიური ოლქი საქართველოს გასაბჭოების შემდეგ 1922 წლის 20 აპრილს შეიქმნა. საბჭოთა პერიოდში ქართულ-ოსური ურთიერთობები თანდათან მორეგულირდა, გასაყოფი და მისატაცებელი აღარაფერი იყო, ხალხი მშვიდობიან თანაცხოვრებას შეუდგა და აკულტურაციის პროცესი ინტეგრაციის მიმართულებით უმტკივნეულოდ წარიმართა. ამის დასტურად შეიძლება მოვიტანოთ უამრავი მაგალითი ქართველთა და ოსთა ყოფიდან, როდესაც ეს ხალხები ერთმანეთის ენაზე საუბრობდნენ, არ იყო ქართული ან ოსური ოჯახი, სადაც მეორე ეთნოსის წარმომადგენელი არ ჰყოლოდათ სიძედ ან რძლად, ერთმანეთს უნათლავდენ შვილებს, ძმად ფიციებოდნენ, ერთმანეთის გვერდით იდგნენ ჭირსა და ლხინში, წარმოება-დანესებულებებში, კოლმეურნეობებსა და საბჭოთა მეურნეობებში ერთმანეთის გვერდიგვერდ მუშაობდნენ, ერთობლივ საქმიანობას ეწეოდნენ, ერთად აღნიშნავდნენ რელიგიურ დღესასწაულებს და სხვ. ამას ცხინვალის დევნილი

რესპონდენტის სიტყვებიც ადასტურებს: „ცხინვალში რომ ვცხოვრობდით, იქ სულ ერთად ვიყავით ოსები და ქართველები. ერთად ვმუშაობდით, ქართველებმაც ვიცოდით ოსური და იმათაც ქართული. ჩვენმა ბავშვებმა ხომ ზედმინევნიტ კარგად იცოდნენ. რაც მახსოვს, რამე უსიამოვნება არა გვქონია. მეზობლობა კარგი იცოდნენ, ყურადღება, ჩემ ქმარს ძმაკაცები ყავდა ოსები, ერთი ოჯახი იყო სოფელ ზონკარში. იმათთან სტუმრად ჩავდიოდით, ძალიან პატივს გვცემდნენ, მერე სახლში რომ ვბრუნდებოდით, აღარ იცოდნენ რა გამოეტანებინათ, ყველიო, თაფლიო, და რა ვიცი. ისინიც ხშირად ჩამოდიოდნენ ჩვენთან ცხინვალში“.

ზემოთ მოტანილი შედარებით ვრცელი ისტორიული ექსკურსი ქართველებისა და ოსების ურთიერთობის შესახებ ნათლად წარმოაჩენს იმ ისტორიულ ფონს, რაც ამ ხალხების ურთიერთგანწყობას განაპირობებდა. ისტორიის მსვლელობის დროს ეთნოსთაშორისი ურთიერთობის შედეგად ჩამოყალიბებული ეთნიკური განწყობები არ ქრება, ის ილექება ინდივიდისა თუ ჯგუფის ცნობიერებაში და სტერეოტიპიზაციის პროცესში ერთ-ერთი გადაწყვეტილი როლი აკისრია. ქართველთა და ოსთა ეთნიკურ სტერეოტიპთა ჩამოყალიბება მათი მრავალმხრივი კომუნიკაციის საფუძველზე მიმდინარეობდა. ოსებისა და ქართველების დაპირისპირებისა თუ მხარში დგომის ისტორიული გამოცდილება მათი სტერეოტიპების ამბივალენტურ ხასიათში გამოვლინდა, ანუ მათში აისახა როგორც დადებითი, ისე უარყოფითი ურთიერთგანწყობა. თუმცა, ფსიქოლოგიური თალსაზრისით, საბჭოთა პერიოდის ურთიერთობა გამოკვეთილად დადებითი ნიშნით ხასიათდება. ერთი შეხედვით, ის მართლაც უკონფლიქტო, მეგობრული და მშვიდი იყო. მაგრამ, რატომ დაირღვა ის ჰარმონია, რაც ქართველი და ოსი ხალხის საბჭოთა პერიოდის ურთიერთობას თან სდევდა? აქ იყო რამოდენიმე „მაგრამ“.

ერთი მხრივ, ეს იყო რუსეთი და რუსი, რომელიც შეფარვით იკავებდა ადგილს ოსსა და ქართველს შორის, ანუ რუსული პოლიტიკა, რომლის როლიც ქართულ-ოსური ურთიერთობის თანამედროვე ისტორიაში განსაკუთრებით 1990-იანი წლებიდან გამოიკვეთა; და მეორე მხრივ, თვითონ ოსების ქვეცნობიერად არსებული უარყოფითი განწყობა (უარყოფითი სტერეოტიპი) ქართველების მიმართ, რომლის გააქტიურებამაც კატალიზატორის ფუნქცია საბჭოთა კავშირის დაშლამ და მისმა თანმდეგმა მოვლენებმა შეასრულა. ამ პერიოდის ისტორია ნათელყოფს, რომ ბუნებრივად წარმოქმნილ ეთნიკურ განწყობებს გარკვეულ კალაპოტში ე. წ. მესამე აქტორი, ანუ რუსეთი აქცევდა.

პერესტროიკის დროს და შემდგომ, როდესაც ნაციონალური მუხტის გამოლევითი საბჭოთა კავშირის შემადგენლობაში მყოფ ხალხებში დამოუკიდებლობის იდეა გააქტიურა, სამხრეთ ოსეთი

ლიად გამოხატავს ჩრდილოეთ ოსეთთან გაერთიანების სურვილს; 1988 წელს ამ მიზნით ცხინვალში იქმნება ორგანიზაცია „ადამონ ნიხასი“, რომელიც სსრკ კომპარტიის ცეკას ორი ოსეთის გაერთიანების თაობაზე მიმართავს. ეს ხდება ქართულ-ოსური ურთიერთობის დაძაბვამდე უფრო ადრე. საყურადღებოა, რომ აღნიშნულ პერიოდში თბილისში მიმდინარე პოლიტიკური დამოუკიდებლობის გამოხატველ ყოველ აქტსა თუ აქციას, ოსების მხრიდან საპასუხო რეაქცია ჰქონდა. 1989 წლის 15 აგვისტოს დადგენილებას ქართული ენის სახელმწიფო პროგრამის თაობაზე ცხინვალში დაძაბულობა მოჰყვა, რაც „ადამონ ნიხასმა“ თავისი შემდგომი გეგმების განსახორციელებლად გამოიყენა. მაშინ გაიმართა პირველი საპროტესტო მიტინგი ცხინვალში. ოსებმა გამოსცეს რეზოლუცია, რომელიც ოსურ ენას რეგიონის ოფიციალურ ენად აცხადებდა. მიტინგებს სახალხო გამოსვლების ტალღა მოჰყვა. 1989 წლის 10 ნოემბერს სამხრეთ ოსეთის დეპუტატთა საბჭომ გამოაცხადა სამხრეთ ოსეთის ავტონომიური რესპუბლიკა. 1989 წლის 23 ნოემბერს დაახლოებით 15000-მდე ქართველი ეროვნული მოძრაობის ლიდერების ხელმძღვანელობით ცხინვალისაკენ დაიძრა, რაც ოსური მხარის მიერ აღქმული იქნა როგორც ძალის დემონსტრირების მცდელობა. ქალაქის მისადგომებთან ქართველებს გზა გადაუღობეს ოსმა შეიარაღებულმა პირებმა და საბჭოთა არმიის მე-8 პოლკის სამხედროებმა (საგულისხმოა, რომ ოსებს ხელში ლენინის სურათები ეჭირათ). შეტაკებას მოჰყვა მსხვერპლი დაღუპულთა და დაჭრილთა სახით. ცხინვალიდან ქართველების გამობრუნების შემდეგ, ქართულ სოფლებში დარჩნენ ჯაბა იოსელიანისა და ვაჟა ადამიას მებრძოლები. დაიწყო შეტაკებები. შესაბამისად ამოქმედდა რუსეთის „საინფორმაციო მანქანა“. საინფორმაციო ომმა მნიშვნელოვნად შეარყია ქართულ-ოსური ურთიერთობის ფსიქოლოგიური საფუძველი. ორივე მხარეს ვრცელდებოდა მართალი თუ მოგონილი ინფორმაცია, რომელიც განაპირობებდა ახალი უარყოფითი სტერეოტიპების ჩამოყალიბებას. როგორც დ. გამცემლიძე წერს: „ეს იყო მთელი ის თაიგული სტერეოტიპებისა, რომელიც ზოგადად დამახასიათებელია მასობრივი ნაციონალური ცნობიერებისათვის კრიზისულ პერიოდებში. ვიღაცამ ქართულ სოფელში ქართული დროშა დანვა და ფეხქვეშ გათელა; ქაქუცა ჩოლოყაშვილს (თურმე ნუ იტყვი) „ბანდიტი“ უწოდეს და მისი სურათი დახიეს; სადღაც ოსებმა ქართველი ქალი გააუპატიურეს; ცხინვალელი ქართველები დაბეჩავებული ჰყავთ; ატარებენ მიტინგებს საქართველოდან გამოყოფისა და ჩრდილოეთ ოსეთთან შეერთების მოთხოვნით და ა. შ. ანალოგიური რამ მეორე მხარესაც ხდებოდა: „ქართველებს ჩვენი გასახლება უნდათ; საქართველოს სახალხო ფრონტი ამზადებს თავდასხმას ცხინვალზე; თბილისიდან ცხინ-

ვალში მონამლული ხორცი შემოიტანეს — არ შეჭამოთ!; ქართველებმა თბილისში ოსების გენოციდი მოაწყვეს“ (გამცემლიძე <http://www.experti.ge/kartuli15.htm>) და ა. შ.

1990 წლის ზაფხულში, მომავალი საპარლამენტო არჩევნების წინ საქართველოს უმაღლესმა საბჭომ მიიღო საარჩევნო კანონი, რომელიც რეგიონალურ პარტიებს უკრძალავდა არჩევნებში მონაწილეობის მიღებას. ოსური მხარის მიერ ეს ნაბიჯი შეფასებულ იქნა, როგორც „ადამონ ნიხასის“ წინააღმდეგ მიმართული ქმედება და 1990 წლის 20 სექტემბერს — სამხრეთ ოსეთი გამოაცხადეს სსრკ-ს სუვერენულ სუბიექტად. იმავე წლის ოქტომბერში საქართველოში ჩატარებულ საპარლამენტო არჩევნებს ოსებმა ბოიკოტი გამოუცხადეს და 9 სექტემბერს ჩაატარეს საკუთარი საპარლამენტო არჩევნები. პასუხად დეკემბერში საქართველოს პარლამენტმა სამხრეთ ოსეთის ავტონომია გააუქმა, შემოღებულ იქნა საგანგებო მდგომარეობა, დანესდა მმართველობა პრესაზე და აიკრძალა დემონსტრაციები. ზ. გამსახურდიას მმართველობის პერიოდში საქართველოდან ჩრდილოეთ ოსეთში რამდენიმე ათასი ოსი წავიდა. კონფლიქტის შეიარაღებული ფაზა დაიწყო 1991 წლის იანვარში, როდესაც ცხინვალში შეყვანილ იქნა ქართული ჯარი. დაპირისპირება დაახლოებით წელიწადნახევარს გაგრძელდა, რაც რუსეთთან საინფორმაციო ომის ფონზე მიმდინარეობდა. როგორც დ. გამცემლიძე აღნიშნავს, იმპერიას სჭირდებოდა შეექმნა საქართველოში ისეთი ფსიქოლოგიური ფონი, რომელზე დაყრდნობით მას ვაცილებით გაუადვილდებოდა ეთნოფსიქოლოგიური პროცესების მართვა, უპირველეს ყოვლისა, თავისი საინფორმაციო მანქანის მეშვეობით. „ეს იყო ნამდვილი საინფორმაციო ომი საქართველოს წინააღმდეგ. ვლადიკავკაზში, ჩრდილოეთ ოსეთის საგანგებო კომიტეტის პრეს-ცენტრი ყოველდღიურად აქვეყნებდა შემადრწუნებელ ინფორმაციას „სამხრეთ ოსეთში“ ქართველ „ბოვეიკთა“ მხეცობის შესახებ: «Грузинские боевики обстреливают жилые кварталы города Цхинвали, обстреливают жилые кварталы» და ა. შ. თანაც ეს ყოველივე ფსიქოლოგიური ზენოლისას აუცილებელი მეთოდით იყო დამუშავებული: მონოტონურად, ერთფეროვნად, ერთი და იმავე ინფორმაციის გადმოცემა გაუთავებლად: «Грузинские боевики, грузинские боевики, мирное осетинское население, мирное население» (გამცემლიძე <http://www.experti.ge/kartuli23.htm>). ვრცელდებოდა დეზინფორმაცია ოსთა გენოციდის თაობაზე. ცხინვალი-ჯავის გზაზე მომხდარი საზარელი ტრაგედია ქალებითა და ბავშვებით სავსე ავტობუსზე თავდასხმა და მათი ამონყვეტა ქართველ ბოვეიკებს დაბრალდათ, ქვეყნდებოდა კონფლიქტში დაღუპულ ოსთა საკმაოდ გაბერილი სიები და სხვ. ჩემი რესპონდენტი იხსენებს:

„პირველი ომი რომ იყო, ოსები დაანვენდნენ ვინმე თავისიანს, ნითელ საღებავს დაასხამდნენ, ვითომ მოკლული იყო, მერე სურათებს უღებდნენ და კინოსაც, იმას ავრცელებდნენ, ვითომ ქართველების გაკეთებული იყო. ეგ მაგათი „პოჩერკია“.

ფაქტი კი ერთია, კონფლიქტის შედეგად ქართული მოსახლეობის დიდმა ნაწილმა ცხინვალის რეგიონი დატოვა. აღნიშნულმა ვითარებამ კი მესამე ძალისათვის საკმაოდ ნაყოფიერი შედეგი გამოიღო და დაპირისპირებულ ეთნიკურ ჯგუფებში ანტიოსური და ანტიქართული განწყობის ჩამოყალიბება-გამძაფრებას შეუწყო ხელი. ცხინვალიდან დევნილი ქართველი მოგვითხრობს: „ქართველებსა და ოსებს შორის ურთიერთობა დაიძაბა მაშინ, როდესაც საქართველოში მოხდა ეროვნული ძალების გამოღვივება და გააქტიურება, ეს პერიოდი ზვიად გამსახურდიას მმართველობის ხანას დაემთხვა, როდესაც ქართველებისათვის ეროვნულისა და დამოუკიდებლობის იდეა წინა პლანზე გადმოვიდა და ამ მუხტმა მთელი საქართველო მოიცვა. ჩვენ ცხინვალში მცხოვრები ქართველები მაშინ არჩევანის წინაშე დავდექით, ან უნდა გავჩუმებულიყავით, ან ჩვენი ქართველობა ხმამაღლა გამოგვეცხადებინა, სწორედ აქედან გაჩნდა დაძაბულობა ოსებსა და ქართველებს შორის. ოსებს არ მოეწონათ ქართველებში ეროვნული მუხტის გამოღვივება და საქართველოში ამ მიმართულებით მიმდინარე მოვლენებს ადექვატური რეაქციით პასუხობდნენ. იყო ამგვარი ბევრი ნიუანსი, რასაც ყოფაში ჰქონდა ადგილი“.

მანამდე კი იყო რუსული პოლიტიკის „უკერტიურა“, რომელიც აღნიშნულ ურთიერთობაში ქართველების რუსებით ჩანაცვლებას ფსიქოლოგიურ ნიადაგს უმზადებდა. სწორედ ამის შესახებ წერს თოფჩიშვილი. ის ყურადღებას ამახვილებს რუსეთის პოლიტიკაზე აღნიშნული მიმართულებით და ხაზს უსვამს, რომ საქართველოს რუსეთის კოლონიად გადაქცევის შემდეგ, ბევრი ოსისთვის XIX საუკუნის მეორე ნახევარი რუსულზე გადასვლის დაწყების პერიოდად იქცა. ხოლო, საბჭოთა პერიოდში ბოლშევიკურმა ხელისუფლებამ საბოლოოდ მოახერხა ოსების ქართველებისაგან გაუცხოება, ოსებისათვის რუსულ ენაზე ტოტალური სწავლების დანერგვით (თოფჩიშვილი 2005: 217), რასაც, შესაბამისად, ღირებულებათა გადაფასება და ეთნიკურ ცნობიერებაში მნიშვნელოვანი ძვრები მოჰყვა.

ამ ვითარებასთან დაკავშირებით ცხინვალელი რესპოდენტი მოგვითხრობს: „ცხინვალში სულ 12 სკოლა იყო, აქედან ქართული 2 და დანარჩენი რუსული. ოსური სკოლები არ იყო. ოსური აქ ისწავლებოდა როგორც მეორადი ენა, ისევე როგორ ქართული. ქართველების დიდი ნაწილი რუსულ სკოლებში სწავლობდა, მათი მეორე

რე სასწავლო ენა ქართული იყო. ოსები კი ოსურს სწავლობდნენ მეორე ენად. მე ქმარი ოსი მყავდა და ბავშვებიც ოსურ გვარს ატარებდნენ; მე, როგორც ქართველმა გადავწყვიტე, რომ მათ მეორე ენად ქართული ესწავლათ, მაგრამ როდესაც დირექტორს მივმართე, წინააღმდეგობა გამიწია, ოსებმა ქართული რატომ უნდა ისწავლონო. ახსნა-განმარტება დამჭირდა, ოფიციალური განცხადება მომთხოვეს, და საქმე საბოლოოდ ჩემი სურვილისამებრ გადაწყდა, თუმცა წამდვილად იყო წინააღმდეგობა. ისიც მახსოვს, რომ ჩვენი სკოლის დირექტორმა, ვალერი გაზაევემა, რომელიც შემდეგ „ადამონ ნიხასის“ სკოლის ჩამდგმელი იყო, ეროვნული ამბები რომ გაძლიერდა, კრება მოიწვია და მშობლებს გამოუცხადა, ჩვენი სკოლა ოსური გავხადოთო. ოსი მშობლები მაშინ წინააღმდეგი წავიდნენ, ჩვენ გვითხრეს, თქვენ რა გიჭირთ, თქვენ ბავშვებს საქართველოში წაიყვანთ, ჩვენებმა ოსურად რომ ისწავლონ, ოსური ზღუდერს იქით არავის არ გამოადგებაო. იყო ლაპარაკი იმაზედაც, ეროვნული ამბები რომ დაიწყო საქართველოში და ქართულის საათები რომ გაიზარდა, ოსურის საათებიც გავზარდოთო, ამისი მომხრენიც არ იყვნენ. მაგას ჯობია ოსური საერთოდ არ ისწავლონო. საერთოდ, ოსურად ლაპარაკი სირცხვილად ითვლებოდა, ცხინვალის ე. წ. მაღალ საზოგადოებაში რუსულად ლაპარაკობდნენ. ოსურად მოლაპარაკებებს დაცივით უყურებდნენ“.

ოსებისათვის საქართველოსთან შედარებით რუსეთის უპირატესობაზე საუბრობს დევნილი თამარაშენიდან: „მე ოსებთან ერთად ვმუშაობდი სკოლაში, ურთიერთობა კარგი გვქონდა, მაგრამ როცა ეროვნული მოძრაობა გააქტიურდა თბილისში, მაშინ დაიძაბა ჩვენი ურთიერთობა, თუმცა თავიდან ამას არ ამულავნებდნენ; ერთხელ მკითხეს ოსმა კოლეგებმა, შენ კი ძალიან გვიყვარხარო, მაგრამ რად გინდათ ეს დამოუკიდებლობა? სად რუსეთთან ყოფნა და სად თბილისთანო, მარტო თბილისში მისვლა-მოსვლა რას მოგვეცემსო“.

ყოფილი ავტონომიური ოლქიდან დევნილი მოსახლეობა ოსურ-ქართული დაპირისპირების მიზეზს უპირველეს ყოვლისა რუსეთის ფაქტორით ხსნის, თუმცა ამის გარდა სხვა მიზეზებსაც ასახელებს: „საერთოდ ქართული ეროვნული მარცვალი რომ გაღვივდა, ცხინვალშიც ადექვატურად ხდებოდა რეაქცია ამაზე. მე ვერ ვიტყვი იმას, რომ ოსების და ქართველების დაპირისპირება მარტო რუსების პროვოცირებული იყო. ალბათ იყო გარკვეულად, მაგრამ თუ თავად ხალხი არ არის ამისი მომხრე, ის ამ პროვოკაციაზე არ წამოეგება. ოსებში ეს მუხტი, როგორც ჩანს, იდო და როგორც კი სიტუაცია ჩაუვარდათ, კარგად ისარგებლეს. რატომ არ წამოეგო ამ პროვოკაციას სხვა კავკასიელი ხალხი? ესენი არიან ასეთები საერთოდ. ქართველებთან რომ იყვნენ, ყველანიარად სარ-

გებლობდნენ. მაგრამ გულში ედოთ სიძულვილი ქართველებისა და სიკეთე ბოროტად გადაუხადეს". რესპონდენტები ოსებს ახასიათებენ, როგორც უმადურ და სიკეთის დაუნახავ ხალხს: „ოსების უმადურებაზე გითხრათ: მახსენდება ერთი ამბავი. ისევ ეროვნული მოძრაობა თბილისში იყო ზენიტში. ცხინვალში გარდაიცვალა ერთ-ერთი ცნობილი ოსი ეთნოგრაფის ნათესავი და იმის ქელებში ვიყავი. ჩემი ყურით მოვისმინე, როგორ ყვებოდა მეცნიერი, რომელიც ქართულმა სკოლამ გაზარდა, ქართველების ნაციონალისტობაზე და სიცუდეზე. გაკვირვებული დავრჩი, იმიტომ რომ ვიცოდი მისი ქართველებთან ურთიერთობის ამბავი. ისიც ვიცოდი, რომ ქართველ მეცნიერებში მას ბევრი მეგობარი ჰყავდა... აქვე მოვისმინე ამბავი ერთი ოსი მამაკაცისა, რომელსაც უცხოეთიდან მანქანა ჩამოუყვანია, ქართული ტერიტორია მშვიდობით გადმოუღალა ხავს, ოსეთში კი დაუყარაღებიათ და მანქანა წაურთმევიათ. ის კაცი აღშფოთებული იყო მომხდართ და ამბობდა, ეს ქართველებს რომ ექნათ, გავიხარებდი, მაგრამ სასონარკვეთილი ვარ რომ ქართველებმა არაფერი აკადრეს და ოსებმა კი ესე უყვესო". ან კიდევ: „ოსების დაუნახავობის მაგალითი, ძმები ქარქუსოვებია. ციხიდან გამოიყვანეს, არადა ციხეში კოკოითიმ ჩასხა, პიროვნული უსიამოვნების გამო, რალაც საქმე ვერ გაიყვეს და იმიტომ. წამოიყვანეს საქართველოში, ფული მისცეს, ბინები, ქონება, ცხოვრება, პატივისცემა, კეთილდღეობა, ორი წელი კარგად გამოიყენეს სიტუაცია, მამაც კი ჩამოუყვანეს მაგათ ჯავიდან, კბილები უმკურნალეს და სხვ. მერე მაგათაც უღალატეს და რუსებს მიეკედლნენ".

ცხინვალიდან მეორე დევნილი გვიყვება: „ჩვენ ცხინვალში რომ ვცხოვრობდით, ერთი ოსი ქალი გვყავდა მეზობელი. ცუდი ყოფაქცევისა იყო და თვითონ ოსები არ ურთიერთობდნენ იმასთან. ჩვენ კარგად ვექცეოდით, ჩვენით იყო, რომ იტყვიან, დახმარება, გვერდში დგომა, პატივისცემა, ჩვენგან ქონდა. მაგრამ როცა ეროვნული ამბები დაიწყო და ოსებმაც მიტინგების მოწყობა დაიწყეს, ის ქალი პირველი გავარდა იქ და ქართველების წინააღმდეგ გამოსვლებში აქტიურად ჩაება. ასეთია მათი მადლიერება".

1991 წლის კონფლიქტის შემდეგ ქართველებსა და ოსებს შორის პირადი ურთიერთობები მაინც შენარჩუნდა, ქართული მოსახლეობა ახერხებდა ცხინვალში შესვლას, უფრო კი ისინი, ვისაც ოსი მეგობრები ჰყავდა. იშვიათად ოსებიც სტუმრობდნენ თავიანთ ქართველ მეგობრებს: „ჩვენ რომ გამოვედით, სახლი მეზობელ ოსს ჩავაბარეთ, ის უვლიდა, იმ იმედით, რომ როდესაც დავბრუნდებოდით, მაგრამ არ გამოვიდა. მერე ჩემი ქმარი რამდენჯერმე შეიყვანეს ცხინვალში ოსებმა და სახლიდან გამოიტანა რალაცეები. პრობლემა არა ჰქონია" (ნ. მეტრეველი).

„ჩემ ქმარს ყავდა ოსი ძმაცეები. თვითონ ისე ლაპარაკობს

ოსურს, რომ ოსისაგან ვერ გაარჩევ. ცხინვალიდან რომ გამოვედით, იმათი დახმარებით მერე ბევრი რამე გააკეთა, ძაან მხარში ედგნენ, შეყავდათ ცხინვალში, გამოატანინეს ნივთები" (ლ. აჩაბეთიანი).

რესპონდენტი, რომლის მეუღლესაც ოსი ძმადნაფიცი ჰყავდა ზონკარში და ზემოთ მათი ურთიერთობის შესახებ საუბრობდა, გვიყვება: „1991 წელს ეს ამბები რომ მოხდა და ჩვენ გამოვედით, ისინი ახლა ჩემი შვილიშვილის ოჯახში მიდიოდნენ ხოლმე ქურთაში. ახლა იმასთან მიჰქონდათ მოსაკითხი, ჩვენთვისაც უტოვებდნენ ხოლმე გადმოსაცემად".

პირველი კონფლიქტის შემდეგ ქართველებსა და ოსებს შორის თანდათან აღდგა ურთიერთობა; მართალია ღია და თავისუფალი მიმოსვლა არ იყო, მაგრამ ინდივიდუალ დონეზე ქართულ-ოსური ურთიერთობა შეფარვით მაინც გრძელდებოდა. მოგვიანებით, ცხინვალიდან დევნილებს იქურ სასაფლაოზედაც ასაფლავებდნენ, ქალაქში შესვლასაც ახერხებდნენ და სხვ. ქართული სოფლების მოსახლეობა ჯერ კიდევ ადგილზე იყო და, შეიძლება ითქვას, რომ ქართულ-ოსური ურთიერთობის, ყოველმხრივ და, მით უფრო, ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით მორეგულირებაში, მედიუმის როლი ეკისრებოდათ.

შეუძლებელია ერგნეთის ბაზრობის შესახებ არ აღინიშნოს, რამაც მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა ურთიერთობის „დათბობის“ პროცესში. ერგნეთის ბაზრობის, როგორც ეთნოსთაშორისი სტაბილურობის ერთ-ერთი ფაქტორის მნიშვნელობას არა მარტო დევნილი მოსახლეობა, არამედ ქართული მოსახლეობის დიდი ნაწილი და ზოგიერთი ექსპერტიც კი აღნიშნავს. „ქართულ-ოსური ურთიერთობის აღდგენის თვალსაზრისით ერგნეთის ბაზრობა მეტად დამაიმედებელი იყო. გასული საუკუნის მინურულსა და 21-ე საუკუნის დასაწყისისათვის ქართველებსა და ოსებს შორის საყოფაცხოვრებო დონეზე კონფლიქტი თითქოსდა ამონურული იყო და კონფლიქტის ზონაში შესაძლებელი იყო შეუფერხებელი გადაადგილება. ასე რომ, ქართველებსა და ოსებს შორის ერთობლივმა ვაჭრობამ ინტენსიური ხასიათი მიიღო. თუმცა, კოკოითის რეჟიმი, რომელიც სათანადო ავტორიტეტით არ სარგებლობდა ადგილობრივ მოსახლეობაში, ძირითადად კონტრაბანდით სარგებლობდა. ერგნეთის ბაზრობა ერთი მხრივ ხელს უწყობდა ქართველი და ოსი მოსახლეობის საყოფაცხოვრებო დონეზე დაახლოებას, მაგრამ, ამავე დროს ბაზრობაზე კონტრაბანდული საქონლის მიმოქცევის მასშტაბებმა საქართველოს ეკონომიკისათვის მეტად საშიში ფორმები მიიღო (სანადირაძე 2009). სწორედ ეს უკანასკნელი გახდა ბაზრობის დახურვის მიზეზი. რაც შეეხება მოსახლეობას, ადგილობრივი გლეხების აზრით, ეს იყო ამ ხალხთა კვლავ დაახლოების

საუკეთესო საშუალება; მათ არც ჰქონდათ წარმოდგენა იმის შესახებ თუ რა და ვინ იდგა ამ პროცესების უკან. ბაზრობის გაუქმებამ ორივე მხარეს კომუნიკაციის საუკეთესო შესაძლებლობა მოუშპო. ბაზრობის გაუქმებას უკმაყოფილებით შეხვდნენ ოსებიც.

ბოლო პერიოდში, კონკრეტულად 2008 წლის აგვისტოს ომის შემდგომ, ცხინვალის დევნილ ქართულ მოსახლეობაში შეინიშნება ოსების მიმართ განწყობის ცვლილება ზომიერად უარყოფითიდან ძლიერ უარყოფითისაკენ. ეს ამკარად ჩანს გამოკითხულ დევნილ რესპონდენტთა ინტერვიუებიდანაც: „ოსი საერთოდ მაშინ არის კარგი, კეთილი, კეთილშობილი, როცა გასაქანი არ აქვს. ქართველებთან კარგად იყვენენ, იყვენენ სოციალისტურ პერიოდში, როცა არაფერი გასაყოფი არ ჰქონდათ. მაშინ კარგი მეზობლებიც იყვნენ, კარგი მეგობრებიც, ნათელ-მირონიც ჰქონდათ, ძმადნაფიცებიც იყვნენ, მაგრამ ეს ყველაფერი დროებითი აღმოჩნდა. ოსები მოხეტიალე, მომთაბარე ხალხია, ყაჩაღები, ქურდები, მათ უყვართ რომ რამეში გამოგიყენონ და როცა აღარ ჭირდებათ, გიღალატებენ, ისე რომ ყველაფერს ხაზს გადაუსვამენ. მე ამაში დავრწმუნდი ბოლო პერიოდის ამბების მერეც. მე დედა ოსი მყავს, მაგრამ ცხინვალის ომის დროს, ისიც ისევე დაატყვევეს ოსებმა, როგორ სხვა ქართველები. თამარაშენიდან ყველა აიყვანეს 9-ში. თვითმხილველები ამბობენ, რომ, როდესაც როკიდან რუსის ჯარი შემოვიდა, ჩვენმა არმიამ უკან დაიხია და რუსები ტანკებით წამოვიდნენ ქართულ სოფლებზე. ტანკებს გვერდზე ქვეითი ჯარი მოჰყვებოდა, ისინი ქართველების სახლებში შერბოდნენ და ტყვიამფრქვევის ჯერით ცხრილავდნენ სახლებს, ტანკებიდან კი ქურჩის პირას მარჯვნივ და მარცხნივ ჩამწკრივებულ ქართველების სახლებს უმოწყალოდ ანგრევდნენ. რუსის ჯარმა რომ ჩაიარა, მეორე დღეს წამოვიდნენ ოსი ბოევიკები და ბანდოორმირებები, რომლებმაც სოფლებში დარჩენილი მოსახლეობა სახლებიდან გამოიყვანეს, მანქანებზე შეყარეს და ცხინვალში ჩაიყვანეს. დედაჩემს უცვნია ერთი შეიარაღებული ოსი, ოსურად მიუმართავს, ქმარი ავად მყავს და იქნებ გამიშვაო, მაგრამ იმას დედაჩემისთვის ფეხებთან ავტომატის ჯერი გადაუტარებია, უშვერი სიტყვებით უსლანძლია, შენ მოღალატე ხარ, ქართველების რძალი რომ ხარო. ეს ხალხი დაატყვევეს, ციხის შენობაში ყავდათ შეყრილები, იმ დროს როცა გერგევი კონცერტს ატარებდა, ქართველები, მის უკან კადრებში რომ ჩანს, სწორედ იმ შენობაში იმყოფებოდნენ. უკიდურესად დამამცილებლად ექცეოდნენ. სიბინძურეში ამყოფებდნენ, ერთმა მოყვა, „გრეჩისას“ პირდაპირ მიწაზე გვიყრიდნენ, აქედან ჭამეთო“. „საერთოდ ოსებმა გულში იციან ჩადება წყენისა, სამაგიეროს გადახდაც; ისე ვერ მოისვენებს ოსი, რომ ჯავრი არ იყაროს. მაგათ სისხლის აღებაც იცოდნენ. მშიშრები არ არიან, მაგას ვერ დასწამებ.

ჩვენ ყველა ვეჯავრებით, მიუხედავად ყველაფრისა. არადა ეგენი ძალიან მტაცებელი ვრია. ერთ ქართველს მინა აჭამეს თურმე, მინა გინდათო? აგერაა და ჭამეო“. „ოსი კეთილია, თბილია, კარგია, მოსიყვარულეა, სანამ სჭირდება. როგორც ქართველს მრწამსს ვერ შეატყვევებ, ისე მაგათ სიავეს ვერ მოაშლევი. მაგ სიავისთვის და რუსეთის შოვინიზმისთვის გამოიყენეს სწორედ რუსებმა. ჩვენ ქართველები ვართ მიმნდობი, მიმტყვევებელი და გვგონია, რომ სიკეთეს ოსი სიკეთით უპასუხებს და, საერთოდ დაინახავს, მაგრამ ეგრე არაა. მამაჩემი მოესწრო 1920-იანი წლების ამბებს, მერე ეს 90-იანი წლების ამბებიც ხომ უშუალოდ მასაც შეეხო, მთელი სისასტიკე ოსებისა თავისი თვალთ ნახა, მაგრამ მასში არ იყო არანაირი სიძულვილი ამ ერისადმი. ოსებში არ აქვს მნიშვნელობა ის გლეხია თუ ყაჩაღი, პოლიტიკოსი თუ განათლებული, გლეხსაც ისევე იყენებდნენ ქართველების წინააღმდეგ, როგორც სხვა დანარჩენს“. „სამწუხაროა, რომ ქართველებთან ურთიერთობამ ოსებს სიყვარული ვერ ასწავლა. გამოდის, რომ მაგათ სიყვარული არ იციან! მე ცოტა აგრესიულად გამოდის, მაგრამ რომ დამენახა მათი სიკეთე ან მაღლიერება, ნამდვილად ვიტყვოდი. ოსი გაიძვერაა, ქურდი. მახსოვს, მაშინ თამარაშენში ვიყავი, არ მახსოვს რომელი წელი იყო. ინგუშებთან რომ მოუვიდათ კონფლიქტი ის დრო იყო. ერთ დღეს გავიხედე და ვხედავ, რო დიდძალი მანქანები წამოვიდნენ ჯავის მხრიდან და ცხინვალისკენ მიმავლებმა ჩვენ სოფელზე გამოიარეს. ეს იყო ინგუშეთიდან მოპარული მანქანები, იქედან ამოღებული ნაალაფარით დატვირთული. მერე ოსები თურმე იძახდნენ, უყურე შენ ინგუშებს, ოჯახი არ იყო რომ მანქანა არ ყოლოდა და თანაც როგორ მდიდრულად ცხოვრობდნენო! ხოდა გაძარცვეს და ცხინვალში წამოიღეს ყველაფერი. თუმცა, იმასაც ვიტყვი, რომ ყველა ოსი ეგეთი არ არის“.

ეთნოგრაფიული მონაცემებით, ოსებმა ქართული იცოდნენ, მაგრამ შეგნებულად ქართულად არ ლაპარაკობდნენ, ისიც იცოდნენ რომ მინა, რომელზედაც ცხოვრობდნენ, ქართული იყო, მაგრამ არც ამას აღიარებდნენ. ამის მაგალითად თუნდაც ე. წ. სამხრეთ ოსეთის პირველ პრეზიდენტ ლუდვიგ ჩიბიროვთან დაკავშირებული ერთი მთარული ისტორია გამოდგება: „როდესაც ერთ-ერთ მოლაპარაკებაზე ჩავიდნენ ჩვენები ცხინვალში, მოლაპარაკებამდე თუ მას შემდეგ, შესთავაზეს ოსებმა ჩვენს დელეგაციას ცხინვალის ქუჩებში გასეირნება. სასაფლაოს რომ ჩაუარეს გვერდზე, ვერ მოითმინა ერთ-ერთმა ქართველმა გენერალმა და ასე უთხრა ლუდვიგს, თუ მანახებთ 300 წლის წინანდელ ოსის საფლავს ცხინვალში, ან ამ ტერიტორიაზე ოსურ კულტურულ ძეგლს, მე ავწევ ხელებს და ვიტყვი, რომ ეს ისტორიული ოსური მიწააო. ლუდვიგს უპასუხია, მე პროფესიით ისტორიკოსი ვარ და შენზე უკეთ ვიცი, რომ ეს

მინა ქართველებისაა, მაგრამ... ჩრდილოეთისაკენ გაიშვირა ხელიო..." (რუსთავი—2. ფორუმი/ოსები).

ცხინვალისა და ლტოლვილი ქალბატონი იხსენებს: „სოფელ ქირინინაში ჩემ ქმარს ძმაკაცი ყავდა, ოჯახებით ვმეგობრობდით მისვლა-მოსვლა გვქონდა. მართლა პატივს ვცემდით, როგორც შეგვეძლო ერთმანეთს, იქ რომ ჩავიდოდით, აღარ იცოდნენ რითი ეს ამოვინებინათ ჩვენთვის. მახსოვს, ერთხელ სტუმრად ვიყავით, მოსავლის ალების პერიოდი იყო. როცა შრომას მორჩნენ, სახლში შევიკრიბეთ მათთან, მეზობლებსაც დაუძახეს. ერთი ბიძაშვილი ჰყავდა, მეზობლად ცხოვრობდა და ისიც იქ იყო. სუფრასთან რომ დავსხედით, იმან თქვა, აბა რა უნდა ვქნათ ახლა, როცა საქმეს მოვრჩითო, ამ მინა-წყლის სადღეგრძელო უნდა ვთქვათო. ვისიც ეს მინა იყო ჩვენ მოსვლამდე, იმათ გაუმარჯოსო. ჩვენ ვკითხეთ, ვისი იყოო. ოსები ხმას არ იღებდნენ, არ მოეწონათ ნათქვამი, არც პასუხის გაცემა უნდოდათ. მერე იმ კაცმა, გვარები ჩამოთვალა მინის ყოფილი პატრონებისა და ახლა აღარ მახსოვს, მაგრამ ყველა ქართული გვარი იყო. ის კაცი მაინც ქართული ორიენტაციისა იყო და საერთოდ ამის გამო არ უყვარდათ ოსებს. ავინროვებდნენ, მერე მალე გარდაიცვალა“.

დღევანდელი ვითარებიდან გამომდინარე, როდესაც პრაქტიკულად შეუძლებელია ცხინვალის რეგიონში შესვლა და კვლევის ჩატარება, საკმაოდ ინფორმაციული აღმოჩნდა ქართულ ტელეარხებზე გამკვეთილი ანდრეი ნეკრასოვისა და ოლგა კონსკაიას დოკუმენტური ფილმი „რუსულის გაკვეთილები“, სადაც კარგად ჩანს სოციალური განწყობა სხვადასხვა თაობის წარმომადგენელი ოსი და ქართველი მოსახლეობისა. ფილმი ავსებს იმ სიცარიელეს, რაც დღეს ქართველი სპეციალისტებისათვის ოსთა ეთნიკური განწყობის შესწავლასთან დაკავშირებით არსებობს. ერთ-ერთ კადრში, სადაც ყურნალისტი ოსი ქალიშვილებისგან ინტერვიუს იღებს, ქართველების მიმართ მკვეთრად გამოხატული ქსენოფობია ფიქსირდება. ისინი ქართველების თავს დამტყდარ უბედურებაზე ნიშნის მოგებით აცხადებენ, „ტაკ იმ ი ნადო“ და კატეგორიულად არ უშვებენ ქართველების ცხინვალში დაბრუნების შესაძლებლობას. ეს ის თაობაა, რომელსაც ქართველების გვერდით არ უცხოვრია და რუსული ანტიქართული სულისკვეთებით აღიზარდა. მათთვის უცხოა ქართულ-ოსური ურთიერთობის ის ტრადიციები რაც, მათი წინაპრებისთვის ყოველდღიურობას წარმოადგენდა. მათში უკვე ჩამოყალიბებულია ქართველის უარყოფითი სტერეოტიპი, რაც საკმაოდ საშიშია ეთნოსთამორისი ურთიერთობის სტაბილიზაციის პერსპექტივისათვის. მაგრამ ფილმში ასევე კარგად ჩანს უფროსი თაობის ოსთა ქართველებისადმი ლოიალური დამოკიდებულება. ფილმიდანვე თვალნათელია ქართველების ოსების მიმართ

შედარებით ნაკლები აგრესიულობაც. აქედანვე ჩანს, რომ დაზარალებული და დაჩაგრულია ქართველი მოსახლეობა და არა ოსი.

ერთ-ერთი რესპონდენტიც აღნიშნავს: „ვერ ნახეთ, რას ამბობდა გაბოროტებული ცხინვალელი ოსის გოგო, „ტაკ იმ ი ნადო“. აქ არ შემოვუშვებთ ქართველებსო. ეს ის თაობაა, რომელმაც ქართველის გვერდით ყოფნა არ იცის რა არის, მათ ის ურთიერთობები, რაც ამავრება ასე თუ ისე ქართულ-ოსურ კავშირებს, არ გამოუცდიათ, და სანამ ამ კავშირების მომსწრე თაობა ცოცხალია, მაშინ არის შესაძლებელი ჩვენი გეგმების განხორციელება, სხვანაირად კი ალბათ ვერაფერს გავხდებით“.

ეროვნული ხასიათის შესახებ მსჯელობისას სტერეოტიპის ეტალონად ქცევის შესაძლებლობაზე მიუთითებენ: „ეროვნული ხასიათი არსებობს, თუ მასში ჩვენ ვგულისხმობთ მოცემული კულტურისათვის სპეციფიურ ღირებულებებს, განწყობას და ქცევის ნორმებს. ეს სტერეოტიპები გვევლინება კულტურულ ფენომენად, რომელიც არსებით როლს თამაშობს საზოგადოებრივ ცნობიერებაში, ხალხთა თვითშეგნებაში. ადამიანები ნებით თუ უნებლიეთ ეთნოკულტურულ სტერეოტიპებს აღიქვამენ როგორ ნიშნებს, რომელსაც უნდა მოერგო, რათა გახდეს შენი ხალხისთვის შესაფერისი წარმომადგენელი. ამიტომ, სტერეოტიპული წარმოდგენები სინამდვილეში მნიშვნელოვან გავლენას ახდენენ ადამიანებზე, ეროვნული ხასიათის თავისებურებებზე და სტიმულს აძლევენ მათში იმ თვისებების ჩამოყალიბებას, რაც სტერეოტიპში არის ასახული“ (კარმინი 2001: 148. დღეს სწორედაც რომ არსებობს ოსებში ქართველოფობიის ეტალონად ქცევის საშიშროება, რაც კარგად ჩანს ზემოხსენებული ფილმიდანაც.

ფაქტობრივად, იმ სასიკეთო ძვრებს, რაც ბოლო ხანს შეიმჩნეოდა ქართულ-ოსურ ურთიერთობებში 2008 წლის აგვისტოს ომმა, სრულიად საპირისპირო მიმართულება მისცა. გაიზარდა აგრესიული განწყობა როგორც ოსებში, ასევე ქართველებში. პრაქტიკულად იმისპო პირადი კონტაქტები, ქართველ დევნილ მოსახლეობაში მიატა უიმედობამ და ფრუსტრაციამ. საკვლევ პრობლემასთან დაკავშირებული ქართული საზოგადოების სოციალური განწყობა კარგად ჩანს ინტერნეტ-ფორუმებში. მათი დამუშავების შედეგად შეიძლება ითქვას, რომ, განსხვავებით ოსებისაგან, ქართველების მნიშვნელოვან ნაწილს, არ აქვს ძლიერ მტრული განწყობა ოსების მიმართ. ისინი ყოფენ ოსებს უღირსებად და ღირსეულებად, ანუ ერთ მხარეზე დგას ის, ვინც ქართველებს სასტიკად ეპყრობოდა და მეორეზე ის, ვინც ამაში მონაწილეობას არ იღებდა. საზოგადოების ერთი ნაწილი ოსების მიმართ საკმაოდ აგრესიულადაა განწყობილი, განსაკუთრებით აგვისტოს მოვლენების შემდეგ ანუ (ოსებისა და რუსების ტანდემის), მათთვის დაუვიწყარია

1990-იან წლებში განვითარებული მოვლენების დროს ოსთა განსაკუთრებული სისასტიკე ქართველების მიმართ, ადამიანების ცოცხლად დაწვა, ჩვილი ბავშვის მოკვლა, ქალების გაუპატიურება და მისთანანი. ისინი მომხრენი არიან საკმაოდ რადიკალური ზომების მიღებისა ოსების მიმართ. მეორე ნაწილი უფრო ზომიერია, მათ იციან ოსების სიავის შესახებ, მაგრამ ქართულ-ოსური ურთიერთობის საუკეთესო პერიოდებიც ახსოვთ და ეს არის პრიორიტეტული მათთვის: „ქართველებს ოსები მასობრივად არასოდეს შეუძულებიათ, თვით იმ ავბედით 90-იანი წლების გარიჟრაჟზეც კი. უბრალოდ, რაც შარშან მოხდა, აი ძალიან, ძალიან ამაზრზენი იყო მათი მხრიდან (ცხინვალელ ოსებს ვგულისხმობ) და ამაში, რომ იტყვიან, დედანულიანად მონაწილეობდნენ... ეს საშვილიშვილო ცოდვა და სირცხვილია ოსი ხალხის, რაც მათ რუსის დაპყრობილ ქართულ სოფლებში გააკეთეს. ამაზეა ქართველობა გამწარებული. რაღა თქმა უნდა, იმ ნაძირლების გარდა, უამრავი ღირსეული ოსი არსებობს!!!“

ან კიდევ: „საბოლოო ჯამში ცხინვალის რეჟიმის მხარდამჭერი ოსები ნორმალურ ადამიანში დადებით ემოციას ვერანაირად ვერ აღძრავენ. ეს სამწუხარო რეალობაა. რაღა თქმა უნდა, დამნაშავე ორივე მხარეა, განსაკუთრებით საწყის ეტაპზე, მაგრამ ფაქტი ჯუტია, კრემლის მიერ ინსპირირებულ პროვოკაციას რომ არ აპყობოდნენ (შეგნებულად არ ვამბობ წამოგებოდნენ) ოსები და საქართველოსთან ერთად დამოუკიდებლობას, საბჭოთა კავშირში დარჩენით არ დაპირისპირებოდნენ, არაფერი მოხდებოდა ჩვენს შორის. სანამ ყველა ოსი ამას არ აღიარებს ან არ გაითვალისწინებს, არაფერი გამოვა. რაც მოხდა, მოხდა, მაგრამ ოსებმა (არა ყველამ, მაგრამ უმრავლესობამ კონფლიქტურ რეგიონში) უპატივბედი შეცდომა სააკაშვილის მოსვლის შემდეგ დაუშვეს. ზოგმა ვერ გათვალა, ზოგმაც შურისძიების შიშით და ზოგიც ვერ გაუმკლავდა ძლიერ რუსულ და ქოქოთის რეჟიმის წნეხს და ჩათრევას ჩაყოლა ამჯობინა. ყოფილი სამხრეთ ოსეთის საქართველოში მშვიდობიანი რეინტეგრაციის შემთხვევაში, რომელიც პირველ რიგში უნდა მომხდარიყო ოსი ხალხისვე ინიციატივით, სამხრეთელი ოსები, არ ვაჭარბებ თუ ვიტყვი, რომ მთელი ისტორიის მანძილზე, საუკეთესო განვითარებას მიაღწევდნენ. საქართველოც ძლიერი იქნებოდა და ოსებიც საუკეთესო პირობებში იცხოვრებდნენ და არა ისე, როგორც ახლა, როცა სამარცხვინო ვითარებაში არიან (რუსთავი-2 ფორუმ/ოსები).

„ცხინვალელებმა რაც გააკეთეს ეს მართლა საშვილიშვილო ცოდვაა, აუცილებლად მოსჭრით ამათ შვილებს კბილებს მათი პაპების ნაჭამი ტყემალი, ალბათ მეც ვერ მომიბრუნდება მათზე გული, ალბათ ვიქნები მომხრე მათი დედანულიანად გასახლების

ცხინვალის რეგიონიდან მაგრამ.. მთელ ერს ვერ შევაგინებ, იმიტომ რომ ვერ შევაგინებ, ვერც ჩემს ნათესავებს, ვერც ბავშვობის მეგობრებს...“

როგორ აფასებენ სიტუაციას და რა გამოსავალს ხედავენ თავად დევნილი ქართველები? „ოსი მაშინ არის კეთილშობილი, როცა გასაქანი არ აქვს. ეხლა რუსი უდგას გვერდში, იმის იმედი აქვს. მე მაგალითად პროგნოზს ვერ ვაკეთებ, ასე თუ გაგრძელდა არაფერი არ გვეშველება. რუსი უნდა ნავიდეს. აი, რუსის იმედი რომ აღარ ექნებათ, მერე ისევ ჩაკმენდენ ხმას. ვინც ნასასვლელი იყო, იმან რუსეთს შეაფარა თავი და კარგადაც მოეწყო, ნაწილიც წავა, ვინც დარჩება, ისინი როგორც მანამდე იყვნენ, ისევე დაუბრუნდებიან თავიანთ კალაპოტს. მაგრამ ეს ამბები დროში არ უნდა გაიწელოს, თაობები შეიცვალა“ (მ. თამარაშენიდან). ასეა ეს თეორიულად დევნილი მოსახლეობისათვის, მათთვის, ვისაც კარგად აქვს გაცნობიერებული რუსეთის როლი მთელ მათ უბედურებაში. მაგრამ პრაქტიკულად ამის განხორციელების გზებს ვერ ხედავენ. მით უფრო, რომ მათთან აღწევს მეტად სამწუხარო ინფორმაცია მეორე მხრიდან: „ეხლა ხომ იქ ვეღარავინ ვეღარ შედის. ათასნაირი ხმები გამოდის. ამასწინათ ქართველების რძალია ერთი ოსი და ის მიდი-მოდის ორჯონიკიძეში ხოლმე, იმას გამოუვლია თურმე აჩაბეთ-ქურთაზე. სულ დანგრეულია ყველაფერი, ოსები, თურმე, ახალ კოტეჯებს აშენებენ, ბალ-ბოსტნები კი სულ დასაკუთრებული აქვთ, არ ვიცი, ალბათ, ოსებსაც და რუსებსაც: თურმე აწერია რუსულად «ЗАНЯТ.» (ჭულუხაძე.)

კიდევ უფრო სამწუხაროა, რომ რუსული მედიის საშუალებით ვრცელდება ნაკლებად იმედისმომცემი ინფორმაცია, რომ სოფ. ქურთას ადგილზე რუსები რესპუბლიკაში პირველი აეროპორტის აშენებას გაგმავენ. თამარაშენის ადგილას მოსკოვის მერიის დაფინანსებით მიკრორაიონ „მასკოვსკის“ აქტიური მშენებლობა მიმდინარეობს და დასრულებას არაფერი უკლია. აქ საგარაუდოდ 180 კოტეჯი 8 მრავალსართულიანი კორპუსი და სამხრეთ ოსეთში ყველაზე დიდი — 600 მოსწავლეზე გათვლილი სკოლა აშენდება. თამარაშენში, „მასკოვსკი“ რაიონის შესასვლელთან გახსნილია სამწვადე „პადმასკოვიე“ და მისთანანი.

ყველაფერი ეს, ბუნებრივია, ქართველების სოციალურ განწყობაზე დიდ გავლენას ახდენს, მაგრამ იმის გაცნობიერება, რომ მათი და ოსი ხალხის ურთიერთობის გაფუჭებაში რუსების უდიდესი წვლილი დევს, რომ ორივე მსხვერპლია, რომ ოსებსა და ქართველებს ნორმალური ურთიერთობის ხანგრძლივი ტრადიცია ჰქონდათ, მომავალში სტაბილური ურთიერთობის პერსპექტივას სახავს.

ურთიერთობის ნორმალიზების შანსი კი იარსებებს მანამ, სა-

ნამ ჯერ კიდევ არსებობს ის თაობა, ვისაც გავლილი აქვს ინტერ-კულტურული ურთიერთობის ნაყოფიერი გაკვეთილები, ვის მენსი-ერებაშიც ეთნოსთაშორისი ურთიერთობის საუკეთესო ტრადიცი-ები ჯერ კიდევ ცოცხალია.

დამონებული ლიტერატურა

არონსონი 1999 — Аронсон Э. Общественное животное, М., Аспект прессы, 1999.

ბლუაშვილი 2005 — ბლუაშვილი ქართულ-ოსური კონფლიქტი: ვინ და რატომ დაიწყო იგი? თბ., 2005.

<http://presa.ge/index.php?text=news&i=7489> 05.05.2009

გამცემლიძე — გამცემლიძე დ. ოსური ფაქტორი

<http://www.experti.ge/kartuli15.htm>

გამცემლიძე — გამცემლიძე დ. საინფორმაციო ომი

<http://www.experti.ge/kartuli23.htm>

თოფჩიშვილი 2005 — თოფჩიშვილი რ. ეთნოისტორიული ეტი-უდები, წიგნი I, თბ., 2005.

ითონიშვილი 1995 — ითონიშვილი ვ. ქართულ-ოსურ ურთიერ-თობათა ისტორიიდან, თბ., 1995.

კარმინი 2001 — Кармин С. Культурология. изд. "Лань", Санкт-Петербург 2001.

რახვიაშვილი — რახვიაშვილი ჯ. რა მოხდა ქართველებსა და ოსებს შორის გასული საუკუნის 20-იან წლებში?

<http://www.tavisupleba.org/content/article/1549318.html>

სამხრეთ ოსეთის 1991 — სამხრეთ ოსეთის ოლქის სტატუსის შემსწავლელი კომისიის დასკვნა. საზოგადოება „ცოდნა“, თბ., 1991.

სანადირაძე 2009 — სანადირაძე გ. საქართველოს დესუვერე-ნიზაცია – ეთნოინტერესთა კონფლიქტის შედეგი (წერილი მეორე). <http://presa.ge/index.php?text=news&i=7489> 05.05.2009.

სონლულაშვილი 2009 — სონლულაშვილი ა. „სამხრეთ ოსეთი“ საქართველოში?, თბ., 2009.

სოციოლოგია 2003 — Социология, Энциклопедия. сост / Сост. А.А. Грицанов, В.Л. Абушенко.

ტყავაშვილი 2008 — ტყავაშვილი მ. ოსების 1810—1811 წლების აჯანყება ლეონ ბატონიშვილის ხელმძღვანელობით. — ახალი და უახლესი ისტორიის საკითხები. თბ., 2008

ჭიჭინაძე 1916 — ჭიჭინაძე ზ. ოსების ჩამოსახლება ქართლში, ტფ., 1916. <http://www.nplg.gov.ge/frames.php?url=/dlibrary/coll/0001/00016>

ჭუმბურიძე 2003 — ჭუმბურიძე დ. ქართველი ხალხის ეროვ-ნულ-გამათავისუფლებელი ბრძოლა XX ს-აუკუნის დასაწყისში. 1918-1921 წლები. თბ., 2003.

Натиа Джалабадзе

ЭТНОПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ГРУЗИНО-ОСЕТИНСКИХ ВЗАИМОТНОШЕНИЙ

Важнейшая роль в исследовании современных грузино-осетинских взаимоотношений отводится изучению их этнопсихологических аспектов, что в значительной мере опирается на исследование этнических стереотипов.

Одна из решающих ролей в процессе стереотипизации отводится этническим настроениям, веками сформировавшимся вследствие меж-этнических отношений. Эти настроения оседают в сознании индивида и группы, в значительной мере определяя характер и динамику ин-терэтнических отношений.

Формирование этнических стереотипов грузин и осетин протекало на основе их многосторонней коммуникации. В разные периоды истории грузино-осетинские отношения бывали и дружественными, и враждебными. Исторический опыт противостояния и добрососедства этих народов проявляется в амбивалентном характере их стереотипов, иначе говоря, в них отразилась как положительная, так и отрицательная этническая установка. Если, с одной стороны, положительные стереотипы создавали благоприятную почву для позитивных взаимоотношений между грузинами и осетинами, то, с другой стороны, в результате целенаправленного акцентирования отрицательных стереотипов межэтнические отношения становились жертвой манипуляций определенных политических сил.

История грузино-осетинских отношений периода после покорения Россией народов Кавказа отчетливо выявляет значительную роль российской политики в процессе формирования отрицательных настроений между этими народами. Ситуация на Кавказе наиболее обострилась с 90-х годов прошлого столетия и непосредственно затронула проблему государственной безопасности Грузии.

С психологической точки зрения, русские, прикрываясь «гуман-ными» устремлениями, постепенно занимали место между грузинами и осетинами, что, кроме практических мероприятий (внедрение рус-ского языка, улучшение транспортной инфраструктуры с Россией,

выдвижение в быту на передний план преимущественной роли России и т. д.), протекало на фоне информационной войны с Россией.

Несмотря на грузино-осетинское вооруженное противостояние, имевшее место в 90-х годах XX века, и на его тяжелые последствия (этническая чистка, беженство, миграции), корни традиционных отношений оказались все-таки довольно крепки для того, чтобы между грузинами и осетинами сохранились личные контакты и чтобы наметилась тенденция к их примирению. Этому способствовало и то обстоятельство, что грузинское население все еще оставалось на местах, в своих деревнях, и на него возлагалась роль медиатора во всестороннем урегулировании грузино-осетинских отношений, и в первую очередь в психологическом аспекте.

Августовская война 2008 года направила грузино-осетинские взаимоотношения в совершенно противоположное русло. В бежавшем из Цхинвали грузинском населении заметно изменился настрой к осетинам - от умеренно отрицательного к сильно отрицательному. У обеих сторон возросла агрессия. Практически исчезли личные контакты. У грузинских беженцев обострились настроения безнадежности и фрустрации. Однако, надежда на нормализацию этих отношений в будущем по-прежнему существует и будет существовать до тех пор, пока живо то поколение, которое помнит уроки интеркультурных контактов этих двух народов и которому хорошо знакомы лучшие традиции межэтнических взаимоотношений.

რეისლამიზაციის ზოგიერთი თავისებურება ჩრდილო კავკასიაში (ვაჭაბიზმი)

საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ კავკასია მსოფლიოს ყურადღების ცენტრში მოექცა. ამ რთულ რეგიონში „პერესტროიკამ“ და მის ფონზე მომხდარმა კატაკლიზმებმა ხანგრძლივი კონფლიქტების პროვოცირება გამოიწვია. რეგიონში მუდმივი დაძაბულობის კერებით გამოირჩეულია ჩრდილო კავკასია, სადაც XX საუკუნის 90-ინი წლებიდან მოყოლებული პერმანენტული არეულობაა. მდგომარეობა ვერ განმუხტა რუსეთის ცენტრალური აპარატის გაძლიერებულმა ყურადღებამ, აქ ჩატარებულმა რამდენიმე სამხედრო კამპანიამ და დიდძალი თანხების ხარჯვამ. თავის დროზე რუსეთმა ჩაჩნეთში უზარმაზარი სამხედრო ძალისა და ფინანსების კონცენტრაცია მოახდინა, მაგრამ წინააღმდეგობა ვერ ჩაახშო, ამბოხებულები ტყეებში გაიხიზნენ, ხოლო კონფლიქტი უბრალოდ „კამერებს“ მოაშორეს და კვლავ გრძელდება. დაძაბული მდგომარეობაა ჩრდილო კავკასიის სხვა ადგილებშიც. გახშირებული აფეთქებები, თავდასხმები ძალოვანი სტრუქტურების წარმომადგენლებზე და ა. შ. მიუთითებს, რომ კონფლიქტი მოგვარებისაგან ჯერ კიდევ შორს არის. სიტუაცია სულ უფრო უმართავი ხდება, რაც ახალი საფრთხეების პოტენციურ მატარებლად შეიძლება ჩათვალოს.

ექსპერტები შექმნილ ვითარებაში უმნიშვნელოვანეს როლს რეისლამიზაციის შედეგად ჩამოყალიბებულ რელიგიურ გარემოს ანიჭებენ. კავკასიის მუსლიმური თემების რელიგიაში ყოველთვის ძლიერი ზეგავლენა ჰქონდა ტრადიციულ წეს-ჩვეულებებს, რაც განაპირობებდა განსხვავებას ე. წ. ხალხურსა და ოფიციალურ ისლამს შორის. საბჭოთა პერიოდში ჩრდილო კავკასიელები ორთოდოქსალური ისლამის დოგმებს კიდევ უფრო დაშორდნენ. კომუნისტურ რეჟიმს საიმედოდ ჰქონდა ჩაკეტილი საზღვრები, რაც ქვეყანას ისლამური სამყაროდან წამოსული რელიგიური იმპულსებისაგან იცავდა. მართველობის სისტემა კი საფუძველშივე სპობდა მარქსისტულ-ლენინური იდეოლოგიის ყოველგვარ ალტერნატივას. ათეისტური სახელმწიფოს ნგრევამ მოსახლეობის რელიგიურობის ზრდა და რეისლამიზაციის პროცესის გააქტიურება გამოიწვია.

რელიგია კავკასიელი ეთნოსების იდენტობათა ფორმირების მნიშვნელოვანი ფაქტორია. ამ მხრივ, ჩრდილო კავკასიაში საკმაოდ რთული სურათია შექმნილი. ადიღეელები, აბაზები, ყარაჩაე-

ლები, ოსების ერთი ნაწილი, ნოღაელები, ბალყარელები, ჩრდილოკავკასიელი თურქმენები, ყუმუხების ნაწილი, ჩერქეზები, ხუნძები, ლეზგები, ლაკები, დარგუელები, თაბასარანელები, ნახურები, ვაინახები (ჩეჩნები და ინგუშები) სუნიტური მიმართულების ხანიფიტური მაზჰაბის აღმსარებელი ხალხები არიან; დაღესტნელების მცირე ნაწილი (ლეზგები სოფელ მისკინჯში) — შიიზმის (ჯაფარიტული მაზჰაბის), ხოლო ყუმუხების მნიშვნელოვანი ნაწილი შაფიტური მაზჰაბის სუნიზმის მიმდევრები არიან.

მკვლევარები თანამედროვე ჩრდილო კავკასიის მუსლიმებში გამოიყოფენ სამ ძირითად ჯგუფს: ა) ტრადიციონალისტები — სადაც შედიან სუნიტები, შიიტები და სუფიზმის მიმდევრები. ამ ჯგუფის წარმომადგენლები აუცილებლობად მიიჩნევენ ტრადიციული რელიგიური, პოლიტიკური და სოციალური ინსტიტუტების უცვლელად შენარჩუნებას; ბ) მოდერნიზტები (რეფორმატორები) — ესაა შედარებით მცირერიცხოვანი (უფრო ინტელიგენტები) ჯგუფი, რომელიც გამოდის ისლამის კულტის, ეთიკისა და დოგმათა მსოფლიოს სამეცნიერო-ტექნიკურ და სოციალურ პროგრესთან შესაბამისობაში მოყვანის იდეებით; გ) ფუნდამენტალისტები, რომელთა რადიკალურ ფრთას წარმოადგენენ სალაფიტური მიმდინარეობის ე. წ. ვაჰაბიზმის წარმომადგენლები (ხანბაბაევი).

ისლამის აღორძინების (გასული საუკუნის ბოლოს) პერიოდში ჩრდილო კავკასიაში გამოცოცხლდნენ სუფისტური საძმოები (თარიქატები). ჩეჩნეთის ომებმა, პოლიტიკურმა და სოციალ-ეკონომიკურმა არასტაბილურობამ ხელსაყრელი პირობები შექმნა „წმინდა ისლამის“ ანუ როგორც მას უწოდებენ, „ვაჰაბიტური“ მიმდინარეობების ინფილტრაციისათვის.

XX საუკუნის 90-იანი წლებიდან მოყოლებული ვაჰაბიზმის გავრცელების მატერიალური და ცოცხალი რესურსებით მხარს უჭერს მუსულმანური აღმოსავლეთი. საუდის არაბეთის, კუვეიტის და მუსლიმური სამყაროს სხვა ვაჰაბიტური ცენტრებიდან მიმდინარეობდა ფულადი სახსრებისა და ემისრების უკონტროლო ექსპანსია. ყ. ხანბაბაევის ცნობის თანახმად უკვე 90-იანი წლებისათვის ამის შესახებ ცნობები გააჩნდა რუსულ სპეცსმასახურებს:

„Свидетельство тому - секретное донесение службы контрразведки Российской Федерации, датированное ноябрем 1992 года: «Большую часть эмиссаров, финансируемых Исламской партией возрождения, составляют приверженцы ваххабитского толка ислама. В этом плане выделяются гражданин ОАЭ Сервах Абед Саах, организовавший в Кизилюртовском и Хасавюртовском районах издание, пропагандирующее ваххабизм, а также руководитель филиала Международной исламской организации «Спасение» (МИОС) на Северном

Кавказе и в Азербайджане гражданин Алжира Зарат Абдель КаDIR» (ხანბაბაევი)

ზემოსხენებულის მიუხედავად, სალაფიზმის გავრცელებას ჩრდილო კავკასიაში პირველ ხანებში კრემლიც უწყობდა ხელს. სავარაუდოდ, მოსკოვს მიაჩნდა, რომ ვაჰაბიზმი, როგორც ზეითნიკური და ტრადიციული ღირებულებების წინააღმდეგ მიმართული რელიგია, ხელს შეუწყობდა ჩრდილო კავკასიელ ხალხებში ეთნიკური იდენტობის რღვევას და სეპარატისტულ პროცესებს შეასუსტებდა. ამის გამო, ვაჰაბიზმი თავდაპირველად არაექსტრემისტულ მიმდინარეობად მიიჩნეეს. ნიშანდობლივია, რომ 90-იან წლებში დაღესტანში რამდენიმე სოფელმა „ისლამური რესპუბლიკა“ გამოაცხადა. მათ ადგილობრივი ხელისუფლება დაუპირისპირდა, ხოლო საქმის გასარკვევად ჩასულმა რუსეთის შინაგან საქმეთა მინისტრმა ს. სტეპაშინმა ისლამისტთა მოთხოვნა სამართლიანად სცნო. მან დაღესტნის ხელისუფლება და მასობრივი ინფორმაციის საშუალებები გააფრთხილა „არ შეებღალათ ისლამისტთა რელიგიური გრძნობები“ (აკაევი 1999: 105). უფრო მეტიც, 1998 წლის 22 ივლისს რუსეთის პრეზიდენტის ადმინისტრაციის შენობაში გამართულ სხდომაზე, რომელშიც მონაწილეობდნენ მაშინდელი შინაგან საქმეთა მინისტრი, ნაციონალობათა მინისტრი, ფსბ-ს დირექტორი და სხვა მაღალჩინოსნები, გადწყდა, რომ ვაჰაბიზმი არ ჩაეთვალათ ექსტრემისტულ მიმდინარეობად (აკაევი 1999: 104).

რუსეთი ვაჰაბიზმის და ტერორიზმის თემებით მომგებიანად სპეკულირებდა სამხრეთ კავკასიის ქვეყნებზე ზეწოლისათვის (მაგალითად პანკისის ხეობაში ვაჰაბიტების შესაძლო ყოფნას იყენებდნენ საქართველოს საწინააღმდეგოდ). 2000 წლიდან მოყოლებული რუსული საინფორმაციო საშუალებები ავრცელებდნენ ცნობებს პანკისის ხეობაში ჩეჩენი ვაჰაბისტების//ტერორისტების მრავალრიცხოვანი ჯგუფების ყოფნის შესახებ და ამ საბაბით საქართველოში თავიანთი სამხედრო პოლიტიკური გავლენის გაძლიერებას ცდილობდნენ (მელიქიშვილი 2002: 129).

ისლამის შერყვნა, ყურანისა და სუწნისეული ნორმებისაგან ყოველგვარი გადახვევა, თავიდანვე უდიდეს ბოროტებად იყო აღქმული. ამ საბაბით, ისლამურ ფუნდამენტალიზმს საშუალება მიეცა, „წმინდა ისლამის“ დამკვიდრებისათვის ფართომასშტაბიანი მისიონერული შემოტევა დაეწყო პოსტსაბჭოური სივრცის მუსულმანურ რეგიონებში და, მათ შორის, კავკასიაშიც. გასული საუკუნის 90-იან წლებში რეისლამიზაცია აქ სწორედ ფუნდამენტალური და პოლიტიკური მიმართულებების ისლამისტური ჯგუფების გააქტიურების ფონზე წარმართა. „წმინდა ისლამის“ აღორძინების კონცეფცია უარყოფს ადგილობრივ ნეს-ჩვეულებებსა და ტრადიციებს. იგი ყურანისა და სუწნის უნივერსალიზაციით ცდილობს,

ყველა მუსლიმი ერთ თემში გააერთიანოს (ჯუკაშვილი 2000). ტრადიციული და ახალი მიმდინარეობის კონკურენციის ნიადაგზე წარმოშობილ წინააღმდეგობებს შუა აზიასა და ჩრდილოეთ კავკასიაში მრავალი სისხლისმღვრელი შეტაკება მოჰყვა.

მუსულმანური აღმსარებლობა ჩრდილო კავკასიაში იქცა ერთის მხრივ, ეროვნული დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლაში მაკონსოლიდირებელ ფაქტორად და მუსულმანური ქვეყნებიდან მიღებული დახმარების გარანტიად, მეორე მხრივ, ნეოსლამისტური და ტრადიციული მიმდინარეობების მომხრეთა შორის ძლიერი განხეთქილების მიზეზად. კავკასიის ცალკეულ თემებში დაიწყო ისლამის გამაღებელი პოლიტიზაცია. პოლიტიკური და იდეოლოგიური ბრძოლის სამსახურში ჩამდგარმა რელიგიამ საშუალება მისცა კავკასიით დაინტერესებული რუსეთისა თუ სხვა ქვეყნების სპეცსამსახურებს აქტიურად ჩაერეულიყვნენ მოვლენათა მსვლელობაში. ამის გამო, შეუძლებელი გახდა ცალკეული დაპირისპირებების შიდა რესურსებით გადაჭრა.

მსოფლოში მრავლად გვხვდება სოციალური თუ პოლიტიკური მოძრაობებისათვის ისლამური ფორმის მიცემის ფაქტები, რაც დასაბამს შუა საუკუნეებიდან იღებს. ისლამის გავრცელების პირველი ხანებიდან მოყოლებული რელიგიის მიხედვით ჩამოყალიბებული ქცევის წესები მკაცრ ჩარჩოებში აქცევდა მორწმუნეთა ცხოვრებას. შარიათი აკონტროლებდა ყოფისა და ცხოვრების ყველა მხარეს (ქერიმოვი 1978: 4; სიუკიაინენი 1986: 159—182). მოგვიანებით, სოციალ-ეკონომიკური და კულტურული ცხოვრების სრულყოფამ და სხვა ხალხებთან ურთიერთობამ აუცილებელი გახდა მუსულმანთა ყოფაში, და შესაბამისად რელიგიაში, ახალი ელემენტების შემოტანა. გაჩნდა „ბიდა“ — სიახლეები, რაც დროის მოთხოვნილებებთან ისლამის მორგების ცდას წარმოადგენდა. „ბიდა“ ცალკეული თეოლოგების მცდელობით კანონიკურ წიგნებშიც კი შეიტანეს. ასეთი ტრანსფორმაცია მიუღებელი აღმოჩნდა ორთოდოქსალური ისლამისათვის, რადგან რელიგიურ ნორმათა ყოველგვარი ცვლილება წარმოუდგენელ მკრეხელობად ითვლებოდა. კანონიკური დოგმების სრულყოფილად დაცვის მიზნით მეათე საუკუნეში შეიქმნა „ჰადისები“ და „სუნნა“, სადაც მუჰამედისდროინდელი ცხოვრების ნორმები იყო მოცემული (ჯუკაშვილი 2000; ვასილევი 1982: 63—86; გრიუნებაუმი 1988: 93—106).

ისლამის განწმენდისათვის მოძრაობა XX საუკუნეში ისლამური რადიკალიზმის ყველაზე გავრცელებულ ფორმად — სალაფიზმად იქცა. სალაფიზმი ფუნდამენტალისტური მიმდინარეობაა, რომელიც მუსლიმებს მოუწოდებს ორიენტაცია აიღონ წინასწარმეტყველ მუჰამედზე, მის თანამოაზრეებსა და წმინდა წინაპრებზე (არაბულად — *ალ-სალაფ ას-სალიხ* ან, უბრალოდ, *ალ-სალაფ* ე. ი.

წინაპრები). სალაფიტური დოქტრინა გამოირჩევა რაციონალიზმითა და მისანდომობით, გააჩნია საკმოდ მარტივი ლოგიკა. სალაფიტები ახდენენ ყურანისა და სუნნის დებულებათა პირდაპირ დეკლარაციას (თუმცა, ხშირად ძალზე თავისებურ რეკონსტრუქციას მიმართავენ და ხელახლა იგონებენ წმინდა ისლამის მოძებნის გვერდს უვლიან თვით ყურანის შინაარსიდან მიღებულ დასკვნებსაც კი, თუ ისინი მათ დებულებებს ეწინააღმდეგებიან“. ხსენებულის მიუხედავად, სალაფიზმის უბრალოებამ სუფიზმის ელიტარულობის ფონზე მისი პოპულარობა გაზარდა. სალაფიტური ცხოვრების წესი შემდეგ პრინციპებს ემყარება:

1. წინაპრების კულტის უარყოფას — მიუღებლად ითვლება წინაპრების, შეიხების და თვით მუჰამედის თაყვანისცემა (მიჩნევა, რომ პიროვნების განდიდება ერთლმერთიანობის უარყოფაა).

2. „ჯიჰად“ — სალაფიტები ამტკიცებენ, რომ ჯიჰადი ისლამის საფუძველია, მისი სული, რომლის გარეშეც იგი უსულო სხეულს დაემსგავსება. ჯიჰადის მიზანია, მთელ დედამიწაზე ისლამის გავრცელება (ამ გზაზე იარაღის გამოყენებასაც არ გამოორიცხავენ). ამრიგად, ისინი რადიკალურად განსხვავდებიან, მაგალითად, სუფიზმის წარმომადგენელთაგან, რომლებიც მიიჩნევენ, რომ ჯიჰადი არის ადამიანის სულიერი სრულყოფა.

3. საერო ხელისუფლებასთან ბრძოლას — არალეგიტიმურად აცხადებენ საერო ხელისუფლებას, რადგან იგი დემოკრატიული პრინციპებით მართავს ხალხს და არა ალაჰის მიერ დაწესებული ნორმებით (მას ურწმუნობად (კაფირი) მიიჩნევენ). ე. წ. „ჯიჰადი“ ხელისუფლების წინააღმდეგაც არის მიმართული.

ზემოხსენებულიდან გამომდინარე, სალაფიტები გეგმავენ შარიათული სახელმწიფოს მშენებლობას. დიდი ყურადღება ექცევა გარეგნულ ატრიბუტებს (გაუპარსავი წვერი მამაკაცებზე და ჰიჯაბი ან ნიქაბი ქალებზე).

როგორც ითქვა, სალაფიზმი ანუ „წმინდა ისლამი“ ადგილობრივ მუსლიმ ღვთისმსახურებთან და „ხალხურ ისლამთან“ ოპოზიციით ხასიათდება. სალაფიზმის მიმდევრები უარყოფენ „ბიდას“ ანუ ისლამში შესულ ყოველგვარ სიახლეს, რომელიც სანქციონირებული არაა ყურანითა და სუნნით. განსაკუთრებით ებრძვიან იმ ჩვეულებებს, რომლებიც კავკასიური ადათის მიხედვით მუსლიმთა ყოფის განუყოფელ ნაწილადაა მიჩნეული (მაგალითად ყალიმი, წმინდანების კულტი, ხალხმრავალი ქორწილებისა და დაკრძალვების გამართვა და ა. შ.).

ე. წ. „ვაჰაბისტური“ თემი ეგალიტარიზმის პრინციპითაა მოწყობილი. ისინი მწვავედ აკრიტიკებდნენ არსებულ სოციალურ წესრიგს, რამაც სოციალური სამართლიანობისათვის მეტბრძოლთა

იმიჯი შეუქმნა და რეფორმებისაგან დაზარალებული მოსახლეობის, განსაკუთრებით კი ახალგაზრდობის, მხარდაჭერით უზრუნველყო. ვაჰაბიტები ცხოვრობენ მცირერიცხოვან, შეკრულ თემებად (ჯამათებად). მათი რიცხოვრივი სიმცირე წევრთა აქტიურობით კონკრეტდება, რაც რელიგიური ყოფის გარეთაც ვლინდება. ვაჰაბიტური ჯამათის წევრთა უმრავლესობა ეკონომიკურად აქტიური ახალგაზრდაა, რომელთაც იციან და უყვართ მუშაობა. ვაჰაბიტური თემი ფაქტიურად კარგად ორგანიზებულ საძმოს წარმოადგენს (ისინი ერთმანეთთან მიმართავისას იყენებენ ტერმინს „ძმარ“). ახლად მიღებულ წევრს ყველანი ყურადღებითა და მზრუნველად ეპყრობიან. ყოველგვარი პრობლემა ერთობლივი ძალეობით წყდება (ა. იარლიკაპოვი). გაძნელებულია ამ რელიგიური თემის დატოვება, როგორც ა. იარლიკაპოვი აღნიშნავს, შეუძლებელია ვაჰაბიტების თემის დატოვება იმ შემთხვევაში თუ მათი იდეოლოგია აღარ მოგონს, ან მათ ქმედებებს არ ეთანხმები. როგორც კი ამის სურვილს გამოთქვამს ვინმე, მაშინვე შეიკრიბება თემი. შეკრება იმას კი არ ეძღვნება მისცეს თუ არა თემიდან წასვლის უფლება პიროვნებას, არამედ, როგორ დააბრუნოს იგი ჭეშმარიტ რწმენაში. ამ მიზნით შეიძლება გამოიყენონ სხვადასხვა მეთოდები, მათ შორის ოჯახის წევრებზე მუქარაც. მიიჩნევენ, რომ თემიდან გასვლა ნიშნავს მუსლიმობაზე უარის თქმას, რაც სიკვდილით ისჯება. „უძლები ძმის“ „ჭეშმარიტ“ რელიგიაში დაბრუნება კი უმაღლეს სიკეთედ განიხილება (იარლიკაპოვი).

ვაჰაბიტებს საერთოდ ახასიათებთ საზოგადოების დაყოფა „ჩვენიანებად“ და „მათებად“. ამგვარი დაპირისპირება უფრო მკაფიოა მუსლიმურ გარემოში, მიაჩნიათ, რომ თავად არიან „ჭეშმარიტი“ მუსლიმები, ხოლო ყველა, ვინც მათ მოძღვრებას არ იზიარებს, თუნდაც სრულიად ორთოდოქსალურ თვალსზრისზე იდგეს, არამუსლიმია.

ა. იარლიკაპოვს ამ თვალსზრისის განმარტებისათვის მოაქვს საინტერესო მაგალითი "В апреле 2000 г. я в селе Первомайское Малокарачаевского района Карачаево-Черкесской республики встретился с одним из заметных ваххабитских деятелей по имени Умар-Али. В то время в республике уже начались мероприятия ФСБ и МВД против ваххабитов и, возможно, это также сказалось на том, что мой собеседник был довольно агрессивен. Тогда я еще был ответственным секретарем журнала «Мусульмане», который на своих страницах публиковал материалы вполне ортодоксального содержания. Свое мнение о журнале Умар-Али высказал кратко: «Бумага хорошая, а остальное не очень». Меня поразило то, что он слово в слово повторил ту оценку, которую за две-три недели до этого дал журналу на своем сайте издательский дом «Бадр», известный своей ваххабитской

направленностью. В ответ на мою просьбу привести конкретные претензии, сделать этого мой собеседник не смог, сказав лишь, что журнал занял «удобную» позицию. В переводе с дипломатического языка это означало, что в редколлегии журнала работают лицемеры (мунафик). Именно это обвинение часто раздается со стороны ваххабитов в отношении других мусульман наряду с обвинением в многобожии (ширк)" (იარლიკაპოვი)

გასული საუკუნის 90-იან წლებში კავკასიაში მომძლავრებული „ვაჰაბიზმის“ მიმდევრები დიდ ყურადღებას ანიჭებდნენ ყოფითი ურთიერთობების მაჰმადიანური დოგმატიკის მოთხოვნილებებთან სრულ შესაბამისობას. ამ ნორმებიდან მცირედენი გადახვევა არა მარტო საზოგადოებრივი განსჯის საგანი ხდებოდა, არამედ შარიათული სასამართლოს მკაცრი განაჩენის საფუძველიც. მიმდინარეობდა ადათობრივი ნორმების ჩანაცვლება შარიათით. მაშინაც კი, როდესაც პიროვნება არ გამოირჩეოდა ღრმა რელიგიურობით, იძულებული იყო, დამორჩილებოდა შარიათის სასამართლოს.

კავკასიაში ვაჰაბიტების პოპულარობას ამცირებდა სალაფიზმის ზენაციონალური ხასიათი (ეროვნული პრობლემის გააქტიურების ფონზე) და მათ მიერ ისლამის ადგილობრივი სპეციფიკის (სუფიზმის) და მოსახლეობის ტრადიციული წეს-ჩვეულებების იგნორირება.

გასული საუკუნის 90-იან წლებში გააქტიურდნენ ტრადიციული, ადგილობრივი, ისლამური ინსტიტუტებიც. იატაკქვეშეთიდან გამოვიდნენ საბჭოთა რეჟიმისაგან დევნილი სუფიური მიმდინარეობები. იქმნებოდა ახალი რელიგიური ორგანიზაციები, რომლებიც ცდილობდნენ ე. წ. ვაჰაბიზმის პარალელურად მოეხდინათ ისლამის პოლიტიზაცია.

ამრიგად, ვაჰაბიტები ბრძოლას აწარმოებდნენ ერთის მხრივ, ტრადიციონალისტებთან, მეორეს მხრივ, საერო ხელისუფლებასთან. დაპირისპირებას განსაკუთრებით მწვავე ხასიათი ჩაჩნეთსა და დაღესტანში ჰქონდა. ჩაჩნეთში შარიათის სამართალწარმოების დაკანონების და ისლამური რესპუბლიკის გამოცხადების შემდეგ დაღესტანში არსებული რადიკალ ვაჰაბისტთა დაჯგუფებები დახმარებას იქიდანაც იღებდნენ. „დაღესტნისა და იჩქერიის ხალხთა მეჯლისის კონგრესმა“, რომელიც 1998 წლის დეკემბერში შეიკრიბა, მიიღო რეზოლუცია — „ურწმუნოთა წინააღმდეგ ჯიჰადისაკენ მოწოდება“. ასევე, გადაწყდა უცხოური ლეგიონის შექმნა იჩქერიის ისლამური რესპუბლიკის დაცვის, ისლამის იდეების აყვავებისა და რუსეთის იმპერიასთან ბრძოლისათვის. 90-იანი წლების ბოლოს ვაჰაბიტებსა და ტრადიციული ისლამის მიმდევართა დაპირისპირებას ემსხვერპლა ცნობილი სასულიერო მოღვაწე ს. აბუბაქაროვი (დაღესტნის მუფტი), რომელსაც ეკუთნის ცნობილი

ფრაზა «Всякий мусульманин, убивший ваххабита, попадет в рай, как и мусульманин, погубивший от рук ваххабитов» (აბდულაევი 2001: 211).

სალაფიტური (ვაჰაბისტების) მიდგომის საწინააღმდეგოდ 1999 წ. თებერვალში შეიკრიბა „ჩრდილო კავკასიის მუსულმანთა საკორდინაციო ცენტრის სხდომა“, შეიქმნა „ჩრდილო კავკასიის მუსულმანთა საკორდინაციო ცენტრი“, რომელშიც შევიდნენ ჩრდილო კავკასიის მუსლიმური თემების რელიგიური ხელმძღვანელები. ამრიგად, რელიგიური რადიკალიზმის საფრთხემ გამოიწვია ჩრდილო კავკასიის მუსულმანთა გაერთიანება.

ჩეჩნეთის მეორე ომის შემდეგ, მოსკოვის გავლენის ზრდისა და ისლამისტთა წინააღმდეგ განხორციელებული ენერგიული ღონისძიებების შემდეგად „ვაჰაბისტების“ რიცხვი ჩრდილო კავკასიაში მნიშვნელოვნად შემცირდა. ექსპერტთა მონაცემებით, ისლამისტი რადიკალები დღემდე ინარჩუნებენ გარკვეულ პოზიციას ჩრდილო კავკასიის ყველა რესპუბლიკაში ადიღესა და ჩრდილო ოსეთის გარდა. განსაკუთრებით ძლიერია მათი გავლენა ჩეჩნეთსა და დაღესტანში.

დამონმებული ლიტერატურა

აბდულაევი 2001 — Абдулаев И. Ислам и власть в Дагестане, Алм. Религия и Общество, М. 2001.

აკაევი 1999 — Акаев В. Религиозно-политический конфликт в Чеченской республике Ичкерия, Центральная Азия и Кавказ, 1999, №4 (5).

ვასილიევი 1982 — Васильев А. История саудовской Аравии (1745-1973), М.1982.

იარლიკაპოვი — Ярлыкапов А. Радикализм и экстремизм в мусульманской среде на Северном Кавказе,

http://www.niiss.ru/newdesign/s_docl_yarlikapov6.shtml – 27 К6

კერიმოვი 1982 — Керимов М. Шарият и его социальная сущность, М. 1978

მელიქიშვილი 2002 — უსაფრთხოების სტრატეგიის ეთნიკური ასპექტები (პანკისის კრიზისი), რედაქტორი ლ. მელიქიშვილი, თბ., 2002.

სიუკიანიანი 1986 — Сюкияйнен Л. Мусульманское право, М. 1986

ფონ-გრიუნებაუმი 1988 — Фон Грюнебаум Г. Классический ислам, М. 1988

ხანბაბაევი — Ханбабаев К. Радикализация ислама на Кавказе: внешние факторы <http://www.fondsk.ru/article.php?id=805>

ჯუკაშვილი 2000 — ჯუკაშვილი ი. რეისლამიზაცია და ეთნიკური ტრადიციები. — კავკასიის მაცნე, თბ. 2000.

Лаврентий Джаниашвили

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ РЕИСЛАМИЗАЦИИ НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ (ВАХХАБИЗМ)

В весьма сложной ситуации, создавшейся на Северном Кавказе, значительную роль эксперты отводят развернувшимся после распада Советского Союза религиозным процессам. В период возрождения ислама (в конце прошлого столетия) на Северном Кавказе оживились суфистские братства (тарикаты). Чеченские войны, политическая и социально-экономическая нестабильность создали благоприятные условия для инфильтрации «чистого ислама», или так называемого ваххабитского направления ислама. Салафитская доктрина, на которую опираются северокавказские ваххабиты, отличается рационализмом и доступностью, довольно простой логикой. Обычно ваххабиты прямо декларируют положения Корана и Сунны. Именно простота салафизма на фоне элитарности суфизма обусловила его широкую популярность.

На Северном Кавказе ваххабизм характеризуется оппозиционностью по отношению к мусульманскому богословию и «народному исламу». Последователи салафизма отрицают «бида», т. е. любое нововведение в исламе, не санкционированное Кораном и Сунной. Наиболее рьяно они борются с обычаями, которые, согласно кавказскому адату, признаны неотъемлемой частью мусульманского быта (например, калым, культ святых, многолюдные свадьбы и похороны и т. д.). Большое внимание ваххабиты уделяют полному соответствию бытовых отношений требованиям мусульманской догматики. Интенсивно шла замена обычного и государственного права шариятом. Даже малейшее отклонение от норм шарията становится не только предметом строгого осуждения, но и основой для вынесения жесточайшего приговора. Первоначально распространению салафизма в значительной мере способствовал и Кремль. Вероятно, Москва полагала, что ваххабизм как сверхэтническая религия, выступающая против традиционных ценностей, способствовал бы разрушению этнической идентичности народов Северного Кавказа и ослаблению сепара-

тистских процессов в регионе. Вместе с тем, это была выгодная тема для спекуляции в странах Южного Кавказа (например, предположительное пребывание ваххабитов в Панкисском ущелье использовалось Россией с целью давления на Грузию).

Сверхнациональный характер салафизма на фоне активизации национальных проблем, игнорирование его приверженцами местной специфики ислама (суфизма) и традиционных нравов и обычаев населения снижало популярность ваххабизма. В то же время, в 90-х годах прошлого столетия на Северном Кавказе активизировались и традиционные местные исламские институты. Из подполья вышли преследовавшиеся советским режимом суфийские течения. Создавались новые религиозные организации, стремившиеся, наряду с ваххабизмом, политизировать ислам.

После второй чеченской войны, в результате роста влияния Москвы и энергичных антиисламистских мероприятий численность ваххабитов на Северном Кавказе значительно сократилась. Однако, по данным экспертов, исламские радикалы по сей день сохраняют определенные позиции во всех республиках Северного Кавказа, кроме Адыгеи и Северной Осетии. Особенно велико их влияние в Чечне и Дагестане.

პასუხი ეთნოსთა შორის ურთიერთობის ფალსიფიკატორებს

როლანდ თოფჩიშვილი

ისტორიას ჩეხეთის მართლმადიდებელი მიტროპოლიტიც გვიმახინჯებს (მიტროპოლიტ ქრისტეფორეს ერთი ეპისტოლეც გამო)

საქართველოსა და ქართველი ხალხის წინააღმდეგ რუსულ გამოცემებში, ელექტრონულ მედიასაშუალებებში ბოლო დროს უამრავი ცილისმწამებლური პუბლიკაცია გამოჩნდა. იბეჭდება შეურაცხმყოფელი წერილები, რომლებშიც ქართველი ხალხი ლამის ბარბაროს ხალხადაა გამოყვანილი. და ეს ყველაფერი დაკავშირებულია ე. წ. ქართულ-ოსურ და ქართულ-აფხაზურ კონფლიქტთან, რომლებიც სინამდვილეში სხვა არაფერი იყო თუ არა ქართულ-რუსული ომი საქართველოს ძირძველი ტერიტორიებისათვის. იქმნება შთაბეჭდილება, რომ თითქმის ყველა ეს პუბლიკაცია ერთ რომელიღაც ორგანოში, ანდა რომელიმე ერთი პიროვნების მიერაა დაწერილი. უფრო მეტიც, კარგა ხანია მიმდინარეობს ისტორიის გაყალბება, მითოლოგიების შექმნა, ისტორიის ქურდობა. დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, რომ ქართველ ხალხს ისტორიას სტაცებენ, მის ისტორიულ ტერიტორიებს საკუთარ ტერიტორიებად აცხადებენ. ისტორიის გაყალბება და მითოლოგიების შექმნა ახლა არ დაწყებულა, ის უკვე რამდენიმე ათეული წელიწადია მიზანმიმართულად ხდება, ბოლო დროს კი ამ მოვლენამ, რომლის საფუძველი უზნეობა და უცოდინრობაა, არნახულ მასშტაბებს მიაღწია. ასეთი გაყალბებული ისტორიის შემქნელები არიან არა მხოლოდ აფხაზები და ოსები, არამედ, რაც მთავარია, რუსები.

ისეთი შთაბეჭდილება შეიძლება შეექმნას ადამიანს, რომ რუსეთში ჭეშმარიტი ისტორია მართლაც არ იცინა. პროფესიონალები, ბუნებრივია, კავკასიის ისტორიის სხვადასხვა პრობლემებში კარგად არიან გათვითცნობიერებულები, მაგრამ რუსეთში კვლავ დიდია იმპერიული აზროვნება და ისინიც ამ იმპერიულ აზროვნებას უფრო წინ აყენებენ, ვიდრე ჭეშმარიტებას. 2008 წლის აგვისტოს ომის შემდეგ რუსეთში მხოლოდ ერთადერთი მეცნიერი აღმოჩნდა, რომელმაც ისტორიული სიმართლე თქვა. ესაა რუსეთის მეცნიერებათა აკადემიის წევრ-კორესპონდენტი სერგეი არუთინოვი. მას ეყო გამბეობა და ტელევიზიის ეკრანიდან ხმამაღლა განაცხადა, რომ საქართველოს ტერიტორიაზე ოსური ეთნოსის წარმომადგენლები ძალიან გვიან არიან მოსული, რომ არავითარი

დაც და ახლაც იმპერიული ძალები „დაყავი და იბატონეს“ პოლიტიკით მოქმედებდნენ. ამ მიზნით ისინი ხანდახან სასულიერო პირებსა და სასულიერო პრესასაც იყენებდნენ. ყველაფერი იმაზე იყო გათვლილი, რომ მორწმუნე ადამიანისათვის სასულიერო პირის ნათქვამი და ნაწერი უფრო დამაჯერებელი იყო. ნიშანდობლივია, რომ ქართველთა და ოსთა დაპირისპირების მცდელობა, ისტორიის ფალსიფიკაცია, მითების შექმნა პირველად ერთ საუკუნეზე ცოტა მეტი ხნის წინ რუსულ სასულიერო პრესაში მოხდა. 1903 წლის „დუხონი ვესტნიკი“ (22) დაიბეჭდა დეკანოზ ი. ვოსტორგოვის წერილი, რომელშიც ის შავით თეთრზე წერდა ფაქტობრივად იმას, რასაც დღეს ჩეხეთის მიტროპოლიტი წერს: ქართლში ძველად ოსებს უცხოვრიათ. შემდეგ აქ ქართველები შემოჭრილან, რომლებსაც ოსები შეუვიწროვებიათ, აქეთ-იქით მიუწევიათ, ორად გაუყვიათ — ჩრდილოეთით ჯავის ხეობისაკენ და სამხრეთით — ბორჯომის ხეობაში. მართალია, დეკანოზის ნააზრევს გაზეთმა „ივერია“ „მაზინჯი აზრების კრებული“ უწოდა, სათანადო პასუხი გასცა, მაგრამ დროთა განმავლობაში ქართველთა ისტორიის მიტაცება მეტ-ნაკლები ინტენსივობით მიმდინარეობდა, რამაც აპოგეას ბოლო ორი ათეული წლის განმავლობაში მიაღწია. სამწუხაროდ, იმპერიულ ავანტიურაში ჩეხეთის მართლადიდებელი მიტროპოლიტიც აღმოჩნდა ჩართული, რომელმაც ერთი საუკუნის შემდეგ რუსი დეკანოზის ნაყალბევი ახალი ნიუანსებით გაიმეორა.

რუსეთში ისტორიის გაყალბებისა და მითების შექმნის შესახებ საერთოდ და, კონკრეტულადაც ოსებისა და აფხაზების შესახებ, 2009 წლის 28 აგვისტოს ტელეკომპანია „არტივიი“-ს გადაცემაში საუბრობდა ანდრეი ილარიონოვი (ნამყვანი — ს. ბუტმანი). მან მკაცრად ამხილა ისტორიის ფალსიფიკატორები და ხაზგასმით აღნიშნა, რომ წარსულის შესახებ მითოლოგიური წარმოდგენების შექმნა პოლიტიკოსებისათვისაა საჭირო, რათა ის გამოიყენონ თავისებურ საინფორმაციო იარაღად. ჩვენის მხრივ დავსძენთ, რომ საქართველოს წინააღმდეგ კალმით ბრძოლამ ნამდვილი იარაღზე არანაკლები როლი შესრულა. ამავე დროს საინფორმაციო იარაღით ბრძოლა ბევრად წინ უსწრებდა ნამდვილი იარაღით ბრძოლას. როგორც ერთ, ისე მეორე ბრძოლაში ჩვენ ქართველები რუსებთან ჯერჯერობით დავმარცხდით.

სტუდენტთა პირველი მეცნიერული ნაბიჯები

გიორგი ავთანდილაშვილი

ხემშილები (ჰემშილები)

ხემშილები ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით ძალზე საინტერესო და საკმაოდ მრავალრიცხოვანი ეთნოკომფესიური ჯგუფია. მათი ძირითადი ნაწილი ცხოვრობს თურქეთის ჩრდილო-აღმოსავლეთით, ისტორიული ლაზეთის ტერიტორიაზე. ხემშილების გარკვეული ნაწილი ცხოვრობს რუსეთის ფედერაციაში — კრასნოდარის ოლქში და საქართველოში — აფხაზეთის ტერიტორიაზე (ტულუმჯიანი 2008). 2002 წელს ჩატარებული საყოველთაო აღწერით, რუსეთის ფედერაციაში ხემშილების რაოდენობა 1542 შეადგენს. აფხაზეთში მათი რაოდენობა ზუსტად განსაზღვრული არ არის.

ბოლო მონაცემებით საქართველოში ხემშილები აღარ ცხოვრობენ. შინაგან საქმეთა სამინისტროს საარქივო სამმართველოს დოკუმენტების სსრკ თავდაცვის სახელმწიფო კომიტეტის 1944 წლის 31 ივლისის 6279-ის დადგენილებისა და იმავე წლის 20 სექტემბრის სსრკ შსს 00117 ბრძანების საფუძველზე განხორციელდა საქართველოს საზღვრისპირა რაიონებიდან სხვადასხვა ეთნიკური ჯგუფებისა და, მათ შორის, ხემშილების იძულებითი გადასახლება შუა აზიის რესპუბლიკებში. გადასახლებული ხემშილების რაოდენობა შეადგენდა 304 ოჯახს: ბათუმის რაიონიდან — 231 ოჯახი, ხულოს რაიონიდან — 28, ქედის რაიონიდან — 5, ქობულეთის რაიონიდან — 34).

თურქეთში მცხოვრები ხემშილები იყოფიან სამ ძირითად ჯგუფად: *ბაშ-ხემშილები* (დასავლეთ ჯგუფი), *ხოფა-ხემშილები* (აღმოსავლეთის ჯგუფი) და *ჰამშენები* (სამხრეთის ჯგუფი). ხემშილების ასეთი დაყოფა მოცემული აქვს ამერიკის შეერთებულ შტატებში მოღვაწე, ვისკონსინის შტატის მილოუკის უნივერსიტეტის პროფესორს ბერტუ ბოკუსს. *ბაშ-ხემშილები* იგივე *თურქი-ხემშილები* ცხოვრობენ ქალაქ რიზესა და მის ადმინისტრაციულ რაიონებში: ჩამლიხემშინსა და ხემშინში. აქაური ხემშილები საუბრობენ თურქული ენის „ჰემშინჩე“ დიალექტზე და სომხური ენა არ იციან, აღმსარებლობით არიან შანიფიტური მასჰაბის სუნიტი მუსულმანები. ისინი თავის თავს მიიჩნევენ თურქი ხალხის ეთნოგრაფიულ ჯგუფად. „Основная часть Хемшилов осознает себя особой этнографической группой турецкого народа и называет себя Турки-Хемшилы (Turk-Himshili)“ (ტულუმჯიანი 2008: 7). მეორე ჯგუფი *ხოფა-ხემშილები* ცხოვრობენ ართვინის ვილაიეთის ხოფის რაიონში, მათი

თვითსახელწოდებაა „ხომშენცი“, „ხომშენი“. ისინი სარწმუნოებით ბაშ-ხემშილების მსგავსად სუნიტები არიან, თუმცა სომხური ენის ხემშილურ დიალექტზე საუბრობენ. ხოფა-ხემშილები, თავის მხრივ, კიდევ იყოფიან ორ ქვეჯგუფად: ტურცევანცებად და ტოპალ-ოლლებად. ტურცევანცების დიდი ქვეჯგუფი შედგება ჯერ-მაკცებისგან (თეთრს ნიშნავს), ხოლო შედარებით მცირერიცხოვანი არიან არდლეცები. მესამე ჯგუფს ქმნიან ჰამშენები (სამხრეთის ჯგუფი) თავდაპირველად ისინი სამსუნის, ორდუს, გირესუნის და ტრაპიზონის რაიონებში ცხოვრობდნენ, თუმცა, მოგვიანებით, მათი ერთი ნაწილი კრასნოდარის მხარეში გადასახლდა. ახლა მათი უმრავლესობა აქ ცხოვრობს. ჰამშენები სომხური ენის ხემშილურ დიალექტზე საუბრობენ და ქრისტიანები არიან, მათში ორ ქვეჯგუფს გამოყოფენ: ტრაპიზონელებს და ჯანიკ-ორდუიცებს.

ტერმინი ხემშინი თავდაპირველად მოხსენიებულია ძველ სომხურ წყაროში, კერძოდ, VIII საუკუნეში (ტულუმჯიანი 2008); მასში საუბარია, თავად ამატუნების მეთაურობით, სომხეთის ტერიტორიიდან 12 ათასი სომხის გადასახლებაზე შავი ზღვის სამხრეთ-აღმოსავლეთ ნაწილში, დღევანდელი ქალაქ ტრაპიზონის აღმოსავლეთით. ამავე წყაროს (გევონდ ვარდაპეტის ხალიფების ისტორია) მიხედვით, VIII საუკუნის მეორე ნახევარში თავადმა ხამამ ამატუნმა დახგრეული ქალაქ დამპურის ადგილას ააშენა ახალი ქალაქი, რომელსაც მის საპატრიარქოში ეწოდა ხამამ-შენი იგივე ხამშენი.

ამავე ტოპონიმს — „ჰემშინის“ — ფორმით მოგვიანებით თურქულ წყაროში ვხვდებით, კერძოდ, XVI საუკუნის დასაწყისის ტრაპიზონის ვილაიეთის აღწერისას მოხსენიებულია ყაზა ჰემშინი, რომელიც შედგებოდა სამი ნაჰიესაგან: ჰემშინი, ყარა ჰემშინი და ექსანოხი. საერთო ჯამში იგი შეადგენდა 34 სოფელს 671 კომლით, მათგან 214 ოჯახი იყო მუსულმანი ხოლო 457 ქრისტიანი (ბანაში 1988). ეს საბუთი მნიშვნელოვან ინფორმაციას იძლევა, თუმცა აქ „ჰემშინი“ მხოლოდ ტოპონიმად არის მოხსენიებული და არსად გვხვდება მინიშნება, რომ იგი ამავედროულად ეთნონიმიც იყო. იგივე შეიძლება ითქვას სომხურ წყაროზეც: ხამამ-შენი (ხამშენი) ქალაქის სახელია და არა თურქეთში მცხოვრები სომხების აღმნიშვნელი ტერმინი, შესაბამისად, ამ ქალაქში და მის ნაჰიეში მცხოვრები მოსახლეობა, ეთნიკური კუთვნილების მიუხედავად, მოიხსენიებოდა როგორც ხამშენელი-ხამშენი. მსგავსი პრეცედენტები მრავლად გვხვდება ისტორიაში. ხემშილები როგორც ეთნოგრაფიული ჯგუფი მოხსენიებული არიან XIX საუკუნის პირველი ნახევრიდან, როდესაც აქ იმოგზაურეს სხვადასხვა ევროპელმა, რუსმა თუ ქართველმა მოგზაურებმა (კოხი, სპენსერი, კუნე, პალგრევი, მარი, ყაზბეგი, მასალსკი და სხვ.).

სომხების შავიზღვისპირეთში, ლაზეთის მთებში, გამოჩენისთანავე სომხები მდინარე ფორტუნის ხეობის ზემო წელში დასახლებულან, იქ, სადაც დღეს ჰემშინი და ჩამლი-ჰემშინი მდებარეობს. ხემშილების მიგრაცია სხვადასხვა მიმართულებით მხოლოდ მოგვიანებით, XVII—XVIII საუკუნეებში დაიწყო, რასაც თავისი ახსნა და მიზეზები ჰქონდა. ერთ-ერთი ძირითადი მიზეზი, რის გამოც ჯერ კიდევ ქრისტიანი სომხები ჰემშინიდან თურქეთის სხვა მხარეებში გასახლდებოდნენ ის იყო, რომ ოსმალეთის იმპერია ძალდატანებით ცდილობდა მაჰმადიანობის გავრცელებას ლაზეთის ტერიტორიაზე, რადგან აქ მოსახლეობის დიდი ნაწილი ჯერ კიდევ ქრისტიანობას ინარჩუნებდა. ეს პროცესი განსაკუთრებით ინტენსიური გახდა XVII საუკუნის მეორე ნახევრიდან. სწორედ ამ ფაქტს მოჰყვა სომხების პირველი მნიშვნელოვანი გადასახლება ჰემშინიდან დასავლეთის მიმართულებით: ტრაპიზონში, გირესუნში, ორდუში, სამსუნსა და სხვა დიდ ქალაქებში, სადაც ხემშილები კომპაქტურად სახლდებოდნენ და ცალკე უბნებს ქმნიდნენ. აქ ხემშილები, როგორც უკვე ავლინებთ, ცალკე ეთნოგრაფიულ ჯგუფად ჩამოყალიბდნენ, რამაც ქრისტიანობის შენარჩუნებამაც შეუწყობ ხელი. XIX საუკუნის დასაწყისში შავი ზღვის გარშემო იმოგზაურა მინა მედიჩმა, რომელიც აღნიშნავს რომ მოსახლეობის ერთი ნაწილი გადასახლებულა ხურშუნლსა და სურმენეში. ხურშუნლში მცხოვრებ ხემშილებს ქრისტიანობა შეუნარჩუნებიათ (მელიქსედ-ბეკოვი 1950). 1915 წელს მომხდარი სომხურ-თურქული კონფლიქტის შემდეგ ჰამშენები (სამხრეთის ჯგუფი) თითქმის მთლიანად რუსეთში გადასახლდნენ — კრასნოდარის მხარეში და აფხაზეთში — ოჩამჩირედან დასავლეთით (შილაკაძე 1983).

ხემშილების კიდევ ერთი მიგრაციული ტალღა XIX საუკუნის პირველ ნახევარში დაიწყო; ხემშინიდან ნამოსულმა მოსახლეობის ერთმა ნაწილმა ჩრდილო-აღმოსავლეთით ართვინის ვილაიეთში, მდინარე ხოფის შესართავთან პატარა ხემშინის დასახლება დაარსა, რომელიც 5 სოფლისგან შედგებოდა. ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით აქ მოსული ხემშილები პირველად სოფელ ზურპიჯში დასახლდნენ 200 წლის წინ. (ტულუმჯიანი 2008). ხოფელი ხემშილები საუბრობენ სომხური ენის ხემშილურ დიალექტზე, ისინი საკუთარ თავს უწოდებენ „ხომშენცი“-ს. როგორც უკვე აღინიშნა ხოფელი ხემშილები იყოფიან რამოდენიმე ქვეჯგუფად. თითოეულ ჯგუფს ახსოვს ჰემშინის რომელი სოფლიდან არიან მოსულები. თავდაპირველად ისინი მხოლოდ მდინარე ხოფის ხეობაში მთებში ცხოვრობდნენ, თუმცა 30—40 წლის წინ დაიწყეს ბარში, ზღვის სანაპიროზე ჩამოსახლება. ბოლო, არაოფიციალური მონაცემებით დღეს მათი რაოდენობა ქალაქ ხოფაში 20 000-ია, მთლიანად ხოფის რაიონში კი — 35 ათასი კაცი, ეს მაშინ როდესაც 1850-იანი წლე-

ბისტვის მხოლოდ 150 ოჯახი (900 ადამიანი) იყო აღრიცხული (ყაზბეგი 1876).

დღევანდელი მონაცემებით, ხემშილების ზუსტი რაოდენობა დადგენილად არ შეიძლება ჩაითვალოს, რადგან სხვადასხვა წყარო განხვავებულ ინფორმაციას იძლევა, გარდა ამისა ხემშილების გარკვეული ნაწილი სომხებთან ყოველგვარ კავშირს უარყოფს. ტრაპიზონში რუსეთის გენერალური კონსულის 2002 წლის ანგარიშში დასახელებულია 45 ათასი ხემშინი, თუმცა, როგორც ჩანს, ეს მხოლოდ ტრაპიზონის ვილაიეთს ეხება. სხვა, სავარაუდო მონაცემებით თურქეთში 150 ათასია მითითებული (ტულუმჯიანი 2008). ისტორიულ წყაროებს და მოყვანილ მონაცემებს თუ თვალს გადავავლებთ, აღმოჩნდება, რომ ეს ციფრები ხელოვნურად არის გაზრდილი. როგორც ზემოთ ვნახეთ, XVI საუკუნის დასაწყისში *ყაზა-ჰემშინის* ტერიტორიაზე 34 სოფელი არსებობდა, სადაც 671 ოჯახი ცხოვრობდა, რაც დაახლოებით 5000 ადამიანს უდრის. გიორგი ყაზბეგს მოყვანილი აქვს 1850-იანი წლების ოსმალეთის იმპერიის ოფიციალური მონაცემები (ყაზბეგი 1876: 86), რომლის მიხედვითაც, *ბაშ-ხემშილების* რაოდენობა შეადგენდა 10 620 ადამიანს, ხოლო *ხოფა-ხემშილებისა* — 900-ს. მართალია, აქ არის მოცემული ტრაპიზონში და სხვა ქალაქებში მცხოვრები ხემშილების მონაცემები, მაგრამ მათი რიცხვი სავარაუდოდ 4—5 ათასს არ აღემატებოდა, რადგან ყველა მოგზაური აღნიშნავს, რომ ხემშილების მთავარი ჯგუფი ცხოვრობდა ბაშ-ხემშინში. ფაქტიურად იგივე მონაცემები აქვს მოცემული კარლ კოხს (კოხი, სპენსერი 1981). მან 1843—1844 წლებში მოინახულა ჰემშილის „ქვეყანაც“. გერმანელი მოგზაურის თანახმად, ამ დროს მთლიანად ჰემშინში იყო 1500 სახლი და დაახლოებით 8 ათასი ადამიანი. როგორც ვხედავთ, **მეცხრამეტე საუკუნის შუა რიცხვებში ზოგადად ხემშილების რაოდენობა 15 ათასს არ აღემატებოდა.** ასე რომ, შეუძლებელია 150 წლის განმავლობაში მათი რიცხვი ათჯერ გაზრდილიყო. სავარაუდოდ, დღეს ხემშილების რიცხვი 50—60 ათასს არ უნდა აღემატებოდეს.

XX საუკუნის დასაწყისში ნიკო მარი აღნიშნავდა, რომ „ხემშინები ეთნიკურად არიან სომხები, რელიგიით — მუსულმანი სუნიტები. ნ. მარი იმასაც აღნიშნავდა, რომ ხემშილები ენობრივად სამწერლობო ლიტერატურული ოსმალურით სარგებლობენ, საღვთისმეტყველო მკვდარი არაბულით, სამეტყველო მომაკვდავი მშობლიური სომხურით, ხოლო სალაპარაკო თურქულით. იგივე ავტორი იმასაც უსვამს ხაზს, რომ კულტურული ორიენტაციით ხემშილები თურქები არიან (მარი 1920: 58). მას შემდეგ, რაც სომხები მდინარე ფორტუნის ხეობაში დასახლდნენ, მათ ადგილზე დახვდათ ადგილობრივი ლაზი მოსახლეობა, რომელთანაც რასაკვირველია ჰქონდათ კულტურული ურთიერთობა. ხოლო ხემშინი გადაიქცა

ეთნონიმად — ყველას ვინც აქ ცხოვრობდა ხემშინი ეწოდა. უნდა ითქვას, რომ კულტურული თვალსაზრისით ხემშილებს უფრო მეტი საერთო აქვთ ლაზებთან, ვიდრე სომხებთან. ეს პირველ რიგში მატერიალურ კულტურისა და ყოფის ელემენტების შესახებ უნდა ითქვას: „ხემშილი მამაკაცების ტანსაცმელი ლაზური თარგისაა; მოკლე კურტაკი, რომელიც მარცხნიდან მარჯვნივ იკვრება, ჯიბეებით მკერდის სიმაღლეზე თოფის ტყვიებისათვის, თურქულ-ლაზური ტიპის განიერი შარვალი, სამოსის ფერი უმეტესად მუქია. ქალები იცვამენ გრძელ ხალათებს ან პერანგებს, თავზე დაბალ ჩიხტიკოსს, მორთულ მოოქროვილი, ვერცხლის ან ყალბი მონეტებით, რომელიც შუბლსა და ყურებზე ეშვებიან“ (ბანაში 1988: 62). ხემშილები ლაზების მსგავსად ბავშვებს, დაბადების შემდეგ, მეორე, შინაურულ, მოფერებით სახელსაც არქმევდნენ. „ჰემშინების ეს სახელები აშკარად ლაზურია როგორც ჟღერადობით, ისე შინაარსითაც. მაგალითად: თუთა—მთვარე, მუთაქა—დეღფინი, ბურბ—ღამურა, თუნთი—დათვი, მუცხი—ვარსკვლავი და ა. შ.“ (ბანაში 1983: 60). გიორგი ყაზბეგი, რომელმაც მთელი სამხრეთ-დასავლეთ საქართველო და ლაზისტანი მოიარა, აღნიშნავს, რომ „ხემშილების სოფლები ლაზურის მსგავსია, იმ განსხვავებით, რომ ლაზები ხემშილებზე უფრო მდიდრები არიან და ლაზები ცხოვრობენ მეზობლებზე უფრო სუფთად“ (ყაზბეგი 1876: 28). რაც შეეხება ენობრივ მონაცემებს, აქ ყურადღებას იქცევს ივანე შილაკაძის მიერ ჩატარებული დაკვირვება. ნაშრომში ხემშილურ დიალექტზე ლაზურის გავლენა სათანადო მონაცემებითაა ილუსტრირებული. ხემშილურში ბევრი ისეთი სიტყვა არის შესული, რომელიც არც სომხურსა და არც ქართულ სალიტერატურო ენაში არ არის დადასტურებული. ეს სიტყვები მხოლოდ ლაზური მეტყველებით იხსნება, მაგალითად, *მოჭვა* („კრუხი“), *ბურჭული* („ნაღდი“), *ჩაფულა* („ნაღა“), *კორობ* („კრეფა“, „გროვება“) და ა. შ. ლაზურის ესოდენ დიდი გავლენა ხემშილურ დიალექტზე გამომწვეული უნდა იყოს ამ ორ ხალხის ერთ ხეობაში თანაცხოვრებით. როგორც ნესი, ჰემშინის მოსახლეობაზე საუბრისას მუსულმან სომხებს (ხემშილებს) გულისხმობენ, რაც სინამდვილეს არ შეესაბამება. აუცილებლად უნდა აღინიშნოს, რომ ჰემშინში ხემშილების გვერდით ყოველთვის ცხოვრობდნენ და ცხოვრობენ ლაზები, რომლებსაც ასევე ხემშილებად მოიხსენიებენ. გიორგი ყაზბეგი აღნიშნავდა, რომ ნაჰიე ჰემშინში მოსახლეობის ნახევარზე მეტს შეადგენდნენ ლაზები, რომლების ხემშილების მეზობლად ცხოვრობდნენ. საინტერესოა სომეხი მეცნიერის ერთი მეტად საინტერესო შენიშვნა: „Естественно, говорить, что все хемшилы, являются потомками исламизированных армян нельзя, в течении трех столетий существовали потоки естественной миграции, когда жители Хемшина покидали свой

очаг в поисках заработков и наоборот в Хемшине селились приезжие из других мест Турции“ (ტულუმჯიანი 2008: 10).

კიდევ ერთხელ უნდა დავუბრუნდეთ ტერმინს „ხემშილი“. ზემოთ უკვე ავლენიშნეთ, რომ იგი თავდაპირველად გეოგრაფიული სახელი, ტოპონიმი იყო. დღეს ხემშილებად მხოლოდ მუსულიმი სომხების მოხსენიება რალურ ვითარებას არ ასახავს. იმის გამო, რომ *თურქი-ხემშილები* სომხური ენის ხემშილურ დიალექტზე არ საუბრობენ, უარყოფენ ყოველგვარ კავშირს სომხებთან, მათ თვითშეგნება არა აქვთ სომხური ამდენად, ისინი არ შეიძლება ჩაითვალოს სომეხი ხალხის ეთნოგრაფიულ ჯგუფად, როგორც ამას სომეხი ავტორი ამტკიცებს. ამ შემთხვევაში ჩვენთვის მთავარია არა წარმომავლობა, არამედ ეთნიკური კუთვნილების განმსაზღვრელი ძირითადი ფაქტორები: ენა, ისტორიული მახსოვრობა და, რაც მთავარია, თვითშეგნება, რომელიც ჰემშინის მოსახლეობას აშკარად თურქული აქვს. საინტერესოა, რომ ტრაპიზონსა და იზმირში მცხოვრები ლაზები აქაურ ხემშილებს „*სომეხეფეს*“ უწოდებს. როგორც ჩანს, ლაზებმა კარგად იციან ამ ჯგუფის ეთნიკური კუთვნილება, მათი სომხური ფესვები და მათ განასხვავებენ ჰემშინსა და რიზეში მცხოვრები ხემშილებისგან.

როგორც ზემოთ ავლენიშნეთ, ხემშილების პატარა ჯგუფი აჭარაშიც ცხოვრობდა; ისინი 1944 წელს შუა აზიაში გადაასახლეს. გადასახლებული ხემშილების შესახებ სამეცნიერო ლიტერატურაში თითქმის არაფერია ნათქვამი, თუმცა 2010 წლის იანვრის დასაწყისში საინტერესო ეთნოგრაფიული მასალის შეკრება მაინც მოხერხდა ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ეთნოლოგიის მიმართულების სტუდენტური ექსპედიციის დროს სარფში.

საარქივო დოკუმენტებიდან ცნობილი გახდა, რომ აჭარიდან გაასახლეს ხემშილთა სულ 300 ოჯახი. სამწუხაროდ, სხვადასხვა დროს ჩატარებული მოსახლეობის აღწერის დავთრებში მითითებული არ არიან ხემშილები და ამიტომ დაზუსტებით არ გვაქვს ცნობები რომელ სოფელში რამდენი ხემშილი ცხოვრობდა. როგორც სავლელ-ეთნოგრაფიული მასალებით ირკვევა, აჭარაში ხემშილები ძირითადად ცხოვრობდნენ: სარფში, ჭარნალში, გონიოში, თხილნარში, ახალსოფელსა და ბათუმში. მართალია 1926 წლის აღწერაში ხემშილები მოხსენიებულნი არ არიან, მაგრამ დასახლებულ სოფლებში „დანარჩენის“ გრაფაში უდავოდ ხემშილები იგულისხმებიან. სოფელ ჭარნალის 314 მცხოვრებიდან 53 ქართველია, 59 — ქურთი, ხოლო 202 მოსახლე მოხსენიებულია როგორც „დანარჩენი“. სავარაუდოა რომ ამ „დანარჩენში“ ხემშილები იგულისხმებიან, რადგან ამ დროისათვის სარფში, გონიოში და მის მიმდებარე სოფლებში ცხოვრობდნენ ქართველები (აჭარლები, ლაზები),

ქურთები და ხემშილები. ლაზების შესახებ ვიცით, რომ ისინი მხოლოდ სარფში ცხოვრობდნენ. ვინაიდან ქურთები და აჭარლებიც ასევე ცალკე არიან მოხსენიებულნი, გამოდის, რომ „დანარჩენში“ იგულისხმებიან ხემშილები (რატომ იყვნენ 1926 წლის საკავშირო აღწერაში ხემშილები „დანარჩენებში“ შეტანილი? ვვარაუდობთ, რომ აღწერისათვის შედგენილ ხალხთა საკავშირო ნომენკლატურაში, ჩამონათვალში ეს ეთნიკური ერთობა გათვალისწინებული არ იყო. აღმწერებმა კი ვერც თურქებს მიაკუთვნეს და ვერც — სომხებს, რადგან ისინი თავს ცალკე ხალხად გაიაზრებდა. ამიტომაც ხემშილები „დანარჩენთა“ შორის მოხვდნენ). აქედან გამომდინარე აშკარაა, რომ ჭარნალში, გონიოში, თხილნალში, მახოსა და სარფში ხემშილების საერთო რაოდენობა 1926 წლისთვის 900 კაცამდე იყო (დაახლოებით 150 ოჯახი). როგორც ირკვევა, ხემშილები დაახლოებით 100—120 წლის წინ არიან მოსულნი სოფის მხრიდან, რაც ეჭვს არ იწვევს, რადგან, როგორც ზემოთ ვაჩვენეთ, თავად ხოფაშიც 150—200 წლის წინ მოვიდნენ. ხემშილების ძირითადი საქმიანობა აჭარაში იყო მეცხვარეობა. ისინი დიდი რაოდენობით ცხვარს ინახავდნენ, რომლებსაც ხან დასავლეთ საქართველოში, ქუთაისის მახლობლად — ვარციხეში გამოაზაფხულდნენ, ხან არდაგანში და ხან აჭარის მთაში. ის ფაქტი, რომ ზაფხულობით აჭარის მთებში დაჰყავდათ ცხვარი, ეჭვს არ იწვევს, რადგან იგივე ინფორმაცია 2007 წელს მთიან აჭარაშიც — ხიხაძირში დავაფიქსირეთ. ამ მასალით (მთხრობელი ხამზა ჯაიანი, 81 წლის) ხემშილები, რომლებიც აჭარის მთაში დადიოდნენ, თურქულ ენაზე საუბრობდნენ, ხოლო ქურთები, რომლებიც ასევე სარგებლობდნენ ამ საძოვრებით — არა. ხემშილებს და ქურთებს ერთმანეთში საქონინო ურთიერთობაც ჰქონიათ, მაგრამ არა სარფში მცხოვრებ ქართველებთან, ლაზებთან და აჭარლებთან. სარფში სტუმრად მყოფი მაკრიალელი (ნოღედში) მთხრობელის მოწოდებული ინფორმაციით, 30—40 წლის წინ ხემშილები მხოლოდ მთებში ცხოვრობდნენ და სანაპიროზე ლაზების შიშით ვერ ჩამოდიოდნენ. ისინი ხშირად გარე სამუშაოებზე დადიოდნენ, ლაზები მათ შუშის დასაჭრელად და მანდარინის დასაკრეფად ქირაობდნენ. ხემშილები სარფში და სხვა სოფლებში ცალკე უბნებში ცხოვრობდნენ. სარფში მათ დასახლებას ერქვა *ხემშილული*. ხემშილებსა და ადგილობრივ ქართულ მოსახლეობას შორის ხელოვნური დანათესავების და ქორწინების ფაქტები არ დასტურდება. საზოგადოებრივი თვალსაზრისით, ხემშილები თავის თავს ქურთებზე მალლა აყენებდნენ. სარფში მცხოვრები ხემშილების ერთი ნაწილისთვის საცხოვრებელი მიწები *ბათალოლებს* მიუციათ.

ერთსაუკუნოვანი თანაცხოვრების განმავლობაში სარფსა და მის მეზობელ სოფლებში მცხოვრებ ხემშილებსა და ადგილობრივ

ქართულ მოსახლეობას შორის მშვიდობიანი ურთიერთობა არსებობდა, თუ ერთი მთხრობელის სიტყვებს არ მივიღებთ მხედველობაში: „ხემშილები ცოტა თუ გამაგრდებოდნენ, მაშინვე ჯლიკინს დაგვინყებდნენ ხოლმე“.

დამონმებული ლიტერატურა

ბანაში 1988 — ბანაში ნ. ეთნო-რელიგიური პროცესები ჩრდილო-აღმოსავლეთ ანატოლიაში. თბ., 1988.

კობი, სპენსერი 1981 — კობი კ, სპენსერი ო. კ. კობისა და ო. სპენსერის ცნობები საქართველოს და კავკასიის შესახებ. გერმანულიდან თარგმნა, შესავალი და კომენტარები დაურთო ლ. მამაცაშვილმა, თბ., 1981.

მარი 1910 — Марр Н. Изъ поездки въ турецкий лазистанъ. 1910.

მარი 1920 — Марр Н. Труды комиссии по изучению племенного состава населения россии 3. — Племенной состав населения кавказа. петр. 1920.

მელიქედ-ბეკოვი 1950 — Меликсет-Беков Л. Советская этнография 2 — PONTICA TRANSCAUCASICA ETNICA — по данным миная медичи от 1815-1819.

პალგრევი 1882 — Палгрев Дж. Материалы для описания азиатской Турции и Батумской области. Приложения к VII тому ИКО-ИРГО, тиф. 1882.

საქართველოს სსრ ადმინისტრაციულ ტერიტორიული დაყოფა, თბ. 1930.

შინაგან საქმეთა სამინისტროს საარქივო სამმართველო.

<http://archive.security.gov.ge/meskhebi.html>

ტულუმჯიანი 2008 — Тулумджян Ар. Хопа-хемшилы и баш-хемшилы: Материалы экспедиции, <http://www.hamshen.su/publ/9-1-0-14>. 2008.

ყაზბეგი 1995 — ყაზბეგი გ. სამი თვე თურქეთის საქართველოში. თბ., 1995.

ყაზბეგი 1876 — Казбеки Г. Военно-статистические и стратегические оценки лазистанскаго санджака. тиф. 1876.

შილაკაძე 1983 — შილაკაძე ივ. სომხურ-ქართული ენობრივი შეხვედრები (ლაზურ-ჰამშენური ლექსიკური შეხვედრები). — აღმოსავლური ფილოლოგია, V, თბ., 1983.

Georgiy Avtandilashvili

Хемшилы (хемшины)

Хемшилы – это армяне-мусульмане, проживающие в основном в Турции, на территории исторической Лазети. Достоверная научная информация о хемшилах, из которой явствует, что они живут в верховье реки Фортуна, появляется с первой половины XVI века. В этот период их численность составляла не более 4-5 тысяч человек. К XIX веку сведений о хемшилах прибавилось. Начиная с XVII века, стараясь избежать насильственного омульманывания, одна часть хемшилов переселилась в Трапезунд и близлежащие деревни. Другая часть хемшилов, оставшаяся в Фортунском ущелье, в начале XIX века мигрировала в Хопский район. В конечном счете, сформировались три различные группы хемшилов: 1) *хопа-хемшилы*, говорящие на довольно отличном от армянского литературного языка диалекте и исповедывающие ислам; 2) *баш-хемшилы* – тоже мусульмане, но говорящие на турецком языке, и 3) *хамшены-христиане*, говорящие на армянском. Несмотря на то, что армянские авторы под этнонимом «*хемшилы*» подразумевают три разные группы хемшилов и называют всех их армянами-мусульманами, они явно отличаются друг от друга. На территорию Грузии, в Аджарию, хемшилы пришли 100-120 лет назад. Здесь они в основном были расселены в деревнях Сарпи, Чарнали, Гонио, Тхилнара, Ахалсопели и в городе Батуми. Хемшилы занимались кочевым овцеводством. В 1944 году советская власть переселила хемшилов из Аджарии в Среднюю Азию. Позднее значительная их часть поселилась в Абхазии и Краснодарском крае. Хемшилы в Лазети 30-40 лет назад жили только в горной полосе, поскольку, опасаясь лазов, они не спускались на побережье. Хемшилы часто отправлялись на заработки за пределы своего местожительства. В деревнях, как правило, они жили отдельно от других жителей, у них были свои районы, в частности, в Сарпи их поселок назывался *Хемшилуги*.

სარჩევი

რედაქტორისაგან 3

სამეცნიერო სტატიები

ბახია-ოქრუაშვილი ს. სოციალური ურთიერთობის საკითხები ოსებში 7

გოცირიძე გ. ერთ საბჭოთა ჩედილო კავკასიაში მცხოვრები ქართველების შესახებ 26

გუჯეჯიანი რ. საკრალური დროშები ქართულ ტრადიციაში („ლემი“) 31

თორია მ. ქართულ-ოსური თანაცხოვრების პერსპექტივები ალტერნატიული სამშვიდობო ინიციატივების კონტექსტში 44

Топчишвили Р. Этническая обстановка на историческом и современном Кавказе 56

კვაშილავა ი. ოსთა მითოლოგიურ-რელიგიური წარმოდგენების შესახებ 70

კვიციანი ჯ. საქართველოში ოსთა სოციოკულტურული ადაპტაციისა და ინტეგრაციის პრობლემები 81

ლორია მ. თანამედროვე რელიგიური პროცესები აჭარის ალპური დასახლების ზონაში: გოდერძის ულელტეხილი – ბეშუმში (ეთნოლოგიური მონიტორინგის შედეგები) 97

მგელაძე ნ. მათემატიკური მოდელირების მეთოდოლოგიური პრობლემები ეთნოლოგიასა და სოციოკულტურულ ანთროპოლოგიაში 105

ტყავაშვილი მ. მთიულეთის 1804 წლის აჯანყების როკის უბანი და ციციანოვის დამსჯელი ექსპედიცია დიდი ლიახვის ხეობაში 125

ღუტიძე ი. მუჰაჯირ ქართველთა ენობრივი და ეთნიკური იდენტობის საკითხები 145

ჯალაბაძე ნ. ქართულ-ოსური ურთიერთობების ეთნოფსიქოლოგიური ასპექტები 165

ჯანიაშვილი ლ. რეისლამიზაციის ზოგიერთი თავისებურება ჩრდილო კავკასიაში (ვაჭაბიზმი) 187

პასუხი ეთნოსთა შორის ურთიერთობის ფალსიფიკატორებს

თოფჩიშვილი რ. ისტორიას ჩეხეთის მართლადიდებელი მიტროპოლიტიც გვიმახინჯებს 197

პირველი ნაბიჯები მეცნიერებაში

ავთანდილაშვილი გ. ხემშილები (ჰემშილები) 211

მარტყოფლიშვილი თ. თანამედროვე რელიგიური ვითარება და ტენდენციები ჯავახეთში 220

მეურმიშვილი გ. მონადირე ლაზურ ყოფაში 228

ჭეიშვილი გ. ეთნოგრაფიული სარფი 234

რეცენზიები

თოფჩიშვილი რ. კლარჯეთის ეთნოგრაფიული შესწავლის პირველი სერიოზული ნაბიჯი (რეცენზია როინ მალაყმადის ნიგნზე „ლიგანის ხეობა“) 239

გუჯეჯიანი რ. რეცენზია ე. ბერიძის მონოგრაფიაზე „ნიგალი: ისტორიულ-ეთნოგრაფიული და ლინგვისტურ-ტოპონიმიკური ასპექტები“, გამომცემლობა „შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი“, 2009 245

საარქივო ეთნოგრაფიული მასალები

რ. ხარაძე. თუშეთში, ფშავსა და ხევსურეთში შეკრებილი ეთნოგრაფიული მასალები III 248

საქართველოს ეთნოლოგიის ინსტიტუტი
 თბილისი, ვაჟა-ფშაველას გამზ. 109
 ტელ: 577 00 00, 577 00 01, 577 00 02, 577 00 03, 577 00 04, 577 00 05, 577 00 06, 577 00 07, 577 00 08, 577 00 09, 577 00 10, 577 00 11, 577 00 12, 577 00 13, 577 00 14, 577 00 15, 577 00 16, 577 00 17, 577 00 18, 577 00 19, 577 00 20, 577 00 21, 577 00 22, 577 00 23, 577 00 24, 577 00 25, 577 00 26, 577 00 27, 577 00 28, 577 00 29, 577 00 30, 577 00 31, 577 00 32, 577 00 33, 577 00 34, 577 00 35, 577 00 36, 577 00 37, 577 00 38, 577 00 39, 577 00 40, 577 00 41, 577 00 42, 577 00 43, 577 00 44, 577 00 45, 577 00 46, 577 00 47, 577 00 48, 577 00 49, 577 00 50, 577 00 51, 577 00 52, 577 00 53, 577 00 54, 577 00 55, 577 00 56, 577 00 57, 577 00 58, 577 00 59, 577 00 60, 577 00 61, 577 00 62, 577 00 63, 577 00 64, 577 00 65, 577 00 66, 577 00 67, 577 00 68, 577 00 69, 577 00 70, 577 00 71, 577 00 72, 577 00 73, 577 00 74, 577 00 75, 577 00 76, 577 00 77, 577 00 78, 577 00 79, 577 00 80, 577 00 81, 577 00 82, 577 00 83, 577 00 84, 577 00 85, 577 00 86, 577 00 87, 577 00 88, 577 00 89, 577 00 90, 577 00 91, 577 00 92, 577 00 93, 577 00 94, 577 00 95, 577 00 96, 577 00 97, 577 00 98, 577 00 99, 577 00 100