ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი

ISNN 1987-7374

კავკასიის ეთნოლოგიური კრებული

XXI

ეძღვნება ცნობილი ეთნოლოგის ჯულიეტა რუხაძის დაბადებიდან 100 წლისთავს

თბილისი
2021

Papers of Caucassian Ethnology XXI, Tbilisi, 2021
Кавказский этнологический сборник, XXI, Тбилиси, 2021

„კავკასიის ეთნოლოგიური კრებულის" XXI გამოშვება ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის კავკასიის ეთნოლოგიის განყოფილების ორგანოა. კრებულში დაბეჭდილი ნაშრომები ეხება კავკასიისა და საქართველოს ეთნოლოგიისა და ისტორიის აქტუალურ პრობლემებს. ეძღვნება ცნობილი ეთნოლოგის ქალბატონ ჯულიეტა რუხაძის დაბადებიდან მე-100 წლისთავს.

რედაქტორები
როლანდ თოფჩიშვილი
ლავრენტი ჯანიაშვილი

© ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი

გამომცემლობა „მერიდიანი",
თბილისი, ალ. ყაზბეგის გამზ., №47
☎ 239-15-22
E-mail: meridiani777@gmail.com



როლანდ თოფჩიშვილი

ჯულიეტა რუხაძე - 100
ქართული ეთნოლოგიური მეცნიერების მოჭირნახულე

ქართულ ეთნოლოგიური მეცნიერება, რომელსაც საფუძველი ვახუშტი ბაგრატიონმა და მე-19 საუკუნის დიდმა მოღვაწეებმა ჩაუყარეს, საბოლოოდ ასი წლის წინ ჩამოყალიბდა, რაც დაკავშირებულია აკადემიკოს გიორგი ჩიტაიას სახელთან. მას არაერთი მოწაფე ჰყავდა, რომელთაგან ერთ-ერთი გამორჩეული ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი ჯულიეტა რუხაძე იყო. ჯულიეტა რუხაძე ასი წლის წინ - 1921 წლის 9 ივლისს დაიბადა. მეცნიერმა 91 წელი იცოცხლა - გარდაიცვალა 2012 წლის 25 ოქტომბერს. ასი წელი ის საიუბილეო თარიღია, რომელიც უკვე საშუალებას იძლევა დროის დისტანციიდან გადახედო მეცნიერის მიერ განვლილ გზას, პირუთვნელად შეაფასო სამეცნიერო ღვაწლი. ამ სტრიქონების ავტორს პატივი ჰქონდა ქალბატონ ჯულიეტა რუხაძესთან ერთად საქმიანობისა ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის საქართველოს ეთნოლოგიის განყოფილებაში დაწყებული ასპირანტურაში სწავლის დროიდან.

მეცნიერებაში, საზოგადოებრივ ცხოვრებაში, ადამიანურ ურთიერთობებში ყოველმხრივ გამორჩეულ ქალბატონ ჯულიეტა რუხაძეზე წერა ადვილიცაა და ძნელიც. სიადვილეს მისი მრავალმხრივი მეცნიერული მოღვაწეობა ქმნის, ხოლო სიძნელეს - ასახო ყველაფერი და არ გამოგრჩეს არაფერი, რაც მის შემოქმედებასა და საქმიანობას ეხება.

ქალბატონი ჯულიეტა რუხაძე ქალაქ ფოთში დაიბადა. ის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორიის ფაკულტეტზე სწავლობდა, სადაც ბედმა აკადემიკოს სიმონ ჯანაშიასთან ურთიერთობა არგუნა. მიიქცია რა თავისი მუყაითობითა და სიბეჯითით ბატონ სიმონ ჯანაშიას ყურადღება, 1945 წელს გი-

ორგი ჩიტაიას რეკომენდაციით ქალბატონი ჯულიეტა რუხაძე სრულიად ახალგაზრდა ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის ინსტიტუტის თანამშრომელი ხდება. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორიის ფაკულტეტზე სწავლისას ქალბატონი ჯულიეტა რუხაძე ქართველი ხალხის ეთნიკური კულტურით დაინტერესდა და მაშინვე ქართული მეცნიერული ეთნოგრაფიის ფუძემდებლის ბატონ გიორგი ჩიტაიას და ქალბატონ ვერა ბარდაველიძის თვალსაწიერში მოექცა. მას შემდეგ ჯულიეტა რუხაძეს არ უღალატია არჩეული პროფესიისა და მშობლიური ინსტიტუტისათვის, სადაც მეცნიერის ყველა საფეხური გაიარა უმცროსი მეცნიერი თანამშრომლიდან განყოფილების გამგემდე.

ჩვეულებრივ, ეთნოლოგიაში მეცნიერები ერთი მიმართულებით სპეციალდებოდნენ ხოლმე, ანდა ბევრი, მთელი ცხოვრება ერთ თემას ჩაჰკირკიტებდა, რაც საბოლოოდ მკვლევარის ზრდას ხელს უშლიდა. ქალბატონ ჯულიეტა რუხაძეზე ამას ვერ ვიტყვით, მისი მეცნიერული კვლევის თვალსაწიერი ფართო და მრავალმხრივი იყო. თანაბარი სიღრმით სწავლობდა ქართველი ხალხის ტრადიციებს, ხალხურ კულტურას, წეს-ჩვეულებებს, როგორც სულიერი და მატერიალური კულტურის, ისე სამეურნეო ყოფისა და სოციალურ ურთიერთობათა სფეროში. ამასთანავე, იგი არ იყო დასპეციალებული მხოლოდ საქართველოს რომელიმე ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარის შესწავლაზე. ქალბატონ ჯულიეტა რუხაძის ინტერესი მთლიან საქართველოს მოიცავდა: აღმოსავლეთსა და დასავლეთს, მთასა და ბარს.

ჯულიეტა რუხაძე ათზე მეტი მონოგრაფიის ავტორია; ამას თუ დავუმატებთ მისი გარდაცვალების შემდეგ გამოსულ ეთნოგრაფიული ჩანაწერების ათ წიგნად პუბლიკაციას, დავინახავთ რა მემკვიდრეობა დაგვიტოვა. დაბეჭდილი აქვს აგრეთვე ასზე მეტი სამეცნიერო ნაშრომი, და არა მხოლოდ ქართულ ენაზე, არამედ უცხოურ ენებზეც. ერთი მეცნიერისათვის ნაშრომთა ეს რაოდენობა ძალზე ბევრია, მაგრამ ის აუცილებლად მეტი იქნებოდა, რომ არა სხვათა და განსაკუთრებით მასწავლებელთა, წინა და მისი თაობის მეცნიერთა მემკვიდრეობაზე განუწყვეტელი ზრუნ-

ვა. ეს თვისება ხომ ყველასაგან გამოარჩევდა მას. ქალბატონმა ჯულიეტამ კარგად იცოდა, რომ ესა თუ ის მეცნიერული თეორია დროთა განმავლობაში შეიძლება მოძველდეს, ახალი შეხედულებანი და კონცეფციები გაჩნდეს, მაგრამ არასოდეს დაძველდება ეთნოგრაფიული მონაცემები, რომელიც ქართველ ხალხს ყოფის სხვადასხვა სფეროში საუკუნეების განმავლობაში შეუქმნია და რომელსაც თაობიდან თაობაზე გადასცემდა, როგორც ქართული ეთნიკური კულტურისა და მეობის მნიშვნელოვან გამოხატულებას და რომელთა კვდომა ჩვენი, რთული სისტემების ეპოქაში დაიწყო. ამიტომ იყო, რომ ჯულიეტა რუხაძე განსაკუთრებულ ინტერესს და მზრუნველობას იჩენდა ყველა იმ ეთნოგრაფიული მასალისადმი, რომელსაც თვითონ და მისი კოლეგები აფიქსირებდნენ. სამწუხაროდ ისე მოხდა, რომ ბევრი ეთნოგრაფი მის მიერ მოძიებულ მასალას სახლში ინახავდა და ინახავს. ამ გზით შენახული ეთნოგრაფიუყლი მასალა, როგორც საისტორიო წყარო, შთამომავლობისათვის ფაქტობრივად დაკარგულია. ქალბატონ ჯულიეტა რუხაძის პრინციპები კი სხვა იყო. ლამაზი კალიგრაფიული ხელით გადაწერილი ეთნოგრაფიული თუ ფოლკლორული მასალები ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის საქართველოს ეთნოლოგიის განყოფილებაში დიდ კარადაში იყო მოთავსებული და ნებისმიერ მსურველს უშურველად აცნობდა და გამოყენების საშუალებას აძლევდა. საბედნიეროდ ეს მასალები ცალკეული წიგნების სახით უკვე დაიბეჭდა და ნაწილიც ელის დაბეჭდვას. რაც დრო გავა, თუ საქართველოში ეთნოლოგიური მეცნიერება არ მოკვდა, რომლის მიზეზებიც საკმაოდ არსებობს, ჯულიეტა რუხაძის ამ ცოცხალ ისტორიებს უფრო მეტად დაედება ფასი. ასეთ მასალებს არა მარტო დღეს, არამედ ჩემი ახალგაზრდობის დროსაც ვერ ჩაიწერდა ეთნოლოგი. მისი მთხრობელების უმრავლესობა ხომ XIX საუკუნეში იყო დაბადებული და მეცნიერს მოუთხრობდნენ ქართველი ხალხის ყოფაზე, რომელიც მაშინ თითქმის შეუცვლელად ჯერ კიდევ ფუნქციონირებდა. ნიშანდობლივია, რომ ჯულიეტა რუხაძისათვის დამახასიათებელი იყო ველზე ეთ-

ნოგრაფიული მასალების შესაბამის დიალექტზე ჩაწერა. ზედმიწევნით აქვს დაფიქსირებული მთხრობლის სახელი, მამის სახელი და გვარსახელი, წლოვანება, სოფლის სახელი და ჩაწერის დრო. თავად ამ სტრიქონების ავტორს არა ერთხელ და ორჯერ მიეცა საშუალება ქართველი ხალხის ეთნიკური კულტურის მახასიათებელი ეს ეთნოგრაფიული მასალები შემოეტანა სამეცნიერო მიმოქცევაში. უხვად აქვს ციტირებული წიგნებში - „საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეები“ და „ქართლი“. 2021 წელს გამოიცა სვანეთის ეთნოგრაფიული მასალები, რომელშიც ძვირფასი საველე ჩანაწერებია თავმოყრილი არა მარტო ენგურის ხეობის სვანეთის, არამედ ცხენისწყლის ხეობის სვანეთის შესახებაც. ამ გარემოებას ხაზი იმიტომ გავუსვით, რომ ეთნოლოგთა უმრავლესობა ძირითადად ზემო სვანეთით ინტერესდებოდა და ქვემო სვანეთი ფაქტობრივად უყურადღებოდ რჩებოდა. კითხულობ ამ 500 გვერდიან „ცოცხალ“ ისტორიებს და გამოკვეთილად ჩანს, რომ ქალბატონ ჯულიეტა რუხაძეს ქართველი ხალხის ყოფისა და კულტურის ყველა მხარე აინტერესებდა. ამავე წიგნში დაბეჭდილია გამოკვლევა „ლიჩანეში - ვაჟიშვილის სახელზე განკუთვნილი დღესასწაული“.

ის იყო ერთ-ერთი ინიციატორი აკადემიკოს *გიორგი ჩიტაიას* ხუთტომეულის გამოცემისა. როგორც შესანიშნავი საველე მუშაკი, ჯულიეტა რუხაძე წლების განმავლობაში ახალგაზრდა მკვლევარებისათვის მაგალითის მიმცემი იყო, სადაც არა მარტო ველზე მუშაობის მეთოდიკას ასწავლიდა, არამედ სამშობლოს სიყვარულს უნერგავდა. გასაოცარია, რომ შესანიშნავ ქართველ მთხრობელებს, ქართული ტრადიციებისა და ხალხური კულტურის მცოდნეთ ველზე მუშაობის შემდეგაც არ ივიწყებდა და მისი ყურადღება და მზრუნველობა მათაც არ აკლდათ წლების განმავლობაში.

ჯერჯერობით არაფერს ვამბობთ რა ქალბატონ ჯულიეტა რუხაძის სამეცნიერო გამოკვლევებზე, გვინდა აღვნიშნოთ, რომ მისი დამსახურებაცაა დიდი ივანე ჯავახიშვილის კითხვარითა და ინიციატივით XX საუკუნის 30-იან წლებში შეგროვილი საქართ-

ველოს შინამრეწველობისა და წვრილი ხელოსნობის მასალების ჯერ გადარჩენა და შემდეგ რვა წიგნად გამოცემა. ჯულიეტა რუხაძე ამ მნიშვნელოვანი გამოცემის ორი ტომის რედაქტორია. რომ არა პროფესორი ჯულიეტა რუხაძე, ალბათ დღესაც არ გვექნებოდა დაბეჭდილი ალექსი ოჩიაურის უნიკალური ეთნოგრაფიული ჩანაწერების ორი ტომი. მასვე ეკუთვნის პროფესორ ვერა ბარდაველიძის მიერ შედგენილი ქართველი ხალხის სულიერი ყოფისა და კულტურის ვრცელი პროგრამა-კითვარის გამოცემა, რომლითაც ეთნოგრაფთა მთელი თაობები სარგებლობდნენ. სხვა რომელი ერთი გავიხსენოთ. წინა თაობის ეთნოლოგებისადმი დიდი ყურადღების დამადასტურებელია ჯულიეტა რუხაძის მიერ ვერა ბარდაველიძის ნაშრომის „ივრის ფშაველები“ ცალკე წიგნად გამოცემა, რომელიც ბიბლიოგრაფიულ იშვიათობას წარმოადგენდა.

აქვე უნდა აღვნიშნოთ ჯულიეტა რუხაძის შესანიშნავი ქართულით დაწერილი სტატიები, მოგონებები მასწავლებლებზე თუ უდროოდ ამ ცხოვრებიდან გადაგებულ მკვლევარებზე. იგი ინიციატორი და რეალურად განმახორციელებელი იყო ყველა მათგანის საიუბილეო ღონისძიებებისა. მისაბაძი იყო და არის ქალბატონ ჯულიეტა რუხაძის დამოკიდებულება მასწავლებლებისადმი. ამ თვალსაზრისით ის ახალგაზრდებისათვის მაგალითის მიმცემი იყო. ავტორია წიგნებისა: „შტრიხები აკადემიკოს გიორგი ჩიტაიას პორტრეტისათვის“, „ვერა ბარდაველიძე (ცხოვრება და მოღვაწეობა)“ (თანაავტორი ქალბატონი თინა ოჩიაური). სათაურში შემთხვევით არ გვიხმარია სიტყვა „მოჭირნახულე“. დიახ, მის მოჭირნახულეობას ადასტურებს 2003 წელს დაბეჭდილი დიდი მოცულობის სქელტანიანი წიგნი „ეთნოგრაფიული გულანი“, რომელშიც თავმოყრილია წლების განმავლობაში კოლეგების სამეცნიერო საქმიანობის შესახებ დაწერილი სტატიები, რეცენზიები ცალკეულ მონაგრაფიებსა და დისერტაციებზე, მოგონებები და საიუბილეი თარიღებთან დაკავშირებული მილოცვები. „ეთნოგრაფიული გულანის“ შესახებ წიგნის რედაქტორი წინათქმაში წერდა: „ნაშრომი იმის თვალნათელი ნიმუშია, თუ როგორ უნდა

უფრთხილდებოდეს გადასულ დღეთა ისტორიას გულშემატკივარი მკვლევარი, როგორ უნდა ცდილობდეს იგი, დავიწყებას გამოსტაცოს მათი სახელები, ვინც უხმაუროდ ემსახურა ქართული კულტურისა და მეცნიერების საქმეს. ეჭვი არ არის, რომ წარმოდგენილი ნაშრომი დროთა განმავლობაში საცნობარო წიგნად გადაიქცევა XX საუკუნის II ნახევრის ეთნოგრაფია-ეთნოლოგიის დარგში მოღვაწე მამულიშვილთა შესახებ და დაინტერესებული მკითხველი მადლობას ეტყვის მის ავტორს". წიგნში დაბეჭდილია აგრეთვე სხვადასხვა დროს გამოქვეყნებული ეთნოლოგიური გამოკვლევები, რომლებიც შევსებულია ახალი მეცნიერული მონაცემებთ. 2008 წელს კი დაისტამბა წიგნი „მოგონებები", რომელშიც გამოქვეყნებულია სხვადასხვა დროს დაწერილი მოგონებები არა მხოლოდ იმ ადამიანებზე, რომელთა სახელებსაც საზოგადოება კარგად იცნობს, არამედ ახლობელ ადამიანებზეც, რომლებთანაც ახლო ურთიერთობა ჰქონდა.

პროფესორ ჯულიეტა რუხაძის მეცნიერულ მემკვიდრეობაზე საუბარი დიდი მოცულობის მონოგრაფიული გამოკვლევით - ბუნებისა და აღორძინების ხალხური დღესასწაული საქართველოში (ბერიკაობა-ყეენობა)", უნდა დავიწყოთ, რომელიც 1999 წელს დაისტამბა და რომელმაც მას აკადემიკოს სიმონ ჯანაშიას პრემია მოუპოვა. წიგნი რელიგიური აზროვნების ერთ-ერთ ურთულეს სფეროს განეკუთვნება. პრობლემაზე მუშაობა ჯულიეტა რუხაძეს 1947 წლიდან დაუწყია. 1954 წელს ნაშრომი ძირითადად დამთავრებული იყო. მაგრამ ავტორი მას დროდადრო უბრუნდებოდა და აღნიშნული გამოცემა ფაქტობრივად არის ხელახლა, სხვა თვალსაზრისით დაწერილი მეცნიერული გამოკვლევა. საქართველოს თითქმის ყველა მხარეში მოპოვებული ეთნოგრაფიულ და ფოლკლორულ მასალებთან ერთად გააზრებულია არქეოლოგიური და საისტორიო მონაცემები. ძველაღმოსავლური და თანამედროვე ხალხების მსგავსი მონაცემების მოხმობამ და პრობლემის ზოგადეთნოლოგიურ ჭრილში გააზრებამ დასახელებული წიგნი ქართული ეთნოლოგიური მეცნიერების საუკეთესო გამოკვლევათა რიგში ჩააყენა. ის არა მხოლოდ ეთნოლოგიური

მეცნიერების მნიშვნელოვანი შენაძენია, არამედ საერთოდ კულტურის ისტორიისა. ბერიკაობა-ყეენობის არაქრისტიანული, ვიზუალურად თეატრალური დღესასწაული ბუნების აღორძინებისადმი მიძღვნილი მისტერიაა, რომელმაც დროთა განმავლობაში მნიშვნელოვანი ტრანსფორმაცია განიცადა და გაორებული სახე მიიღო. ჯულიეტა რუხაძემ ახსნა აღნიშნული დღესაწაულის რელიგიური და სოციალური არსი. მან პირველმა ეთნოლოგთა შორის დაადგინა აგრარული დღესასწაულის გენეზისი, გააანალიზა მასში შესული არქაული კულტმსახურების ელემენტები და წარმოაჩინა მდიდარი საწესჩვეულებო ტრადიციები ეროვნული თვითმყოფადობის ფონზე. მართალია ბერიკაობა-ყეენობას სხვა მკვლევარებიც შეხებიან, მაგრამ ქალბატონ ჯულიეტას დამსახურებაა აღნიშნული დღესასწაულის როგორც „განახლების“, „ახალთაის“, „ვარდობის“ ერთიან აგრარულ-ვეგეტატიურ დღესასწაულად წარმოჩენა. ბერიკაობა-ყეენობაში, რომელიც ბუნების ძალთა აღორძინებისა და აგრარული კულტმსახურებისადმია მიძღვნილი, მან გამოავლინა არაერთი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მოვლენის დანაშრევიც. სხვადასხვა ეპოქაში წარმოქმნილი (თუ ჩანაცვლებული) არიან ბერიკაობა-ყეენობის პერსონაჟები („მღვდელი“, „ყეენი“, „არაბი“, „თათარი“, „ლეკი“...), რომლებსაც ყოველდრიური ცხოვრების ტრაგიკომედიაში მნიშვნელოვანი ფუნქცია გააჩნდათ. ამ წიგნზე დაუსრულებლად შეიძლება წერა. ამჯერად კი დასკვნის სახით შეიძლება აღვნიშნოთ, რომ იგი ქართული ეთნოლოგიური მეცნიერების მონაპოვარია და კვლევის შედეგად მიღებულ და ჩამოყალიბებულ მეცნიერულ დებულებებს დაძველება არ უწერია.

განუსაზღვრელია ქალბატონ ჯულიეტა რუხაძის როლი როგორც ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფისა და მატერიალური კულტურის საკითხებზე მომუშავე მეცნიერისა. მატერიალური კულტურისა და სამეურნეო ყოფის ესა თუ საკითხი მას იზოლირებულად როდი აქვს შესწავლილი. თითოეულ ამ საკითხს იგი განიხილავს კომპლექსში, სულიერი კულტურისა და სოციალური ყოფის თვალსაზრისით. ქართველი ხალხის, კერძოდ

დასავლეთ საქართველოს სამიწათმოქმედო ყოფის ისტორიას მან მიუძღვნა მონოგრაფიული გამოკვლევა „ხალხური აგრიკულტურა დასავლეთ საქართველოში“, გაფართოების შემდეგ მის სადოქტორო დისერტაციად იქცა. სადოქტორო დისერტაციის დაცვაზე კი ქალბატონი ჯულიეტა არც ფიქრობდა. მხოლოდ აკადემიკოს გიორგი ჩიტაიას დაჟინებული თხოვნის შემდეგ მიიღო მან ეს გადაწყვეტილება. ამ ნაშრომში მოყვანილ ეთნოგრაფიულ მასალას პირველწყაროს მნიშვნელობა აქვს. ცნობილია, რომ ბუნებრივ-გეოგრაფიული და კლიმატური პირობების გამო, დასავლეთ და აღმოსავლეთ საქართველოს სამიწათმოქმედო სისტემა ერთმანეთისაგან განსხვავდება. სწორედ ამან განაპირობა ჯულიეტა რუხაძის მიერ დასავლეთ საქართველოს სამიწათმოქმედო ყოფის ცალკე მონოგრაფიული შესწავლა. სამიწათმოქმედო ყოფისა და კულტურის შესწავლაში ავტორი მხოლოდ ეთნოგრაფიულ მასალას როდი ეყრდნობა. ეთნოგრაფიულ მონაცემებს ის განიხილავს არქეოლოგიურ, საისტორიო მონაცემებთან ერთად. ასეთი კომპლექსური შესწავლის შედეგად ჯულიეტა რუხაძე განამტკიცებს თვალსაზრისს, რომ ოდითგანვე საქართველო სამიწათმოქმედო კულტურის ერთ-ერთ გენეტიკურ და დაწინაურებულ ცენტრს წარმოადგენდა.

დიდად მნიშვნელოვან გამოკვლევას წარმოადგენს ნაშრომი „მიწათმოქმედების სისტემის ერთი მოდელი“, რომელშიც დაწვრილებითაა ყველა ის პროცესი აღწერილი, რომელიც ახოს აღების დროს ხდებოდა, მეცნიერს ამ საკითხზე დასავლეთ საქართველოს თითქმის ყველა მხარეში მოპოვებული საველე მასალა აქვს გამოყენებული და, ბუნებრივია, იყენებს აღმოსავლურ ქართულ მასალასაც. ამ ნაშრომის კითხვისას ავტორი თვალნათლივ გვანახებს, როგორი შრომატევადი იყო ჩვენი მიწათმოქმედი წინაპრების მეურნეობა, აგრეთვე ის, რომ მათ აუცილებლად არ უნდა დაერღვიათ ეკოლოგიური ჰარმონია. ამავე დროს არაა დავიწყებული ისიც, რომ ახოს აღების დროს საქართველოში თითქმის ყველგან იცოდნენ ტყიდან გარეული ხეხილის კარმიდამოში გადმორგვა.

ქართულ ეთნოლოგიაში ერთხანს მიზნად დაისახეს ჩვენი სოფლების ყოველმხრივი ეთნოლოგიური შესწავლა. ამ თვალსაზრისით ქალბატონი ჯულიეტა რუხაძე ერთგვარ გზის გამკვლევად მოგვევლინა, როდესაც ბატონებთან ილია ჭყონიასა და ანდრია ლეკიაშვილთან ერთად შეისწავლა კახეთის სოფელი აკურა. ამის დასტურია მათი ერთობლივი მონოგრაფია „სოფელი აკურა“, რომელშიც ძველ, ტრადიციულ ყოფასთან ერთად, ახალი ყოფის საკითხებიცაა შესწავლილი და ძველი და ახალი კულტურების მიმართების ფონზე ნაჩვენებია ქართული ტრადიციული ეთნიკური კულტურის უწყვეტელობა. სხვათა შორის, ქართული სოფლების ამ თვალსაზრისით შესწავლა შემდეგ თითქმის შეწყდა. არადა, ყველა დიდი ქართული სოფელი მეტ-ნაკლებად აღნიშნული თვალსაზრისით რომ გვქონდეს შესწავლილი, როგორც ჯულიეტა რუხაძემ ზემოხსენებულ ავტორებთან ერთად განახორციელა, ჩვენი ხალხის ეთნოგრაფიული ყოფის კვლევა ბევრად წინ იქნებოდა წასული.

მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა ჯულიეტა რუხაძემ ქართველი ხალხის მატერიალური კულტურის შესწავლის საქმეში. რომელი ერთი ჩამოვთვალოთ: სამეურნეო ნაგებობანი და იარაღები, სათეს-საწყაოები. ერთი შეხედვით თითქოს რთული არ უნდა იყოს მატერიალური კულტურის ისეთი ელემენტების შესწავლა, როგორებიცაა: ბელელი, სასიმინდე, ხულა, საცეხველი ... მაგრამ შრომისმოყვარეობასა და დარგის სიყვარულთან ერთად ნიჭიერებაცაა საჭირო, რომ თითოეული მათგანი აამეტყველო, დღეს უკვე ყოფიდან გამოსული მატერიალური კულტურის დასახელებული და სხვა ნიმუშები მკითხველებამდე გასაგებად მიიტანო. მატერიალური კულტურის არაერთი ძეგლი რომ ზემოთდასახელებული კომპონენტების ერთობლიობითაა აღწერილი და შესწავლილი, ამას ქალბატონ ჯულიეტა რუხაძეს უნდა ვუმადლოდეთ.

ქალბატონ ჯულიეტა რუხაძეს განსაკუთრებული დამოკიდებულება ჰქონდა საქართველოს ყველა ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარის მიმართ. მას ეთნოგრაფიული მასალები თითქმის ყველა მხარეში ჰქონდა შეკრებილი. ეთნოლოგთა განსა-

კუთრებულ ინტერესს ყოველთვის იქცევდა სვანეთი - აქ ხომ არაერთი ძველი ქართული ტრადიცია თითქმის თავისი სიძველით იყო შემორჩენილი. სვანეთის შესახებ მეცნიერს ერთი ძალიან საინტერესო ნაშრომი აქვს; ესაა „კანაფის კულტურა სვანეთში“. კანაფისადმი დღეს, ბუნებრივია, უარყოფითი დამოკიდებულება აარსებობს, მაგრამ გვიან პერიოდამდე სვანთა სამეურნეო ყოფაში ის განსაკუთრებულ როლს თამაშობდა, რადგან მისგან მზადდებოდა ზეთი და ბოჭკოვანი მასალა. გარკვეულია, რომ კანაფის ზეთზე დამზადებულ მალამოს იყენებდნენ დამწვრობისა და მუწუკების განსაკურნავად. აგრეთვე კანაფის ზეთს იყენებდნენ ქვის დამუშავების ტექნიკაში. ჯულიეტა რუხაძემ გაარკვია, რომ მის გარეშე შეუძლებელი იყო დოლაბისა და ქვის როდინების გულის ამოღება. კანაფის ქერელისაგან სვანეთში თოკებს გრეხდნენ; თოკს კი პირუტყვის დასაბმელად იყენებდნენ. კანაფისავე ძაფისაგან მზადდებოდა როგორც უხეში, ისე რბილი ტილო. რბილი ტილოსაგან კი ნალისპირებს, ზეწრებს, პირსახოცებს, მამაკაცის პერანგებს, ქალის საკაბეებს ქსოვდნენ. კანაფისავე ძაფით კერავდნენ ქალამნებს და კანაფის სამტოტად დაგრეხილ ძაფს, რომელიც გამდნარ ცვილში იყო ამოვლებული ძველად მშვილდის ლარისათვის იყენებდნენ. უფრო მეტი, კანაფის გორგლებს ეკლესიასაც სწირავდნენ. მეცნიერს ასეთი შეწირული გორგლები 1967-1968 წლებში ლატალის მთავარანგელოზის ეკლესიაში დაუდასტურებია. კანაფის ყოფაში გამოყენების სხვა არაერთი ტრადიცია აქვს ჯულიეტა რუხაძეს სვანეთში დადასტურებული, მაგრამ დასასრულს აუცილებლად უნდა აღვნიშნოთ ის, რომ სვანეთში, ისე როგორც დასავლეთ საქართველოს სხვა მხარეებში, სელისა და კანაფის სუდარა იხმარებოდა, რომელიც, ჩვეულებრივ, ცვილში იყო ამოვლებული. ხაზი აქვს გასმული იმ ფაქტსაც, რომ XIX საუკუნიდან სვანეთში კანაფის მეურნეობამ ოჯახური წარმოების ფორმიდან სასაქონლო ხასიათი მიიღო.

სვანეთის პრობლემას ქალნატონი ჯულიეტა თითქმის მთელი სამეცნიერო მოღვაწეობის განმავლობაში დასტრიალებდა. ამ, მხარის სულიერი კულტურის პრობლემას მისი არაერთი ნაშ-

რომი მიეძღვნა. სამაგალითოდ შეიძლება დავასახელოთ „ერთი რელიგიური დღესასწაულის შესახებ სვანეთში“, რომელშიც შესწავლილი აქვს ადიშის თემის დღეობა „ლიჩენიში“. ლიჩენიში სრულდებოდა ერთი წლის ასაკის ბავშვისათვის. მას ლოცულობდა აგრეთვე უძეო ოჯახი, რომელიც ვაჟის გაჩენას შესთხოვდა. სრულიად სამართლიანად მეცნიერი პარალელს ავლებს აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში გავრცელებულ საწულეობასთან და ხატში გარევასთან. ისევე როგორც აღმოსავლეთ საქართველოს მთინეთში, სვანეთშიც რიტუალის აუცილებელი ელემენტი იყო დროშის შეწირვა, ცალ-ცალკე ძელისა („ღვატი“) და სწორკუთხა თეთრი ან ღია ფერის ქსოვილის - „დურშაის“ - მიტანა. ამ ფაქტით მიღებულია დასკვნა, რომ ქართველები დასავლეთშიც და აღმოსავლეთშიც ერთი სულიერი კულტურის მატარებელნი იყვნენ.

როგორც ითქვა ჯულეტა რუხაძე არა ერთი და ორი საველე ექსპედიციის მონაწილე იყო. ეთნოლოგი ხომ როგორც მეცნიერი ველზე ჩაწერილ და დაფიქსირებულ მასალებთან ერთად ყალიბდებოდა. ველზე მუშაობისას მისთვის არ არსებობდა ერთი ან ორი საკითხი; ის მასალებს ქართველი ხალხისა და ყოფის ყველა პრობლემაზე იწერდა. ხშირად კი ამ ექსპედიციების ანგარიშებს ბეჭდავდა. ეს ანგარიშები მხოლოდ უბრალოდ იმის აღნუსხვა არაა თუ რა მოიპოვა მთხრობელებისაგან, არამედ, ამის პარალელურად, სამეცნიერო გამოკვლევებიცაა.

ცნობილია, თუ რაოდენ ძნელია სამეცნიერო-პოპულარული წიგნების წერა. ასეთი ხასიათის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ლიტერატურით არცთუ ისე განებივრებული ვართ. ის მხოლოდ რჩეულთ ხელეწიფებათ. მათ შორისაა პროფესორი ჯულიეტა რუხაძე. თავისი სამეცნიერო-პოპულარული წიგნებით ის ცდილობდა ქართული ეთნიკური კულტურის, ტრადიციისა და ყოფის თავისებურებანი მოსახლეობის ფართო ფენებისათვის ცნობილი გაეხადა. სამეცნიერო-პოპულარული წიგნებიდან შეიძლება დავასახელოთ „ხალხური დღესასწაულები და თანამედროვეობა“, „ვანის დღიურის ფურცლები“, „ხანი იმერეთის

ხევსურეთია“. ბოლო ორ წიგნში ლაკონური და მიმზიდველი ენითაა მოთხრობილი იმერეთის ძველი ეთნოგრაფიული ყოფა. ამავე დროს, ნაჩვენებია, რომ ეთნოგრაფიულ რეალიას საუკუნეების სიღრმეში ჩაეყარა საფუძველი, რასაც მკვლევარი ასაბუთებს XIX-XX საუკუნეების ყოფისა და არქეოლოგიური მასალის ურთიერთშეჯერებით. წიგნში „ქართული ხალხური დღესასწაული და თანამედროვეობა“ მეცნიერი მკაფიოდ აღწერს დღესასწაულის რიტუალებს, რომლებიც მემინდვრეობასთან დაკავშირებულ რწმენა-წარმოდგენებს, მოსავლის დასაბეგებელ მაგიურ ხერხებს გამოხატავენ და იძლევა ამ რიტუალების ახსნას. გვაცნობს დღესასწაულის პერსონაჟებს, ნიღბებს, მათ ნაირფეროვან ტანსაცმელს, საწეს-ჩვეულებო ცეკვებს და სხვა. ავტორი სვამს საკითხს, არა მარტო ამ დღესასწაულის, არამედ ახალი წლის, ჭიაკოკონას და სხვათა აღდგენის შესახებაც და აღნიშნავს, რომ ჩიჩილაკი სიმბოლურად მრავალტოტიან ხეს, კეთილდღეობას, სიუხვეს, სიცოცხლის განახლება-აღორძინებას განასახიერებდა და უკავშირდებოდა ქართველთა უძველეს წარმოდგენებს სიცოცხლის ხის შესახებ, რომლის თანახმად ხე ქვეყნიერების აგებულებისა და მისი მუდმივი კვდომა-განახლების სიმბოლო იყო. კარგად, მოკლედ და მკაფიოდაა წიგნში ნათქვამი საახალწლო ტრადიციული ფორმების აღდგენის და ყოფაში დამკვიდრების შესახებ. ის წერდა: „დღესასწაული უნდა აღდგეს ცალკეული მხარეებისათვის დამახასიათებელ თავისებურებათა გამოვლენის კონკრეტული საშუალებებით, რაც გარკვეულად ხელს შეუწყობს ახალი თაობის ზიარებას ეროვნულ ტრადიციებთან“ (გვ. 19). ეთნოლოგიური ცოდნის პოპულარიზაციის მიზნით ჯულიეტა რუხაძეს მრავალი წერილი აქვს გამოქვეყნებული ჯურნალში „ძეგლის მეგობარი“.

ცალკე საუბრის თემაა ქალბატონი ჯულიეტა რუხაძე და საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ატლასი. ჯერ კიდევ დიდი ხნის წინათ აკადემიკოსმა გიორგი ჩიტაიამ მიზნად დაისახა საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ატლასის მომზადება და გამოცემა. ატლასი მიზნად ისახავდა ეთნოგრაფიული სინამდვილის, წარსულისა და აწმყოს ასახვას კარტოგრამების,

ტაბულებისა და სათანადო ტექსტების შემწეობით. ამ საშვილიშვილო საქმეში აკადემიკოს გიორგი ჩიტაიას მხარში ჯულიეტა რუხაძე ედგა. საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ატლასის მხოლოდ მასალების ოთხმა ტომმა იხილა მზის სინათლე... რომ არა ჯულიეტა რუხაძე დასახელებული ატლასის პირველი და მეორე ნაკვეთები ალბათ არ გამოიცემოდა. მისი უშუალო ხელმძღვანელობით მომზადდა „საქართველოს ეთნოგრაფიის ნარკვევების“ ხუთტომეულის ერთ-ერთი ტომიც.

ქართველი ეთნოლოგები წლიდან წლამდე გამოსცემდნენ კრებულს „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“. ამ კრებულებში თავმოყრილია ჯულიეტა რუხაძის არა ერთი საყურადღებო გამოკვლევა. შემდეგ კი იყო მისი გამოცემის ინიციატორი და რედაქტორი.

ცალკე სასაუბრო თემაა ჯულიეტა რუხაძის სარედაქციო საქმიანობა, რაზეც აქ სიტყვას აღარ გავაგრძელებთ. ის წლების მანძილზე იყო ჟურნალ „ძეგლის მეგობრის“ სარედაქციო კოლეგიის წევრი. მისი სარედაქციო მოღვაწეობიდან ყველას ვერ ჩამოვთვლით. ისტორიის ინსტიტუტში მოსვლის დღიდან ბოლომდე აქტიურად მონაწილეობდა საინსტიტუტო ცხოვრებაში, ეწეოდა მრავალმხრივ საზოგადოებრივ საქმიანობას პიონერთა და მოსწავლეთა სასახლიდან დაწყებყებული და ღია ცისქვეშ მუზეუმით დამთავრებული. ჯულიეტა რუხაძე იყო არაერთი საკანდიდატო დისერტაციის ხელმძღვანელი, გამორჩეული ოპონენტი და ობიექტური შემფასებელი. საყურადღებოა, რომ მის წიგნში „ეთნოგრაფიული გულანი“ სხვადასხვა წიგნსა და დისერტაციაზე დაწერილი 25-მდე რეცენზიაა თავმოყრილი. იყო ყველა სამეცნიერო სესიის, კონფერენციის, სიმპოზიუმის აქტიური მონაწილე არა მარტო საქართველოში, არამედ მის საზღვრებს გარეთაც. ძალიან აქტიური იყო ქალბატონი ჯულიეტა რუხაძე ქუთაისის უნივერსიტეტის დიალოქტოლოგიის ინსტიტუტის მიერ ორგანიზებულ სამეცნიერო კონფერენციებზე, სადაც ქართველოლოგიის სხვადასხვა მიმართულების მეცნიერები იყრიდნენ თავს. ამის დასტურია ჯურნალ „ქართველური მემკვიდრეობის“ სხვადასხვა ნომერში დასტამბული მისი ნაშრომები.

ზემოთ ქალბატონ თინათინ ოჩიაურს დავესესხეთ, რომელსაც 2020 წელს შეუსრულდა დაბადებიდან ასი წელი. კვლავ გვინდა მისი ციტატა მოვიყვანოთ, რომელმაც შეიძლება ითქვას, რომ ყველზე უკეთ იცოდა თავისი მეგობრის შემოქმედების შესახებ: „ჯულიეტა რუხაძე იმ მეცნიერთა ჯგუფს ეკუთვნის, რომელსაც მეცნიერების ბედ-იღბალი, მისი ავი და კარგი, საკუთარი ცხოვრების განუყოფელ ნაწილად მიაჩნია. სამეცნიერო კვლევა-ძიებასთან ერთად იგი წლების მანძილზე შემართებით ემსახურებოდა და ახლაც ემსახურება ყოველ ახალ პრაქტიკულ მეცნიერულ წამოწყებას. იგი გვერდით ედგა თავის მასწავლებლებს დასახული ამოცანების წარმატებით გადაწყვეტაში“. დიახ, ქალბატონ თინას ეს სიტყვები თავისი მეგობრის მიმართ თქმული სრული სიმართლეა. დავამატებ, ის არა მხოლოდ მასწავლებლების მიმართ იყო ასეთი, არამედ ყველა კოლეგისა და ახალგაზრდის და მათი ოჯახის წევრების მიმართაც. პირადად ვერასდროს დავივიწყებ მასთან ურთიერთობას, მეგობრობას. 1990-იანი წლების დასაწყისში უშუქობისა და უსახსრობის დროს ახალი წლის წინა დღეს მიხეილ ქურდიანი მესტუმრა და ქალბატონ ჯულიეტას მიერ გამოგზავნილი ასი დოლარი გამომიწოდა და დაამატა: „ქალბატონმა ჯულიეტამ დამიბარა და ასე მითხრა: მე ხომ ვიცი, ორივეს როგორ გიჭირთ, ერთი ასი დოლარი შენ და მეორე ასი დოლარი როლანდს წაუღე, მისთვის რომ მიმეცა, არ გამომართმევდა, შენ რომ მიუტან, უკან ველარ დააბრუნებს“. მართლაც, იმ წელიწადს ქალბატონი ჯულიეტას დახმარებამ მიხეილ ქურდიანსაც და მეც საშუალება მოგვცა ახალ წელს სათანადოდ შევხვედროდით. განუსაზღველი იყო მისი ყურადღება ყველა კოლეგის, და არა მხოლოდ კოლეგის, არამედ მათი ოჯახის წევრების მიმართაც. მოსაკითხად დღეგამოშვებით მაინ რეკავდა. ჩვეულებრივ, როცა ოჯახის წევრები სახლში იყვნენ, ყურმილს მე არ ვიღებდი. ჩემმა ქალიშვილმა თამთამ კი, ადვილად რომ გაეგებინა ჩემთვის როცა ჩვენი უფროსი მეგობარი რეკავდა, ასეთ ხერხს მიმართა, ყურმილს დააფარებდა ხელს და დამიძახებდა: „რომეო“. წესად ჰქონდა, უცხოეთში წასულს აუცილებლად მოჰქონდა საჩუქარი

ბავშვებისათვის. ახლაც ვინახავთ იერუსალიმიდან ჩამოტანილ ყველა ქრისტიანისათვის ძვირფას საჩუქარს. ისეთი ადამიანი როგორიც ქალბატონი ჯულიეტა რუხაძე იყო, იშვიათად იბადებიან.

ჯულიეტა რუხაძე იყო შეანიშნავი ქართული ოჯახის დიასახლისი. ვერავინ ვერ გაიხსენებს მასთან სტუმრობას გამასპინძლების გარეშე რომ ჩაევლო.

ქალბატონი ჯულიეტა რუხაძე იყო მაღალი კულტურისა და მორალის ადამიანი, სიკეთის გამცემი, განსაკუთრებით გაჭირვების დროს არა მარტო მეგობრების, არამედ ნაცნობების დამხმარე და ხელის შემწყობი. დაჯილდოვებული იყო ღირსების ორდენით. მასზე თამამად შეიძლება ითქვას, რომ ის იყო ქართული ეთნოლოგიური მეცნიერების მოჭირნახულე.

ნათია ჯალაბაძე

ჩემი ჯულიეტა რუხაძე

დიდხანს, სანამ ჯერ კიდევ ბავშვი ვიყავი, ჯულიეტა დეიდა ჩვენი ნათესავი მეგონა. თუმცა, იყო კიდეც - ჩემი ძმის ნათლია. ჩვენს ოჯახში მის გარეშე არც ერთი მნიშვნელოვანი მოვლენა არ ჩაივლიდა. დედას განუყრელი მეგობარი იყო, ერთმანეთის გვერდით გაატარეს თითქმის მთელი ცხოვრება, ერთად ყალიბდებოდნენ ეთნოგრაფებად და სიცოცხლის ბოლომდე ერთ საქმეს ემსახურებოდნენ. მართლაც არ მახსოვს პერიოდი მის გარეშე. მით უფრო, რომ კახა და მე თანატოლები ვიყავით და ჩვენი ასაკისთვის გამიზნულ ყველა ღონისძიებაზე მშობლებს ერთად დავყავდით. ნუნუ ჩვენზე უფროსი იყო, დედას მეგობრებიდან პირველი შვილი და დედას განსაკუთრებით უყვარდა. ასე იყო ბოლომდე.

რაც ბავშვობიდან მაგონდება, ბენდუქიძეების ოჯახში, კახას დაბადების დღეზე გაშლილი დიდი, რაღაც სხვანაირად, სხვანაირი საჭმელებით გაწყობილი სუფრა, ოჯახის მეგობრებისა და ნათესავების შვილების ჟრიამული, ბავშვური სიგიჟეები, სულელური ანეკდოტები, რომლებსაც ზოგჯერ თვითონ ვიგონებდით და შემდეგ უაზროდ ვხარხარებდით...

მშობლებს თავი მოსწონდათ შვილებით. ზოგს ამღერებდნენ, ზოგს უცხო ენებზე ლექსებს ათქმევინებდნენ... მსგავსი შეკრებები ჩვენი მშობლების სხვა მეგობრებისა და თანამშრომლების შვილების დაბადების დღეებზეც მუდმივად ეწყობოდა და ასე გრძელდებოდა, სანამ ბავშვები ვიყავით. მაშინ ასე იყო, შვილებთან ერთად მშობლებიც მოდიოდნენ და, ვფიქრობ, თავშეყრა ჩვენზე მეტად ეხალისებოდათ. ჩვენ რომ ავიშლებოდით, შემდეგ სუფრას ისინი მიუსხდებოდნენ და იყო ამბების მოყოლა და სიცილ-ხარხარი.

ავთანდილ ბენდუქიძე, რომელიც გასაოცარი იუმორის გრძნობით იყო დაჯილდოვებული, ათასგვარ სახალისო ამბავს ყვებოდა, მათ შორის, ჯულიეტა დეიდაზე. სულ ხუმრობდა. ჩვენ, ბავშვებს, ძალიან გვიყვარდა და კახასთან ერთად ჯულიკოსა და ავთოს (ასე ეძახდა დედა) მოსვლას მოუთმენლად ველოდით.

ჯულიეტა დეიდა და დედა ერთმანეთის გულის მესაიდუმლეები იყვნენ. მისგან ვიგებდით კახას „ოინებს“, რითაც ეს დაუდგრომელი და ფართო ინტერესების მქონე ბიჭი ოჯახის ჩვეულ რიტმს არღვევდა: ხან გველს მიიყვანდა სახლში, ხან ხვლიკს ან კუს და ექსპერიმენტებს ატარებდა... მოსკოვიდან იშვიათად გამოგზავნილ, კახას წერილებსაც დედაჩემს აკითხებდა და ჩვენც ასე ვიგებდით მის ამბებს.

ჯულიეტა დეიდა კაცთმოყვარე და კეთილი რომ იყო, ეგ ბავშვობიდან სულ მესმოდა; ვიცოდი, როგორ განიცდიდა სხვის გაჭირვებას, როგორ არ ზოგავდა თავს სხვის გამო... ისიც მახსოვს, ზურაბ წერეთლის მეუღლე, ინესა ანდრონიკაშვილი, მაშინ ავად იყო და ჯულიეტა დეიდა სპეციალურად მის გამო, წყნეთში იყო წასული, გვერდში რომ ჰყოლოდა და მასზე ეზრუნა. დედამ მათთან წყნეთშიც კი წაგვიყვანა და მაშინ პირველად ვნახე ინესა, რომლის სილამაზეზეც სულ ლაპარაკობდნენ.

ჩემი გადმოსახედიდან, ზოგადად, ესთეტი იყო. ამას მის სახლში შესვლისთანავე მიხვდებოდით. ინტერიერის ეკლექტიკური სტილი, ძველისა და თანამედროვეს გემოვნებით შერწყმა, უზარმაზარი ბიბლიოთეკა... ეს ყველაფერი საოცრად მყუდრო ატმოსფეროს ქმნიდა. თვითონაც გემოვნებით იცვამდა და სულ ფორმაში იყო, წლებს იხდენდა. სამკაულების შერჩევაც გემოვნებით იცოდა – მძივები, ბროშები... ზოგი ახლაც კი მახსოვს!

ერთხელ საავადმყოფოში იწვა და დედა და მე სანახავად მივედით. მაშინ ავადმყოფთან პალატაში შესვლაზე ისეთი სიმკაცრე, დღეს რომაა, არ იყო. უფრო სწორად, ნაცნობობა „ჭრიდა“. პალატა სავსე იყო რუხაძეებისა და ბენდუქიძეების ახლობლებით, მეგობარი ექიმებით... ჯულიეტა დეიდა იწვა და სახეზე თხელი გამჭვირვალე თავსაფარი ეფარა – ცუდად გამოვიყურები და არ მინდა ასეთი მნახონო.

როდესაც იღბლის წყალობით, პროფესია შევიცვალე და ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტში მუშაობა დავიწყე, არანაირი გამოცდილება არ მქონდა, ოჯახური ტრადიციის გარ-

და. პირველივე წელს მივლინებაში გამიშვეს. წლიურ თემასთან დაკავშირებით, ადგილის დედის კულტზე მასალა უნდა შემეკრიბა, რაც შემდეგ დისერტაციაში გამომადგებოდა. წასვლამდე, ჯულიეტა დეიდამ დამიბარა და დავალება მომცა – მისთვის ფშავში პურის შესახებ მასალა უნდა ჩამეწერა, კითხვარიც მე შემედგინა და ჩანაწერები ჩამოსვლისთანავე გადათეთრებული ჩამებარებინა. არადა, მაშინ ვალიკო ითონიშვილის განყოფილებაში ვმუშაობდი და, წესით, ეს ჩემი გასაკეთებელი არ იყო. საკუთარზე მეტად, ჯულიეტა დეიდას მასალების შეკრებაზე ვნერვიულობდი, კარგად ვიცოდი, საქმეს განსაკუთრებული პასუხისმგებლობით რომ ეკიდებოდა. მთელი თვე „ორ ფრონტზე“ ვიბრძოდი და საბოლოოდ, გასწორებულ-გადათეთრებული დღიურები, პირობისამებრ, ჩამოსვლისთანავე ჩავაბარე. ძალიან გვიან მივხვდი, რომ ეს ჯულიკოსა და დედაჩემის ეშმაკური ჩანაფიქრი იყო. ჯულიეტა დეიდამ შესანიშნავად იცოდა პურის კულტურასთან დაკავშირებული ეთნოგრაფიული საკითხები. დავალება მისი ინტერესებისთვის კი არ იყო გამიზნული, არამედ ჩემი პროფესიული ზრდისთვის. არც კი ვიცი, სად წავიდა ჩემი ის ნამუშევარი. შავი პირი დამრჩა. მასალები კი არც მე მომიკითხავს და არც „შეთქმულების მონაწილეებს“ გახსენებიათ. სამაგიეროდ, ვისწავლე ეთნოგრაფიული მასალის შეკრება და გავიაზრე პროფესიული პასუხიმგებლობის არსი.

ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტში უკვე სხვანაირი ჯულიეტა რუხაძე აღმოვაჩინე: მკაცრი, მომთხოვნი, ძალიან პრინციპული, საქმისადმი ერთგული და თავდადებული. ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივი მაშინ უკვე მას ებარა და მის გარეშე ხელნაწერებს ვერავინ გამოიტანდა. მახსოვს რიდი, რომელიც მის მიმართ თანამშრომლებს გააჩნდათ, დამწყებ ეთნოლოგებს ცოტა ეშინოდათ კიდეც. არ გაპატიებდა საქმისადმი ზერელე დამოკიდებულებას, პირში გეტყოდა სათქმელს, თუნდაც მწარე ყოფილიყო. ერთხელ მისი ნაჩუქარი „ბერიკაობა“ მეჭირა ხელში და ინსტიტუტის დერეფანში შევხვდი. მისაყვედურა, არ მომწონს, როგორ გიკავიაო! არ მახსოვს, რანაირად მეკავა, მაგრამ დღემდე

თავს სულ ვაკონტროლებ - წიგნში, პირველ რიგში, მის ავტორს ვხედავ.

ერთი შეხედვით მკაცრი გეგონებოდათ, მაგრამ მისი სიმკაცრის უკან საოცრად კეთილი, გულისხმიერი, კაცთმოყვარე ადამიანი იდგა. ყოველთვის ინტერესდებოდა შენი ცხოვრებით, გამოგკითხავდა დეტალებს, ჭკუას დაგარიგებდა, გვერდში დაგიდგებოდა... კოლეგები დღემდე იხსენებენ ქალბატონი ჯულიეტას თანადგომას, ყურადღებას, ხელის გამართვას, განსაკუთრებით, გაჭირვებული 1990-იანების დროს.. საკვირველია, როგორ შეეძლო იმდენი საქმის, საზრუნავის, სადარდებლის პატრონს სხვისი ტკივილის გულთან მიტანა და საკუთარი საფიქრალის კიდევ უფრო დამძიმება!

ჯულიეტა დეიდას გამორჩეული თვისება - მიცვალებულისა და წინაპრების განსაკუთრებული პატივისცემა - მისმა ახლობლებმა და ნაცნობებმა კარგად იცოდნენ. ამ მხრივ, თავს არ დაზოგავდა.

მახსოვს, 90-იანი წლები იყო, პირველი ქართულ-ოსური ომის მომდევნო პერიოდი, სამწუხაროდ, ზუსტ თარიღს ვერ ვიხსენებ. ცხინვალში გარდაიცვალა ჯულიეტა დეიდასა და, შესაბამისად, ჩემი მშობლების კარგი მეგობრისა და კოლეგის, ოსი ეთნოგრაფის - ზინა გაგლოევას ძმა. ჯულიეტა დეიდას ვერაფრით გადააფიქრებინეს ცხინვალში წასვლა, არაფერმა გაჭრა. მახსოვს დედას შფოთვა და შიში, რომ იმ არეულ ვითარებაში ავტომატიან ხალხთან მოუწევდა შეხვედრა და ურთიერთობა. მართლაც, ისე წავიდა, თავს შეიძლება ყველაფერი გადახდომოდა და ეს მშვენივრად იცოდა. მაგრამ იმდენად დიდი იყო მასში მეგობრობის, გვერდში დგომის, ცოცხალისა და მიცვალებულის პატივისცემის მოთხოვნილება, რომ ტრადიციას ვერ უღალატა. ცხინვალში წასვლა მაშინ, მართლაც გმირობის ტოლფასი იყო!

ჯულიეტა დეიდას ეს ხასიათი ხანდახან მეგობრების ხუმრობის ობიექტიც კი ხდებოდა. დედამ ამ თემაზე სახუმარო ლექსი დაუწერა:

„პანაშვიდი მოითავე, აღარა ხარ ფეხზე მდგომი.
შინ მისულმა, იმავ წამში მოიძიე დასაჯდომი.
დაგირეკეს, უპასუხე, სიტყვა უთხარ ერთი-ორი.
საუბარში ჩაგეძინა, დაგებინდა საღი გონი.
მარუსია გყარაულობს, არ გაგვარდეს ტელეფონი!
მინდა ერთი რჩევა მოგცე, თუმც, მიიღო, არა მგონი.
მინიმუმზე დაიყვანე მკვდრებზე რბოლის მარათონი.
იმდენად ხარ ვალმოხდილი, ყველას ერთად გადაწონი,
აქეთ გეტყვის მადლობასა, პანაშვიდის გამომგონი.

დედა ხშირად უწერდა სახუმარო ლექსებს, ასევე ავთანდილ ბიძიაც ალექსებდა ხოლმე და ჰქონდათ სახალისო შაირობა. ამ გაშაირების ბევრი ნიმუში ნუნუსთან ინახება. ერთ-ერთი მეც ვიპოვნე დედას ხელნაწერებში.

ჯულიეტა დეიდა მაშინ თვითონაც იუმორით ყვებოდა თავის მოსკოვურ თავგადასავალზე. იქ კახასთან ერთად ჩავიდა და 5-ვარსკვლავიან სასტუმრო „მეტროპოლში“ ცხოვრობდნენ. თურმე ფრენისგან ფეხები დაუსივდა და ფეხსაცმელი ვეღარ ჩაიცვა. სადილზე რესტორანში უნდა წასულიყვნენ და იძულებული გამხდარა, სიძის, თემურის ოთახის ჩუსტებით წასულიყო. ამაზეა ეს ლექსიც.

ეს რა ძალა შერჩენია ბენდუქიძის დედასაო,
თავისი კანონები აქვს, თვითონ ჭრის და კერავსაო.
კაცის ჩუსტებწამოცმული, უძლებს ხალხის მზერასაო.
რესტორანში წამომჯდარა, ვერვინ ეტყვის ვერასაო.
როგორ სწრაფად გაგიფრინდა სიყმაწვილის დრო ნეტარი,
ამჟამმინდელ ყოფას შენსას, არ სჭირდება კომენტარი,
წელს ზევით ხარ „სვეცკი დამა“,წელს ქვემოთ კი პროლეტარი.
ზოგს ჰგონიხარ შერეკილი, გონებიდან გადამდგარი,
„მეტროპოლის“ რესტორანში ფაჩუჩებით დახვალ ქალი.

სანამ დედა გარდაიცვლებოდა, ტელეფონით ყოველდღე ესაუბრებოდნენ ერთმანეთს. ორივე უკვე დაუძლურებული იყო, მაგრამ ეს რიტუალივით ჰქონდათ! დედა მტკივნეულად განიცდი-

და დაბერებას და ამ სენტიმენტებით დაუწერა ჯულიკოს ბოლო ლექსი:

„ასაკის სიმძიმე მოგერია, ცოცხალთ ულმობელი მტერი,
მაგრამ მაინც ვერ მოგერია, შესძელ და გაუძელი!
მედიცინაში მაგარი ხარ, განა ჩემსავით შტერი.
იმ ქვეყანაზე როცა ვფიქრობ, მომდის აზრები ბნელი.
სამზეოსათვის საჭირო ხარ, მრავალი სიკეთის მქმნელი;
მე ყველაფერი მეზარება, წინასწარ მწყდება წელი.
შენთან საუბარი მენატრება, ხალისიანი, წრფელი
მაგრამ შენამდე ვერ მოვსულვარ, სიბერემ დამრია ხელი!“

ჯულიეტა დეიდას დედას გარდაცვალება არ გაუგი. ბოლოს უკვე ნუნუსთან იყო, სანახავად რომ მივედი. თითქმის აღარ ლაპარაკობდა, თავს ძალიან სუსტად გრძნობდა. ნუნუს შეკითხვაზე – ნათია თუ იცანიო? ცრემლი ჩამოუგორდა, ჩვენც ვტიროდით...

ეს მოგონებაც ცრემლის გარეშე მაინც ვერ დავწერე...

სალომე ბახია-ოქრუაშვილი

ქართველი ხალხის ეთნოკულტურული ურთიერთობები ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიის ხალხებთან (სოციალური ურთიერთობები)

წინამდებარე ნაშრომში ეხება ქართველი ხალხის ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიელებთან სოციალური ურთიერთობის საკითხებს.

ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიის ხალხებმა, სანამ განვითარების თანამედროვე სახეს შექმნიდნენ, გრძელი და რთული გზა გაიარეს. მკვიდრი კავკასიელი ხალხები გამოკვეთილ ეთნიკურ ჯგუფებად შედარებით გვიან (XIV-XVსს) ჩამოყალიბდნენ. დასაწყისისთვის აუცილებელია ითქვას, რომ ზოგიერთი მკვლევარი ადიღების ეთნოგენეზს – კიმერიელებს, სკვითებს, სარმატებს უკავშირებენ, ზოგიერთი – იმ თეორიას იზიარებს, რომლის თანახმად, არქეოლოგიური მასალებით მათი ადგილობრივი ავტოქტონური წარმოშობაა დამარწმუნებელი; ზოგიერთი – პირიქით, მათ მომთაბარულ ხასიათზე აკეთებს აქცენტს და ვარაუდობს, რომ ისინი კავკასიის ჩრდილოეთის მხრიდან არიან მოსულები. ადიღების წინაპრები მკვეთრად კავკასიელები არიან, აქედან გამომდინარე, ადიღებიც ადგილობრივი წარმოშობის არიან.

საერთო სახელში „ადიღები“ იგულისხმებიან – ადიღები, ჩერქეზები, ყაბარდოელები, სხვა უფრო მცირე არსებული ეთნოგრაფიული ჯგუფები – აბაზები (ტაფანტელები, აშხარელები), შაფსუღები, თემირგოელები, ბესლენეები, ჟანეები, ჯიქები, მახვაშები, მამხეგები, აბაძეხები, უბიხები და ა.შ. ყველა ეს მონათესავე სალხი ერთად „იბერიულ-კავკასიურ ენათა ოჯახის ჩრდილო-დასავლურ ანუ აფხაზურ-ადიღეურ ენათა ჯგუფს მიე-

კუთვნებიან“ (გვანცელაძე 2011: 5), რომელთა ერთმანეთისაგან გამიჯვნა მათი ტრადიციული კულტურის თვალსაზრისით შეუძლებელია. ყოველი ჯგუფის ჩვეულებები საკმაოდ მსგავსი და ერთმანეთის კულტურასთან იყო დაკავშირებული.

ამ ეთნოგრაფიული ჯგუფების ისტორიულ პრობლემებს უკვე დიდი ხანია საბჭოთა პერიოდიდან დაწყებული მეცნიერები იკვლევდნენ, მათ შორის სოციალურ საკითხებს. ჩრდილო კავკასიელი და რუსი მეცნიერები ფიქრობენ, რომ თავისი მრავალსაუკუნოვანი ისტორიის მანძილზე ამ ჯგუფებმა ყველა ის სოციალურ-ეკონომიკურ-პოლიტიკურ-კულტურული განვითარების ეტაპები გაიარეს, რაც მსოფლიოს სხვა ხალხებმა (История..., 1988: 6).

ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიის ეთნოგრაფიული ჯგუფების შესწავლის შედეგად ისინი მივიდნენ დასკვნამდე, რომ მათ ჩრდილოეთიდან მომთაბარე „ტომები“ და ასევე ყირიმელი ხანები ხშირად ესხმოდნენ თავს. მტრის წასვლის შემდგომ კი კვლავ თავიანთ ტერიტორიებს უბრუნდებოდნენ. ამას ადასტურებს შ. ნოღმოვი, რომელიც წერს, რომ ადიღეს მშრომელი ხალხი „მრისხანე და სასტიკი თათრების და ყალმუხების ურდოს შემოსევის დროს ხშირად მთებს აფარებს თავს. იმ ხანში კი იძლებით მოხეტიალე ცხოვრებისაგან ისინი „წინანდელ საუკეთესო თვისებებს კარგავდნენ“ (Ногмов 1982: 47-48)

აქედან გამომდინარე კი, სათემო წყობილების სტრუქტურას და ტრადიციებს, წეს-ჩვეულებებს საკმაოდ დიდხანს ინარჩუნებდნენ. ადიღე „ტომები“ უძველესი დროიდან მდიდარ შავმიწა ნიადაგებზე სახლობდნენ და სოფლის მეურნეობას – მიწათმოქმედებას და მესაქონლეობას მისდევდნენ, თესდნენ ხორბალს, ფეტვს, პარკოსან მცენარებს (История..., 1988: 105), თუმცა, მტრების ხშირი თავდასხმების და ადგილმონაცვლეობის გამო, მათი მიწათმოქმედება ინტენსიური ვერ იქნებოდა, ისინი შედარებით უპირატეს მნიშვნელობას მაინც მესაქონლეობას ანიჭებდნენ. ისიც უნდა ითქვას, რომ თათრებისა და ყალმუხების გარდა თვით მომთაბარეების თავდასხმები უკვე ბინადარი

მოსახლეობის ეკონომიკისა და კულტურის განვითერებას აფერხებდა. არც ეთნოგრაფიული ჯგუფების ადგილმონაცვლეობა უწყობდა ხელს სოციალურ პროცესებს (История..., 1988: 105).

მიიჩნევენ, რომ X საუკუნე და XIII საუკუნის პირველი ნახევარი ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიის ხალხებისთვის შედარებით საინტერესო პერიოდი იყო. თათარ-მონღოლების შემოსევამდე აქ კარგად ჩანს საწარმოო ძალების განვითარება, მიწათმოქმედების გაღრმავება, მესაქონლეობა, ხელოსნობისა და ვაჭრობის აღმავლობა. ძლიერდება ეკონომიკური, კულტურული, სამხედრო-პოლიტიკური კონტაქტები.

მთის და მთისწინა რაიონებში ამუშავებენ ახალ სახნავ მიწებს, ტერასულ მიწათმოქმედებას ზრდიდნენ. ამ ცვლილებებს არ შეიძლებოდა სოციალურ ურთიერთობებზე არ ემოქმედნა. ნახევრადბინადარი „ტომები“ ბინადარ ცხოვრებაზე გადადიოდნენ. საზოგადოებრივ ურთიერთობაში ეს პერიოდი ხასიათდება ფეოდალიზაციის პროცესის შემდგომი წინ წაწევით. სოფლის თემში ფეოდალიზაციის შეღწევის გამო სოციალური განვითარების ურთიერთსაწინააღმდეგო პროცესები მიმდინარებდა.

თათარ-მონღოლების თარეშმა და დაპყრობამ უარყოფითი როლი ითამაშა ყველა ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიელი ხალხის ბედზე.

XIV ს-ის პირველ ნახევარში ამ ტერიტორიაზე ჯერ კიდევ დაქსაქსულ მცირე ჯგუფებად სახლობდნენ და ადგილიდან ადგილზე გადადიოდნენ. XIV ს-ის ბოლოს და XV საუკუნეში თანდაანობით დაიწყო ამ ეთნიკური ჯგუფების ფიქსირება და პოლიტიკური გაფორმება. ამ დროს ჩერქეზებს აღმოსავლური, ევროპული და კავკასიური წყაროები ადიღებს უწოდებდნენ. ამ დროიდან ხდება წყაროებში ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიის ეთნოგრაფიული ჯგუფების ეთნიკური სახელების დაფიქსირება.

ასე, მაგალითად, გენუელი ჯ. ინტერიანო, რომელიც კარგად იცნობდა ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიას წერდა, რომ „ზიხები“ (ქართ. „ჯიქები“) ბერძნების, ლათინების, თათრების და

თურქების უბრალო ხალხის ენით არის შექმნილი, თუმცა, თვით „ზიხები“ თავს „ადიღეს“ უწოდებდნენ (История..., 1988: 236).

ერთ-ერთი ადიღე ხალხი – ყაბარდოელები საერთო ადიღეურ მასას გამოეყვნენ თათრ-მონღოლთა შემოსევების შემდეგ და დაიკავეს ალანთა განსახლების ყოფილი არეალი (Народы..., 1960: 132; Лавров, 2009: 170). ამას ვახუშტი ბატონიშვილიც ადასტურებდა (1745 წ.).

დიდსა და მცირე ყაბარდოში ექვსი წარჩინებული საგვარეულო ჩამოყალიბდა. დიდში – მირიტოვების, ათაკუჟინების კათუკინების და ბემურზინების. მცირეში – მურადოვებისა და თასულთანოვების. ყაბარდოს ძირითადი სახნავ-სათიბი მიწები ამათ ხელში იყო, მაგრამ ყაბარდოში რამდენიმე საგვარეულო კიდევ ფლობდა სახნავ-სათიბებს, ესენი იყვნენ ტლიახოტლიაჟის წოდებიდან – ტამბიევები, კუდენეტოვები და ანზოროვები. ყველა ზემოთ დასახელებულ გვარებს ფშიების ე.ი. თავადების მსგავსად უფლება ჰქონდათ თავისუფალი მიწებით სარგებლობის. მათ საკუთარი ვასალები, მცირე აზნაურები და საკუთარი ყმები ჰყავდათ. მცირე აზნაურების საცხოვრებელი სოფელი (კოჯი), როგორც თავადის უორკ-კოჯი ისევე იყო მოწყობილი. ისიც სრული მესაკუთრე იყო თავისი კოჯისა. ტლახოტლაჟები ფშის წინაშე არაფრით იყვნენ ვალდებულნი გარდა პატივისცემის გამომჟღავნებისა. ფშის მსგავსად საგვარეულო გერბი (დამღა) ჰქონდათ (ანჩაბაძე..., 1969: 561, 214).

XVI-XVIII ს ყაბარდოში მიწაზე კერძო საკუთრების ძირითადი ორი ფორმა არსებობდა – ფეოდალური და სათემო. მხოლოდ XVIII ს-ის დასაწყისიდან და XIX საუკუნეში საკუთრების სამი ფორმა ჩამოყალიბდა – ფეოდალური საკუთრება – საგვარეულო და ინდივიდუალური კერძო საკუთრების სახით; სათემო საკუთრება – სასოფლო თემის საკუთრების სახით და წვრილ-გლეხური საკუთრება (ანჩაბაძე..., 1969: 157).

საბოლოოდ ქართველი მეცნიერების დასკვნა მაინც ასეთია, რომ ადიღებში საქმე ადრეული ფეოდალიზაციის სტადიაზე მყოფ საზოგადოებასთან გვაქვს, რომლის წიაღშიც ჯერ კიდევ

მკაფიოდ იყო შემორჩენილი პატრიარქალური წყობილების გადმონაშთები (ანჩაბაძე..., 1969: 200). ზ. ანჩაბაძის აზრითაც XVIII ს ჩერქეზეთის სოციალური წყობილება ფეოდალური იყო, მაგრამ პატრიარქალურ-თემური წყობილების ძლიერი გადმონაშთებით. ქვეყნის სხვადასხვა ნაწილში სოციალური განვითარების დონე სხვადასხვანაირი იყო. ყველაზე დაწინაურებულნი ბესლენეები იყვნენ (ანჩაბაძე..., 1969: 209).

ქართული ფეოდალური მონარქიის ძლიერების ხანაში ადიღების ნაწილი საქართველოს პოლიტიკური გავლენის ქვეშ იმყოფებოდნენ. ჯიქები მაგალითად მოიხსენიებიან ჯალალედინის წინააღმდეგ მებრძოლი საქართველოს ლაშქრის შემადგენლობაში (ანჩაბაძე..., 1969: 79).

ადიღეურ და აბაზურ „ტომებს" სამხრეთ კავკასიიდან უძველესი დროიდან ქართველთა ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეები და მისი უძველესი მოსახლეობა სვანები და მეგრელები ესაზღვრებოდნენ და ესაზღვრებიან.

მართალია, კავკასიის ქედის მთათა სისტემა მიუვალი იყო მუდმივად, მაგრამ მასზე არაერთი გადასასვლელი (დარიალი, დერბენტი, კასრის კარი) ზაფხულობით კი, მათ სხვა გადასასვლელებიც ემატება, ამდენად ჩრდილოეთისა და სამხრეთ კავკასიის ხალხებს ძველთაგან, ისტორიის მანძილზე კულტურულთან ერთად ეთნიკური და სამეურნეო ურთიერთობებიც ჰქონდათ (თოფჩიშვილი 2007: 9)

საგულისხმოა ისიც, რომ ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიელებმა ძველად კოლხეთთან სამეზობლო საზღვარი ჯერ კიდევ II-V სს დაარღვიეს (გეორგიკა 1965: 133-135; გეორგიკა 1966: 229-230; ინაძე 1999: 78-80). ისინი თანამედროვე აფხაზეთის ჩრდილო-დასავლეთ მხარეში ჩასახლდნენ. შემოჭრილი მოსახლეობა ჯერ კიდევ ეთნიკურად ჩამოყალიბებული არ იყო. ამ ტალღას ქართველებმა „აფხაზები" უწოდეს. VII საუკუნისთვის ისინი ქართველებში გათქვეფილნი იყვნენ, ხოლო თვით ეთნონიმმა „აფხაზმა", ამის შემდგომ ფართო შინაარსი შეიძინა და იგი როგორც მთელ დასავლეთ საქართველოზე, ისე მის მოსახლეობაზეც გავრცელდა.

II საუკუნიდან კოლხეთის მოსაზღვრე ტერიტორიაზე ადიღეური წარმოშობის „ტომები“ ჩამოყალიბდნენ. მათ ჩრდილო-დასავლეთ მხარეში მნიშვნელოვანი ტერიტორია დაიკავეს მდ. აქეუნტამდე (История 1988: 105). უფრო ადრე, ამ ტერიტორიაზე ცხოვრობდნენ ეთნიკური ჯგუფები, რომელთა დასახლებები იყო: ინნესი, კორაქსი, კოლიკი, მელანხლენები, მახცონები, კოლხები და ლაზები (История 1988: 105).

XV ს. მეორე ნახევარში ერთიანი ქართული მონარქიული სამეფოს დასუსტებისა და ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიაში მონღოლების, ყირიმის ხანების, თათრების თარეშმა ხელი შეუწყო ადიღების – ჯიქურ-აბაზური მოსახლეობის საქართველოში ახალი ტალღების შემოდინებას. ცხადია, სამართლის ძეგლსა (ქართული..., 1970: 2220) და „ქართლის ცხოვრებაში“ ეს მოვლენები აისახა. შემოჭრილმა ტალღებმა ქართველ ფეოდალებს (შარვაშიძეს და ანჩაბაძეს) ქართველი მებეგრე გლეხები ქვეყნის სიღრმეში გაუქციეს, რადგან მათ ჩრდილო კავკასიელების თარეშსა და ძარცვა-გლეჯას ვერ გაუძლიეს. ქართველ ფეოდალებს საბატონყმო გლეხები საკმაოდ შეუმცირდათ, რამაც იმდროინდელი განვითარებული ქართული ფეოდალიზმი აფხაზეთის ტერიტორიაზე დაასუსტა. XVII საუკუნესა და XIX საუკუნეს შორის ყოველი შემოჭრილ ტალღას ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიიდან კულტურისა და სოციალური ურთიერთობების პრიმიტიული წესები მოჰქონდათ – სათემო წყობილება, მიწაზე საკუთრების კოლექტიური ფორმა, მეურნეობის ჩრდილო კავკასიური ტრადიციული ფორმები, დიდი ოჯახი და მათი საკუთრების ერთობლივი ფორმები, სათემო მმართველობის წესები და ა.შ. რასაც შუა საუკუნეების ავტორები ადასტურებენ: ჯოვანი დე ლუკა (ტაბალუა 1987: 170), არქანჯელო ლამბერტი (ლამბერტი 1991: 154-155), ევლია ჩელები (ჩელები 1971: 100-115), ნ. ვიტსენი (Витсен 1974: 90); (იხ.: ბახია 2010: 343-344).

XVI ს. შემდგომ ჩამოსახლებული შერეული მოსახლეობა დროთა ვითარებაში, ერთმანეთს შეერწყნა. ეთნონიმი „აფხაზის“ შინაარსის კვლავ დავიწროების შედეგად, იგი ადვილად

გაითავისეს, თუმცა არა ქართველების დაუხმარებლად, რაც დღემდე თანამედროვე აფხაზების აღმნიშვნელად შემორჩა. რაც შეეხება მათ თვითსახელს „აფსუა“, იგი ჩრდილო კავკასიაში აბაზური ერთ-ერთი სოფლის ტოპონიმია დღესაც. სწორედ ეს სახელი XVIII ს. ერთ-ერთმა აბაზურმა ტალღამ ჩამოიტანა აფხაზეთში და მას შემდეგ იგი აფხაზების თვითსახელად დაფიქსირდა.

ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიელი ხალხების შუა საუკუნეების სოციალური ფორმების შესწავლა ჯერ კიდევ რევოლუციამდელ პერიოდში დაიწყო, მაგრამ ამ ავტორების (მ. კოვლევსკი, ფ. ლეონტივიჩი, ფ. ტორნაუ, ლ. ლულიე და ა.შ.) ნაშრომები უმეტესად არაქართულ სოციალურ ინსტიტუტებს მოიცავს. XIX ს. მეორე ნახევრიდან ჩრდილო კავკასიის ხალხის საზოგადოებრივი ყოფის შესწავლა კ. სტალმა, ნ. კარლგოფმა, ფ. ტორნაუმ, ლ. ლულიემ და სხვ. დაიწყეს. ისინი ჩრდილო კავკასიის სხვადასხვა ხალხებს, მათ შორის ადიღებს, ბალყარებსაც სწავლობდნენ, მაგრამ მათი ყურადღება ძველი სოციალური წყობილებისადმი, ადათებისადმი სისხლით ნათესაური ურთიერთობებისა და სოფლის თემისაკენ იყო მიმართული. უშუალო დაკვირვებებით კვლავ არქაული ინსტიტუტების დახასიათება მოგვცეს. დღეისათვის ჩვენს მიზანს კი, კლასობრივი პერიოდის შესწავლა წარმოადგენს. რომელიც უმეტესად სწორედ საბჭოთა პერიოდში დაიწყო. ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიის ხალხების შუა საუკუნეების სოციალური ფორმები და ძირითადი ეტაპები საბჭოთა მეცნიერების მიერ იყო უმეტესად განხილული. მაგრამ, დღეს ეს კონცეფციები თანამედროვე სპეციალისტებისთვის მისაღებია თუ არა, ამის გარკვევას შევეცდებით.

ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიაში ფეოდალიზმი რუსმა მეცნიერებმა პატრიარქალური მონობის შეთავსების ფონზე დაინახეს. მათივე ვარაუდით, ჩრდილო-დასავლეთელი ფეოდალები შუა საუკუნეებისთვის ჯერ კიდევ ტრადიციულ ინსტიტუტებს – ურთიერთდახმარებას, სტუმარმასპინძლობას, ჩვეულებით სამართალს და სხვა არქაულ ჩვეულებებს იყენებდნენ შრომითი ბეგარისათვის.

მათ მიერ მოძიებული მასალებით „ფეოდალურ-პატრიარქალური“ კიბის სათავეში, ყველაზე მაღალ საფეხურზე ფში (= 1. თავადი, 2. მამამთილი) იდგა (ე.ი. თავადი). თავადს ვასალები ჰყავდა – ტლეკოტლეჟები და დიჟინუგები. ტლეკოტლეჟებს უფლება ჰქონდათ თავისივე გლეხებით თავადისგან წასულიყვნენ. ვასალები ან უშუალოდ ფში სხვადასხვა ხარისხის უორკს (=უზდენი, მეორე თანრიგის აზნაური) წარმოადგენდნენ. მცირე ფეოდალები, გლეხებისა და მონების მფლობელები იყვნენ. საერთოდ, ფეოდალთა ყველა წოდებრიობა ერთი დასახელების ქვეშ „ფშიუორკი“ ერთიანდებოდა. გლეხებიც სხვადასხვა კატეგორიებად იყვნენ წარმოდგენილი. ტლოხუკოტლი (ე. ი. გლეხი მეთევზეები) გლეხთა ისეთ ჯგუფს წარმოადგენენ, რომლებიც პირადი თავისუფლებით სარგებლობდნენ, თუმცა, ისინი მაინც ფშიუორკებზე დამოკიდებული იყვნენ. ტლოხოკოტლებზე წოდებით უფრო დაბლა აზატები მდგარან, რომლებიც საბატონყმო გლეხებად ითვლებოდნენ. მათ ნატურით გადასახადის გადახდის შემდეგ თავის განთავისუფლება შეეძლო, თუმცა, ამ შემთხვევაშიც გარკვეული სახით ისინი ყოფილი მფლობელების მორჩილები რჩებოდნენ. საბატონყმო გლეხები – ფშიტლები ოგებად და ლაგუნანიტებად, ანუ ლაგუნაუტოვებად იყოფოდნენ. ისინი დაყმევების ხარისხით განსხვავებულნი იყვნენ ყველაზე უუფლებო მონებისაგან ანუ უნაუტებისაგან. უნაუტები მეზობელ „ტომებში“ თარეშით მოპოვებული ტყვეები იყვნენ, რომლებიც დამტყვევებლის სრულ განკარგულებაში რჩებოდნენ. მათ საოჯახო საქმეებში იყენებდნენ, ამავე დროს უნაუტები მემკვიდრეობას ექვემდებარებოდნენ, თუმცა, პატრონს ისინი შეეძლო რაიმე გადასახადისთვის გამოეყენებინა ან ხელიდან ხელში გარკვეული საზღაურის შედეგად გაეყიდა (Народы 1960: 177).

ამავე ნაშრომში მოცემულია ფეოდალური საკუთრების შესახებ ცნობა, რომ მიწაზე ფეოდალური საკუთრების ფორმა მხოლოდ საზოგადოებრივ საძოვრებზე ვრცელდებოდა და ისიც ფეოდალთა უმაღლესი წოდების მხოლოდ უპირატესი

მოხმარების უფლებით, რაც ჩვენი აზრით, ფეოდალურ საკუთრების ფორმას არ შეესაბამება. ცხადია, ეს „ფეოდალები“ იმიტომ სარგებლობდნენ საძოვრების მოხმარების უპირატესი უფლებით, რადგან მათ ხელში ძირითადად თარეშით მოპოვებული საქონლის მასა იყრიდა თავს. ეს ე. წ. „ფეოდალი“ თემის წევრი იყო და იგი უხუცესთა საბჭოს გადაწყვეტილებას პატივს სცემდა. თუმცა, თემებზე გარკვეულ ფეოდალურ ძალაუფლებას ახორციელებდა. ისინი გლეხებს აიძულებდნენ ტრადიციული რომელიმე ჩვეულებით წესის თანახმად ნაშრომის ნაწილი, საბატონყმო ბეგარა და ღალა ნატურით გადაეხადათ.

ფეოდალები დაუმორჩილებელ გლეხებს და მონებს მკაცრად სჯიდნენ, მაგრამ მიუხედავად ამისა, გლეხები მათ წინააღმდეგ მაინც აქტიურად იბრძოდნენ (Народы 1960: 177].

ფიქრობენ, რომ „პატრიარქალური მონობის საკმაოდ ძლიერი გადმონაშთები შეთავსებული იყო „თავისებურ ფეოდალურ“ წყობაში XIX და XX სს-ის დასაწყისშიც, ამიტომ ისინი მიდიან დასკვნამდე, რომ ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიაში ფეოდალურმა ურთიერთობებმა საბოლოო სახე მაინც ვერ ჩამოაყალიბა. რუსეთთან შეერთებამდე გვაროვნული წყობილების გადმონაშთები ადიღებში, ჩერქეზებში, ყაბარდოელებში და აბაზებში შემონახული იყო (Народы 1960: 211).

რაც შეეხება აბაზებში XIX საუკუნეში, მკვლევართა აზრით ფეოდალური დიფერენციაცია უკვე არსებობდა. მიუხედავად ამისა, ფეოდალურმა ურთიერთობებმა მთლიანად ვერ გამორიცხა გვაროვნული წესები.

ავტორები ფიქრობენ, რომ რთული წოდებრივი დაყოფა ყველა წოდებისთვის წესებითა და უფლებებით კარგად იყო ჩამოყალიბებული. ყველაზე უუფლებო „უნავი“ (= „სახლის კაცი“) და „ფსაზ“ (= მონა ქალი) იყო. მონები თარეშის დროს მოპოვებული სამხედრო ტყვეები იყვნენ, რომელსაც საკუთრებაზე უფლება არ ჰქონდათ. რაც ტანთ ემოსათ, ისიც მფლობელის საკუთრებას წარმოადგენდა. „ფსაზ“ ყოველთვის მისი ქალბატონის გვერდით იყო და სახლში მთელი საქალებო

საქმეები მას ეკისრებოდა. თუ ბატონი მონას მიწაზე დასვამდა, იგი გარკვეულ საკუთრებას იძენდა. ამის შემდეგ მას „ლიგ“ ეწოდებოდა. უნავთან შედარებით ლიგ გარკვეული უფლებებითაც სარგებლობდა. უნავი შეეძლოთ გაეყიდათ, მაგრამ ლიგს მხოლოდ ოჯახთან ერთად ჰყიდდნენ. ლიგი საბატონყმო საკუთრებად ითვლებოდა; იგი პატრონის მიწას ამუშავებდა. მის მიერ მიღებული მოსავალი შემდეგნაირად იყოფოდა – ნაწილი მოსავლის სათესად, ნაწილი მეჯოგეებისა და მეფუტკრეების გამოსაკვებად შემდეგი წლისათვის; ნაწილი ლიგის პატრონის სტუმრების მისაღებად, ნაწილი სულიერი მოძღვრისათვის, ხოლო დარჩენილი ლიგის მფლობელის ოჯახსა და ლიგის ოჯახს შორის ნაწილდებოდა. ცხვრების გაკრეჭის შემდეგ ცხვრის კარგი თეთრი შალი მფლობელის ერთი ჩოხისა და ერთი ნაბდისთვის იყო, ხოლო დანარჩენი მფლობელისა და ლიგის ოჯახს შორის, წევრთა რაოდენობის გათვალისწინებით იყოფოდა. თუ ლიგი თავისი მფლობელის გვერდის ავლით რაიმეს გამოიმუშავებდა, ნახევარს კვლავ მის მფლობელს აძლევდა. თუ ლიგი მიწის დამუშავების დროს მის იარაღს, ინსტრუმენტს მოიხმარდა, მაშინ იგი მფლობელს ნამუშევრის ორ მესამედს აძლევდა. ქალიშვილის გათხოვების შემთხვევაში მიღებული ყალიმის ერთ მეხუთედს თვით იღებდა, ხოლო დანარჩენი მფლობელის იყო. თუ მფლობელი ლიგს გაანთავისუფლებდა, იგი აზატის ან თავისუფლად გაშვებულის წოდებას იღებდა, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, აზატი კვლავ ფეოდალურ დამოკიდებულებაში რჩებოდა. თუმცა, მფლობელის შეცვლის უფლება ჰქონდა. ასეთ აზატს „აზატიჟ“ (= „ძველი აზატი“), ხოლო აბაზებში, პირადად თავისუფალ გლეხს „ტლიაკოშაო“ ან „აკავი“ ეწოდებოდა. თუ აზატი „კაბალაში“ კვლავ ჩავარდებოდა, მას „თავისი დიდებულის“ მინდვრის სამუშაოებში უნდა მიეღო მონაწილეობა, რომლებიც შემდეგ გარკვეულ წილს – ჭირნახულის, შალის, შეშის და ა.შ. მიიღებდა (Народы 1960: 235; Лавров, 2009: 47).

ლ. ლავროვის ვარაუდით, აბაზების წოდებრივ კლასებად დაყოფა ჯერ კიდევ შავ ზღვაზე ცხოვრების დროს მოხდა. ეს

არსებული წოდებრივი ტერმინოლოგიითაც დასტურდება. აბაზგების წოდებრიობის დასახლებების უმეტესი შესაბამის აფხაზურ ტერმინებს მოგვაგონებს (Лавров 2009: 135). როგორც ჩანს, გარდა ტერმინებისა, თვით სოციალური ინსტიტუტის სტრუქტურაც მიბაძვით შეიძლება იყოს გადაღებული, რადგან გარდა ტერმინებისა, წოდებრივი დიფერენციაციაც აფხაზეთის ქართულ ფეოდალიზმს ჩამოგავს, თავისი მკვეთრად ჩამოყალიბებული უფლებებითა და მოვალეობებით. ძირითადი მასა უშუალო მწარმოებელი იურიდიულად არ იყო დამონებული, ამიტომ ფეოდალური ჩაგვრა შინა მონობამდე იყო დამყარებული, ხოლო საზოგადოებრივ როლს გვაროვნული კავშირი აგრძელებდა. XIX საუკუნის აბაზების სოციალური წყობა შეიძლება, როგორც „პატრიარქალურ-ფეოდალური" ისე დახასიათდეს. რაც შეეხება მიწაზე ფეოდალურ საკუთრებას, რომელიც ფეოდალიზმის ძირითადი საფუძველია, არსებობდა, მაგრამ მკვეთრად გამოხატული არ იყო. ხდებოდა აბაზური სოფლების ერთ ან ორ წელიწადში ერთხელ ერთი ადგილიდან მეორეზე გადაადგილება (Лавров 2009: 2,7,11,12-14,136-137,138-139]. ეს კი იმაზე მიანიშნებს, რომ აბაზებში ფეოდალური ურთიერთობა განუვითარებელი იყო, ამიტომ მათში კიდევ არსებობდა თავისუფალი გლეხები – „აკავი" ან „ტლოფაკოშაო", მაგრამ მიდიოდა ტლოფაკოშაოს დაკაბალება, მიუხედავად იურიდიული თავისუფლებისა ისინი ვალდებულნი იყვნენ მიეღოთ მონაწილეობა „დიდებულების" მინდვრებში. ფეოდალებს თავისი მონები და ყმები ჰყავდათ, რომელთა შრომის ხარჯზე ისინი ცხოვრობდნენ (Лавров 2009: 135-136).

მცირე თავადს „აგმისთა" ეწოდებოდა, რომლებიც „აგმისთადუს" (=დიდი თავადი; დუ=დიდი) შეიარაღებული რაზმის წევრი და ყველგან მისი გამცილებელი იყო. აგმისთადუს თავისი საბატონყმო გლეხები და მონები ჰყავდა, მაგრამ მასზე რანგით უფრო მაღლა „ახ" (=თავი; თავადი, მეთაური) იდგა. ეს „ახ" თავადები ცალკეულ სოფლებს მეთაურობდნენ, რომელშიც თავადები არ იყვნენ, ასევე „ტომებსაც" მეთაურობდნენ. გარ-

და ცოლებისა თავადებს შეუზღუდავი რაოდენობით ხარჭებიც ჰყავდათ. მაგრამ ხარჭისაგან შობილი ვაჟი ფეოდალი ვერ გახდებოდა. თუმცა, ხარჭების ვაჟები გარკვეულ ფენას მაინც ქმნიდნენ.

XVI ს. ყაბარდოელმა და ბესლენელმა თავადებმა აბაზური „ტომები“ დაიქვემდებარეს, მაშინ აბაზების თავადები უფლებებით ყაბარდოს და ბესლენელ თავადებს გაუთანაბრდნენ, თუმცა, მცირე თავადები ყაბარდოელ და ბესლენელ ქვემოთ მდგომ ტლეყიტლეშებს დაექვემდებარნენ (Народы 1960: 235-236; Лавров, 2009: 48).

ჩრდილო კავკასიის ხალხთა ისტორიას და ქართველი ხალხის მრავალსაუკუნოვან მჭიდრო მრავალმხრივ ურთიერთობას მიეძღვნა კიდევ ერთი კრებული, რომელიც 1969 წ. ქართველი ავტორების მიერ იყო შექმნილი (ანჩაბაძე..., 1969). ამ ავტორთა ვარაუდით, ადრე დაწყებული თემურ-გვაროვნული წყობილების რღვევა XI-XV სს-ში გრძელდებოდა. საფუძველი ფეოდალური ურთიერთობების განმტკიცება იყო. „ექსპლუატატორულ ფეოდალურ“ კლასს XIV-XVII სს ავტორები უკვე ჩამოყალიბებულად თვლიან. წერილობითი წყაროები „წარჩინებულებს“ (ინტერიანო), „მეფეებს“ (ალ-ომარი), „ხელმწიფეებს“ (ბარბარო), „თავადებს“ (გენუური წყაროები) მოიხსენიებენ, ასევე კრუმუხის „ხელმწიფეს“ ზიბერს, ზიხებში (ქართ. ჯიქი) „თავადი პეტროზოვი“, კოპის თავადი „ბელზებეკი“. მათ ხსენებას უბრალო წარჩინებულთა ხსენება მოსდევდა – „აზნაურები“ (ბარბარო), „ბარონები“ (გენუელი ავტორები). თავადებსა და აზნაურებზე დამოკიდებულნი იყვნენ წვრილი აზნაურები – რაზმელები, რომელთაც ინტერიანო „ვასალებს“ უწოდებდა. „ვასალები სიუზერენისაგან სამხედრო სამსახურის სანაცვლოდ საქონელს, ტანსაცმელსა და იარაღს იღებდნენ“. ყველაზე პრივილეგირებულ წოდებას სასულიერო პირები მიტროპოლიტ-ეპისკოპოსები და უფრო დაბალი რანგის მღვდლები ეკუთვნოდნენ. წარჩინებულებს მონები ჰყავდათ, მაგრამ უმნიშვნელო რაოდენობის, რომელთაც საოჯახო მეურნეობაში იყენებდნენ. თავისუფა-

ლი მეთემეები აბსოლუტურ უმრავლესობას შეადგენდნენ, ისინი სასოფლო თემებში იყვნენ ორგანიზებულნი, მაგრამ მათ მფლობელობაში იყო მიწების მნიშვნელოვანი ნაწილი. ცხადია, თემის არსებობა ფეოდალიზაციის პროცესს აფერხებდა (ანჩაბაძე..., 1969: 74).

ამ ნაშრომის ავტორთა ვარაუდითაც, ფეოდალური ურთიერთობები პატრიარქალურ სამოსში იყო გახვეული და ფეოდალური საკუთრება მიწაზე სათემო მიწათსარგებლობის სისტემასთან იყო გადახლართული. ამიტომაც, ფეოდალური ექსპლოატაცია გვაროვნული ადათების ტრადიციულ სამოსელში ინიღბებოდა.

წარჩინებულთ ფიზიკური ძალის გამოყენებით უხდებოდათ თავიანთი ბატონყმობის რეალიზაცია. ისინი თავს ესხმოდნენ გლეხებს, იტაცებდნენ ბავშვებს, პირუტყვს და შემდგომ ჰყიდდნენ. მიუხედავად ამისა, გაბატონებული კლასისა და გლეხების დაპირისპირების შემთხვევები საკმაოდ მცირე იყო. მაგრამ ავტორთა აზრით, ადიღური საზოგადოების განვითარება მაინც კლასობრივი ნიშნით მიმდინარეობდა. მაგრამ ამ განვითარებას პატრიარქალური ტრადიციები მაინც აფერხებდა. სწორედ ადიღმა ფეოდალებმა მიითვისეს კლანების საუკეთესო მიწები მდ. ლაბასა და მდ. თერგს შორის, როდესაც თათარ-მონღოლთა თავდასხმის შემდეგ საკუთარი ტერიტორია დატოვეს (ანჩაბაძე..., 1969: 75-77).

ადიღთა ამ ნაწილს, ჩვენი ვარაუდით, ადგილზე ალანური მოსახლეობის ნარჩენი უნდა დახვედროდათ, რომელიც მათ შეირწყეს და ამასთან ერთად, სახელმწიფოებრივი წარმონაქმნის პრაქტიკაც გაითავისეს. სწორედ ამიტომ, ვფიქრობთ სხვა ადიღურ ეთნოგრაფიულ ჯგუფებთან შედარებით წინარე ფეოდალიზმი (ე.ი. პროტოფეოდალიზმის) ნიშნებიც უფრო გამოიკვეთეს. მათ რომ ქართველებთან კავშირი აფხაზეთის მეშვეობით ჰქონდათ ესეც ქართული წყაროების საშუალებით დასტურდება. სხვადასხვა ადიღეური ეთნოგრაფიული ჯგუფები გადმოსასვლელებს იყენებდნენ, თარეშით თავს ესხმოდნენ

დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობას და ძარცვავდნენ მათ. გაჰქონდათ სახლიდან ყველაფერი რისი წაღებაც შეიძლებოდა, საოჯახო ნივთებიც კი, ცხადია, საქონელი და ადამიანებიც. ტყვეებს ჰყიდდნენ და ამრიგად გამდიდრებული პიროვნებები ხდებოდნენ გაბატონებული კლასის წარმომადგენლები და ერთმანეთს თავადებად მოიხსენიებდნენ.

XVI-XVIII სს. ადიღე-ჩერქეზულ „ტომებში“ ტყვე-მონებით ვაჭრობამ ფართო გასაქანი ჰპოვა. საუკეთესო მუშახელი საკმაოდ გადიოდა უცხოეთის ბაზარზე, რაც გამოუსწორებელ დაღს ასვამდა ქვეყნის სოციალურ-ეკონომიკურ და პოლიტიკურ სიტუაციას. სწორედ ამ საუკუნეებში ადიღეურ-ჩერქეზულ საზოგადოებაში ფეოდალიზაციის პროცესი კვლავ აღმავალი გზით ვითარდებოდა, თუმცა, იგი ყველა ადიღეურ-ჩერქეზულ „ტომებში“ ერთდროულად არ დაწყებულა. მან შავი ზღვის სანაპიროზე მოსახლე „ტომებში“ შედარებით მაღალ საფეხურს მიაღწია, ვიდრე ქვეყნის შიგნით ღრმად მდებარე მთიან რაიონებში, სადაც საზოგადოებრივი ცხოვრების უჯრედად ჯერ კიდევ სასოფლო თემი რჩებოდა (ანჩაბაძე..., 1969: 131-132).

ამასთან დაკავშირებით საინტერესოა ლ. ლავროვის მიერ მოპოვებული მასალები. 1395 წ. რუსული წყაროების თანახმად, იგი ასახავს სიტუაციას, რომელიც დაპყრობილ „ობეზებში“ (ე.ი. აბაზებში) თემურმა შექმნა. მას ჩრდილო კავკასიაში გავლის დროს დაუნგრევია იქაური სოფლები, იქ მაცხოვრებლები მონებად უქცევია და დიდი რაოდენობით წაუყვანია. მსგავსი მსვლელობის შემდგომ ჩრდილო კავკასიაში ტყვეებით და მით უმეტეს ბავშვებით ვაჭრობას დიდი გასაქანი ჰქონია. არა მარტო მოტაცებული ბავშვები იყიდებოდა, არამედ ადიღე ხალხი თვით საკუთარი ბავშვებით ვაჭრობდა. მონების გაყიდვა კაფაში ხდებოდა, სადაც ჩერქეზები, აბაზები და სხვ. ჩადიოდნენ (Лавров 2009: 31).

XVI ს. რუსეთის ცენტრალიზებული სახელმწიფო ჩრდილო კავკასიაში შევიდა. მათ ყირიმისა და ყაზანის წინააღმდეგ დაიწყეს ბრძოლა, რომელშიაც ჩერქეზები, ადიღები და სხვ.

იღებდნენ მონაწილეობას. მალე რუსებმა ორივე სახანო დაიქვემდებარეს. ამის შემდეგ რუსეთმა დიდი გავლენა მოიპოვა ადიღეს ხალხებში. რუსები თარეშით გამდიდრებულ წარმომადგენლებს ხელს უწყობდნენ, რომ ღარიბ მოსახლეობაზე გავლენა მოეპოვებინათ. ძალით ართმევდნენ სახნავ მიწებს ღარიბებს და მდიდრებს აძლევდნენ. ამით ფეოდალიზმის გამყარებას ცდილობდნენ. ამავე დროს თავიანთ ადმინისტრაციულ ანგარიშებში ამ მდიდრებს „სტარშინებად“ მოიხსენიებდნენ (Лавров 2009: 133).

ასეთია ამ საკითხის ისტორიოგრაფია.

როგორც დავინახეთ, ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიის შუა საუკუნეების სოციალურ ყოფას მაღალკვალიფიციური სპეციალისტები შეისწავლიდნენ. ისინი ცდილობდნენ ამ დაქუცმაცებული დაზოგადოების სოციალური სტრუქტურის დინამიკის შესწავლას. ამას ისინი სხვადასხვა პოზიციებიდან უდგებოდნენ. მათ, როგორც საარქივო, ისე საველე მასალებიც საკმაოდ ჰქონდათ ხელთ და რაც მთავარია, არსებული ისტორიული ხასიათის მონაცემებსაც ობიექტურად იყენებდნენ. მაგრამ საბჭოთა წყობილების პირობებში, მეცნიერებს თავს მოხვეული ჰქონდათ ის ვითარება, რომლითაც ყველა ხალხს თავისი არსებობის მანძილზე ერთნაირი სოციალ-კულტურული, ეკონომიკურ-პოლიტიკური განვითარების საფეხურები უნდა გაევლოთ.

სწროედ არსებული ვითარების გამო ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიის შემსწავლელ მეცნიერთა შეხედულების თანახმად, V-X საუკუნეებში ადიღეური წარმოშობის „ტომებში“ ადრეფეოდალური წყობა უკვე გამოცხადებული იყო, ხოლო XI-XV სს. „ფეოდალური ურთიერთობის განმტკიცება ხდებოდა“. ამ დროისთვის დიფერენციაცია უკვე შორს ყოფილა წასული. თავისთავად ცხადია, დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ცნებათა და კატეგორიათა, დიფერენციაციის დადგენას, მაგრამ აუცილებელია მათი მნიშვნელობის განსაზღვრა მიბაძვითაა ეს ტერმინოლოგია შექმნილი თუ ბუნებრივადაა ჩამოყალიბებული.

შეიძლება ვიფიქროთ, რომ დიფერენციალური დაყოფა და მათი ტერმინოლოგია მეზობელი ქვეყნების – სახანოების, ქართული და რუსული სახელმწიფოების მიბაძვით ყოფილიყო შექმნილი. რადგან ყველა მეცნიერი (რუსი, კავკასიელი, ქართველი) წერდა, რომ ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიაში „ფეოდალური“ ურთიერთობა თემური წყობილების პირობებში და განვითარებული მონათმფლობელური წყობილების ფონზე მიმდინარეობდა. რომ „თემურ-გვაროვნულმა წყობილებამ, რომლის რღვევა დაწყებული იყო, თუმცა, XIX საუკუნემდე მიაღწია. ამავე დროს მათი აზრით, გაბატონებული მდგომარეობა „ფეოდალურ-პატრიარქალურ სასოფლო თემს ეკავა“ და რომ ხსენებულ ფეოდალიზმს „ფეოდალურ-პატრიარქალურად თვლიდნენ. ორივე სოციალური წყობა წარმოშობით და თავისი თვისებებით სხვადასხვანაირია.

გარდა ამისა, ყველა მეცნიერი ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიელი მოსახლეობისთვის XI საუკუნის ჩათვლით ხმარობენ ტერმინ „ტომს“. როგორც ვიცით, ტომი პირველყოფილი თემური წყობილებისთვის დამახასიათებელი საზოგადოებრივი ორგანიზაციის ფორმაა, რომელიც საერთო კულტურისა და ტერიტორიის მქონე მონათესავე გვარებს აერთიანებს. რამოდენიმე მეზობელი გვარი „ტომს“ შეადგენს. თუ ჩვენ XIX საუკუნის მოსახლეობისთვის „ტომს“ ვიხმართ და ამავე დროს ამ საზოგადოებაში მონურ შრომაზე დამყარებულ წარმოების წესს დავაფიქსირებთ, განა ეს ფეოდალიზმისთვის იყო დამახასიათებელი?

საქართველოს პოლიტიკური გავლენა, რომ ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიის მაცხოვრებლებზე დიდი იყო, ამას ისიც ადასტურებს, რომ ამ მოსახლეობას საქართველო ხშირად მტერთან ბრძოლის დროს დამხმარე ძალას იყენებდა (Народы 1960: 56, 80). მსგავსი და სხვაგვარი ურთიერთობები, თუგინდ თარეშიც საქართველოში, მიანიშნებს იმაზე, რომ ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიის მოსახლეობაში ფეოდალური დიფერენციაცია და თვით სისტემა მიბაძვით უნდა იყოს ჩანერგილი, სწორედ თარეშით გამდიდრებულთა მიერ.

ავტორთა აზრით, ქვეყნის ფეოდალიზაციის ერთგვარ დაჩქარებას, შავიზღვისპირეთში გენუის კოლონიების არსებობამ შეუწყო ხელი. მათი აზრით, იტალიური დოკუმენტებიდან ირკვევა, რომ XV საუკუნისთვის ადიღეში რელიეფურად ჩანს კლასობრივი დაყოფა, ხოლო XVI-XVII საუკუნეებისთვის კი აშკარად იგრძნობა ქვეყნის ფეოდალიზაციის გაძლიერებული მაჯისცემა (ანჩაბაძე..., 1969: 204).

თავადი ხალხის მმართველად და სარდლად ითვლებოდა, ქვეშევრდომები მას ემორჩილებოდნენ. იგი გაბატონებული ფენის დანარჩენ ნაწილსაც მეთაურობდა, თუმცა, ადიღეს ყველა „ტომში" თავადები არ ჰყოლიათ. დიფერენციაცია დაწინაურებულ „ტომებში" უფრო იგრძნობოდა. მართალია, თავადი აულის მთელი მოსახლეობით და მიწებით თითქოს მის საკუთრებას წარმოადგენდა, მაგრამ სახნავ-სათესი და ტყე იშვიათი გამონაკლისის გარდა ინდივიდუალურ მფლობელობაში თავადებს არ ჰქონდათ. ამ მიწების განაწილების საკითხს უხუცესთა საბჭოს გარეშე თავადი ვერ გადაწყვეტდა.

მიწის საკუთრების საკითხი ამ რეგიონში თავისებური იყო. ყველა ერთნიკურ ჯგუფებში „წარჩინებულები" თითქოს ფლობდნენ საკუთრებას, მაგრამ ეს არ იყო ფეოდალური საკუთრების ფორმა. ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიელი „წარჩინებულები" თუ „თავადები" თარეშით გამდიდრებულები იყვნენ, ისინი თავდაპირველად თავისი ნათესავების „ბელადებად" გვევლინებოდნენ, რომლებმაც სწორედ ასეთი სიმდიდრის შოვნის შემდეგ ჯერ საკუთარი ნათესავების ჩაგვრა დაიწყეს და შემდეგ მთელი აულის. მიუხედავად ამისა, ისინი იურიდიულად ვერ განაგებდნენ მიწებს და ვერ იყენებდნენ ფლობისა და მოხმარების უფლებას.

როგორც ვხედავთ, ფეოდალური საკუთრების ფორმა კარგად არ არის ასახული. ფეოდალიზმის დროს ორი ფორმა უნდა არსებობდეს საერთო-საგვარეულო და სათავისო საკუთრება. ყველა ნაშრომში თითქოს საუბარია ამ საკუთრებაზე, მაგრამ მასალებში ეს არ ჩანს. ყველაზე მეტად ასახულია საერთო საგვარეულო საკუთრება. მის გვერდით სათემო საკუთრე-

ბა, რომელსაც უხუცესთა საბჭო განაგებს და „თავადებს“ არა აქვთ ამის მისაკუთრების უფლება. სათავისთავოში იგულისხმება საერთო საგვარო ქონებიდან გამოყოფილი საკუთრება. ამასთან, არ ჩანს არც ნასყიდი და არც ნაბოძები საკუთრება.

გარდა ამისა, აბაზებს მუდმივი განსახლების არეალი არ ჰქონდათ, ისინი ხშირად იცვლიდნენ ტერიტორიას (თოფჩიშვილი 2007: 15, 23). არც ადიღები ისხდნენ მუდმივად ერთ ადგილზე. გადაადგილების დროს, ერთი რამდენიმე ეთნიკური ჯგუფი სახლდებოდა ცალკე და არ ერეოდა სხვა ეთნოგრაფიულ ჯგუფს. მაგრამ ხდებოდა ისეთი გადაადგილებებიც, როდესაც არა მარტო თავიანთ საცხოვრებელ სივრცეს კარგავდნენ, არამედ ისინი უერთდებოდნენ სხვა ჯგუფს და საკუთარ სახეს კარგავდნენ. გარდა ამისა, გადანაცვლების დროს, ისინი გეოგრაფიულ გარემოსაც იცვლიდნენ და სოციალურ-ეკონომიკური ცვლილებებიც უხდებოდათ.

ზემოთქმული თავისთავად ცხადია, რომ ამ „ფეოდალიზაციის“ ხარისხზე ლაპარაკობს, მაგრამ მთავარი მაინც ის არის, რომ ეს სოციალური ფენა სხვადასხვა ეთნიკური ჯგუფების პოლიტიკური ერთიანობით და რაიმე ადმინისტრაციული წარმონაქმნით არ იყვნენ დაინტერესებული. არა მარტო ადიღე, არამედ არც აბაზების ძირითადი ორი შტო – აშხარუა და ტაფანტა XIX ს. ბოლომდე არ წარმოადგენდა ერთიან პოლიტიკურ მთლიანობას. ტაფანტელებს შედარებით უფრო განვითარებული სოციალური წყობა ჰქონიათ. მოსახლეობა მონებად, ყმებად, ნახევრად დამოკიდებულ გლეხებად, აზნაურებად, პირველხარისხოვან აზნაურებად და თავადებად იყოფოდნენ.

XVII-XVIII სს. ისინი ბეგარას ყაბარდოელ თავადებს უხდიდნენ. აშხარები კი, – მისილ რიფშ, ბაგ, ბარაკაი, ჩეგრეი, ტამ, ყობილბეკ და სხვ. იყოფოდნენ. აშხარელებს ნაკლებად განვითარებული სოციალური ურთიერთობა ჰქონიათ (Лавров 2009: 20).

ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიის დაბლობ ნაწილშიც კი ფაქტობრივად სახელმწიფოები ვერ შეიქმნა (მთიან მხარეებზე

საუბარი არცაა). ასეთები წარმოქმნისთანავე მალე ნადგურდებოდნენ. აქ ეთნოსებიც კი ძალიან ხშირად ენაცვლებოდნენ ერთმანეთს. ასე რომ, მუდმივი არამდგრადი ეთნიკური ვითარება (თოფჩიშვილი 2017: 289) ფეოდალური განვითარების შეფერხების მიზეზი ხდებოდა.

სახელმწიფო სტრუქტურის შექმნის აუცილებლობა ჩრდილო კავკასიის ხალხებმა ძალიან გვიან – რუსეთის იმპერიის ექსპანსიის თითქმის დამამთავრებელ ეტაპზე იგრძნეს. ადიღთა შორის ამაზე ფიქრი 1850-იან წლებში მუჰამედ – ამინმა დაიწყო და სახელმწიფოებრივი სტრუქტურების ფორმირება მისი სიკვდილის შემდეგ 1860-1864 წწ მოახდინეს; მაგრამ უკვე დაგვიანებული იყო – იმპერიამ ფორმირების პროცესში შექმნილი სახელმწიფო სტრუქტურა გაანადგურა (თოფჩიშვილი 2017: 295).

სოციალური ურთიერთობის საკითხის შესწავლას რთული სტრუქტურული ელემენტები უძღოდა წინ, რადგან ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიის ხალხი არ იყო ერთი და იგივე დონის განვითარების თვალსაზრისით. ზოგიერთი ეთნიკური ჯგუფი მეორეს უსწრებდა წინ, ზოგიც ჩამორჩენილი იყო. ზოგიერთი ეთნიკური ჯგუფის წარმომადგენლები „ფეოდალური" სისტემით ცდილობდა მეორეს დაჩაგვრას. ამიტომ, ისინი გარკვეულ „ბეგარას" აკისრებდნენ მათ, მაგრამ გარკვეული ერთი ან ორი წლის შემდეგ ამ ეთნიკური ჯგუფის ხელახალი გადაადგილების გამო, ისინი კარგავდნენ ამ შემოსავალს.

1973 წ. ზ. ანჩაბაძემ და ალ. რობაქიძემ ჩრდილო კავკასიის მთიანეთის სოციალური წყობის და მისი თავისებურებების შესწავლის შედეგად დაადგინეს, რომ XVIII ს. და XIX ს. პირველ ნახევარში ჩრდილო კავკასიის მთიელები პატრიარქალურ-ფეოდალურ (ადრეფეოდალურ) ურთიერთობათა სხვადასხვა საფეხურზე იმყოფებოდნენ. სხვადასხვა ეთნიკური ჯგუფების განვითარების დონეთა შორისაც არსებითი ხასიათის განსხვავებები დაინახეს. მათ ყურადღება მთიელთა ცხოვრების ბუნებრივ-გეოგრაფიულ და ისტორიულ პირობებზე, საკუთრე-

ბის ფორმებზე გაამახვილეს, რომელიც სხვადასხვა ხასიათს ატარებდა — კერძო, სათემო, პატრონიმიულ და ა. შ. მათი აზრით, საზოგადო საკუთრება თანდათანობით კერძო საკუთრების საერთო დანამატად გარდაიქმნებოდა. აქედან გამომდინარე მათ ჩრდილო კავკასიის მთიანეთის ხალხთა სოციალურ წყობას და მის თავისებურებებს „კავკასიური მთიური ფეოდალიზმი“ უწოდეს (ანჩაბაძე, რობაქიძე 1973: 111-125).

გ. მელიქიშვილი კავკასიის მთიელთა ადრეკლასობრივი საზოგადოების ბუნების საკითხის განხილვისას წერდა, რომ საზოგადოებრივ ურთიერთობათა თავისებურება კავკასიის მთიელებთან განპირობებული იყო ეკონომიკური ცხოვრების სპეციფიკით, მთიელთა ეკონომიკის სიმწირით, რაც ხელსაყრელ პირობებს არ ქმნიდა აქ ზედმეტი პროდუქტის წარმოებისა და უშუალო მწარმოებელთა ექსპლუატაციის გაღრმავებისათვის. ხშირად მთაში საარსებო რესურსების სიმწირის კომპენსაცია ხდებოდა აბრაგობით — მეზობლებზე შეიარაღებული თავდასხმებით, რის შედეგადაც ხდებოდა საქონლისა და სხვა სიმდიდრის ხელში ჩაგდება, ხალხის დატყვევება, რომელთაც შემდეგ სიამოვნებით ათავისუფლებდნენ სათანადო გამოსასყიდით, ანდა ყიდდნენ მონებად მონათა ბაზრებზე.

სწორედ, პრობლემა არის ის, რომ თავისებურება ამოდის არათვისტომის დატყვევებით, რომელიც ეკონომიკური იძულების უმარტივეს ფორმას წარმოადგენს. ტყვის ადგილს საერთო ნადავლში, მის ჩაყენების მონის მდგომარეობაში, და ამის შემდეგ მის მიწაზე მიმაგრებას მოსდევდა დაქვემდებარებული ფენის წარმოშობა.

ამრიგად, ჩრდილო კავკასიური სოციალური ყოფის შეფასებისათვის გ. მელიქიშვილმა გაითვალისწინა რა ყველა დამახასიათებელი თავისებურებები „ადრეკლასობრივ ფეოდალურის“ ნაცვლად „პროტოფეოდალური“ ტერმინი გამოიყენა.

მისი აზრით, კანონზომიერია თუ არა ცნება „ადრეფეოდალურის“, რომელიც ჩამოყალიბდა დასავლეთ ევროპულ ფეოდალიზმის მასალაზე, გავრცელება ფეოდალურ ურთი-

ერთობათა სხვა ფორმებზეც (სხვა ტიპებზეც) (ე. წ. „მთურ“, „მომთაბარულ“, „აღმოსავლურ“ ფეოდალიზმზე). რამდენადაც ფეოდალიზმის დასახელებული ფორმები წარმოადგენენ თავისთავად, ავტონომიური ფუნქციების მქონე სისტემებს და მათთვის დამახასიათებელი ორგანული თვისებების გამო თითქმის არ ვითარდებიან დასავლეთევროპული ტიპის განვითარებული ფეოდალიზმის მიმართულებით (რომელშიც დომინირებს მიწათმფლობელობაზე დაფუძნებული ურთიერთობანი). შესაძლებელია, უფრო სწორი იქნება, უარი ვთქვათ ამ ტერმინის („ადრეფეოდალურის“) გამოყენებაზე დასავლეთევროპულისაგან განსხვავებული ფეოდალიზმის ტიპების მიმართ ყოველ შემთხვევაში, „მთიური ფეოდალიზმის“ მიმართ ჩვენ უფრო მისაღებად გვეჩვენება ისეთი ტერმინების გამოყენება, როგორიცაა „წინაფეოდალური“, „პროტოფეოდალური“ „ნახევრადფეოდალური“, ვიდრე ტერმინისა „ადრეფეოდალური“ (მელიქიშვილი 1976: 168-170).

გ. მელიქიშვილის ეს აზრი ალ. რობაქიძემ გაიზიარა „სვანთა საზოგადოებრივი ყოფის ნარკვევებში“ აი რას წერს იგი ამის შესახებ „მართალია გ. მელიქიშვილის აზრი, რომელიც მთურ ფეოდალიზმს თვლის სტადიალურად უფრო დაბალ საფეხურად განვითარების კლასობრივ ურთიერთობაში, ვიდრე განვითარებს დასავლეთევროპული ფეოდალური საზოგადოების. ამასთან იგი ხედავს მასში ტიპოლოგიურ განსხვავებულ სოციალურ სტრუქტურას (Робакидзе 199 : 1350).

ზემოთ აღწერილი სოციალური ყოფის შეფასებისათვის ქართული კლასიკოსი მეცნიერების მიერ გამოთქმულ აზრები, კიდევ ერთხელ ხაზს უსვამს ამ სოციალური ყოფის თავისებურებას.

ნ. ბერძენიშვილი წერდა, რომ „ფეოდალური ეროვნების ჩამოყალიბება ფეოდალური სახელმწიფო ორგანიზაციის, საერთო სახელმწიფო ენის და დამწერლობის გარეშე შეუძლებელია მომხდარიყო (ბერძენიშვილი 1990: 590-592).

გ. მელიქიშვილი კი წერდა - „სოციალური განვითარების მაგისტრალური ხაზი მიიმართებოდა ფეოდალიზმისაკენ, მაგრამ მონურ შრომაზე დამყარებულმა წარმოების წესმა სათანადო განვითარება ვერ ჰპოვა (მელიქიშვილი 1970: 31-32).

ჩვენ ვიზიარებთ გ. მელიქიშვილის აზრს და აღწერილი სოციალური წყობისათვის მიგვაჩნია, რომ უფრო მისაღებია ტერმინი „პროტოფეოდალური“ (ე. ი. ფეოდალიზმამდელი) ვიდრე „ადრეფეოდალური“ ან „მთური ფეოდალიზმი“.

ოჯახი. XIX საუკუნისა და XX საუკუნის დასასწყისისთვის წყაროებიდან ჩანს, რომ ადიღეური წარმომავლობის – ჩერქეზებში, ადიღებში, ყაბარდოელებში, აბაზებში და სხვ. უკვე მონოგამური ოჯახი ყოფილა გაბატონებული. დიდი ოჯახი მართალია მაშინაც არსებობდა, მაგრამ შეზღუდული რაოდენობით. საინტერესოა ის, რომ დიდი ოჯახების დაშლის შედეგად გამოყოფილი ინდივიდუალური ოჯახები გვერდი-გვერდ ტერიტორიულად კომპაქტურ განსახლებას ავითარებდნენ; სამეურნეო ერთობლიობას, შრომაში ურთიერთდახმარებას, გარკვეული ზოგიერთი ქონების ობიექტს საერთო მფლობელობასა და მოხმარებაში იტოვებდნენ, ნათესაური ურთიერთვალდებულებები და მოვალეობები ეკისრებოდათ, გარკვეული დღეობა-დღესასწაულების ერთობლივი გადახდის პრაქტიკა ჰქონდათ, რაც მთავარია, განაყარ ოჯახებს საერთო სახელდება ეპონიმის მიხედვით ჰქონდათ. ეს კი იმას ნიშნავდა, რომ ისინი პატრონიმიულ ერთობას ინახავდნენ.

მეცნიერთა თვალსაზრისით ინდივიდუალურ ოჯახშიც ურთიერთობები მაინც პატრიარქალურ ხასიათს ამჟღავნებდა. გოგონების მდგომარეობა ოჯახში შედარებით თავისუფალი, ხოლო გათხოვილ ქალებს მრავალმხრივი და მრავალრიცხოვანი აკრძალვების და განრიდების წესის დაცვა ევალებოდათ. ისინი ჯერ მამასა და ძმებზე, ხოლო შემდეგ ქმარზე იყვნენ დამოკიდებულნი. შარიათით დადგენილი იყო, რომ მემკვიდრეობით მათ არაფერი ეკუთვნოდათ. ქალი არც საზოგადოებრივ, აულის კრებებში მონაწილეობას არ იღებდა. მამაკაცის წინაშე, ახ-

ლობელი იყო თუ შორეული მუდმივად ფეხზე უნდა მდგარიყო. ცოლ-ქმარს სხვების თანდასწრებით საუბარი ეკრძალებოდათ. მთავარი როლი ქალს მხოლოდ სახლის საქმეებში და მინდვრის სამუშაოებში ჰქონდა, მაგრამ ამ საქმეებსაც დედამთილის მითითება და კარნახი სჭირდებოდა. უხუცესი ქალი, დიდ ოჯახში, ასევე ინდივიდუალურ ოჯახში დიასახლისი მთელი წლის საკვების საკუჭნაოს კონტროლს უწევდა, მის დაუკითხავად იქიდან ვერავინ ვერაფერს გამოიტანდა. ქალები, ბუნებრივია, ბავშვების აღზრდით იყვნენ დაკავებულნი, თუმცა, შვიდი წლის შემდეგ ვაჟები მამისა და თუ სხვა მამაკაცი იყო ოჯახში, მაგ. პაპა, იმათ ხელში გადადიოდნენ. გოგონები კი ქალების განმგებლობის ქვეშ რჩებოდნენ.

ადიღეური ხალხების საოჯახო ყოფასა და სოციალურ საკითხებზე დაკვირვების დროს, აღმოჩნდა, რომ სხვადასხვა დროს, სხვადასხვა ეთნიკური წარმომავლობისა და რელიგიური აღმსარებლობის მოსახლეობამ, რომელიც შემოიჭრა ჩრდილო კავკასიაში ადგილობრივ ერთნიკურ ჯგუფებზე, მართალია, გავლენა იქონია, მაგრამ იმ მხრივ, რომ არქაული წესები უფრო შენარჩუნდა.

ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიური ოჯახებისთვის ასეთი ინსტიტუტები, არქაული ფორმებისა და ჩვეულებების, ზოგჯერ მატრიარქალური გადმონაშთებიც განვითარების თვალსაზრისით შემაფერხებელ როლს თამაშობდა. ამას საწარმოო ძალების დაბალი დონე, ნახევრად ნატურალური მეურნეობა, მყარი ტრადიციები, ცხოვრების კონკრეტული სოციალურ-ეკონომიკური პირობებიც აფერხებდა. ეს კი, ინდივიდუალური ოჯახების გვერდით მთიან და მაღალმთიან რაიონებში, იქ სადაც ტერასული მიწათმოქმედება და საქონლის მოვლისა და შენახვის გადარეკვითი სისტემა იყო განვითარებული, დიდი ოჯახის შემონახვას უწყობდა ხელს, რადგან ყველაფერი ეს მრავალფეროვანი მუშახელის არსებობას მოითხოვდა.

ადიღეური წარმომავლობის ცალკეულ ეთნოგრაფიულ ჯგუფებში ოჯახთან დაკავშირებული ტერმინები სხვადასხვა ენაზე იყო შექმნილი, თუმცა ისინი უფლება-მოვალეობებით ერთმანეთის მსგავსი იყო.

მიუხედავად იმისა, რომ ისლამი ჩერქეზებსა, ადიღებსა და ყაბარდოელებში შესაძლებლობას იძლეოდა მრავალცოლიანობის, იგი მაინც მათ შორის იშვიათი იყო. იგი უმეტესად ძლიერ გვარების წარმომადგენლებში იყო გავრცელებული.

ქორწინება ეგზოგამური იყო და იგი როგორც მამის, ისე დედის ახლო ნათესავებზეც ვრცელდებოდა. საქორწინო აკრძალვები – მამამძუძეობის, რძით, მოყვრობით დანათესავების და სხვ. შემთხვევაში ვრცელდებოდა. ასევე თითქმის ყველა ეთნიკურ ჯგუფებში ლევირატის, სორორატის ინსტიტუტები, XVIII საუკუნეშიც დაცული იყო.

ძველად დიდ, მრავალსულიან ოჯახში მამაკაცები და ქალები ცალ-ცალკე ოთახებში ცხოვრობდნენ. ძლიერი იყო ამ ოჯახებში არქაული წესები. ცოლ-ქმარი რომ მეზობლებს ერთად „დაენახათ და შეემჩნიათ“ არ შეიძლებოდა. რძლები დედამთილ-მამამთილის, უფროსი მაზლებისა და მამაკაცის ბიძაშვილების სახელებს ხმამაღლა ვერ წარმოთქვამდნენ. მათ მხოლოდ მინიშნებით შეეძლოთ გამოხატვა თუ ვის გულისხმობდნენ. მამაკაცს დედ-მამის ან სტუმრის წინაშე თავისი მცირეწლოვანი მტირალი შვილისადმი არც ყურადღების და არც სიყვარულის გამოხატვა არ შეეძლო.

ცოლ-ქმარი ერთმანეთს სახელით ვერ მიმართავდა, ისინი მარტოც რომ რჩებოდნენ მესამე პირით ელაპარაკებოდნენ ერთმანეთს. მამაკაცი ქალს სახელის ნაცვლად ასე მიმართავდა „ჩემს სახლში მცხოვრებო ქალო“ ან „ჩემო ოჯახო“.

მამის გადაწყვეტილების გარეშე ქორწინება აკრძალული იყო. მხოლოდ XIX ს. ბოლოსკენ ქორწინება წინასწარ მოლაპარაკებით საქმროსა და საცოლის მშობლებს შორის გავრცელდა. რაც შეეხება ყალიმის გადახდას, იგი ჩვეულებრივი მოვლენა იყო რევოლუციამდე.

„ფეოდალურ-გვაროვნული დიდებულები“ საკუთარ ოჯახში „სისხლის სისუფთავეს“ მკაცრად იცავდნენ. დაქვემდებარებული წოდების ქალს არ მოიყვანდნენ ცოლად. მხოლოდ დიდებულებს შეეძლოთ ჰყოლოდათ ცოლი და ხარჭები, რომელ-

თა რიცხვი მათთვის შეზღუდული არ იყო. მაგრამ ხარჭისაგან გაჩენილი ვაჟს „ფშის“ სახელით არ მოიხსენიებდნენ, რადგანაც იგი თავისებურ „ტუმე“ ფენაში შედიოდა. მონა ქალის შვილები, მამის (დიდებულის) მიუხედავად, მონებად ითვლებოდნენ. ხარჭის მფლობელს, მისგან გაჩენილ შვილებს, ვისაც უნდოდა მას მიჰყიდდა ან უფასოდაც აჩუქებდა. ე. ი. მონა ქალის შვილები, მფლობელის საკუთრებას წარმოადგენდნენ. თუ ვაჟი გლეხისა და თავისუფალი მეთემის ქალისაგან ჩნდებოდა, იგი ტლოხუკოტლის ე. ი. დედის წოდებას მიეკუთვნებოდა.

ცოლს ქმართან გაყრა, გარდა განსაკუთრებული მდგომარეობის (ქმრის უმოწყალო ქცევის, ან ღალატის შემთხვევაში) გარეშე და მით უმეტეს, ქმრის თანხმობის გარეშე არ შეეძლო. მამაკაცი ადვილად ეყრებოდა ცოლს. ქალისთვის მამის სახლში დაბრუნება სამარცვინო იყო, ამიტომ ქალს მხოლოდ განსაკუთრებული მდგომარეობა აიძულებდა მამის სახლში დაბრუნებულიყო.

სტუმარმასპინძლობა. სტუმარმასპინძლობა ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ტრადიციული ჩვეულება იყო. შუასაუკუნეების კავკასიის მრავალ ხალხში სახელმწიფოების, ტრანსპორტის, გზების, ცენტრალური მმართველობის უქონლობის გამო და სასაქონლო-ფულადი ურთიერთობათა სუსტად განვითარების ფონზე სტუმარმასპინძლობის ინსტიტუტი იმ მნიშვნელოვან საშუალებას წარმოადგენდა, რომელიც საფუძველს ტრადიციული ხალხური დიპლომატიისთვის დამახასიათებელ ეთნოსთა შორის ურთიერთობებს უდებდა. ჩვეულება არა მარტო ერთი ეთნოსის, არამედ ეთნიკურად განსხვავებულ წარმომადგენლებსაც გაცნობის, ურთიერთობის, დამეგობრების საშუალებას აძლევდა. მტრისათვისაც კი არ შეიძლებოდა უარის თქმა დაცვასა და თავშესაფარზე.

ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიელები მასპინძლისთვის საჭირო ხელგაშლილობით, პატივისცემით, გამასპინძლებით ხვდებოდა სტუმარს. სტუმარს საპატივცემულო ადგილზე, კომფორტულად მოწყობილ სასტუმრო ოთახში უმასპინძლდებოდნენ.

ართობდნენ საუბრებით, სიმღერით, მუსიკით, ცეკვით. სტუმარი ითვლებოდა ხელშეუხებელ პიროვნებად.

ყველა ადიღეური წარმომავლობის ეთნიკურ ჯგუფში სტუმარმასპინძლობის ინსტიტუტის ტრადიციული სისტემა მსგავსი იყო. სტუმრის გამოჩენისთანავე მასპინძლები მას გულღიად ხვდებოდნენ. არასოდეს უსვამდნენ კითხვებს საიდან ან საით მიდიოდა. არც მოგზაურობის მიზეზს ეკითხებოდნენ. ამის თქმა თვით სტუმრის მოვალეობას შეადგენდა, მაგრამ თუ ის არაფერს გაამჟღავნებდა, მასპინძლები მაინც პატივით ეპყრობოდნენ. მასპინძელი, მისი ოჯახის წევრები და ახლო მცხოვრებიც კი თავს ვალდებულად თვლიდნენ, რომ მასპინძელს დახმარებოდნენ. ისინი ყველა ერთად ზრუნავდნენ სტუმრის კვებაზე, მის უსაფრთხოებაზე.

სტუმრობის ვადა რეგლამენტირებული არ იყო, მაგრამ დაუწერელი კანონით ეს მხოლოდ ორი კვირა უნდა გაგრძელებულიყო. წასვლის დროს მას რაღაც კარგს და ძვირფას სამახსოვროდ აჩუქებდნენ. წასვლისას სოფლის ბოლომდე მიაცილებდნენ. სტუმარი მასპინძლისთვის და პირიქით, უკვე ახლობლები ხდებოდნენ.

მამამძუძეობა (ათალიკობა). ქართველებში მამამძუძეობის ინსტიტუტი ფეოდალიზმის ჩამოყალიბებასთან არის დაკავშირებული. „ქართლის ცხოვრების“ თანახმად, იგი მაღალი წოდების საზოგადოებიდან გავრცელდა. ჩამოყალიბდა ამასთან დაკავშირებული წესებიცა და ტერმინოლოგიაც. მაღალი წოდების მამის ღვიძლი ვაჟიშვილი ან ქალიშვილი მამისეულის საგვარეულოს გარეთ, „მამამძუძის სახლში“ (ათალიკის ოჯახში) წოდებრივად მასთან დამოკიდებულ ოჯახში უნდა გაზრდილიყო. ძლიერი ფეოდალის ფეხმძიმე ცოლს ან თვით დიდებულს წინასწარ სთხოვდა გლეხის ქალი ან მისი ქმარი, დაბადებისთანავე შვილი მათთვის დაეთმოთ გასაზრდელად. შეთანხმების შემთხვევაში, ბავშვს (გოგო იქნებოდა თუ ბიჭი) დაბადებისთანავე აღმზრდელებს მამამძუძესა და ძიძას გადასცემდნენ, სადაც იგი სრულწლოვანებამდე ცხოვრობდა. გლეხი ამით ცდილობდა

მისთვის და მისივე ოჯახისთვის მებატონის მფარველობის მოპოვებას. XIX ს. და XX ს-ის დასაწყისში ეს ჩვეულება მეგრელებისაგან აფხაზებმაც გადაიღეს. ეს ის პერიოდი იყო, როდესაც აფხაზებმა ფეოდალიზმი საბოლოოდ გაითავისეს.

მამამძუძე და ძიძა ბავშვის აღზრდას დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ. პირველყოვლისა ისინი აღსაზრდელის სიცოცხლესა და ჯანმრთელობას უფრთხილდებოდნენ. ოჯახში საკუთარ შვილებზე მეტად, სწორედ აღსაზრდელზე ზრუნავდნენ, იგი მუდმივი ყურადღების ცენტრში იყო. მამამძუძე და ძიძა ბავშვს შესაფერის სახელსაც ურჩევდნენ, ისეთი, რომელიც წოდების შესაფერისი იქნებოდა. სამი წლის მანძილზე „აჰუფჰა“ ე. ი. აღსაზრდელი ძუძუს მაწოვებელი ქალის („ანაძეი“ ე. ი. ძიძის) ხელში იყო, ხოლო შვიდი წლისა უკვე მამაკაცის ხელში გადადიოდა. მამამძუძე მას ტრადიციულ სამართლებრივ ნორმებს, საზოგადოებასა და ოჯახში ქცევის წესებს, მშობლებისა და უხუცესი ადამიანების პატივისცემას უნერგავდა, ყველა სიტუაციაში სულიერი სიმშვიდის შენარჩუნებას, სიმამაცეს, კეთილშობილებას აჩვევდა. ამავე დროს 7 წლიდან მას იარაღის ხმარებას, ცხენზე ჯდომას და ჯირითს ასწავლიდნენ. ქალიშვილი ქალების მხედველობის ქვეშ იზრდებოდა, მას ოჯახის საქმიანობის გაძღოლას, კერვას, ქარგვას, ქსოვას და რომელიმე ხალხურ ინსტრუმენტზე დაკვრას, სიმღერას ასწავლიდა. ბავშვს „აჰუფჰას“ ნამდვილი მშობლები მხოლოდ ერთხელ, სამი წლისას მოინახულებდნენ და შემდეგ მათ საკუთარი შვილისაგან თავი შორს ეჭირათ.

სრუნლოვან „აჰუფჰას“ საკუთარ სახლში მშობლები სადღესასწაულო შეხვედრას უწყობდნენ. აღმზრდელები ვაჟს ჩოხა-ახალუხით შემოსავდნენ, ცხენსაც და იარაღსაც აძლევდნენ. ასე გამოწყობილი მიჰყავდათ ფეოდალის სახლში, რომლებიც მამამძუძესა და ძიძას კარგად დასაჩუქრებულებს უშვებდნენ. „აჰუფჰასა“ და „ათალიკის“ ოჯახს შორის, ასევე ძიძისშვილებსა და „აჰუფჰას“ გარკვეული ტრადიციული უფლება-მოვალეობები ეკისრებოდათ.

როგორც ჩანს, ჩერქეზებში, ყაბარდოელებსა და აბაზებში მამამძუძეობა საქართველოდან, კერძოდ აფხაზეთიდან უნდა გავრცელებულიყო. ასე მაგალითად, იქაური თავადების ოჯახის შვილები მათზე დამოკიდებულ პირველი ხარისხის უორკებთან იზრდებოდნენ. ხოლო თვით ამ უორკების შვილები მათზე დაბალი წოდების უორკებთან ან გლეხის ოჯახში. რაც შეეხება გლეხის შვილებს ისინი საკუთარ ოჯახში იღებდნენ აღზრდას.

მამამძუძე ბავშვს 7 წლიდან ცხენით ჯირითს, იარაღის ხმარებას, ქცევის ეთიკურ წესებს – ქალთან და უფროსთან მოქცევას ასწავლიდა. აღსაზრდელი თავის აღმზრდელთან ერთად მეზობელ ხალხებში თარეშშიც იღებდა მონაწილეობას ამ შემთხვევაში, თარეშში რასაც მოიპოვებდნენ, ათალიკის (ე. ი. მამამძუძის) იყო. აღსაზრდელს სამხედრო თამაშებში, დოღში და ა.შ. მონაწილეობას აღებინებდნენ. საკუთარი მშობლები თავის შვილს სრულწლოვანებამდე არ ნახულობდა (Народы 1960: 179).

დამოწმებული ლიტერატურა

აბულაძე 1993 — ც. აბულაძე, საქართველოსა და მისი პოლიტიკური წარმონაქმნის სახელწოდებანი ოსმალურ წერილობით ძეგლებში, წგ.: საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი უცხოური და ქართული ტერმინოლოგია, თბ., 1993.

ანჩაბაძე 1969 — ზ. ანჩაბაძე, თ. ბოცვაძე, გ. თოგოშვილი, მ. ცინცაძე, ჩრდილო კავკასიის ხალხთა ისტორიის ნარკვევები, ტ. I, თბ., 1969.

ანჩაბაძე, რობაქიძე, 1973 — კავკასიური მთიური ფეოდალიზმის ბუნების საკითხისათვის, იკე, XVIII, თბ., 1973.

ბახია-ოქრუაშვილი 2010 — ს. ბახია-ოქრუაშვილი, აფხაზთა ეთნიკური ისტორიის პრობლემები, თბ., 2010.

ბერძენიშვილი 1990 — ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, ტ. VIII, თბ., 1990.

გეორგიკა 1965 — გეორგიკა, ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, თარგმანი და განმარტებები ს. ყაუხჩიშვილის, ტ. II, თბ., 1965.

გეორგიკა 1966 — გეორგიკა, ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, თარგმანი და განმარტებები ს. ყაუხჩიშვილის, ტ. VI, თბ., 1966.

გვანცელაძე 2011 — აფხაზური ენა, თბ., 2011.

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

ჩელები 1971 — ევლია ჩელების „მოგზაურობის წიგნი", I, თბ., 1971.

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

თოფჩიშვილი 2016 — გეოგრაფიული გარემო და კავკასიელთა ეთნიკური კულტურა, თბ., 2016.

თოფჩიშვილი 2017 — ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიის ეთნიკურ ერთობათა სოციალური და კულტურული განვითარების შეფერხების მიზეზები. – გელათის მეცნიერებათა აკადემიის შრომები, III, თბ., 2017.

კობიძე 1957 — დ. კობიძე, ტერმინ „აბხაზის" მნიშვნელობა სპარსული წყაროების მიხედვით, „მნათობი", №2, თბ., 1957.

მელიქიშვილი 2003 — გ. მელიქიშვილი, უძველეს კლასობრივ საზოგადოებათა სოციალურ-ეკონომიკური წყობის პრობლემა, თბ., 2003.

მელიქიშვილი 1970 — გ. მელიქიშვილი, საქართველოს უძველესი და ძველი ისტორიის ეტაპები, საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. I, 1970.

მელიქიშვილი 1976 — გ. მელიქიშვილი, მახლობელი აღმოსავლეთისა და კავკასიის უძველესი კლასობრივი საზოგადოების ბუნების საკითხისათვის, ივანე ჯავახიშვილის დაბადების 100 წლისთავისადმი მიძღვნილი საიუბილეო კრებული, თბ., 1976.

პაიჭაძე 1993 — გ. პაიჭაძე საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი ტერმინები რუსულ წყაროებში, საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი უცხოური და ქართული ტერმინოლოგია, თბ., 1993.

სახოკია 1950 — თ. სახოკია, მოგზაურობანი, თბ., 1950.

ტაბალუა 1987 — ი. ტაბალუა, საქართველოს, ევროპის არქივებსა და ნიგნთსაცავებში, ტ. II, თბ., 1987.

ტაბატაძე 1993 — კ. ტაბატაძე, საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი ტერმინები X-XV სს. სპარსული წყაროების მიხედვით, საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი უცხოური და ქართული ტერმინოლოგია, თბ., 1993.

ქართული 1970 — ქართული სამართლის ძეგლები, III, თბ., 1970.

ქც 1973 — ქართლის ცხოვრება, IV, თბ., 1973.

ჯაფარიძე 1993 — გ. ჯაფარიძე, ქართველებისა და საქართველოს არაბული სახელწოდებანი, წგ.: საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი უცხოური და ქართული ტერმინოლოგია, თბ., 1993.

Броневский 1823 – Броневский С. М., Новейшие географические и исторические известия о Кавказе, М., 1823.

Витсен 1974 – Витсен Н., Северная и Восточная Татария или сжатый очерк нескольких стран и народов, Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях Европейских авторов XIII-XIXвв., Нальчик, 1974.

Дубровин 1871 – Дубровин Н., Абхазцы (азега), История войны и владычество русских на Кавказе, т. I, кн. 2, СПБ, 1871.

Инадзе 1999 – Инадзе М., Вопросы этнополитической истории древней Абхазии, в кн.: Разыскания по истории Абхазия/ Грузия, Тб., 1999.

История 1988 – История народов Северного Кавказа с древнейших времён до конца XVIII в., М., 1988.

Лавров 2009 – Лавров Л. И. Избранные труды по культуре абазин, адыгов, карачаевцев, балкарцев, Нальчик, 2009.

Лавров 1988 – Лавров Л. И. Абазины, КЭС, I, М., 1988.

Менандер 1860 – МенандерВизантиев, Продолжение истории Агафиевон-IIВизантийские историки, пер. Деступина, С. П., СПБ, 1860.

Мусукаев 1988 – Мусукаев А. И. Традиционные общественные институты народов Северного Кавказа в конце XIX– начале XX вв., Автореферат, М., 1988.

Народы 1960 – Народы Кавказа, I, М., 1960.

Ногмов 1982 – Ногмов Ш. Б. История Адыгейского народа, Нальчик, 1982.

Папаскири 1999 – Папаскиди З. Территория Абхазии в XI-XVвв., Разыскания по истории Абхазии/Грузия, Тб., 1999.

Торнау 1864 – Торнау Ф. Ф. Воспоминания кавказского офицера, М., 1864.

Федоров 1987 – Федоров Я. А., Историческая этнография Северного Кавказа, М. 1987.

ქართველი ხალხის ეთნო-კულტურული ურთიერთობები ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიის ხალხებთან: ეთნიკური ურთიერთობებისა და მიგრაციის პრობლემები

ქართველი ხალხი ჩაკეტილი არასოდეს არ ყოფილა. მას ყოველთვის ინტენსიური ურთიერთობა ჰქონდა კავკასიის ხალხებთან. საუკუნეების განმავლობაში ეს ურთიერთობა მიმდინარეობდა ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიის ხალხებთან – ადიღეური მოდგმის ეთნიკურ ჯგუფებთან, ბალყარელებსა და ყარაჩაელებთან. ეს ურთიერთობა მრავალმხრივი იყო; შეიძლება დავასახელოთ სამეურნეო-ეკონომიკური ურთიერთობანი, მიგრაციული პროცესები. როგორც ერთი, ისე მეორე ცალმხრივი არ ყოფილა, ორმხრივი იყო.

როდესაც ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიელებთან ქართველების ურთიერთობებზე ვსაუბრობთ, პირველ რიგში, რა თქმა უნდა, აღნიშნული გეოგრაფიული რეგიონთან მახლობლად მცხოვრები სვანების ეთნოგრაფიული ჯგუფი გვაქვს მხედველობაში. სვანებს ურთიერთობა და მიგრაციული პროცესები განსაკუთრებით ჰქონდათ ყარაჩაელებთან და ბალყარელებთან, უფრო ადრე კი – ადიღეურ ეთნიკურ ერთობებთან. სიმონ ჯანაშიამ თავის დროზე დაადასტურა სვანურ მეტყველებაში ადიღეური ელემენტი, ენობრივი გავლენა. ცხადია, ეს ფაქტი ადიღეელთა შერევას გულისხმობს სვანებში. წინასწარ უნდა აღვნიშნოთ, რომ ხშირი იყო ერთმანეთთან მისვლა-მოსვლა, განსაკუთრებით სამეურნეო-ეკონომიკური თვალსაზრისით, რაც იწვევდა გარკვეულ დაახლოებას, დანათესავებას და მიგრაციულ პროცესებს. მიგრაციული პროცესები იყო როგორც მუდმივი, ისე დროებითი. დამოყვრების შემთხვევებიც ხდებოდა.

როდესაც სვანეთზე ვსაუბრობთ, რა თქმა უნდა, იგულისხმება არა მხოლოდ სვანეთის რომელიმე ნაწილი, არამედ მთლიანად სვანეთი; ჩრდილოეთ-დასავლეთ კავკასიის ხალხებთან საუკუნეების განმავლობაში ურთიერთობა, მისვლა-მოსვლა და მიგრაციული პროცესები ჰქონდათ როგორც ზემო სვანებს, ისე ქვემო სვანებს. ცხენისწყლის ხეობის სათავიდან, სოფელ ზესხოდან სულ რაღაც ოთხ-ხუთ კილომეტრში გადასასვლელია ბალყარეთში. ამ გადასასვლელით როგორც ქვეითად, ისე ცხენებით მუდმივი კონტაქტები ხორციელდებოდა. ამ ურთიერთობებიდან არ შეიძლება გამორიცხვა კოდორის (დალის) ხეობაში მცხოვრები სვანებისაც, რომლებიც, მართალია, აქ შედარებით ახალი გადმოსახლებული არიან (XIX საუკუნის შუა ხანებიდან), მაგრამ, ცნობილია, რომ ეს ხეობა თავიდან სვანებით – მისიმიანელებით – იყო დასახლებული. მათაც ინტენსიური ურთიერთობები გააჩნდათ ჩრდილოეთ კავკასიის მოსახლეობასთან. როგორც ჩანს, ისინი დღევანდელი აფხაზეთის ტერიტორიის მნიშვნელოვან ნაწილშიც იყვნენ განსახლებულნი, რასაც ტოპონიმების ანალიზი ადასტურებს; რომ აღარაფერი ვთქვათ დღევანდელი აფხაზეთის დედაქალაქის სოხუმის ძველქართულ სახელმწოდებაზე („ცხუმი“), რაც სვანური მეტყველებით იხსნება და „რცხილას“ ნიშნავს. ენათმეცნიერები ბევრ სხვა ისეთ ტოპონიმსაც ასახელებენ, რომლებიც სვანურით იხსნება (მაგალითად, გაგრა –> გაკრა, რაც სვანურად კაკალს აღნიშნავს (თ. გვანცელაძე).

კოდორის ხეობა სვანთა საცხოვრისი უფრო ადრეც რომ იყო, ეს სხვა წყაროების საშუალებითაც ჩანს. ანტიკური ავტორები აქ მოიხსენებენ ხალხს, რომლებსაც „მისიმინელებს“ უწოდებენ. როგორც აკადემიკოსებმა ს. ყაუხჩიშვილმა და გ. მელიქიშვილმა დაადგინეს (ყაუხჩიშვილი 1936; მელიქიშვილი 1965), სვანების თვითსახელწოდება „მუ-შუან“ ბერძნულ ენაზე „მისიმიანად“ გარდაიქმნა. უფრო მეტიც, XIX საუკუნეში ბესარიონ ნიჟარაძეს საყურადღებო ეთნოგრაფიული მასალები, გადმოცემები დაუფიქსირებია, რომლის მიხედვითაც აქ აფხა-

ზებსა და სვანებს შორის საზღვარი მდ. ნენკრაზე არსებული ხიდი ყოფილა: „არა ერთხელ დაღვრილა ამ ადგილას სვან-აფხაზთა სისხლი. როდესაც სვანები აფხაზებს ჯოგებს წაართმევდნენ, უკანასკნელები მდევრად გამოეკიდებოდნენ. თუ ამ ხიდზე გაუსწრებდნენ სვანები, მაშინ აფხაზები უკან ბრუნდებოდნენ, და თუ მიუსწრებდნენ, მაშინ კი გაიმართებოდა სასტიკი ბრძოლა“ (ნიჟარაძე 1964: 159). ეს მთები სვანეთის თავადებს დადეშქელიანებს ეკუთვნოდათ და სვანები ამის გამო აფხაზებს საბალახოს ართმევდნენ. საბალახოს არ გადახდის შემთხვევაში სტაცებდნენ ხოლმე სვანები აფხაზებს ჯოგებს. 1863-1864 წლებში, როდესაც სვანეთის ბოქულად მამაცაშვილი ყოფილა, „მურზაყანის მთები მაშინ ამ ბოქაულის ხელში ყოფილა. მასვე მიუცია ნება ჯოგის წართმევისა უკეთუ აფხაზები დადებულ საბალახოს არ გადაიხდიდნენ“ (ნიჟარაძე 1964: 160). ბ. ნიჟარაძე იმასაც წერდა, რომ „ეს ჭუბერი ქვედა მიმდინარეობაა მდ. ნენკრისა. აქ ძველად ხალხს უცხოვრია. აქ ვნახე კოშკი და დანგრეული სახლები. ვიჩის (ბ. ნ.-ის გამყოლი) სიტყვით, აქ სადღაც მიმალულად საყდარი არის გამოტენილი სიმდიდრით, მაგრამ მას ცოდვიანი ვერ მიაგნებს, რადგან ასეა ღვთის ნებაო. ჩემს კითხვაზე სად წავიდა აქაური მცხოვრები და რად მიატოვა ეს მდიდარი ხეობაო, ვიჩიმ გრძლად მითხრა მიზეზი და მოკლედ მოვიყვან. აქაურნი მცხოვრებნი წარმოსულან ზემო სვანეთში“ (ნიჟარაძე 1964: 159). ბ. ნიჟარაძე წერს: „ჩუბახევის საზოგადოებაში სოფ. ცალერს არის ერთი გვარეულობა – გვარმიანები. გვარმიანები დღესაც დარწმუნებით ამბობენ, რომ ჩვენი წინაპრები დალის ხეობიდან ყოფილან გადმოსახლებულნიო

ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს, რომ კოდორის ხეობის სვანეთში ნასახლარებს შორის XIX საუკუნის ავტორი კოშკებსაც აფიქსირებს, რაც, უდავოდ მიუთითებს, სხვა გარემოებებთან ერთად, აქ სვანთა ოდესღაც მკვიდრობაზე. ცნობილია, რომ აფხაზებმა (და, საერთოდ, აფხაზურ-ადიღეურმა ტომებმა) კოშკური კულტურა არ იცოდნენ (ის მათთვის, საერთოდ, უცნობი იყო). რაც ყველაზე მთავარია, სვანები აფხაზი მეჯოგეებისა-

გან დალის ხეობაში საბალახეს იღებდნენ, რაც პირდაპირ მიუთითებს იმ გარემოებაზე, რომ დალის ხეობა (საერთოდ, კოდორის ხეობა), რომლის მცხოვრებთ ანტიკური ავტორები მისიმიანელებს უწოდებდნენ, სვანებით იყო ოდესღაც დასახლებული.

როგორც ვხედავთ, ისტორიულად სვანები უფრო ვრცელ ტერიტორიაზე იყვნენ განსახლებული. შემდეგ მათი განსახლების არეალი თანდათან შემცირებულა ქართველურად მეტყველ სხვა ჯგუფებთან შერევის შედეგად. თანამედროვე სვანეთის საზღვრები ადრე შუა საუკუნეებში, ფაქტობრივად, უკვე ჩამოყალიბებული იყო. დღევანდელ სვანეთს ჩრდილოეთიდან კავკასიის მთავარი ქედი აკრავს. ჩრდილოეთ კავკასიაში სვანთა მეზობელი/მოსაზღვრეები ყარაჩაელები და ბალყარელები არიან, რომლებსაც სვანები ეთნონიმით – „სავიარები" მოიხსენიებენ. ქართულ და უცხოენოვან საისტორიო და ეთნოლოგიურ ლიტერატურაში გარკვეულია, რომ სვანები ჩრდილოეთ კავკასიაშიც იყვნენ განსახლებულნი, კერძოდ, მდინარე ყუბანის სათავეებში, სადაც ასევე დასტურდება სვანური ტოპონიმები (Лавров 1952: 78, 89). ზემოხსენებული XIX საუკუნის ავტორი ბ. ნიჟარაძე წერდა: „ჩვენ ვიცით, რომ ამ ქედის ჩრდილოეთის კალთები, რომლის ახლო ადგილები დღეს ჩეგემის, ბახსანის (ურუსბიევის) და ყარაჩის საზოგადოებათ უჭირავთ, ჩვენს დრომდე სვანეთის კუთვნილებას შეადგენდა და დაბეგრილი იყო სვანების მიერ. მაგალითად, ჩეგემის საზოგადოება ყოველწლივ იხდიდა 12 ვერძს მულახის საზოგადოების სასარგებლოდ, ბახსანი და ყარაჩა აძლევდა ბეგარას, ან საბალახოს საბატონო სვანებს, ან მათ ბატონებს. ქრისტიანობის ნაშთნი, რომელსაც დღეს მოგზაურნი პოულობენ ჩეგემის, ბახსანის და ყარაჩის არე-მარეში, ამტკიცებენ, რომ აწინდელ მკვიდრთა წინედ აქ უცხოვრია ქრისტეს სარწმუნოების აღმსარებელ ხალხს. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ისინი სვანები უნდა ყოფილიყვნენ, რომელნიც გადასახლებულან სვანეთში, მხოლოდ მაშინ, როდესაც ისლამის აღმსარებლებმა ახლანდელ მცხოვრებლების წინაპართა ძალა დაატანეს და ან თავის ნებით გამოექცნენ თვით ისლამის აღსარებას" (ნიჟარაძე 1964: 51-52).

ძველი და ახალი წელთაღრიცხვების მიჯნის ბერძენი გეოგრაფი სტრაბონიც აღნიშნავდა სვანთა განსახლებას კავკასიონის მწვერვალებზე, დიოსკურიის (დღევანდელი აფხაზეთის მთავარი ქალაქის სოხუმის) ზემოთ. VI საუკუნის II ნახევარში მოღვაწე ისტორიკოსი მემანდრეც წერდა, რომ „სვანები ერთი იმ ტომთაგანია, რომელიც კავკასიის გარშემო ცხოვრობს“; „ისინი (სვანები – რ.თ.) კავკასიის მწვერვალებაზე ცხოვრობენ“ (გეორგიკა 1936: 221). ამ ცნობით აშკარაა, რომ სვანები VI საუკუნისათვის ჩრდილოეთ კავკასიაშიც მკვიდრობდნენ. სხვას არაფერს უნდა ნიშნავდეს ისტორიკოსის სიტყვები თუ არა მათ კავკასიის გარშემო განსახლებას. თუ როდის დასახლდნენ სვანთა წინაპრები ჩრდილოეთ კავკასიაში, ეს ერთობ ძნელი გასარკვევია. რუსული წყაროების ცნობით, „1562 წელს ყაბარდოს მფლობელმა თემურ-ყვამ („ტემრიუკ“) დაიპყრო «Кабаков Мшанских и Сонских сто шестьдесят четыре...» (ПСБЛ 1909: 371). უეჭველია, რუსულ ცნობაში მშანებისა და სონების ქვეშ უდავოდ სვანები იგულისხმებიან. მშანებში ხომ სვანთა თვითსახელწოდება "მუშან" იკითხება. „სონეს“ კი ყაბარდოელები სვანებს უწოდებენ. ამასთანავე სვანეთის ჩრდილოეთ კავკასიის მოსაზღვრე ქვეყნებში, როგორც მკვლევარები მიუთითებენ, დღემდეა მოღწეული ტოპონიმები, რომლებიც სვანური მეტყველების საშუალებით იხსნება; აგრეთვე, სვანური კოშკები, სვანური ძირის გვარები, ქრისტიანული ეკლესიის ნაშთები და სხვ. ზემოხსენებული რუსი ეთნოგრაფი ლ. ლავროვი სვანების ჩრდილოეთ კავკასიაში მკვიდრობას (მდინარეების ყუბანისა და ბაქსანის სათავეებში) XIV საუკუნიდან ვარაუდობდა. ის წერდა, რომ „სვანთა საცხოვრისებმა მდინარეების ყობანისა და ბახსანის სათავეებთან თავისი კვალი დატოვა ტოპონიმიკაში“ და ჩამოგვითვლის ე.წ. სეხნია ტოპონიმებს: „უჩკულანი“ და „უშგული“, „ხუმარა“ (სხუმარი) და „ცხუმარი“, „ლაშკუტა“ და „ლაშხეთი“. მასვე სოფელ ხუმარასთან ახლოს დაუდასტურებია შუა საუკუნეების ციხის ნანგრევები, რომელსაც „შოანა“, „შუანა“, „შონას“ უწოდებენ. ლ. ლავროვის დასკვნა ასეთ-

ია: «Приведенные данные позволяют предполагать, что в некую историческую эпоху часть Северного Кавказа, в первую очередь верховья р. Кубани и р. Баксана были населены сванами». სხვაგან ის წერს, რომ «Сваны овладели Баксанским ущельем... между 1640 г. и 1743 г. а оставили его (видимо под давлением Кабарды) в период между 1743 г. 1773 г. Господство сванов в верховьях Кубани должно быть отнесено к более раннему времени, именно до переселения сюда тюрок с баксана, т.е. грубо говоря, до рубежа XVII-XVIII вв.» (Лавров 1952: 344). რუსი მეცნიერი ბოლოს ასკვნის, რომ «Расселение сванов на северном Кавказе до XIX в. не может подлежать сомнению» (Лавров 1952: 344).

სხვადასხვა წყაროებსა და დოკუმენტებში სვანთა ჩრდილოეთ კავკასიის მთებში (ბალყარეთსა და ყარაჩაიში) მკვიდრობის არაერთი ფაქტი აქვს მოძიებული ნ. ვოლკოვას. მაგალითად, კლაპროტი აღნიშნავდა, რომ სოფელი ხულამი დასახლებულია სვანური გვარებით (suanischen familien), რომლებიც საკუთარ თავს სვანებს უწოდებენ და იმერულად იცვამენ. მისივე ინფორმაციით სვანური გვარები არა მხოლოდ აქ ცხოვრობენ, არამედ გაფანტული არიან სხვაგანაც, მაგალითად, მეზობელ კაშტაკაუში. დროთა განმავლობაში სვანების ნაწილი სვანეთში გადმოვიდა, იქ დარჩენილები კი ადგილობრივ მოსახლეობას შეერივნენ (*Волкова* 1973: 91). იგივე ავტორი ასევე მიუთითებს სვანებისა და ყარაჩაელ-ბალყარელების მჭიდრო სამეურნეო-ეკონომიკურ ურთიერთობებზე (მაგალითად, გუსტავ რადეს ცნობით, ბალყარელი თათრები შემოდგომით გადმობარგდებოდნენ მულახისა და მუჟალის საზოგადოებებში - *Radde 1866*), შერეულ ქორწინებებზე და მათთან დაკავშირებულ სხვა მომენტებზე. უფრო მეტიც 1743 წლის ერთ-ერთი დოკუმენტის თანახმად XVIII საუკუნის შუა ხანებში ბალყარული საზოგადოებები ორენოვნევანი იყო (*Волкова* 1973: 92). ეს მეორე „ენა“ კი სვანური გახლდათ. სვანეთში „სავიარული“ წარმომავლობის გვარებს ბალყარელები მალკარ-ებზეს (ბალყარელ სვანებს უწოდებდნენ). ნ. ვოლკოვა მიუთითებს 1743 წლის რუსულ დოკუმენტზე, რომ-

ლის თანახმადაც ბაქსანი სონეს ხალხს ჰქონდა დაკავებული. შემდეგ აქ მაცხოვრებელი ბალყარელ-ირუსბიელები იმ დროს სულ სხვაგან – ხუსირში – ცხოვრობდნენ. დოკუმენტში იმაზედაც არის საუბარი, რომ სონები ქრისტიანები იყვნენ და გრძელ თმებს ატარებდნენ. საყურადღებოა ის ინფორმაციაც, რომ ყაბარდოელები სონეს არა მხოლოდ სვანებს, არამედ კავკასიის ქედის სამხრეთით მცხოვრებ სხვა ქართველურ მოსახლეობასაც (მაგალითად, მეგრელებს, და სერთოდ ქართველებს) უწოდებდნენ (*Волкова* 1973: 93). სვანური მოსახლეობა ბალყარეთში ახალი დასხლებული არ ყოფილა. ისინი ბალყარეთისა და ყარაჩაის მოსაზღვრე ტერიტორიებზე თურქულენოვანი ყივჩაღების მიგრაციამდე ცხოვრობდნენ.

რუსეთის გენშტაბის მოხელე ი. ფ. ფლარამბერგი, რომელიც XIX საუკუნის 30-იან წლებში იმყოფებოდა ჩრდილოეთ კავკასიაში, წერდა, რომ სოფელი ხულამი არის ჩერეხ-სახთას დასავლეთ ნაპირზე, სადაც ცხოვრობენ სვანური ოჯახები, რომლებიც დღემდე იცვამენ იმერულად და უწოდებენ „სონებს“ (Адигы, Балкарцы и Карачаевцы... 1974: 256-257).

1835 წელს დიგორხან გარდაჯხაძე-დადეშკელიანის (ტოუ დადეშკელიანის მეუღლე) მიერ კავკასიის მთავარმართებელ როზენისადმი მიწერილ საჩივარში ვკითხულობთ: „რომელიც სვანეთისა მამული დღემდის ყოფილა მფლობელობისა ქვეშე ჩვენსა და არისცა, მათ მამული საზღვრავს ჩერქეზების მხრიდან სოფელი თეგენი და ყარაჩაელების მხრით არის სამზღვარი, სადაც დასრულდება ვაკე კლავი, რომელსაც ეწოდების ლაბგვიარი და ესე ლაბგვიარი არის ჩვენი და იმის იქით ყარაჩაელთა“ (სცსსა ფ. 2, ან. 1, საქ. №4465: 225). წერილში დასახელებული „თეგენი“ დღევანდელი ყაბარდოს სოფელი თეგენკია, ხოლო „ლაბგვიარი“ (სვანური ტოპონიმი) ახლანდელი ულუ-კამის ხეობაა. დიგორხანი იმასაც წერდა, რომ „ჩერქეზების მხრივ, რომელიც სახლობენ ჩერქეზიდამ გადმოსახლებულნი მცხოვრებნი სოფელსა ბახსანსა, იგი არის საკუთარი ჩვენი. იმის გამო, რომელ იქ მცხოვრებელნი, რომელიც დღესა სცხოვრობენ, ადრე

სახლებულან ჩერქეზეთს სოფ. გინგისს და იქიდან გადმოსახლებულან იმ სოფლის ნახევარი ხალხნი თავიანთ მამულს სოფელ ნაქმუკსა და ნაქმუკიდან არ არის დიდ ხანი რომელ თათარხანის მამას ციოყს გადმოუსახლებია ჩვენს საკუთარ სოფელს ბახსანსა, თხოვნითა მათის მეუფროსის ისმაილ ვირისპილოვისათა, რომელსაც შვილი მირზაყულა დღეს არის ცოცხალი და სცხოვრობს მას ჩვენს სოფელს ბახსანსა და რომელნიც ჩვენნი გლეხნი სახლებულან მას გასხანში. ისინი ამოუწყვეტია ჭირსა და დანარჩომანი გადმოუსახლებია ციოვს (ციოყს) სოფელსა ლეშტერსა (ფარის საზოგადოების სოფელი ღეშდერი) და ლაშხარსა (ფარის საზოგადოების სოფელი ლაშხარი), რომელნიც გვმსახურობენ ჩვენ ბატონყმყრის წესითა.“ იმავე წერილიდან ირკვევა, რომ „ყარაჩაელნი როდესაც მოიხმარებდნენ მამულსა ჩვენსა ლაბგვიარად წოდებულსა ანუ სხვაგვარად პირუტყვის საძოვნელადა, გვაძლევდნენ თვითნიერ ყოვლისა ვარყოფისა შესახვედრსა საბალახოსა, როცა შეხვდებოდათ ჩვეულებისამებრ.“

ეთნოგრაფიული მასალებით, სვანეთში მცხოვრები ზოგიერთი გვარი ჩრდილოეთ კავკასიიდანაა გადმოსახლებული. მაგალითად, ბეჩოში მცხოვრები ვეზდენები ბალყარეთიდან გადმოსახლებულად მიიჩნევენ თავს. მათი განაყრები იქ ვეზდენოვების გვარს ატარებენ; ისინი ერთმანეთს ენათესავებიან. სვანებს ბალყარეთთან ბოლო დრომდე არ ჰქონდათ გაწყვეტილი სამეურნეო-ეკონომიკური კავშირები. ისინი ბალყარეთში (ბალყარელებს სვანები „სავიარს“ უწოდებენ) სათიბად დადიან, რაშიც სანაცვლოდ საქონელს, ცხენებს, უნაგირებს... აძლევენ. სვანი მთხრობელის თქმით, ვინც ხშირად დადიოდა, იმათი ენა იცოდა. ჩვენი მიჯნები ვიცით და დამარხულია საზღვარზე ნახშირი. ნახშირი მიწაში „საუკუნეებს სძლებს.“ ეთნოგრაფიული მონაცემებით, სავაირთა ქვეყნიდან ყოფილან მოსულნი გოშთელიანები. ყაბარდოში მკვიდრობს შახმურზაევების გვარი, რომლებიც ძირად გუჯეჯიანები არიან. გადმოცემით ყაბარდოში ისინი ორი-სამი საუკუნის წინ სვანეთიდან გადასახლებულან. ჩრდილოეთ კავკასიაში მოსახლე ქურდანოვები ზემო სვანეთის

მულახის თემიდან გადასახლებულ ქურდიანთა შთამომავლები არიან.

როგორც ირკვევა, „ჩრდილოეთ კავკასიიდან არიან გადმოსახლებულნი ცინდელიანები, რომლებიც ბეგარას იღებენ სოფელ ხურძულში მოსახლე ყარაჩაელებისაგან. საზღვრის დასადგენად ჩასულ კომისიას ერთმა ხურძუკელმა განუცხადა, რომ ჩვენი და სვანეთის საზღვარი კავკასიონის დიდი ქედია. ჩვენს მახსოვრობაში ეს არის და ოდესღაც რა იყო, ალახმა იცისო. ამ სიტყვაზე გამოხტა სვანების მხრით მოხუცი ვიჩი ცინდელიანი და აღელვებულის ხმით მიმართა ყრილობას: ჩვენს და თქვენს შუა საზღვარი დიდი ქედი კი არ არის, ქვის ხიდი (ეს ხიდი სოფელთან იყო) (ბაჩა ბოგ). ჩემს სიცოცხლეში სამჯერ ამიღია თქვენგან ბეგარა – საბალახე იმ ადგილებიდან, რომელსაც დღეს თქვენ დაეპატრონეთ. ორჯელაც ჯოგი წაგართვით, როდესაც საბალახოს გადახდაზე ურჩობა გაგვიწიეთ. ეს იყო მურზაყანის მამის თ. ციოყის დროს. „ამჟი ლი! ამჟი ლი! (ასეა! ასეა!) მოისმა სვანების ერთიანი ყიჟინა“ (ნიჟარაძე 1964: 152).

სხვათა შორის, ჩრდილოეთ კავკასიაში ოდესღაც სვანთა განსახლების ადგილი, ტოპონიმი „ბახსნი“ სვანური ენის საშუალებით იხსნება, რაც, როგორც აღნიშნავენ, „გაყოფილ, გაპობილ ადგილს“ ნიშნავს (მსგავსი ტოპონიმი, სოფლის სახელი, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის მხარეში – გუდამაყარშიცაა: „ბახანი“). სვანური ტოპონიმია „ლაბგვიარიც“, რაც ისეთ ადგილს აღნიშნავს, სადაც ხიდის გადება შეიძლება. სვანეთის მოსაზღვრე ჩრდილოეთ კავკასიაში სვანური ტოპონიმები (ოიკონიმები) სხვაც არაერთია. ასეთ ტოპონიმებს შორის ასახელებენ: „უჩქულან“-ს, „კოჯურდი“-ს, „ჯავლი“-ს. „უშგულ“ უკუღმართ ადგილს ნიშნავს. „კოჯურდ“-ში კი გამოიყოფა სვანური სიტყვა „კოჯ“ (კლდე). სხვათა შორის, ასევე სვანური მეტყველებით ხსნიდა ტოპონიმ „კოჯორს“ (თბილისის მახლობლად) ეთნოგრაფი მ. გეგეშიძე.

სვანების კავკასიონის მთავარი ქედის ჩრდილოეთით მკვიდრობას ადასტურებს არაერთი მატერიალური კულტურის

ძეგლი. საამისო მაგალითები არაქართველ მეცნიერებს აქვთ მოხმობილი. მაგალითად, მდ. ჩეგემთან ჯილგის შეერთების ადგილთან დგას ძველი საბრძოლო კოშკი, რომელიც სვანური კოშკენის ანალოგიურია. ხალხური გადმოცემაც მის მშენებლობას სვან ოსტატებს მიაწერს (Лавров 2009: 56). 1841 წელს ბეზინგის ხეობაში ა. ფირკოვიჩს უნახავს ქრისტიანული ტაძრის ნანგრევები, რომელზადაც ფრესკები და ქართული წარწერები ყოფილა შემორჩენილი (Фиркович 1858:131-132). საყოველთაოდ ცნობილია აგრეთვე ყუბანის ხეობის სათავეში შუანის ეკლესია. ეს სახელწოდება კი პირდაპირ მიუთითებს, რომ ის სვანთა საკუთრება იყო. ლ. ლავროვს ნაშრომში მოხმობილი აქვს 1743 წლის ერთ-ერთი ჩანაწერი, რომლის მიხედვითაც ბაქსანში ყუბანთან კუმის შეერთების ადგილას ცხოვრობდა ხალხი „სონები“, რომლებიც განსაკუთრებულ ენაზე ლაპარაკობდნენ. აღნიშნული ჩანაწერის საფუძველზე ლეონიდ ლავროვი ასკვნიდა, რომ სვანები ცხოვრობდნენ ბაქსანის სათავეებიდან სოფელ ლაშკუტამდე, ე. ი. ჲაბარდოს საზღვრამდე (Лавров 2009: 56).

1873 წლის აღწერით ჩოლურის თემი თავად **გარდაფხაძეებს** ეკუთვნოდათ, რომელთა რაოდენობა რვა კომლით განისაზღვრებოდა. ბესარიონ ნიჟარაძე გარდაფხაძეების შესახებ შემდეგს წერს: „თავადი გარდაფხაძეები სახლობენ სადადიანო სვანეთს, ჩოლურის საზოგადოებაში, იგი თავის თავს ოსეთიდამ მოსულებად სთვლიან. თ. გარდაფხაძეებს თავიდანვე ჩაუგდიათ ხელში ჩოლურის საზოგადოება, რომელიც მესაზღვრეა სამხრეთით თავისუფალი სვანეთისა“ (ნიჟარაძე 1964: 89).

ჯანხოთელებს თავდაპირველად ცხენისწყლის ხეობის სათავეში ლაფაურში, ადგილ ჩირხელში უცხოვრიათ, საიდანაც ბოლოს სოფელ ჩიხარეშში გადმოსულან. ეთნოგრაფიული მასალით, ჯანხოთელების წინაპრებს ყაბარდოში უცხოვრიათ. ძირად ჯანხოთელები ყოფილან მთის რაჭაში მცხოვრები დათოსანები.

უშგულის ღვთისმშობლის ეკლესიასთან პატარა გორაა, რომელსაც ხალხი „სავიარე-ლაშთხვალ“-ს უწოდებს, ე.ი. სავიარების სამარხ ადგილს. გადმოცემით, ერთხელ სავიარები

ღვთისმშობლის გასაძარცვავად მოსულან. ეს ღვთისმშობელს სწყენია, და ურწმუნო სავიარებისათვის თვალთახილვა წაურთმევია; მეორე დღეს უშგულელებს დაბრმავებული მძარცველები უნახავთ. როცა მათი განზრახვა შეუტყვიათ, დაუხოცავთ და იქვე დაუმარხავთ (ნიჟარაძე 1964: 11).

უშგულის თემში არაერთი გადმოცემაა ჩაწერილი სვანთა ისტორიისა და ყოფა-ცხოვრების შესახებ. ცნობილია, რომ საქართველოს მთაში ჩაწერილი ასეთი გადმოცემები უმეტეს შემთხვევაში ისტორიულ სინამდვილეს ასახავს. მაგალითად, ბევრ თავადს უცდია უშგულელთა დამორჩილება, მაგრამ ამაოდ. პირიქით, უშგულელებს ისე ჰქონდათ საქმე დაყენებული რომ „ცხენოსანს თავადსა და აზნაურს სოფელზე არ გაატარებდა.“ ასეთი ამბის მომსწრენი დღესაც მოიპოვებიან უშგულში. რომელსამე თავადიშვილს რომ უშგულში მოსვლა სდომებოდა, ცხენი სამი ვერსის სიშორეზე უნდა დაეტოვებინა სოფლიდამ და თვითონ ფეხით შემოსულიყო“ (ნიჟარაძე 1964: 74). თავადმა დადეშქელიანებმა ბალსეზმო სვანეთი რომ ვერ ჩაიგდეს ხელში, ამას უშგულელები თავიანთ დამსახურებადაც მიიჩნევდნენ. მართალია, ლატალის თემი, რომელიც სადადეშქელიანო სვანეთს ესაზღვრებოდა, ფხიზლად იდგა, რათა ეს უკანასკნელნი თავისუფალ სვანეთში არ შემოეშვათ, მაგრამ, როგორც ჩანს, ეს რამდენჯერმე მაინც მომხდარა. „ფუთა დადეშქელიანმა, რომელიც ეხლანდელს დადეშქელიანების წინაპარი იყო, მთელს სვანეთში გაიკვლია გზა და ბოლოს უშგულს მიაღწია და მოინდომა იმისი დამორჩილება. ეს განზრახვა ფუთას ძვირად დაუჯდა; უშგულელებმა მოჰკლეს ეს გამბედავი კაცი. ამ გვარიდამ უშგულს მოუკლავს კიდევ ყვარყვარე. ასე გვეუბნება ხალხის გარდმოცემა და დღემდე უშგულში დარჩენილი ამის შესახებ საერო სიმღერა“ (ნიჟარაძე 1964: 74-75). **ფუთა დადეშქელიანის მოკვლის დროს უშგულში სტუმრად „ექვსი დვალეთელი იყო.** ამათ ჰქონდათ უჩახმახო თოფი. სვანეთში მაშინ თოფი არ იყო და მთელი სოფელი ამ უჩახმახო თოფს სინჯავდა და ეკითხებოდა დვალეთელებს, ეეხსნათ თოფის ხმარება. დვალეთელებმა

თოფი გასტენეს და სთქვეს: თუ ფუთას მოკვლა გინდოდათ, ამ თოფით მოკლავთო“ (ნიჟარაძე 1964: 76). იმ სოციალურ ბრძოლასთან ერთად, რომელიც ამ გამოცემაშია დაცული, ჩვენთვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს აგრეთვე იმას, რომ სვანებს ახსოვდათ საქართველოს სხვა მხარის – დვალეთისა და მისი მცხოვრებლების – დვალების შესახებ და რომ ეს ურთიერთობა, როგორც ჩანს, ხშირი იყო. საყურადღებოა, რომ სვანებისათვის (უშგულელებისათვის) ცნობილი ყოფილა აგრეთვე „დვალეთური“ დანა.

კალის თემის სოფელ ლალხორში 11 კომლი **მარგველანი** ცხოვრობდა. მარგველანები დავბერის (დაუბერის) – 6 კომლი და იფრალის (9 ოჯახი) მკვიდრებიც იყვნენ. მარგველანები პირველად XIV საუკუნის პირველი ნახევრის საბუთში არიან მოხსენიებულნი. გადმოცემით, მარგველანების წინაპარი კალაში ჩრდილოეთ კავკასიიდან, დღევანდელი ყარაჩაის ტერიტორიიდან, გადმოსახლებულა. ჩრდილოეთ კავკასიიდან სამი ძმა გადმოსულა: უფროსისაგან ჩხვიმიანები წარმომავლობენ, შუათანასაგან – ხერგიანები და უმცროსისაგან – მარგველანები. თავდაპირველად სამივე თავრალში დასახლებულა. შემდეგ კი ხერგიანები და მარგველანები მესტიაში გადასულან. ბოლოს მარგველანი კალაში დაფუძნებულა. ფრიად საყურადღებოა, რომ მარგველანთა გვარის სამხუბები და ხერგიანთა გვარის სამხუბები ერთი და იმავე სახელწოდებისაა: „შაითუშა“, „ბექაიშა“ „მქელშა“, „ბესილუშა“,„თათშა“. მარგველანები მონათესავე ხერგიანებსა და ჩხვიმიანებზე დღესაც არ ქორწინდებიან. დალელი მარგიანების საგვარეულო სალოცავია „წმიდა გიორგი“. XIV საუკუნის პირველ ნახევარში მარგველანები მესტიის მკვიდრები იყვნენ (ამ დროის დაწერილში მოწმედ მოხსენიებულია „მარგვლიანი ფარცმან“ (სის :178). XIII საუკუნეში კი ჩრდილოეთ კავკასიის დღევანდელი ყარაჩაისა და ბალყარეთის ტერიტორიაზე თურქულენოვანი მოსახლეობა ჯერ დასახლებული არ იყო.

მულახის თემის სოფელ არცხელში ნესტრიანებს უცხოვრიათ. თავდაპირველად ნესტრიანები ძლიერი გვარი ყოფილა,

მაგარამ შემდეგ დასუსტებულან და ბოლოს ჟორჟოლიანებს შეყრიან, მათ გვარზე გადასულან. ნესტრიანების შესახებ არსებული ეთნოგრაფიული მასალა ყაბარდოულ წარმომავლობაზე მიუთითებს. სხვა ვარიანტით ნესტრიანები სავიარები ყოფილან. გვარში დაცული გადმოცემა იმაზედაც მიუთითებს, რომ მათ წინაპრებს სადღასაც ზღვის პირზე უცხოვრიათ. ეთნოგრაფიული მონაცემებით „მარგიანთა გვარის მამაკაცები სალოცავად დადიოდნენ თანამედროვე აფხაზეთში – ილორში. ცხვარი, სანთელი, ზედაშე და სეფისკვერი მიჰქონდათ. იმიტომ დადიოდნენ, რომ წარმოშობით იქიდან ვიყავით... მარკელიანები/მარკელიები ილორთან ახლოს ცხოვრობენ. ისინი და მარგიანები ერთი წინაპრისაგან მოვდივართ. ბეჩოში არიან ვერსკლანები. ისინიც მარგიანების გვარისანი არიან. ეს ვერსკლანები არ მრავლდებიან.“

მუჟალის ადრინდელი მოსახლეობა ჟამს/შავ ჭირს გაუწყვეტია. მუჟალის მკვიდრი ზოგიერთი გვარი (მიბჩუანი, ჩამეგიანი, დადვანი, სამხუბი „კაკფერშა“ – გვარი გადმოცემას არ შემოუნახავს) სხვაგან გადასახლებულან. ძირითადი მკვიდრი მოსახლეობა კი, როგორც აღვნიშნეთ, ჟამს გაუწყვეტია. პირველი მოსახლე კი ვინც აქ შავი ჭირის შემდეგ დასახლებულა თანამედროვე კახიანის წინაპარი ყოფილა, რომელიც სავიარებიდან მოსულა. ოდნავ განსხვავებულია სხვა გადმოცემა კახიანებისა და მუჟალის აწ ამოწყვეტილი ერთ-ერთი გვარის – ჩამეგიანების – შესახებ: „კახიანები რომ არიან მუჟალში, სოფელ ჟაბეშში, ესენი არ არიან სვანები შთამომავლობით. ჟაბეშში ყოფილა 80 კომლი გვარად ჩამეგიანი. ამ გვარის ვაჟკაცები ჩამეგიანები სათიბად დადიოდნენ სავიარებში. ერთ-ერთი სეზონური სამუშაოს დროს სათიბად წასულა 10 კაცი (8 ვაჟკაცი და 2 ყმაწვილი) ჩამეგინი. შრომის საზღაურად სავიარებს თითო ხარი მიუციათ. პირუტყვი უღელტეხილს აქეთ გადმოურეკავთ. იმავე საღამოს სავიარები ჩამეგიანებს თავს დასხმინ. თავდადამსხმელებმა სვანები ამოწყვიტეს. ორ ყმაწვილს კი ბუჩქებში მოუხერხებია დამალვა. გათენებისას მკვდრებს შორის ყმაწვილები რომ ვერ ნახეს, მკვლელებმა მათ ძებნა დაუწყეს. ერთ-ერთი მათგანი

მოუკლავთ. როდესაც მეორეც უნდა მოეკლათ, ამ დროს ბუჩქებიდან მათივე მოდგმის ყმაწვილი გამოვარდნილა; ის ხანჯალმომარჯვებულ მკვლელს გადაეღობა და მას დამბაჩით შუბლი გაუხვრიტა. ეს ორივე ბავშვი – სვანი ჩამეგიანი და მსავი სვანთში გადმოვიდნენ. სავიარების ყმაწვილს იქ უკვე აღარ დაედგომებოდა. მუჟალში მოსვლისას ჩამეგიანის ვაჟმა მომხდარის შესახებ თავისიანებს უამბო. ჩამეგიანებმა სავიარების ახალგაზრდას წყალგაღმა სახლი აუშენეს და თავიანთ გოგოზეც დააქორწინეს. მისი შთამომავლები გამრავლდნენ, რომლებსაც კახიანი დაარქვეს. სინამდვილეში კი ბურალაევი იყო გვარად. მას შემდეგ მუჟალში ჟამი/შავი ჭირი გაჩენდა. შავი ჭირი მდინარის იქით არ გადასულა და კახიანები გადარჩნენ. ჩამეგიანები კი დიდი ხნის განმავლობაში ერთ ოჯახზე მოდიოდნენ. უკანასკნელი ჩამეგიანი ამ ათი წლის წინ გარდაიცვალა (მასალა ჩაწერილი გვაქვს 2004 წელს. მთხრობელი პირიბე სოფრომის ძე ნიგურიანი, 78 წლის). კახიანები შემდეგ წყალს აქეთ გადმოვიდნენ და კარგი 30 მოსახლე შეიქმნა. ბეთქილზე რომ არის სიმღერა, ის ბეთქილი კი არა ბეთქანი იყო, ჩამეგიანების გვარისა. იმერეთში რომ კახიანები არიან, არავითარი ნათესაობა არა აქვთ.“ თუმცა, როგორც ირკვევა, კახიანებს სვანეთში ოდესღაც ნამდვილად უცხოვრიათ და იმერელი კახიანები სვანეთიდან არიან გადასახლებული. მუჟალელი ჩამეგიანების გვარი XVI-XVII საუკუნეების ერთ-ერთ „წიგნში“ არიან მოხსენიებულები – „შიოში და ქელდიშ ჩამეგიანი“ (სწძ 1986: 211).

კახიანების წინაპარი ტვიბერის გადასასვლელით შემოსულა. თავდაპირველად მას ტყეში უცხოვრია, გვიან შემოუშვიათ სოფელში. ამისათვის მას მოციქული გამოუგზავნია. „სათიბში დგას „გაშუ ქორი“ (სახლი). აქ შემოუშვიათ ცოლ-შვილიანი კახიანი. ერთი მოსახლე იყო და გამრავლდნენ. გაშუ ქოროში 60 ადამიანი ცხოვრობდა. ყველაფერი მოიტანეს მაცხვარიშში, ხარებიც. კახიანების კოშკი საერთოდ არ დგას.“

მესტიის თემი ოთხი სოფლის ერთობლიობას წარმოადგენდა. ესენია: *სეტი, ლეხთაგი, ლანაჩვალი* და *ლაღამი*. XIV საუკუ-

ნის პირველი ნახევრის საბუთებით, მელომეებს შორის „გოშქოთელიანი აზაგ“ და „გოშგოთელიანი ცოცმან“ არიან დასახელებული (სწძ 1986: 169, 171). გოშქეთელანის (გოშგოთელანის) გვარს ფონეტიკურად სახე უცვლია. ისინი დღეს გოშთელიანის გვარსახელს ატარებენ. გადმოცემით გოთშელიანები სავიარები არიან.

ერთ-ერთი გადმოცემით, ხერგიანები მდ. ტებერდისა და მდ. ყუბანის სათავეებიდან მოსულან (თანამედროვე ყარაჩაის ტერიტორია). სვანეთისათვის ოთხ ძმას შეუფარებია თავი: ხერგიანს, ჩხვიმიანს, მარგველანს (მეოთხე ძმის სახელი დავიწყებულია). ძმები ჩუბეხევში მოსულან და დასახლებულან. აქ ჩხვიმიანს თავისი თავი ძმების ბატონად გამოუცხადებია, რის გამოც მას ძმები გაექცნენ. ჩხვიმიანი დარჩენილა ჩუბახევში, ხერგიანი მესტიაში ასულა, ხოლო მარგველანი კალაში დასახლებულა“ (ხარაძე, რობაქიძე 1964: 30). ამ სამი ძმისაგან წარმოსდგა ნათესაური ჯგუფები ჩხვიმლან-მარგველან-ხერგიანების. წარმოდგენა საერთო წარმოშობის შესახებ ახლაც განაპირობებს მათ შორის კეთილ განწყობილებას, რაც სტუმარ-მასპინძლობაში და ურთიერთდახმარებაში ვლინდება, თუმცა ეს ურთიერთობა რაიმე ვალდებულებას ქორწინებისა თუ სისხლმესისხლეობის სფეროში არ ვარაუდობს“ (ხარაძე, რობაქიძე 1964: 31).

ბეჩოელი გუჯეჯიანების გვარში შემდეგი გადმოცემაა დაცული: „ერთი ძმა გუჯეჯიანი მულახიდან ყაბარდოში გადასახლებულა. იმისი შთამომავლები ახლა შახმურზაევების გვარს ატარებენ“.

ერთ-ერთი სამხუბის კვიციანები ძირად კვიციანებად არ მიიჩნევიან. მოსული კვიციანებს როგორც მრავალრიცხოვან და ძლიერ გვარს შეყრია და მათი გვარიც მიულია. ბეჩოელი ვეზდენები ჩრდილოეთ კავკასიიდან არიან გადმოსახლებული. მათ სავიარებს უწოდებენ. ასე რომ, არაერთი ფაქტია დადასტურებული სვანეთში მოსახლეობის ჩრდილოეთ კავკასიიდან მიგრაციის შესახებაც.

XII-XIII საუკუნეებში სვანეთი ქართული ქრისტიანული სამყაროს ორგანული ნაწილი რომ იყო, ეს კარგად ჩანს „სვანეთის კრების მატიანეში“ ფიქსირებული ანთროპონიმებით. როგორც მამაკაცები, ისე ქალები ძირითადად ქართულ-ქართველურ და ქრისტიანულ კანონიზებულ სახელებს ატარებდნენ. სვანეთში საქართველოს ბარიდან შემოსული და გავრცელებული იყო აგრეთვე აღმოსავლური წარმოშობის სახელები: *თინათინი, ანგურაგ, პიღუნ, ტარიელ, სარგის, რუსუდან, გურანდუხტ, რატი, ვახტანგ, ხვაშაგი, ბეშქენ, ჯაჰვარ, აბესალომ, სიაგუშ, ფარცმან, შაჰანშაჰ, ტაიბულა, ბურლუხან, ჩაყათან, ათარჯი, შესახან, ბეჟან...* აღნიშნულ პერიოდში სვანეთში მხოლოდ კანტიკუნტად თუ შეინიშნებოდა ჩრდილო კავკასიური ანთროპონიმები, რომლებიც აქ ფართოდ გავრცელდა XVIII საუკუნიდან.

სვანეთის ტერიტორიული თემები ერთმანეთთან მჭიდროდ იყო დაკავშირებული, რაც დოკუმენტების მიხედვით „ერთობილ სვანეთის ჯეუ-ის ანუ „ჯეუ ბედნიერის“ სახელით იყო ცნობილი. იმავე დოკუმენტების მიხედვით, შუა საუკუნეებში სვანეთს ჰქონდა საერთო მმართველობის სისტემა საერთო კრებით და საბჭოთი, რომელიც სვანეთის ეთნოგრაფიული ყოფაში ფაქტობრივად შემორჩენილი იყო. აღნიშნული კი უნდა განეპირობებინა იმას, რომ ცხენისწყლის ხეობის ანუ ქვემო სვანეთი და ენგურის ხეობის ბალსქვემო სვანეთი სხვადასხვა ფეოდალთა ხელში იყო, ხოლო ენგურის ხეობის ბალსზემო სვანეთში ფეოდალურმა ურთიერთობებმა პოზიციები დათმო. დოკუმენტებში არ ჩანს სვანეთის ერთობილ ხელში შედიოდა თუ არა ცხენისწყლის ხეობის სვანეთი. ზოგიერთი მეცნიერის ვარაუდით, ქვემო სვანეთი „ერთობილ სვანეთში“ აუცილებლად შედოდა. ეს მოსაზრება გასაზიარებელია, რადგან კალის „ლაგურკა“ ისეთივე ძლიერი და ცენტრალური სალოცავია ქვემო სვანეთში მცხოვრებ სვანთათვის, როგორიც ენგურის ხეობაში განსახლებული სვანებისათვის. ეთნოგრაფიული მონაცემებით, „ერთობილ სვანეთში“ ჩრდილოეთ კავკასიის ის ტერიტორიებიც შედიოდა, რომლებიც თავის დროზე სვანებით იყო დასახლებული (მაგალითად, ბახსანი).

მიუხედავად იმისა, რომ სვანეთი მაღალმთიანი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული რეგიონი იყო, ის ჩაკეტილი, დანარჩენი საქართველოსაგან მოწყვეტილი არ ყოფილა. სვანებს მჭიდრო სამეურნეო-ეკონომიკური კავშირები ჰქონდათ ჩრდილოეთკავკასიელ მთიელებთანაც იმ არაერთი გზითა და ბილიკით, რომლებიც საუკუნეების განმავლობაში იყო გაჭრილ-გაყვანილი.

საქართველოს ბარის გარდა, სვანები გარე სამუშაოზე ჩრდილოეთ კავკასიაშიც მიემგზავრებოდნენ, რაც ძირითადად ზაფხულში ხდებოდა. ამ მიზნით სვანთა ჩრდილოეთ კავკასიაში გასვლა დასტურდება მთელი XIX საუკუნის მანძილზე. საქართველოს ბარში სვანთა დროებითი მიგრაცია მთელი შუა საუკუნეების მანძილზე ხდებოდა, მაგრამ როდის დაიწყეს მათ ჩრდილოეთ კავკასიაში ამ მიზნით გადასვლა, ცნობილი არაა. ჩრდილოეთ კავკასიში სვანები ძირითადად თიბავდნენ, მოსავალს იღებდნენ (სათიბად საქართველოს ბარში სვანების დროებით მიგრაციას ადრე შუა საუკუნეებში გადმოცემებიც ადასტურებს. სვანეთის ცენტრალური სალოცავის – კალას კვირიკესა და ივლიტას ეკლესიაში დაცული ე.წ. „შალიანის" ხატის იმერეთიდან მოყვანა სწორედ სვან მთიბველებს მიეწერებათ). ა. ჩარკვიანის მიხედვით, ისინი ეზოს გალავნებსაც აგებდნენ. ჩრდილოეთ კავკასიაში სვანები, ჩვეულებრივ, ერთ თვეს რჩებოდნენ (ძირითადად აგვისტოში). ერთი თვის განმავლობაში სვანი მთიბავი ღებულობდა პირუტყვს, ზოგჯერ ფულსაც. პირუტყვი ორი-სამი წლის მოზვერი უნდა ყოფილიყო. დამატებით ხშირად ზრდასრულებულ ვერძსაც იღებდნენ. ცარიზმის დროინდელ რუსეთში მათი ღირებულება ერთად 20 მანეთს შეადგენდა. საქართველოს ბარიდან კი სვანეთის მკვიდრს სახლში, 1899 წლის მონაცემებით, საშუალოდ 130-დან 350-მდე მანეთი შეჰქონდა, 1988 წლის მონაცემებით – 140-დან 300 მანეთამდე. ალ. ჩარკვიანის მიხედვით (ჩარკვიანი 1967: 162), ჩრდილოეთ კავკასიაში სვანები სამუშაოდ XIX საუკუნეში ზამთარშიც დადიოდნენ.

ქართველ ისტორიკოსებს ის გზა-ბილიკებიც აქვთ დადასტურებული, რომლებითაც სვანები სარგებლობდნენ: „ზემო სვანეთიდან გარე სამუშაოზე შემდეგი გზებით დადიოდნენ: ლატფარით, მუშურით, ლასილით, ლენხერით, ლეშვინდით და სხვ. ამ გზებით შეიძლებოდა საქართველოს სხვადასხვა რეგიონებში გადასვლა. ჩრდილოეთ კავკასიაში კი სვანეთიდან გადადიოდნენ შემდეგი უღელტეხილებით: მაჩხაფარით, წანერით, ტვიბერით, ბაშილით, მესტიის, ბეჩოს, ჩუბეხევის და სხვ. გადასასვლელებით“ (ჩარკვიანი 1967: 164).

მცირემიწიანობა იყო ძირითადი მიზეზი, რის შედეგადაც, ფაქტობრივად, სვანები ერთგვარ შუამავლებად იქცნენ ვაჭრობაში ჩრდილოეთ კავკასიას და საქართველოს ბარს შორის. „ყარაჩაელებისა და ბალყარელებისაგან სვანები მცირე ფასებში ყიდულობდნენ მსხვილფეხა რქოსან პირუტყვს, ცხენებს, თხებს, ასევე ნაბდებს, ქეჩებს, ჩერქეზულ ცხენებს, შალეულს და ორმაგ ფასებში ყიდიან სადადიანო სვანებთან, ხოლო ლეჩხუმში და სადადიაო სვანეთის ბაზრობებზე ნაყიდ ჩითეულით და წითელი საქონლით სვანები ამარაგებენ ყარაჩაელებსა და ბაქსანელებს. სადადიანო სვანები კი ზემო სვანეთში ყიდიან მარილს, ტყვიას, რკინას“ (საარქივო ცნობა ციტირებულია ა. გელოვანის სადისერტაციო ნაშრომიდან, გვ. 165).

ამასთანავე „სვანებს ყარაჩაი-ბალყარეთში გარდა აღნიშნულისა, მიჰქონდათ გასაყიდად მსხლისა და ვაშლის ჩირი („ლებადე“), ლამაზად დაწნული ხის კალათები და იქ ცვლიდნენ ადგილობრივ ნაწარმზე, მატყლზე, საფენ და მოსასხამ ნაბდებზე და სხვ.“ (ეთნოგრაფიული... 1973: 138).

დამოწმებული ლიტერატურა

სცსსა – საქართველოს ცენტრალური სახელმწიფო საისტორიო არქივი, ფონდი 2, ანაწერი 1, საქმე №4465, გვ. 245

გეორგიკა 1936 – გეორგიკა, III, თბ., 1936.

ეთნოგრაფიული 1973 – ეთნოგრაფიული წერილები სვანეთზე, შედგენილი გ. ავალიანისა და გ. ზურაბიანის მიერ, თბ., 1973.

მელიქიშვილი 1965 – გ. მელიქიშვილი, საქართველოს კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის უძველესი მოსახლეობის საკითხისათვის, თბ., 1965

ნიჟარაძე 1964 – ბ. ნიჟარაძე. ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წერილები, II, თბ., 1964.

სწძ 1986 – სვანეთის წერილობითი ძეგლები, I, ისტორიული საბუთები და სულთა მატიანეები, ტექსტები გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევები და სამეცნიერო-საცნობარო აპარატი დაურთო ვალერი სილოგავამ, თბ., 1986.

ყაუხჩიშვილი 1936 – ს. ყაუხჩიშვილი, მისიმინელების ტომი – თსუ შრომები, I, თბ., 1936.

ჩარკვიანი 1967 – ა. ჩარკვიანი. სვანეთი, 1967.

Адигы, Балкарцы и Карачаевцы 1974 - Адигы, Балкарцы и Карачаевцы в известьях авторов XIII-XIX вв, Нальчик, 1974.

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

Лавров 1952 - Л. Лавров. Расселение сванов на Северном Кавказе до XX в.//Вопросы Этнографии Кавказа, Тб., 1952

Лавров 2009 - Л. Лавров Л. Избранные труды по культуре абазин, адыгов, карачаевцев и балкарцев, Налчик, 2009.

ПСБЛ 1909 - ПСБЛ XIII, вторая половина, СПБ, 1909.

Радде 1866 - Г. Радде. Путешествие в Мингрельских альпах и в трех их верхних продольных долинах. – ЗКОРГО, 1866, кн. VII, вып. 2.

Фиркович 1858 – А. Фиркович. Археологические разведки на Кавказе. – Труды Восточного отделения Археологического общества, т. 3, вып. 3, СПб., 1858.

ირმა კვაშილავა

თანამედროვე აფხაზეთის სოფლის მეურნეობა და მისი განვითარების პერსპექტივები (გალის რაიონი)

აფხაზეთი საქართველოს ერთ-ერთი მდიდარი ბუნებრივი პირობების მქონე რეგიონია, რაც ეკონომიკური აღორძინების რეალურ საფუძველს წარმოადგენს. ზოგადად, დასავლეთ საქართველოში ჰავა სუბტროპიკულია, ზომიერი, მიწა უხვი სხვადასხვაგვარი მცენარეებით, დაბურული ტყეები, ანკარა მდინარეები ზომიერი სარტყლის უმდიდრესი ფლორითა და ფაუნით, ბარაქიანი მოსავლით. სოფლის მეურნეობა - მრავალფეროვანი, მიწათმოქმედება - ინტენსიური (მრავალმინდვრიანი სისტემა), აგროტექნიკა - მოწინავე, მოსახლეობა - ბინადარი, მემცენარეობა - მრავალგვაროვანი (განვითარებული მეხილეობა-მევენახეობით), მესაქონლეობა - ბაგური, არამომთაბარე, რაც არ გამორიცხავდა საზაფხულო საძოვრების გამოყენებას (რეხვიაშვილი 1982:335). ამგვარმა ხელსაყრელმა გეოგრაფიულმა პირობებმა და სოციალურ-ეკონომიკურმა უპირატესობამ იხსნა ქვეყანა, სადაც თითოეული მხარე მჭიდრო სამეურნეო ურთიერთობებით არის შეკავშირებული დანარჩენებთან და ამავე დროს, მეზობელი ქვეყნებიდან გამიჯნულია ბუნებრივი ზღუდეებით. ამიტომაც, საქართველოდან რომელიმე კუთხის ჩამოჭრა, რომელიც გეოგრაფიული პირობების გამო ყველა არტერიით გადაბმულია მთელთან, - ეს იქნებოდა ერთი ორგანული სამეურნეო-ეკონომიკური სხეულის დასახიჩრება, ვინაიდან ისტორიას არ ქმნიდა გეოგრაფიის ლოგიკა, ისტორიას გენეტიკური კავშირი ჰქონდა საქართველოს ორგანულ ეკონომიკურ და ტერიტორიულ მთლიანობასთან (ინგოროყვა 1918:1-2). ზემოაღნიშნულ მოსაზრებას თანამედროვე აფხაზეთის არასახარბიელო ვითარება ამართლებს. ოდესღაც აყვავებული, მჭიდროდ დასახლებული, ინდუსტრიულად განვითარებული, სოფელღონიერი, რეკრეაციული საშუალებებით მდიდარი აფხაზეთი დღეს

სუბტროპიკული უდაბნოა, რომლის თითოეულ კვადრატულ კილომეტრზე ოცი კაცი მოდის. 1997 წლის მონაცემებით, აფხაზეთმა ჩაის 23 ფაბრიკის საწარმოო პოტენციალიდან, მხოლოდ 1,5 გამოიყენა; მოუვლელი ციტრუსების პოტენციალიდან „დიდ გამარჯვებამდე“ მოწეულის - მხოლოდ 4%, ხოლო საკურორტო ინდუსტრიის მხოლოდ 3% იქნა გამოყენებული. „ერთადერთი რაც თავსაყრელი აქვთ, ეს არის ელექტროენერგია და საცხოვრებელი ფართი - ორივე ქართველების ხარჯზე“ (ლორთქიფანიძე 1998:16). „ნიშანდობლივია იმის აღნიშვნა, რომ ბიუჯეტში ქართულ მოსახლეობას 50%, ხოლო აფხაზებს მხოლოდ 3% შეჰქონდათ“ (ჯანელიძე 1992:10). 2000-2005 წლებში, როგორც სოფლის მეურნეობის პროდუქციის წარმოება, ისევე სოფლის მეურნეობაში დასაქმებულთა რაოდენობა ინტენსიურად მცირდება. მიუხედავად ამისა, 2002 წელს იგი აფხაზეთის ბიუჯეტის 57%-ს ავსებდა (შულგინა, 2002:3). „აპსნი პრესის“ ცნობით, 2003 წელს ჩაის წარმოების გეგმა 54,6%-თ, ხოლო ბოსტნეულის - 55%-თ შესრულდა (გაზეთი, 2004:2). აღსანიშნავია, რომ წინა წლებთან შედარებით, ციტრუსების წარმოება შესამჩნევად გაიზარდა. აფხაზეთში მეჩაიეობის შემდეგ, მეციტრუსეობა მეორე ადგილზე იდგა და ძალზე მაღალი რენტაბელობით გამოირჩეოდა. სუფთა მოგება პროდუქციის თვითღირებულების 60-65%-ს აღწევდა (გრძელიშვილი 2011:84). რასაკვირველია, ომამდელი დონის მიღწევას დრო სჭირდება, მითუმეტეს, აქ მოსახლეობის სოციალ-ეკონომიკური მდგომარეობა უფრო მძიმეა, ვიდრე დანარჩენ საქართველოში. ცხადია, აფხაზეთში საომარი მოქმედებების წარმოებამ აუნაზღაურებელი დარტყმა მიაყენა საქართველოს ეკონომიკას. ომის შემდეგ მინიჭებული სტატუს-კვოს „წყალობით“, საქართველოს ეროვნული მეურნეობა ყოველწლიურად მთლიანი შიდა პროდუქციის მოცულობის დაახლოებით 5-6 მლრდ. დოლარით ზარალდება (აფხაზეთის 1996:7).

დღეისათვის, აფხაზეთში სოფლის მეურნეობის პროდუქციის უდიდესი ნაწილი გალის რაიონში (ისტორიულ სამურზაყანოში), ძირითადად, კერძო მეურნეობებში იწარმოება.

ამიტომ იგი აფხაზეთის ეკონომიკურ ცენტრად მოიაზრება. ასე იყო ომამდეც. გალი საქართველოს ერთ-ერთ უმსხვილეს და უმნიშვნელოვანეს ადმინისტრაციულ-ეკონომიკურ რაიონს წარმოადგენდა ფართოდ განვითარებული საწარმოო და სოციალური ინფრასტრუქტურით. მისი ტერიტორია 1000,2 კმ2-ს შეადგენდა. მოსახლეობა 1992 წლის ოქტომბრისათვის 83 000 იყო, ანუ აფხაზეთის მოსახლეობის 15,8%-ს შეადგენდა, რომლის 93,8% ეთნიკურად ქართველი, 0,8% - აფხაზი და 3,1% რუსი იყო. რაიონი ადგილობრივი მმართველობის 25 ადმინისტრაციულ ერთეულად, მათ შორის ერთი ქალაქისა და 24 სოფლის გამგეობად (ახლანდელი სასოფლო თემი) იყოფოდა, რომელშიც 91 სოფელი იყო გაერთიანებული (ნადარეიშვილი 1998:149). აფხაზეთის დე-ფაქტო ხელისუფლებამ გალის რაიონის ტერიტორიის საზღვრები ოჩამჩირისა და ტყვარჩელის სასარგებლოდ შეცვალა. 2003 წელს ჩატარებული საყოველთაო აღწერის მონაცემებით, „მთლიანად აფხაზეთის მოსახლეობა 179 380 შეადგენს. ეროვნულობის მიხედვით, გალის რაიონის ხარჯზე, პირველ ადგილზე ქართველები არიან. მათი საერთო რაოდენობა 59 650 მცხოვრებს აღწევს, აქედან გალის რაიონში 55 000 ქართველი ცხოვრობს. მთლიანად აფხაზები 42 200-ს შეადგენენ“ (მაღრაძე 2005:3). აფხაზეთში მკვეთრად შემცირდა ყველა ეთნოსის წარმომადგენელთა რაოდენობა, ამიტომ როგორც დემოგრაფიული მატების საშუალებას და ამავე დროს, სასოფლო-სამეურნეო პროდუქციის უმთავრეს წყაროს, ამჟამად გალის რაიონს განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება.

აფხაზეთის ყველაზე განვითარებულ სასოფლო-სამეურნეო რაიონში - გალში, 1980-იან წლებში ენგურჰესის კასკადის - საქართველოს მძლავრი ენერგეტიკული ობიექტის მშენებლობამ და ექსპლუატაციაში გაშვებამ, იგი მსხვილ აგრარულ-ინდუსტრიულ რაიონად აქცია. გარდა ამისა, გალი თითქმის ერთადერთია, რომელსაც აქვს სოფლის მეურნეობის ექსტენსიური განვითარების მნიშვნელოვანი პოტენციალი კოლხეთის ზონის ასათვისებელი მიწების ხარჯზე. ურიგო არ იქნებოდა იმის აღ-

ნიშვნა, რომ აქ მოსახლეობის ცხოვრების დონის მაჩვენებლები თითქმის ევროპულ სტანდარტებს უტოლდებოდა (ნადარეიშვილი 1998:151). აფხაზეთ-სამეგრელოს პოტენციურ შესაძლებლობებზე, ჯერ კიდევ XIX საუკუნეში, დიმიტრი ბაქრაძე აღნიშნავდა: „მიეცით მათ ბიძგი და მეურნეობა იქ განვითარდება ისეთი გაქანებით, რომ მათი ქვეყანა გახდება მეორე შვეიცარია“ (ძიძარია 1962:169).

ისტორიკოსის ამ შეხედულებას ისტორიული საფუძველიც გააჩნია. კერძოდ, გალის რაიონის ზღვისპირა ზოლი ძველი კოლხური კულტურის ფორმირების წამყვან რეგიონს წარმოადგენდა. ამას ადასტურებს მის ტერიტორიაზე ნაპოვნი სპილენძისა და ბრინჯაოს ზოდების, სამეურნეო იარაღების რამდენიმე განძი. „მათ შორის სოფელ ფიჩორში აღმოჩენილი მასალა: სასრესები, ქვასანაყები, ხელსაფქვავები და სხვა. აგრეთვე, დანახშირებული ხორბლის მარცვლების სიმრავლე“ (ჯიბლაძე 1985:71). ამავე ნამოსახლარის კომპლექსში მოკვლეული იქნა დღემდე სრულიად უცნობი ფორმის ბრინჯაოს თოხები (17 ცალი) (ჯიბლაძე, მუხიგულაშვილი 1998:53). რაც შეეხება „ბიძგის მიცემას,“ ის აფხაზეთის ეკონომიკის განვითარებას ისევე სჭირდება, როგორც ადრე, შემდეგ კი - მისი ბუნებრივი რესურსებით კვლავ გაამართლებს მოლოდინს; მშრომელ და გამრჯე ადამიანს ერთი ათად აუნაზღაურებს შრომას, ვიდრე საქართველოს სხვა დანარჩენი კუთხეები. ამიტომ „ომამდელ პერიოდში აფხაზეთი ეკონომიკური კეთილდღეობით სხვა რეგიონებს სულ ცოტა 1,3-ჯერ სჭარბობდა“ (უსტიაშვილი 2004:6).

მხედველობაში მისაღებია ისიც, რომ „მინათმოქმედებისათვის ფართობი აფხაზეთში ძალზე მცირეა, ვინაიდან მისი ტერიტორიის უმეტესი ნაწილი (74,14%) მთებსა და გორაკ-ბორცვებს უკავია“ (გრძელიშვილი 2017:7). სასოფლო-სამეურნეო მიწები, ძირითადად, თავმოყრილია ზღვისპირა ზონაში - ვაკეზე, დანარჩენი ტერიტორია თითქმის გამოუყენებელია (რიგვავა 2004:103). მიწის ფონდის ყველაზე ღირებული ნაწილით, - სასოფლო-სამეურნეო სავარგულებით გალის რაიონი

არის უზრუნველყოფილი. ამას მოწმობს 1923 წლის საქართველოს სასოფლო-სამეურნეო აღწერაც, რომლის თანახმად, მაშინდელი სამურზაყანოს მაზრა (თანამედროვე გალის რაიონი), როგორც მოსახლეობის რაოდენობით, ისე მეურნეობათა საერთო რიცხვით, გუმისთის მაზრის გარდა, აფხაზეთის ყველა დანარჩენ მაზრას აღემატებოდა (საქართველოს 1926:86-91; 210). ნიშანდობლივია, რომ XX საუკუნის დამდეგსაც აფხაზეთის გამოსადეგი მიწის მხოლოდ 33% იყო დამუშავებული. დანარჩენი ფართობი გვიმრითა და ეკალ-ბარდებით იყო დაფარული (დუმბაძე 1961:60). ამას ემატებოდა სამურზაყანოს სამხრეთ ნაწილში ჭაობიანი ადგილები. ე. წ. კოლხეთის დაბლობზე სამელიორაციო სამუშაოებმა დამატებით 22 000 ჰა მიწის ახალი ფართობი შემატა რეგიონს, რომლის დიდი ნაწილი გალის რაიონზე მოდის (ჩიქოვანი 1975:84). სწორედ ამ ტერიტორიის ათვისებას უკავშირდება სუბტროპიკული და ტექნიკური კულტურის სამრეწველო მასშტაბით განვითარება. საერთოდ, „კოლხიდას სუბტროპიკულ სარტყელში შვიდი ქვესარტყელი გამოიყოფა. ყველა ესენი ერთი სარტყლის ნაწილია სპეციფიკური თავისებურებებით. ერთ-ერთი აფხაზეთ-სამეგრელოს საზღვარზე მეჩაიეობისა და სუბტროპიკული მეხილეობის ქვესარტყელია, რომელშიც გალისა და ოჩამჩირის რაიონები შედის“ (კეცხოველი 1957:39). ხანგრძლივი ისტორიის მანძილზე, აქ სოფლის მეურნეობის დარგობრივი სტრუქტურა არაერთხელ შეცვლილა. მაგალითად, მეციტრუსეობას მეჩაიეობა უსწრებდა, ამ უკანასკნელს - მარცვლეული კულტურები. გალის რაიონი, ისტორიულ წარსულში, საქართველოს მარცვლეული მეურნეობის (სიმინდის) მწარმოებელ ერთ-ერთ უმსხვილეს რაიონს წარმოადგენდა, რომელიც საზღვარგარეთ დიდი რაოდენობით გადიოდა (ზუხბაია, ზანთარაია 1988:158). უძველესი დროიდან იყო განვითარებული კანაფის, სელისა და ბამბის კულტურა, აგრეთვე, მეხილეობა, მებოსტნეობა, მევენახეობა, მეფუტკრეობა. შედარებით ახალ დარგებს მეაბრეშუმეობა და მეთამბაქოეობა წარმოადგენდა. ეთერზეთოვანი კულტურების მოყვანა (რე-

ჰანი, გერანი, პაჩული, აგრეთვე ყაზანლიყური ვარდი) თავდაპირველად აფხაზეთის ტერიტორიაზე დაიწყო. მათი განლაგების სამი ზონა შეიძლება გამოიყოს: ბაბუშერის (სოხუმის რ-ნი), ტამიშის (ოჩამჩირის რ-ნი) და გუდავის (გალის რ-ნი). აფხაზეთი ეთეროვანი ზეთების ერთ-ერთი დიდი მწარმოებელი იყო, რომლის საწარმოები ადგილობრივი ნედლეულის (ბაზილიკი, გერანი, ევკალიპტი) ბაზაზე მუშაობდნენ.

რაც შეეხება მეცხოველეობას, იყო დრო, როდესაც სამურზაყანოში იგი სოფლის მეურნეობის მთავარ დარგს წარმოადგენდა და არც შემდგომში დაუკარგავს მნიშვნელობა. განსაკუთრებით განვითარებული იყო მეღორეობა; უმნიშვნელო არც მეფრინველეობა იყო. ცალკე უნდა აღინიშნოს თხილისა და ტუნგოს კულტურებზე. „თხილი შედარებით კარგ და უკეთესი ხარისხის ნაყოფს იძლევა, ვიდრე აღმოსავლეთ საქართველოში, რომელმაც ყველაზე მეტი გავრცელება გალის რაიონში ჰპოვა. აქ თავმოყრილია აფხაზეთში არსებული ნარგაობის 74,4%-ზე მეტი“ (ვორონცოვი, ღვინჯილია 1986:13). სულ სხვა სუბტროპიკული მცენარეა ტუნგო, რომელსაც „ზეთიან ხეს“ უწოდებენ. მისგან საუკეთესო საღებავს ამზადებენ. ციტრუსებისა და ჩაის შემდეგ, მიღებული პროდუქციის მნიშვნელობის მიხედვით, ის ძვირფასი სასარგებლო კულტურაა, რომლის მასივები გალისა და ოჩამჩირის რაიონებში გვხვდება (დევიძე 1961:154). იგივე ითქმის ბამბუკისა და დაფნის სუბტროპიკულ კულტურებზე.

ზემოაღნიშნული კულტურების გავრცელებამდე, გალის რ-ში თამბაქო მოჰყავდათ, მაგრამ ნაკლებპროდუქტიულობის გამო, რაიონის მაპროფირებელი დარგი არ ყოფილა. მეფუტკრეობასაც სასაქონლო მნიშვნელობა არ მიუღია, თუმცა, შინაური მეფუტკრეობა საკმაოდ კარგად იყო გავრცელებული.

მეაბრეშუმეობას სოხუმის ოლქში გვიან მიჰყვეს ხელი, მაგრამ ერთ-ერთი მოწინავე გახდა. საზღვარგარეთ იგზავნებოდა როგორც აბრეშუმის პარკი, ისე აბრეშუმის ძაფი. „აფხაზეთზე მოდიოდა საქართველოში დამზადებული აბრეშუმის პარკის თითქმის 10%, ხოლო გალის რაიონი აბრეშუმის პარკის ყველაზე

დიდ მწარმოებელს წარმოადგენდა“ (ქავთარაძე 1971:59). ამჟამად, გალის რაიონში თამბაქო, ეთერზეთები, ტუნგო, აბრეშუმის პარკი აღარ იწარმოება. ეს კიდევ ასატანია. მთავარია, ჩაის ფოთოლი არ იკრიფება, რომლის მზა პროდუქციის უდიდესი ნაწილი ექსპორტზე გადიოდა. „აფხაზეთის სოფლის მეურნეობის მთლიანი საზოგადოებრივი პროდუქტის 50% სწორედ ამ დარგზე მოდიოდა“ (გრძელიშვილი 2011:81). ჩაის ბუჩქის ფართობით აფხაზეთის ეკონომიკური რაიონი მხოლოდ გურია-სამეგრელოს ჩამორჩებოდა, ხოლო მნიშვნელოვნად აღემატებოდა აჭარისა და იმერეთის რაიონებს. გალისა და ოჩამჩირის - სპეციალიზებული რაიონების ხვედრითი წილი აფხაზეთში 89%-ს აღწევდა, ხოლო საქართველოში - 16,1%-ს. მათ შორის, საქართველოს მიმართ გალის რაიონისა - 9,5% და ოჩამჩირის - 6,4% (ზარდალიშვილი 1962:196). ე. ი. მარცვლეული მეურნეობის წარმოება სხვადასხვა მიზეზების გამო შემცირდა და მისი ადგილი მეჩაიეობამ დაიკავა. მალე იგი მეურნეობებისა და კოლმეურნეობების ძირითად დარგად იქცა, რომელსაც ციტრუსების პერსპექტიული მეურნეობა შეემატა და სუბტროპიკული მიწათმოქმედების არსებითი ნაწილი გახდა (ზუხბაია, ზანთარაია 1988:162). ხარისხის მხრივ, აფხაზეთი უკეთესი ხარისხის ციტრუსებს იძლევა, ვიდრე აჭარა, ვინაიდან ამ მხარეში ატმოსფერული ნალექები უფრო ნაკლებია და ნაყოფს მეტი შაქრიანობა აქვს. დღესდღეობით, ციტრუსების მოსავალი აფხაზეთში თანდათანობით იზრდება, ხოლო ჩაის კულტურა თითქმის გადაშენდა.

საინტერესოა, აფხაზეთში სოფლის მეურნეობის ხანგრძლივი კრიზისის დროს, განვითარების რა პერსპექტივები ან პრიორიტეტები გააჩნია მას გლობალიზაციისა და რეგიონალიზაციის რთული პროცესების კონტექსტში. ადრე სოფლის მეურნეობის მრავალფეროვანი დარგების განვითარებას, თავის მხრივ, გეოგრაფიული პირობები განსაზღვრავდა. „უპირველესად კლიმატი, ნალექების სიუხვე, ნიადაგის მრავალფეროვნება, ხელსაყრელი ვაკე და გორაკ-ბორცვიანი რელიეფი. ეკონომიკური წინამძღვრები - შრომითი რესურსების უზრუნველყოფა,

მოხერხებული სატრანსპორტო მდებარეობა და რაც მთავარია, ქვეყნის ინტერესები სუბტროპიკული და სამხრეთული კულტურების განვითარებისათვის" (ზუხბაია, ზანთარაია 1988:156). ამჟამად რეგიონში პრიორიტეტად აგრარული სექტორის განვითარება რჩება; ბუნებრივი, ისტორიული და სოციალურ-ეკონომიკური პირობები იმის პერსპექტივას ქმნის, რომ რეგიონში პრიორიტეტულ დარგად კვლავ აგრარული სექტორის განვითარება დარჩეს, თუმცა, შექმნილ კრიზისულ მდგომარეობას სამი ძირითადი ფაქტორი ასახავს: 1. ქართულ-აფხაზური კონფლიქტის გავლენა; 2. აგრარული სექტორის საბაზრო ტრანსფორმაცია; 3. სოფლის მეურნეობის დარგის სამართლებრივ-ორგანიზაციული და ეკონომიკური მოწყობის მოდელი.

აღნიშნული კრიზისი მხოლოდ ტერიტორიული მთლიანობის აღდგენის შემდეგ და ერთიანი, ინტეგრირებული აგრარული სექტორის შექმნის შედეგად გამოსწორდება (ზუხბაია 2015:94).

საკვლევი თემის დასაწყისში უკვე აღინიშნა, რომ საქართველოს მხარეები ისტორიულად სამეურნეო ურთიერთობითაც არიან ერთმანეთთან შეკავშირებული, ამიტომ არსებული კონფლიქტის გადაწყვეტა უნდა მოხდეს ეკონომიკური ფაქტორების ხელშეწყობით. „ამ ურთიერთობის აღდგენისათვის ქმედებები კი არ უნდა იყოს ორიენტირებული რაღაც სასურველ დონეზე, არამედ ის უნდა დაემყაროს პრაგმატიზმს და ურთიერთობის მინიმუმის უზრუნველყოფის ამოცანებს" (ჯიბუტი 2007:17). ცხადია, აგრარული სექტორი პრიორიტეტულ დარგად დარჩება, მაგრამ როგორც საკურორტო ზონა და ინტენსიური სამეურნეო ათვისების რეგიონი, იგი საქართველოს მნიშვნელოვან ეკონომიკურ რაიონად რჩება. მისი მოხერხებული სატრანსპორტო გეოგრაფიული მდებარეობა, ბუნებრივი, ისტორიული და სოციალურ-ეკონომიკური პირობები ეკოლოგიური უსაფრთხოების დაცვის მიზნით უნდა გამოიყენონ (რიგვავა 2004:160).

ამრიგად, აფხაზეთში, გალის რაიონში, დღეს არსებული მრავალი ხელისშემშლელი ფაქტორის მიუხედავად, უნდა აღორძინდეს არა მხოლოდ სუბტროპიკული მეურნეობა, არამედ სო-

ფლის მეურნეობის ამ რეგიონისათვის დამახასიათებელი სხვა დარგებიც. აქ წარმოება მიბმული იყო ადგილობრივი ნედლეულის გადამუშავებაზე და ამიტომ რეალურად უნდა იქნას შეფასებული თანამედროვე ინდუსტრიის ეკონომიკური თუ კულტურული პოტენციალი.

დამოწმებული ლიტერატურა

აფხაზეთის 1996 - აფხაზეთის ავტონომიური რესპუბლიკის სოციალურ-ეკონომიკური მდგომარეობა, თბ., 1996.

გაზეთი 2004 - გაზეთი „აფხაზეთის რესპუბლიკა," Весна зовет на полях и плантации, газ. „Республика Абхазии", 23-24 март, 2004.

გრძელიშვილი 2011 - გრძელიშვილი ნ., აფხაზეთი, ქრისტიანობა და ეკონომიკა, თბ., 2011.

დევიძე 1961 - დევიძე ნ., სოფლის მეურნეობის განვითარება და განლაგება აფხაზეთის ასსრ-ში, ვახუშტის სახელობის გეოგრაფიის ინსტიტუტის შრომები, XVI, თბ., 1961.

დუმბაძე 1957 - დუმბაძე მ., დასავლეთ საქართველო XIX საუკუნის I ნახევარში, თბ., 1957.

ვორონცოვი, ღვინჯილია 1986 - ვორონცოვი ვ., ღვინჯილია ნ., თხილის კულტურის მდგომარეობა და განვითარების პერსპექტივები აფხაზეთის ასსრ-ში, „სუბტროპიკული კულტურები," N6, 1986.

ზარდალიშვილი 1962 - ზარდალიშვილი კ., საქართველოს სსრ ეკონომიკური დარაიონება, თბ., 1962.

ზუხბაია, ზანთარაია 1988 - ზუხბაია ვ., ზანთარაია ს., გალი, სოხუმი, 1988.

ზუხბაია 2015 - ზუხბაია მ., აფხაზეთის ოკუპირებულ ტერიტორიაზე სოფლის მეურნეობის ძირითადი პრობლემები, სამეცნიერო პრაქტიკული კონფერენცია, თბ., 2015.

ინგოროყვა 1918 - ინგოროყვა პ., საქართველოს ტერიტორიის საზღვრების შესახებ, თბ., 1918.

კეცხოველი 1957 - კეცხოველი ნ., კულტურულ მცენარეთა ზონები, თბ., 1957.

ლორთქიფანიძე 1998 - ლორთქიფანიძე მ., აფხაზეთის „შურისძიების შიში", გაზ. „ახალი ტალღა," 16 ოქტომბერი, 1998.
მაღრაძე 2005 - მაღრაძე მ., აფხაზეთის დემოგრაფიული სურათი, გაზ. „აფხაზეთის ახალი ხმა," 29 ივნისი, 2005.
ნადარეიშვილი 1998 - ნადარეიშვილი თ., აფხაზეთი ომამდე და ომის შემდეგ, თბ., 1998.
რეხვიაშვილი 1982 - რეხვიაშვილი მ., იმერეთი XVIII საუკუნეში, თბ., 1982.
რიგვავა 2004 - რიგვავა ლ., აფხაზეთის ბუნებრივი რესურსების გამოყენების სოციალურ-ეკონომიკური პრობლემები, თბ., 2004.
საქართველოს 1926 - საქართველოს 1923 წლის სასოფლო-სამეურნეო აღწერა, თბ., 1926.
უსტიაშვილი 2004 - უსტიაშვილი ს., რატომ ვკარგავთ ყოველწლიურად 300 მილიონ დოლარს, გაზ. „მთავარი გაზეთი," 28 აპრილი, 2004.
ქავთარაძე 1971 - ქავთარაძე ა., აფხაზეთის ასსრ სოფლის მეურნეობა 50 წლის მანძილზე, სოხუმი, 1971.
შულგინა 2002 - Шулгина Н., Сельское хозяйство Абхазии должно перейти на цивилизованные формы, газ. „Республика Абхазии", 22-23 январь, 2002.
ჩიქოვანი 1975 - ჩიქოვანი ო., მიწის პრობლემა საქართველოში და კოლხეთის მელიორაციის მნიშვნელობა, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე (ისტორიის სერია), N1, 1975.
ძიძარია 1962 - ძიძარია ა., XIX საუკუნის ქართველი მოღვაწეები აფხაზეთის შესახებ, ჟურ. „მნათობი," N7, 1962.
ჯანელიძე 1992 - ჯანელიძე ჯ., სიმართლე ბოლომდე უნდა ითქვას, გაზ. „კოლხური დიადემა," 1 ოქტომბერი, 1992.
ჯიბლაძე 1985 - ჯიბლაძე ლ., ძველი კოლხური მასალები ენგურის მარჯვენა სანაპიროდან, „ძეგლის მეგობარი," N70, 1985.
ჯიბლაძე, მუხიგულაშვილი 1998 - ჯიბლაძე ლ., მუხიგულაშვილი ი., მეტალურგიული წარმოების ნაშთები გალის რაიონის სოფელ ფიჩორიდან, „ძეგლის მეგობარი," N1, 1998.
ჯიბუტი 2007 - ჯიბუტი მ., აფხაზეთში (საქართველო) კონფლიქტის გადაწყვეტის ხელშეწყობა ეკონომიკური ფაქტორების გამოყენებით, თბ., 2007.

ირმა კვაშილავა

აფხაზების ეთნო-კულტურული ურთიერთობები ქართველებსა და ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიის ხალხებთან: ურთიერთობები სულიერი კულტურის სფეროში

ხანგრძლივი დროის მანძილზე, ქართველებისა და აფხაზების ერთ ბუნებრივ-გეოგრაფიულ გარემოში, სოციალურ-პოლიტიკური ვითარებით გამოწვეულმა მჭიდრო კავშირმა და თანაცხოვრებამ განსაზღვრა აფხაზების ეთნოკულტურის ქართული სახელმწიფოს განუყოფელ ნაწილად გადაქცევა. „ორი მეზობელი ხალხის ყოფასა და კულტურაში დადგენილი საერთო მოვლენები მათ ისტორიულ ურთიერთობაზე მიუთითებს, იგულისხმება, რომ ადგილი აქვს ურთიერთგავლენას, კულტურის ურთიერთგამდიდრებას“ (ჩიტაია, გეგეშიძე 1990:208), რაც ეთნოგრაფიულმა, თუ სხვა სახის კვლევა-ძიებამ არაერთგზის გამოავლინა, მაგრამ სხვადასხვა მიზეზების გამო, მიჩქმალული იქნა ისევე, როგორც აფხაზებისა და ჩრდილო კავკასიელების ეთნიკური ერთობა. დღეს სადავო აღარ არის აფხაზთა წინაქრისტიანული და წინაისლამური წარმოდგენების მსგავსება როგორც ქართველთა, ისე ჩრდილო კავკასიელთა ანალოგიურ რწმენა-წარმოდგენებთან, ვინაიდან ამ რეგიონში ხანგრძლივი დროის მანძილზე მიმდინარეობდა სხვადასხვა ეთნიკური ჯგუფის თანაცხოვრების უწყვეტი პროცესი, რომელშიც წამყვანი როლი ეკისრებოდა ქართულ კულტურას. მიუხედავად ასეთი საერთო სურათისა, აფხაზების ყოფაში არის დამოწმებული ფაქტები, რომელთა ჩრდილო კავკასიური წარმომავლობა სრულიად აშკარაა, მაგალითად, ნართების ეპოსი (ენციკლოპედია 1990:249). არც ის არის დასამალი, რომ ადიღეელების ყოველ მესამე ოჯახს აფხაზეთში ნაბრძოლი წევრი ჰყავს დაღუპული (ხინჩაგაშვილი 2003:33). ეს მუსლიმი ადიღეელების და ქრისტიანი აფხაზების

მჭიდრო კავშირზე მიანიშნებს, რასაც, თავის დროზე, არაერთი მოგზაური თუ მკვლევარი თამამად აფიქსირებდა. სახელდობრ, „ხალხი, რომელიც ყუბანზე აბაზების სახელითაა ცნობილი, თავის თავს თვლის აფხაზებისაგან დიდი ხნის წინ გამოყოფილ ახალშენად და მათ (აფხაზთა - მთარგმნელისაგან) ქვეყანას უწოდებს დიდ აბაზას, თავის საკუთარ საცხოვრებელს კი - მცირე აბაზას. ორივე ხალხი, როგორც დიდი ისე მცირე აბაზასი ლაპარაკობს ერთი ენის განსხვავებულ დიალექტზე და აქვთ ერთნაირი ჩვეულები. ის უფრო ჩერქეზული ენის დიალექტს უნდა წარმოადგენდეს“ (რაინეგსი 2002:108-109). ი. ზარუბინი აშკარად მიუთითებდა, რომ აფხაზები ეთნიკურად ჩერქეზებს ემსგავსებიან, განსაკუთრებით უბიხებსა და აბაზებს (ზარუბინი 1927:15). აბაზებისა და აფხაზების განსაკუთრებულ კავშირს ს. ბასარიაც აღიარებდა, თუმცა, ამტკიცებდა, რომ აფხაზები გადასახლდნენ ჩრდილო კავკასიაში, მაგრამ როდის და რა მიზეზით, ამაზე ცნობათა უქონლობის გამო, დუმდა. ე. ი. აბაზები კი არ ჩამოსახლებულან, აფხაზები გადასახლებულან (ბასარია 1929:14-16). ორგანიზებული თუ პერმანენტული მიგრაციები საზოგადოებრივი ცხოვრების თანამდევი პროცესია. მაგალითად, XX საუკუნის 30-იან წლებში აშხარელთა (აბაზების) 60-იოდე კომლი გადმოსახლდა აფხაზეთში მთიანი სოფლის, ფსხუს (ფსჰ) მიდამოებში. შემდგომ მათი უმრავლესობა დაიფანტა, ნაწილი ბარის აფხაზური სოფლების მოსახლეობას შეერია, ნაწილიც - უკან დაბრუნდა (ლომთათიძე 1976:11). ამ შემთხვევაში, უფრო საინტერესოა იმის აღნიშვნა, რომ აბაზები უძველესი დროიდან „აფსუა“-ს სახელით იწოდებიან (ბასარია 1929:11), ხოლო აშხარელი თავის თავს „მთიელს“ და ამავე დროს, „აფსაუა“-საც, ე. ი. აფხაზსაც უწოდებს (ლომთათიძე 1976:11). დადგენილია, რომ სხვადასვა პერიოდში ტერმინი აფხაზის მნიშვნელობა იცვლებოდა, ხშირად, „აფხაზი“ და „აბაზა“ ერთმანეთის სინონიმები იყო (რომანოვი 2013:171). ქართველები ამ ხალხს აფხაზებს ეძახდნენ და კონფლიქტამდე არ ყოფილა მათი გამიჯვნა მაგალითად, ძველ და ახალ აფხაზებად; მაგრამ სხვები, აფხაზებს „აფსუას“

ან „აბაზეს“ (Абадзе) უწოდებდნენ (სტატისტიკური 1858:259). ვინაიდან აბაზეთი და აფხაზეთი (Абазия и Абхазия) არის ერთი და იგივე მხარის სხვადასხვა სახელწოდება, პირველი - ჩერქეზულად, მეორე კი - ქართულად (ლულე 1857:84). ლაზები აფხაზებს აბაზას უწოდებდნენ. აბაზა - ე. ი. აფხაზი (ქართველი 2018:17). ამდენად, აფხაზი ხალხის ეთნიკურ ინდივიდუალობას არაერთი ისტორიული წყარო ადასტურებს. ამაში ზემოაღნიშნული ცნობებიც გვარწმუნებენ და ისიც, რომ „არა მარტო ჩრდილო კავკასიაში, არამედ შავიზღვისპირეთში მცხოვრებ აბაზებს მიგრაციისადმი დიდი მიდრეკილება ახასიათებდათ. მოძრაობითობა განსაკუთრებით საძებისათვის ყოფილა დამახასიათებელი. ისინი არა მარტო სხვათა ტერიტორიაზე გადასახლდებოდნენ, არამედ აბაზური საზოგადოებებიც ხშირად ერთმანეთის მიწებზე გადადიოდნენ. განსაკუთრებით ერეოდნენ ერთმანეთს უბიხები და საძები. ბევრი საძი და უბიხი აფხაზებსაც შეერია“ (თოფჩიშვილი 2007:14). კ. მაჭავარიანი წერდა, აფხაზებს ჯიქები უნდა მივაკუთვნოთო (მაჭავარიანი 1913:241). ასეთი წარმომავლობის მიუხედავად, გვიან შუა საუკუნეებში, საქართველოს პოლიტიკური დანაწევრების და ფეოდალური შინაომების დროს, ქართულ-აფხაზური ურთიერთობები მაინც გრძელდებოდა, თუმცა, არა იმ ინტენსივობით, რასაც ადგილი ჰქონდა ერთიან ქართულ სამეფოში (ანჩაბაძე 1959:275). ამავე აზრს ავითარებდა დ. გულია, რომელიც თანამემამულეებს მოუწოდებდა: „ქართველობასთან აფხაზთა მხრივ თანაზიარობა მაშინაც კი ინარჩუნებდა მნიშვნელობას, როდესაც გვიანფეოდალურ ხანაში აღარ არსებობდა ერთიანი ქართული სახელმწიფო და საქართველო დაშლილი იყო ცალკეულ სამეფო-სამთავროებად, ვინაიდან აფხაზეთი მთლიანად და განუყოფლად შედის საერთო ქართულ-ეთნიკურ და კულტურულ-ისტორიულ წრეში“ (გულია 1954:14). ქართველთა და აფხაზთა საერთო ისტორიულმა ბედმა მათი კულტურის განვითარების ერთნაირობაც განაპირობა, ვიდრე აფხაზების გამუსულმანებამდე, რაც ფართოდ არ გავრცელებულა.

კვლევის მიზანს წარმოადგენს რელიგიის ფაქტორი ქართულ-აფხაზურ ურთიერთობაში, რაც ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი სფეროა ეროვნული ხასიათის ჩამოსაყალიბებლად. მიაჩნიათ, რომ რელიგია ადამიანს აძლევს იდეალს, რომელიც მის ხასიათს აყალიბებს, ხოლო ეროვნული ხასიათი მოსახლეობის უნიკალური ცხოვრების წესისა და მყარ პიროვნულ თვისებათა ერთობლიობას წარმოადგენს. რელიგიურ აზროვნებას წინ მითი და რიტუალი უძღოდა, საიდანაც მოდის საკრალური ხედვა, რომელიც ასევე გადამწყვეტ მნიშვნელობას იძენს ეროვნული ხასიათის ფორმირებაში. ქართველებმა - ქრისტეს ჯვარცმის შემდეგ ოფიციალურად მიიღეს ქრისტიანობა და შეინარჩუნეს კიდევაც. „ქრისტიანობის მიღებამ საბოლოოდ განსაზღვრა სომხეთის, საქართველოსა და კავკასიის სხვა ხალხების ბედი, სადაც ახალმა სწავლებამ ეს ხალხები ქრისტიანულ-აღმოსავლური კულტურის ნაწილად აქცია. IV ს-დან მოყოლებული ქრისტიანობის გავლენა მთელ საზოგადოებრივ და სულიერ სტრუქტურაზე, სახელმწიფო ორგანიზაციაზე და ამ ხალხების პოლიტიკურ ცხოვრებაზე გადამწყვეტი იყო. მუდმივი პოლიტიკური ცვლილებებისა და ძველი ეროვნულ-წარმართული თუ მაზდეანობის გავლენის მიუხედავად, ქართული ქრისტიანული კულტურა განუხრელად ვითარდებოდა “ (წერეთელი 2014:38-39).

საგარეო პოლიტიკურ ნაწილში შეუფასებელია ის თავგანწირვა, რაც ქართველმა ხალხმა ქრისტიანობის დასაცავად იტვირთა. ერთი სიტყვით, ის ევროპისა და განსაკუთრებით რუსეთის ციხესიმაგრედ იქცა. მისი ასეთი ისტორიული მისია, ცხადია, ანგარიშგასაწევი ფაქტია (მარკოვი 1887:182). „თბილისი რომ არა, შესაძლოა, ვენაში ტაძრის ნაცვლად მეჩეთი მდგარიყო“ - სამართლიანად აღიარებდა „ვეფხისტყაოსნის“ გერმანულად მთარგმნელი ჰუგო ჰუბერტი. ესოდენ მაღალი შეფასება ეკუთვნის ყველა იმას, ვინც საქართველოს სამშობლოდ მიიჩნევს და დღესაც დგას მისი კეთილდღეობის სადარაჯოზე. დღესდღეობით, აფხაზები თავს განაყენებენ ამ წმიდათაწმიდა მოვალე-

ობიდან, მაგრამ წინაპრების პატივისცემით, რომელთაც ისინი (და ზოგადად, კავკასიელები) უდიდეს თაყვანს სცემენ, გაგონიერდებიან და მშობლიურ წიაღს დაუბრუნდებიან. „წინაპრების პატივისცემა ყველაზე გონივრული რამეა. სწორედ წინაპრების წყალობით ვართ ის რაც ვართ. გმირული წარსული, გამოჩენილი ადამიანები, დიდება, იგულისხმება ნამდვილი დიდება, ის საზოგადოებრივი საძირკველია, რომელსაც ეროვნული იდეა ემყარება“ (რენანი 2011:126). „ძველად, წინაპრების მიერ დაკანონებული წესები განსაზღვრავდა ადამიანის ცხოვრებასა და მის უმთავრეს ღირებულებებს,“ - დაასკვნა მ. ხიდაშელმა არქაული ხანის სულიერი კულტურის შესწავლის დროს. მისი თქმით, გასაოცარი იყო დროის ის შეგრძნება, რომელიც ადამიანებს ახასიათებდათ. მათთვის განსაკუთრებულ ფასეულობას წარსული წარმოადგენდა, რომელსაც საკრალური მნიშვნელობა ჰქონდა მინიჭებული. არქაული ადამიანი სახით წარსულისკენ იყო მიმართული (ხიდაშელი 2016:22).

წინაპარსა და შთამომავლობას შორის კავშირი ისევე არ წყდება, როგორც ზეცასა და მიწას შორის, საგულისხმოა, რომ არიან მითიური სივრცისა (სადაც არქაული საზოგადოება ცხოვრობს) და „ისტორიული“ ხანის წინაპრები, რომლებიც იმით განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, რომ ეს უკანასკნელნი ღვთაებებსა და ადამიანებს შორის შუამავლებად გვევლინებიან. ვინაიდან საბოლოოდ არ არის გადაწყვეტილი საქართველოს აფხაზურენოვანი მოსახლეობის გენეტიკური წარმომავლობა, ამიტომ აფხაზების მითო-რელიგიური მსოფლმხედველობის და რიტუალური პრაქტიკის მნიშვნელოვან ფიგურად, აფხაზური ეთნოგენეტიკური გადმოცემებით აღიარებული აფხაზთა პირველწინაპარი „ა-ფსჰა“ გვევლინება (ანთელავა 2017:18; ზუხბა 1988:367-372). აღნიშნული გადმოცემების თანახმად, აფხაზეთის ტერიტორიაზე ჩრდილო კავკასიიდან ორი ტალღა ფიქსირდება - აფსჰას და აჩბების. ვერსიების ძირითადი შინაარსი ასეთია: უცხო მხრიდან, ეგვიპტიდან, მესოპოტამიიდან, ზოგჯერ აფრიკიდან წამოსული ააბას ტომი ჯერ ჩრდილო კავკასიაში, ხოლო

შემდეგ „თბილი მხარის“ ძებნაში დასავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე სახლდება. ააბას ქალიშვილს ადგილობრივი მცხოვრებისაგან შეეძინება ვაჟი, რომლის სახელი „აფსჰაა,“ - პირველი აფხაზი ამ ტერიტორიაზე. ისტორიის გაგრძელება აფსჰას (აფხაზეთის თავი, მთავარი) შესახებ შექმნილ ლეგენდებში მოიპოვება. როგორც ჩანს, პირველი ტალღა ქართველურ, მკვიდრ მოსახლეობას მშვიდობიანად შეერწყა. ამ დროს წარმოიქმნა „აფსჰა“ ე. ი. აფხაზეთის სამეფო (ბახია-ოქრუაშვილი 2011:222-223). მითები სულიერი კულტურის ყველაზე ადრეული ფორმაა, სადაც რეალობას ორგანულად ერწყმის მეტაფორებით გამოხატული წარმოსახვა, სადაც არ უნდა იგულისხმებოდეს ამჟამინდელ აფხაზთა (აფსუათა) თავდაპირველი ისტორიული სამშობლო - თანამედროვე აფხაზეთის ტერიტორიაზე, თუ ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიაში, კერძოდ, მდინარე ყუბანის აუზში. ხაზგასმით უნდა ითქვას, რომ აფხაზებს ყველაზე მჭიდრო კულტურული ურთიერთობა მაინც ქართველ ხალხთან ჰქონდათ (გვანცელაძე 2011:330), უფრო ზუსტად, უახლოეს მეზობელ ქართველებთან (კავკასიის 1962:22). ამის თაობაზე წმ. ამბროსი ხელაია წერდა, რომ ხალხის კულტურულ გზაზე დაყენებისათვის აუცილებელია მისგან გავლილი ცხოვრების შესწავლა. არ შეიძლება, შევწყვიტოთ კავშირი ხალხის წარსულ ისტორიასთან, პირიქით, ახალი უნდა დავაშენოთ იმ საძირკველზე, რომელიც მრავალი საუკუნის განმავლობაში დიდი შრომითა და მეცადინეობით ხალხს ჩაუყრია თავის ცხოვრებაში. წმიდა მწყემსმთავრის ამ მოწოდებას მოგვიანებით ნ. ბერძენიშვილი თავის ნაშრომში ეხმიანება. მართალია, სხვადასვა მიზეზით, ქართველებისა და აფხაზების მშვიდობიან თანაცხოვრებას კრიტიკული ეტაპებიც ახლდა; მაგრამ, მთელი აფხაზეთი რომ სანთლით მოიხილოთ, იქ ვერ იპოვით ერთ უმნიშვნელო ძეგლსაც კი, რომლის წარმოშობა ამ ქვეყანაში ოსმალთა ბატონობის ხანას უკავშირდებოდეს... მოქვი, ანაკოფია, ბედია, ლიხნი, ბიჭვინთა, თუ სხვა ხომ ყველა ქართველ მოძმეებთან უმჭიდროეს თანამშრომლობაში შექმნილი ძეგლებია და ამ ისტორიული თანამშრომლობის მოწმობანი;

ეს ხომ ქართული ფეოდალიზმია „მეფით“, „თავადით,“ „აზნაურით,“ ქართული ჩვევებით, ეთიკით, ქრისტიანობით და ძლიერი აღმავალი შემოქმედებით, ქართული ფეოდალური კულტურით. ყველაფერი ეს უარყოფილი უნდა იქნას... ეს ხომ საკუთარი კულტურული თავის უარყოფაა, მაგრამ საკუთარი წარსულის ასეთ უპატივცემლობას მთელი ხალხი როგორ გამოიჩენს? (ბერძენიშვილი 1966:286). ამ და სხვა მომრავლებული შეკითხვის პასუხი მაშინ იქნება, როცა საბოლოოდ გაირკვევა - ვინ არის აფხაზი. ამისათვის საჭიროა წარსულის ზოგიერთი ასპექტი მოვიგონოთ. მაგალითად, მაშინ როცა მთელ საქართველოში სავსებით კანონზომიერად, გვიანი ფეოდალიზმის დროს, ბატონყმური ურთიერთობა მთელი თავისი შედეგებით ვითარდებოდა, მხოლოდ აფხაზეთში, როგორც „ოაზისი უდაბნოში,“ პატრიარქალობისა და წარმართობისაკენ დაბრუნება რატომ ხდებოდა (სონღულაშვილი 2007:56). ნუთუ არაფერზე მიგვანიშნებს იმ ქართულ-აფხაზური დიდი სარწმუნოებრივი კავშირის ნაკვალევი, რომელიც 1864 წელს რუსეთში გადასახლებული აფხაზეთის უკანასკნელი მთავრის, მიხეილ შერვაშიძის ამალაშიც კი დასტურდება. კერძოდ, მთავარს თან ახლდნენ: ეპისკოპოსი ალექსანდრე (ოქროპირიძე), მოძღვარი - დეკანოზი ბასილ მიქაბერიძე, მთავარდიაკვანნი - ივანე თვალთვაძე და იოსებ ტიტვინიძე, მედავითნენი - გრიგოლ კასრაძე და ალექსი დგებუაძე (სახოკია 1985:392). ეს სიახლოვე გამჟღავნებულია არა მხოლოდ ყოფა-ცხოვრებაში, არამედ მითებსა და რიტუალებში. დღევანდელი აფხაზების ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიიდან ჩამოსახლებულ წინაპრებს, რომლებსაც აფხაზური ეთნოსის ჩამოყალიბებაში ლომის წვლილი უდევთ, მართალია ჩამოჰყვათ იქაური მითოსური აზროვნება, მაგრამ ახალ სამშობლოში ისინი საკუთარ „რელიგიურ სივრცეებს“ კი არ ქმნიან, არამედ ადგილობრივ მკვიდრთაგან ითვისებენ „მზა“ საკრალურ სივრცეს, რომელიც ქრისტიანულ საკულტო ადგილებს უკავშირდება... XX ს-ის დასაწყისშიც კი, აფხაზები ბიჭვინთის ღვთისმშობლის ტაძრის ეზოში მდგარ ხეებს შორის ლოცულობდნენ და არა საკუთრივ

ტაძარში (ანთელავა 2017:496). მსგავსი მაგალითების მოტანა მრავლად შეიძლება. სახელდობრ, ნ. ჯანაშიას სანდო ცნობის მიხედვით, აფხაზეთის უდაბურ, უღრან ტყეში ასეთ სურათს ხშირად წააწყდებით. ასწლოვანი ხეების ჩრდილში, მოდუდუნე ღელის ნაპირზე შეგროვილი ხალხი „უფრო ერთნი მამაკაცნი“ დიდი სასოებით თავიანთ სალოცავს მსხვერპლს სწირავენ (ჯანაშია 1898:44). სალოცავებს იმ რელიგიურ ცერემონიებს უწოდებენ, როდესაც აფხაზი რაიმე შესაწირავთან ერთად ლოცვითა და ხვეწნა-ვედრებით მამა-პაპური წესით თავის ღმერთებს (მაგ., ადგილის, მიწის, წყლის, ოჯახისა და საქონლის, სხვა მფარველებს) მიმართავს. ზოგიერთ სალოცავს ქრისტიანობის მეტი გავლენა ეტყობა, ზოგს - ნაკლები. მათი უმრავლესობა როგორც ფორმით, ასევე შინაარსით, წარმართული ხასიათის არის (გიორგიძე (ჭარაია) 2011:68). ზოგიერთი სალოცავი ყოველწლიური ან საყოველთაო იყო. მაგალითად, „ჟინიში“ - ზეციური, რომელსაც სამეგრელოშიც ასრულებდნენ. ზოგიერთ მათგანს გარკვეულ გვარში ან სოფელში ჰქონდა ძალა; სალოცავების ნაწილი ზეციური მფარველების სადიდებლად, ან ავადმყოფობის ჟამს განრისხებული ღვთაების მოსამადლიერებლად აღესრულებოდა. იყო ისეთი სალოცავებიც, რომელთა სამსახური გარკვეულ საგვარეულოებს ემართა, თუმცა, თაყვანისცემის მიზეზი აღარავის ახსოვდა. მათ შორის მნიშვნელოვანი მიწათმოქმედება-მესაქონლეობის, ნადირობისა და ხელოსნობის მფარველი ღვთაებები, ანიმისტური რწმენა-წარმოდგენები, წინაპართა კულტი და მაგიური სარიტუალო ქმედებები გამოირჩევა.

აფხაზების რთული ეთნიკური წარმომავლობა მათ რწმენა-წარმოდგენებსა და სარწმუნოებრივ აღმსარებლობაზე აისახა. უპირველეს ყოვლისა, ქრისტიანული მსოფლმხედველობა შეირყა, რაც ჩამოსახლებული მთიელების წარმართობამ და ამ მხარეში გაბატონებული თურქების მიერ ისლამის გავრცელებამ განაპირობა. ამიტომ წერდნენ ჯერ კიდევ XVII ს-ში, რომ აფხაზებს წარმოდგენა არა აქვთ სარწმუნოების არსზე, მის წესებზე და არ ემორჩილებიან არავითარ კანონსო (შარდენი

1975:202). იმავე აფხაზებში ისეთებიც იყვნენ, ვისაც ხატებისადმი კრძალვა შემორჩენილი ჰქონდათ. მაგალითად, „ერთხელ ჩვენს გემზე მოვიდა მაღალი წოდების აფხაზი, შვიდი თუ რვაკაციანი ამალით... მას სამი ტყვე მოჰყავდა. ამალას კი მოჰქონდა ნადავლი. მრავალნაირ საქონელს შორის იყო ხატის ვერცხლის ჩარჩო. ჩვენს შეკითხვაზე, თუ სად იყო თვით ხატი, მათ გვიპასუხეს, რომ ხატი ეკლესიაში დატოვეს, ვერ გაბედეს მისი წამოღება, რადგან შეეშინდათ ხატს არ დაეხოცა ისინი“ (შარდენი 1975:212). უკლებლივ ყველა ცნობა, რომელიც მოგზაურ მისიონერთა წყალობით არის ხელმისაწვდომი, აღიარებს, რომ აფხაზებს, დასავლეთ კავკასიის მთიელებივით, გაურკვეველი სარწმუნოებრივი შეხედულებები ჰქონდათ. მაჰმადიანობის და ნაწილობრივ ქრისტიანობის აღმსარებლები იყვნენ. ორივე უმეტესად, წარმართულ წეს-ჩვეულებებს მისდევდა, რომელიც ხისტი ჩვევებით ხასიათდება (სტატისტიკური 1858:259). საქმე იმაშია, რომ აფხაზებმა გამუსულმანების შემდეგ, ვერც ერთი რელიგია წმინდად ვერ შეინახეს, მხოლოდ რაღაც გარეგნულ წესებს ასრულებდნენ (პასკევიჩი 1889:125).

დ. მონპერეს მიხედვით, არც ერთი ხალხი ისეთი სიფრთხილით არ ეკიდებოდა ეკლესიის წმინდა ნივთებს, როგორც ქართველები და აფხაზები (მონპერე 1937:121). აღნიშნული ცნობა, შესაძლოა, სამურზაყანოელ აფხაზებს ეხებოდეს, რომლებზეც 1825-1826 წწ-ში ამ მხარეში მოხვედრილი ე. აიხვალდი წერდა: „აფხაზეთის ახალგაზრდა მთავარი - მიხეილი ქრისტიანია, მაშინ როცა მისი ხალხის უმრავლესობა მაჰმადიანია, ანდა კერპთაყვანისმცემელი. გამონაკლისს შეადგენენ აფხაზები, რომლებიც დადიანს ეკუთვნიან. ისინი ქრისტიანები არიან, მაგრამ ღმერთის სახელის გარდა სხვა არაფერი იციან“ (აიხვალდი 2005:200). მართლაც, 1867 წლამდე, აფხაზეთში სარწმუნოებრივი ვითარება მეტად არაერთგვაროვანი იყო. „აქ შერეულ რწმენა-წარმოდგენებს შეხვდებოდით ფანატიზმიდან დაწყებული ქრისტიანობით დამთავრებული (ლეონიდი 1885:25). აქ ერთი საგულისხმო ცნობა იქცევს ყურადღებას, რომელიც

1819-1824 წწ-ში საქართველოში ყოფნისას ჟ. გამბამ მოიპოვა. სახელდობრ, აფხაზებმა, თავიანთი ძველი სარწმუნოებიდან, მრავალი ზნე-ჩვეულება შემოინახეს. მაგ., ისინი აღდგომას სამ დღეს უქმობენ და ამ დროს წითელი კვერცხის ჭამის ტრადიციას იცავენ. ზეიმობენ აგრეთვე სამებისა და შობის დღესასწაულებს. „უნდა დავძინო, რომ ბევრმა აფხაზურმა ოჯახმა შემოინახა ქრისტიანობა. მათ წინაპრებად მეგრელები ითვლებიან“ (გამბა 1987:88). აღნიშნული მონაცემები ძველი - დამხვდური და ჩამოსახლებული - მოსული აფხაზების თვალსაჩინო განსხვავებას ამჟღავნებს არა მხოლოდ ენობრივი ნიშნებით, არამედ სარწმუნოებრივადაც. მონათესავე უბიხების, ჩერქეზების, ადიღებისა და ყაბარდოელების გავლენა მკაფიოდ აისახება მათ რელიგიურ მოძღვრებაზე, კულტისმსახურებასა და სარიტუალო ქმედებაზე. აფხაზური ადათობრივი სამართალი, რომელიც საკუთარ წარმართულ რელიგიას ეყრდნობოდა და იურიდიული ძალაც ჰქონდა, საზოგადოებაში მიღებული და დამკვიდრებული პრაქტიკით იყო გამაგრებული (ბახია-ოქრუაშვილი 2014:42-43). ამდენად, აფხაზების სარწმუნოებრივმა აღმსარებლობამ, რომელიც სუსტად შემორჩენილ ქრისტიანულ და მაჰმადის მოძღვრებაში გამოიხატებოდა, ხოლო უმეტესად, წარმართული წეს-ჩვეულებების აღსრულებაში, ბევრად განსაზღვრა მათი ქცევა და ეთნიკური ხასიათი, რაც ჩვეულებით სამართალში გამოვლინდა.

ჩრდილო კავკასიიდან ჩამოტანილმა სათემო საზოგადოებრივმა ურთიერთობამ, საკუთრების კოლექტიურმა ფორმამ, ჩამორჩენილმა მთურმა სამეურნეო ეკონომიკურმა ყოფამ, ბუნებრივია, განვითარებული ფეოდალური ურთიერთობების დასუსტება შეძლო (ბახია-ოქრუაშვილი 2014:42-32). ნიშანდობლივია იმის აღნიშვნა, რომ საქართველოში მიწისმფლობელობის დასავლურმა სისტემამ შეუშალა ხელი აქ ისლამის გავრცელებას. მიწისმფლობელობის აღმოსავლური წესისაგან განსხვავებით, მიწაზე არსებობდა კერძო საკუთრება, რომელიც მემკვიდრეობით გადაეცემოდა. ქართველი ფეოდალი ისლამის

მიღების შემთხვევაში, კარგავდა საკუთარ მამულზე საკუთრების უფლებას. ის მიწას მხოლოდ სამხედრო სამსახურისათვის, სამსახურში ყოფნის დროს მიიღებდა და მემკვიდრეობით ვერ გადასცემდა (ლორთქიფანიძე 2010:57). აი, რატომ იქცა საქართველოში „მამული, ენა, სარწმუნოება“ ან „ჩემი ხატია სამშობლო, სახატე - მთელი ქვეყანა“ საფიცრად ერისა. ბუნებით ქრისტიანმა ქართველებმა იმთავითვე გააცნობიერეს ქრისტიანული მაღალი ზნეობის არსი, რომელიც საზოგადოებაში ხელს უწყობდა სოციალური სამართლიანობისა და თანასწორობის დამყარებას. მიუხედავად იმისა, რომ გარკვეულ პერიოდში რელიგიურობისა და ეთნიკურობის დაკავშირებაც მოხდა და „გაქრისტიანდა“, ე. ი. „გაქართველდა“ სინონიმებად იქცა, საქართველოს მართლმადიდებლური ეკლესია ყოველთვის წარმოადგენდა სახელმწიფოში აღმსარებლობებს შორის მშვიდობიანი თანაარსებობისა და შემწყნარებლური დამოკიდებულების გარანტს. შესაბამისად, საქართველოში (2014 წლის აღწერით) 398 ათასი მუსულმანი ცხოვრობდა და 2016 წლის დასაწყისში 312 მეჩეთი მოქმედებდა. ამასთან ერთად, 30-ზე მეტი დაწყებითი სასულიერო სასწავლებელი ფუნქციონირებდა (ისლამი 2016:7). აღნიშნული მონაცემები აჭარისა და პანკისის რეალობას ასახავს და არანაირად აფხაზეთისას. მიუხედავად ოსმალების მრავალწლიანი ბატონობისა და ჩრდილო კავკასიელების მოძალებისა, აფხაზების კულტურასა და ეროვნულ თვითშეგნებას ახალი რელიგია მაინცდამაინც ღრმად არ შეხებია. თვით ისლამის გავრცელებამაც ქართულ-აფხაზურ კულტურულ-ისტორიულ ურთიერთობას ხელი ვერ შეუშალა (ჩერვონაია 1994:42). საქმე იმაშია, რომ ისლამი კავკასიაში ისტორიულად განპირობებულ ადგილობრივ თავისებურებათა გარემოში განვითარდა და მოწყდა საერთაშორისო მუსულმანურ მოძრაობებსა და მიმდინარეობებს. ასე იყო აფხაზეთშიც; არანაირ ისლამურ ფუნდამენტალიზმსა და მუსულმანურ ფანატიზმს აქ ნიადაგი არა აქვს და არც ოდესმე ჰქონია. უფრო ზუსტად რომ ითქვას, საერთოდ, რელიგიისადმი გულგრილობა იგრძნობა, რაც საკმაოდ იშვიათია აღმოსავ-

ლეთში (ჩერვონაია 1994:42). რასაკვირველია, აფხაზები არც მუსულმანურ კალენდარულ დღესასწაულებს მისდევდნენ, თუ არ ჩავთვლით ისლამისტი სუნიტების მთავარ დღესასწაულებს: აყურბანს ანუ აყურბან-ბაირამს და რამაზანს (აფხაზურად „აუდიჩარა“) - მუსულმანების დიდმარხვას (ბჟანია 1973:262-263).

„აფხაზეთის პროზის ანთოლოგიაში“ მეტ-ნაკლებად აისახა ისლამის გავლენა. სახელდობრ, „იდიდე ალაჰო...,“ „ალაჰმა გიმრავლოს სტუმარი და სტუმრის გასასტუმრებელი პურ-მარილი, გვარი და ოჯახი, ბარაქა...,“ „ალაჰმა აცხონოს მამაჩემი...,“ „ალაჰს ვფიცავარ...“ და ა. შ. (აფხაზური 1937:37-39,41,44).

აფხაზთა სარწმუნოებრივი შეხედულებები, პოლიტიკური ვითარების შესაბამისად იცვლებოდა. მაგალითად, აფხაზეთის სამთავროს გაუქმების შემდეგ, ქრისტიანობასა და მუსულმანობას შორის ბრძოლამ გაცილებით მწვავე ხასიათი მიიღო (ძიძარია 1975:91). ბუნებრივია, თურქებმა და რუსეთ-თურქეთის დაპირისპირებამ, აფხაზთა მუჰაჯირობამ, მათ მაჰმადიანები შემატა, მაგრამ მუჰაჯირობის შემდეგ ძნელი სათქმელია, თუ რომელ სარწმუნოებას აღიარებდნენ ისინი, ვინაიდან ერთსა და იმავე ოჯახის წევრებს შორის საოცარი რელიგიური განსხვავება გვხვდებოდა, მაგრამ მშვიდობიანი თანაცხოვრება სუფევდა. რაც მთავარია, ისლამის მიმდევრები მაინც უმცირესობას წარმოადგენდნენ. ნიშანდობლივია ისიც, რომ აღდგომას ქრისტიანი და მუსულმანი აფხაზები ერთნაირად ზეიმობდნენ. „აღდგომის დღესთან დაკავშირებით, აფხაზებს არანაირი ქრისტიანული გაგება არ შემორჩათ“ - წერდა ნ. ჯანაშია, „მაგრამ თითქმის ერთადერთი დღე იყო, როდესაც ოჯახის რომელიმე წევრი აუცილებლად უნდა წასულიყო ტაძარში, აენთო სანთლები მიცვალებულთა სულების შესანდობად, საფლავზე წითელი კვერცხი დაედო, საკლავი დაეკლა და ედღესასწაულა“ (ჯანაშია 1956:36).

XIX საუკუნის ქართული პერიოდული პრესა ჩვეული ობიექტურობით აშუქებდა აფხაზეთისა და აფხაზების ბობოქარ

ყოფა-ცხოვრებას და აღნიშნულის თაობაზე წერდა: „ეს არის საკვირველი, რომ მაჰმადიანი აფხაზიც კი ყოველწლივ იხსენიებდა ილორის წმიდა გიორგის ხატს შესაწირით თუ საკლავით. ეს იმით აიხსნება, რომ წინათ მთელი აფხაზეთი ქრისტეს რჯულს აღიარებდა და მაშინდელი რჯულის სიმტკიცე აქამომდე კიდევ არ არის აღმოფხვრილი“ (გაზეთი 1890:2).

ამ სტატიისთვის სათაურად თავდაპირველად შევარჩიე „არღარა მონებენ რჯულსა... ვითარცა კერპნი,“ მერე შევცვალე იმის გათვალისწინებით, რომ ქრისტიანობის ნაშთები, ძველთაძველი ზნე-ჩვეულებანი აფხაზეთში მაინც დარჩენილია თუნდაც, რუდიმენტის სახით. ყოველივე მაინც რელიგიურ საბურველშია გახვეული, გახალხურებული. თუნდაც ის, რომ აფხაზთა ზოგიერთ საგვარეულოს უამრავი აკრძალული დღეები-უქმეები ჰქონდა. ასეთი კვირაში ორი ან სამი დღე იყო გამორჩეული, როცა მუშაობა, დაქორწინება, მიცვალებულის გასვენება, რაიმეს გაცემა, დაბანაც კი აკრძალული იყო (კავკასიის 1962:412). მათ სწამდათ, რომ ორშაბათს ვინც თავს დაიბანდა, სამოთხის კარს ვერ იხილავდა; ძმა ან მეუღლე გარდაეცვლებოდა. თითოეულ აკრძალვას თავისი გასამართლებელი საფუძველი მოეძებნება, იღონდ, მივიწყებულია მისი ნამდვილი შინაარსი, ამიტომ გარეგნულად, ზედაპირულად შემორჩა. საერთოდ, რელიგიის განყენებული დოგმატიკა ხალხისათვის გაუგებარი რჩებოდა. მხოლოდ მისი გამოსახულების რიტუალი კი, უფრო თვალსაჩინო და მისაწვდომი ხდებოდა (მაკალათია 1941:292). რასაკვირველია, რელიგიიდან ყველა ხალხი იმ ძირითად ელემენტებს იღებს, რაც მის გონებრივ და ზნეობრივ შესაძლებლობებს ასაზრდოებს. ყველაზე უფრო პირუთვნელი შეფასება და ამავდროულად რეალური, მაინც პ. ჭარაიასთან შეგვხვდა: „დღეს (XIX საუკუნეში) აფხაზების უმრავლესობა ქრისტიანობას აღიარებს, უმცირესობა კი, მაჰმადიანობას მისდევს, მაგრამ როგორც ერთი, ისე მეორენიც სინამდვილეში ამ ბოლო დრომდე წარმართები უფრო არიან. აფხაზების წარმართულ სარწმუნოებაზე დიდი გავლენა და ზემოქმედება ჰქონია

მაჰმადიანობას, უფრო ქრისტიანობას. ეს სამი სარწმუნოება ერთმანეთში არეულია, მაგრამ იმდენად კი ვერა, რომ იმათი განცალკევება, გამოყოფა და გამოცნობა ერთმანეთისაგან შესაძლებელი არ იყოს. ბევრი წარმართული რწმენა დღესაც აქაიქ წმინდად და მტკიცედ არის დაცული" (გიორგიძე (ჭარაია) 2011:56). ასე იყო საქართველოს მთის მოსახლეობაშიც. ვითომ სხვადასხვა ვართ? არანაირად, „ერთი არწივის ორი ფრთა ვართ და ერთი დიდი გულისთქმაც." ერთ-ერთი სამეცნიერო ექსპედიციის დროს, სოფელ ლიძავაში, 1951 წელს, ადგილობრივ მცხოვრებლებს თავიანთი „გულისთქმა" გაუმხელიათ: მეგრელები და აფხაზები ერთი სისხლის ვართო, ერთი გვაქვს ჭამა-სმა, ჩაცმა და სხვა, ოღონდ, ენით განვსხვავდებითო. იმავე მასალის მიხედვით, სოფელ ჯგერდაში მცხოვრებ შლარბას (300 წელია აქ ცხოვრობენ) განუცხადებია, ჩვენ არ ვართ ქრისტიანები, სალოცავი არ გვაქვს, ჩვენს სახლებში ვლოცულობთო. წინაპრებისგან ვიცით, მაჰმადიანები ვიყავითო. აფხაზეთში იყვნენ მუსულმანებიც და ქრისტიანებიც, მაგრამ ერთმანეთში მტრობა არ გვქონდაო (დავითულიანი 1952). ამიტომ იწერებოდა კიდეც, „აფხაზები ბუნებასავით კეთილშობილები არიან." უფრო მეტიც, ივ. გომართელის აზრით, აფხაზების სარწმუნოებრივ მოძღვრებაზე, აფხაზეთის ბუნების ზღაპრულმა სილამაზემ იქონია თავისებური ზეგავლენა, რამაც მათ ხასიათიც განუსაზღვრა. აფხაზმა მართლაც გააღმერთა ბუნება. აფხაზის სარწმუნოება თვითონ ბუნებაშია. აფხაზეთში ქრისტიანობას და მაჰმადიანობას მისდევენ, ნამდვილად კი, აფხაზი არც ქრისტიანია და არც მაჰმადიანი. ის ბუნებას ეტრფის, ბუნებას სცემს თაყვანს, ბუნებას აღმერთებს, იგი პანთეისტია (გომართელი 1917:3). ღმერთი ყველგან არის და ცხადია, ბუნებაშიც, მაგრამ პანთეიზმი ღმერთს ბუნებასთან აიგივებს. ღმერთი ბუნების შემქმნელად, მის გარეთ მყოფად კი არ არის მიჩნეული, მაგრამ იგი განუყოფელია ბუნებისაგან და მასში ვლინდება (ქართული 1960:114). ეს გასაგებია, ვინიდან აფხაზების მიერ მოვლენებისა და საგნების გაღმერთება დღესდღეობით უჩვეულო აღარ არის. ასე

იყვნენ ადიღეელებიც. ჩვეულებრივ, ისინი სალოცავ ძეგლებს არ აგებდნენ და წმინდა ადგილებში, ტყეებში, ველებზე იკრიბებოდნენ, სადაც, როგორც წესი, სამსხვერპლოს როლს წმინდა ხე ასრულებდა. ამ ხეებთან ასრულებდნენ წარმართულ წესებს და ცხოველებს მსხვერპლად სწირავდნენ (თოფჩიშვილი 2015:76). აფხაზები ვერც ქრისტიანობის და ვერც ისლამის გულმხურვალე მლოცველები ვერ გახდნენ, მაგრამ ქართველებისგან მათი გაუცხოვება პერიოდულად იზრდებოდა. რაოდენ უცნაურიც არ უნდა იყოს, ისევე როგორც ამჟამად, ივ. გომართელის დროსაც (1917 წელს), 40-50 ათასამდე აფხაზს, აფხაზეთის დემოგრაფიული სურათის შეცვლა სამურზაყანოს გააფხაზებით და გადასახლებული მუჰაჯირი აფხაზების დაბრუნებით სურდა (გომართელი 1917:3). ამ ეტაპზე, გეგმის რაღაც ნაწილი უკვე განხორციელდა. აფხაზეთის რეპატრიაციის ე. წ. სახელმწიფო კომიტეტის მონაცემებით, 11 ათასამდე თანამემამულემ აფხაზეთის მოქალაქეობა უკვე მიიღო, ხოლო 4.500-ზე მეტი რეპატრიანტი, აფხაზეთში მუდმივად საცხოვრებლად დაბრუნდა (ქარდავა 2019:83). თურქეთის „თანამემამულეთა“ სახსრებითა და ინიციატივით, სოხუმში მეჩეთის მშენებლობის მცდელობა აფხაზეთის ეროვნულ მოძრაობათა ლიდერებს ომის დაწყებამდე უცდიათ, მაგრამ საქალაქო აღმასკომმა ვეღარ მოასწრო ამ წამოწყების ხორცშესხმა (ჩერვონაია 1994:208). ომის შემდეგ, მუსულმან აფხაზთა მმართველობის დიდი ძალისხმევით, სოხუმში („ჩერნომორეცთან“) მეჩეთი ამოქმედდა. ისლამის მიმდევართა რიცხვმაც იმატა გუდაუთასა და ტყვარჩელში, სადაც ისინი ადრეც იყვნენ (გაზეთი 2015:9). იყო დრო, ისტორიულ სამურზაყანოში ისლამის გავრცელებაც უცდიათ, მაგრამ წარუმატებლად, რადგან სწორედ აქედან ვრცელდებოდა არაერთი სიკეთე და მათ შორის ქრისტეს რჯული და მოძღვრება მთელ აფხაზეთში. ამიტომ, არა მხოლოდ ქართულ-აფხაზური, ჩრდილო და სამხრეთ კავკასიის ისტორიული ერთიანობის აღდგენა გარდაუვალი აუცილებლობაა. „ასეა თუ ისე, კავკასიის ხალხები მაინც ერთი გარემოთი სულდგმულობდნენ და ხშირად ღრმა

ნათესაური ქსელით იყვნენ ერთმანეთთან დაკავშირებული, ამიტომ თავ-თავიანთი კანონებითა და ტრადიციებით ერთმანეთს ემსგავსებოდნენ“ (გასვიანი, გასვიანი 2006:7). თუმცა, კავკასიელ მთიელთა კულტურა ვითარდებოდა იმ ტრადიციული გზით, რაც ამ მხარის შინაგანი განვითარებით იყო ნაკარნახევი (ჩრდილო 1978:290).

საქართველომ თავისი მომავალი მართლმადიდებლობას დაუკავშირა. შესაბამისად, ეკლესია გახდა „სული ქართველი ერისა.“ გვწამს, რომ ქართველთა და აფხაზთა სარწმუნოებრივი კავშირის ტრადიცია ქრისტიანული ერთობის საძირკველზე დგას. მარტივი მაგალითებიც კმარა. მაგალითად, ჭირსა თუ ლხინში აფხაზი ღვინით სავსე პირველ ჭიქას „ანფსნხას“ სახელზე სვამს და „ყოვლად წმიდას“ მფარველობას სთხოვს. განსხვავება მარტო ისაა, რომ „საყველაწმინდოს“ აქ პირველად სვამენ და აღმოსავლეთ საქართველოში კი, - სუფრის ბოლოს (ჯანაშია 1898:62).

აფხაზები დარწმუნებული იყვნენ, რომ ნებისმიერ ადამიანს ორი სამყარო (ქვეყანა, დუნია) აქვს: პირველი - აქაური ცხოვრების, სააქაო („საცრუებელი, ტყუილის სათქმელი ადგილი“) და მეორე - საიქიო („სამართლებელი, მართლის სათქმელი“). საიქიოშიც ორი სამყაროა: სამოთხე და ჯოჯოხეთი. ადამიანს სამოთხეში თუ სურს მოხვედრა, ვერაგობის და ამპარტავნების, სიარმის გზით არ უნდა იაროს (ზუხბა 1988:110). მსგავსი ბიბლიური მსოფლმხედველობა მრავალ ხალხში გვხვდება, მაგრამ აფხაზთა შორის დღესაც ბევრი მისდევს წინაპართა თაყვანისცემას, მიცვალებულთა პატივს, სამშობლოს სიყვარულს, რომელიც დაიცავს მათ მშვიდობიან ცხოვრებას, რომელსაც გარშემო მყოფებს უნდა უმადლოდნენ; ყველა კი, - ღმერთსა და საქართველოს ეკლესიას, საიდანაც დაიწყო სულიერი აღმავლობა და ფერისცვალება. საქართველოს ეკლესია ხომ ის წმინდა სავანეა, სადაც აღიზარდა, აღორძინდა, სადაც ფერი იცვალა ქართველი ადამიანის სულმა (უწმინდესის 1990:3).

მიუხედავად მტრის მრავალგვარი მცდელობისა, ერთიანობის მტკიცე საძირკველი, ჩვენი სურვილების გაუთვალისწინებლადაც კვლავ ერთად ყოფნას გვიქადის. ეს ბედია თუ ბედისწერა, დრო თავის დროზე გასცემს ამომწურავ პასუხს. იქამდე ერთობლივი ისტორიული გზა ქართველებსა და აფხაზებს ჯერ გასავლელი აქვთ. საბედნიეროდ, ასე ფიქრობენ აფხაზებიც.

დამოწმებული ლიტერატურა

აიხვალდი 2005 - აიხვალდი ედ., საქართველოს შესახებ, გერმანულიდან თარგმნა, შესავალი და საძიებლები დაურთო გ. გელაშვილმა, თბ., 2005.

ანთელავა 2017 - ანთელავა ნ., კავკასიის ხალხთა მითები და რიტუალები, თბ., 2017.

ანჩაბაძე 1959 — Анчабадзе З., Из истории средневековый Абхазии, Сух., 1959.

აფხაზური 1937 - აფხაზური პროზის ანთოლოგია, თბ., 1937.

ბასარია 1929 — Басариа С., Абхазский аул., Сух., 1929.

ბახია-ოქრუაშვილი 2011 — ბახია-ოქრუაშვილი ს., აფხაზთა ეთნოლოგია, თბ., 2011.

ბახია-ოქრუაშვილი 2014 — ბახია-ოქრუაშვილი ს., აფხაზთა ჩვეულებითი სამართალი, თბ., 2014.

ბერძენიშვილი 1966 — ბერძენიშვილი ნ., საქართველოს ისტორიის საკითხები, წიგნი III, თბ., 1966.

ბჟანია 1973 — Бжания Ц., Из истории хозяйства и культуры Абхазов, Тб., 1973.

გაზეთი 1890 — გაზეთი „ივერია," N165, 1890.

გაზეთი 2015 - გაზეთი „საქართველოს რესპუბლიკა," 2015, 11 ივლისი.

გამბა 1987 — გამბა ჟ. ფრ., მოგზაურობა კავკასიაში, ფრანგულიდან თარგმნა, კომენტარები დაურთო მ. მგალობლიშვილმა, თბ., 1987.

გასვიანი, გასვიანი 2006 - გასვიანი გ., გასვიანი თ., ჩრდილოეთ კავკასიის ხალხები უძველესი დროიდან XX საუკუნემდე, თბ., 2006.

გვანცელაძე 2011 — გვანცელაძე თ., აფხაზური ენა, თბ., 2011.

გიორგიძე (ჭარაია) 2011 — გიორგიძე (ჭარაია) პ., აფხაზეთი და აფხაზნი, თბ., 2011.

გომართელი 1917 — გომართელი ივ., აფხაზები და ჩვენ, გაზ. „ალიონი" N60, 1917.

გულია 1954 — გულია დ., ჩემი წიგნის „აფხაზეთის ისტორიის" შესახებ, თბ., 1954.

დავითულიანი 1952 - დავითულიანი მ., აფხაზეთის ექსპედიციის მასალები, 1952; ინახება ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივში.

ენციკლოპედია 1990 — ენციკლოპედია საქართველო, თბ., 1990.

ზარუბინი 1927 — Списки народностей Союза Советских Социалистических Республик, составленный под редакцией И. Зарубина, Ленинград, 1927.

ზუხბა 1988 - ზუხბა ს., აფხაზური ზეპირსიტყვიერება, თბ., **1988.**

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

თოფჩიშვილი 2015 — თოფჩიშვილი რ., აფხაზურ-ადიღეური ეთნიკური ერთობების ეთნოგენეზის შესახებ, თბ., 2015.

ისლამი 2016 - ისლამი საქართველოში, თბ., 2016.

კავკასიის 1962— Народы Кавказа, т. II, М., 1962.

ლეონიდი 1885 - Леонид А., Абхазия и в ней Ново-Афонский Симон Кананитский Монастырь, М., 1885.

ლომთათიძე 1976 — ლომთათიძე ქ., აფხაზური და აბაზური ენების ისტორიულ-შედარებითი ანალიზი, თბ., 1976.

ლორთქიფანიძე 2010 - ლორთქიფანიძე მ., ისლამი საქართველოში, წიგნ. „კავკასია აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის," თბ., 2010.

ლიულე 1857 — Люлье Л., Общий взтляд иа страны занимаемые горскими народами: Черкесами, Абхазцами и другими смежными с ними, ЗКОURГО, IV, 1857.

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

მარკოვი 1887 - Марков Е., Очерки Кавказа, Санкт-Петербург, 1887.

მაჭავარიანი 1913 — Мачавариани К., Описательный путеводитель по

городу Сухуми и Сухумскому округу, Сух., 1913.
მონპერე 1937 — Монпере Дю., Путешествие вокруг Кавказа, т. I, М., 1937.
პასკევიჩი 1889 - Паскевич Гр., Утверждение наше в Абхазии, Кавказский сборник, т. III, М., 1937.
რაინეგსი 2002 — რაინეგსი ი., მოგზაურობა საქართველოში, გერმანულიდან თარგმნა, შესავალი და საძიებლები დაურთო გ. გელაშვილმს, თბ., 2002.
რენანი 2011 - რენანი ე., რა არის ერი? წიგნი „ღირსების კოდექსი“, თბ., 2011.
რომანოვი 2013 —რომანოვი ვლ., აფხაზური ენის პირველი ლექსიკონი, ტექსტი მოამზადა, აფხაზური დიალექტური ფორმები აღადგინა, წინასიტყვაობა და გამოკვლევა დაურთო თ. გვანცელაძემ.
სახოკია 1985 - სახოკია თ., მოგზაურობანი, ბათუმი, 1985.
სონღულაშვილი 2007 - სონღულაშვილი ა., აფხაზი თუ აფსუა? თბ., 2007.
სტატისტიკური 1858 — Статистическое описание губернии и областей российской империи, т. XVI, часть 5, Санкт-Петербург, 1898.
უწმინდესის 1990 - უწმინდესის ქადაგება სიონის ტაძარში, ჟურნ. „ჯვარი ვაზისა“ N3, 1990.
ქარდავა 2019 - ქარდავა მ., აფხაზური დიასპორა იორდანიაში, საქართველოს პარლამენტის ეროვნული ბიბლიოთეკის ახალგაზრდა ჰუმანიტართა I კონფერენციის მასალები, თბ., 2019.
ქართველი 2018 — ქართველი ხალხის ეთნოლოგიური ლექსიკონი, თბ., 2018.
ქართული 1960 — ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ტ. VI, თბ., 1960.
შარდენი 1975 — ჟან შარდენის მოგზაურობა სპარსეთსა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში, ფრანგულიდან თარგმნა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო მ. მგალობლიშვილმა, თბ., 1975.
ჩერვონაია 1994 — ჩერვონაია ს., აფხაზეთი 1992, პოსტკომუნისტური საქართველოს ვანდეა, თბ., 1994.
ჩიტაია, გეგეშიძე 1990 — ჩიტაია გ., გეგეშიძე მ., შ. რეცენზია ინალიფას

წიგნზე „აფხაზები“, ჟურ. „აია,“ თბ., 1990.
ჩრდილო 1978 - ჩრდილო კავკასიის ხალხთა ნარკვევები, ნაკვეთი II, თბ., 1978.
ძიძარია 1975 - Дзидзария Г., Махаржирство и проблемы истории Абхазии., Тб., 1975.
წერეთელი 2014 — წერეთელი მ., კავკასიური რასისა და კულტურის პრობლემები, თბ., 2014.
ხიდაშელი 2016 - ხიდაშელი მ., მანანა ხიდაშელის შესახებ, კავკასიურ-ახლო აღმოსავლური კრებული, თბ., 2016.
ხინჩაგაშვილი 2003 — ხინჩაგაშვილი შ., რელიგიის ფაქტორი კავკასიის კონფლიქტებში, ჟურ. „ცივილიზაციური ძიებანი“ N1, 2003.
ჯანაშია 1898 — ჯანაშია ნ., აფხაზები, ჟურ. „მოამბე“ N11, 1898.
ჯანაშია 1956 - Джанашия Н., Статьи по этнографии Абхазии.,Сух.,1956.

ნიკა ლოლაძე

„ბორდერიზაციის“ თეორიული ასპექტები: საოკუპაციო (სა)ზღვრის ზეგავლენა ცხინვალის რეგიონის/თვითგამოცხადებული სამხრეთ ოსეთის მიმდებარე გაყოფილ სოფლებზე

კვლევა ხორციელდება შოთა რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდის მხარდაჭერით გრანტი FR-18-10229

1990-იანი წლების საომარი მოქმედებების შემდეგ საქართველოსა და მის სეპარტისტულ რეგიონებს შორის არსებული მყიფე, მაგრამ მაინც მშვიდობიანი თანაარსებობის პერიოდი (განსაკუთრებით ცხინვალის რეგიონის შემთხვევაში) ეკონომიკური და საზოგადოებრივი კავშირების აღდგენითა და გარკვეული ხასიათის ნორმალიზებით ხასიათდებოდა (ზაქარეიშვილი 2021; ჯანიაშვილი 2020). თუმცა, რუსეთსა და საქართველოს შორის 2008 წლის აგვისტოს ომის შემდეგ, აღნიშნული კავშირები გაწყდა და საქართველომ აფხაზეთსა და სამხრეთ ოსეთში/ცხინვალის რეგიონში 151 დასახლებულ პუნქტზე დაკარგა კონტროლი (იხ. რუკა 1). 2011 წლიდან კი აღნიშნული რეგიონის მიმდებარედ აქტიურად მიმდინარე ბორდერიზაციის პროცესმა გამოიწვია დამატებით 34 დასახლებული პუნქტის გაყოფა, სადაც მოსახლეობის საცხოვრებელი სახლები და სასოფლო სამეურნეო მიწის ნაკვეთები გამყოფი ხაზის სხვადასხვა მხარს აღმოჩნდა (IDFI 2015).

აგვისტოს ომამდე საქართველოს ხელისუფლება 110 დასახლებულ პუნქტს აკონტროლებდა დიდი და პატარა ლიახვის ხეობაში, ასევე ცხინვალის რეგიონის მიმდებარე სხვა ხეობებსა და ახალგორის რაიონში (იხილეთ 2 რუკა). თუმცა, ომის

შემდეგ ეს სოფლები რუსეთის/სამხრეთ ოსეთის კონტროლის ქვეშ აღმოჩნდა. მოგვიანებით, 2010 წლის აპრილში, ოკუპირებული რეგიონის დე ფაქტო მთავრობამ დაამტკიცა სახელმწიფო საზღვრის კანონი (RES 2010), რომლის საფუძველზეც 2011 წელს რუსულმა მხარემ აქტიურად განაგრძო 2009 წელს ფრაგმენტულად დაწყებული ბორდერიზაცია და ახალი სასაზღვრო ინფრასტრუქტურის აღმართვა ოკუპირებული ტერიტორიების გასწვრივ (Amnesty Int. 2019). „რუსეთის, საქართველოს, თვითგამოცხადებული სამხრეთ ოსეთისა და საერთაშორისო საზოგადოების ოფიციალური პოზიციები 2008 წლის ომსა და საოკუპაციო ზოლზე მდებარე ტერიტორიების შესახებ საგრძნობლად განსხვავდება: აღნიშნულ პროცესს საქართველო და საერთაშორისო საზოგადოება „*მცოცავ ოკუპაციად*“ ან *ბორდერიზაციად* მოიხსენიებს, ოფიციალური რუსეთისა და დე ფაქტო სამხრეთ ოსეთის მხრიდან კი იგი აღქმულია, როგორც ადმინისტრაციული (*სა*)*ზღვრის* მკაცრად მილიტარიზებულ საერთაშორისო საზღვრად გარდაქმნა (ზაქარეიშვილი 2021; ჯალაბაძე 2020; Boyle 2016).

დღესდღეობით ცხინვალის რეგიონის საოკუპაციო ხაზის სიგრძე 350 კილომეტრია. გარდა ამისა, ევროკავშირის სადამკვირებლო მისიის მონაცემების მიხედვით ფიზიკური ბორდერიზაცია მოიცავს „60 კილომეტრზე[1] მეტ სიგრძეზე გაჭიმულ უსაფრთხოების ღობეებს, 20 კილომეტრზე განთავსებულ სათვალთვალო ტექნიკას, 200-ზე მეტ ნიშანს წარწერით „სამხრეთ ოსეთის რესპუბლიკის საზღვარი“, რუსეთის ფედერაციის მესაზღვრეების 19 ბაზასა და ოთხ კონტროლირებად გადაკვეთის პუნქტს“ (იხ. რუკა 2) (EUMM 2018:3).

გამყოფი ხაზის პერიმეტრის უდიდესი ნაწილი გაურკვეველია და არ არის ზუსტად მონიშნული, რის გამოც

1 საოკუპაციო ზოლის გასწვრივ აღმართული ფიზიკური ბარიერებისა სიგრძე და განთავსებული სათვალთვალო ტექნიკის რაოდენობა დიდი ალბათობით აღემატება 2018 წლის მონაცემებს, თუმცა განახლებული ინფორმაცია ამ დროისთვის მიუწვდომელია.

ხშირად ხდება მოსახლეობის დაკავება საოკუპაციო ძალების სამხედროების მიერ. აღნიშნული სიტუაცია ადგილობრივებისთვის ქმნის მუდმივ ფსიქოლოგიურ წნეხს და ამძაფრებს არასტაბილურ გარემოში ცხოვრების განცდას. მიუხედავად იმისა, რომ ზოგიერთ შემთხვევაში „სასაზღვრო" ნიშნები, ვითომდა სიცხადის შემოტანით, ემსახურება უსაფრთხოების განცდის შექმნას, ამავდროულად, სხვადასხვა ადგილებში გაურკვევლობას წარმოშობენ. ასევე გასათვალისწინებელია, რომ სავარაუდოდ, რუსეთის საოკუპაციო რეჟიმი მთლიანად ვერ აკონტროლებს მიმოსვლას გამყოფ ზოლზე, მაგრამ მესაზღვრეების მიერ გატაცებული და დაკავებული ადამიანების რაოდენობა მაინც შემაშფოთებელია. ოფიციალური მონაცემებით 2008-დან 2020 წლის ბოლომდე ოკუპაციის ზონის მიმდებარე სოფლებიდან 1.365 ადამიანია გატაცებული „საზღვრის" არალეგალურად გადაკვეთისთვის (სახელმწიფო უსაფრთხოების სამსახური 2021; Amnesty International 2019).

არსებული მდგომარეობა მძიმე ყოფითი და პოლიტიკური რეალობის შექმნის გარდა, მნიშვნელოვან კითხვებს ბადებს როგორც ანთროპოლოგიური, ისე საზღვრის კვლევების კუთხით, იმის მიხედვით, თუ რა მნიშვნელობას ანიჭებს საოკუპაციო ხაზთან მცხოვრები ადგილობრივი მოსახლეობა გამყოფ ზოლს. მიმდინარე კვლევითი პროექტის ფარგლებში მუნიციპალიტეტების სოფლებში მოპოვებულ ინტერვიუებზე დაყრდნობით, წინამდებარე ნაშრომი შეისწავლის ბორდერიზაციის მრავალგანზომილებიან ზემოქმედებას საზღვრის კვლევების ინტერდისციპლინური თეორიული პრიზმიდან და აანალიზებს მას, როგორც ყოველდღიურად განცდილ პროცესს, მოთხრობილსა და გააზრებულს ადგილობრივი მოსახლეობის მიერ.

მიუხედავად იმისა, რომ ცხინვალის რეგიონში ბორდერიზაციის აქტიური ფაზა 2011 წლიდან დაიწყო, დღემდე საკმაოდ მწირია ემპირიულ კვლევაზე დაფუძნებული სამეცნიერო ლიტერატურა; ამ მხრივ აღსანიშნავია ჩვენი პროექტის პუბლიკაციები (ჯალაბაძე 2020; ჯანიაშვილი 2020), რომლებიც

ეთნოგრაფიული კვლევის საფუძველზე აანალიზებენ გამყოფი ზოლის მიმდებარე სოფლების მცხოვრებთა ყოფას. შედარებით მეტი პუბლიკაცია ეხება კონფლიქტის ისტორიასა და 2008 წლის ომის შედეგების გეოპოლიტიკურ, მაკრო და მეზო დონის სოციო-ეკონომიკურ და პოლიტიკურ ანალიზს, რაც იძლევა როგორც ქართველ (Kakachia et al. 2017; ზაქარეიშვილი 2021), ისე უცხოელ მკვლევართა ნაშრომებისა (Coppieters 2007; van Peski & Gaecilia 2011; Boyle 2016; Toal & Merebashvili 2019; Sotiriou 2019) და არასამთავრობო და საერთაშორისო ორგანიზაციების ანგარიშების (Amnesty Int. 2019, EUMM 2018) შედარების შესაძლებლობას. აღნიშნულ პუბლიკაციებში ძირითადად ხაზგასმულია, რომ რუსეთის ომისშემდგომი პოლიტიკის მიზანი საქართველოში არსებულ სიტუაციაზე გავლენის მოპოვებაა - უკანონოდ დაპყრობილი ტერიტორიების, ხელოვნურად დაწესებული საზღვრების, მავთულხლართების და ხალხის გატაცების მეშვეობით. პარალელურად კი იგი ხელს უწყობს საოკუპაციო ხაზს მიღმა მცხოვრებ მოსახლეობაში ეთნიკური და სამოქალაქო იდენტობის გარდაქმნას გაყოფილი სოფლების იზოლირებისა და ტრადიციული კულტურული თუ სოციო-სამეურნეო ინსტიტუტების მოშლის გზით.

ამ მხრივ, წინამდებარე ნაშრომი სამხრეთ ოსეთის/ცხინვალის რეგიონის გასწვრივ მიმდინარე ბორდერიზაციის საზღვრის კვლევების ინტერდისციპლინურ თეორიულ ჩარჩოში მოქცევის პირველ მცდელობას წარმოადგენს.

თეორიულად, მისი კომპლექსური ბუნებიდან გამომდინარე, საზღვრის შესწავლა მოითხოვს სხვადასხვა ანალიზის პერსპექტივებს. დღეისათვის არ არსებობს რაიმე კონკრეტული მიდგომა, რომელიც ამ სფეროში დომინანტურად იქნებოდა მიჩნეული; 2011 წ. ანსი პაასიმ შეაჯამა საზღვრის, როგორც საკვლევი ობიექტის კომპლექსურობა, მისი სხვადასხვა განზომილებების კონცეპტუალიზაციის აუცილებლობა და აღნიშნა, რომ "ვინაიდან საზღვრები კონტექსტთან დაკავშირებული ფენომენია, ზოგადი საზღვრების თეორიის შემუშავება მიუწვდომელი ან არასასურველიც კია" (Paasi 2011: 27).

საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ, 90-იან წლებში დაწყებული ინტენსიური გლობალიზაციის პირობებში, კაპიტალისა და ინფორმაციის შეუფერხებელი ნაკადების სამყაროში, მკვლევართა ნაწილისთვის საზღვრების არსებობა წარსული მსოფლიო წესრიგის შეუთავსებელ მემკვიდრეობად მიიჩნეოდა და მათი როლის შემცირებასა ან სულაც გაქრობაზე ამახვილებდნენ ყურადღებას (Dittgen 2000; Hudson 1998; Kolossov 2005; Kolossov and O´Loughlin 1998; Newman 2006a; Newman and Paasi 1998; Ohmae 1990; Paasi 1998; Shapiro and Alker 1996). თუმცა, 2001 წლის 11 სექტემბრის ტერაქტის შემდეგ, საზღვრების შემცირება/გაქრობის დისკურსი მალევე ჩაანაცვლა *სეკურიტიზაციის* დისკურსმა, რამაც საზღვრებს თვისებრივად ახალი და კიდევ უფრო კომპლექსური მნიშვნელობა შესძინა (Andreas and Biersteker 2003; Andreas and Snyder 2000; Laitinen 2003).

ბევრი პოლიტიკური გეოგრაფი (ნევინსი, ანდერსონი, პაასი და სივრცითი დამგეგმავები, როგორიცაა ჰასელსბერგერი) აღიარებს, რომ საზღვარი არის არა მხოლოდ წერტილოვანი ხაზი რუკაზე, არამედ უმნიშვნელოვანესი მდგენელიც, რომელიც განუყოფელია იმ სახელმწიფოს წარმოშობისგან, რომელსაც ის გარს ერტყმის. ამ მოვლენას ტერიტორიების ინსტიტუციონალიზაცია ეწოდება, რაც საზღვრის, სიმბოლოებისა და ინსტიტუტების ჩამოყალიბებას გულისხმობს (Anderson 1996; Haselsberger 2014; Nevins 2002; Paasi 2011). საზღვრები წარმოადგენს ძირითად პოლიტიკურ ინსტიტუტებს იმ გაგებით, რომ რთულ საზოგადოებებში ვერ ხერხდება წესების დაცვა, ეკონომიკური, სოციალური ან პოლიტიკური ცხოვრების ორგანიზება. ამასთანავე, ფიზიკური საზღვრის განგრძობითი არსებობა ან უშუალოდ ბორდერიზაციის პროცესი, ქმნის ახალ სუბიექტებს და მათთან დაკავშირებულ იდენტობებს, რათა განასხვავოს სუბიექტისადმი მიკუთვნებული ან გარიყული ჯგუფები (Nevins 2002, Choi 2011). აღნიშნული კონტექსტი პირდაპირ მიესადაგება სამხრეთ ოსეთის მსგავს დე ფაქტო სუბიექტებს, რომლებიც ცდილობენ გახდნენ ინსტიტუციონალიზებულნი ტერიტორია-

სთან ერთად და, შესაბამისად, საზღვრების არსებობა მათთვის აუცილებელ სტრატეგიულ, სოციო-კულტურულ და სიმბოლურ მნიშვნელობას ატარებს.

აღწერილი პოლიტიკურ-გეოგრაფიული კონცეფციის საფუძველზე ჩვენ ვიყენებთ ტერმინ „ბორდერიზაციას“, რათა ხაზი გავუსვათ ახლად ჩამოყალიბებული და მოქმედი გარიყვის პრაქტიკის ბუნებას, რომელიც გავლენას ახდენს ადგილობრივი მოსახლეობის ცხოვრებაზე, განსაკუთრებით ცხინვალის რეგიონის/ე. წ. სამხრეთ ოსეთის გაყოფილ სოფლებში.

ამასთანავე, თვითგამოცხადებული სამხრეთ ოსეთის/ცხინვალის რეგიონში მიმდინარე ბორდერიზაციის თეორიულ ჩარჩოში მოსაქცევად ვიყენებთ ჰასელსბერგერის „მსხვილი“ და „თხელი“ საზღვრების კონცეფციას: ჰასელბერგერი, რომელიც საზღვრებს სივრცითი დაგეგმარების პერსპექტივიდან აანალიზებს, ემყარება დაშვებას, რომ საზღვრები წარმოადგენს გეოპოლიტიკური, სოციო-კულტურული, ეკონომიკური და ბიოფიზიკური (სა)ზღვრების (ბოუნდარიეს) ფენების გადაფარვას/ერთობლიობას. აღნიშნული კონცეფციით საზღვარი წარმოადგენს ხაზოვან, „მყარ“ სტატიკურ გამყოფ ელემეტს, რომელიც ფიქსირებულია როგორც კონკრეტულ ტერიტორიაზე, ასევე რუკაზე. ხოლო *(სა)ზღვარი* ერთ-ერთი კონკრეტული ასპექტის განმსაზღვრელი ელემენტია, რომელიც შემდეგ ოთხ მდგენელს მოიცავს (Haselsberger 2014: 510-511):

1. *გეოპოლიტიკური (სა)ზღვრები* - ტერიტორიული და ფიზიკური, უმეტესწილად იურიდიულად დადასტურებული, დემარკირებული მიწის ნაკვეთი. მაგალითად უბანი, ქალაქი, რეგიონი, სახელმწიფო, ფედერაცია, ევროკავშირი და ა.შ.

2. *სოციო-კულტურული (სა)ზღვრები* - საზოგადოებაში წარმოებული, არადემარკირებული და ზოგჯერ სადავო განსაზღვრების მქონე სოციალური და კულტურული მახასიათებლები.

3. *ეკონომიკური (სა)ზღვრები* - საზოგადოებაში წარმოებული, მუდმივად ცვალებადი ჩარჩოები, რომლებიც განისაზღვრება ისეთი ეკონომიკური ასპექტებით, როგორიცაა ხარჯებ-

ის ეფექტურობა ან სიმდიდრე (ეკონომიკური ინკლუზიურობა და ექსკლუზიურობა).

4. *ბიოფიზიკური (სა)ზღვრები* - ბუნებრივი გარემოს მახასიათებლების საშუალებით (მდინარეები, მთები, ლანდშაფტური ზონები) უმეტეს შემთხვევაში ბუნდოვნად დემარკირებული სახმელეთო ან საზღვაო ჰაბიტატები.

შესაბამისად, რაც უფრო რთულად გადასალახი ან შეღწევადია აღნიშნული (სა)ზღვრული ელემენტები ან მათი ერთობლიობა, მით უფრო „მსხვილია" საზღვარი, ხოლო მათი ღიაობის და ადვილად გადალახვის შემთხვევაში - „თხელი".

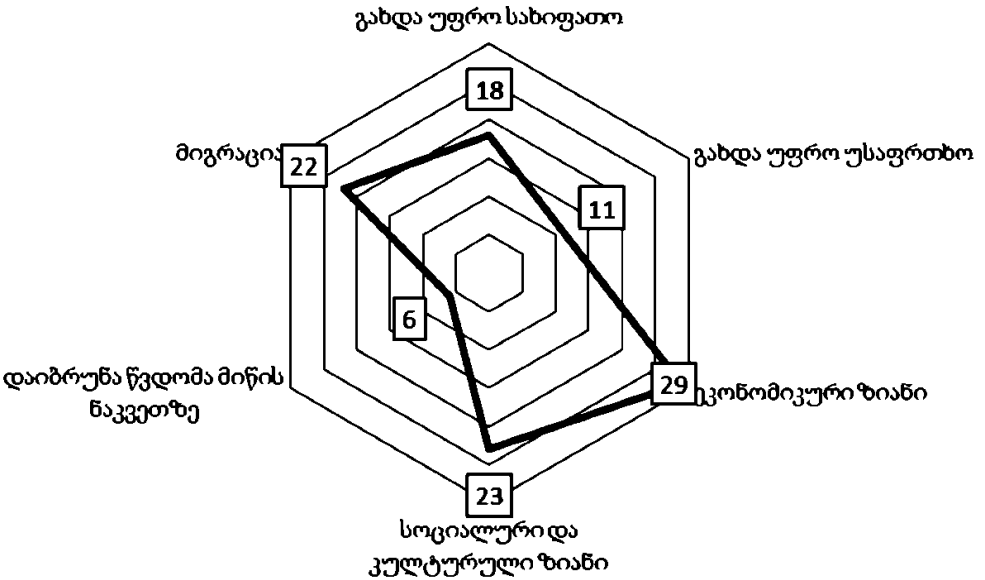
„მსხვილი საზღვრის" მაგალითებად ჰასელსბერგერს ამერიკა-მექსიკის, სამხრეთ და ჩრდილოეთ კორეის საზღვრებთან ერთად, საბჭოთა წარსულიდან გამომდინარე, ქართული რეალობისთვის უფრო ნაცნობი - „რკინის ფარდის" მაგალითიც მოჰყავს, რომელიც რთულად გადასაკვეთ საზღვარს წარმოადგენდა და მეზობელ ქვეყნებს შორის ინტერაქციას აბრკოლებდა. შედეგად, „რკინის ფარდის" მიმდებარე მოსაზღვრე რეგიონები ხასიათდებოდა და, ხშირ შემთხვევაში, დღემდე ხასიათდება ეკონომიკური განვითარების შეფერხებითა და მაღალი ემიგრაციის მაჩვნებლით, რაც ამცირებდა მოსაზღვრე რეგიონების სიცოცხლისუნარიანობას.

რაც შეეხება „თხელი" საზღვრის განმარტებას, „მსხვილისგან" განსხვავებით, იგი გამარტივებულ გადაადგილებასა და კონტაქტს გულისხმობს, რომლის მაგალითად ევროკავშირის სივრცის შიდა საზღვრები გამოდგება (ამავდროულად ევროკავშირის გარე საზღვრები პირიქით, „მსხვილი" და რთულად გადასალახია). თუმცა, კვლავ საქართველოს რეალობიდან გამომდინარე, შეგვიძლია საბჭოთა და პოსტ-საბჭოთა საზღვრების მაგალითიც მოვიყვანოთ, როდესაც მოკავშირე რესპუბლიკებს შორის ზემოთჩამოთვლილი ოთხივე (სა)ზღვრის დონეზე, საზღვრები ცალსახად „თხელი" იყო, დამოუკიდებლობის მოპოვების შემდეგ კი „გამსხვილდა" და გარკვეულ შემთხვევებში ისეთი მრავალშრიანი პრობლემური საკითხები წარმოშვა, როგორიც

სასაზღვრო ზონაში მდებარე დავით გარეჯის სამონასტრო კომპლექსის მონაკვეთის დემარკაციის მიმდინარე საკითხია. გამომდინარე იქიდან, რომ აღნიშნული საკითხი საბჭოთა, „თხელი“ შიდა (სა)ზღვრების პირობებში ნაკლებაქტუალური იყო და განსაკუთრებული სიმწვავე დამოუკიდებლობის მოპოვების შემდეგ შეიძინა - ვფიქრობ, აღნიშნული შემთხვევა „თხელი“ საზღვრის „მსხვილად“ ტრანზიციის ერთ-ერთ სახასიათო მაგალითად გამოდგება.

თვითგამოცხადებული სამხრეთ ოსეთის/ცხინვალის რეგიონის საოკუპაციო ზოლის ტრანსფორმაციის ზემოთაღნიშნულ თეორიულ ჭრილში განხილვის საფუძველს ბიბლიოგრაფიულის გარდა, საველე სამუშაოების დროს მოპოვებული ინტერვიუების თვისებრივი ანალიზიც იძლევა (იხ. ქვემოთ), რომელშიც ბორდერიზაციის შედეგად დაზარალებული მოსახლეობის ყოველდღიური ყოფის საფუძველზე „თხელი“ საზღვრის „მსხვილად“ გადაქცევის თანმდევ კომპლექსურ შედეგებზეა გამახვილებული ყურადღება.

წინამდებარე ნაშრომში გამოყენებულია შოთა რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდის მხარდაჭერით (გრანტი FR-18-10229) მიმდინარე კვლევითი პროექტის - "რუსეთის მცოცავი ოკუპაციის ზონის სოფლების ცხოვრების" ფარგლებში მოპოვებული 32 სიღრმისეული ინტერვიუს (17 ქალი, 15 მამაკაცი) პირველადი ანალიზი. აღნიშნული ინტერვიუები ჩაწერილია ხაშურის, კასპის, გორის და ქარელის მუნიციპალიტეტების ბორდერიზაციის შედეგად გაყოფილ სოფლებში.



სურათი 1. ბორდერიზაციის ზეგავლენა ყოველდღიურ ყოფაზე, ინტერვიუების მიხედვით

სურათი 1-ზე წარმოდგენილი რადარი სტატიაში გამოყენებული ინტერვიუების შეჯამებით ვიზუალიზაციას ახდენს ომისშემდგომი ბორდერიზაციის პროცესის ყოველდღიურ ცხოვრებაზე ზეგავლენის შესახებ. რესპოდენტების უმრავლესობა, როგორც მოსალოდნელი იყო, ყურადღებას განსაკუთრებით ბორდერიზაციის შედეგად გაუარესებულ ეკონომიკურ (29) და სოციო-კულტურულ (19) მდგომარეობაზე ამახვილებს, რასაც თავის მხრივ უკავშირებენ გაყოფილი სოფლებიდან მომატებულ ემიგრაციას (18).

თუმცა, ერთი შეხედვით ურთიერთგამომრიცხავი ჩანს ბორდერიზაციის შედეგად ყოველდღიურ ყოფაში საფრთხისა (18) და უსაფრთხოების (11) განცდა. საველე სამუშაოების ანალიზმა აჩვენა, რომ მსგავსი აღქმა დამოკიდებულია იმაზე, თუ რამდენად ახლოს ან შორს მდებარეობს შემოღობილი ტერიტორია დასახლებული პუნქტიდან და/ან რამდენად ურთიერთქმე-

დებს ეს გარემოება ადგილობრივი მოსახლეობის ყოველდღიურ სამეურნეო საქმიანობაზე:

ნლ: საქონელი გყავთ?

დთ: კი, მაგრამ საძოვრები სულ აღარ დაგვრჩა. არი ეხლა, სადაც შეღობილია, იქ ღობეზე მიარეკავ საქონელს და აღარ გეშინია, ღობის იქით აღარ გადავა და აღარ წაიყვანენ. მარა სადაც არ არის შეღობილი, უკონტროლო ტერიტორიაა, ჩვენც არ ვიცით, საქონელსაც ვერ აუხსნი, რომ იმის იქით ვიზა გჭირდება და არ წახვიდეო [იცინის]. გადავა და უნდა გადაჰყვე და ორივეს დაგიჭერენ. მერე გეტყვიან, გადაიხადე ჯარიმა და წაიყვანეო.

ნლ: რამდენია ჯარიმა?

დთ: როგორც ამბობენ, ახლა 800 ლარი გახდაო - გაძვირებულ ფასებში ჯერ არავინ დაუჭერიათ [იცინის]. აქამდე 2000 რუბლი იყო (8 ლარი), 80 ლარად რომ ექსკურსიაზე წახვიდე, მა რა გინდა? ცხინვალი დაათვალიერო, გაჭამონ, გასვან, დაგაძინონ - 3-4 დღე მაინც უნდა იყო იქა [იცინის].

ნლ: ესე იგი, შემოღობილი რომ იყოს, უფრო მომგებიანია და ნაკლები საშიშროებაა?

დთ: ბარემც არ გვინდა, რომ შემოიღობოს ,მაგრამ ფაქტიურად ეგრეა. შეღობილი რომ იყოს, ხომ ვერ დამიჭერენ, რას იტყვიან? საზღვარი აქ არისო? ეხლა მინდორში გვაქვს შეღობილები და ერთი მეტრი არ არის დატოვილი ღობიდან, პირიქით, რუსები გვეჩხუბებიან დატოვეთ 50 მეტრი ღობემდე, მუქარა და ის არის, მარა მაინც ამუშავებენ ღობემდე. აქეთ სადაც არ არის შეღობილი, 500 მეტრი გვაქვს დატოვებული იმიტომ, რომ არ ვიცით სადამდე შეიძლება.

დთ, 52 წლის მამაკაცი, დვანი, ქარელის მუნიციპალიტეტი

როგორც დთ-ს მონათხრობიდან ჩანს, მიუხედავად ბორდერიზაციის მძიმე შედეგებისა, საოკუპაციო (სა)ზღვრის მიმდებარე მაცხოვრებლები საზღვრის გავლებას ხშირად საკუთარი უსაფრთხოებისათვის ხელსაყრელ ქმედებად აფასებენ. ქარელის

რაიონის სოფელ დვანის მაცხოვრებლის თქმით, ფიზიკური ბარიერის არსებობის შემთხვევაში, გარდა იმისა, რომ ყოველდღიური ყოფა ხდება უსაფრთხო, რადგან მცირდება „საზღვრის დარღვევის“ მიზეზით დაპატიმრების ან საქონლის დაკარგვის რისკი, ასევე იზრდება სასოფლო-სამეურნეო მიწის ნაკვეთებზე წვდომაც, რადგან ღობის არსებობის შემთხვევაში მცირდება ე.წ. 350-500 მეტრიანი ბუფერული ზონა (იხ რუკა 3).

თუმცა, მეორე მხრივ, რესპოდენტების უმეტესობა ასევე აღნიშნავს, რომ ფიზიკური ბარიერის არსებობა გამყოფი ხაზის მეორე მხარეს არსებულ მოსახლეობასთან ისედაც გართულებული კავშირის შესაძლებლობას საბოლოოდ გამორიცხავს. ნმ-ს მონათხრობიდან, ნათლად ჩანს, რომ 2008 წლის შემდგომ, ინტენსიური ბორდერიზაციის, ანუ "თხელი" (სა)ზღვრის „მსხვილ“ საზღვრად ტრანსფორმაცია გადაულახავ ბარიერად იქცა ერთხელ უკვე აღდგენილი სოციალურ-კულტურული და ეკონომიკური კავშირებისთვის:

> *რუსებმა ერთმანეთთან ურთიერთობა აგვიკრძალეს, თუმცა ქართველი რძლები ოსებსაც ჰყავთ და ჩვენც გვყავს ოსები რძლად, სოფელში ერთი ოსური ოჯახიც ცხოვრობს. კოდელი გოგოა გათხოვილი წნელისში (რუსების კონტროლირებად მხარეს), შანსი არ არის, ვერც ჩამოდის, ვერც ვერაფრით უკავშირდება მშობლებს, ტელეფონით თუ დაელაპარაკება მხოლოდ.. სულ ნახევარი კილომეტრი აშორებს მშობლიურ სახლს და რამე რომ მოხდეს, ვლადიკავკაზიდან უნდა მოუაროს [530 კმ] თავისიანების სანახავად. ომამდე ჩავდიოდით, ამოვდიოდით, ერთი ეკლესია გვქონდა, 20 მაისს ერთიანი დღეობა გვქონდა ჭირსა და ლხინში ერთად ვიყავით, ერთმანეთს ვპატიჟობდით. ეგ ეკლესია იქეთ მოექცა და სალოცავადაც ვეღარ ჩავდივართ. [...] შევარდნაძის დროს ერგნეთით ვირჩენდით თავს, ზნაურის რაიონშიც გავდიოთ და ყველაფერი იქედან გადმოგვქონდა, სამსახურიც იქ გვქონდა, საყიდლებიც იქით გაგვქონდა, ამიტომ ხალხს არ უჭირდა. ომის შემდეგ გაფუჭდა საქმე. ჩვენთვის ეგ უფრო მოსახერხებელი იყო, ვიდრე ქარელის*

რაიონი. აქედანაც გადიოდა ტავარი და ხალხი იქითაც მუშაობდა. ახლა აღარაფერი ურთიერთობაა, რამდენი წელი გავიდა ომის მერე, ახალგაზრდებიც დაიზარდნენ და ერთმანეთზე არაფერი იციან."

ნმ. 61 წლის ქალი, სოფელი კოდა, ხაშურის მუნიციპალიტეტი.

შექმნილი მდგომარეობა კი ასტიმულირებს მიგრაციას (განსაკუთრებით ახალგაზრდებში), რამაც, შესაძლოა, ბორდერიზაციით დაზარალებული სოფლების დეპოპულაცია გამოიწვიოს; სხვა რესპოდენტების მსგავსად, ამის შესახებ გუგუტიანთკარის 25 წლის მაცხოვრებელიც გვესაუბრა:

ნლ: რამდენი ადამიანი ცხოვრობს ამ სოფელში?
სვ: როგორ გითხართ... ზოგი ქალაქში წავიდა, ზოგი საზღვარგარეთ არის... ახლა, ასე 20-22 კომლი იქნება. იცი როგორ იყო? ეს შერეული სოფელი იყო, 60-მდე ქართულ-ოსური კომლი ცხოვრობდა, მარა მერე ომი იყო - პირველი, მეორე, რამდენისთვის უნდა გაეძლოთ? ზოგი სახლი დაიწვა... პირველ ომში ოსებისა დაიწვა, მერე რვიდანა ქართველებისა. მერე ზოგმა მიატოვა სახლი, ზოგმა გაყიდა და ქალაქში წავიდა. სულ ცარიელია ახლა, ბავშვებს ვერ ნახავ ამ სოფელში. თუ გინდა გავიაროთ ერთად და ბავშვს ვერ ნახავ. მეტიც, აი მე 25 წლის ვარ და მარტო 2 ბიჭია ჩემხელა აქ.
ნლ: რატომ წავიდა ხალხი, რა იყო მთავარი მიზეზი?
სვ: რა ვიცი, ღარიბი სოფელია, უღარიბესი. საძოვრები დავკარგეთ და საქონელიც აღარ გვყავს, თან ხო საზღვარზე ვართ, არა? ჩვენი ბაღები ზედ საზღვარზეა. რუსები სულ დადიან, არ იცი როდის რა მოხდება. რა იცი, იქნებ 100 გრამი აქვს დალეული? რა იცი, როგორ მოიქცევა. შეიძლება გითხრას „იძი სუდა!" და მერე დაგიჭიროს, ან პირდაპირ გესროლოს. სულ შიშში ვართ, შიში კიდე დიდი რამეა, ხო იცი?! [...]

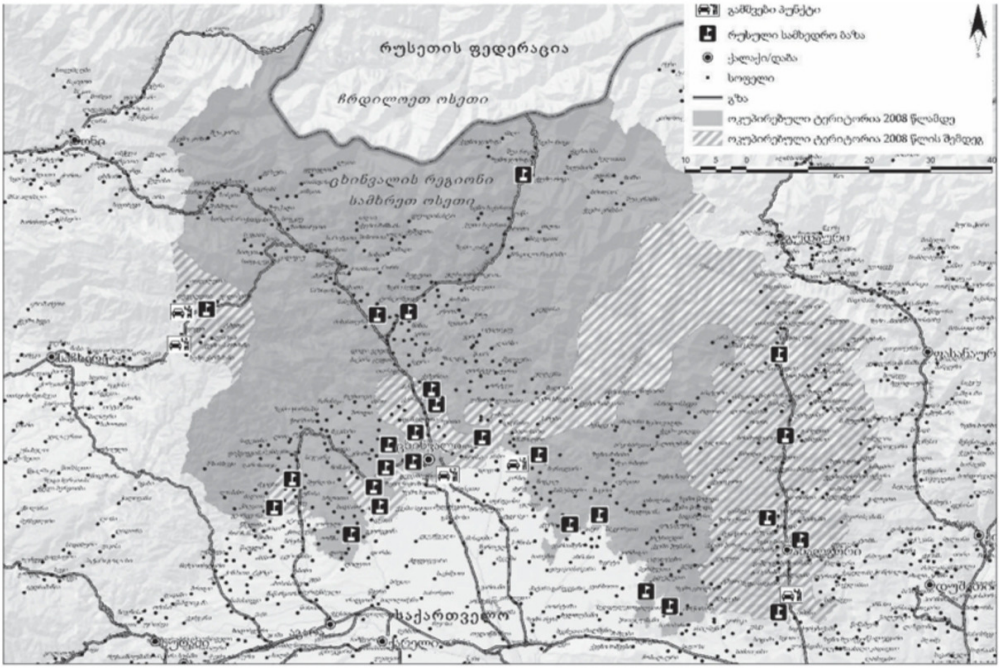
სვ, 25 წლის, მამაკაცი, გუგუტიანთკარი, გორის მუნიციპალიტეტში

კვლევის ამ ეტაპზე ცხადად იკვეთება, რომ 2008 წლის შემდეგ, ყოფილი ადმინისტრაციული (სა)ზღვარი, რომელიც მხოლოდ რუკაზე დატანილ წყვეტილ ხაზს წარმოადგენდა, მკ-

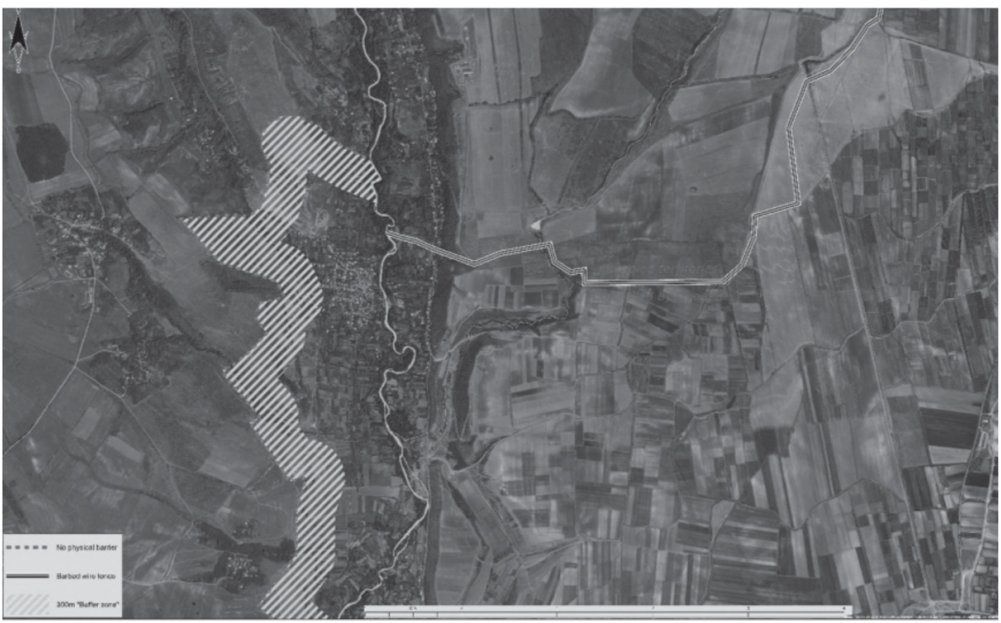
აცრად მილიტარიზებულ ფიზიკურ ბარიერად გადაიქცა. ზემოთაღწერილი თეორიული ჩარჩოს მიხედვით, აღნიშნული პროცესი ცალსახად "თხელი" (სა)ზღვრის „მსხვილ", რკინის ფარდის მსგავს ჩაკეტილ „საერთაშორისო საზღვრად" ტრანსფორმაციას მიესადაგება. შედეგად, ინტენსიური ბორდერიზაცია გადაულახავ ბარიერად ევლინება ადგილობრივ მოსახლებას და კონფლიქტის ისტორიის განმავლობაში ყველაზე ხანგრძლივ სოციალურ-კულტურული და ეკონომიკური კავშირების წყვეტას იწვევს. შექმნილი მდგომარეობა ასტიმულირებს მიგრაციას (განსაკუთრებით ახალგაზრდებში) რამაც შესაძლოა ბორდერიზაციით დაზარალებული სოფლების დეპოპულაცია გამოიწვიოს. თუმცა, ადამიანები საოკუპაციო (სა)ზღვრის ორივე მხრიდან, საკუთარი უსაფრთხოების რისკის ფასად, მაინც ცდილობენ მის გადაკვეთას სასოფლო-სამეურნეო მიწებზე წვდომისთვის, ოჯახის წევრებისა და ნათესავების მონახულების, ვაჭრობის, ჯანდაცვის, განათლების, სხვა სოციალურ-ეკონომიკური სიკეთეებისა თუ უბრალოდ სასაფლაოებისა და რელიგიური ადგილების მოსანახულებლად.



რუკა. 1


გამშვები პუნქტი
რუსული სამხედრო ბაზა
ქალაქი/დაბა
სოფელი
გზა
ოკუპირებული ტერიტორია 2008 წლამდე
ოკუპირებული ტერიტორია 2008 წლის შემდეგ
რუსეთის ფედერაცია
ჩრდილოეთ ოსეთი
ცხინვალის რეგიონი
სამხრეთ ოსეთი
საქართველო

რუკა. 2


No physical barrier
Barbed wire fence
300m "Buffer zone"

რუკა. 3

დამოწმებული ლიტერატურა

Amnesty International (2019) მავთულხლართებს მიღმა: „ბორდერიზაციით" გამოწვეული ადამიანის უფლებათა დარღვევები საქართველოში. ხელმისაწვდომია: https://www.amnesty.org/download/Documents/EUR-5605812019GEORGIAN.PDF

Andreas, P. and Biersteker, T. (2003), The rebordering of North America (New York: Routledge).

Andreas, P. and Snyder, T. (eds.) (2000), The Wall Around the West: State Borders and Immigration Controls in North America and Europe (Oxford: Rowman & Littlefield). Berg, E. and Ehin, P. (2006), 'What kind of border regime is in the making? Towards a differentiated and uneven border strategy', Cooperation and Conflict 41:1, 53-71.

Boyle, Edward. (2016). Borderization in Georgia: Sovereignty Materialized. Eurasia Border Review, 7 (1), 1-18.

Coppieters, Bruno (2007) The EU and Georgia: time perspectives in conflict resolution. Vol. 70. European Union Institute for Security Studies.

Dittgen, H. (2000), 'The end of the nation state? Borders in an age of globalization', in Pratt, M. and Brown, J. (eds.), Borderlands Under Stress (London: Kluwer Law International), 49-68.

EUMM (2018) საქართველოში უწყვეტი ყოფნის ათი *წელიწადი. წელიწადი. საქართველოში ევროკავშირის სადამკვირვებლო მისიის პერიოდული გამოცემა "დამკვირვებელი"* (7). *ხელმისაწვდომია:* https://eumm.eu/data/file/6487/issue_7_geo1.pdf

Hudson, A. (1998), 'Beyond the borders: Globalization, sovereignty and extra-territoriality', Geopolitics 3:1, 89-105.

IDFI (2015) *საქართველოს შეცვლილი საზღვრები ოკუპაციის შემდეგ. ხელმისაწვდომია:* https://idfi.ge/ge/changed-borders-of-georgia-after-occupation

Kakachia, Kornely; Kakhishvili, Levan; Larsen, Joseph and Grigalashvili, Mariam (2017)."Mitigating Russia's Borderization of Georgia: A Strategy to Contain and Engage. Tbilisi: Georgian Institute of Politics, *ხელმისაწვდომია:* http://gip. ge/mitigating-russias-borderization-georgia-strategy-contain-engage.

Kolossov, V. and O'Loughlin, J. (1998), 'New borders for new world orders: territorialities at the fin de siecle', Geojournal 44:3, 259-73.

Laitinen, K. (2003), 'Post-Cold War security borders: A conceptual approach', in Berg, E. and van Houtum, H. (eds.), Routing Borders Between Territories,

Discourse and Practices (Aldershot: Ashgate), 13-34.
Newman, D. (2006a), 'The lines that continue to separate us: Borders in our borderless world', Progress in Human Geography 30:2, 1-19.
Newman, D. and Paasi, A. (1998), 'Fences and neighbours in the post-modern world: boundary narratives in political geography', Progress in Human Geography 22:2, 186-207.
Ohmae, K. (1990), The Borderless World (New York: Harper Collins).
Paasi, Ansi (1998), 'Boundaries as social processes: territoriality in the world of flows', Geopolitics 3:1, 69-88.
Paasi, Ansi (2011) A border theory: an unattainable dream or a realistic aim for border scholars?. The Ashgate research companion to border studies, 11-31.
Shapiro, M.J. and Alker, H.R. (eds.)(1996), Challenging Boundaries: Global Flows, Territorial Identities (Minneapolis: University of Minnesota Press).
Sotiriou, Stylianos (2019) A. "The irreversibility of history: The conflicts in South Ossetia and Abkhazia." Problems of Post-Communism 66.3: 172-185.
Toal, Gerard & Merabishvili, Gela (2019) Borderization theatre: geopolitical entrepreneurship on the South Ossetia boundary line, 2008–2018, Caucasus Survey, 7:2, 110-133
van Peski, Caecilia J. "Diplomacy and life on Georgia's boundary line." Security and Human Rights 22.4 (2011): 357-371.
Vladimir Kolossov, "Border Studies: Changing Perspectives and Theoretical Approaches," Geopolitics 10: 4 (2005): 606-632;
ზაქარეიშვილი, პაატა (2021) *ხედვა. კონფლიქტები საქართველოში.* სახელმწიფო უსაფრთხოების სამსახური (2021) სახელმწიფო უსაფრთხოების სამსახურის განცხადება. ხელმისაწვდომია: https://ssg.gov.ge/news/656/saxelmtsifo-usafrtxoebis-samsaxuris-gancxadeba
ჯალაბაძე ნათია (2020) მცოცავი ანექსია შიდა ქართლში და მასთან დაკავშირებული პრობლემები. *კავკასიის ეთნოლოგიური კრებული*, გვ. 195-212.
ჯანიაშვილი, ლავრენტი (2020) *რუსული საოკუპაციო პოლიტიკა და ქართულ-ოსური ურთიერთობა შიდა ქართლში.* ქრონოსი, 1, გვ. 122-129.
Nevins, J. (2002), Operation Gatekeeper: The Rise of the 'Illegal Alien' and the Making of the U.S.-Mexico Boundary (London: Routledge).
Anderson, M. (1996), Frontiers: Territory and State Formation in the Modern World (Cambridge: Polity Press).
Haselsberger, B. (2014). Decoding borders. Appreciating border impacts on space and people. Planning Theory & Practice, 15(4), 505-526.

Choi, Eunyoung Christina (2011) "Everyday practices of bordering and the threatened bodies of undocumented North Korean border crossers." The Ashgate Research Companion to Border Studies. Farnham: Ashgate, 507-528.
RES (2010) Закон Республики Южная Осетия от 9 июня 2010 года № 159 О Государственной границе Республики Южная Осетия. ხელმისაწვდომია: http://cominf.org/node/1166483785

გიორგი მამარდაშვილი

კავკასიელთა აღმნიშვნელი ზოგიერთი ლექსიკური ერთეული ქართველურ ენებსა და დიალექტებში

ქართველურ და აფხაზურ-ადიღეური სამყაროს მეზობლობა მრავალ საუკუნეს ითვლის. რასაკვირველია, ამ ხნის მანძილზე კეთილმეზობლურ ურთიერთობასთან ერთად იარსებებდა დაპირისპირებები, ინტერესთა გადაკვეთა და დამთხვევა. ისიც ბუნებრივია, რომ ამ ორი სამყაროს წარმომადგენელთ, ერთმანეთის შესახებ გარკვეული წარმოდგენები (სტერეოტიპები) ჩამოუყალიბდათ. სამწუხაროა, რომ ტრადიციული, ბუნებრივი შეხედულებები, დღეს აფხაზურ-ქართული კონფლიქტის გამო სახეცვლილია და ურთიერთსიძულვილის ნიშნებითაა გაჯერებული.

აფხაზურ-ადიღეურ (ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიურ) სამყაროსთან ყველაზე ახლო ურთიერთობა სამეგრელოს ქართველობას ჰქონდა. მათ მეტყველებაში შემორჩა ჩრდილო-დასავლელი მეზობელი ტომებისა თუ ეთნიკური ჯგუფების დამახასიათებელი, მათდამი დამოკიდებულების აღმნიშვნელი სიტყვები, თუმცა ამგვარი მასალა სხვა ქართული კუთხეების მეტყველებაშიც ჩანს. ეს რეალობა განპირობებულია ხანგრძლივი ისტორიული ურთიერთობით. ამიტომ სანამ უშუალოდ მოვიყვანდეთ ენობრივ მონაცემებს, მოკლედ შევეხებით ამ ორ სამყაროს შორის არსებულ ისტორიულ ურთიერთობას და მათ სამეურნეო-კულტურულ განსხვავებებს.

საყოველთაოდ ცნობილია, რომ ამა თუ იმ ხალხის მეურნეობის ტიპსა და ცხოვრების სტილს დიდად განსაზღვრავს კლიმატურ-გეოგრაფიული პირობები, სადაც მათ ხანგრძლივი დროის მანძილზე უხდებოდათ ცხოვრება. ქართველური ტომები ძალიან ადრე გადავიდნენ ცხოვრების დამჯდარ წესზე. უკვე ბრინჯაოს ხანაში გაჩნდა გარკვეული სახელმწიფოებრივი გაერ-

თიანებები და ანტიკურ ხანაში კი ჩამოყალიბდა კლასიკური სახელმწიფოები. თითქმის თანადროულია ადიღეველთა წინაპრებად მიჩნეული სინდების სამეფოს ჩამოყალიბება. შემდგომ ხანებში ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიის მოსახლეობას აქტიური ურთიერთობა ჰქონდა ერთი მხრივ ბერძნულ-რომაულ სამყაროსთან, მეორე მხრივ კი სამხრეთ კავკასიასთან.

ჩრდილო კავკასიის ხსენებულ რეგიონში მომთაბარე ხალხების მუდმივმა თავდასხმებმა ადიღეველების სოციალური განვითარება შეაფერხა. მათ უშუალო შეხება ჰქონდათ კავკასიის მიმდებარე სტეპებში მოთარეშე მრავალრიცხოვან ნომადებთან, რაც დიდ გავლენას ახდენდა კულტურაზე, ქცევაზე და სახელმწიფოებრივი განვითარების პერსპექტივაზე. განსხვავებული სურათი გვაქვს ჩრდილოეთ კავკასიის მთიან რეგიონებში - აქ მოსახლეობა დიდხანს ინარჩუნებდა ცხოვრების მთაბარულ და ნახევრადმომთაბარულ წესს. შეიძლება ითქვას, რომ ჩრდილოეთ კავკასია წარმოადგენდა ერთგვარ ჩიხს, სადაც პატრიარქალური ურთიერთობისა და ცხოვრების კონსერვატული სტილის შენარჩუნებისთვის ხელსაყრელი პირობები იყო. მაღალ მთებში და მიუვალ ხეობებში მცხოვრებ მთიელებს ნაკლებად შეეხოთ ფეოდალიზაციაც.

მეთექვსმეტე საუკუნიდან დაიწყო ყირიმის ხანის ინტენსიური თავდასხმები ადიღეველებზე, რამაც თითქმის მთლიანად მოსპო მიწათმოქმედება და ადიღეველები იძულებულნი გახდნენ ძირითადი აქცენტი მესაქონლეობაზე გაეკეთებინათ. მუდმივად საომარ მდგომარეობაში ყოფნა მაღალ მთებსა და ხეობებში მცხოვრებ ადიღეველთა მეომრულ ხასიათს განაპირობებდა, ისინი მძარცველური თავდასხმებით იყვნენ ცნობილნი და ლაშქრობებში მოპოვებული ალაფი შემოსავლის მნიშვნელოვან წყაროს წარმოადგენდა. ცხოვრების ეს წესი მათ XVIII-XIX საუკუნეებამდე შეუნარჩუნებიათ, რასაც იმდროინდელი რუსი თუ ევროპელი მოგზაურებისა და ჩინოვნიკების აღწერილობები ერთმნიშვნელოვნად გვამცნობენ. კავკასიელ მთიელთა მძარცველური ლაშქრობების, სამხედრო საქმის გაიდეალების მიზეზები მოკ-

ლედ და საკმაოდ დამაჯერებლად აქვს ახსნილი ი. ბლამბერგს: „მიწა, რომელზედაც ისინი (მთიელები) სახლობდნენ მხოლოდ საძოვრად თუ გამოდგებოდა. ამიტომ მესაქონლეობა იქცა მათ ერთადერთ საქმიანობად... დუხჭირმა ცხოვრებამ გამოიწვია მათი ყაჩაღობისკენ მიდრეკილება, რამაც, თავის მხრივ, ეჭვიანობის, გაიძვერობის, მლიქვნელობისა და შურისმაძიებლობის გაღვივებას შეუწყო ხელი... ისინი, ყაჩაღობას სამხედრო პროფესიას უწოდებენ და ამ საქმეში დახელოვნებულნი უდიდესი პატივით სარგებლობენ. ამ ხერხით სახელს იხვეჭენ თავადები, აზნაურები, უხუცესთა წრის წარმომადგენლებიცა და უბრალო მეთემეებიც“ (ბლამბერგი 1999: 21-22,). იგივე ავტორი აღნიშნავს, რომ საქართველო და შირვანი ასი წლის წინ ლეზგების შემოსევების შედეგად გაუკაცრიელდა, ხოლო ჩერქეზთა ყაჩაღობას სამხრეთ რუსეთის მომიჯნავე ტერიტორიებზე მხოლოდ კავკასიის ხაზის (სამხედრო კორდონი) შექმნის შემდეგ მოელო ბოლო (ბლამბერგი 1999: 32-32).

დასავლეთ საქართველოში, განსაკუთრებით კი ოდიშის სამთავროში, ჩრდილო-დასავლელ კავკასიელთა შემოსევების და მოსახლეობის აწიოკების ფაქტები დადასტურებული აქვთ ვახუშტი ბატონიშვილს და უცხოელ მოგზაურებსაც. ადიღე-ჩერქეზებში არსებული განსაკუთრებული სამხედრო ეტიკეტის, მათი თარეშისა და ყაჩაღობის შესახებ ცნობები ასევე მრავლად გვხვდება მეცხრამეტე საუკუნის რუსი ჩინოვნიკებისა თუ ისტორიკოსების აღწერილობებში. ამ საკითხის საინტერესო ინტერპრეტაციას იძლევა ნ. ანთელავა (ანთელავა 2018: 339-379). „მთელს ჩრდილოეთ კავკასიაში ძველთაგანვე ჩამოყალიბდა ქურდებისა და ყაჩაღების ჯგუფები („ჯგრო“, „ბრბო“, როგორც მათ ისტორიულ წყაროებში უწოდებენ). შეიძლება ვისაუბროთ კიდეც სამხედრო რეწვის სპეციფიკურ ჩრდილოკავკასიურ კულტურაზე. მისი ასე ფართოდ გავრცელება აიხსნება რეგიონის ხალხების არა რაიმე განსაკუთრებული აგრესიულობით, არამედ სამხედრო დემოკრატიის ძველი ტრადიციებითა და მწირი სასიცოცხლო რესურსიებით, რომლის მატებაში მოპ-

ოვებულ ნადავლს (საქონელს, მარცვლეულს, ტყვეს და სხვა.) მნიშვნელოვანი ადგილი ეკავა. ასეთ პირობებში დამატებითი შემოსავლის ძიებისთვის რეგიონის მამაკაცთა ორიენტაცია „სამხედრო რეწვაზე“ აუცილებელიც კი გახდა“ (ანთელავა 2018: 363). მარბიელი ლაშქრობა, როგორც მეურნეობის ფორმა, კარგად ხსნის ჩრდილოკავკასიელთა მოლაშქრეობისადმი მიდრეკილებას და მათ საზოგადოებაში სამხედრო საქმის პრიორიტეტულობას. დასავლეთ საქართველოში აფსუა-ადიღეველთა მძარცველური თავდასხმები შეიძლება აღმოსავლეთ საქართველოში დაღესტნელთა თარეშის ანალოგიურ მოვლენად ჩაითვალოს. ცალკეული ხალხების ყაჩაღური ცხოვრებისადმი მიდრეკილებას კარგად ხსნის ილია ჭავჭავაძე (ჭავჭავაძე 1897). იგი საზოგადოებრივი ცხოვრების ნაკლოვანი მხარეების მიზეზებს ეკონომიკურ სიდუხჭირეში ეძებს. „რომელი ადგილი და თესლი ერისა იძლევა ავაზაკსა და მძარცველ-მტაცებელს?“ ეს ის საკითხია, რომელსაც ილია ფართოდ მიმოიხილავს და ამ საკითხის ამგვარი ფორმულირებით აკონკრეტებს კიდევაც, რომ ავაზაკობას შესაძლოა ჰქონდეს კიდევ ორი მიზეზი – ადგილმდებარეობა, გეოგრაფიული პირობები და წარმომავლობა, ანუ ეთნიკური კუთვნილება. XIX საუკუნის მიწურულში ოსთა ყაჩაღობის გამომწვევად ილია რამდენიმე მიზეზს ასახელებს: პირაქეთელი ოსებიდან უმეტესად მთიელი ოსები ყაჩაღობდნენ, რადგან მათ მთის მკაცრი ბუნებრივი პირობები მეურნეობის განვითარების და მატერიალური დოვლათის დაგროვების საშუალებას არ იძლეოდა. უგზოობის გამო ნამატი პროდუქციის წარმოებაც კარგავდა აზრს, რადგან მთიელები, ფაქტობრივად, მოწყვეტილი იყვნენ ბაზარს, სადაც თავიანთი პროდუქცია უნდა გაესაღებინათ. მთისა და პერიფერიული რეგიონების მოსახლეობა კონკურენციას ვერ უწევდა გზებთან და გზაჯვარედინებთან ახლოს მცხოვრებთ, რომლებსაც ბაზრის სიახლოვე საქმეს უიოლებდა და ფასების იმგვარ კლებას იწვევდა, რომ მთიელის მიერ გზაში დახარჯული ენერგია და მგზავრობის საფასური თითქმის სულ ფუჭი იყო (ჭავჭავაძე 1897).

ილია ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ იმ ადგილებში, სადაც ვენახის მოვლით არიან დაკავებული ყაჩაღობას ან სრულებით არა ან ძალიან იშვიათად ეძლევა გასაქანი. ხვნა-თესვისა და მეცხოველეობის მიმდევარ ხალხში გაცილებით მეტია ყაჩაღობისკენ მიდრეკილება, ვიდრე მევენახისაო — ამბობს ილია და ამას იმით ხსნის, რომ ვენახის მოვლა, ღვინის დაყენება უფრო მეტ გულითადობას, მუყაითობას, გონებრივ მუშაობას მოითხოვს ვიდრე მეურნეობის დანარჩენი დარგები. ვენახი მრავალწლოვანი კულტურაა და მისი მოვლა განსხვავებულ ფასეულობებს ჰქმნის. მევენახე, მუდამდღე ვენახში და საკუთარ მიწაზე მოფუსფუსე და საკმაო დოვლათის შემქმნელ ხალხს საკუთრებისადმი მთიელსისგან განსხვავებული დამოკიდებულებაც უყალიბდება.

თათრის (ანუ აზერბაიჯანელის – გ. მ.) ყაჩაღობას ილია მათი ცხოვრების წესით ხსნის. ნახევრადმომთაბარეობა თათრებში მიწის, საკუთრებისადმი ხანგრძლივი მოვლა-პატრონობისადმი დაუდევარ დამოკიდებულებას იწვევდა. გარდა ამისა, ყაჩაღობის ხელშემწყობი მათი სიდუხჭირეცაა, რასაც ბოლო პერიოდში საძოვრის შემცირებაც უწყობდა ხელს. სამაგიეროდ თათრისთვის მუდმივი ზრუნვისა და ღირსების საგანი იყო კარგი ცხენის, ჩაცმულობისა და იარაღის ქონა (ჭავჭავაძე 1897).

ყაჩაღობა, სიდუხჭირის, მეურნეობისა და სოციალური ურთიერთობის დაბალგანვითარებულობის შედეგია და თითქოს მთელი ისტორიის მაგალითზე ახასიათებს კავკასიელ მთიელებს. ჰენიოხების (არ აქვს მნიშვნელობა მათ ეთნიკურ წარმომავლობას) ზღვაზე თარეში, აქაველების და სხვათა ყაჩაღური მიდრეკილებების შესახებ მრავალი ცნობა მოიპოვება ბიზანტიურ და რომაულ წყაროებში. ეს „ტრადიცია“ გრძელდება გვიანშუასაუკუნეებში და შემდგომ ხანებშიც. მთიელი გარემომ, მისმა საცხოვრისმა, მათ გარშემო შექმნილმა სიტუაციამ ჩამოაყალიბა მძარცველ მოლაშქრედ. მას საკუთრებისადმი სხვა, ბარის მოსახლისგან განსხვავებული დამოკიდებულება ჩამოუყალიბდა, მისთვის საომარი ქმედებები, ყაჩაღური თავდასხმები თითქმის

ყოველდღიურობად იქცა და ბუნებრივია, საქართველოში ცენტრალური ხელისუფლების შესუსტების შემდეგ, მათ მიაღწიეს გარკვეულ უპირატესობას – მთიელმა, მუდმივი ძარცვა-გლეჯვითა და შემოსევებით ბარელზე ბევრგან გაიმარჯვა; ასე შეავიწროვა და თითქმის განდევნა ადგილობრივი მეგრელი აფსუა-ადიიღეელების შემოსევებმა აფხაზეთიდან, დაღესტნელი ტომების თარეშმა იგივე შედეგი მოიტანა კახეთში, ალაზნის გაღმა მხარეს, დღევანდელ საინგილოში და ა.შ.

ბუნებრივია, ზემოხსენებული ვითარება ქართველურ ენებშიც აისახა. ამის საილუსტრაციოდ მოვიყვანთ რამდენიმე მაგალითს. მეგრულში არსებობს სიტყვა „გეჩე" – გამოუსვლელი, მოუხეშავი, ტლანქი, ამასთანავე აგრესიული და არასასურველი ტიპაჟი. თურქულ წყაროებში, ევლია ჩელების „მოგზაურობათა წიგნში" გეჩის ტომი აბაზათა შორის ყველაზე „შეძლებულ" ქურდებად და ყაჩაღებად მოიხსენიებიან (ჩელები 1971: 101). ისინი კარგ მეომრებადაც ითვლებიან. გეჩი-ბეგი ნახსენები აქვს ასევე ევლია ჩელების თანამდროვე ქათიბ ჩელებისაც (ჩელები 1978: 132). მუჰაჯირობის დროს გასახლებულ ჯიქებს შორის კეჩბას ტომი/საზოგადოება მოხსენიებული აქვს ა. ბერჟესაც (ბერჟე 1992: 26).

ასევე მოძალადის შინაარსობრივი დატვირთვა უნდა ქონდეს ჯიქების ტომთან დაკავშირებულ მეგრულ ტერმინებსაც, რომელიც ჯიგი—ჯიგან ფუძიდან არის ნაწარმოები. სამეგრელოში თუ ვინმე აგრესიულად, შემტევად, უხეშად, გამომწვევად, ზედმეტად თავდაჯერებულად ლაპარაკობს იტყვან: მუჭო ჯიგანურო იჩიებუ – რა ჯიგანივით (დიდი ალბათობით - ჯიქივით) ლაპარაკობსო. ერთ-ერთ მეგრულ-ქართულ ლექსიკონში ჯიგანი განმარტებულია როგორც „ნაძველბიჭარი". ჯიგანა მეტსახელია ქიზიყში. ჟიგანი ალიო ქობალიას მეგრულ ლექსიკონში განმარტებულია, როგორც „ტყავ-კაბა", ხოლო ჯიგანა სულხან-საბას მიხევდით არის „ავი პური". საყურადღებოა ისიც, რომ ჯიგანი რუსული სლენგის **жиган** სიტყვასთანაც ფორმალურად ახლოს დგას. ჟარგონული რუსული სიტყვა

жиган ხულიგანს, თაღლითს, მოძალადეს ნიშნავს, თუმცა ჩვენში რუსული მეტყველების გავლენის გავრცელებამდე ფუძე ჯიგან და მისი ფონეტიკური ვრიანტი ჟიგან კოდორის ხეობის მოსახლეთა გვარებში ფიქსირდება (აფხაზ მუჰაჯირთა 1867 წლის სიაში გვხვდება ჯიგანია, რჟიგანია, რჯიგანია ფორმები (ხორავა 2004: 128, გითოლენდია 2011: 61-70); ზუგდიდისა და აბაშის რაიონებში ამჟამადაც გხვდება გვარი ჯიგანია; ბათუმსა და ხელვაჩაურში დასტურდება ჯიგანაძე ვარიანტიც (სილაგაძე, თოთაძე 1997: 248); არც ისაა გამორციხული, რომ რუსული джигит „ჯიგიტი, მოჯირითე“ კავკასიური სამყაროდან შესულიყო რუსულში. ამ აზრის ერთ-ერთ დასტურად შეიძლება რუსულ მეტყველებაში შემორჩენილი სიტყვა აბაზა, რაც კავკასიაში განთქმულ ცხენის დამღას, ცხენის ჯიშს აღნიშნავდა (Абаза, ы, ж. Конское тавро, известное на Кавказе) (დალი: 3)

ჯიგ ძირის ჯიქ'თან კავშირი ეჭვს არ უნდა იწვევდეს. თავის დროზე ჯიქი ადიღეური მოდგმის კრებითი სახელი უნდა ყოფილიყო ქართველურ ენებში. შემდეგ ეს ეთნონიმი გვიანდროინდელ აფხაზთა მონათესავე ტომების, საძების, აღსანიშნავად გამოიყენებოდა. თედო სახოკიას განმარტებით, ჯიქი ნიშნავს ჯიუტს, ულმობელს, შეუპოვარს, კერპს, უწყალოს. ჯიქი დაფიქსირებულია შოთა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანშიც“: „იგია ჩემი სიცოცხლე, უწყალო ვითა ჯიქია“ (სახოკია 1979: 945). როგორც ვხედავთ, აქაც ჯიქის შინაარსობრივი დატვირთვა უარყოფითია. ანალოგიურია ჯიქების ვახუშტის ბატონიშვილისეული დახასიათება; იგი წერს, რომ ჯიქნი ქცევით, აღნაგობით, ჩაცმულობით ძალიან გვანან აფხაზებს, თუმცა აღნიშნავს მათ მომეტებულ „სიველურეს“ —„და არს ადგილი ესე (ჯიქეთი) ყოვლითურთ აფხაზეთისა. მოსავლით და ცხოელით, წესით და ქცევითაცა. არამედ კაცნი უმეტეს მხეცთ მგზავსნი“ (ბაგრატიონი 1973: 786).

საინტერესოა მეგრულში არსებული კიდევ რამდენიმე სიტყვა, რომლებსაც საფუძვლად უდევს ჯიგ ძირი და მისი ფონეტიკური ვარიანტები ჯიქ, ჯიკ:

ჯიგ:

ჯიგანია - ტყავ-კაბა, ამტანი;

ჯიგვალი - ჩაფსკვნილი, მკვრივი, ჯიჯაგვი (კაცი);

ჯიგა - უხეში, ამტანი, გამძლე;

ჯიგოგუ - კარგა მსხვილი, ტევადი ჭურჭელი ხისა, იყენებენ მარცვლეულის შესანახად.

ჯიქ:

ჯიქალი - ზორბა, ქედიანი, ქედმაღალი, მოუდრეკელი;

ჯიქეშია - კარგი, მძლავრი ძირისა, კარგ ფესვზე აღმოცენებული;

ჯიქი - ჯიქი;

ჯიქური - ჯიქური, მარცვლეული ჯიში;

ჯიქურო - ჯიქურ, ჯიქურად (ქობალია 2010: 740).

ჯიკ: .

ჯიკი - კუნძი

ჯიკუა - უხეშად გათლა, დამორვა, გასხეპვა; ჯიკაობა (ქობალია 2010: 739);

ჯიკვალი - ჯირკვა, ტანისა, ჯუჯა მაგრამ ღონივრად ჩადგმული, მკვრივი;

- ძალით გატანა ჯიკოლი, მიწოლა

აქვე მოვიყვანთ მეგრულში ეთნონიმ ჩერქეზ-ჩარგაზიდან ნაწარმებ სიტყვებს:

გეჩარგაზელი - გათელილი, მოოხრებული, (მიწაზე) მიმოყრილი (ქობალია 2010: 104). ჩერეზი - თოვლზე, ღორღზე, მიწაზე ხმაურით გასრიალება, ხმაურიანი დამუხრუჭება საბურავის ღრჭიალით და ღორღის ჩხრიალით (ქობალია 2010: 672)

ჩარგაზბოტი - დიდი ვაცი;

ჩარგაზია (კოჩი) ტლანქი, უსუფთაო (კაცი) (ქობალია 2010: 670) — იგივენაირი შინაარსის გვარი მგონია ალანია (ალანჯგურა დიდს, შემძლეს ნიშნავს მეგრულად);

ჩარგაზელი - გაქელილი, გათელილი, მოოხრებული;

ჩარგაზუა - გაქელვა, გათელვა, მოოხრება;

ჩარგაზი-ჩარგოზი - დიდი ვაცი, ყოჩი (ქობალია 2010: 660).

საინტერესოა მეგრულში არსებული ზედსართავი კიუტი, რაც ზედმეტად კირკიტას, შეუვალს, მუდამ მავნე საქმისკენ მომართულ ადამიანს აღნიშნავს. ერთ-ერთი ლექსიკონის განმარტების მიხედვით, კიუტი „წყლის ჩიტია ერთგვარი, მოკლე ბოლო და გრძელი მორკალული ნისკარტი აქვს; პედანტი, ძუნწი, ჯიუტი, კირკიტა, კაცს რომ ჩააფრინდება (გადატ.) (მეგრულ-ქართული ლექსიკონი). კიუტი აგრეთვე აფხაზეთში გავრცელებული გვარია. კიუტების ძალიან მცირე ნაწილი სამეგრელოს ტერიტორიაზეც ცხოვრობს. გვარი კიუტი ნახსენები აქვს კონსტანტინე გამსახურდიას „მთვარის მოტაცებაში“. ამ რომანში მოქმედება აფხაზეთის ტერიტორიაზე ვითარდება და მეტად საინტერესოა ხსენებული თვალსაზრისით. მასში ჩანს საზოგადოების სოციალური ფენების ურთიერთდამოკიდებულება, ეტიკეტი, მათი იდეალები და ყოფა-ცხოვრებისთვის დამახასიათებელი ნიუანსები. ნაწარმოების ერთ-ერთი გმირი კიუტების შესახებ ამბობს: „კიუტი უკანასკნელი გლეხია, კიუტი ყველაზე მრავალრიცხოვანი გვარია აფხაზეთში.“ ამის თქმამდე კი როდესაც დაინახავს თავადისთვის შეუფერებელ ქმედებას, ამბობს: „სხვა დროში (ანუ ადრე, უწინდელ დროში) ეს ემხვარს კი არა კიუტს არ მოუვიდოდა.“ (გამსახურდია 2010: 229).

ქართულ ენაში ზედსართავი სახელი კერკეტი აღნიშნავს მაგარს, შეუვალს, გაუტეხელს. სამეცნიერო წრეებში თითქმის ერთხმად აღიარებულია მოსაზრება, რომლის მიხედვითაც, კერკეტები ჩერქეზთა წინაპრებად ითვლებიან. თუმცა გადამწყვეტი მნიშვნელობა, არც ამას აქვს, ცხადია, რომ კეკრკეტთა ტომი ჩრდილოეთ კავკასიაში ცხოვრობდა და ისინი მეომრული ხასიათით იყვნენ ცნობილნი.

საყურადღებოა მეგრული ფრაზა — ალანჯგურა ბოში „ალანის მსგავსი კაცი, ბიჭი ანუ დიდი, მხნე, ძლიერი ადამიანი.“ ალანი, ამ შემთხვევაში არ უნდა ნიშნავდეს კონკრეტულ ეთნიკურ ჯგუფს. მასში, დიდი ალბათობით ჩრდილოკავკასიელი იგულისხმებოდა, რომელიც სტერეოტიპულად თავდამსხმელად, დიდი შეძლების ადამიანად ითვლებოდა.

ერთ-ერთ ბიზანტიურ წყაროში მოხსენიებულია ტავრიდელთა სამი ტომი. ისინი მთელს კავკასიაში ყველაზე მრისხანე მძარცველებად იქცნენ და მთელს არემარეს შიშის ზარს სცემდნენ. ამ სამიდან ერთ-ერთ ტომს არიქა-არიქები ერქვა. არიქა ქართველურ ენებში შეძახილია, რომელიც რაიმე დიდმნიშვნელოვანი საფრთხის თავიდან ასაშორებელი, გამაფრთხილებელი სიგნალის ფუნქციას ასრულებს. ნ. ბართაიას განმარტებით: არიქა სიტყვის მასალაა. „არიქა, წყალი“, „არიქა, ჩქარა!“ და სხვა. შორისდებული არიქა იხმარება სიჩქარეში წასაქეზებლად; არიქა(თ) - საგანგაშო ძახილი საშველად, მისახმარებლად, გასაფრთხილებლად და სხვა (ქეგლ 1986). ნ. ბართაიას აზრით: არიქა მოდის არაბულ-სპარსული სიტყვიდან ჰარიკატ//ჰარაკატ, რომლის მნიშვნელობებია: მოძრაობა; წასვლა; მანერა (ბართაია 2011: 131-132). ქართულ ენაში ამ ლექსიკურმა ერთეულმა შორისდებულის მნიშვნელობა მიიღო. ნ. ბართაია არიქას არაბულ სიტყვასთან არაქათ'თანაც აკავშირებს: „არაქათი - არაბული სიტყვაა. ეწოდება იმ მთას და ხეობას, რომელიც მდებარეობს მექას აღმოსავლეთით. ადათის მიხედვით მექაში მიმავალი მლოცველები აქ შეისვენებდნენ და ხმამაღლა კითხულობენ ყურანს“. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის თანახმად, არაქათი არაბული წარმოშობის სიტყვაა და მისი მნიშვნელობებია „ძალ-ღონე, ქანცი“ (ქეგლ 1986).

არაბულ-სპარსულად არაქათი (ჰარაკატ) — მოძრაობა, მოქმედება, მანერა (ბართაია 2011: 131.) ჩემი აზრით, არიქა სავსებით შესაძლებელია იყოს ჩრდილოკავკასიური თუ აზოვისპირეთის მცხოვრები ტომის, არიქას სახელთან დაკავშირებული. ამიანე მარცელინეს ცნობით, ტავრები სხვადასხვა სამეფოდ არიან დაყოფილი და მათ შორის უზომო სისასტიკით შემაძრწუნებლები არიან არიქები, სინქები და ნაპეები (გეორგიკა I, 114). შეძახილი არიქა რაღაც ნაუცბათევი საშიშროების გამოჩენის, გარდაუვალი დაღუპვის მოლოდინისგან თავდაღწევის პრევენციისთვის მოწოდების შინაარსისაა. სავსებით შესაძლებლად მიგვაჩნია, რომ ეს არიქების ტომთა გამანადგურებელ, შეუბრალებელ

ლაშქრობებს გამოეწვია, არიქა შეიძლება ყოფილიყო სწორედ არიქას ტომის შეუბრალებელი მეომრების გამოჩენის დროს არსებული სიგნალი, რაც მათ გამოჩენას აუწყებდა მოსახლეობას და მათ თავდაცვისკენ ან გაქცევისკენ მოუწოდებდა. შესაძლოა ამ შეძახილმა შემდგომი ტრანსფორმაცია განიცადა და იქცა ზოგადად საფრთხის, საშიშროების თავიდან ასაცილებელი ქმედებისკენ მოწოდების სიგნალად. სავარაუდოდ ქართველურ ტომებს არიქებთან შეხება არ ჰქონდათ, მაგრამ შესაძლებელია მათი სისატიკის მომსწრენი იყვნენ აფხაზურ-ადიღეური მოდგმის ტომები, რომლებმაც ქართულშიც გადმოიტანეს ეს შეძახილი. საინტერესოა ამიანე მარცელინეს ცნობა აქეებზე – ისინი, რომელიღაც ომის შემდეგ პირქარის გამო გზას აცდნენ და მოხვდნენ პონტოში, მტრულ გარემოში. ამიტომ დასახლდნენ მარად თოვლიანი მთების მწვერვალებზე და სასტიკი ჰავით იძულებულნი შეეჩვივნენ თავის რჩენას სახიფათო ავაზაკობით, ამიტომ გახდნენ ყველაზე უფრო სასტიკნი (გეორგიკა 1961: 112). ისინი სადღაც დიოსკურიის ჩრდილოეთით, კერკეტებთან და ბოსფორთან ახლოს ცხოვრობდნენ. შეიძლება ძალზე ფრთხილი ვარაუდის გამოთქმა, მეგრული გვარის არქანიას (არიქანია?) ძირი იყოს არიქა, ჩრდილოკავკასიელ ტომის სახელწოდება. როგორც ცნობილია, ქართულ ანთროპონომიაში გვხვდება ეთნონიმებისა და ეთნოგრაფიულ ერთეულთა სახელწოდებების საკუთარ სახელებად ქცევის ფაქტები: რუსია, ბერძენა, ფრანგა, არაბა, ჩერქეზა, ჩარგაზი, თათარა, თურქა, სომეხა, აფხაზა, ჯავახა, კახა, კახელა, ფშაველა, შავშურა (თოფჩიშვილი 2010: 194). ჩრდილოკავკასიელთა ეთნონიმებისგან ნაწარმოები ქართული გვრებიც არც თუ ისე იშვიათია: ჯიქია, ჯიქიძე (ჯიქი); საჯაია (საძი), ალანია (ალანი), ხაზალია (ხაზარ/ლ-ია), შამათავა (შარმატი-სარმატი), ჩერქეზია, ჩარგაზია (ჩერქეზი), ლეკიშვილი (ლეკი) და ა.შ.

საინტერესოა, აფხაზეთიდან საკმაოდ მოშორებულ კუთხეებში, ხევსურეთსა და სამცხეში შემორჩენილი დეეთნონიმიზებული, ხასიათის თვისების აღმნიშვნელი ტერმინი აფხაზი. გ.

დოლიძის მიერ ჩაწერილ საველე მასალაში შემდეგი შინაარსის ფრაზს ვხვდებით: „ხევსურებმ იცოდეს, გურულ ხალხ უფრო აფხაზ ხალხიავ“ (დოლიძე 1975: 19). ე. ი. — ფიცხი, ყოჩაღი ხალხიაო. მესხეთში აფხაზი ავის, ბრაზიანის გამომხატველად ითვლებოდა. საინტერესოა ყირიმელ თათრებში არსებული ტერმინიც — აბაზა (აფხაზ-აბაზთა აღმნიშვნელი ეგზოეთნონიმი), რომელიც გაუგებრად წარმომთქმელს, ურჯულოს, უთავბოლოს, ბენტერას აღნიშნავს (მურზაევი 1984: 36). აბაზა, დუნაისპირეთში აღმოსავლეთის ძლიერ, გაუსაძლის ქარსაც რქმევია: жестокий восточный ветер на Черном море и в нижнем течении Дуная. Дует с Кавказского побережья. Имя, видимо, связано с этнонимом абаза, абазинец (მურზაევი 1984: 28). მეგრულად აფხაზა (აფხაზი) მეტად ზრდილს, ცერემონიების მოყვარულს ნიშნავს (სახოკია 1979: 32). აფხაზის თავდადებული ერთგულება ტრადიციული ეტიკეტისადმი დასტურდება თვით აფხაზების მიერ. ამჟამად საქართველოს იურისდიქციის ქვეშ მყოფ ტერიტორიაზე მაცხოვრებელი აფხაზური წარმომავლობის რესპოდენტები კითხვაზე, თუ რა არის აფხაზის ყველაზე გამორჩეული თვისება, გპასუხობენ, რომ ეს არის ზრდილობა, ტაქტი, ნათესაობისა და გვარის პატივისცემა და ა.შ. (მთხრობელი ლ. ჯინჯოლია). აფხაზების „გადამეტებული“ ცერემონიალურობა შემოინახა მეგრულმა გამოთქმამაც: როდესაც ვიღაც დიდხანს ან უმიზეზოდ ფეხზე დგას, ამბობენ: „მუჭო აფხაზაცალო კუჩხის გიცაცუნქ“. მეგრულის მცოდნე მიხვდება განსხვავებას ფეხზე დგომასა (მეგრულად - კუჩხის გერექ) და „გიცაცუნქ-ს“ შორის. ამ სიტყვაზე სხვანაირი ყურადღებით, გაფაციცებულად და მთელი მობილიზაციით ფეხზე მდგომი კაცი წარმოგიდგებათ თვალწინ. ეს ფრაზა, ოდნავ ირონიანარევია და ასახავს აფხაზურ ტრადიციას, რომლის მიხედვითაც აფხაზი სტუმარს სუფრასთან ფეხზე მდგარი ემსახურებოდა. ზოგი გადმოცემით, აფხაზები სუფრის მსვლელობისას ყოველი სადღეგრძელოს შესმის დროს ფეხზე დგებოდნენ. სტუმრის პატივსაცემად ფეხზე ყოფნა და მისი მომსახურება, სავარაუდოდ, მეგრელებშიც იყო

გავრცელებული, თუმცა როგორც ჩანს აფხაზებმა, როგორც უფრო მეტად იზოლირებულმა ეთნიკურმა ჯგუფმა, ეს და სხვა ტრადიციაც უფრო დიდხანს შეინახეს.

როგორც ზემოთ მოტანილი მასალიდან ჩანს, მეგრულ ენაში არსებობობს ჩრდილოდასავლეთ კავკასიელის სტერეოტიპული აღქმა. უმეტეს შემთხვევაში სტერეოტიპი უარყოფითი დატვირთვისაა და მოძალადის, გამანადგურებელის, უხეშის, გამოუსვლელის ანდაც დიდი ძალის პატრონის შინაარსის მქონეა. აფხაზი ცალკეულ ქართულ დიალექტებში ფიცხის, მარჯვეს, ავის, ბრაზიანის, ხოლო მეგრულში (აფხაზა) ზრდილის, ზედმეტად ცერემონიული ადამიანის ერთგვარ სინონიმად გვევლინება.

Giorgi Mamardashvili

Caucasians denominative some definitions in Kartvelian languages and dialects

Kartvelian and Abkhazian-Adighe world neighborhood goes back to many centuries. Mingrelian kin of the Kartvelian people have had the closest relationships with the Abkhazian-Adighe (North-Western Caucasian) world. It's why the words specific for the North-Western neighboring tribes and ethnical groups, showing their relationships survived in their speech. Relationships with Abkhazia appear in words and expressions applied in other Georgian regions. The Mingrelian language contains Jig-Jigck and Chargaz-cherkez roots containing words. A word "Abkhazian" is interpreted the various ways in Georgian dialects.

The materials given in this article show North-Western Caucasian stereotypic perception in the Mingrelian language. This stereotype is of a negative nature in most cases and implies a violator, destructor, tough, abuser or a person possessing a great force. Abkhazian implies a quick-tempered, deft, atrocious, wicked in some Georgian dialects, while in the Mingrelian language (Abkhaza) it is a synonym of a polite, overly ceremonious person.

დამოწმებული ლიტერატურა:

ანთელავა 2018 - ანთელავა ნ., კავკასიური ეტიკეტი, თბ, 2018
ბაგრატიონი 1973 — ბაგრატიონი ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, თბ., 1973
ბართაია 2011 - ბართაია ნ., ქართულში შემოსული სპარსული ლექსიკა, თბ., 2011
გამსახურდია 2010 - გამსახურდია კ., მთვარის მოტაცება, თბ, 2010
გეორგიკა 1961 — გეორგიკა I ტ., თბ., 1961
გითოლენდია 2011 - გითოლენდია თ. -ია დაბოლოებიანი გამქრალი ქართველური გვარები აფხაზ მუჰაჯირთა სიის 1867 წლის მიხედვით (II ნაწილი). ჟ. ლინგვისტური ქართველოლოგიისა და აფხაზოლოგიის პრობლემები, თბილისი, 2011. ტ., III
თოფჩიშვილი 2010 — თოფჩიშვილი რ., სახელების ეთნოლოგია და ისტორია, თბ., 2010
მეგრულ-ქართული ლექსიკონი — მეგრულ-ქართული ლექსიკონი, წწწ.მეგრულად.გე
დოლიძე 1975 - დოლიძე გ. ხევსურული ტექსტები, თბ., 1975
სახოკია 1979 - სახოკია თ., ქართული ხატოვანი სიტყვა-თქმანი. II გამოც, 1979
სილაგაძე, თოთაძე 1997 - სილაგაძე ა., თოთაძე ა., გვარ-სახელები საქართველოში, თბ., 1997
ქობალია 2010 - ქობალია ა., მეგრული ლექსიკონი, თბ., 2010
ჩელები 1971 — ჩელები ევლია, მოგზაურობის წიგნი, თბ., 1971
ჩელები 1978 - ჩელები ქათიბ, ცნობები საქართველოსა და კავკასიის შესახებ, , 1978
ჭავჭავაძე 1897 – ჭავჭავაძე ილია, საზოგადოებრივი ცხოვრების ნაკლნი და მისი ეკონომიკური მიზეზები. https://gdi.ge/uploads/other/1/1002.pdf
ხორავა 2004 — ხორავა ბ. აფხაზთა მუჰაჯირობა, თბ, 2004
ბერჟე 1992 - Берже Ад., Краткий обзор горских племен на Кавказе, Нальчик, 1992, www.apsnyteka.org
ბლამბერგი 1999 — Бларамберг И. Топографическое, статистическое, этнографическое и военное описание Кавказа. Нальчик. 1999, www.apsnyteka.org
დალი - Толковый словарь Даля (1-е издание). Часть 1 https://ru.wikisource.org/wiki/
მურზაევი 1984 - Мурзаев Э. М. Словарь народных географических терминов. М. 1984

დავით მერკვილაძე

პეტრე ბუტკოვის ეთნოგრაფიული ნარკვევი ჩეჩნების შესახებ

XVIII საუკუნისა და XIX საუკუნის დასაწყისის კავკასიის შესახებ პეტრე ბუტკოვის (1775-1857) მიერ მოგროვილი უზარმაზარი და მეტად საყურადღებო მასალა მისი გარდაცვალების შემდეგ, 1869 წელს გამოიცა პეტერბურგში სამ ტომად, სახელწოდებით: Материалы для новой истории Кавказа с 1722 по 1803 годы. თუმცა ამ ცნობილ გამოცემაში არ მოხვდა სხვადასხვა კავკასიელ ხალხთა შესახებ პ. ბუტკოვის მიერ შექმნილი საგულისხმო ეთნოგრაფიული ნაშრომები, რომლებიც ინახება რუსეთის ცენტრალურ სახელმწიფო სამხედრო-ისტორიულ არქივში (კოლექცია 482, საქმე, 192).

პ. ბუტკოვს ასევე დაუწერია „ცნობები კავკასიის მთებში ყოფილ ცრუწინასწარმეტყველ მანსურის შესახებ“ („Известие о бывшем в Кавказских горах Лжепророке Мансуре“), რომლის ავტორისეული ხელნაწერი დაცულია რუსეთის მეცნიერებათა აკადემიის პეტერბურგის ფილიალში (ფ. 99. აღწ. 2. საქ. 37). ნაშრომის პირველი ნაწილი წარმოადგენს საგულისხმო ნარკვევს ჩეჩნების შესახებ, რომლის წიაღშიც იშვა და და მოღვაწეობდა კავკასიაში რუსული მფლობელობის წინააღმდეგ ბრძოლის შეუპოვარი ხელმძღვნელი შეიხ მანსური.

ავტორი შემოსაზღვრავს ჩეჩნების განსახლების არეალს, ჩემოთვლის კავკასიის მთებში მათ სოფლებსა და საგვარეულო თემებს (თეიფებს); ასახელებს მაღალმთიანი ზონიდან ჩეჩნების მთისწინეთში ჩამოსახლების დაწყების ხანას; აღნიშნავს მათ ტრადიციულ ყოფაში ამ გადასახლებით გამოწვეულ ცვლილებებს; საინტერესოდ მოგვითხრობს მამა-პაპური ადათ-წესების, მმართველობის თავისებურების, დამახასიათებელი ეროვნული

თვისებების შესახებ; მიუთითებს სოფლის მეურნეობის დარგებსა და მათი განვითარების ხარისხზე, ხაზს უსვამს მეზობელ ხალხებთან ჩეჩნების ურთიერთ დამოკიდებულებასა და ა. შ.

ჩეჩნების შესახებ აღნიშნული ეთნოგრაფიული ნარკვევი გამოქვეყნდა მხოლოდ 2001 წელს (Ю. Карпов, Из архивных материалов П. Г. Буткова, წგნ.: Россия и Кавказ сквозь два столетия, СПб., Звезда, 2001, გვ. 7-11), როცა სრულად დაიბეჭდა შეიხ მანსურის შესახებ პ. ბუტკოვის ზემონახსენები შრომა. ნარკვევის ქართული თარგმანი ჩვენს მიერ შესრულებულია ზემოდასახელებული გამოცემიდან (აქედანვეა მითითებული ზემონაჩვენები საარქივო ფონდებიც) და ქვეყნდება პირველად.

სქოლიოში ჩვენს მიერ დართულ განმარტებებთან ერთად ასევე წარმოვადგინეთ რუსულენოვანი ტექსტის გამომცემლის სამიოდე კომენტარიც (მითითებით - „(გამომც.)“).

კავკასიის მთებში ცრუწინასწარმეტყველ მანსურის შესახებ

ჩეჩნები

ნაწყვეტი ტექსტიდან

ჩეჩნები ბინადრობენ კავკასიაში, მდინარეების, სუნჯასა[1] და აქსაის[2] შორის, გრებენელ და მოზდოკელ კაზაკთა[3] დასახლებების მოპირდაპირედ. ესაზღვრებიან ხალხებს: აღმოსავლეთიდან ყუმუხებს,[4] დასავლეთიდან ყარაბულახებსა[5] და ინგუშებს,[6] სამხრეთისაკენ ყარაბულახებსა და ანდიელებს,[7] ჩრდილოეთით ბრაგუნელებსა[8] და ზოგიერთ ადგილას რუსეთის საზღვრებს.

დაკავებული სივრცე აღმოსავლეთიდან დასავლეთისაკენ 70 და ჩრდილოეთიდან სამხრეთისაკენ 50 ვერსია და 35 თუ 40 სოფელში განსახლებულია 6000-მდე ოჯახი.

წინათ ისინი ბინადრობდნენ კავკასიონის მაღალი მთების ტყიან ადგილებში ლეკების ერთ-ერთი განშტოების, ანდიელთა მეზობლად, სადაც ამჟამადაც არსებობს მათი სოფელი

სახელწოდებით დეინ-იურტიშ (Деин-Юртъиш) (ანუ იჩარი მიჩქის (Ичары Мычкис) – მთის ჩეჩნები. იქ მათი თემებია: ნეშხაი (Нешхай),1 კაგუტხაი (Кагутхай), მელეი (Мелей), ყველა არღუნზე;2 ნაშეგი (Нашеги) ფორტანგას[3] სათავეებში, კულგა (Кулга) ანუ ჯანთი (Джанти)[4] ჩრდილოეთ ქედთან და სხვანი,[5] ანდიელთა და თუშების[6] მიმდებარედ. – აქ და შემდეგში ფრჩხილებში პ. ბუტკოვის მინაწერებია აშიებზე – ი. კ.).

ისინი გარკვეულწილად დამოკიდებულები იყვნენ ავარიის ხანზე და ლეკების მსგავსად ნებაყოფლობით უერთდებოდნენ მის სამხედრო ღონისძიებებს ან ჯამაგირის გამო ანდა მხოლოდ

---

1 მდინარე ჩრდილოეთ კავკასიაში. ჩრდილოეთ ოსეთის ტერიტორიაზე მიედინება სამხრეთიდან ჩრდილოეთისაკენ, ინგუშეთში უხვევს აღმოსავლეთისაკენ, შედის ჩეჩნეთის რესპუბლიკაში, გადაკვეთს მის დიდ ნაწილს და ჩაედინება მდ. თერგში (მთარგმნ.).

2 მდინარე ჩრდილოეთ კავკასიაში. სათავეს იღებს ანდიის ქედის ჩრდილოეთ კალთებზე, შემდეგ მიედინება ჩეჩნეთის აღმოსავლეთ ნაწილში, საიდანაც გაგადის დაღესტანში და ჩაედინება მდ. აკტაშში (მთარგმნ.).

3 გრებენელ კაზაკთა თავისუფალი თემებმა XVIII ს-ის დასაწყისში მიიღეს რუსეთის მონარქის ქვეშევრდომობა და დასახლდნენ მდინარე თერგის შუა წალზე, მის მარცხენა (ჩრდილოეთ) მხარეს. მოზდოკის კაზაკებში კი იგულისხმებიან მოზდოკის ქალაქ-სიმაგრის დაარსებისას აქ ჩასახლებული კაზაკები, რომლებიც შემდგომ თერგის კაზაკთა ნაწილად განიხილებოდნენ (მთარგმნ.).

4 ყველაზე მრავალრიცხოვანი თურქულენოვანი ხალხი ჩრდილოეთ კავკასიაში. ყუმუხების უმეტესად მკვიდრობენ დაღესტნის აღმოსავლეთ ნაწილში, კასპიის ზღვის მხარეს. მათი მცირე რაოდენობა (12 ათას სულზე მეტი) ცხოვრობს ჩეჩნეთის რესპუბლიკაშიც (მთარგმნ.).

5 ვაინახური წარმოშობის ხალხი (თვითსახელწოდება ორსტხოი). მათი თავისუფალი თემები მკვიდრობდა მდ. ასასა და ფორტანგის ზემო წელზე. XIX ს-ში კავკასიური ომების დროს ყარაბულახების დიდი ნაწილი შეეწირა რუსულ კოლონიურ რეჟიმთან მრძოლას, ნაწილი გადაასახლეს ოსმალეთში. გადარჩენილები შეერივნენ ახლომონათესავე ჩეჩნებსა და ინგუშებს (მთარგმნ.).

6 ჩეჩნების შემდეგ ყველაზე მრავალრიცხოვანი ვაინახური წარმოშობის ხალხი, რომელთა დიდი უმრავლესობა (400 ათას სულამდე) ცხოვრობს

მოსალოდნელი ნადავლის იმედით. მათი ხალხის გამრავლების შემდეგ, როცა ძველი საცხოვრისის ფარგლები მათთვის უკვე ვიწრო შეიქმნა, დაახლოებით 1680 წლისათვის დაიწყეს დღევანდელ ადგილებში, მდინარე სუნჯისაკენ და მიმდებარე მთების თავებზე ჩამოსახლება. აქ, მდინარე არღუნზე მათ მიერ დაარსებულ პირველ სოფელს ეწოდა ჩეჩენი (ახლანდელი დიდი ჩეჩენი),[1] რაც თათრულ ენაზე ნიშნავს გაფანტულებს[2] (და ყველგან მეზობლებმა იწყეს მათი სახელდება ჩეჩნებად, ხოლო საკუთარ თავს ისინი უწოდებენ ნოხჩოის (нохчой)3 და ყუმუხებისაგან იწოდებიან მიჩქიზად).

იმ დროსვე თავიანთი უსაფრთხოებისათვის ზოგიერთი სოფელი გადავიდა ყუმუხთა მფლობელების (ხალხი, ჩეჩნების მეზობლად აღმოსავლეთიდან და ჩრდილოეთიდან), ზოგიერთი – (ყაბარდო-) ჩერქეზების. მაგრამ დროთა განმავლობაში, როცა ამ ახალმა ბატონებმა მეტისმეტად შელახეს მათი თავისუფლება, მაშინ ჩეჩნებმა მათ შორის დასახლებულები განდევნეს, სხვებს კი უარი უთხრეს მორჩილებაზე. ეს დაიწყო 1757 წელს და ურთიერთ ჭიდილი გრძელდებოდა 1781 წლამდე. ახლა დარჩა რამდენიმე მცირე სოფელი ყუმუხებისა და ჩერქეზების მფლობელთა სუსტ ანდა სამართლიან ნებაყოფლობით დაქვემდე-

---

ინგუშეთის რესპუბლიკაში (მთარგმნ.).

1 ჩრდილო-დასავლეთ დაღესტანში ბინადარი მკვიდრი ეთნიკური ჯგუფი. საუბრობენ ანდიურ ენაზე. ისტორიულად ანდიელების სოფლები განლაგებული იყო ანდიის ქედის ჩრდილოეთ კალთებზე. ეთნონიმი წარმოსდგა მათი ყველაზე დიდი სოფლის ანდის სახელისაგან (მთარგმნ.).

2 იგულისხმება ყუმუხური ფეოდალური წარმონაქმნის, ბრაგუნის სამთავროს (დედაქალაქი ბრაგუნი) მოსახლეობა. სამთავრო მოიცავდა მცირე მიწა-წყალს მდ. სუნჯის თერგის შესართავთან. ჩრდილოეთით მისი საზღვარი გადიოდა მდ. თერგზე (მთარგმნ.).

3 დიდი ალბათობით იგულისხმება თეიფი ნაშხოი, განსახლებული ოლქ ნახშაში. ჩეჩნური გადმოცემების თანახმად ეს უკანასკნელი მხარე მიიჩნევა ბევრი ჩეჩნური თეიფის სამშობლოდ და ჩეჩნების უძველეს სამკვიდროდ (მთარგმნ.).

ბარებაში ყუმუხებისა და რუსეთის საზღვრის სიახლოვეს (და ეს უკანასკნელნი აღიარებენ მხოლოდ რუსეთის ხელისუფლებას, ოღონდ თავიანთ თავს უწოდებენ რუსეთის დოსებს, ანუ მეგობრებს, რამეთუ მათ, ისევე როგორც სხვა კავკასიელთა ენაზე არ არსებობს პოლიტიკური დამოკიდებულების აღმნიშვნელი სიტყვა, გარდა სრული მონობისა).

მამა-პაპისეულ საცხოვრისში იყო და დღესაც არსებობს მათი სოფლები: გიუნეი, ჩერმი, ხარაჩოი, ვედენეი, შედრი, გორდოლი, მიასკეროი, იალოხოი და სხვა მცირედნი. თითოეული შედგება ჩეჩენი ხალხის ცალკეული შტოსაგან (წარმოშობილი საერთო მამამთავრისგან) და თანაცხოვრებისათვის არ იღებენ არავის სხვა შტოებიდან. აქ გადმოსახლებულმა ჩეჩნებმა თუმცაკი გადაუხვიეს ამ წესს, დააარსეს რა აქ სოფლების სხვადასხვა შტოებმა ერთად, როგორც მაგალითად, სოფელი დიდი ჩეჩენი (ანუ ჩეჩენი) მოიცავს გიუნეის, იალოხოისა და შედრის შტოებს; მაგრამ მაინც მკაცრად იცავენ შტოებად დაყოფას. თითოეული მიიჩნევს თავს მონათესავედ, ერთმანეთს შორის ამჯობინებენ ქორწინებას და ყოველთვის მზად არიან თანატომელის დასაცავად. საჭიროებისას გიუნელი ერთი სოფლიდან მიიჩქარის სხვა (ადგილას) დასახლებული გიუნელის დასახმარებლად შედრილეისა და ა. შ. წინააღმდეგ.

კიდევ უნდა არინიშნოს, რომ მათ თავდაპირველ საცხოვრისში, აქ მაცხოვრებელ ჩეჩენთაგან ყველას გააჩნია საგვარეულო მემკვიდრეობითი მიწის მცირე ნაკვეთი თავისი შტოს წილში და უკიდურეს შემთხვევაში თავისი ავლა-დიდებით აქ ნახავს თავშესაფარს. მდინარე სუნჯასა და აქსაისთან თავიანთ გადმოსახლებამდე ისინი კერპთაყვანისმცემლები იყვნენ, აქ კი თურქების, ყირიმელებისა[1] და ყუმუხებისაგან მიიღეს მაჰმადიანობა. სასულიერონი ჰყავთ ეფენდები და მოლები (თავიანთივე ხალხთაგან). მეჩეთები აქვთ ყოველ სოფელში მათში მაცხოვრებელ შტოთა რაოდენობის მიხედვით და ყველა ლოცულობს თავიანთ მეჩეთში.

1 მდინარე ჩრდილოეთ კავკასიაში. სათავე აქვს კავკასიონის ქედის

ჩეჩენთა სოფელი ყადის თანხმობით იმართება ყოველი შტოს ასაკით უხუცესთა მიერ. ჩეჩნების ყველა ტომის საერთო საქმისათვის შეთანხმდებიან საბჭოს გასამართ ადგილზე. უმეტესად იკრიბებიან სოფელ გერმენჩიკში, ამიტომაც ყოველი სოფელი იქ აგზავნის თავის ყადის და ყოველი შტო – თავის უხუცესებს. ამ სეიმის გადაწყვეტილებას ყველა უსიტყვოდ ემორჩილება. ამგვარ შეკრებებს მართავენ ჩეჩნები მათ მიმართ კავკასიის ხაზის ხელმძღვანელობის მონაწერის მოსასმენად. ამით (წერილის – დ. მ.) გამოგზავნილი ხელმძღვანელობის შიკრიკი ჩვეულებრივ ცხადდება საზღვრის უახლოეს ჩეჩნურ სოფელში და მეჩეთთან ყადისა და უხუცესების მოხმობის შემდეგ მათ ეუბნება თავისი მოსვლის მიზეზს, ხოლო ისინი აუწყებენ ამას ყველა დანარჩენს და ნიშნავენ შეკრებას.

[გაურკ] მკვლელობა, მოკლულის გვარი დამნაშავეს მიუზღვავს იმავე ზომით (ან თვით მკვლელს, ან მის სანათესაოს). ყველა სამოქალაქო საქმეში მოსარჩელე და მოპასუხე ურთიერთ შეთანხმებით ირჩევენ შუამავლებს თავიანთ ანდა სხვა შტოთაგან. და როცა მათი გადაწყვეტილებით უკმაყოფილონი არიან, მიდიან თავიანთ, ანდა სხვა სოფლის ყადისთან შარიათისათვის, ე. ი. ყურანსა და მუჰამედის გადმოცემებზე დაფუძნებულ სასულიერო სასამართლოსათვის. ხდება ხოლმე, როცა შარიათიც ვერ არიგებს მათ და მაშინ კი ერთიმეორეზე მიდიან თავის ჭკუაზე.

ჩეჩნები ქურდობასა და ძარცვას ერთმანეთში ვერ იტანენ. დაჭერილი ქურდი მიჰყავთ იმ სოფლის მეჩეთში, სადაც ყადი და იქ მაცხოვრებელი შტოს უხუცესები დამნაშავეს სჯიან ქონების ჩამორთმევითა და სოფლიდან სამუდამო განდევნით. მაგრამ რადგანაც შინაური ავაზაკობა მათში საძაგელი და იშვიათია, იმდენად ხშირია ისინი მათ მოძულე მეზობლებსა და რუსეთის საზღვრებზე.[1]

ჩრდილოეთ კალთებზე, პირიქითა ხევსურეთში. შემდეგ შედის ჩეჩნეთში და უერთდება მდ. სუნჯას (მთარგმნ.).

1 სათავეს იღებს ინგუშეთში, მიედინება ჩრდილოეთისაკენ და აქ, მის

ჩეჩნები სხვა კავკასიელ ხალხებზე უფრო შრომისმოყვარენი არიან. მხოლოდ მტაცებლობისადმი გატაცება თუ აცდენს მათ მიწის დამუშავებას. მაგრამ როცა ჩეჩენი შინაა, შრომობს მოუდუნებლად. ქალები, ყველა საოჯახო საქმიანობას რომ მორჩებიან, მათ ეხმარებიან მინდვრის სამუშაოებში.

ხვნა-თესვა მათ პირველ საჭიროებებს აკმაყოფილებს, ხანდახან ჭარბადაც, რომელიც იცვლება სხვადასხვა საქონელზე, ჩვეულებრივ ლეკურ სავაჭრო ადგილ ანდიში. მეფუტკრეობა უხვადაა, მეაბრეშუმეობა უმნიშვნელოა, ცხენსაშენები საერთოდ არაა და ცხენებს ჩერქეზთაგან ყიდულობენ. რქოსანი პირუტყვი ცოტაა, ყველაზე მდიდარს ჰყავს არაუმეტეს ორმოცი სული. ცხვარსაშენები დიდია. ცხვარს საბალახოდ უმეტესად მიერეკებიან ავარიის ხანის მიწებსა და ანდიელებთან (მფლობელებისათვის მიწის საფასურის გადახდით; მთლიანობაში კი ჩეჩნები ღარიბები არიან გრძნობადი სიამოვნებისადმი (по сластолюбию) სწრაფვის გამო).

ხელნაკეთობებიდან მათთან უმთავრესია მატყლის ქსოვილისა და თექის დამზადება საოჯახო საჭიროებისათვის. რკინისაგან, რომელსაც ისინი ყიდულობდნენ ახალციხესა და სპარსეთში, ამ ლითონის რუსეთიდან თავისუფალ გაშვებამდე, ამზადებენ ხმლებსა და ხანჯლებს. მათი შექმნილი თოფები უხარისხოა და საუკეთესოები მოაქვთ დაღესტნის სოფელ კუბაჩიდან. დენთს აკეთებენ თვითონ, მოიპოვებენ რა ნიტრატებს ზოგიერთი ბალახისგან, ხოლო გოგირდს პოულობენ თავისთან და ბრაგუნელთა ცხელი წყლების სიახლოვეს; ტყვიას (იგულისხმება ქიმიური ელემენტი – დ. მ.) ყიდულობენ სპარსეთსა და თურქეთის მხარეებში და აუცილებელი საჭიროების გარეშე ტყვიებს არ ხარჯავენ.

ჩეჩნები პატივმოყვარენი და ამაყები არიან, ფიცხები, მამაცები, [გაურკ.]ში უშიშრები. ჩეჩენი უფრო იოლად აიტანს

ზემო წელზე გადის საზღვარი ინგუშეთისა და ჩეჩნეთის რესპუბლიკებს შორის. შემდეგ უხვევს აღმოსავლეთისაკენ და უერთდება მდინარე ასას, რომელიც თავის მხრივ მდ. სუნჯის შენაკადია (მთარგმნ.).

რაიმე წყენას, ვიდრე მის პიროვნულ შეურაცხყოფას. უთხრა, რომ ის მშიშარაა, ნიშნავს რომ ის შენს შეურიგებელ მტრად აქციო და უბიძგო შურისძიებისაკენ. ისინი იშვიათად უვარდებიან მტერს ხელთ, მიიჩნევენ რა სირცხვილად სიცოცხლეს ტყვეობის შემდეგ. ხდებოდა, რომ ჩვენების ხელში ყოფნისას თავს სასიკვდილოდ იმეტებდნენ მაშინაც, როცა დარწმუნებულნი იყვნენ თავისუფლების მიღებაში ქრისტიანი ტყვეებში გაცვლით. ასევე ხდებოდა, რომ ტყვედ აყვანილი დაჭრილები სიბრაზისაგან გაშმაგებით აფურთხებდნენ ყველას თვალებში და ლანძღავდნენ.

სტუმართმოყვარეობა მათში უფრო მკაცრად შეინიშნება, ვიდრე სხვა კავკასიელებში.

ჩეჩნებში უფრო პატივდებულია ის, ვინც იცის საძარცვავად მოხერხებული ადგილები რუსეთის საზღვრებში. ასეთ ღონისძიებებში ისინი ჩვეულებრივ მოიწვევიან ბელადების მიერ და სრული სიფრთხილით, რათა საიდუმლო არ გამჟღავნდეს, მიემართებიან ღამით, როცა ქვეითნი არიან არაუმეტეს 20, ხოლო ცხენოსნები 100-დან 300-მდე კაცი. ქვეითები გადაცურვენ მდინარეს ტიკებით, ანუ თხის გასაბერი ტომრებით. ღამ-ღამობით ტყეში გზის გასაკვლევად იყენებენ კომპასსა და ვარსკვლავებს. ყველა ცნობილ ქურდს აქვს საჭვრეტი მილი. თუკი მოასწრებენ [გაურკ] დატაცებას, შინ უკვე დაუფარავად ბრუნდებიან ყველა სადღესასწაულო ნიშნით და ნადავლს იყოფენ თანაბარ ნაწილებად, ხოლო მეთაურს აძლევენ თავიანთზე ორჯერ მეტს. ეს საქმიანობა ჩეჩნებში იმდენად სანაქებოა, რომ ერთი ქალი მეორეს საყვედურობს, როცა ამ უკანასკნელის ქმარს ამისთვის იშვიათად იწვევენ.

ახალგაზრდები დაუბრკოლებლად მიმოდიან ერთმანეთთან იმის ინტერესით, ხომ არაა საძარცვავად წასვლის შემთხვევა, რაც მათი აღზრდის მთავარ საგანს წარმოადგენს. როცა ჩეჩნები წინასწარ აგროვებენ ძლიერ სამხედრო რაზმს, მაშინ [გაურკ] მათგან ცხენს დააჭენებს სოფელ-სოფელ და ამისათვის მოუწოდებს ყველაზე დამაჯერებელი სიტყვებით: „ვინც პატი-

ოსანი დედის ვაჟები ხართ, იჩქარეთ ომში". ჯარს განაგებენ თავიანთი სიმამაცით განთქმულნი, და ისინი სარგებლობენ უფლებით იყვნენ ყოველთვის მოწინავენი და იწყებდნენ ბრძოლას. [გაურკ][1] რომ ყველა დანარჩენი კავკასიელები, როცა ავაზაკობენ, მაშინ თავს იკატუნებენ, ჩეჩნები კი პირიქით, ყოველთვის დაუფარავად გვევლინებიან ბოროტმოქმედებად.

David Merkviladze
Peter Butkov's Ethnographic Essay About the Chechens

Peter Butkov (1775-1857) created interesting ethnographic works on various Caucasian peoples, which were not included in his well-known book published in three volumes in St. Petersburg in 1869 - „Materials for the New history of the Caucasus from 1722 to 1803".

One of such works is a remarkable essay on the Chechens. The essay is the first part of P. Butkov's other work - „Information about the False Prophetic Mansur in the Caucasus Mountains".

In this work, the author shows the settlement area of the Chechens, lists all their villages and ancestral communities (Teips) in the Caucasian mountains; names when the Chechens began to settle from the highlands to the foothills; notes the changes in their traditional lives caused by this relocation. He tells us interestingly about the ancestral customs, the peculiarities of governance and the characteristic national features; indicates the degree of development of agricultural sectors, emphasizes the Chechens' mutual relations with neighbouring peoples, and so on.

The Georgian translation of the ethnographic essay about the Chechens from Russian was done by Davit Merkviladze and published for the first time.

---

1 სავარაუდოდ, ეს უნდა იყოს თეიფი ჩანთი // ჭანთი. მისი გავლენით არღუნის ჩეჩნურ ზემო წელს ჩანთი-არღუნსაც უწოდებდნენ (მთარგმნ.).

დოდო ჭუმბურიძე

საინგილოს მოსახლეობის ეთნიკურ-კულტურული იდენტობის საკითხი XIX საუკუნის ბოლოსა და XX საუკუნის დასაწყისის ქართულ პრესაში (მოსე ჯანაშვილის წერილების მიხედვით)

საქართველოს სასაზღვრო რეგიონები ყოველთვის იყო მეზობელი ქვეყნების ექსპანსიური პოლიტიკის სამიზნე. ეს ეხება ჰერეთის იმ ნაწილსაც, რომელიც დღეს აზერბაიჯანის შემადგენლობაშია.

კვლევის მიზანს წარმოადგენს საინგილოს თემში იმპერიულ ხანაში (XIX-XX სს.) ეთნიკური და კულტურული იდენტობის პრობლემა და პრესის საშუალებით მისი წარმოჩენა, ასევე, იდენტობის კონსტრუირებასთან დაკავშირებული პოლიტიკური, სოციალური და კულტურული მიზეზების გამოვლენა. აქვე ვიტყვით, რომ საკვლევი პერიოდი არაერთგვაროვანი იყო აქ მცხოვრებ ეთნიკურ ქართველებთან მიმართებაში. იმპერიული პოლიტიკა საკუთარი მიზნების შესაბამისად ცვლიდა ამ პოლიტიკას და სრულიად არ ითვალისწინებდა აქაური მოსახლეობის ინტერესებს. ერთ პერიოდში გააქტიურდა როგორც გამუსლიმანებული ქართველების ქრისტიანობაზე დაბრუნების პროცესი, ასევე, მათი მჭიდრო დაკავშირება დანარჩენ ქართულ სამყაროსთან. სხვა დროს კი, პირიქით, გააქტიურდა მათი გამუსლიმანების პროცესი, რათა ხანგრძლივ ომში დამარცხებული, უკვე რუსეთს დამორჩილებული კავკასიის ერთიანი ასიმილაციის პროექტი განხორციელებულიყო.

კვლევის მიზანია, გავიგოთ სინგილოს ქართულ თემში მე-19 საუკუნის მეორე ნახევარში დაწყებული „ეროვნული გამოღვიძების“ პროცესი რუსეთის ეროვნული იმპერიული პოლიტიკის ნაწილს წარმოადგენდა, თუ ქართული ნაციონალიზმის გააქტი-

ურების შედეგი იყო? რა გახდა საკვლევ პერიოდში ამის გამომწვევი მიზეზები? რა ნარატივებს ეფუძნებოდა ახალი იდენტობა? როგორი თვითაღქმა ჰქონდა საინგილოსა და კახის ქართველ მოსახლეობას, ასევე, როგორი იყო იმ სოციო-კულტურული და პოლიტიკური მიზეზების იდენტიფიცირება, რომელიც ზეგავლენას ახდენდა იდენტობის კონსტრუირების ან მისი რევიტალიზაციის პროცესზე.

სანამ უშუალოდ გადავიდოდეთ საკვლევ პრობლემაზე, გავიხსენოთ რეგიონში მიმდინარე ძირითადი პროცესები ზოგად ისტორიულ კონტექსტში, ქართული სახელმწიფოს ამ სასაზღვრო რეგიონის ნაწილობრივი გაუცხოება და ეროვნული იდენტობის წაშლის მცდელობა, მისი გამომწვევი მიზეზები და ქართული საზოგადოების რეაქცია ამ პროცესების მიმართ.

ჰერეთი უძველესი დროიდან მტკიცედ იყო შემოსული ქართლის (იბერიის) სახელმწიფოს შემადგენლობაში. I-IV საუკუნეებში ჰერეთი და ჰერები აქტიურად მონაწილეობდნენ იბერიის სამეფოს პოლიტიკურ ცხოვრებაში. საისტორიო წყაროების მიხედვით, წმინდა ნინოს სამისიონერო მოღვაწეობის ობიექტთა შორის ძირითადი ჰერეთის ქვეყანა ყოფილა. ეს ფაქტი, თავის მხრივ უკავშირდებოდა ქართველი ერის კონსოლიდაციის საკითხს. შუა საუკუნეებში რელიგიური ნიშანი, ამა თუ იმ საეკლესიო ორგანიზაციისადმი დაქვემდებარება, ერთ-ერთი გადამწყვეტი მომენტი იყო, რის მიხედვითაც განისაზღვრებოდა ინდივიდისა და კოლექტივის შესაბამის ეთნიკურ ერთობაში ჩაწერა. მე-19 საუკუნის მეორე ნახევრიდან ჰერების ქრისტიანიზაციის საკითხის შესწავლა, ქართველ მეცნიერებსა და სწავლულებს საშუალებას აძლევდა ემსჯელათ არა მარტო მათ პოლიტიკურ-კულტურულ ორიენტაციაზე, არამედ ეთნიკურ კუთვნილებაზეც [ხახანაშვილი 1898:156].

როგორც ვიცით, V საუკუნეში, ვახტანგ გორგასლის დროს, ჰერეთი ქართლის სახელმწიფოს ერთ-ერთი საერისთავო იყო. ამ პერიოდში აშენდა აქ ქალაქები, ეკლესიები, დაარსდა საეპისკოპოსო კათედრები (ბოდბე, ხორნაბუჯი, ბახალათი

ანუ ბახთალო, გიში და სხვა). ქართულ საისტორიო წყაროებში დაცული ცნობების მიხედვით, ამავე პერიოდში, ჰერეთის ჩრდილო-აღმოსავლეთ ნაწილში - წუქეთში (კახის რაიონი) იჯდა მთავარი, რომლის სამფლობელო, წუქეთს გარდა, მოიცავდა ხუნძეთსაც. ჰერეთი ამ დროს მთლიანად (წუხის ოლქის, თანამედროვე შექი-ზაქათალას ჩათვლით) ქართლის სახელმწიფოს ორგანული ნაწილი იყო. ჰერეთის საეპისკოპოსოები ექვემდებარებოდნენ ქართლის კათალიკოსის იურისდიქციას. მთავარი ენა და კულტურა აქ ქართული იყო, პოლიტიკურადაც ჰერეთი ქართლში შედიოდა.

მომდევნო საუკუნეებშიც რეგიონში ვითარება არ შეცვლილა. პოლიტიკური მდგომარეობა ჰერეთში დამძიმდა XV-XVII საუკუნეებში დაღესტანთან კახეთის სამეფოს დაძაბული ურთიერთობის გამო, ამავე დროს გაძლიერდა ოსმალეთისა და სპარსეთის აგრესია, რის შედეგადაც ნადგურდებოდა ქართველი მოსახლეობა, ხდებოდა წახურელ და ავარიელ ლეკთა ჩამოსახლება, მასობრივი ხასიათი მიიღო ქართველების ყმად გახდომისა და გამუსლიმანების პროცესმა.

მე-19 საუკუნიდან აქ რუსეთის იმპერია გაბატონდა. 1803 წელს, კავკასიის მმართველად ახლადდანიშნული პავლე ციციანოვის მეთაურობით, რუსეთის არმიამ ჭარ-ბელაქანისა და ელისუს სასულთნო დაიპყრო. 1830 წელს შეიქმნა ჭარ-ბელაქნის ოლქი, მის ბაზაზე კი, 1840 წელს ბელაქნის მაზრა ჩამოყალიბდა, რომელიც ადმინისტრაციულად საქართველო-იმერეთის გუბერნიაში შევიდა. 1842 წელს ცარიზმმა ბელაქნის მაზრა ისევ ცალკე ოლქად გამოყო, ხოლო 1844 წლიდან ჭარ-ბელაქნის სამხედრო ოლქად გამოაცხადა.

საინგილოს შემოერთების შემდეგ ინგილოთა მდგომარეობა ნაწილობრივ შემსუბუქდა. საყურადღებოა ის ფაქტი, რომ საინგილოს ყველა ქართველი XIX საუკუნის დასაწყისისათვის, ირანის, თურქეთისა და ლეკ ხელისუფალთა ხანგრძლივი ბატონობის შედეგად გამაჰმადიანებული იყო. მათი უმრავლესობა ფარულად ქრისტიანულ ადათ-წესებს მისდევდა და ქრისტიანო-

ბის აღდგენაზე ოცნებობდა, რადგან იმდროინდელი გაგებით ქრისტიანობა და ქართველობა იდენტური მცნებები იყო. საინგილოს ქართველებს ქრისტიანობის აღდგენის იმედი რუსეთთან შეერთების შედეგად მიეცათ, 1850 წელს 8 ინგილო, ივანბაბა ბულუღაშვილის ხელმძღვანელობით ფეხით ჩამოვიდა თბილისში და წარუდგნენ მეფისნაცვალ ვორონცოვს, რომელმაც ისინი პირადად მონათლა სიონის ტაძარში. ამის შემდეგ ვორონცოვი თვითონ ჩავიდა საინგილოში. ამით წახალისებული საინგილოს ადგილობრივი ადმინისტრაციაც ხელს უწყობდა ქრისტიანობის აღდგენის საქმეს. 1851 წელს კაკში მღვდელიც დაინიშნა. ამას შედეგად ის მოჰყვა, რომ საინგილოს ქართული სოფლების მცხოვრებთა უმრავლესობამ რამდენიმე წელში ქრისტიანობა აღიდგინა, რისთვისაც რუსეთის მთავრობამ ისინი ლეკთა ყმობისა და სახელმწიფო გადასახადებიდან გაანთავისუფლა.

1850-იანი წლებიდან დაიწყო ძველი ქრისტიანული ძეგლების აღდგენა და ახალი ეკლესიების აშენება (კაკში, ალიბეგლოში, ყორაღაში, მეშაბაშში, ქურმუხში, ჰენგიაში, ძაგამსა და თასმალოში), ამავე დროს გაიხსნა ქართული დაწყებითი სკოლები კაკში, ალიბეგლოსა და ყორაღაში. ინგილოები უფრო მჭიდროდ დაუკავშირდნენ საქართველოს. საინგილოში ქრისტიანობის მფარველობითა და მუსულმანობის შევიწროებით მეფის რუსეთის მთავრობა საკუთარ მიზნებს ახორციელებდა. მართალია, ასეთმა პოლიტიკამ ქრისტიანი ინგილოების მდგომარეობა საგრძნობლად გააუმჯობესა, მაგრამ, სამაგიეროდ, საინგილოში მცხოვრებ მუსულმანებსა და ქრისტიანებს შორის შუღლი გაამწვავა.

1860 წლიდან რეგიონი ზაქათალის ოკრუგად იწოდებოდა და ექვემდებარებოდა დაღესტნის ოლქს. ამავე დროს, ელისუს სასულთნოს მთიანი ნაწილი შეუერთეს სამურის ოკრუგს. იმპერიულ პოლიტიკასთან ერთად, ეს ისტორიული მოცემულობაც ხელს უშლიდა ქართველ მოსახლეობაში 40-იანი წლებიდან დაწყებულ „გამოღვიძების“ პროცესს და რეგიონში მცხოვრები ქართველების ეთნიკურ-კულტურული იდენტობის შენაჩუნებას.

კავკასიის მთლიანად დაპყრობის შემდეგ (1864 წ) რუსეთს ამ მხარის მაჰმადიანური ქვეყნების დაკარგვისა აღარ ეშინოდა, რის გამოც მეფის რუსეთმა XIX საუკუნის 60–იანი წლებიდან საინგილოს ქრისტიანობის მფარველობაზე ხელი აიღო, ხოლო მუსულმანობას პრივილეგიებიც კი მიანიჭა. ამ დროიდან მოყოლებული რეაქციული რელიგიური პოლიტიკის წყალობით, საინგილოში ქართველების, ქართული ენისა და კულტურის მდგომარეობა უაღრესად მძიმე პირობებში მოექცა. კვლავ დაიწყო ინგილოების შევიწროება და გამაჰმადიანება, ქართული ენის დაკარგვა. „„.მოლების ჩაგონებით, 1863–1864 წლებში უარყვეს ქრისტიანობა შემდეგმა სოფლებმა: სოსკანმა (სოსიკაანთ–კარი), ლალაფაშამ, თასმალომ, ძაგამმა, ვერხვიანმა, ალიაბადმა, ჰენგიანმა, მოსულმა, ბელაქანმა და მრავალმა სხვამ. მიუხედავად ამისა, მაშინდელ კამერალურ აღწერებში (1859, 1871, 1886) ინგილოები ქართველებად არიან მოხსენიებული (პაპუაშვილი 1972).

ქართული ნაციონალიზმი, რომელიც მე-19 საუკუნის 60-იან წლებში წარმოიშვა, იმ პირობებში, როცა ქართული სახელმწიფოებრიობა არ არსებობდა, მთლიანად დაეფუძნა ეროვნული იდენტობის განსაზღვრისათვის საჭირო ეთნო-კულტურულ ფაქტორებს. მოხდა ისტორიის აქტივაცია და 60-ანელები თუ მათი მხარდამჭერები და მიმდევრები არა მარტო თეორიული მოღვაწეობით, არამედ პრაქტიკულადაც აქტიურად ჩაებნენ საქართველოს სასაზღვრო რეგიონებში მცხოვრები ქართველობის ეროვნული გამოღვიძებისათვის ბრძოლაში. ქართული პრესაც ამ სამსახურში ჩადგა.

XX საუკუნის დასაწყისიდან ისტორიულ–პოლიტიკური ვითარება მკვეთრად იცვლება. ეს გამოწვეული იყო ცარიზმის წინააღმდეგ წამოწყებული რევოლუციური მოძრაობით. მისი ჩახშობის მიზნით მეფის რუსეთი იმპერიის სამხრეთ განაპირა რაიონებში (კავკასიის ხალხებში) ეროვნულ შუღლსა და მტრობას აღვივებდა (პაპუაშვილი 2002:6-9).

1918-1921 წლებში ჰერეთის (საინგილოს) რეგიონი საქართველოს სახელმწიფოს შემადგენლობაში შემოდიოდა, ქვეყნის ძალატანებითი გასაბჭოების შემდეგ კი ის აზებაიჯანის შემადგენლობაში შეიყვანეს.

ეს არის საინგილოს რეგიონის მოკლე ისტორია, შევეცდებით ამ ისტორიულ კონტექსტში განვიხილოთ XIX-XX საუკუნეების ქართული პრესის მიერ ასახული აქაურ ქართულ თემში მიმდინარე ეთნიკურ-კულტურული იდენტობის ძიების პროცესი..

იმ უამრავი პრესის მასალიდან, რაც ხელთა გვაქვს, ამჯერად მეცნიერული ანალიზისა და პრობლემის შესახებ დასკვნების გამოსატანად ძირითადად გამოვიყენებთ ცნობილი მეცნიერის, საინგილოს მკვიდრი ისტორიკოსის მოსე ჯანაშვილის (1855-1934) პუბლიცისტურ წერილებს, რომლებიც 1877 წლიდან იბეჭდებოდა ქართულ და რუსულ პრესაში. ესენი იყო: „სასოფლო გაზეთი“ , 1877 (№№16, 19, 20, 23), „დროება“ 1878, (№229, 234, 235, 236, 237), „დროება“ 1879 (№150), „დროება“ 1880 (№145, 146), „დროება“ 1881 (№151, 166), „დროება“ 1883 (№123, 158, 233, გაზეთი „ივერია“ 1886 წელი (№5, 10, 50, 87, 92, 112, 116, 170, 191-198), „ივერია“ 1887 (№1, 85, 86), „ივერია“ 1888 (№87, 152, 186, 187, 189), „ივერია“1894 (№117, 168), გაზეთი „თემი“, 1894, №77, გაზეთი „საქართველო“, 1917, № 283, 1918, №4, გაზეთი „საქართველოს რესპუბლიკა“, 1920, №114, 191, 198. მოსე ჯანაშვილის რამდენიმე წერილი საინგილოსა და ინგილოებზე დაიბეჭდა რუსულ გაზეთ „კავკაზშიც“ 1894 წელს.

ჯერ კიდევ ახალგაზრდა ჯანაშვილმა, 1878 წელს, გაზეთ „დროების“, რამდენიმე ნომერში გამოაქვეყნა წერილების სერია *„მოგზაურობა საინგილოში“* („**დროება**“ 1878: 234-237).

წერილებიდან კარგად ჩანს მე-19 საუკუნის 70-იანი წლების ვითარება საინგილოში. ჩანს, როგორ გაჩნდა ეროვნული სულისკვეთება აქაურ ეთნიკურად ქართულ მოსახლეობაში, ქართული ნაციონალიზმის გამოღვიძებამ და 60-იანელთა

მიერ ისტორიული მეხსიერების გააქტიურების პოლიტიკამ როგორ მომართა ეროვნული ცნობიერება ნაციონალური თვითგამორკვევის პროცესის დასაწყებად.

,,მაგრამ ინგილოები კიდე ისრე არ არიან განშორებულნი ქართველებს, - წერდა მოსე ჯანაშვილი, - როგორც სხვა სოფლები. ზოგან არიან იმისთანა უწინდელი ქართველების ჩამომავლობა, რომ ვერაფრით ვერ შეატყობ, რომ ის ქართველი კაციაო და ან ქართველის სისხლ-ხორცით შეზავებულიაო. აი მაგალითებრ ავიღოთ სოფ. ბელოქანის მცხოვრებლები. თუმცა ძველებური ნაშთი გვიჩვენებს, რომ აქ ერთ დროს ქრისტიანი ხალხი ყოფილაო და მას აუშენებია მრავალი ეკლესიები თვით ამ სოფელში და ტყე-ღრეშიაც, მაგრამ თვით აქ მცხოვრებლებში კი არც ერთი ნამცეცი არ დარჩომილა ქართველური, ჩვენებური. ყველა ამ ქართველებს გვარებიც შესცვლიათ ან, სჯობია ვსთქვათ, ფანატიკოსებს შეუცვლიათ, რომ არც ერთი ნიშანი არ დარჩომილიყვეს ამათ ქართველთაგან ჩამომავლობისა! ეხლა კი ეს სოფელი უფრო და უფრო მოლბა და ნელ-ნელა სცნობს თავის დაკარგულს თავს: ერთი გამოჩენილი გვარის შვილი უფ. მართუზალი გალაჯევი, მშვენივრად განათლებული, ამ წინა წლებში დაეძებდა თავის ჩამომავლობას; ბევრის მეცადინეობის შემდეგ იმან შეიტყო, რომ მისი ჩამომავლობა მომდინარეობს ვაჩნაძეებიდან. ყველა ეს დაამტკიცა, მოინათლა და თავადობა მისცეს, რადგან ვაჩნაძეები ყველანი თავადები არიან. ამის მაგალითით ცოლ-შვილით მოინათლა აგრეთვე მისი ბიძაშვილი, რომელსაც დაარქვეს გიორგი ვაჩნაძე. ამათ მაგალითით მთელი გვარი უნდა მოინათლოს. მაშინ აქ დასჭირდებათ ეკლესია, რომელიც უკვე არის ძველთაგან მშვენიერათ შენახული. ბევრ ბელოქნელს ახლა სურს მოინათლოს, რადგან იგინი გრძნობენ, რომ მათი დედ-მამა ქრისტიანი ქართველები ყოფილან, იგინი კი მუსულმანი. „-აბა ჩვენ იმ დუნიაში, როგორ ვეჩვენებით ჩვენ დედ-მამებსაო!“ – მითხრეს ერთხელ რამდენიმე ბელოქნელმა, რომლების ურმით მე მოვემგზავრებოდი ზაქათალისკენ“ („დროება“ 1878: 234).

წერილების ამ სერიაში მოსე ჯანაშვილი დაწვრილებით აღწერდა საინგილოს ეკლესია-მონასტრებსა და ციხეებს, ადარებდა მათ სხვა ქართულ ძეგლებს, თვლიდა, რომ ამ მხარეში მნიშვნელოვანი ქრისტიანული კერების არსებობა უტყუარად მიუთითებდა მის კულტურულ იდენტობაზე, ქართული სამყაროსადმი მის კუთვნილებაზე.

საინგილოში ერთ-ერთი მოგზაურობისას მ. ჯანაშვილი წერდა თანამგზავრებთან ერთად ნანახ გრანდიოზული ტაძრის ნანგრევებზე, ადარებდა მას ბაგრატ მესამის მიერ აგებულ ქუთაისის ტაძარს და დაასკვნიდა, რომ აქ ოდესღაც დიდი ქალაქი და მნიშვნელოვანი სტრატეგიული პუნქტი უნდა ყოფილიყო: „საყდარი, რომლის კედლებზე იყო მარიამ დედა და მის ყუჯახში მჯდომარე ქრისტე; ეს სურათი ისრე ბრწყინავდა, როგორც სხვა ეკლესიებში, რომლებშიაც არ არის წირვა-ლოცვა შეწყვეტილი. ყველგან კედლებზე ეტყობოდა, რომ ყოფილა ნახატი სურათებში, მაგრამ კაცის თვალს აღარ შეეძლო მათი ვინაობის გაგება, რადგან მტერს ძრიელ დაემახინჯა იგინი. ეკლესია თაღით მოშენებული ყოფილა. ერთი ნახევარი თაღისა ეხლაც არის, მეორე კი ჩამოუნგრევიათ. კარები აქვს სამი, ფანჯრები ვიწრო და ბევრი, კარის გარშემო და თავზე არის დიდი თლილი ლოდები. წარწერილი არსად არ დარჩომილა. თვით ეკლესიაც თლილი თეთრი ქვით არის აშენებული. მაღალი და განიერია. – ეს ეკლესია... მომაგონებს მე ქუთაისის გორაზე მყოფ უწინდელ ეკლესიასა, რომელიც აღაშენა ბაგრატ მეფემ მეთერთმეტე საუკუნეში, სწორეთ იმტელა და იმ სახით არის ესეც აშენებული. შეიძლება, ესეც იმ დროს და ამავე მეფისგანაა აშენებული... ეს ეკლესია უეჭველად დიდი სობორო უნდა ყოფილიყო, რადგან სოფლისათვის ჩვენში პატარა ეკლესიებს აშენებდნენ ხოლმე და არა ამისთანაებს. და თუ ეს სობორო ყოფილა, მაშ აქ უნდა ყოფილიყო დიდი ხალხი, ანუ ქალაქი“ („დროება“ 1878: 236).

1880 წელს გაზეთ „დროებაში“ ჯანაშვილმა გააგრძელა საინგილოს სოფლების ისტორიული სიძველეების აღწერა და

ბევრი საინტერესო დასკვნაც შესთავაზა მკითხველს მათში არსებული ეთნიკური და კულტურული ტრადიციების თვალსაზრისით (კვლავ საინგილოში, „დროება“ 1880, N 175, 20 აგვ. გვ. 1-3; N 176, 21 აგვ. გვ. 1-3. ლაგოედი, ბელოქანი, ჭარი, მუხახი, კაკი (კახი), ილისო, კაკის საერისთო, ფიფინეთი და კახეთის საერისთოები..). („დროება“ 1880: 175-176).

ინგილოების ეთნიკურ-კულტურულ იდენტობის საიკთხებს ჯანაშვილი ეხებოდა „სასოფლო გაზეთი“-ს 1877 წლის N 16-ში დაბეჭდილ ვრცელ პუბლიცისტურ ტექსტში. „ჩვენ რომ კარგად დავაკვირდეთ ინგილოების ყოფაქცევას, ზნეს და საკუთრად ცხოვრებას, ბევრ შესანიშნავ რასმე ვნახავთ, – წერდა იგი. – მაგალითად შენიშნავთ, რომ შური, პირმოთნეობა, ღალატობა, ერთმანეთის გაუტანლობა, უთანხმოება, სიძულვილი და სხვა მახეების დაგება, ეს ადამიანის დამამცირებელი თვისებანი სხვადასხვა საქართველოს ნაწილებში უფრო მოდებულია და მკვიდრათ არის, მინამ ჩვენ საინგილოში. ამით მე არ მინდა ვთქვა ისა, რომ იმერლებსა და ქართლ-კახელებს არა ჰქონდეთ კარგი თვისება. მხოლოდ აქ ვამბობ, რომ შედარებით ინგილოებში უფრო შესამჩნევია. შურს, პირმოთნეობას, ღალატობას საინგილოში ადგილი არა აქვს, – ინგილო პირადია და გამბედავი. შურის მაგივრად ინგილოებმა წაბაძვა იციან და კაი თვისების ან საქმეების შეთვისება და მიღება. ერთს რომ სწავლული შვილი გამოუვიდეს–მეორესაც შვილის სწავლება გულითად ჰსურს. ვინ იტყვის, რომ ეს ვერაფერი თვისებააო. რასაკვირველია, წაბაძვა ცუდია მხოლოდ მაშინ, როდესაც ხალხი ავსა და კარგს ერთნაირად ბაძავს, ან ვერ არჩევს კარგს ავისაგან, მაგრამ ჩვენ ვხედავთ, რომ ინგილოები მხოლოდ კარგს და სამაგალითოს ითვისებენ ან ათვისებენ თავის პატარა შვილებს. მაგალითად, სიყვარული წერა-კითხვისა, მეცადინეობა ქართულად წმინდა კილოზედ ლაპარაკისა, ქვითკირის და პოლიანი სახლების აშენება, მამულისა ქვითკირის კედლის შემოვლება, არამდიდრულად, მაგრამ წმინდათ და კოხტად ჩაცმა-დახურვა, მამულის უკეთ მოვლა, შინაური პირუტყვების გაშენება, გზების გას-

წორება და გაკეთება. ამ მხრით ინგილოები ძრიელ დიდ ნაბიჯს ადგმენ წინა. ძნელი წარმოსადგენია იმ ყმაწვილების აღტაცება და სწავლის მეცადინეობა, რომელიც ინგილოების პატარა შვილებს ეტყობათ. სოფელში რომ მასწავლებელი მოდის, მამას თუ დედას, ვაჟსა თუ ქალს ყველას უნდა, რომ ახლად მოსული ახალგაზრდა მასწავლებელი გაიცნოს, რომელმაც უნდა გამოუზარდოთ მათ შვილები ან ძმები. ყველა ცდილობს სადილზე მოწვევით და პატარა საჩუქრებით დაიახლოვოს მასწავლებელი, რომ მან კარგად ასწავლოს მათ შვილებსა. მართლადაც, იქაური მასწავლებლებიც აქამომდე კეთილსინდისიანად ასრულებენ თავის მოვალეობასა. ერთმანეთის სიძულვილი ჩვენში იშვიათია. არათუ ინგილოებს სძულთ, ერთმანეთს ძალიანაცა შველიან. აი ვთქვათ: ვინმე სახლს აშენებს. სახლის აშენება ყველგან ძალიან ძნელია, მეტადრე ჩვენში. თუმცა ტყე ახლო არი, მაგრამ მასში არ იპოვება 12-15 არშინიანი სიგრძის და ცოტათი სქელი მუხის ან წიფელის ხე. ამ ხეების საშოვნად სახლის ამშენებელი ძრიელ შორს ტყეში მიიპატიჟებს ხოლმე ხუთ-ექვს კაცს. რასაკვირველია, ტყეში იგინი დიდხანს რჩებიან, რადგან იმ ხეებში კარგები უნდა მოძებნონ და მოჭრან... ამ მუშაობის შემდეგ სახლის ამშენებელი ურმიან კაცებს მიიპატიჟებს ხოლმე, რომ სახლში წამოიღოს; ამასობაში ბევრი ეხარჯება. ამ ხეების გარდა იმან კიდევ ბევრი სხვა მასალა უნდა იშოვოს და აი ამის მომზადების შემდეგ მიიპატიჟებს 50-100 კაცს სახლის ასაგებად. ყველა მისაშველებლად მიწვეული ერთგულად მუშაობს და ცდილობს, რომ კარგად და მალე გააკეთოს მოძმის საქმე, რადგან მოვა დრო, როდესაც თვითონაც დასჭირდება მისი შველა. ამგვარად სახლს უშენებენ ინგილოს ინგილოებივე ერთი დღის განმავლობაში, თუკი მასალა მზათ არი. სწორეთ ასრევე ძმურად იქცევიან ინგილოები თესვაში, ბარვაში, მკაში, ლეწვაში და სხვა მუშაობაშიაც. ამგვარ ხალხში უთანხმოება, რასაკვირველია, იშვიათად უნდა მოხდეს ხოლმე, და ასრეც არი. ჩხუბი, ლანძღვა, იშვიათია. აი ამისთვის ჩვენი მამასახლისები და სუდიები შედარებით, ზნეობით კარგნი არიან, მინემ ამერ-იმერეთში.“ („სასოფლო გაზეთი“1877:16).

ოთხი წლის შემდეგ, სანგილოს ერთ-ერთ დიდ სოფელში - ალიბეგლოში, - მეცნიერს სრულიად განსხვავებული ვითარება დახვედრია, ეს შეეხებოდა ქრისტიანულ რწმენას, რომელიც ასეთი მოწინებით დაიბრუნეს ინგილოებმა. ეს რწმენა მოსახლეობაში შერყეულა და ქრისტიანული წეს-ჩვეულებები აღარ დარჩენილა. სააამისოდ ჯანაშვილი არა მარტო მუსულმანურ ზეწოლა-აგიტაციას ადანაშაულებდა, არამედ ხელისუფლებასა და იმ საზოგადოებებს, რომელთაც ამ ნიშნით მოღვაწეობა ევალებოდათ, განსაკუთრებით იმ მხარეებში, სადაც ძირძველი ქრისტიანობა ძალის გამოყენებით დააკარგვინეს ადამიანებს. პირველ რიგში, ამგვარი როლი უნდა შეესრულებინა „ქრისტიანობის აღმდგენელ საზოგადოებას“, უბრალო მოძღვრები კი არ უნდა გაეგზავნა საინგილოში, არამედ ნამდვილი მისიონერები.

„30 წელიწადია მას აქეთ, რაც საუკუნის გამაჰმადიანებული ჩვენი ინგილოს ხალხი ხელმეორედ გაქრისტიანდა, – წერდა მოსე ჯანაშვილი, – ყველა იფიქრებს, რომ ეს ყორანის დამონავებული ხალხი ამ დროს განმავლობაში დიდ ნაბიჯს გადადგამდა ზნეობით სარბიელზე. არეულ-დარეული მაჰმადიან-ქრისტიანული წესები, ჩვეულებანი შეეცვლებოდათ, რომ იგინი, ერთის სიტყვით აქამდის შეიქმნებოდნენ ისეთივე მოწინებით რჯულის დამცველნი, როგორებიც იყვნენ ნეტარხსენებულნი ჩვენი წინაპარნი. სამწუხაროდ, ვინც ასრე იფიქრებს დიდად შესცდება, შესცდება იმიტომ, რომ ჩვენი მონათლული ხალხი ამ 30 წლის განმავლობაში უფრო გაურჯულდა, მინემ გარჯულიანდა, რადგან რჯულისათვის მოღვაწე თითო-ოროლას მეტი არ გამოჩნდა და ისინიც დევნულნი იქმნენ და მოძულებულნი. იმ ქვეყანაში, რომელიც ერთ გადავარდნილ საქართველოს კუთხეს შეადგენდა, რომელსაც გარს ერტყა მრავალი მტერი, რომელმაც ხალხს წაართვა ძვირფასი თვისი საუნჯე - რჯული, მამა-პაპური ჩვეულებანი, დაუმახინჯა ენა, საუკუნის მონებაში დედაკაცად გახადა, ვამბობთ, ამგვარ უბედურ ქვეყნის გასანათლებლად საქართველოში ქრისტიანობის აღმადგენელ საზოგ-

ადოებას ჰხამდა გამოეგზავნა არა ყველ-პურის მცოდნე, შინ გაზრდილი მოძღვრები, არამედ გამოცდილი, სამაგალითო სწავლული პირები, კარგი მქადაგნი და რჯულის კაცნი (მისიონერები), თორემ, წყალობითი საყველპურო მეცნიერებისათა, ჩვენი მოძღვრებისა, უხასიათობისა, ქრთამებისა, პარტიაობისა, „სამუცლე ადგილების“ ძებნისა, ურიგო უწესოებისა, საღმრთო, სასულიერო საქმეების აღსრულებაში (წაიკითხეთ ალიბეგლოს მღვდლის კახის ბლაღოჩინებზედ და ამის პირველზედ ,,დროების” ამ წლისა და იმ წლისა N—ბში), ჩვენი ხალხი იქამდის მივიდა, რომ მოტყუება, ქურდობა, მოძმის გაყვლეფა, ტრაბახი, მარხვის გატეხა, რომელიც ლეკობაში დიდ ცოდვად მიაჩნდათ და ყმანვილიც ვერ ბედავდა. ეკლესიაში არა სიარულს სალოცავად (ეხლა ეკლესიებში მღვდლები კედლებისთვის და საყდრის ჭერისთვის ლოცულობენ), ვამბობთ, სუყველა, ყველა ეს ცუდი, ხალხის გამრყვნელი თვისებანი ნამდვილ ჩვეულებად შეიქმნენ. ჩვენ ხალხს არ ესმის წმინდა ქართული ენა და ეკლესიური, უფრო მეტად აქაურ მღვდელმა მუდამ უნდა აუხსნას წაკითხული. ჩვენი მღვდლები არათუ აუხსნიან, ან ქადაგებას იტყვიან, არამედ ისეთი გულაცრუებულნი არიან, რომ ხანდისხან არცკი სწირვენ, ან თუ სწირვენ, ისე ადრე დაიწყობენ წირვას, რომ ხალხი ჯერ ფეხზე არ იყოს წამომდგარი. ვიმეორებ, როგორ ასწავლონ ხალხს, როდესაც თვითონ არიან სასწავლებელნი! („დროება“ 1881, N 166).

მოსე ჯანაშვილი იკვლევდა საინგილოელი ქართველების მეტყველებას, ენობრივ თავისებურებებს, მის მსგავსებას საქართველოს სხვადასხვა კუთხის კილო-კავებთან. მისი აზრით, ზემო და ქვემო საინგილოს მცხოვრებლები ერთმანეთისგან განირჩეოდნენ „სიტყვა-პასუხითაც, ზნეობითაც და განათლებითაც.“ მისი გრამატიკული დაკვირვებები და ლექსიკოლოგიური მოცემულობის შეფასება საინტერესოა, თუმცა, ხშირად მიზეზებს ვერ ასახელებს: მაგალითად: რატომ ჰგავს ყარასაველების საუბარი რაჭველების ქართულ კილოს მაშინ, როდესაც აქედან 20 კილომეტრში მცხოვრებლების დიალექტი ახლოსაა ქართლ-კახელების კილოსთან.

„ეს კუთხე ჩვენის ქვეყნისა თვით ბუნებას ორად გაუყვია: ქვემო ნაწილად (ყარასავი - შავი წყალი) და ზემო ნაწილად. რამდენათ პირველში ზაფხულის დროს პაპანაქება, გაუძლისი სიცხე კაცს სულს უხუთავს, იმდენად ზემო ნაწილში (კახში და ამის მიდამოში) სულს უგრილებს. რამდენათაც ყარასავის შავი წყლები თბილია, იმდენათ ზემო ნაწილში ცივა. აგრეთვე ზამთარში: როდესაც ზემო ნაწილში მკაცრი, დიდთოვლიანი, ყინვიანი ზამთარია, იქ, ყარასავში თბილი, უყინვოა. საკვირველია უფრო ის, რომ ზემო და ქვემო საინგილოს ნაწილების ხალხებიც ბევრით განირჩევიან ერთმანეთისაგან სიტყვა-პასუხითაც, ზნეობითაც და განათლებითაც. ზემო ნაწილში ხალხი უფრო მსუბუქი ხასიათისაა, ჩქარია, როგორც მიხვრა-მოხვრით, ისე ლაპარაკით; ზემოში უფრო მშვიდი, დინჯი, როგორც ქართლელი იმერელთან შედარებით. ბუნების სიმდიდრითაც განირჩევიან ეს ადგილები: ყარასავის ბუნება ისეთივე უხვი და მრავალფეროვანია, როგორც ქვემო იმერეთი, ზემო კი მდიდარი, როგორც რაჭა. ერთი სიტყვით, რომელი მხრითაც გინდა ავიღოთ, ცხადათ დავინახავთ განსხვავებას ზემო და ქვემო ინგილოში. მხოლოდ უპირატესობა მიეცემათ მათ ქართული ენის ცოდნაში: ქართული ენა მათში ისრე არ არის დამახინჯებული, როგორც ზემო საინგილოში,-აქ უფრო წმიდათ, უფრო გარკვევით ლაპარაკობენ ქართულად, მინემ ზემოში. შესანიშნავია აგრეთვე ის, რომ ყარასავში სიტყვების ბოლოში უმატებენ სიტყვის ნაკვეთს „ყე", როგორც რაჭაში; ზემოურებმა ეს არ იციან, თუმცა ოციოდე ვერსის სიშორეზე ცხოვრობენ; ასე რომ კაცი თუ დააკვირდება ყარასაველების ლაპარაკს, დაინახავს, რომ ამათი ლაპარაკი ბევრათ წააგავს რაჭველებისას, მინემ ქართლ-კახელებისას. გარდა ამისა, ამათი ენა მოკლებულია ყოველგვარ ბილწ და უშვერ სიტყვას, თუმცა ამათი ახლო მეზობელი ქიზიყელები ბრიყვ სიტყვა-პასუხით განთქმულნი არიან მთელს საქართველოში" (,,დროება" 1882, N 146).

ამავე წერილში ჯანაშვილი ეხება ყარასავისა და ზემო საინგილოს რელიგიური კუთვნილების თემას, ქრისტიანული

სარწმუნოების მიმდევართა სოციალურ და კულტურულ-საგანმანათლებლო მდგომარეობას. წერილში ჩანს ხელისუფლების დამოკიდებულებაც ადგილობრივებისადმი და კრიმინალური ჯგუფების წახალისების ცდები.

„რაიცა შეეხება ქრისტიანობას, – წერს ჯანაშვილი, – უნდა სამწუხაროდ ვაღვიაროთ, რომ ყარასავში არც ერთი არ არის მონათლული, ყველა მაჰმადს თაყვანსა სცემს. ზემოურები კი, ერთი პატარა სოფლის სოსიკანის გარდა, ყველანი ქრისტიანები არიან. უწინდელი ქრისტიანებრივი კვალიც უფრო მეტად ატყვია ზემო-ინგილოში. დიდი ეკლესიები, დიდი ნაშთები იპოება ზემო-საინგილოში, მთის ფერდობებზე, როგორც ქიზიყელების მოსახლეობა ცივგომბორ-სიღნაღის მთის ფერდობებზე. განათლება უფრო მეტად შემოსულა ზემო ინგილოებში: აქ დიდი შკოლა არსებობს სოფ. კაკში; იქ კი ჯერ ეხლა იხსნება სოფ. ალიაბათში. ეს ერთი თვე იქნება, რაც ბ. ბოლუსლავსკი ნაიბობიდან გადააყენეს. მას აქეთ შემაძრწუნებელი ამბები ხდება ჩვენს მხარეში. კეთილი ღვთისმოყვარე გლეხი კაცი იქელვება, შევიწროებაშია; ქურდი, ყაჩაღი, მტაცებელი კი ამაღლებული, პატივცემული. ამის გამო მთელი კაკის გლეხობა ორათ არის გაყოფილი; ერთს დიდს ნაწილს შეადგენს გლეხობა, მეორეს, მცირეს, ბეწვის ხიდით ჯოჯოხეთისკენ მიმგზავრები ბესოშვილები და ტარტარაშვილები, ორიოდე კომლის გარდა. ამათი მოთავე და ბელადი არის ამირხან ბ-შვილი. ამათ ისეთნაირად მოაბეზრეს ხალხი, რომ ზოგიერთი გლეხი აპირებს აქედან გადასახლებას, რომ რა არის ამ კაცის ენასა და ხრიკებს გადურჩეს. ვერც ჩივილი, ვერც დამუქრება, ვერც ვერაფერი ამ კაცს ვერ აჩუმებენ. ფულით, ფეხის გულების კოცნით ეს კაცი ყველას უძვრება, უმეგობრდება და მერე მოქმედობს. ეხლა ისრე გათამამდა, რომ ხალხის ყრილობაში გამოვიდა და თავს იწონებდა, რომ კაკში ნაიბიც მე ვარ და ნაჩალნიკიცაო. ბოლუსლავსკის მოადგილეთ კაკის ნაიბათ ვიღაც თავმოპარსული უზბაში (მამასახლისი) გაუმწესებიათ დროებით და საქმის მწარმოებლათ ვიღაც ნაციმბირალი უსწავლელი კაცია, ამით სარგებლობს ა.გ-ჯევი და

როგორც ჰსურს, ისრე მიჰყავს საქმეები. ბოლუსლავსკის შემდეგ დივანხანა დამზგავსებია რაღაც სამიკიტნოს; ვინც არ გეგონება, იქ დაგხვდება: ყოველ დღეს ქეიფ-ლხინში არიან. ერთი სიტყვით, თუ ყურის მთხოვებელი არ ეყოლა ხალხს, ბევრი უმანკო სული დაიჩაგრება და სისაძაგლე ჩაიდინება (,,დროება" 1882, N 146).

1894 წელს, საინგილოში მოგზაურობის დროს, მოსე ჯანაშვილს უნახავს და შეუმოწმებია სიწმინდეები, რომლებიც დაცული იყო კაკის მცხოვრებელის ივანე ხუციშვილის სახლში, ამ სიწმინდეებს ხალხი „ხუციანთ ოთხთავის " სახელით იცნობდა. როდესაც საინგილოს ლეკები და ელისეს სულთნები დაეპატრონენ, ,,ხუციანთ ოთხთავი" იყო აქაური ქრისტიანების ერთადერთი იმედი, მათი ნუგეშის მცემელი, მათი სასოება და სულიერი მკურნალი. მის თაყვანისსაცემლად ინგილონი დიდის კრძალვით იკრიბებოდნენ ხუციანთ ოჯახში, აქ აღანთებდნენ ხოლმე სანთელს, აღაკმევდნენ საკმეველს და ლმობიერებით ითხოვდნენ შველასა და შემწობას. მისი თქმით, ეს სიწმინდე ღირსი იყო გამორჩეული ყურადღებისა და კიდეც აკეთებდნენ ამას: ,,ხუციანთ ოთხთავის" წინაშე დასაკლავად ყველაზე უკეთეს მსხვერპლად ხალხის თვალში ითვლებოდა ოთხრქიანი ვერძი ანუ ოთხრქიანი ვაცი. ამგვარ საღმრთოს შესაძენად ინგილო არ იშურებდა თავის ქონებას, რადგან იგი დაიმედებული იყო, რომ ასეთ მსხვერპლს შეიწირავდა უფალი. ჯანაშვილის სტატიაში ვკითხულობთ: „ხუციანთ ოთხთავის" ბრალია უმთავრესად, რომ ეს განაპირა კუთხე სრულიად არ მოსწყდა საქართველოს და დაიცვა თავისი ხალხოსნობა-ქართველობა, თავისი ენა და რჯული. მისივე ბრალია, რომ ლეკთა ძალმომრეობამ ვერ დაჩაგრა ეს ერთი მუჭა ხალხი და ინგილო ისევ დაშთა ქართველად; ამგვარი დიდი ღვაწლი მიუძღვის ,,ხუციანთ ოთხთავს" ქართველობის წინაშე და ამიტომაც იგი ღირსია, რომ გავიცნოთო,-აღნიშნავდა კორესპონდენციის ავტორი.

გადმოცემის მიხედვით, ხუციშვილების წინაპარი ყოფილა მღვდელი, რომლის შთამომავალნი არიან დღევანდელი ხუციშ-

ვილები, მცხოვრებნი სოფ. კაკში. ლეკთა მტარვალობის დროს, როგორც ყველა ინგილოს, ისე ხუციშვილებსაც გარეგნულად მიუღიათ მაჰმადიანობა. მიუხედავად ამისა, ინგილოთ ქრისტეს სარწმუნოება არ დაუტოვებიათ და იდუმალად უსრულებიათ ყოველი ქრისტიანებრივი წესრიგი და ულოცნიათ ქურმუხის წმ. გიორგი და „ხუციანთ ოჯახი“, რომელშიაც კრძალვით შეუნახავთ ყოველი კონდაკი; კურთხევანი; დაუჯდომელი; ფეშხუმი; ბარძიმი ჩუქურთმიანი; ღრუბელი; სამიროვნეები ჩინური თიხისა; სანაწილე; სეფისკვერის ბეჭედი; ჯვარი ვერცხლისა; ჯვარი პატარა ყვითელიც თითბრისა; ჯვარი პატარა, გულზედ საკიდი' ბარძიმი ვერცხლისა წარწერით... ავტორის სიტყვით, ვინ არიან ბერუკა, ჯიმშიტა, აბრამ მღვდელი, ლავრენტი მონაზონი, დიაკონი იოსები ჩვენი ისტორიიდან არა ჩანს, არც ზეპირ გადმოცემას შეუნახავს ცნობა მათ შესახებ. (,,ივერია” 1894, N 219).

იმპერიის დაცემისა და ამიერკავკასიის დამოუკიდებელ რესპუბლიკად გამოცხადების შემდეგ, საინგილოში უკიდურესად დამძიმებულ კრიმინოგენურ სიტუაციას ასახავს მოსე ჯანაშვილის მიერ გაზეთ „საქართველოში“ დაბეჭდილი წერილები.

ამ წერილების მიხედვით, საინგილოში აღნიშნულ დროს საზარელი ამბები ხდებოდა. ხალხი უსამართლობით დრტვინავდა, მაგრამ პრესაში ამის შესახებ (ალბათ, შიშით) გარკვეულად არავინ წერდა. მხოლოდ მშრალი დეპეშები მოდიოდა და იბეჭდებოდა იმაზე, თუ ვინ მოკლეს, ვინ გაძარცვეს დაა. შ. ჩამოსული ადამიანებიც მოკლედ საუბრობდნენ საზოგადო უბედურებაზე, რაც რეგიონში მიმდინარეობდა. მაგრამ ამ მოკლე ცნობებიდანაც ჩანდა, რომ ინგილოს აწვებოდა უშველებელი ტალღა, რომელიც აბობოქრებულიყო მათ წასალეკად. თბილისსა და საქართველოს სხვა კუთხეებში მცხოვრები ინგილოები უთვლიდნენ იქაურებს, რომ თავიანთი გასაჭირი, მათი გულისტკივილი სახალხოდ წარმოედგინათ იმდროინდელი ხელისუფლებისთვის ამიერკავკასიის კომისარიატის, ქართული ეროვნული საბჭოს აღმასრულებელი კომიტეტისთვის, პატრიარქ კირიონისა და შეიხ-ულ ისლამ ფიშნამაზ-ზადესთვის, ასევე, მაჰმადიანთა ეროვნულ კომიტეტისთ-

ვის, მაგრამ ამ მოწოდებას ინგილოები არ პასუხობდნენ. ამ ყველაფრის იქით ჯანაშვილი ხედავდა შიშსა და გულგატეხილობას, მას უნდოდა ინგილოების დახმარება, მაგრამ ამის გაკეთებას გართულებულ პოლიტიკურ ვითარებაში ხელისუფლებაც კი ვერ ახერხებდა. 1917 წლის 30 დეკემბერს თბილისში საინგილოდან მიღებულმა დეპეშამ, როგორც მოსე ჯანაშვილი წერდა: „გაგვივსო მოთმინების ფიალა და იგი გაგვიხდა კარგ ნივთიერ საბუთად, რომ საქართველოს ეროვნულ საბჭოს აღმასრულებელ კომიტეტში წარგვედგინა მოხსენება“.

სტატიაში წარმოდგენილია ამ მოხსენების სრული ტექსტი, რაც იძლევა სრულ წარმოდგენას საინგილოში მიმდინარე ამბებზე. ,,გასული წლის გაზაფხულითგანვე ქართველ ინგილოებს გადაეკიდა მეზობლების გაფანატიკოსებული ნაწილი. ჯერ იყო და დააწიოკეს ყორაღნელები - ძალით გამაჰმადიანება მოუნდომეს. ეს დანაშაულობა დაუსჯელად დასრულდა: ეს დიდსულოვნობა კომისარიატის მხრივ ხსენებულ ფანატიკოსობას მის უძლურებად მოეჩვენა, და უმეტესის გაბედულობით დაუწყო ინგილოებს რბევა, ძარცვა, ხოცვა. სხვა რომ არ ჩამოვთვალოთ, ინგილოების აუტანელ ყოფა-ვითარების გასაშუქებლად საკმაოა დავასახელოთ საზარელი მკვლელობა თასმალოს მღვდლის ყულოშვილისა და ყორაღნელთა მოღვაწის საკნელაშვილისა, აგრეთვე აქვე მოვიყვანოთ 30 დეკემბერს მიღებული დეპეშა ინგილოების სოფლების და ბინების დარბევისა მთელის 30 ვერსის მანძილზე. აი სიტყვა-სიტყვით დეპეშის შინაარსი. ,,დაარბიეს ქეშხუთანი. გაურეკეს 29 მიხეილს, 30 ტიმოთეს, აღაბეგს 120 თავი მსხვილი საქონელი, მოკლულია გიორგი მურთუზას ძე; ქოთუქლუს დაცემის დროს მოკლულია ორი; ყარა მეშა: გაირეკეს 11 თავი საქონელი; დაეცნენ დიდ-ალათემურს, ჩიგლოდამ პაპიაშვილს გაურეკეს 600 თავი ცხვარი. მცირე ბინები აიყარნენ (გადმოსახლდნენ). დამნაშავენი ძარცვისა ნუხელებია” (ნუხის მაზრელები). ,,ეს დეპეშა ხელმოწერილია კარგა ცნობილ პაპიაშვილის და ბაჩალიაშვილის მიერ. კერძო ცნობებიდამაც სჩანდა, რომ ჩვენი სამშობლო საინგილო თავზე ხელაღებულებ-

ისაგან ისედაც აწიოკებულ და თავზარდაცემულ იყო და ახლა ამას დაემატა კიდევ ეს უკანასკნელი შემოსევა. თურმე ფანატიკოსები ინგილოებისაგან მოითხოვენ ან გამაჰმადიანებას ან აყრას. და ან ერთის ან მეორის განსახორციელებელ სახსრად მიუჩნევიათ რბევა, ხოცვა მოთავე კაცებისა, თავზარდაცემა ქრისტიან ინგილოებისა, უწინაც ებრძოდნენ ინგილოებს კაციჭამია ბრბოები, მაგრამ მაშინ ინგილოებში სუფევდა დიდი ერთობა, სიმტკიცე პირისა, ახლა-კი მზაკვრულ რეჟიმმა იგინი გააცალკევა ისე, რომ დღეს თვით მაჰმადიან ინგილოების უმეტესობა ქრისტიან ინგილოების მოწინააღმდეგო ბანაკშია და თავისივე მოძმეებსა და ნათესავებს აღარ ინდობს. წარმოუდგენ რა ეროვნულ მაღალ დაწესებულებას ამ მოხსენებას, ვსასოებ იღონებს იგი რაიმე სახსარს საპატრონებლად ყოვლად უნუგეშოდ დატოვებულ ხალხისა, იმ ხალხისა, რომელსაც თავის წარსულ გმირულ ცხოვრებით დარაჯობა გაუწევია საქართველოს შორეულ აღმოსავლეთ კუთხისთვის. ჩემის მხრივ დაუხანებლივ და აუცილებლივ საჭიროებად მიმაჩნია საქართველოს უმაღლეს საბჭოს აღმასრულებელ კომიტეტმა შეთანხმებით მაჰმადიანების ამგვარსავე კომიტეტთან წინადადება მისცეს ამიერკავკასიის კომისარიატსა) ახლავე, რაც შეიძლება მალე, ზაქათალის და ნუხის მაზრებში წარგზავნოს ლოცვა - კურთხევითა და შეთანხმებით მის უწმინდესობის შეიხ-ულ-ისლამის ფიშნამაზზადესი, მუფტისა და მის უწმინდესობის კირიონისა – მქადაგებლები ძმობისა, სიყვარულისა და ურთიერთის შეწყნარების, საკეთილდღეოდ ყველა იქაურებისა და გამარჯვებისთვის იმ რევოლუციისა, რომელიც არ არჩევს ელლინს, ებრაელს, სკვითს და რომელიც ეთაყვანება მხოლოდ თანასწორობას ყველა ხალხთა შორის მიუხედავად მათის ჩამომავლობისა, ენისა და სარწმუნოებისა და ბ) დაუყოვნებლივ გაგზავნის აგრეთვე ქართველ და მაჰმადიან ნაფიც ვექილთა კოლეგია პირუთვნელ გამოძიების მოსახდენად და გასაგებად იმისა, ვინ არიან ის ვაჟბატონები, რომელნიც ინგილოების დარბევის საქმეში ხელმძღვანელობენ ფანატიკოს უმეცართა ლაშქარს. 1 იანვ. 1918. ქ. თბილისი".

„აწ ამ მოხსენებას ვაქვეყნებთ, - წერდა მოსე ჯანაშვილი, - რათა მთელმა საქართველომ, რომელსაც ინგილოები ვით დღეს, ისე მუდამ უყურებდნენ როგორც თავის პატრონს, თავის განუყოფელობას, გაიგოს, რა ცეცხლი ტრიალებს სრულიად უდანაშაულო ინგილოთა შორის და მით დასაცველად აღმოხეთქოს თვისი ეროვნული მძაფრი ხმა. თქმულა – ძმა ძმისთვინა, შავი დღისთვინაო. ინგილო-ქართველებს შავი დღეც უკვე კარს მოსდგომიათ მოსასპობლად. საჭიროა არათუ თანაგრძნობა, არამედ სწრაფი დახმარება ეროვნულ მძლავრ ხელის მიწვდენით, მაგრამ არა სისხლის აღების განზრახვით, არამედ მშვიდობის ქადაგებით სასურველ მშვიდობის დასამყარებლად უბედურ, გარნა შვენიერ მზიან საინგილოში“ („საქართველო“, 1918:4).

1918 წლის მარტის შემდეგ დაწყებულმა ოსმალურმა აგრესიამ საინგილოს თავისი დაღი დაასვა. ის დაიკავეს თურქებმა და მანამდე, სანამ პოლიტიკური გადაწყვეტილებები მიღებული იქნებოდა საერთაშორისო კონფერენციის მიერ, გადაწყვიტეს მისი დამოუკიდებელ ადმინისტრაციულ ერთეულად ჩამოყალიბება. ეს ფაქტი დღის წესრიგში აყენებდა საინგილოსთვის პოლიტიკური ავტონომიის მინიჭების აუცილებლობას. სწორედ ამ პერიოდში ეძებდა ქართული საზოგადოების მოწინავე ნაწილი, მათ შორის მეცნიერები (ივანე ჯავახიშვილი, პავლე ინგოროყვა, მოსე ჯანაშვილი და სხვ.) შეემუშავებინათ სწორი და სამართლებრივად გამართული დოკუმენტი რეგიონის კუთვნილების საკითხის გადასაწყვეტად. აქვე მოვიტანთ აკაკი ჩხენკელის პირად არქივში დაცულ ივანე ჯავახიშვილის დასკვნას ზაქათალის ოლქის ისტორიული კუთვნილების თაობაზე, რაც საქართველოს დელეგაციას უნდა გამოეყენებინა, როგორც სამართლებრივი დოკუმენტი ოლქზე წაყენებული პრეტენზიის დასაკმაყოფილებლად. დოკუმენტს ჰქვია „საქართველოს უფლებები ზაქათალის ოლქზე“. ზაქათალის ოლქზე საქართველოს ყოვლად აღიარებული უფლება აქვს ჯერ ერთი იმიტომ, რომ ეს კუთხე უძველეს დროითგან ქართველების მკვიდრ მიწა-წყალს შეადგენდა და ჰერეთის სახელით ცნობილი ქართული კულტურ-

ისა და ხელოვნების ასპარეზად ითვლებოდა. XVII საუკუნის I მეოთხედამდე ის მუდამ ქართველთა უდავო სამფლობელოსა და საკუთრებას შეადგენდა. „თათრები“, ანუ თურქები აქ მხოლოდ შაჰ თამაზის, საქართველოს ამ დაუძინებელი მტრის, წყალობით გაჩდენ. ჩვენი ქვენის აოხრების შემდეგ მანაც თავისი ერთგული მაჰმადიანი ტომი ჩაასახლა, რომ ამით სპარსეთს შემდეგში საქართველოში შესევა გაადვილებოდა. ამ გარემოებას ქართველთათვის, რასაკვირველია, ახალი უფლებრივი მდგომარეობის შეცვლა არ შეეძლო და შემდეგშიც ჰერეთი, იგივე საინგილო, ანუ ზაქათალის ოლქი საქართველოს კუთვნილ თემად ითვლებოდა. ეს მარტო ქართული წყაროებით კი არ მტკიცდება, არამედ რუსულ ოფიციალურ წყაროებშიაც არის აღბეჭდილი. სახელდობრ, 1743 წელს მოსკოვში დახატულ მაშინდელი საქართველოს რუსულს რუკაში, რომელიც პეტერბურგის სამხედრო სამინისტროში ინახება, ეს კუთხე კახეთის სამეფოს განუყოფელ ნაწილად არის აღნიშნული. ხოლო რუსეთის ელჩის ბურნაშევის მიერ 1784 წელს შედგენილი საქართველოს რუკა ცხადად ამტკიცებს, რომ ერეკლე II-ის მიერ რუსეთთან 1783 წ. ხელშეკრულების დადების დროსაც ზაქათალის ოლქი საქართველოს უფლებრივად აღიარებულ კუთვნილებად ითვლებოდა. მაშასადამე, საქართველოს ამ ოლქზე უფლება დადებული ხელშეკრულებების ძალით რუსეთიც მოვალე იყო მთელი თავისი ძალით დაეცვა. ივ. ა. ჯავახიშვილი. ტფილისი, 1920, 12. V[1] (სცსსეა, ფონდი 1864, აღწ. 1, 204:1-2).

საინგილოს მოწყვეტას საქართველოდან, ინგილოთა ისტორიული ბედის უსამართლობას ამ პერიოდის ქართული დემოკრატიული პრესა განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდა. ეს სასაზღვრო კუთხე ბევრს ნიშნავდა საქართველოს სახელმწიფოს სიმტკიცისა და უშიშროების უზრუნველსაყოფად. პრესა, განსაკუთრებით კი დემოკრატიული ხელისუფლების ოპოზიციური გაზეთები საინგილოში შექმნილი ვითარების გამო მთავრობას ადანაშაულებდა.

---

1 შენიშვნა: საისტორიო ეროვნულ არქივში დაცული ეს დოკუმენტი არის ჯავახიშვილის ხელნაწერის დედანი.

„საქართველოს სხეულს მოსწყდა თავი-საინგილო. აქედგან ეფინება საქართველოს მზის ყოველდღიური სხივები. ეს არის ჩვენი აღმოსავლეთი და აქ დასწყდება შვენიერი და მდიდარი კახეთი. აქ სამხრეთისკენ ბრუნდება კახეთზე აღმოსავლეთისკენ მომდინარე ალაზანი. საინგილო ბუნებრივი განგრძობაა კახეთისა, მის მიწა-წყლისა, ჰავისა, მცენარეულობისა, პირუტყვისა, ადამიანის ერთფერ მოწყობილობისა, მის ერთნაირ ადათ-ჩვეულებისა. უკეთ ვთქვათ, საინგილო იგივ კახეთია, მის განუყოფელი ნაწილი. კახეთს ვერ წარმოიდგენს ჩვენი კაცი უსაინგილოდ და საინგილოსაც უკახეთოდ. თვით ბუნებას უბრძანებია მათი იგივეობა. საინგილოს ბოლოს რომ ალაზანი ჩაბრუნდება მტკვარში ჩასაქანებლად, მისკენ რკალივით მოიწევს დიდი კავკასიონი და იმდენად უახლოვდება ალაზანსა და მის აქეთს სიღნაღის მთებს, რომ შუაში რჩება მხოლოდ 15-იოდე ვერსი მანძილი. აი ეს 15-ვერსიანი მანძილი არის საქართველოს აღმოსავლეთის მხრით მიჯნა. და ამ მიჯნასაც ჩაჰყვება ღელე სისხლისკობი და მერე ეგრისხევი. ამ მიჯნას იქით ერთბაშად სწყდება ამიერ-იმერის (საქართველო-ადირბეჟანის) მსგავსება: აქეთ რომ აყრილი მცენარეულობაა, იქით უდაბური, უტყეო, მშრალი და ცხელი ველებია, გადამწვარი გორაკები და ფერდობები. საჭირო იყო თავიდგანვე ამ 15-ვერსოვან მიჯნაზე დაგვეყენებია 40-იოდე გერმანელი და ხუთიოდ ქართველი, რომ საინგილოც დღეს ჩვენი ყოფილიყო. თურქებმა ცარიელი მიჯნა რომ ნახეს, ნუხის მხრიდგან გამოსწიეს, დაიჭირეს კახი, ზაქათალა, ბელაქანი, ალაზნის ბორნები, შეჰკრეს ყველა გზები და კაწები, ქვეყანას დაუნიშნეს ცალკე გუბერნატორი და აუკრძალეს ხალხს იქიდგან რისამე გამოტანა ,,საზღვარგარე" და ,,უცხო" ქვეყანა საქართველოს. სამაგიეროდ, როგორც გვატყობინებენ, იქიდგან გაიტანესო მილიონ ფუთამდე ბრინჯი, ათას ურმობით ხორბალი, ათას-თავი ყოველ მოსავლისა, კვლავ ხარკი და სხვ. ასე, საქართველოს ღვიძლი კუთხე ერთადერთ უხვად მომცემი ბრინჯისა, აბრეშუმისა, ხილისა, ბოსტნეულისა, ღვინისა და სხვ. დაგვეკარგა მხოლოდ იმიტომ, რომ ჩვენი დარაჯები დროით

ვერ ჩავაყენეთ საინგილოს მიჯნაზე. ინგილოებს-კი კისრები დაებრიცათ ჩვენკენ ცქერაში. ასეთი შეუნდობელი დაუდევრობა მოგვივიდა მაშინ, როდესაც საქმე შეეხებოდა არათუ მარტო ეკონომიურად დიდმნიშვნელოვან კუთხის ბედს, არამედ სტრატეგიულადაც თვალსაჩინოს: ვისაც უჭერია საინგილო, მის ბატონობაში ჰყვება დანაშთენი კახეთიც: მოგეხსენებათ, საინგილოში ლეკები რომ ჩამოსახლდნენ, მის შემდეგ უკუღმა დატრიალდა ჩარხი საქართველოში. უნდა კაცმა თვითონ ნახოს აქაურობა, და მაშინ დარწმუნდება, რომ საქართველო უსაინგილოდ ვერ იცხოვრებს:ზურგით მას აყუდია დაღისტანი, და იქიდან ჩამოსულ ლეკებმა ჭარბელაქნელებთან ერთად რა უყვეს საქართველოს, ჩვენში ყველას უნდა ახსოვდეს. ეს სტრატეგიული თვალსაზრისით. ახლა რა უაღმატებულესი მნიშვნელობისაა საინგილო ზემო ჩამოთვლილ ნაწარმოებებითა და მრავალგვარ ლითონ-მადნეულობით. ყველა ამის ეკონომიური მნიშვნელობა ისე დიდია, რომ მისი განრიცხვა თითქმის შეუძლებელია ეხლავე.. რახან დროით მიჯნაზე ვერ დავდექით და, თქმისა არ იყოს, ,,უპატრონო საყდარი" სხვებმა დაიჭირეს, ჩვენ დაგვრჩენია, ერთადერთი გზა: მეგობრულად გამოველაპარაკოთ თვით იმ ,,საყდრის" პატრონებს, დავპირდეთ ადმინისტრატიული თუ კულტურული თვითმმართველობაც და ასრე შევუერთოთ ჩვენს რესპუბლიკას. საინგილოს მისადევარი საქართველოა და უამისოდ ის ვერ გასძლებს. დროით მოვჭიდოთ ხელი საქმეს, რომ აქაც არ დაგვასწროს სხვამ და საუკუნოდ არ დავკარგოთ ყოველმხრივ შემკული ქვეყანა (,,საქართველო" 1918, N 223).

საინგილოსა და აქ მცხოვრები ეთნიკური ქართველების ენის, სარწმუნოების, წეს-ჩვეულებებისა და ხალხური ტრადიციების შესახებ ვრცელ ინფორმაცას იძლეოდა რაფიელ ინგილოს, ზაქარია ედილაშვილის, დიმიტრი ჯანაშვილისა და სხვ. წერილებიც. ქართველი სასულიერო პირები, პედაგოგები და სხვა პროფესიის ადამიანები თანამოძმეების დასახმარებლად და ამ კუთხის შვილთა გასანათლებლად მიდიოდნენ საინგილოში. ასეთები იყვნენ ზაქარია ედილაშვილი, ეპისკოპოსი პეტრე კონ-

ჭოშვილი, რომელმაც მეუღლესთან – მარიამ მახვილაძე-კონჭოშვილთან ერთად, დიდი ამაგი დასდო სანგილოს ქართველებს. ზაქარია ედილაშვილმა 1916 წელს გაზეთ „საქართველოში“ გამოაქვეყნა დიმიტრი ჯანაშვილის ხელნაწერი რვეულები, რომელიც რუსულიდან თავად თარგმნა, ასევე, თანდართულ შესავალში ახსნა ის საკითხები, რომელზეც დიმიტრი ჯანაშვილი ამ რვეულებში საუბრობდა. ეს იყო მაგალითები იმისა, თუ კონკრეტულად რას აკეთებდა რუსული ხელისუფლება რეგიონში, რა მიზანი ჰქონდა ამ პოლიტიკას ინგილოთა მისამართით („საქართველო“ 1916:29).

XX საუკუნის 10-იან წლებში გაზეთ „საქართველოში“ გამოქვეყნებული ზაქარია ედილის სტატიები, რომელიც 1947 წელს წიგნად გამოიცა გერონტი ქიქოძის რედაქტორობითა და წინასიტყვით [ედილი 1947]. ეს მასალები ჩვენ მიერ საკმაოდ ვრცლად წარმოდგენილ მოსე ჯანაშვილის პუბლიცისტურ ტექსტებთან ერთად, რომელთა უმეტესობა არა მარტო ისტორიულ კონტექსტს, არამედ ნარატიულ წყაროებსაც ეყრდნობა (ჩაწერილია საინგილოში, თვით ავტორის მიერ), ნათელ პასუხს გვაძლევს იმ კითხვებზე, რომელიც ისმება დღეს XIX-XX საუკუნეების საინგილოს მოსახლეობის ეთნიკურ-კულტურული იდენტობის კვლევის ფარგლებში. ამ მასალებზე დაყრდნობით შეიძლება გავაკეთოთ დასკვნები:

1. ქართულ პრესაში დაბეჭდილი მრავალფეროვანი პუბლიცისტური მასალები XIX-XX საუკუნის დასაწყისის (იმპერიული ხანის) საინგილოს მკვიდრი ქართველების ეთნიკურ-კულტურული იდენტობის შესახებ საკმაოდ ამომწურავ ცნობებს გვაწვდის;

2. თავად ტერმინი „ინგილო“ და „საინგილო“, რომელიც ამავე პერიოდში გაჩნდა, აშკარად მიუთითებს რეგიონის მკვიდრი ქართველების ეთნიკური ჯგუფის სოციალურ იდენტობასა და სოციუმის სტრუქტურაში მის იდენტიფიკაციაზე;

3. ეთნიკური იდენტობა ინგილოებში საკვლევ პერიოდში ფუნქციონირებდა განსხვავებულ დონეზე და სიღრმით,

რაც მთლიანად პოლიტიკურ პროცესს უკავშირდებოდა (მაგ., ერთ-ერთი პუბლიკაციის ცნობით, კავკასიის ომის დასრულების შემდეგ, ზაქათალის ოკრუგის გამგებელი სტოლეტოვი ძალდატანებით აიძულებდა რეგიონის ქრისტიან ქართველებს გამუსლიმანებულიყვნენ, წინააღმდეგ შემთხვევაში მათ გარკვეული სადამსჯელო ფორმებით ემუქრებოდა);

4. საინგილოს ზოგიერთ სოფელში ჩანს მკვეთრად გამოხატული კოლექტიური იდენტობა (რაც ქართული სკოლების, სალოცავების, ქართული კულტურის დაცვით გამოიხატებოდა). ეს ხშირად იწვევდა ეთნიკურ კონფლიქტებს;

5. ეროვნული იდენტობის პირველ მახასიათებლად საინგილოს ქართველები თვლიდნენ მართლმადიდებელ ქრისტიანობას, ქართულ ენას;

6. ეროვნული იდენტობის მარკერს წარმოადგენდა გვარ-სახელებიც, რისი ცვლილებებიც სახელმწიფოს ეროვნული პოლიტიკის ცვლილებებს უკავშირდებოდა (პრესის მასალებით, ხან იცვლიდნენ ქართულ გვარებს, ხან იბრუნებდნენ), გვარ-სახელით ხდებოდა პიროვნების რეპრეზენტაცია და ეს მარკერი იდენტობის აქტივიზაციის ერთ-ერთ ფორმას წარმოადგენდა;

7. რელიგიური იდენტობა, ეთნიკური იდენტობის მთავარი მარკერი, ხშირად, პოლიტიკური და სოციალური ვითარების გამო, გასაიდუმლოვდებოდა (გარეგნულად ისლამს ატარებდნენ, ქრისტიანულად კი ჩუმად ლოცულობდნენ და ადეკვატურ წეს-ჩვეულებებს აღასრულებდნენ);

8. პრესაში ჩანს ეთნიკურ იდენტობასთან დაკავშირებული ემოციური ასპექტები: ქართული ეთნიკური ჯგუფების ლოიალობა სხვა ეთნიკურ და რელიგიურ ჯგუფებთან;

9. ეთნიკური იდენტობის განმსაზღვრელი ინგილოებში ჩანს მათი წარმოდგენები წარსულზე, განცდა, რომ ისინი ქართველი ხალხის ნაწილს წარმოადგენენ და რეგიონის გარეთ მცხოვრები საქართველოს მოსახლეობა სოლიდური უნდა იყოს მათი პრობლემების მიმართ („პატრონობა უნდა გაუწიოს“), რომ აქ ოდესღაც ქართველი მეფეები აშენებდნენ დიდ ტაძრებსა და ქალაქებს და ა. შ.;

10.საინგილოს შესახებ არსებული პრესის მასალებიდან გამოიკვეთა ის საკვანძო დისკურსები და მარკერები, რაც ინგილოელ ქართველებს ჰქონდათ: ოჯახური ღირებულება, სტუმარ-მასპინძლობა, შვილების განათლებისადმი ემოციური დამოკიდებულება, თანალმობა-ემპათია, ერთმანეთისადმი ერთგულება, ჭირსა და ლხინში თანადგომა, ვაჟკაცობა და სხვ.;

11.საინგილოელ ქართველთა პროექცია ძველ ლეგენდებზე, მითებსა და ზღაპრებზე, რომელიც ქართული იდენტობისა და ხასიათის მაიდენტიფიცირებელ ნიშნებს მოიცავდა. ყველა ნარატივი უნდა ასოცირებულიყო ეთნიკური ქართველობის იდეასთან.

12.იკვეთება სოციალური საზღვრები - მსგავს და განსხვავებულ ჯგუფებს შორის ურთიერთობა, თანაარსებობის პრობლემა, უცხო ჯგუფების გავლენა ქართულ ეთნიკურ და კულტურულ იდენტობაზე.

დამოწმებული წყაროები და ლიტერატურა

ხახანაშვილი 1898 - А. С. Хаханов, Экспедиций на Кавказ в 1892, 1893 и 1895 г. г., Материалы по археологии Кавказа, вып. VII, Москва, 1898.

პაპუაშვილი 1972 - თენგიზ პაპუაშვილი, ჭარ-ბელაქანი, თბილისი, 1972.

პაპუაშვილი 2002 - თენგიზ პაპუაშვილი,წუქეთის სიძველენი, თბილისი, 2002.

„დროება“ 1878 - მოსე ჯანაშვილი, „მოგზაურობა საინგილოში“, გაზეთი „დროება, 1878.

„დროება“ 1880 - გაზეთი **„დროება»** 1880, N 175, 20 აგვ. გვ. 1-3; N 176, 21 აგვ. გვ. 1-3

„დროება» 1881- ალიბეგლო, გაზეთი „დროება“, 1881, №166. 11 აგვისტო, გვ.3.

„დროება» 1882 - საინგილო. გაზეთი „დროება“, 1882.

„ივერია» 1894 - საინგილო , გაზეთი ,,ივერია» 1894.

„ივერია” 1896 - გაზეთი „ივერია“, 1896 წ.

„საქართველო“ 1916:29 - დიმიტრი ჯანაშვილი, ძველი რვეულიდან, გაზეთი „საქართველო“, 1916.
„საქართველო“ 1918:4 - საინგილოს გასაჭირი ,,საქართველო» 1918, N 4, 5 (18) იანვ. გვ. 2.
„საქართველო» 1918, N 223 - ისევ საინგილოს შესახებ, გაზ.
„საქართველო“, 1918 - ,,სასოფლო გაზეთი»-ს 1877 წლის.
ედილი 1947 - ზაქარია ედილი, საინგილო, რედაქტორი გ. ქიქოძე, თბილისი, 1947.
სცსსეა, ფონდი 1864, აღწ. 1, 204:1-2 - საქართველოს ცენტრალური სახელმწიფო საისტორიო ეროვნული არქივი, ფონდი 1864, აღწერა1, საქმე 204, ფურცელი 1-2.

Chumburidze Dodo

The issue of *ethnic and cultural identity* of Saingilo population in the Georgian press of the late XIX century and early XX century (according to the letters of Mose Janashvili)

Frontier regions of Georgia have always been the target of the expansionist policies of neighbouring countries. This also applies to the area of Hereti which is now part of Azerbaijan and has been referred to as Saingilo since XIX century.

Georgian nationalism, which originated in the 1860s in the absence of Georgian statehood, was entirely based on the ethno-cultural factors defining national identity. History was revived and the members of the movement of 1860s and their followers became actively involved not only in theorizing, but also in practical activities through fighting for the national awakening of the Georgians living in the frontier regions of Georgia. The Georgian press also joined in the effort. The variety of journalistic materials published in the press provides comprehensive information about the ethnic and cultural identity of the Georgians living in Saingilo in the late XIX century and early XX century. In our research work we have mainly used the articles published in the Georgian press by Mose Janashvili, a native historian of the Saingilo community.

Ethnic identity in the Ingiloy people functioned in different forms and depths during the period of in the late XIX century and

early XX century, which was entirely related to the political process (e.g., according to one publication, after the end of the *Caucasian War*, Zaqatali District Governor Stoletov forced the Christian Georgians living in the region to convert to Islam and those who resisted had to face punishment). In some villages in Saingilo, explicit collective identity (which was manifested in their effort to establish Georgian schools, to protect places of worship and cultural values) often led to ethnic conflicts.

The Georgians living in Saingilo considered Orthodox Christianity and the Georgian language as the main characteristics of their national identity. Religious identity was often kept secret due to the political and social context (the Georgians living in the region would pretend to be practicing Islam, while secretly praying as *Christians* and practicing Orthodox rituals).

Names and surnames were also a national identity markers, and Georgians living in the region would change their names and surnames in line with the changes in the national policy of the State (according to press materials, there were times when the Georgians would change their names and surnames, which were followed by times when they would have their names and surnames restored), the name and surname was considered as a representation of a person and this marker was one of the forms of identity activation. Ethnic identity in the Ingiloy people was also revealed through their perceptions of the past, their feeling that they were part of the Georgian people, and that the Georgian people living outside the region should care about their problems, that Georgian kings had built large temples and cities there, etc.; The projection of Georgians living in Saingilo to ancient legends, myths and tales, which contained features of Georgian identity and character, is evident. All narratives were associated with the idea of being an ethnic Georgian.

The press materials about Saingilo revealed the key discourses and markers that the Ingiloy people possessed during the period: family values, hospitality, emotional attitude towards their children's education, compassion and empathy, loyalty to each other, support in times of trouble and sharing happiness, fortitude, etc. social boundaries between strata - different relations between similar and different groups, the problem of coexistence, the influence of foreign groups on the ethnic and cultural identity of Georgians.

ბეჟან ხორავა

ჟიულ მურიე და მისი „სამეგრელო“

XIX საუკუნეში ევროპაში განსაკუთრებით გაიზარდა ინტერესი საქართველოსა და მთლიანად კავკასიის მიმართ. რუსეთის ხელისუფლება და საიმპერატორო მეცნიერებათა აკადემია ხელს უწყობდნენ რუს და უცხოელ მკვლევრებს კავკასიის ისტორიული, არქეოლოგიური, ეთნოგრაფიული, ლინგვისტური, გეოგრაფიული, მინერალოგიური, ბოტანიკური და სხვა თვალსაზრისით შესწავლაში. ამ მიზნით მრავალი ექსპედიცია მოეწყო მეცნიერების სხვადასხვა დარგის წარმომადგენლების – ჰერმან აბიხის, ედუარდ აიხვალდის, ფრედერიკ დიუბუა დე მონპერეს, ალექსანდრ ნორდმანის, იულიუს კლაპროტის, კარლ კოხის, მარი ბროსეს და სხვათა მიერ (**შამილაძე**, 2001; **ევროპელი**, 2019).

მეცნიერების გარდა, საქართველო და კავკასია მრავალ მოგზაურს იზიდავდა. მხარის საინტერესო აღწერილობები დატოვეს სხვადასხვა მიზნით საქართველოში მყოფმა ჟაკ ფრანსუა გამბამ, ალექსანდრე დიუმამ, კარლა სერენამ, ბარონმა დე ბაიმ, ემილ ლევიემ და სხვ. იმ უცხოელთა შორის, რომლებმაც XIX საუკუნეში მოინახულეს საქართველო, შეისწავლეს მისი წარსული და თავიანთი ნაშრომებით საქართველო და ქართველი ხალხი ევროპას გააცნეს, მნიშვნელოვანი წვლილი საფრანგეთის აკადემიის ოფიცერს , ფილოლოგსა და ჟურნალისტს ჟიულ მურიეს მიუძღვის. მან თითქმის სამი ათეული წელი იცხოვრა საქართველოში, ზუგდიდსა და თბილისში, და მეტად საინტერესო ნაშრომები დატოვა ფრანგულ ენაზე ჩვენი ქვეყნის ისტორიისა და კულტურის შესახებ.

ჟიულ მურიეს შესახებ ცნობები მეტად მწირია. საქართველოში ის თავდაპირველად ჩამოსულა როგორც სამეგრელოს ყოფილი მთავრის დავით დადიანის (1846-1853) შვილების აღმზრდელი („დროება“1882 ა). XIX საუკუნის 70-იანი წლებიდან

ის კავკასიის მეფისნაცვლის, დიდი მთავრის მიხეილ რომანოვის (1862-1881) შვილების ფრანგული ენის მასწავლებელი ყოფილა (,,დროება"1882 ა). 80-იანი წლებიდან თბილისში, საფრანგეთის საკონსულოში, ვიცე-კონსულის მოვალეობას ასრულებდა (**Словарь**, 1890: 53).

საქართველოში ჟიულ მურიეს მოღვაწეობის შესახებ საინტერესო ცნობებს გვაწვდიან გაზეთები: „დროება", „ივერია", „შრომა", „მწყემსი", „თეატრი" და სხვ. გაზეთ „დროების" 1880 წლის 28 მარტის ქრონიკაში აღნიშნულია, რომ ჟიულ მურიეს თავდაპირველად განზრახული ჰქონია მთელი კავკასია აღეწერა ,,სტატისტიკური, ეთნოგრაფიული და ისტორიული" თვალსაზრისით. გაზეთის რედაქცია იმედს გამოთქვამდა, რომ ეს საქმე წარმატებით დამთავრდებოდა და „ევროპა გაიცნობდა ჩვენს ქვეყანას", რადგან მურიეს „მცოდნე კაცები ეხმარებიანო" („დროება"1880). როგორც ჩანს, ჟიულ მურიეს ეს დავალება საფრანგეთის სახალხო განათლების სამინისტროსაგან ჰქონია მიღებული. ,,ჩვენს ქვეყანაში მოგზაურობს ფრანცუზი ბ. მურიე, – წერდა გაზეთი ,,დროება", – რომელსაც საფრანგეთის სახალხო განათლების სამინისტროსაგან მინდობილი აქვს ჩვენის ძველის ნაშთების გამოკვლევა და აღწერა" („დროება"1884 ბ). შემდეგ ჟიულ მურიემ თავისი გეგმა ნაწილობრივ შეცვალა და განსაკუთრებული ყურადღება საქართველოს დაუთმო.

საქართველოში ჟიულ მურიეს საზოგადოებრივი და ლიტერატურული მოღვაწეობა, როგორც კავკასიის და განსაკუთრებით საქართველოს ისტორიის, ლიტერატურის, ეთნოგრაფიის, არქეოლოგიისა და კულტურის შესწავლის თვალსაზრისით, ძალიან ნაყოფიერი იყო. მისი მოღვაწეობის პირველი შედეგები მალევე გამოჩნდა. რადგან ის სამეგრელოში დიდხანს ცხოვრობდა, ამ მხარეს საქართველოს სხვა მხარეებზე უკეთესად იცნობდა, რაც მის პუბლიკაციებშიც აისახა. საქართველოსა და ქართულ კულტურაზე მისი ერთ-ერთი პირველი პუბლიკაცია იყო ალექსანდრე ცაგარელის მიერ შეკრებილი და გამოცემული მეგრული ზღაპრების ფრანგულ ენაზე თარგმნა. 1882 წლის

მაისში ქუთაისის გაზეთი ,,შრომა“ იუწყებოდა: ,,ჩვენ მივიღეთ პროფესსორის ცაგარელისაგან გამოცემულის მეგრულის ზღაპრების თარგმანი ფრანცუზულს ენაზედ, რომელიც თავად მინგრელსკის შვილების მასწავლებელს ჟ. მურიეს დაუბეჭდინებია პარიჟში. წინეთ ეს ზღაპრები რუსულად იყო დაბეჭდილი თვითონ შემკრებისაგან და ეხლა ეს ფრანცუზული თარგმანიც იმის რჩევით არის უთუოდ გამოცემული“. გაზეთის რედაქცია დადებითად აფასებდა მეგრული ზღაპრების ფრანგული თარგმანის გამოცემას: „კარგი იქნება, რომ ეს ფაკტი მიუბაძველად არ დარჩებოდეს და ვინც ჩვენგანი ქართულს ენას, ლიტერატურას, ისტორიას და ეტნოგრაფიას მეცნიერულად იკვლევს, თავისი ნაწარმოები ყოველთვის რომელსამე ევროპიულს ენაზედ გამოსცეს პირდაპირ, ან გადათარგმნოს მაინც, რომ ამ წიგნების გამოცემით თუმცა ერთბაშად არ შეიცვლება ჩვენი მდგომარეობა, ცოტა ოდნავ მაინც გადასხვაფერდება ის აზრი, რომელიც ზოგიერთების წყალობით, და მეტადრე ჩვენის მიზეზითაც, შეუდგენიათ ჩვენზედ ევროპიელებს“ („შრომა“ 1882 ა). ცნობა ფრანგულ ენაზე მეგრული ზღაპრების გამოცემის შესახებ გაზეთმა ,,დროებამაც“ გამოაქვეყნა: „ჩვენ მივიღეთ ამ დღეებში პარიჟში გამოცემული წიგნი, სახელად ,,Contes Mingreliens“ („მეგრული ზღაპრები“), რომელიც თავ. მინგრელსკის შვილების აღმზრდელს ფრანცუზს ბ. მურიეს გადაუთარგმნია ბ. ალ. ცაგარელის წიგნიდამ და ცალკე წიგნად დაუბეჭდინებია. სულ ექვსი ზღაპარია გადათარგმნილი“ („დროება“1882 ა).

ალექსანდრე ცაგარელს 12 მეგრული ზღაპარი ჰქონდა წიგნში შეტანილი (**Цагарели**, 1880. 1-60). ჟიულ მურიემ მათგან მხოლოდ ექვსი თარგმნა და გამოაქვეყნა. მურიეს განსაკუთრებული ინტერესის სფეროს ფოლკლორი წარმოადგენდა. 1887 წელს მან პარიზში ფრანგულ ენაზე გამოსცა ,,კავკასიური ზღაპრები და ლეგენდები“. ამის თაობაზე გაზეთი ,,ივერია“ წერდა: „ჩვენ ვნახეთ პარიჟში დაბეჭდილი წიგნაკი, ფრანგულ ენაზედ დაწერილი ბ-ნ მურიეს მიერ. წიგნსა ჰქვიან ,,ზღაპრები და ლეგენდები კავკასიელთა“. წიგნი ჩინებულად არის დაბეჭდი-

ლი ... ქართული ზღაპრები ამოღებულია საბა-სულხან ორბელიანისაგან, ხოლო მეგრულები – ბ-ნ ცაგარლის თხზულებიდგან. აგრეთვე მოყვანილია რამდენიმე სომხური ზღაპარიცა“ (,,ივერია“ 1888 ბ). საერთოდ, კავკასიასთან მიმართებაში, მურიეს მრავალმხრივი ინტერესი ჰქონდა. იგი ცდილობდა მოეცვა კავკასიის ხალხთა ყოფა-ცხოვრების ყველა სფერო: კავკასიური ფოლკლორი, კულტურა, ხელოვნება, იარაღი, რომლებსაც სათანადო ნარკვევები მიუძღვნა (**ბრეგაძე**, 2013: 16-17).

„მეგრული ზღაპრების“ გამოცემიდან სულ მალე, ჟიულ მურიემ ოდესაში გამოსცა თავისი ნაშრომის „სამეგრელო“, ერთი ნაწილი. ამის შესახებ, 1883 წლის გაზაფხულზე, გაზეთი „დროება“ იუწყებოდა: ,,ამ დღეებში ვნახეთ ჩვენ ბ-ნი მურიეს წიგნი ,,La Mingrelie“ (,,სამეგრელო“). წიგნი მოიცავს მურიეს შრომის პირველ ორ თავს და მოგვითხრობს სამეგრელოს ისტორიას მეგრელთა მამამთავრის ეგროსიდან ვიდრე 1867 წლამდე, ოდეს სამეგრელო რუსეთს შეუერთდა. წიგნი სუფთად და შნოიანადაა გამოცემული. მოხდენილი სურათები ამშვენებს მას; სურათებში არის მშვენიერი სურათი თამარ მეფის, რუსთაველისა, უკანასკნელი დედოფლის ეკატერინესი, სამეგრელოს მთავართა, პრინც და პრინცესა მიურატისა, ქუთაისის ერთი ნაწილისა, ნაქალაქევის ნანგრევები და სხვა...“. შემდეგ პუბლიკაციის ავტორი აგრძელებს: ,,ბ. მურიე დიდს მადლობას სწირავს წინასიტყვაობაში ი. მეუნარგიას, რომელსაც ამ წიგნის შედგენაში დახმარება გაუწევია მისთვის; ბევრ ფურცელს თავისი თხზულებისას მას მიაწერს ბ. მურიე. მეორე წიგნი ბ. მურიესი, რომელიც ჯერ არ გამოსულა, შეიცავს სამეგრელოს გეოგრაფიას“ (,,დროება“1883 ა).

იმავე წლის სექტემბერში, გაზეთი „დროება“ჟიულ მურიეს შესახებ კვლავ წერდა. პუბლიკაციაში ნათქვამია: ,,დროებაში“ არა ერთ გზის დაბეჭდილა, რომ ბ. მურიეს, ფრანცუზს, განუზრახავს კავკასიის აღწერის გამოცემა ფრანცუზულს ენაზე. შარშან ამ კაცმა გამოსცა პარიჟში არაკები, ჩინებულად ნათარგმნი, წრეულს დაიწყო ოდესაში თითონ სამეგრელოს აღწერის ბეჭდვა

და ნახევარი კიდევაც გამოსცა ... მურიეს ჯერ არც კი გაუთავებია ამ უკანასკნელი წიგნის გამოცემა და ჩვენ მოგვივიდა მესამე მისი თხზულება „ხელოვნება კავკასიაში", რომელშიც ის ასწერს კავკასიის შესანიშნავ არხეოლოგიურ ნაშთებს, შენობებს, ჭურჭლებს, მხატვრობას და სხვ. ... ის არის გამშვენიერებული მრავალის მხატვრობათა და შეადგენს თხზულების პირველს ნაწილს. ორი სხვა ნაწილი უნდა გამოვიდეს მომავალს წელში" („დროება"1883 ბ).

უკვე 1883 წლის დეკემბრის ბოლოს გაზეთი ,,დროება" იუწყებოდა: „ჩვენ ვნახეთ რამოდენიმე რვეული იმ ფრანგული წიგნისა, რომელიც ბ. მურიემ შეადგინა და ოთხ რვეულად გამოსცა და, რომელსაც სახელად ქვიან „სამეგრელო". ამ წიგნში დაწვრილებით არის ეს ჩვენი მხარე აღწერილი და არც ერთი შესანიშნავი საგანი უყურადღებოთ არ არის დატოვებული. სამეგრელოს ისტორია, ეტნოგრაფია, მიწის მუშაობა, სხვადასხვა ხელსაქმე, სამეგრელოს სარწმუნოებანი და ჩვეულებანი, ზღაპრები და გადმოცემანი, – ერთი სიტყვით ყველაფერი დაწვრილებით არის წიგნში ნაამბობი და შესაფერისი სურათებით განმარტებული" (,,დროება"1883 გ). ცალკე რვეულებად გამოცემული ,,სამეგრელო", ჟიულ მურიემ 1884 წელს უკვე ერთ წიგნად ოდესაში გამოსცა. ამის თაობაზე კვლავ გაზეთი ,,დროება" გვამცნობს: „ბ.ბ. ჟ. მურიეს და ი. მეუნარგიას შედგენილი წიგნი ,,La Mingrelie" „აღწერა სამეგრელოსი". წიგნი შეიცავს 435 გვერდს და განიყოფება 15 თავად..... წიგნი სავსეა სხვადასხვა ადგილებისა და ისტორიული ნაშთების სურათებით; ბოლოს დართულია სამეგრელოს რუკა" („დროება"1884 ა).

ჟიულ მურიე საქართველოსა და კავკასიის შესახებ გამოცემული მრავალი წიგნის ავტორია, რომელთაგან ზოგი თარგმანია, ზოგიც მისი ორიგინალური თხზულება. გარდა იმისა, რომ ჟიულ მურიემ ფრანგულ ენაზე გამოსცა ,,მეგრული ზღაპრები" და „სამეგრელო", მან ფრანგულ ენაზე თარგმნა და გამოსცა სულხან-საბა ორბელიანის იგავ-არაკები (1885); ფრანგულ ენაზე პროზაულად თარგმნა ილია ჭავჭავაძის „განდეგილი"; ფრანგუ-

ლად თარგმნა და გადაამუშავა თათარხან დადეშქელიანის ,,შუა საუკუნების ქართული ლაშქარი" (თბილისი, 1886), ასევე სულხან ბარათაშვილის ,,საქართველოს ისტორია", – ,,საქართველოს ისტორია პრინც სულხან ბარათოვის მიხედვით" (პარიზი, 1886). აღსანიშნავია მისი ორიგინალური ნაშრომები: ,,სამრეწველო ხელოვნებანი კავკასიაში" (თბილისი, 1880), ,,ხელოვნება კავკასიაში" (ოდესა, 1885), ,,ეჩმიაძინის ბიბლიოთეკა და სომხური ხელნაწერები" (თბილისი, 1886), ,,ვლადიკავკაზიდან თბილისამდე. საქართველოს სამხედრო გზა" (თბილისი, 1886), ,,თბილისის მუზეუმი" (თბილისი, 1886), ,,ბათომი და ჭოროხის აუზი" (პარიზი, 1887); ,,კავკასიის არქეოლოგია" (პარიზი, 1887), ,,რელიგიური ხელოვნება კავკასიაში" (პარიზი, 1887), ,,კავკასიური ზღაპრები და ლეგენდები" (პარიზი, 1887), ,,კავკასიის მეგზური" (პარიზი, 1894) და სხვ. ამდენად, იგი ემსახურებოდა ქართული კულტურისა და ხელოვნების პოპულარიზაციას საფრანგეთში და ზოგადად ევროპაში.

1887-1888 წლებში ჟიულ მურიე თბილისში გამოსცემდა პირველ ფრანგულ ჟურნალს ,,Revue commerciale et industrielle du Caucase" (,,კავკასიის სავაჭრო და სამრეწველო მიმოხილვა"). ეს იყო ორენოვანი, ფრანგულ-რუსული, ჟურნალი, რომელიც თვეში ორჯერ გამოდიოდა და ერთ წელიწადს იარსებება, 1887 წლის პირველი ოქტომბრიდან 1888 წლის 1 ოქტომბრამდე. მოგვიანებით, 1889-1902 წლებში იგი გამოსცემდა მდიდრულად ილუსტრირებულ ფრანგულ ჟურნალს ,,**Le Caucase Illustré**" (,,დასურათებული კავკასია"), რომელიც ყოველთვიური გამოცემა იყო. მისი მეშვეობით ფრანგულენოვანი მკითხველი ეცნობოდა კავკასიას, მის ხალხებს, მათ ყოფა-ცხოვრებას, ისტორიას, ხელოვნებას. ამ ჟურნალში, რომელიც მდიდრულადაა დასურათებული, დიდძალი მასალაა თავმოყრილი საქართველოს ისტორიული წარსულის, ეთნოგრაფიის, კულტურის შესახებ.

ჟიულ მურიე ბევრს მოგზაურობდა საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში, გულდასმით სწავლობდა ქართული მატერიალური კულტურის ძეგლებს, ქართულ ხელოვნებას. ამ მიზნით მან შემოიარა საქართველოს ეკლესიები და მონასტრები. როდესაც ის წიგნისთვის ,,სამეგრელო" მასალებს აგროვებდა, 1882 წლის მაისში ხობის მონასტერში ჩასულა, სადაც დაინტერესებულა ხუროთმოძღვრული ძეგლით, ჯვარ-ხატების წარწერებით, რომელთა ფოტოებიც გადაუღია. გაზეთ ,,შრომის" რედაქციისადმი წერილში მურიე წერდა: ,,რამდენიმე თვე იქნება, რაც მე დავდივარ ეკკლესიებისა და ძველის მონასტრების სანახავად. ეს მოგზაურობა ჩემთვის საჭიროა ჩემგან თხზულების შესასრულებლად" (,,შრომა"1882 ა). ხობის მონასტრის წარწერების რამდენიმე პირი მისთვის მღვდელმონაზონ კალისტრატეს (ჩიჩუა) მიუწოდებია. იგი განსაკუთრებით ემადლიერებოდა ასევე ხობის მონასტრის წინამძღვარს მამა ბენიამინს (ჭყონია) მის მიმართ გამოჩენილი გულისხმიერებისა და თანადგომისათვის (,,შრომა"1882 ა).

სამეგრელოს გარდა ჟიულ მურიე საქართველოს სხვა კუთხეებშიც მოგზაურობდა და მატერიალური კულტურის ნაშთებს ეძიებდა. 1884 წელს გაზეთი ,,დროება" იუწყებოდა: ,,ფრანცუზი მურიე უკვე ჩვენს საქართველოში მოგზაურობს. ამას წინად ის ყოფილა გორის მაზრაში და სოფელ რუისში დაუთვალიერებია ეკლესია. მურიეს თან ჰყავს ფოტოგრაფი, რომელიც შესანიშნავი ეკლესიის და ბუნების სურათებს ხატავს თურმე მისთვის" (,,დროება"1882 ბ). გარდა მატერიალური კულტურის ძეგლების შესწავლისა, ჟ. მურიე ნივთიერ და ეთნოგრაფიულ მასალებსაც აგროვებდა. ამის შესახებ გაზეთი ,,ივერია" იუწყებოდა: მურიე ,,შეუდგა ჩვენის ქვეყნის სხვადასხვა გვარ ეტნოგრაფიულ თუ არხეოლოგიურ ცნობების შეკრებას. ბ-მა მურიემ კიდეც გამოსცა რამოდენიმე საინტერესო წიგნაკები ჩვენის ქვეყნის შესახებ და კიდეც გულს მოდგინედ იღწვის ამ სარბიელზე" (,,ივერია" 1886 ა).

ქართული კულტურის ძეგლების მიმართ მისი გულ-შემატკივრობა თვალსაჩინოდ ჩანს ბეთანიის ტაძრისადმი დამოკიდებულებიდან. ჟიულ მურიეს მოუნახულებია ბეთანიის ტაძარი, რომლის კედელზე შემორჩენილი იყო გიორგი III-ის, თამარ მეფისა და ლაშა-გიორგის ფრესკები. იგი შეძრწუნებულა ხელოვნების ამ დიდებული ძეგლის სავალალო მდგომარეობით და გაზეთ ,,დროების“ რედაქციისათვის წერილით მიუმართავს. ,,ეს არის ეხლახან დავბრუნდი ბეთანიიდან და დავბრუნდი გულჩათუთქული. – ნათქვამია წერილში, – ის კედელი, სადაც მოჭრილია შესანიშნავი ფრესკი სრულის სურათებით თამარისა, დავითისა და ლაშასი (ერთად ერთნი უტყუარნი, რომელნიც კი თქვენ მოგეპოვებათ) და რომელთა ფოტოგრაფიით გადაღება ბ. ერმაკოვის შემწეობით, ჩვენდა საბედნიეროდ, მე მოვასწარი – ეს კედელი გარღვეულა და ჩამონგრევას ლამობს. ყველა სურათებზედ სხვადასხვა ვანდალებს დაუჯღაბნიათ ნახშირით ან დანით ამოუჭრიათ თავიანთი სახელი, გვარი და სახსოვარი დღე მათის მობრძანებისა. აქ არც კარია, არც ფანჯარა. უხვ მცენარეობას ყველაფერი დაუფარავს. საქონელი ყველგან თავისუფლად დაიარება. პირველსავე ქარიშხალზედ ჩამოცვივიან ის აგურები, რომელთაც გუმბათი ოდნავ-ღა უმაგრიათ და საუკუნოდ ამოიშლება კვალი საქართველოს ხელოვნების ამა მშვენიერი ნიმუშისა! დროს ნუღარ დაჰკარგავთ. გევედრებით ისტორიის სახელით; სახელით იმ თამარ დედოფლისა, რომელიც არის ერთი თქვენი დიდებათაგანი და რომლის გახსენება კმაროდა, რომ ზიჩის თავისი კალამი არ დაეშურა რუსთაველის ილუსტრირებული გამოცემისათვის; სახელით იმ წარსულისა, რომლის მჭევრმეტყველ მოწმედაც, გარდა დანგრეულ ციხე-სიმაგრეებისა, არიან ეკლესიანი და მონასტრები კავკასიისა, საქართველოს მეფეთა განსასვენებელი, რომელნიც აქა-იქ ჟამთა ცვლილებას დანგრევისაგან დაუფარავს; სახელით იმ პატივისცემისა, რომელსაც უნდა გრძნობდეთ სარწმუნოებისათვის აღგებულ ყოველ ქმნულებისადმი, – სულ ერთია რა რელიგიისა და ეროვნებისაც არ უნდა იყოს იგი. დასასრულ, ხელოვნების

სახელით – გევედრებით, – უშველეთ ბეთანიას! იქნება ერთი ას თუმანზე მეტი არ დასჭირდეს აუცილებლად საჭირო გასაკეთებლებისათვის. მაშ ,,დროებამ“ იკისროს ეს სახელოვანი საქმე და გამოაცხადოს ხელის მოწერა თავის ფურცლებზედ! მიჰმართეთ ყველას და მე დარწმუნებული ვარ არავინ არ გადრკება და ყველა მოგაწოდებთ თავის წვლილს. ვიდრე თბილისში აღაგებდეთ ,,დიდების ტაძარს“, უბრალო ფიცრის ჭერი მაინც დახურეთ თქვენს უდიდებულესს და გამოჩენილს დედოფალს“ (,,დროება“1884 ბ).

მართლაც საოცარი იყო ის გულისტკივილი, ქართველების გულარხეინობის ფონზე, რაც ბეთანიის ტაძრის სავალალო მდგომარეობამ უცხოელს განაცდევინა. ამაში ჩანდა სწორედ მისი დამოკიდებულება ქართული ხელოვნების ამ ბრწყინვალე ძეგლის მიმართ, რომლის მნიშვნელობაც ჟიულ მურიემ კარგად იცოდა. ,,დროების“ რედაქციამ ჟიულ მურიეს წერილს ასეთი კომენტარი წარუმძღვარა: ,,ჩვენ, გულ-გრილ ქართველობას, გაბეჩავებულს საზოგადოებასა და მამულის-შვილებს სულით ძლიერი და მხნე ფრანცუზი მოგვიწოდებს, მივეშველოთ ბეთანიას და განვაახლოთ, რაც განსაახლებელია, თუ არ გინდათ, რომ სამუდამოდ გაჰქრეს კვალი ამ საუკეთესო სადიდებელის ნაშთისაო ... ღმერთო ჩემო! რა ძლიერი ცეცხლი აღუნთია ბეთანიის მომავალ განადგურების სურათს უცხო ტომის, მაგრამ განათლებით გაკეთილშობილებულის და გააზიზებულის კაცის გულში, რა შეცოდებისა და შენანების გრძნობა ჰსჩქეფს იმის პატარა წერილში ბეთანიის ასეთის მდგომარეობის გამო, რა იდუმალის საყვედურით და დაფარულის სამართლიანი გულისწყრომით მოგვმართავს ქართველობას კეთილშობილი მურიე, – ხელის მოწერა გავმართოთ, რომ ვიდრე აქ, თბილისში ,,დიდების ტაძარს“ აღაგებდნენ, უბრალო ფიცრის ჭერი მაინც დავხუროთ უდიდებულესს და გამოჩენილს დედოფალს... ჩვენ ჩვენის გაზეთით მზადა ვართ ყოველივე შრომა ვიტვირთოთ, მივიღოთ ხელის მოწერა და ყოველივე შემოწირულება გადავცეთ ტაძრის განახლებისათვის დაწესებულ კომიტეტს“ (,,დროება“1884 ბ).

ჟიულ მურიე ჩართული იყო ,,ვეფხისტყაოსნის“ გიორგი ქართველიშვილისეული გამოცემის დასასურათებისა და გამოცემის საქმეში. ამის თაობაზე გაზეთი ,,დროება“ 1884 წელს წერდა: ,,კიდევ ერთი სალიტერატურო ამბავი: ბ-ნ მურიეს უკისრნია დაბეჭდვა გრაფი ბობრინსკისაგან გადაღებულის ,,ვეფხვის-ტყაოსნისა“ ფრანცუზულს ენაზედ. ... ამბობენ, რომ ,,ვეფხვის-ტყაოსნის“ დამბეჭდველს კომისიას ჰქონია სხდომა განვითარებულ და საქმის მცოდნე პირთა (მურიე, ბარონ სუტნერი და სხვ.) თანა-დასწრებით და გადაუწყვეტია, რომ სურათები, რომელნიც მხატვარმა ზიჩიმ უნდა დახატოს, დაბეჭდილ-იქმნან უსათუოდ უფერადებოდ. არსად ევროპაში არც ერთი საუკეთესო გამოცემა ფერადი სურათებით არ იბეჭდებაო, უთქვამთ იმათ“ (,,დროება“1884 გ). გრაფ ა. ბობრინსკის (ა. ბორენი) მიერ შესრულებული ,,ვეფხისტყაოსნის“ მოკლე პროზაული თარგმანი 1885 წელს მართლაც დაიბეჭდა თბილისში. სამეცნიერო ლიტერატურაში ის სუსტ და უფერულ თარგმანად არის მიჩნეული (მოსია 2018: 691-692). ჟიულ მურიე არტურ და ბერტა ზუტნერებთან ერთად ეხმარებოდა იონა მეუნარგიას ,,ვეფხისტყაოსნის“ ფრანგულად თარგმნაში (ზუტნერი 1999: 76-77; ბრეგაძე, 2013: 31). ეს თარგმანი გამოიყენა უნგრელმა მხატვარმა მახაი ზიჩიმ ,,ვეფხისტყაოსნის“ ილუსტრირებისას, კონსტანტინე ბალმონტმა რუსთაველის პოემის რუსულად თარგმნისას (ბრეგაძე, 2013: 31; მოსია 2018: 708).

როდესაც იონა მეუნარგიას მიერ შესრულებულ ,,ვეფხისტყაოსნის“ თარგმანს გაეცნო, ჟიულ მურიეს ამ საკითხზე ნარკვევი დაუწერია, რომლის ერთი თავი ,,დროებამ“ 1884 წელს თავის ფურცლებზე მოათავსა. მოგვიანებით, ეს ნარკვევი თბილისში ფრანგულ ენაზე ბროშურის სახით დაიბეჭდა: ,,შოთა რუსთაველი, ქართველი პოეტი XII საუკუნისა, მისი ცხოვრება და მისი ნაშრომი“ (**Mourier 1886**). ამ ნარკვევმა ქართველი საზოგადოება გაანაწყენა. გაზეთი ,,ივერია“ მაშინ წერდა: ,,ბ-ნ მურიემ გამოსცა ფრანგულს ენაზედ მოკლე გარჩევა ი. მეუნარგიასაგან ფრანგულს ენაზედ გადათარგმნილის ,,ვეფხვის-ტყაოსნისა“. ამ

წიგნს სახელად ,,შოთა რუსთაველი" ეწოდება და გარჩეულია ,,ვეფხვის-ტყაოსანი", რომელიც მეტად მდარე თხზულებად მიუღია ავტორს" (,,ივერია" 1886 ბ). ამ საკითხს ჟურნალი ,,თეატრიც" გამოეხმაურა. კორესპონდენციის ავტორი აღნიშნავს, რომ მურიეს გამოუცია 16 გვერდიანი ბროშურა ,,შოთა რუსთაველი", სადაც უარყოფითად აფასებს შოთა რუსთაველსა და მის პოემას. ის წერს: ,,ბ. მურიეს ვიცნობდით იმისთანა ლიტერატორად, რომელსაც კალამი ლამაზად უჭრიდა. სხვა-და-სხვა მუზეუმების ასაწერად და სხვათა წერილების მისათვისებლად, გადასამურიებლად. ეს უკანასკნელი ცოდვა კიდევ დიდი ცოდვა არ არის ბ. მურიეს თვალში, მაგრამ როდესაც კაცს კრიტიკისა იმდენი ესმის, რამდენიც მე და შენ მკითხველო, სხვა უცხო ენისა და მაინც კიდევ ერთ უდიდეს თხზულების გაკრიტიკებას ჰკისრულობს თექვსმეტ გვერდზედ ორიოდ კალმის გასმით, მაშინ მოდი და ნუ იტყვი: ,,ღმერთო გვიხსენ ამისთანა კრიტიკოსებისაგან" (,,თეატრი", 1886: 343-347). მოგვიანებით, გაზეთი ,,ივერია" კიდევ ერთხელ შეეხო ამ საკითხს: ,,პაწია და უსახელო მურიე ეპოტინება და ემუქრება დიდებულს და სახელოვანს შოთას, საბრალო მცვრეველი საქართველოს ლიტერატურის წალკოტში ეკამათება პოეზიის გოლიათს" (,,ივერია" 1886 გ).

შოთა რუსთაველისა და ,,ვეფხისტყაოსნის" მიმართ მურიეს მიერ გამოთქმულ უარყოფით აზრს, კიდევ ერთი უსიამოვნო ფაქტი დაემატა. ჟურნალში ,,კავკასიის სავაჭრო და სამრეწველო მიმოხილვა", რომელსაც მურიე თბილისში გამოსცემდა, 1887 წელს მას გამოუთქვამს გულუბრყვილო, ნაჩქარევი მოსაზრება იმის თაობაზე, რომ კავკასიელების განვითარების, სწავლა-ცოდნის გზაზედ დაყენების იმედი არ უნდა ჰქონდეს მთავრობას, ისინი ეგრე მალე ვერას ისწავლიანო". ამის თაობაზე ფართო საზოგადოებას ისევ გაზეთმა ,,ივერიამ" ამცნო: ,,საფიქრებელი იყო, რომ ბ-ნს მურიეს ჟურნალი საფუძვლიანად შეისწავლიდა ადგილობრივს ცხოვრებას, სამართლიანად გამოიძიებდა ადგილობრივის ცხოვრების ღირსებასა და ნაკლულევანებასა, მაგრამ ფიქრი ფიქრად დარჩა და მურიემ ვერ გაამართ-

ლა ჩვენი მოლოდინი. ამ ჩვენის აზრის დასამტკიცებლად მოვიყვანთ ზოგიერთ ადგილებს. მურიეს ჟურნალი ამბობს: ,,კავკასიის მკვიდრნი იმდენად უმეცარნი არიან, რომ ძალიან საეჭვოა, განათლება საკმაო სიჩქარით გავრცელდეს ხალხში, თუნდაც რუსეთის მმართებლობამ დიდი შრომა და ცდა გასწიოს; აგრეთვე საეჭვოა, რომ წიგნებმა მეურნეობისა, ფილოქსერისა და ადგილობრივ მრეწველობის შესახებ რაიმე სარგებლობა მოუტანოს ხალხს და ხალხმა გაიგოს ეს წიგნებიო“ (,,ივერია“ 1888 ა). აკაკი წერეთელმა, ჩვეულებისამებრ, მწარედ გაჰკენწლა ჟიულ მურიე, რომელსაც 1888 წელს სატირული ლექსი ,,პატარა მურია“ მიუძღვნა (ახნაზაროვი 1938: 175-180).

მიუხედავად ამისა, ჟიულ მურიე არ განაწყენებულა და, მოგვიანებით, ჟურნალ **«Le Caucase Illustré»**-ს ფურცლებზე, ილია ჭავჭავაძეს შესანიშნავი პუბლიკაციები უძღვნა. ჟურნალში დაიბეჭდა ილია ჭავჭავაძის ბიოგრაფია მის ფოტოსთან ერთად, ასევე ,,განდეგილის“ სრული პროზაული თარგმანი. ჟურნალ **«Le Caucase Illustré»**-ში დაბეჭდილია დავით კარიჭაშვილის წერილი სათაურით ,,ქართველი პუბლიცისტები – თავადი ილია ჭავჭავაძე“, რომელშიც ილია ჭავჭავაძის ბიოგრაფიის ძირითად ფაქტებთან ერთად, მოყვანილია ილიას მიერ 1889 წლის 30 ნოემბერს საფრანგეთის საქველმოქმედო საზოგადოების სასარგებლოდ გაზეთ ,,დროების“ რედაქციაში გამართული ქართული წარმოდგენის შემდეგ, ვახშამზე წარმოთქმული სიტყვა. დ. კარიჭაშვილის წერილი მთავრდება მურიეს შენიშვნით: ,,ეს სიტყვა ყველა ბიოგრაფზე უკეთ გვიხატავს ილია ჭავჭავაძეს: ორატორს, პოეტს, ფილოსოფოსს, გულითად ადამიანს და საფრანგეთის მეგობარს“ (გოკიელი 1957: 167; ბრეგაძე 2013: 43-53).

მიუხედავად კრიტიკისა, ქართული საზოგადოება აღიარებდა, რომ ჟიულ მურიეს მოღვაწეობა ქართული კულტურისა და ხელოვნების პოპულარიზაციას ემსახურებოდა. გაზეთი ,,ივერია“ ჟიულ მურიეს მოიხსენიებდა, როგორც ,,უნიჭიერეს რედაქტორს უმშვენიერესი ,,კავკასიის სავაჭრო და სამრეწვე-

ლო მიმოხილვისა“ (,,ივერია“ 1888 გ). მოგვიანებით, მის მოღვაწეობას გაზეთი ,,ივერია“ ერთგვარად აჯამებს: ,,იმისგან შეკრებილი მასალა კაცს გააკვირვებს იმდენია და მასთანვე საუცხოვო. უმთავრესად საქართველოს და სომხეთის საისტორიო და საარქეოლოგიო ნაშთებია. მონასტრების ზღუდეთაგან გადმოღებული მხატვრობა, თვითონ მონასტრების არხიტექტურა, ძველისა და აწინდელის ხელ-საქმობის, ოქრომჭედლობის ნიმუშები, საშინაო და სამრეწველო იარაღები, ნათხარი ნივთები, ერთის სიტყვით ყოველიფერი, რაც კი როგორმე ჰხატავს ძველსა და ახალს ცხოვრებას ერისას, ვამბობთ, ყველაფერია“ (,,ივერია“ 1888 დ).

ჟიულ მურიეს ცხოვრების შესახებ ინფორმაცია მეტად მწირია. მისი არც დაბადების თარიღია ჩვენთვის ცნობილი, და არც გარდაცვალების. მისი ბოლო წერილი ი. მეუნარგიასადმი გამოგზავნილია 1912 წლის 10 ივლისს ბრიუსელიდან (ქირია 1988: 291-292). ამის შემდეგ მის შესახებ არაფერია ცნობილი.

ჟიულ მურიემ საქართველოს თითქმის ყველა მხარე შემოიარა. მას განსაკუთრებით აინტერესებდა 1878 წელს საქართველოსთან შემოერთებული ძველი ქართული ისტორიული მხარეები. მან შემოიარა და აღწერა ჭოროხის ხეობა. ამ მოგზაურობის დროს შეკრებილი ცნობები და დაკვირვებები დაედო საფუძვლად მის ნარკვევს ,,ბათუმი და ჭოროხის აუზი“, რომელიც 1886 წელს დაიბეჭდა პარიზში ,,გეოგრაფიულ მიმომხილველში“, ხოლო მომდევნო წელს ცალკე წიგნადაც დაიბეჭდა. ნარკვევი ბევრ საინტერესო ინფორმაციას იძლევა ბათუმისა და ჭოროხის აუზის ისტორიული ქართული პროვინციების შესახებ, და რაც განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია, ავტორი მასში აღწერილი ამბების (XIX ს. 80-იანი წლები) მომსწრე და თვითმხილველია. ნარკვევში წარმოდგენილია ბათუმის ოლქის წარსული, ფიზიკურ-გეოგრაფიული და ეკონომიკური დახასიათება, მდინარეთა სისტემა, გზები, ქალაქი ბათუმი, ამ მხარის ეთნოგრაფია, სიძველეები, მათ შორის ტბეთის, ბერთას, ფორთას, ანჩის და სხვა ტაძრები. ნარკვევი ფრანგულიდან ქართულად

თარგმნა იზა ლორთქიფანიძემ და გამოვიდა იური სიხარულიძის რედაქციითა და შესავალი წერილით: ,,ჟ. მურიე და მისი ,,ბათუმი და ჭოროხის აუზი“ (მურიე 1962).

ჟიულ მურიეს ნაშრომებიდან შინაარსობრივად ყველაზე მდიდარია და საინტერესო მასალას იძლევა მისი წიგნი ,,La Mingrelie“ (,,სამეგრელო“). იგი 15 თავისაგან შედგება და მასში თანმიმდევრულადაა განხილული ამ მხარის ისტორია, გეოგრაფია, გეოლოგია და მინერალოგია, ფლორა და ფაუნა, ეთნოგრაფია, ენა და ფოლკლორი, განათლება, მუსიკა, მმართველობა, სასამართლო, სოფლის მეურნეობა, მრეწველობა, ვაჭრობა, არქეოლოგია, რელიგია, ეკლესიები და მონასტრები.

შესავალში ავტორი თავის მიზანს გადმოსცემს: მას სურდა წიგნს დაეინტერესებინა მკითხველი და აღეძრა ამ მშვენიერი კუთხის – სამეგრელოს ნახვის სურვილი, რომელიც მისი აზრით, ნაკლებად არის ცნობილი, მაგრამ დედამიწის ერთ-ერთი საინტერესო კუთხეა. იგი დიდი მადლიერებით იხსენიებს სამეგრელოს მთავრის ოჯახს, მისდამი გამოჩენილი გულთბილი დამოკიდებულებისათვის, ასევე – იონა მეუნარგიას, რომელიც წიგნზე მუშაობისას მას ძალიან დახმარებია.

პირველ თავში, ,,ისტორია“, საქართველოს ისტორიის ფონზე, მოთხრობილია სამეგრელოს ისტორია უძველესი დროიდან სამთავროს გაუქმებამდე. ჟიულ მურიე კარგად იცნობს ანტიკური ხანის ავტორებისა და შუა საუკუნეების სომეხი ისტორიკოსების ცნობებს, ფართოდ სარგებლობს ,,ქართლის ცხოვრებით“, რომელსაც ის ,,საქართველოს მატიანეს“ უწოდებს; ჟან შარდენის, არქანჯელო ლამბერტის, ჟოზე მარია ძამპის, რუსი მოხელის კორნელი ბოროზდინის ჩანაწერებით; მარი ბროსეს, ალექსანდრე ცაგარელის, სულხან ბარათაშვილის, თათარხან დადეშქელიანის, რუსი კავკასიოლოგის პეტრე უსლარის, ფრედერიკ დიუბუა დე მონპერეს, ჟან ჟაკ ელიზე რეკლიუს ნაშრომებით და სხვ.

ქართველებს მურიე მცირერიცხოვან და მებრძოლ ხალხს უწოდებს, საქართველოს მატიანეს კი, მისი აზრით, უდიდესი

მნიშვნელობა აქვს არა მარტო ქართველებისათვის, არამედ სომხეთის, სპარსეთისა და თურქეთის ისტორიისთვისაც. იგი ,,ქართლის ცხოვრების" ცნობებს, სავსებით სამართლიანად, ნდობით ეკიდება. შესაძლოა, მან იცოდა კიდევაც ცნობილი ფრანგი ორიენტალისტის ანტუან ჟან დე სენ-მარტენის (1791-1832 წწ.) აზრი ,,ქართლის ცხოვრებაზე". ჯერ კიდევ 1819 წელს სენ-მარტენი აღნიშნავდა, რომ ,,ქართლის ცხოვრების" ცნობები ქართველ ტომთა უძველესი ისტორიისათვის სავსებით სანდოა; უფრო მეტიც, ქართულ მატიანეთა ცნობები სანდოა არა მხოლოდ კავკასიის ტომთა ისტორიის შესახებ, არამედ წინა აზიის ისტორიისთვისაც (**Saint-Martin 1819: 190**). ჟიულ მურიე სამეგრელოს ისტორიის თხრობას კოლხეთით იწყებს. საინტერესოდაა გადმოცემული ისეთი საკითხები, როგორიცაა: არგონავტები და ძველი კოლხიდა, ალექსანდრე მაკედონელი და ქართული სამყარო, რომაელები და საქართველო, ,,აფხაზთა" სამეფო, ერთიანი საქართველოს სამეფო, სამეგრელო XV-XVIII საუკუნეებში, რუსეთის მფლობელობა სამეგრელოში. სამეგრელოს ისტორია ასეთი სისრულით მანამდე არც ყოფილა გადმოცემული.

წიგნში ვრცელი ადგილი ეთმობა სამეგრელოს გეოგრაფიას – გეოგრაფიული საზღვრები, ოროგრაფია (მთები, მაღლობები, ქედები), ჰიდროგრაფიული ქსელი, ნიადაგები და სხვ.

მურიეს საშუალება ჰქონდა, კარგად შეესწავლა ეს მხარე, ამიტომ ძალიან საინტერესოა მისი თხრობა სამეგრელოს შეუსწავლელ ბუნებრივ რესურსებზე, ფლორასა და ფაუნაზე, ხალხის ყოფა-ცხოვრებაზე, ზნე-ჩვეულებებზე, ტრადიციებზე და სხვ. ლიტერატურის თავში შეტანილია 11 ზღაპარი. წიგნში შეტანილი ზღაპრების ერთი ნაწილი მან ადრევე თარგმნა და გამოაქვეყნა პარიზში. აქვეა შესული მის მიერ სამეგრელოში ჩაწერილი სიმღერები და ხალხური პოეზიის ნიმუშები, ანდაზები და გამოცანები.

წიგნში შესულია 23 ანდაზა და 11 გამოცანა. ლ. ბრეგაძის შეფასებით, ისინი კარგად არის ფრანგულად თარგმნილი. მოგვიანებით, მურიემ მეგრული გამოცანები და ანდაზები ჟურნალ

,,ლე კოკაზ ილუსტრეს“ ფურცლებზე გამოაქვეყნა (ბრეგაძე, 2013: 112, 127-137).

ერთ-ერთ თავში, ,,ჰიგიენა“, იგი ყურადღებას ამახვილებს სამეგრელოს ჭაობებსა და ციებ-ცხელებაზე, აქ გავრცელებულ დაავადებებსა და მათ მკურნალობაზე. მურიეს ცნობით, ინფექციური დაავადებები მუსრს ავლებდა სამეგრელოს მოსახლეობას. აცრას იშვიათად აკეთებდნენ. აუცილებელი საჭიროების დროს მთავრობა სხვადასხვა მაზრებში სპეციალურად აგზავნიდა რუს ექიმებს. მალარიით დაავადებულები სვამდნენ ქინაქინას, უმეტესად კი წიფლის, მუხის და ტირიფის ქერქის ნაყენს. რადგან სამეგრელოში ექიმი იშვიათობა იყო, აქაური მცხოვრებლები მკურნალობის შინაურ საშუალებებს მიმართავდნენ. ქართველი პარაზიტოლოგის, პროფესორ ირაკლი თოფურიას აზრით, ,,ჟ. მურიეს მიერ განხილული საკითხი ფრიად საყურადღებოა. აშკარაა, რომ მისი შეხედულებები და მოსაზრებები გამომდინარეობენ ადგილობრივი მასალებიდან და ლიტერატურული წყაროებიდან. მის მიერ მოტანილი მასალა აშკარა დამადასტურებელია იმისა, რომ სამედიცინო მეცნიერება ზოგადად და სწავლება მალარიის შესახებ იმ დროისათვის საქართველოში სათანადო სიმაღლეზე იმყოფებოდა. ჟ. მურიეს დამსახურებაა, რომ მოკლედ და მეტად სხარტად გადმოგვცა სულ რამდენიმე გვერდზე მალარიის სწავლებასთან დაკავშირებული ყველა საკვანძო საკითხი, მით უმეტეს, რომ მას სპეციალური სამედიცინო განათლება არა აქვს“ (თოფურია 1964: 299).

ამავე თავში ეხება იგი მეგრულ ხალხურ რწმენა-წარმოდგენებს, რომელსაც ,,ცრუმორწმუნეობანის“ სახელით მოიხსენიებს. მას მხედველობის არედან არ გამორჩა ასევე კვება და სამზარეულო. მურიემ წიგნში მეგრული ხალხური რწმენა-წარმოდგენების ნიმუშებიც გამოაქვეყნა. ეს იყო ქართული ხალხური რწმენა-წარმოდგენების პირველი პუბლიკაცია (ბრეგაძე, 2013: 113). მოგვიანებით, მან მეგრული ხალხური რწმენა-წარმოდგენები ჟურნალ ,,ლე კოკაზ ილუსტრეს“ ფურცლებზე გამოაქვეყნა, მაგრამ უკვე ,,ხალხური გამონათქვამების“ სახელ-

წოდებით. წიგნში რწმენა-წარმოდგენები ოცდაერთი ერთეულია. მათი დიდი ნაწილი დღესაც არის შემორჩენილი, მაგრამ არის ისეთებიც, რომლებიც უკვე აღარ გვხვდება. ამდენად, მურიეს წიგნი ამ თვალსაზრისითაც საინტერესოა (ბრეგაძე 2013: 109, 112-126).

თავში ,,ეთნოგრაფია", მურიე ეხება მეგრელების ტიპს, ხასიათს, ჩაცმულობას, ზნე-ჩვეულებებს: სტუმართმოყვარეობა, ქორწინება, ბავშვის დაბადება და ნათლობა, ქალის მოტაცება, წყევლა, დაკრძალვა, ქურდობა და სხვ. რომელიმე ზნე-ჩვეულების აღწერისას, იგი იქვე მიუთითებს იმ ეკონომიკურ და ისტორიულ პირობებზე, რომელთანაც დაკავშირებულია ამა თუ იმ ჩვეულების დამკვიდრება, რაც სრულიად ახლებური მიდგომაა საკითხისადმი და მანამდე არცერთ ავტორთან არ გვხვდება. მისი ცნობით, ,,მეგრელები, იშვიათი გამონაკლისის გარდა, საკმაოდ უზადო და გასაოცრად ლამაზები არიან. მამაკაცებს წვრილი წელით, აშოლტილი, პროპორციული აღნაგობით, ღონიერი, თანდაყოლილი სიკოხტავით, რომელი კლასისაც არ უნდა იყვნენ ისინი, მაღალი ფენის ადამიანების მიხრა-მოხრა აქვთ. ... მეგრელი ქალები ამართლებენ თავიანთ რეპუტაციას – შავგრემანი თუ ქერა, თითქმის ყველა ლამაზია. აბრეშუმივით რბილი, ხშირი, შუაზე გაყოფილი თმა გრძელ ნაწნავებად ეცემათ მხრებზე. მკაცრი და სწორი შუბლი აქვთ; ოდნავ მორკალული წარბების ქვეშ მრგვალი თვალები უბრწყინავთ; ხშირი და გრძელი წამწამები ლოყებზე ჩრდილად ეფინებათ. მათ არნივისებური ცხვირი და პატარა კოხტა ყურები აქვთ".

თავში ,,სოფლის მეურნეობა", აღწერილია სამეგრელოში გავრცელებული სასოფლო-სამეურნეო კულტურები: სიმინდი, ღომი, ხორბალი, თამბაქო, სელი, კანაფი, ბამბა და სხვ. მეტად საინტერესოა მასალა, რომელიც აბრეშუმის მრეწველობის დანერგვას ეხება და ის როლი, რომელიც ამ საქმეში სამეგრელოს უკანასკნელმა მთავარმა დავით დადიანმა და დედოფალმა ეკატერინე ჭავჭავაძემ შეასრულეს. მურიეს ცნობით, სამეგრელოდან საზღვარგარეთ გაჰქონდათ აბრეშუმი, სელი, დაფნის ფოთოლი,

კაკალი, ხე-ტყე, ცვილი, სიმინდი, ბზა. სიმინდი შავი ზღვით გაჰქონდათ კონსტანტინოპოლში, რუსეთსა და საფრანგეთში, ბზა – მანჩესტერსა და მარსელში; ზუგდიდსა და ორპირში ამოხვეული აბრეშუმი დიდი მოწონებით სარგებლობდა საფრანგეთში. ზუგდიდში აბრეშუმის ქარხანა 1848 წელს გახსნა დავით დადიანის მიერ საფრანგეთიდან სპეციალურად მოწვეულმა გრაფმა ჟანტი დე როზმორდიუკმა (ხორავა, 2001: 72). მურიეს ცნობით, გრაფის მიერ ჩამოყვანილმა ორმა ფრანგმა ქალმა მარიმ და სუზეტამ ასწავლეს მეგრელ ქალებს აბრეშუმის ამოხვევა.

წიგნში საგანგებო თავი ეთმობა ქრისტიანული ხუროთმოძღვრების ძეგლებს. იგი აღწერს სენაკის, ეკის, თეკლათის, სუჯუნის, ტყვირის, სერგიეთის, მარტვილის, ნახარებუს, წაჩხურის, გორდის, ხობის, ცაიშის, წალენჯიხის, კორცხელის და სხვა ეკლესიებს, დიდ ადგილი ეთმობა ქრისტიანული სიწმინდეების აღწერას. ძალიან საინტერესოა მურიეს ცნობა ვლაქერნის ღვთისმშობლის ხატისა და ღვთისმშობლის სარტყელის შესახებ. ვლაქერნის ღვთისმშობლის ხატი და ღვთისმშობლის სარტყელი მას გორდში, დადიანების საზაფხულო რეზიდენციაში, 1873 წელს აგებულ წმ. გიორგის ეკლესიაში უნახავს. მისი გადმოცემით, ეკატერინე დადიანის დაკვეთით დამზადებულ სანაწილეში ჩასვენებული ვლაქერნის ხატი ხელოვნების იშვიათ ნიმუშს წარმოადგენდა. ერთი მეტრის სიმაღლის ეს სამკარედი 300 პატიოსანი თვლით არის შემკული, – წერს ჟიულ მურიე, – ღვთისმშობლის თავს გარს შემოვლებული აქვს დახვეწილი ტექნიკით შესრულებული ოქროს შარავანდი, რომლის სხივები დაფარული ყოფილა 329 წვრილი მარგალიტით და 82 მსხვილი ალმასით, ქვემოთ სიგრძეში ჩასმულია ოქროს დაფა, დამშვენებული 79 ლალით, 20 საფირონით, 9 ალმასით და 93 ზურმუხტით, რომელთა ქვეშ მოჩანს რელიქვია, რომელიც უნდა იყოს, როგორც ამბობენ, ღვთისმშობლის სარტყელი და რომელიც დევს წვრილი მარგალიტებით შემკული ოთხი გლუვი ფურცლისაგან შემდგარ სანაწილეზე. ვარდულები, რომელიც შემკულია დამუშავებული ლალით, ოპალით, ამეთვისტოთი, ჯვრებით, პატ-

არა ამობურცული მედალიონებით, არართული კომპოზიციური ნაკვეთობითაა შესრულებული. ეს ვარდულები რელიგიურ სცენებს გამოხატავს. ბერძნული მონეტები, ნაირგვარი სტილის სამკაულები, უზარმაზარი მარგალიტები, სხვადასხვა ფერის ძვირფასი თვლები, ამდიდრებენ ამ ხატს.

ამდენად, ჟიულ მურიეს ,,სამეგრელო", რომელიც ამ სახის პირველი და ჯერაც ერთადერთი თხზულებაა უცხო ენაზე, საქართველოს ისტორიის უმნიშვნელოვანესი წყაროა. ,,სამეგრელო" ქართულად პირველად ისტორიკოსმა ვლადიმერ ანთელავამ (1901-1967 წწ.) თარგმნა. მას წამძღვარებული აქვს ვლადიმერ ანთელავას ნარკვევი ჟიულ მურიეს მოღვაწეობის შესახებ. თუმცა, არც თარგმანი და არც ნარკვევი დიდი ხნის განმავლობაში არ გამოქვეყნებულა. 1962 წელს დაიბეჭდა ფრანგულიდან ქართულად თარგმნილი ჟიულ მურიეს ნარკვევი ,,ბათუმი და ჭოროხის აუზი", რომელსაც წამძღვარებული ჰქონდა ისტორიკოს იური სიხარულიძის შესავალი წერილი: ,,ჟ. მურიე და მისი ,,ბათუმი და ჭოროხის აუზი". ჟიულ მურიეს ცხოვრებასა და მოღვაწეობას საქართველოში ერთი საგაზეთო წერილი უძღვნა სერგო თურნავამ (თურნავა 1975). მოგვიანებით, მკვლევარმა ნანა ლეონიძემ ერთ-ერთ პუბლიკაციაში მოკლედ მიმოიხილა ჟიულ მურიეს მოღვაწეობა საქართველოში და მისი წიგნი ,,სამეგრელო" (ლეონიძე 1989). ჟიულ მურიეს საგამომცემლო და ჟურნალისტური მოღვაწეობა საგანგებოდ შეისწავლა ლევან ბრეგაძემ (ბრეგაძე 2013). ვლ. ანთელავას მიერ ფრანგულიდან თარგმნილი ჟიულ მურიეს ,,სამეგრელო" შეასწორა და გამოტოვებული ადგილები თარგმნა ანა ჭეიშვილმა. ეს წიგნი ამ რამდენიმე ხნის წინ გამომცემლობა ,,არტანუჯმა" გამოსცა. წიგნს დაერთო ვლადიმერ ანთელავასა და ანა ჭეიშვილს ნარკვევები ჟიულ მურიეს ცხოვრებისა და მოღვაწეობის შესახებ (მურიე, 2018).

ჟიულ მურიეს ,,სამეგრელოს" გამოცემით უაღრესად დიდი საქმე გაკეთდა ქართული ისტორიოგრაფიის წყაროთმცოდნეობითი ბაზის გამდიდრების თვალსაზრისით; ამასთანავე,

წიგნი ხელმისაწვდომი გახდა ფართო მკითხველი საზოგადოებისათვის, რომელიც მასში ბევრ საინტერესოს ნახავს.

დამოწმებული წყაროები და ლიტერატურა

ახნაზაროვი 1938 – ახნაზაროვი ა., აკაკის ერთი ლექსის ამბავი, ჟურნ. ,,მნათობი", 1938, №5.

ბრეგაძე, 2013 – ბრეგაძე ლ., მოგზაურობა ,,ლე კოკაზ ილიუსტრეს" ფურცლებზე, თბ., 2013.

გოკიელი 1957 – გოკიელი ფ., ილია ჭავჭავაძის ნაწარმოებთა თარგმანი უცხოურ ენებზე, ჟურნ. ,,მნათობი", 1957, №12.

ევროპელი 2019 – ევროპელი მოგზაურები კავკასიაში (1830-1900 წლები), თბ., 2019.

ზუტნერი 1999 – ზუტნერი ბერტა ფონ, ქართველებთან და საქართველოში. წიგნი შეადგინა, მოგონებების ფრაგმენტები თარგმნა და შესავალი დაურთო ნოდარ კაკაბაძემ, თბ., 1999.

თოფურია 1964 – თოფურია ი. ჟიულ მურიე და მისი შეხედულებები მალარიით ავადობის შესახებ საქართველოში, – ს. ვირსალაძის სახელობის სამედიცინო პარაზიტოლოგიისა და ტროპიკული მედიცინის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის შრომათა კრებული, ტ. V, თბ., 1964.

თურნავა 1975 – თურნავა ს. ჟან მურიე და ქართული კულტურა, გაზ. ,,წიგნის სამყარო", №17, 1975, 10 სექტემბერი.

ლეონიძე 1989 – ლეონიძე ნ., მურიე და საქართველო, ჟურნ. ,,დროშა", 1989, №2.

მოსია 2018 – მოსია ტ., ნარკვევები რუსთველოლოგიის ისტორიიდან, თბ., 2018.

მურიე 1962 – მურიე ჟ., ბათუმი და ჭოროხის აუზი, ფრანგულიდან თარგმნა იზა ლორთქიფანიძემ, ბათუმი, 1962.

მურიე 2018 – მურიე ჟ. სამეგრელო (ძველი კოლხეთი), ფრანგულიდან თარგმნა ვლადიმერ ანთელავამ. ორიგინალს შეადარა, შეასწორა და გამოტოვებული ადგილები თარგმნა ანა ჭეიშვილმა. შენიშვნები და საძიებლები დაურთო ბეჟან ხორავამ, თბ., 2018.

ქირია 1988 – ქირია ც., ჟიულ მურიეს ერთი წერილის შესახებ, კრებ. ,,ეგრისი", თბ., 1988,

შამილაძე, 2001 – **შამილაძე ვ.** ქართველ და უცხოელ მოგზაურ-მკვლევართა ეთნოლოგიური ცნობები კავკასიის ხალხების შესახებ, თბ., 2001;

ხორავა, 2001 – **ხორავა ბ.** დადიანთა სამთავრო სახლის ახალი დინასტია, თბ., 2001.

„დროება"1880 – გაზ. ,,დროება", №68, 1880 წ. 28 მარტი.

„დროება"1882 ა – გაზ. ,,დროება", №105, 1882 წ. 25 მაისი.

„დროება"1882 ბ – გაზ. ,,დროება", №159, 1882 წ. 24 ივლისი.

„დროება"1883 ა – გაზ. ,,დროება", NN№76, 1883 წ. 13 აპრილი.

„დროება"1883 ბ – გაზ. ,,დროება", №193, 1883 წ. 30 სექტემბერი.

„დროება"1883 გ – გაზ. ,,დროება", №266, 1883 წ. 31 დეკემბერი.

„დროება"1884 ა – გაზ. ,,დროება", №91, 1884 წ. 27 აპრილი.

„დროება"1884 ბ – გაზ. ,,დროება", №207, 1884 წ. 25 სექტემბერი.

„დროება"1884 გ – გაზ. ,,დროება", №215, 1884 წ. 6 ოქტომბერი.

„ივერია" 1886 ა – გაზ. ,,ივერია", №114, 1886 წ. 29 მაისი.

„ივერია" 1886 ბ – გაზ. ,,ივერია", №137, 1886 წ. 27 ივნისი.

„ივერია" 1886 გ – გაზ. ,,ივერია", №178, 1886 წ. 17 აგვისტო.

„ივერია" 1888 ა – გაზ. ,,ივერია", №6, 1888 წ. 10 იანვარი.

„ივერია" 1888 ბ – გაზ. ,,ივერია", №8, 1888 წ. 13 იანვარი.

„ივერია" 1888 გ – გაზ. ,,ივერია", №21, 1888 წ. 29 იანვარი.

„ივერია" 1888 დ – გაზ. ,,ივერია", №158, 1888 წ. 29 ივლისი.

„შრომა"1882 ა – გაზ. ,,შრომა", №20, 1882 წ. 26 მაისი.

„შრომა"1882 ა – გაზ. ,,შრომა", №27, 1882 წ. 14 ივლისი.

„თეატრი", 1886 – ჟურნ. ,,თეატრი", 1886, №31.

Mourier 1886 _ Chota Roustaveli, poete georgien du XII siecle, sa vie et son oeuvre, par J. Mourier, Tiflis, 1886.

Saint-Martin 1819 _ **Saint-Martin J.** Memoires historiques sur L Armenie, T. Second, Paris, 1819.

Словарь 1890, – Словарь Кавказских деятелей, Тифлис, 1890.

Цагарели 1880 _Мингрельские этюды, первый выпуск. Мингрельские тексты с переводом и объяснениями, собранные и изданные Ал. Цагарели, СПб., 1880.

Bezhan Khorava

Jules Mourier and his "Samegrelo" ("La Mingrélie")

In the 19th century, the interest towards the Caucasus and Georgia increased in Europe. The authorities and the Scientific Academy of Russia assisted Russian and foreign researchers in the study of the Caucasus and Georgia from historical, archaeological, ethnographic, linguistic, geographic, mineralogical, botanical and other points of view. For this purpose, numerous expeditions were organized with the participation of representatives of various branches of science.

Among those foreigners who visited Georgia in the 19th century, studied its past and introduced Europe to Georgia and the Georgian people through their works, the French philologist and journalist Jules Mourier also made an important contribution.

Of the works of Jules Mourier, the book "La Mingrélie", consisting of 15 chapters, is of great importance. The book consistently narrates the history of this region since the ancient times to the establishment of Russian rule here, describes the landscape of Samegrelo - its orography, hydrography, climate, soils, flora and fauna. It also includes sings and samples of folk poetry, proverbs and riddles recorded by him in Samegrelo. He draws attention to the swamps and fever in Samegrelo, the diseases prevalent there and how they are treated. The daily life of people, their customs and habits, beliefs, traditions, diet and cuisine, the type of Mingrelians, their character, clothes did not escape his notice as well. The book also describes agricultural crops common in Samegrelo. A separate chapter is devoted to monuments of Christian architecture and Christian shrines.

Thus, Jules Mourier's "Samegrelo", which is the first and still the only work of its kind in a foreign language, is the most important source of the history of Georgia.

ნათია ჯალაბაძე

აფხაზური თქმულება აბრსკილზე და მასთან დაკავშირებული ვარაუდები

საგმირო ეპოსს დიდი ადგილი უჭირავს აფხაზურ ფოლკლორში. ის საფუძვლიანად არის შესწავლილი, განსაკუთრებით აფხაზ მეცნიერთა (შ. ინალ-იფა, ს. ზუხბა, ა. ანშბა, შ. სალაყაია, ლ. აკაბა და სხვ.) მიერ და გამოთქმულია მნიშვნელოვანი მოსაზრებები. წინამდებარე სტატიაში აფხაზური საგმირო ეპოსის, კონკრეტულად კი „აბრსკილის თქმულების“ იმ ასპექტებზე შევჩერდები, რაც 2020 წელს აფხაზური ზეპირსიტყვიერების მიმართულებით ჩემი მუშაობისას გამოიკვეთა; ეს ასპექტები მათი შემქმნელი ხალხის კულტურულ თავისებურებებს წარმოაჩენს და შესაძლოა გარკვეული ისტორიული მოვლენების გამოძახილიც კი იყოს. სავარაუდოდ, ეს ერთგვარ სიახლეს შეიტანს ქართულ-აფხაზურ დისკურსში; ყოველ შემთხვევაში, ზოგიერთი საკითხის ახლებურად გააზრების თვალსაზრისით მაინც.

როგორც აღნიშნავს ფოლკლორისტი ზურაბ კიკნაძე, ხალხური სიტყვიერების შემსწავლელი დისციპლინის — ფოლკლორისტიკის განკარგულებაშია ჟანრობრივად მდიდარი და მრავალფეროვანი მასალა, რომელიც ნამდვილად ამოუწურავია, როგორც მოცულობით, ისე პრობლემატიკით და ხედვის მრავალმხრივობით. მისი მომიჯნავე დისციპლინები (ეთნოლოგია-ეთნოგრაფია, კულტურული ანთროპოლოგია, რელიგიათმცოდნეობა, რელიგიის ისტორია...) ახალ-ახალ პერსპექტივებს გადაშლის მის წინაშე და ახალ-ახალ ამოცანებს უსახავს მას (კიკნაძე 2007: 10). დავამატებდი, რომ თავად ფოლკლორისტიკაც გადაშლის ახალ-ახალ პერსპექტივებს აღნიშნული დარგების, ჩვენ შემთხვევაში ეთნოლოგიის წინაშე, რამეთუ, როგორც მეცნიერი განმარტავს, „ხალხური ნაწარმოები გამოხატავს ფოლკის სულისკვეთებას, ის მტკიცედ ზის ამა თუ იმ საზოგადოების

ტრადიციაში, ამ ცნების უფართოესი გაგებით — აქ იგულისხმება არა მხოლოდ ტრადიციული პოეტიკა, პოეტური გამომსახველობითი ხერხები, როგორც საერთო მონაპოვარი, არამედ ყოფითი კულტურა და მსოფლმხედველობრივ წარმოდგენათა სისტემა — მთელი მემკვიდრეობითი სულიერი დოვლათი“ (კიკნაძე 2007: 27-28).

ცნობილი ფოლკლორისტი ელენე ვირსალაძე წერდა: „ქართველურ ტომთა უძველესი კავშირები სხვა ხალხებთან, საქართველოს გეოგრაფიული მდებარეობა, სავაჭრო გზები, მდიდარი ისტორიულ კულტურული ურთიერთობანი, ყოველივე ეს, ისე როგორც ქვეყნის შიგნით მომხდარი მიგრაციები, უეჭველად უნდა იყოს მიღებული მხედველობაში, როგორც ქართული ფოლკლორის ცალკეულ ძეგლთა ანალიზის დროს, ისე საერთაშორისო მაშტაბის პრობლემათა გარკვევაში, სადაც ქართულ მასალას, ეჭვსგარეშეა, თავისი გარკვეული და მეტად საინტერესო ადგილი უჭირავს“ (ვირსალაძე 1962: 24-25).

მართლაც, ზეპირი გადმოცემები ერთგვარად ინახავს გეოგრაფიულ თუ ეთნიკურ საზღვრებზე ხალხების მუდმივი მოძრაობის, მათი ინტერკულტურული ურთიერთობის ამსახველ გარკვეულ ინფორმაციას.

აფხაზური ფოლკლორის ერთ-ერთი პოპულარული პერსონაჟი ქართული ამირანის იდენტური გმირი აბრსკილია; გადმოცემა ამირანზე კი, როგორც ვიცით, დადასტურებულია საქართველოს თითქმის ყველა ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეში (ქართლი, კახეთი, ფშავ-ხევსურეთი, მესხეთი, ჯავახეთი, იმერეთი, რაჭა, ლეჩხუმი, სვანეთი...). როგორც აღნიშნავს ზ. კიკნაძე, უძველესია ამირანიანის მოტივები, მითოლოგემები, მაგრამ თავად სხეული მისი შედარებით მოგვიანო წარმონაქმნია (კიკნაძე 2007:116). ამირანის პერსონაჟს ჰყავს ორეულები განსხვავებული საგმირო-მითოლოგიური ტრადიციებიდან — ოსური ნართების ბათრაძის, სომხური ეპოსის მჰერის, სამხრეთელი სლავების მარკო კრალევიჩის და სხვათა სახით, რომელთა შორის არის აფხაზური ტრადიციის აბრსკილიც (კი-

კნაძე 2007:146). ამირანის მსგავსად აბრსკილიც საარაკო ძალის მქონეა, ისიც ებრძვის მტრებს (უცხოტომელებს, გოლიათებს), ისიც შიშის ზარს სცემს მტერსა და მოყვარეს, ისიც გადიდგულდება და ღმერთის ტოლად წარმოიდგენს თავს, მასაც დასჯის ღმერთი და მიაჯაჭვებს მაღალ მთაზე/კლდეზე/მღვიმეში და ა.შ.

საყურადღებოა, რომ საგმირო ეპოსის ჟანრის თქმულება აბრსკილზე, უცნობია ბზიფის აფხაზებისთვის, ის მხოლოდ აბჟუელ აფხაზებშია გავრცელებული. ეს კი სპეციალისტთა ვარაუდით, იმაზე მეტყველებს, რომ იგი საერთოაფხაზური მოვლენა არ უნდა იყოს და თქმულების სიუჟეტი ამირანიანის ტიპის საგმირო ეპოსის დასავლურქართული ვარიანტიდან არის ნასესხები (ანთელავა 2017:191-192). ეს მოსაზრება ლოგიკურია, ვინაიდან, აბრსკილის სიუჟეტი საერთოაფხაზური რომ ყოფილიყიო, მაშინ ის ბზიფის აფხაზებშიც იქნებოდა დაფიქსირებული. აქვე დავძენთ, რომ მიხეილ ჩიქოვანს მიჯაჭვული გმირის სიუჟეტის აფხაზეთში გავრცელების არეალი დადგენილად არ მიაჩნდა. სერგეი ზუხბა კი დაბეჯითებით უსვამს ხაზს, რომ ეს კარგად არის ცნობილი და ღმერთთან მებრძოლი არბსკილის ლეგენდა აფხაზეთის აბჟუის მხარეშია (თანამედროვე ოჩამჩირის რაიონი) გავრცელებული, იქ, სადაც მდებარეობს აბრსკილის გამოქვაბული (Зухба 2014: 477).

აფხაზურ ზეპირსიტყვიერებაში არსებობს აბრსკილის თქმულების განსხვავებული ვერსიები, თუმცა, ძირითადი ქარგა ასეთია: აბრსკილი იბადება აფხაზი ქალწულისაგან, იგი იზრდება დღეობით და არა წლობით, ყალიბდება ძლიერ ვაჟკაცად, უშიშარია, ებრძვის შინაურ და გარეშე მტრებს, მათ, ვინც თავს ესხმის აფხაზეთის წმინდა მიწას, მალე მისი სიმამაცისა და სიძლიერის შესახებ ხმა აფხაზეთის საზღვრებს გარეთ გავარდება, იგი თანამემამულეებს უყვართ, მტრებს კი შიშის ზარს სცემს, იგი ანადგურებს ბოროტ ძალებს, უვარგის მცენარეებს, ხოცავს ქერა ცისფერთვალება ადამიანებს, ემტერება ქაცვბას და აშვბას (რუს. ვარიანტით კაცუბას და ასუბას) გვარის ხალხს. თუმცა, აბრსკილს დიდება თავბრუს დაახვევს, გადიდგულებული თავს

ღმერთის ტოლად წარმოიდგენს და ამით ღვთის გულისწყრომას გამოიწვევს. ღმერთი მის შეპყრობას ანგელოზებს დაავალებს. ანგელოზებისგან თავის დაღწევის მიზნით, აბრსკილი თავის არაშით[1] ერცახუს მთის წვერიდან ზღვის სანაპიროზე გადაადგილდება, სანამ გრძნეული დედაბრის დახმარებით ანგელოზები არ შეიპყრობენ; ღმერთი სჯის მას და არაშთან ერთად მღვიმეში რკინის პალოზე მიაჯაჭვებს და ა.შ. თქმულების ძირითადი ვერსიით ეს მღვიმე ოჩამჩირის რაიონის სოფ. ჭლოუსთანაა და დღესაც აბრსკილის მღვიმედ არის ცნობილი (ვარიანტით, აბრსკილი სოფელ გუფში ცხოვრობდა (ოჩამჩირიდან 14 კმ), სამურზაყანოს დაბლობზე, სადაც არის კარსტული მღვიმეები).

აბრსკილის თქმულებაში ჩემი ყურადღება მიიქცია რამოდენიმე მოტივმა. თქმულების თითქმის ყველა ვარიანტში ხაზგასმულია, რომ გაბოროტებული აბრსკილი დაუნდობლად ხოცავდა ქერათმიან (ვარიანტით, წითურთმიან) და ცისფერთვალება (ვარიანტით, ჭრელთვალება) ადამიანებს (Абрскил сделался жестоким, стал беспощадно истреблять светловолосых, голубоглазых), არ ინდობდა არც ტყვეებს და არც თავის თანამემამულეებს, იმ მიზეზით, რომ ვისაც კი ეს უცხოტომელები შეხედავდნენ, ყველას გათვალავდნენ (Хварцкия 1994:3-4). როდესაც ღმერთმა ანგელოზებს აბრსკილის ხელში ჩაგდება დაავალა, მათ დასახმარებლად მოვიდა ერთი გრძნეული ცისფერთვალება დედაბერი, ერთ დროს აფხაზეთისადმი მტრულად განწყობილი ტომიდან („хитрая голубоглазая старуха из племени, враждебного некогда Абхазии“). სწორედ მისი წყალობით შეიპყრეს აბრსკილი ანგელოზებმა (დედაბრის რჩევით, იმ მთის კალთებზე, სადაც აბრსკილი თავის არაშით გადაფრინდებოდა, გაქონილი ხარის ტყავები დააგეს, რაზედაც ცხენს ფეხი დაუსხლტა და მხედარი გადმოაგდო, ანგელოზებმა კი ამასობაში იგი ხელთ იგდეს); ხოლო, როდესაც აბრსკილი დაატყვევეს და მთელ აფხაზეთს მოედო ეს ამბავი - „უზომო იყო ქერათმიანი და ცისფერთვალება ადამიანების სიხარული, აბრსკი-

1 არაში — ჯადოსნური, ფრთოსანი ცხენი.

ლის მეგობრების მწუხარება კი წარმოუდგენელი („Велика была радость светловолосых людей с голубыми глазами, но невозможно было описать печаль его друзей"). ცისფერთვალებათა ტომელი დედაბრის სახე ისევ ჩნდება აბრსკილის ღმერთთან მიყვანის პასაჟში, როდესაც აბრსკილს, მისი რჩევით, სოფელ ჭლოუსთან გამოქვაბულში დაამწყვდევენ.[1]

კიდევ ერთი მოტივი, რომელიც ყურადღებას იმსახურებს, აბრსკილის მიერ ქაცვბას და ეშვბას გვარის ადამიანებზე შურისძიება და ვაზის და გვიმრის განადგურებაა. ტექსტში ვკითხულობთ: „ის ემტერებოდა ასუბას და კაცუბას მოდგმას, ანადგურებდა გზებზე წნულად გადმოწოლილ ვაზს, თუ თავდახრით უწევდა გავლა. როცა მიზეზს ეკითხებოდნენ, იგი პასუხობდა: თავდახრით რომ გავიარო, ღმერთს ეგონება, მას ვუდრეკ ქედსო." (Хварцкия 1994: 3-4). გვიმრას სადაც გადაეყრებოდა, აბრსკილი მას ძირიანად თხრიდა, მოსავალს ხელს უშლისო, ზღვისპირას მიდიოდა, ეძებდა ზღვაში ჩასულ გვიმრის ფესვებს და ანადგურებდა. ხმალს იშიშვლებდა და უმოწყალოდ ჩეხდა ვაზს (ზუხბა 1988: 345).

თქმულების ფინალში ზემოხსენებული მოტივები კვლავ ხაზგასმულია: როდესაც გამოქვაბულში დამწყვდეული აბრსკილის დასახსნელად მისი მეგობარი ჯომლათი მივა, გმირი ეკითხება: „ისევ ცხოვრობენ აფხაზეთში ასუბას და კაცუბას ტომები და ცისფერთვალება ქერა ხალხი? ისევ ხარობს გვიმრა და ვაზი?"; და როდესაც დადებით პასუხს გაიგებს, გამწარებით მოსთქვამს, რომ „დაიღუპა უბედური აფხაზეთი!"

გადმოცემიდან და მისი ვარიანტებიდან ჩანს, თუ რაოდენ მნიშვნელოვანია აფხაზი გმირისთვის ქერა, ცისფერთვალება ხალხის, აღნიშნული გვარების და გვიმრისა და ვაზის აფხაზეთში არსებობა-არარსებობის ფაქტორი. ეს არის აბრსკილის ტყვედ ყოფნის პირობა — სანამ მის მიწაზე იარსებებს ცისფერთვალება, ქერა (წითური) ხალხი, ასუბას და კაცუბას მოდგმა და იხარებს გვიმრა და ვაზი, აბრსკილს ხსნა არ უწერია!

1 ჭლოუ — სოფელი აფახაზეთში, ოჩამჩირის მუნიციპალიტეტში, მდ.

ცნობილი საჭოთა კავკასიოლოგი გრიგორი ჩურსინი ეხება ეპოსის ამ მონაკვეთს და მსჯელობს აფხაზური ზეპირსიტყვიერების მკვლევართა მიერ ჩაწერილ თქმულების ვარიანტებზე; მაგალითად, ის განიხილავს ი. ლიხაჩოვის მიერ ჩაწერილ ვერსიას, სადაც აბრსკიზგი (აბლასკირი), თავადის — ბესლან ანჩაბაძის ძუძუმტე, კერპთაყვანისმცემელია და ღმერთს არ აღიარებს; მას არ უყვარს ქერა//წითური ნაცრისფერ (ღია ფერის) თვალებიანი ადამიანები, და როცა კი შეხვდება, ხოცავს მათ. ასევე, სადაც კი შეხვდება გვიმრა და ვაზი, მათაც უმოწყალოდ კაფავს. საბოლოოდ მას ღმერთი დასჯის და არაშთან ერთად ჭლოუს გამოქვაბულში კლდეზე მიაჯაჭვებს, სადაც იქამდე უწერიათ ყოფნა, სანამ არ გაქრება გვიმრა და ვაზი და არ ამოწყდებიან წითურ(ქერა)-თმიანი ადამიანები (Чурсин 1957:241). ჩურსინი თავისებურ ინტერპრეტაციას აძლევს აბრსკილის საქციელს; მკვლევარს მიაჩნია, რომ ამ ლეგენდაში შემონახულია აფხაზთა ისტორიულ წარსულში მომხდარი ამბების კვალი და აბრსკილის მიერ ქერა, ცისფერთვალება ადამიანების დევნაში შესაძლებელია დავინახოთ რომელიღაც უცხოტომელთა — ქერა, ცისფერთვალება ხალხის წინააღმდეგ აფხაზების შეუპოვარი ბრძოლის ხსოვნა.

ვ. ღარწკიას ვერსიით, აბრსკილი მტრებისგან სამშობლოს იცავდა, მაგრამ ეს ბრძოლა აფხაზთა სასარგებლოდ ვერ დამთავრდა, რადგან საბოლოოდ ის გამოქვაბულში დაამწყვდიეს, ხოლო ქერა/წითური ცისფერთვალება ხალხი კვლავ აგრძელებდა აფხაზეთში ცხოვრებას.

დ. გულიას შეხედულებით, აბრსკილი ანადგურებს აფხაზურ გვარებს — აშუბას/ეშბას და კაცუბას. ის ლეგენდის ამ ნაწილში ხედავს გვარებს შორის მტრობის გამოძახილს. გვიმრის განადგურებისა და ვაზის აჩეხვის თემას კი აფხაზთა კულტურულ-სამეურნეო ყოფას უკავშირებს.

ჩურსინი იზიარებს ა. იოაკიმოვისა და ი. ლიხაჩოვის მოსაზრებას, რომლებიც გვიმრასთან ბრძოლის მოტივში სამი-

დუაბის მარჯვენა ნაპირზე.

წათმოქმედო კულტურის დანერგვისა და განვითარების იდეას ხედავენ: გვიმრა აფხაზეთში ყოველთვის იყო მიწათმოქმედის ყველაზე დიდი მტერი და მისი განადგურება ბუნებაზე კულტურის მძლავრი გამარჯვებაა. ვაზის ჩეხვა კი, რომელიც ბილიკებზე გავლაში ხელს უშლის ადამიანს, ერთ-ერთი ღონისძიებაა სამიმოსვლო გზების გაუმჯობესების მიზნით. ჩურსინის პოზიციით, გვიმრას აბრსკილი კაფავდა იმიტომ, რომ ის სარეველაა და ნათესებს გადადგურებით ემუქრებოდა (Чурсин 1957: 243-244).

მიწათმოქმედების ჩასახვა-განვითარების პერიოდთან აკავშირებს ვიანორ ფაჩულიაც აბრსკილის მიერ გვიმრისა და ვაზის განადგურების მოტივს და მას ეპოსის ყველაზე ადრინდელ პლასტად მიიჩნევს. მეცნიერი ასევე ეთანხმება გ. ჩურსინს, რომ თქმულებაში ქერა, ცისფერთვალებათა ტომთან ბრძოლის მოტივი ამ ხალხის წინააღმდეგ აფხაზი ხალხის ბრძოლის ერთგვარი გამოძახილია (Пачулиа 1973: 7) .

გ. წულაია ქერა (წითურ) ცისფერთვალებიანთა ტომში კიმერიელებს და სკვითებს მოიაზრებს, რომელთა შემოჭრაც კავკასიის შავი ზღვის სანაპიროზე დასტურდება მრავალი არქეოლოგიური, ონომასტიკური, ლიტერატურული და სხვა მონაცემებით. არქეოლოგიური კვლევებისა და სხვა წყაროების თანახმად, სკვითების ნაწილი კოლხეთის ტერიტორიაზე დასახლდა. ეს კი, მეცნიერის აზრით, იძლევა ვარაუდის საფუძველს, რომ "აბრსკილის თქმულებაში" ასახულია აბორიგენთა ბრძოლა კიმერიელებთან და სკვითებთან"; არგუმენტად კი მას ჰიპოკრატეს ცნობა (ჩვ.წ.აღ-მდე V-IV ს.) მოჰყავს რომ სკვითური ტომები, მათი ცივი კლიმატის პირობებში არსებობის გამო, წითურები იყვნენ (Цулая 1963:327).

ეს უკანასკნელი მოსაზრება საეჭვოა, თუნდაც იმიტომ, რომ წარმოუდგენელია ეთნოსის მეხსიერებას შემოენახა ჩვ. წელთაალრიცხვამდე მიმდინარე ისტორიული მოვლენების კვალი (კიმერიელები კოლხეთში პირველად დაახლოებით ძვ. წ. VIII ს-ის 20-30-იან წლებში შემოდიან [საქართველოს ისტორი-

ის ნარკვევები 1970:.392-395]); ასე რომც ყოფილიყო, ქერა (წითური), ცისფერთვალება ხალხთან ბრძოლის მოტივი მხოლოდ თანამედროვე აფხაზეთის აბჟუურ ნაწილში არ შემორჩებოდა. ხაზგასმით უნდა ითქვას, რომ საქართველოს არც ერთ კუთხეში, აფხაზეთისა და ოსეთის (ამ შემთხვევაში ვგულისხმობ საქართველოს ტერიტორიაზე არსებულ სუბიექტს) ჩათვლით, ამირანიანის ანალოგიურ საგმირო თქმულებებში აღნიშნული მოტივი, გარდა აბჟუისა, არსად არ გვხვდება. არ გვხვდება ის არც მეზობელ ჩრდილოკავკასიელ ხალხებთან. ეს თემა ლოკალურია, მოქმედების გეოგრაფიული სივრცე — განსაზღვრული და შემოსაზღვრული (ჭლოუ, აბრსკილის მღვიმე, შავი ზღვის სანაპირო — მთა ერცახვი // ერწახვი // ერცახუ). აბრსკილი მოძრაობს შავი ზღვის სანაპიროსა და ერცახუს მთას შორის და შემოწერს თავისი სამფლობელოს ტრაექტორიას.

უნებურად ისმის კითხვა, თუ აბრსკილის ეპოსში აღნიშნული გარეგნობის ხალხში სკვითები და კიმერიელები იგულისხმებიან, მაშინ რატომ არ ჩნდება მათთან ბრძოლის მოტივი, იმ ხალხთა ზეპირსიტყვიერებაშიც, ვის ტერიტორიაზედაც ისტორიულად მოძრაობდნენ/მოქმედებდნენ ეს დამპყრობელი ტომები? (საქართველოს ისტორია 2008, :105-106)

ვინ იყო ის ხალხი, ქერა (წითური) და ცისფერთვალება, რომელსაც ებრძოდა აბრსკილი? გადმოცემის თანახმად, ეს ის ხალხია, რომელიც აბრსკილის სამშობლოში/აფხაზეთში ცხოვრობს, აფხაზთა გვერდით ან სიახლოვეს; ეს ხალხი გარეგნულად განსხვავდება აბრსკილისა და მისიანებისაგან. აბრსკილი შავთმიანი და შავთვალებაა, ასევეა დედამისი ასტანაც. მაგალითად, აბრსკილის დედას, მშვენიერ ასტანას, მხრებზე მძიმე ტალღებად ეფინა დალალები და მის სამხრეთული ღამეებივით შავ თვალებში მზე ირეკლებოდა... აბრსკილის ლამაზ თავს შავი ხუჭუჭა თმა ამშვენებდა, თვალებითაც დედას ჰგავდა, მისი კუნაპეტი შავი თვალების ელვისებური მზერისაგან ადამიანები იხოცებოდნენ, როგორც ისრისაგან განგმირულები (Хварцкия 1994: 8-9). აფხაზური ზეპირსიტყვიერების სხვა ნიმუშებშიც,

აფხაზები თითქმის ყოველთვის მუქთმიანები, და შავთვალები არიან. ჩანს, რომ აბრსკილის ეპოსში სოციუმი დიფერენცირებულია როგორც გარეგნულად (ქერა, ცისფერთვალება — მუქი, შავთვალება), ისე ეთნიკური ნიშნით (აფხაზი — დაუკონკრეტებელი, მტრული ეთნოსი); ის ხალხი, ვისაც აბრსკილი უპირისპირდება, ამავე დროს, არის გრძნეული და ადამიანების გათვალვა შეუძლია (ანუ ეს ხალხი აფხაზებისთვის საშიშია).

სანამ ქერა (წითური) და ცისფერთვალება ხალხის ვინაობის გარკვევას შევეცდებოდე, განვიხილავ კიდევ რამდენიმე პასაჟს, რაც საყურადღებოდ მიმაჩნია.

ზემოთ უკვე ითქვა, რომ აბრსკილის ლეგენდაში გვიმრის მოსპობის მოტივს სპეციალისტები სამიწათმოქმედო კულტურის ჩასახვა-განვითარებასთან აკავშირებენ. საქართველოში გვიმრის სხვადასხვა სახეობა არსებობს, დასავლეთ საქართველოში გავრცელებულია უმთავრესად ეწრის გვიმრა, რომელიც ტენიან ტყეებში ხარობს. დასავლეთში, კერძოდ სამურზაყანოსა და აფხაზეთში გვიმრა, ერთი მხრივ, სარეველად არის მიჩნეული და, მეორე მხრივ, მისგან გარკვეული სარგებელიც აქვს ადამიანს. ეს მითითებულია თ. სახოკიას "მოგზაურობან"-ში, სადაც ავტორი სხვა საკითხებთან ერთად დასავლეთ საქართველოს კუთხეების სამეურნეო ყოფასა და ფლორასაც განიხილავს. მაგ, სამურზაყანოს აღწერისას იგი წერს: "ბევრია აქ შეუმუშავებლად გაშვებული მიწა. უმეტესობა ამ მიწებისა დაფარულია ან ნარეკალათი და სხვა გამოუსადეგარი ბუჩქებითა, ან არა და გვიმრათი, რომელიც აქ, ნოყიერ ნიადაგის წყალობით, საოცარი სიმაღლისა იზრდება. ზოგან მხარ-ნახევარი სიმაღლე აქვს აქაურ გვიმრას. შიგ თავისუფლად დამალვა შეუძლია როგორც ადამიანს, ისე საქონელს." (სახოკია 1950: 281) გვიმრით არის დახურული აფხაზის ფაცხა, რომლის კედლებსაც ზამთარში გარედან ისევ გვიმრით ბურავენ (სახოკია 1950: 285). აფხაზი თხის რძეს სპილენძის ქვაბში ინახავს, რძეს ჯერ საწურავში გაწურავს, რომელსაც ქვეშ სქლად უფენია გვიმრა (სახოკია 1950: 303). ცნობილია გვიმრის სამკურნალო (ანთების და პარაზიტების საწინააღმდეგო) თვისებები (ვასაძე 2018: 97-100).

აღსანიშნავია, რომ სლავ ხალხებში ამ მცენარეს მიეწერებოდა მაგიური ძალა; ის ასოცირდებოდა ივან კუპალას კულტთან, ზაფხულის ნაბუნიაობასთან; გადმოცემით, ვინც მის ყვავილს მიეკარებოდა, ყოველგვარი წინაღობის დაძლევას მოახერხებდა და ა.შ. რა კულტურული სიმბოლიკის მატარებელი იყო გვიმრა აფხაზებში, ამის მოძიება ვერ მოხერხდა; ლეგენდაში მისი განადგურების მოტივს, შესაძლოა რაიმე სიმბოლური დატვირთვაც ჰქონდეს. თუ მას აბსკილი ანადგურებდა როგორც სარეველას, მაშინ რატომ მაინცდამაინც გვიმრაზე და არა სხვა რომელიმე სარეველა მცენარეზეა აქცენტი, რომელიც შესაძლოა უფრო მეტად აფერხებდა სამეურნეო საქმიანობას.

რაც შეეხება ვაზის აჩეხვის/კაფვის მოტივს, ის ფიქსირდება აბრსკილის თქმულების ყველა ჩემთვის ხელმისაწვდომ რუსულენოვან ვარიანტში. სამწუხაროდ, ენციკლოპედიური ხასიათის ნაშრომში "კავკასიის ხალხთა მითები და რიტუალები" (ანთელავა 2017: 32) ეს ფაქტი უგულვებელყოფილია; აბრსკილის შესახებ ვკითხულობთ, რომ იგი „იყო მტერთაგან აფხაზთა დამცველი და თავისი ხალხის მოჭირნახულე, მიწათმოქმედთა დასახმარებლად გვიმრასა და ეკალბარდებს სპობდა". აქ ვაზი ჩანაცვლებულია ეკალ-ბარდებით, რაც, ვფიქრობ, უნებლიედ დაშვებული უზუსტობა უნდა იყოს. არადა, ვაზის მოსპობის ფაქტორს დიდი მნიშვნელობა აქვს აფხაზური ეპოსის კულტუროლოგიური ფესვების კვლევისას. ამ შემთხვევაში აფხაზი აბრსკილის მოქმედება ნამდვილად არ ჯდება ვაზისა და მეღვინეობის უძველესი კულტურის მქონე ეთნოსის ქცევის პარამეტრებში. მით უფრო, ვახუშტი ბატონიშვილისეული ცნობით, მევენახეობა-მეღვინეობა კარგად განვითარებული ჩანს ოდიშში, რომელიც იმ დროისათვის მოიცავდა ტერიტორიას ანაკოფიის აღმოსავლეთით, დღევანდელი აბჟუის ჩათვლით: "ვენახნი მაღლარნი, ღვინო მსუბუქი და კარგი. აქა არს ღჳნო ზარდაგი, ფერისათჳს ეგრეთ წოდებული, ფრიად კეთილი, ძალიანი და ქებული ყოველთა შინა" (ვახუშტი ბაგრატიონი 1997: 171). აბსკრილი ვენახს ჩეხდა, რომ ღმერთისთვის თავი არ დაეხარაო,

ანუ ის მაღლარს ჩეხდა, რაც ასევე, ვახუშტისავე მიხედვით, სამეგრელოსთვის არის დამახასიათებელი.

ლეგენდაში გარკვევით არის მითითებული, რომ ვაზს გმირი იმიტომ ჩეხავდა, რომ გავლის დროს, თავი უნდა დაეხარა, თავის დახრა კი ღმერთისადმი მოწიწების გამოხატვა იყო, რაც აბრსკილს არავითარ შემთხვევაში არ უნდოდა დაეშვა; ერთი ვარიანტით, როდესაც ღმერთმა მისი ურჩობის მოსანანიებლად 40-ჯერ თავის მოდრეკა (მეტანია) უბრძანა (ღმერთის თაყვანისცემა!), მან ეს კატეგორიულად უარჰყო. ანუ, ამ მონაკვეთში, ერთი მხრივ, აბრსკილი ვაზის კულტურის არმცოდნე, არდამფასებელი ხალხის წარმომადგენელია, მეორე მხრივ, კი არგამზიარებელია იმ რელიგიური ტრადიციისა, რაც ღმერთის თაყვანისცემას მოითხოვს.

როგორც ზემოთაც ითქვა, აბრსკილი, ღმერთის მიერ მის დასაჭერად გაგზავნილ ანგელოზებს რომ დაემალოს, ადგილმონაცვლეობს ერცახუს მთასა და შავი ზღვის უკაცრიელ სანაპიროს შორის, რის შესახებაც თქმულების ერთ-ერთ ვერსიაში ვკითხულობთ: „ერთი ნახტომით თავისი ერთგული არაში აბრსკილს გადააფრენდა შავი ზღვის სანაპიროდან მამამისის სამფლობელოში — კავკასიონის ყველაზე მიუწვდომელ მწვერვალებზე“ (Хварцкия 1994: 3-4)

ზღვის ნაპირზე დაბანაკებული აბრსკილი ნანადირევი ფრინველით იკვებება, რომელსაც თავად ხოცავს, მისი რაში კი ძოვს მსუყე ბალახს და ზღვის წყალს სვამს. საყურადღებოა, რომ ზღვის ნაპირზე მყოფი აბრსკილი არ იკვებება ზღვის პროდუქტებით, რაც უჩვეულოა ზღვისპირეთის მკვიდრისთვის.

გვარები, რომელზედაც აბრსკილი შურს იძიებს ასუბა და კაცუბაა. გადმოცემაში მათ თავის ხალხს უღალატეს და მტერს შეეკვრნენ. ანუ, ესაა გვარები, რომლებიც აბრსკილის კონცეფციით, ქერა, ცისფერთვალებათა მსგავსად, უნდა ამოწყდნენ („ისევ ცხოვრობენ აფხაზეთში ასუბას და კაცუბას ტომები და ცისფერთვალება ქერა ხალხი?“); ეს გვარები დღეს აფხაზურ გვარებად ითვლება, თუმცა, ეთნოლოგ ს. ბახიას ზე-

პირი ინფორმაციით, კაცუბას ძირი ქართული (მეგრული) უნდა ჰქონდეს. თუ ამ ინფორმაციას დავეყრდნობით, მაშინ, აფხაზი აბრსკილი ქართულ გვარის მოდგმას ემტერება.

სანამ საბოლოო დასკვნების გამოტანას შევეცდებოდე, აბრსკილის ეპოსს ქრონოლოგიური კუთხით მივუდგები, თუმც ფოლკლორული ნაწარმოების ქრონოლოგიის დადგენა ფაქტობრივად შეუძლებელია; სწორედ ამის შესახებ წერს ზ. კიკნაძე: "ჩვენ არ შეგვიძლია განვსაზღვროთ ამა თუ იმ ხალხური ტექსტის ასაკი, ჩვენ არ შეგვიძლია ტექსტების საფუძველზე ვილაპარაკოთ მრავალსაუკუნოვან ქართულ ხალხურ შემოქმედებაზე, მაგრამ ჩვენ შეგვიძლია ვილაპარაკოთ მის ხანგრძლივ ტრადიციაზე. როგორც მდინარის კალაპოტია ძველი, უხსოვარი, მაგრამ მასში მუდმივ ახალი, განახლებული წყლის ნაკადი მიედინება, ასეა ფოლკლორიც: უხსოვარი დროიდან მოდენილ ტრადიციაში თავსდება ზეპირსიტყვიერების მარად განახლებული ფონდი, სადაც ერთმანეთის გვერდით მყოფობს ძველი და ახალი" (კიკნაძე 2007: 51).

როგორც უკვე აღინიშნა, აბრსკილის თქმულების მოქმედება კონკრეტულ ტერიტორიაზე ხდება, ეს არის აბჟუის აფხაზეთი, რომელიც გარკვეულ პერიოდამდე ოდიშის სამთავროს შემადგენლობაში იყო. ვახუშტი ბატონიშვილის ცნობით, ეს ტერიტორია მისი დროისთვის კვლავ ოდიშს მიეკუთვნება, ანუ აფხაზეთი იწყება ანაკოფიიდან დასავლეთით, ხოლო აქედან აღმოსავლეთით ოდიშია (ვახუშტი ბაგრატიონი 1997: 170, 171). აბრსკილის თქმულებაში კი სივრცე, სადაც მოქმედება ვითარდება, უკვე აფხაზეთად არის წოდებული. ანუ, დიდი ალბათობით, ეპოსში იმ პერიოდის ამბები უნდა იყოს აღწერილი, როდესაც ოდიშის ეს ნაწილი აფხაზების ხელში აღმოჩნდა.

ვიზიარებ ქართულ ისტორიოგრაფიაში აღიარებულ მოსაზრებას, რომ ამჟამინდელ აფხაზთა წინაპრები ცხოვრობდნენ ჩრდილოეთ კავკასიაში, მდინარე ყუბანის აუზში და წარმოადგენდნენ ერთიანი აფხაზურ-აბაზური ეთნოსის განუყოფელ ნაწილს, ხოლო ახლანდელი აფხაზეთის მიწაზე მათი

მიგრაცია XVI საუკუნიდან იწყება, რამაც გამოიწვია ერთიანი აფხაზურ-აბაზური იდენტობის რღვევა და ახალი, საკუთრივ აფხაზური (აფსუური) ეთნიკური იდენტობის ჩამოყალიბება; ეს უმტკივნეულო პროცესი არ იყო და მას ამძაფრებდა აფხაზეთში ახლადმოსულ აფსუათა სერიოზული ოპოზიცია დამხვდურ ქართულ მოსახლეობასთან, რომელიც მოსული აფხაზებისაგან განსხვავდებოდა ეთნიკური იდენტობით, ენით, რელიგიით, კულტურით, პოლიტიკურ-სახელმწიფოებრივი აზროვნებით, ეკონომიკურად, ეთნოგრაფიული თავისებურებებით. განვითარების უფრო დაბალ საფეხურზე მდგომი აფხაზები არ იყვნენ ჩვეულნი ბარში და ზღვისპირას ცხოვრებას, მისდევდნენ ექსტენსიურ მიწათმოქმედებასა და მესაქონლეობას. ისინი დიდხანს ვერ შეეგუვნენ ახალ საცხოვრებელს, ვერ აითვისეს აქაური მიწა და ზღვა, არ იცოდნენ მათი გამოყენების ხერხები, რის გამოც აფხაზთა მთავარ საქმიანობად მეზობელ ქართველებზე და თანატომელებზე თავდასხმები, მათი დატყვევება-გაყიდვა, ძარცვა იქცა, რასაც უამრავი წერილობითი წყარო ადასტურებს (მაგალითად, არქანჯელო ლამბერტის XVII საუკუნის ჩანაწერები) (გვანცელაძე 99-100).

დღევანდელ აფხაზთა ჩრდილოეთიდან მიგრაციას ავლენს ეთნოლოგიური და ფოლკლორული მასალაც. ს. ბახიას შეხედულებით, რომელმაც აფხაზური ნართული ეპოსის საფუძველზე გამოიკვლია აფხაზთა ეთნიკური ისტორიის საკითხები, „ნართული ეპოსის" გმირები აფხაზეთის მიწაწყლის ავტოქტონი მოსახლეობა არ არის: „აფხაზურ ეთნოგენეტურ და გენეალოგიურ თქმულებათა უმეტესობა, არა დაფარული მინიშნებით, არამედ, აშკარად და უდაოდ გვამცნობს აფხაზების ჩრდილო კავკასიიდან დასავლეთ საქართველოს მთაში ჩამოსახლების ფაქტს და ეთნოგენეტურისა და კულტურული კავშირის არსებობას ჩერქეზული წარმოშობის კავკასიელებთან " (ს. ბახია).

თუმცა, მოგვიანებით, მიგრირებული აფხაზები თავს უკვე ქრისტიანებად თვლიდნენ, მაგრამ მათ რელიგიურ ყოფაში წამყვანი ადგილი კვლავ წარმართულ რწმენა-წარმოდგენებს ეჭირა;

ზღვას კი შეეჩვევნენ, ოღონდ მას იყენებდნენ როგორც ძარცვა-თარეშის არეალის გაფართოების საშუალებას (გვანცელაძე: 99-100).

ისტორიულად ცნობილია, რომ XVI ს. მიწურულს აფხაზებმა მიიტაცეს ოდიშის (სამეგრელოს) სამთავროს მიწა-წყალი მდ. კელასურამდე ქართული ქალაქებით – ანაკოფია (შემდეგში – ფსირცხა, ამჟამად – ახალი ათონი) და ცხუმი (ამჟ. სოხუმი), ხოლო XVII ს. მიწურულს მდ. ეგრისწყლამდე (ამჟ. ღალიძგა) გააფართოვეს თავიანთი სამფლობელო. აფხაზთა მიერ მიტაცებულ ტერიტორიაზე შეუძლებელი გახდა ქრისტიანული ეკლესიის ფუნქციონირება, რის გამოც 1681 წ. დრანდისა და მოქვის საეპისკოპოსოები გაუქმდა. აფხაზები თავს ესხმოდნენ და ძარცვავდნენ ოდიშის (სამეგრელოს) ეკლესია-მონასტრებს, მათ შორის, საკათედრო ტაძრებს... ამ თავდასხმების შესახებ წერენ არა მარტო ქართველი მემატიანეები, არამედ უცხოელი ავტორებიც კათოლიკე მისიონერები – არქანჯელო ლამბერტი, კრისტოფორო კასტელი, ჯუზეპე ჯუდიჩე, ფრანგი კომერსანტი და მოგზაური ჟან შარდენი და სხვები. ქართულ საეკლესიო საბუთებიდან კარგად ჩანს, თუ როგორ მიმდინარეობდა ქართული მოსახლეობის აყრა და განდევნა თავისი სამკვიდროდან. მდინარეებს – კელასურსა და ეგრისწყალს შორის მოსახლეობის ნაწილი აფხაზთა მიერ აოხრებისა და აკლების დროს გადაიხვეწა; ვინც მახვილს, შიმშილსა და ავადმყოფობას გადაურჩა, აფხაზებმა ტყვედ მიჰყიდეს თურქ-ოსმალებს. დაცარიელებულ ადგილებზე აფხაზები სახლდებოდნენ. იმავდროულად მიმდინარეობდა გადარჩენილი ქართული მოსახლეობის გააფხაზების პროცესი..." (ხორავა 2009).

ამ ისტორიული მიმოხილვის შემდეგ, აბრსკილის ეპოსის ზოგიერთი მოტივის ახსნა უფრო მეტად ადვილი ხდება. აბრსკილის ეპოსში აბჟუის მხარე აფხაზეთში შედის, რაც ვახუშტის აღწერით ჯერ კიდევ ოდიშის შემადგენლობაშია. ლოგიკურად, ეს ეპოსიც იმ პერიოდის ამბებს უნდა აგვიწერდეს, როდესაც აბჟუას უკვე აფხაზები იჩემებენ. მარტივია ქერა (წითურ) ცის-

ფერთვალებიანთა ტომში მეგრელების ამოცნობა, რომელთა განადგურებაც აფხაზთა გმირს მიზნად უქცევია. მით უფრო, როდესაც ოდიშის მცხოვრებთა (მეგრელთა) ვახუშტისეულ დახასიათებას გავეცნობით: "კაცნი და ქალნი შვენიერნი, არამედ იმერთაებრ არა ტანოვანნი, ჴორციანნი და მწითურნი" (ვახუშტი ბაგრატიონი 1997: 171).

რა თქმა უნდა, აფხაზი არ იცნობს ვაზის კულტურას და ამდენად მის მოსპობას არაფრად დაგიდევს; არ იცნობს ზღვას, როგორც საკვების მოპოვების წყაროს; არ არის ქრისტიანი და ღმერთის წინაშე ქედს არ იხრის. მისი მამის სამფლობელოები მაღალ კლდეებშია, კერძოდ ერცახუს მთაზე, სადაც რეალურად არის სამი, ჩრდილოეთ კავკასიასთან დამაკავშირებელი უღელტეხილი. ჩანს, რომ აბრსკილის ეპოსში, სადაც არაერთი ქრონოლოგიური პლასტი იკითხება, ასახვა ჰპოვა ქართველთა (მეგრელთა) და აფხაზთა შორის მიმდინარე დაპირისპირებამ, რომელიც ამირანიანის ტიპის საგმირო ეპოსის დასავლურქართული ვარიანტის სიუჟეტს შეერწყა.

გამოყენებული ლიტერატურა

ანთელავა 2017 — ანთელავა ნ., კავკასიის ხალხთა მითები და რიტუალები, უნივერსალი, თბ. 2017

გვანცელაძე — გვანცელაძე თ., „აფსუარა" – აფხაზთა იდენტობის კოდექსი და მისი მეტამორფოზები, ქართველოლოგიის აქტუალური პრობლემები, http://dl.sangu.edu.ge/pdf/qapvols/qap_v1_7.pdf.

ვასაძე 2018 — ვასაძე თ., აჭარის გვიმრების მრავალფეროვნება და ბიოეკოლოგია, სადოქტორო დისერტაცია, ბათუმი 2018

ვახუშტი ბაგრატიონი 1997 - ვახუშტი ბაგრატიონი, საქართველოს გეოგრაფია, მთავარი რედაქტორი ზ. ტატაშიძე, თბ., 1997

ვირსალაძე 1962 — ვირსალაძე ე., ქართული სამონადირეო ციკლები, საადოქტორო დისერტაცია, თბ., 1962, https://digitallibrary.tsu.ge/book/2020/oct/ -old/elene dissertations _virsaladze.pdf

ზუხბა 1988 — ზუხბა ს., აფხაზური ზეპირსიტყვიერება, თბ., 1988
კიკნაძე 2007 — კიკნაძე ზ., ქართული ფოლკლორი, თბ., 2007
საქართველოს ისტორია, ტ. I, ავტორთა კოლექტივი, თბ., 2008
საქართველოს ისტორიის ნარკვევები. ტომი I. თბ.,1970
სახოკია 1950 — სახოკია თ., მოგზაურობანი გურია, აჭარა, სამურზაყანო, აფხაზეთი, თბილისი, 1950
ხორავა 2009 — ხორავა ბ., ეთნიკური პროცესები აფხაზეთში (უძველესი დროიდან დღემდე). – "საქართველოში არსებული კონფლიქტები და მშვიდობის პერსპექტივები". კონფერენციის მასალები, თბ., 2009
Пачулиа 1973 – В. П. Пачулиа, Легенды лазурного берега, Москва - Издательство «Наука» – 1973
Цулая 1963 – *Г.* В. Цулая. Мифологические тайны пещеры Абрскила. «Труды Абхазского ин-та языка, литературы и истории», т. XXXIII. Сухуми, 1963,
Чурсин 1957 – Г. Ф. Чурсин. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми,1957
Хварцкия 1994 – Хварцкия И. Абхазские сказки и легенды, составитель, Москва: «ДИ-ДИК», 1994
Зухба 2014 – Зухба С.Л. Избранные труды. В 2 томах Сухум, 2014

Natia Jalabadze

Abkhazian Legend about Abrskil and Related Assumptions

The article examines the Abkhazian legend about Abrskil and makes an attempt to rethink several of its motives. It is assumed that in the fight of the epic hero against representatives of the fair-haired, blue-eyed people, the struggle of the Abkhaz migrants against the local Mingrelian population is reflected. In the legend, Abkhazians bear the signs of an ethnic group that is culturally different from the local residents.

ლავრენტი ჯანიაშვილი

სამეურნეო ყოფა და ეკონომიკური ურთიერთობის ჩრდილოეთის ვექტორი ოკუპირებულ აფხაზეთში

საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ ძირფესვიანად შეიცვალა მის ტერიტორიაზე მცხოვრები ხალხების ურთიერთობის ხასიათი, ფორმა და შინაარსი. ამ მხრივ გამონაკლისს არც კავკასია წარმოადგენს, სამხრეთ კავკასიის რესპუბლიკები სისტემურად ჩამოშორდნენ ყოფილ მეტროპოლიას და მეტ-ნაკლები წარმატებით ცდილობენ დამოუკიდებელი სახელმწიფოების მშენებლობას; რფ-ის შემადგენლობაში დარჩენილი ჩრდილო კავკასიელები რუსულ სოციალურ-პოლიტიკურ, ეკონომიკურ და საკანონმდებლო ნორმებს ექვემდებარებიან. რუსული სახელმწიფო ინსტიტუტების ზეგავლენა ძლიერია ოკუპირებულ ქართულ რეგიონებშიც, აფხაზეთსა და შიდა ქართლის ნაწილში (ე.წ სამხრეთ ოსეთში). შეცვლილმა ვითარებამ კავკასიის ეთნოსთშორის ურთიერთობას მნიშვნელოვანი დაღი დაასვა. რუსული მმართველობისათვის დამახასიათებელია მკაცრი ადმინისტრირება როდესაც ტოტალურად კონტროლდება საზღვრისპირად მცხოვრები ხალხების ურთიერთობა. ერთმანეთს მთლიანად მოსწყდნენ და სახელმწიფო საზღვრებით განცალკევებული აღმოჩნდნენ ეთნოსები, რომელთაც ურთიერთობის მრავალსაუკუნოვანი ისტორია ჰქონდათ. საზღვრის ცნებამ, რომელსაც წინა პერიოდში ძირითადად პოლიტიკური გაგებით, სსრკ-ს მეზობელი ქვეყნებისაგან გამყოფი ხაზის მნიშვნელობით იყენებდნენ, მრავალმხრივი შინაარსი შეიძინა. გამძაფრდა პოლიტიკური, ეთნიკური, სამეურნეო, ლინგვისტური, კულტურული და სხვა უამრავი მიმართულებით ტიპოლოგიური გამიჯვნის აუცილებლობა, რაც ტერმინ საზღვრის გამოყენებას მოითხოვს.

რუსეთ-საქართველოს სასაზღვრო ზოლში ხსენებული მიმართებით არაერთგვაროვანი ვითარებაა. ცალკეულ ადგილებში ორ ქვეყანას შორის სახელმწიფო საზღვარი რეალურ ვითარე-

ბას ასახავს, რადგან გარკვეულ ისტორიულ ლოგიკაში ჯდება, ბევრგან კი ღრმადაა შემოჭრილი სამხრეთით, საქართველოს ისტორიულ ტერიტორიაზე. ეს განსაკუთრებით თვალსაჩინოა რუსეთის მიერ ოკუპირებულ და მის მიერვე „დამოუკიდებელ სახელმწიფოებად" ცნობილ ქართულ პროვინციებში, აფხაზეთსა და შიდა ქართლის ჩრდილოეთ ნაწილში, რომელთა „საზღვარს" დანარჩენ საქართველოსთან რუსული სამხედრო ქვედანაყოფები აკონტროლებენ. იმის გამო, რომ არც ყოფილი საბჭოთა რესპუბლიკები და არც რუსეთის მოკავშირეები „ოდკბსა" და „ეაესში"[1] ხსენებულ კვაზისახელმწიფოებს არ აღიარებენ, აფხაზეთისა და ცხინვალის რეგიონის სამეურნეო-ეკონომიკური ვექტორი ძირითადად ჩრდილეთისკენაა მიმართული. უნდა ითქვას ისიც, რომ აფხაზეთში, ცხინვალის ხელისუფლებისაგან განსხვავებით, რუსულ პოლიტიკურ სისტემაში სრული ინკორპორაცია საზოგადოების ძირითად ნაწილს მიუღებლად მიაჩნია, რაც რფ-სთან გაფორმებული ხელშეკრულებების მიმართ არაერთგვაროვან დამოკიდებულებას განაპირობებს (სკაკოვი 2018: 33-34). ცხადია, რომ XX საუკუნის ბოლოს მოხდა კარდინალური ტრანსფორმაცია, რაც ერთი მხრივ აფხაზებსა და ჩრდილო კავკასიელ ხალხებს, ხოლო მეორე მხრივ აფხაზეთსა და დანარჩენ საქართველოს შორის ისტორიულად ჩამოყალიბებული კავშირ-ურთიერთობების მოშლასა და სამეურნეო პრიორიტეტების ცვლილებებში მდგომარეობს. ზემოხსენებული რადიკალური ცვლილებების კვლევა. აფხაზეთის თანამედროვე ყოფისა და კულტურის, მათ შორის მეურნეობის, შესწავლა და თანამედროვე საველე-ეთნოგრაფიული მასალის მოპოვება მეტად საჭირო და აქტუალურია, მაგრამ ამ რეგიონში ველზე მუშაობის საშუალება მხოლოდ აფხაზეთისა და რუსეთის აკადემიური წრეების წარმომადგენლებს აქვთ, ამიტომ წინამდებარე სტატია, მეტწილად, ინტერნეტით მოპოვებულ მონაცემებზე დაყრდნობითაა დაწერილი.

1 რუსეთის მიერ შექმნილი კოლექტიური ორგანიზაციები: ОДКБ –

სამურნეო ყოფა გარკვეულ წარმოდგენას გვიქმნის ეთნოდემოგრაფიულ და მიგრაციულ პროცესებზეც. მაგ. აფხაზთა მესაქონლეობას ძირითადად ინტენსიურ-მომთაბარული ხასიათი ჰქონდა. მთელი წლის განმავლობაში საქონელი საძოვ საკვებზე (ნავროტი) ჰყავდათ – ჯოგი ზაფხულობით მაღალმთიან ალპურ საძოვრებზე ძოვდა, ზამთარში – მთისწინეთში, რაც მთის საძოვრების სიახლოვით და თბილი ზამთრით იყო განპირობებული. ბუნებრივი პირობების გამო, აფხაზებმა საზამთროდ თივის დამზადება არ იცოდნენ. მკვლევრები აღნიშნავენ, რომ აფხაზთა სამეურნეო ყოფაში მესაქონლეობის პრევალირება მათ ენასა და ფოლკლორშიც აისახა. ირკვევა, რომ აფხაზები ჩრდილოეთ კავკასიის სამთო საძოვრებს თავისუფლად, ადგილობრივი მოსახლეობისაგან ყოველგვარი წინააღმდეგობის გარეშე გამოიყენებდნენ, საპირისპიროდ კოდორის ხეობისა, სადაც ჯოგისათვის საძოვრების გამოყენების გამო, აფხაზებს სვანებისათვის უნდა გადაეხადათ გადასახადი. სამეცნიერო ლიტერატურაში ისიცაა აღნიშნული, რომ ჩრდილოეთ კავკასიაში ეს საძოვრები ან მათი წინაპრების სათემო საძოვრები იყო ანდა ცალკეული გვარების საკუთრება. ეს კი მიუთითებს იმაზე, რომ ათეული გვარის თავდაპირველი საცხოვრებელი, რომლებსაც საქონელი ჩრდილოეთ კავკასიაში გადაუდიოდათ, სწორედ იქ იყო. ფრიად საყურადღებოა, რომ სოფელ ჯგერდაში მოსახლე ჩეგემის საგვარეულო სალოცავი ქედის მეორე მხარეს იყო. გვარსახელის ეტიმოლოგიაც ცხადია – ის ყაბარდოული ტოპონიმიდან მომდინარეობს. საყურადღებოა ის ფაქტიც, რომ აფხაზური და ჩერქეზულ-აბაზური გვარების სერები (ჭრილები) ერთმანეთის იდენტურია (თოფჩიშვილი 2012:48).

ერთგვარი სამხედრო ბლოკი, კოლექტიური უსაფრთხოების ორგანიზაცია; ЕАЭС – ევრაზიის ეკონომიკური კავშირი. ამ ორგანიზაციებში რუსეთის გარდა შედიან: სომხეთი, ბელორუსი, ყაზახეთი, ყირგიზეთი, და ტაჯიკეთი შედის

აფხაზეთის მკვიდრთ მჭიდრო ტრადიციულად, სამურნეო-კულტურული უყრთიერთობა ჰქონდათ როგორც ჩრდილოეთით მცხოვრებ კავკასიელ ხალხებთან ასევე ჩრდილო-აღმოსავლეთით და სამხრეთით მცხოვრებ ქართულ ეთნოგრაფიულ ჯგუფებთან. სამხრეთით ეგრისის (სამეგრელოს) მკვიდრებთან, ჩრდილო- აღმოსავლეთით და აღმოსავლეთითი მისიმიანებთან (მოგვიანებით სვანებთან). მისიმიანები კოდორის ზემო წელში მკვიდრობდნენ და ჩრდილოეთით კავკასიონის ქედამდე იყვნენ განსახლებული. ჩრდილო-დასავლეთით მათ აბაზგები ესაზღვრებოდნენ. ქართულ ისტორიოგრაფიაში მიღებულია თვალსაზრისი, რომ მისიმიანები ქართული ეთნოგრაფიული ჯგუფის, სვანების, ერთ-ერთი წინაპრები იყვნენ. ამ დებულებას მხარს უმაგრებს სტრაბონის ცნობა, რომლის თანახმადაც დიოსკურიის თავზე, ე. ი. კოდორის ხეობის მთიან მონაკვეთში სვანები ცხოვრობდნენ (ანტიკური კავკასია 2010: 221; თოფჩიშვილი 2012:34). მისიმიანები აფშილებისა და აბაზგების მსგავსად ლაზების (ეგრისელების) ქვეშევრდომები იყვნენ (თოფჩიშვილი 2012:34). ამგვარი ეთნოგეოგრაფიული ვითარება აფხაზეთის მკვიდრთა სამეურნეო ყოფაში და მეზობლებთან სამურნეო ურთიერთობაშიც აისახა. იმის მიუხედავად, რომ კავკასიის მთიანეთის რთული რელიეფი, ურთიერთობას ზღუდავდა, კავკასიის სამხრეთით და ჩრდილოეთით მცხოვრებ ხალხებს შორის სამეურნეო კონტაქტები საუკუნეების მანძილზე გრძელედებოდა აქ არსებული ბუნებრივი გადასასვლელებით. ერთმანეთში ცვლიდნენ სასოფლო-სამეურნეო პროდუქციას (მიწათმოქმედებისა და მესაქონლეობის პროდუქტებს, სახელოსნო ნაწარმს, მარილს, მიდიოდნენ სეზონურ სამუშაოებზე და სხვ, (ანჩაბაძე, ვოლკოვა 1999:7).

გვიან შუა საუკუნეებში აფხაზები მეზობელ ხალხებს ხშირად აწუხებდნენ თარეშითა და მეკობრეობით. ვახუშტი ბაგრატიონი მათ ასე ახასიათებს: "კაცნი მგვანენი მეგრელთა და უმეტრეს ცქვიტნი და ტანოვანნი, წერწეტნი, მპარავნი, ავაზაკნი, ზღვათა შინა მავალნი ნოლეჭკანდარებითა." იგი წერ-

და „გარნა იყო ჭირი დიდი ოდიშს, ვითარცა აღვსწერეთ, და უმეტეს აფხაზთაგან, რამეთუ მოვიდიდონ ნავებითა და ხმელითა და სტყუვნიდიან, დაიპყრეს ვიდრე ეგრისის მდინარემდე, და დაეშენებოდნენ აფხაზნი და არღარა იყო დრანდას და მოქუს ეპისკოპოსნი“ (ბაგრატიონი 1973: 845). ე. ი. აფხაზები ნავებს მხოლოდ სათარეშოდ იყენებდნენ. რუსების მპყრობელობაში მოქცევის შემდეგ, როდესაც მეკობრეობა შეწყდა, ამ სატრანსპორტო საშუალებამ მათთვის მნიშვნელობა დაკარგა. რამდენადაც ცნობილია, აფხაზებმა ზღვის პროდუქტების საკვებად გამოყენება უკანასკნელ ხანებში დაიწყეს, მანამდე კი თევზს საერთოდ არ ჭამდნენ და თევზის რეწვისათვის ნავის გამოყენება არც თუ ისე ფართოდ უნდა ყოფილიყო გავრცელებული (თოფჩიშვილი 2012: 48; ბახია 2011:65).

ინტერკულტურული კონტაქტები მკაფიოდ აისახა ტრადიციულ მეურნეობაზე. სოფლის მეურნეობის დარგებიდან აფხაზები ძირითადად მეცხოველეობას და მიწათმოქმედებას მისდევენ. სამეცნიერო ლიტერატურაში აღწერილია სამი სახის ტრადიციული სამიწათმოქმედო იარაღი, რომლებიც ფართოდ იყო გავრცელებული მთელ კავკასიაში. ეს იარაღები ქართველებისა და სხვა კავკასიელების სპეციფიკურ სახვნელს წარმოადგენდა. გ. ჩიტაიას აზრით ეს ტიპი უკავშირდებოდა ძველ აღმოსავლურ სამყაროს და გენეტიკურად სუმერულ//შუმერული ფესვები უნდა ჰქონდა. კავი აფხაზურად „აცვამტვა“, როგორც ჩანს თავდაპირველად „ხარის იარაღს“ აღნიშნავდა (ჩიტაია 2001: 143).

მარცვლეული კულტურებიდან ძირითადად ქერი, ლობიო, ღომი და მე-19 საუკუნიდან სიმინდი მოჰყავთ. აწარმოებდნენ აგრეთვე ბოჭკოვან კულტურებს (სელი, კანაფი, ბამბა). ისევე როგორც ჩერქეზეთში, აფხაზეთშიც მიწათმოქმედებაში ძირითადად ქალები იყვნენ დასაქმებული (თოფჩიშვილი 2012:48).

მეღვინეობის ძირითადი ზონა ბზიფის მიდამოებია. ძველ აფხაზეთში 30-მდე ვენახის ჯიში იყო გავრცელებული, თუმცა მე-19 საუკუნის ბოლოდან მათ ადგილას დაიწყეს

დაბალხარისხიანი ჰიბრიდული ჯიშის „იზაბელას“ გაშენება. (ჩიტაია 2001: 143; ბჟანია 173: 144-145; გრიგურევიჩი 2008: 170). XIX საუკუნეში ბზიფის ზონაში ცალკეული საოჯახო მეურნეობები დიდი ოდენობით აწარმოებდნენ ღვინოს და რუსეთშიც გაჰქონდათ გასაყიდად. აფხაზეთიდან გატანილი ღვინო იყიდებოდა ქერჩში, ტაგანროგში, ანაპაში და რუსეთის სამხრეთის სხვა ქალაქებში (გრიგურევიჩი 2008: 170) აქ მისდევენ მეხილეობას და მეფუტკრეობას. გ, ჩიტაია წერდა, რომ აფხაზთა უძველესსა და საყვარელ საქმიანობას წარმოადგენდა მეფუტკრეობა, ყველა აფხაზური კარ-მიდამოს წინ გამართული ჰქონდათ საფუტკრეები (გამოფუღრული სკები). ეწეოდნენ ტყის მეფუტკრეობასაც – გარეული ფუტკრის თაფლის შეგროვებას. თუმცა თამბაქოს პლანტაციების ფართობის ზრდის კვალობაზე ამ დარგის პროპორცია მცირდებოდა, რადგანაც მეთამბაქეობის რაიონებში საკმაოდ ცუდი ხარისხის თაფლს ღებულობდნენ (ჩიტაია 2001: 143).

გარკვეული მნიშვნელობა ჰქონდა მეჩაეობას და მეთამბაქეობას, ასევე ბაღჩეულისა და ბოსტნეულის წარმოებას. მოჰყავთ ბოსტნეული, კარტოფილი, სტაფილო, კომბოსტო. შინაურ ცხოველთაგან გავრცელებულია წვრილფეხა და მსხვილფეხა რქოსანი პირუტყვი, კამეჩი ძროხა, თხა. ასევე ჰყავთ ცხენი და სახედარი. XIX საუკუნესა და XX საუკუნის დასაწყისში აფხაზთა მეურნეობის წამყვანი დარგი მესაქონლეობა, განსაკუთრებით წვრილფეხა მესაქონლეობა (თხა, ცხვარი) იყო. მსხვილფეხარქოსან მესაქონლეობას მხოლოდ ბარში მისდევდნენ. მოშენებული ჰყავდათ აგრეთვე ცხენი, ჯორი, სახედარი. ცხენს ძირითადად საჯდომად და ცხენოსნობაში იყენებდნენ, იშვიათად – საჭაპანედ (თოფჩიშვილი 2012: 47).

მეცხრამეტე საუკუნის შუა ხანებამდე აფხაზეთში ხელოსნობა სოფლის მეურნეობისაგან ბოლომდე გამოყოფილი არ იყო. ოჯახური მოხმარების საგნებს, სამუშაო იარაღს, საოჯახო ჭურჭელს, ქსოვილებს, ტანსაცმელს, ნაბადს თოფის წამალსა და სხვ. ძირითადად ოჯახში ამზადებდნენ. ადგილობრივი

ხელოსნები აკეთებდნენ მაღალი ხარისხის იარაღს, თოფებს, ხმალ-ხანჯალს. მეცხრამეტე საუკუნის დასაწყისამდე აფხაზეთში ჭედავდნენ დამცავ აბჯრებსაც. გერმანელი ორიენტალისტის ჰაინრიხ იულიუს ფონ კლაპროთის ცნობით აფხაზეთში მაღალი ხარისხის ჯაჭვის პერანგები იწარმოებოდა. თუმცა აფხაზები ხელოსნობის განვითარებით ჩამორჩებოდნენ კავკასიის სხვა ხალხებს. (თოფჩიშვილი 2012:48).

საბჭოთა პერიოდში საყოველთაო კოლექტივიზაციის და ინდუსტრიალიზაციის გავლენა აისახა სამეურნეო ყოფაზეც. ამ პერიოდში სასოფლო სამეურნეო სექტორის განვითარებას წინააღმდეგობრივი ხასიათი ჰქონდა. ერთის მხრივ იზრდებოდა სავარგულების ფართობი, მიმდინარეობდა სპეციალიზაცია, ვითარდებოდა ჩაის, თამბაქოს, ციტრუსების, ხილ-კონსერვების წარმოება, ერთ ჰერქტარზე მთლიანი შემოსავალი საკავშირო მაჩვენებელზე 2-3-ჯერ მაღალი იყო; მეორე მხრივ – შრომის წარმოება შესაძლებელზე დაბალი იყო, თანდათან უარსდებოდა პროდუქციის ხარისხი, ჩაის, ხილწვენებისა და ღვინის წარმოება წამგებიანი ხდებოდა და მოსახლეობას ძირითადი ორიენტაცია მეციტრუსეობაზე ჰქონდა აღებული (შატიპა).

მეციტრუსეობის ხვედრითი წილი საბჭოთა პერიოდში მნიშვნელოვნად გაიზარდა. 1961 წლისათვის მანდარინის, ლიმონის, გრეიფრუტისა და ფორთოხლის ბაღები 2300 ჰექტარზე იყო გაშენებული (თოფჩიშვილი 2012: 387). 1990-იანი წლების დასაწყისში განვითარებულმა მოვლენებმა, ბუნებრივია, ნეგატიური დაღი დაასვა აფხაზეთის მეურნეობას და განსაკუთრებით, კერძო მეურნეობებს. მოგვიანებით, მართალია, დაიწყო გარკვეული მოძრაობა სოფლის მეურნეობის აღდგენისა და კოოპერაციული საფუძვლების შექმნისაკენ, მაგრამ ამას მნიშვნელოვანი ეფექტი არ მოუტანია. ვერ განვითარდა საარენდო ურთიერთობები, რასაც აკავშირებენ არასაკმარის საკანონმდებლო რეგლამენტაციასთან, სახელშეკრულებო ვალდებულებების გაკონტროლების სირთულესთან, მიწის მაღალ გადასახადსა და მისი ნატურალური ფორმით გადახდის არსებობასთან (შატიპა).

1990-იან წლებში, კონფლიქტის შემდეგ, აფხაზეთში გააქტიურდა ურბანისტული პროცესი. აფხაზები სოფლებიდან საქალაქო ცენტრებში სახლდებოდნენ, ისინი მასობრივად იკავებდნენ ომის შემდეგ დევნილი ქართველების საცხოვრებლებს სოხუმში, გაგრაში, ბიჭვინთაში, ახალ ათონში, გუდაუთაში და ა.შ. ეს ტენდენცია გარკვეულად იმითაც იყო განპირობებული, რომ მძიმე პერიოდში ქალაქში უფრო ადვილად შეიძლებოდა თავის გატანა. ამასთანავე გრძნობდნენ, რომ მოსკოვი ადრე თუ გვიან ღიად გამოავლენდა თავის ინტერესებს აფხაზეთის მიმართულებით, რაც აქაური საზღვაო კურორტების გამოცოცხლების და რუსი ტურისტების ხარჯზე ბიზნესის განვითარების პერსპექტივას შექმნიდა (იამსკოვი 2008:147).

ინტენსიური ურბანიზაცია მკაფიოდ აისახა დემოგრაფიაზე. სოფლად მკვეთრად შემცირდა ახალგაზრდა და საშუალო ასაკის აფხაზების ოდენობა (დუბოვა 2008: 31).

2006-2007 წწ. რუსეთის მეცნიერებათა აკადემიის ეთნოლოგიისა და ანთროპოლოგიის ინსტიტუტის მიერ ჩატარებული ექსპედიციის დროს, მათ მიერ შესწავლილ ყველა სოფელში გამოვლინდა აფხაზთა მიტოვებული სახლები და საკარმიდამოები რომელთა მფლობელებიც აქ უკვე ფორმალურადაც აღარ ირიცხებოდნენ; შრომისუნარიანი აფხაზების ნაწილი სოფლის მცხოვრებად ითვლებოდა, მაგრამ დასაქმებული იყო ქალაქებში, სადაც ფაქტობრივად ცხოვრობდა კიდეც. ისინი სასაქონლო სოფლის მეურნეობის პროდუქტს ფაქტობრივად არ აწარმოებდნენ; ზოგიერთი თითქმის მთელი წელის მანძილზე სოფელში ცხოვრობდა, მაგრამ ივლის-სექტემბერში სანაპირო კურორტებზე მიდიოდა სამუშაოდ და მათ მიერ მოყვანილი პროდუქციაც უმნიშვნელო იყო (ხაშბა 2008: 60).

საომარმა მოქმედებებმა და გასული საუკუნის 90-იან წლებში განვითარებულმა სოციალურ-პოლიტიკურმა მოვლენებმა მთლიანად მოშალა აფხაზეთის ინფრასტრუქტურა. სო-

ციალისტური სისტემის კოლაფსს ზედ დაერთო კვაზისახელმწიფო სტრუქტურების უუნარობა და საყოველთაო განუკითხაობა, ომისგან გამოწვდეული ნგრევა და საერთაშორისო ბლოკადა, რომელსაც ფორმალურად რუსეთიც იყო შეერთებული. ეს ყველაფერი აუტანელს ხდიდა აფხაზეთის მკვიდრთა ყოფას (იამსკოვი, 2008: 123-124).

კოლმეურნეობების დაშლის და ქართული მოსახლეობის დიდი ნაწილის განდევნის შემდეგ, შეიმჩნეოდა სასოფლო მანქანათმშენებლობის, რემონტისა და კაპიტალური მშენებლობის დაკნინება, სასაწყობე და გადამამუშავებელი წარმოების განუვითარებლობა; მეურნეობის განვითარებას აფერხებდა საწარმოო-კომერციული და საკრედიტო-ფინანსური ინფრასტრუქტურის მძიმე მდგომარეობა, რაც სავსებით შეუსაბამო იყო თანამედროვე აგრარული სტრუქტურისათვის. ადმინისტრაციული და ფისკალური სისტემის მოშლის პირობებში მიწების დიდი ნაწილი დაუმუშავებელი რჩებოდა. ამგვარ ვითარებას კიდევ უფრო ამწვავებდა ქიმიკატების და სასოფლო-სამეურნეო ტექნიკის სიმცირე, სასაქონლო-ფულადი ურთიერთობების სირთულე, დაბალი ფინანსური მდგრადობა, სამეურნეო კავშირების რღვევა, კადრების დეფიციტი, საწარმოო სპეციალისტთა კვალიფიკაციის დაკარგვა, მრავალწლიანი ნარგავების ფართობის შემცირება, თანამედროვე ტექნიკურ საშუალებებზე შეზღუდული წვდომა. აფხაზეთში თითქმის მთლიანად ამორტიზირებული სატვირთო მანქანები და ტრაქტორები, მხოლოდ რუსეთის ფედერაციიდან შედის (იამსკოვი 2008: 129; შატიპა).

2004-2005 წლებიდან გამოცოცხლდა ტურისტული ბიზნესი, რაც რუსეთიდან აფხაზეთში შემოსული ტურისტების რიცხვის ზრდას უკავშირდება (ვენედიქტოვა 2021). სოფლის მკვიდრებს შესაძლებლობა მიეცათ საკარმიდამო ნაკვეთებში მოწეული პროდუქცია საზღვაო კურორტებზე გაესაღონ. შემოსავლის ეს წყარო სულ უფრო მნიშვნელოვან ადგილს იჭერს აფხაზეთის სოფლის მცხოვრებთა საოჯახო ბიუჯეტში (იამსკოვი 2008:145-146). თანამედროვე აფხზური სოფლის ძირითად შე-

მოსავალს მესაქონლეობისა და საკარმიდამო ნაკვეთში მოწეული პროდუქცია წარმოადგენს. ნაკვეთში ბაღჩეული და ბოსტნეული კულტურების გარდა აქვთ ხილი: ვაშლი, მსხალი, კივი, ხურმა, ატამი, კაკალი, თხილი და ციტრუსი. მოსავლის ნაწილს ოჯახები თავად მოიხმარენ ნაწილი კი, გასაყიდად გააქვთ. ბოლო ხანებში გარკვეული საბაზრო პერსპექტივა შეიძინა ღვინომ და ჭაჭის არაყმა. კუროტებზე გასაყიდად გააქვთ მეცხოველეობის პროდუქტებიც. მსხილფეხა რქოსანი პირუტყვისა და ცხვრის ფასი 2006 წელს ორჯერ გაიზარდა. მესაქონლეობის განვითარების მხრივ განსაკუთრებით ხელსაყრელი პირობები მთის ზონის სოფლებშია, სადაც საკვები ბაზა თითქმის შეუზღუდავია. ამგვარ სოფლებში 2006 წელს ცალკეულ კომლებს 40-მდე მსხვილფეხა პირუტყვი და 140-დე თხა ჰყავდათ (ხაშბა 2008:59; იამსკოვი 2008;135-136).

როგორც ითქვა, 2000-იანი წლების დასაწყისიდან საყოფაცხოვრებო პირობები შედარებით გაუმჯობესდა, რაც რუსეთის მიერ ადრე ნაკისრი ვალდებულებების უაპელაციო დარღვევით იყო განპირობებული. კრემლი განუხრელად უზრდის თვითგამოცხადებულ რესპუბლიკას ფინანსურ და ეკონომიკურ დონაციებს. აფხაზეთის კურორტებზე თანდათან მომრავლდნენ რუსი ტურისტები, რაც სოფლის მეურნეობის პროდუქციაზე სეზონური მოხმარების მატებას განაპირობებს. განსაკუთრებით დიდია მოთხოვნილება ციტრუსზე. დღეისათვის, რუსეთში მაღალი საექსპორტო მოცულობის გამო, სოფლის მეურნეობაში მეციტრუსეობა (თხილის წარმოებასთან ერთად) წარმოადგენს შემოსავლის ძირითად წყაროს. მოსკოვის ბაზრებზე აფხაზური მანდარინი იმდენად პოპულარულია, რომ ვაჭრები ევროპიდან შემოტანილ ციტრუსსაც აფხაზურად ასაღებენ (იამსკოვი, 2008: 124; შატიპა). მუდმივად იმატებს თხილის წარმოება და იზრდება პლანტაციების ფართობი, განსაკუთრებით სამურზაყანოში. თხილის ბიზნესი ინვესტიციის საუკეთესო დაბანდებად ითვლება, რადგან მას, მალფუჭებად ციტრუსებთან შედარებით, შორ მანძილზე გადაზიდვისას უდავო უპირატესობა გააჩნია (იამსკოვი

2008:134-135). ბოლო ხანებში ამ საქმიანობას გარკვეული საფრთხე შეექმნა, რადგან ბიზნესმენებს აიძულებენ თხილი რუსეთის ბაზარზე გაიტანონ, თუმცა მისი გაყიდვა ბევრად მომგებიანია სამეგრელოში. აფხაზურ საიტებზე ამ ვითარებას რუსულ ბიუროკრატიაში კორუფციული შემადგენლის შემცირებას და თხილის გატანასთან დაკავშირებული რეგულაციების გამკაცრებას უკავშირებენ: «При вывозе ореха в Россию, в частности, резкое сокращение коррупционной составляющей за счет большей прозрачности операций, в то же время создают бизнесу и большие проблемы. При вывозе товара в Россию необходимо пройти процедуру легализации, заплатить НДС, все это раз в пять-шесть удорожает стоимость ореха. А при вывозе товара в Грузию надо только миновать абхазскую таможню, уплатив пошлину, а дальше провоз товара совершенно беспрепятственный, поскольку Грузия считает Абхазию своей территорией» (ზავოდსკაია).

აფხაზეთში რუსული ინტერესების განხორციელების სამართლებლივი ინსტრუმენტები

სოხუმის დეფაქტო ხელისუფლება მძიმე ვითარებაში აღმოჩნდა. საერთაშორისო საზოგადოების მიერ აფხაზეთის მიმართ გატარებული პოლიტიკა აიძულებდა მათ მთლიანად რუსეთზე ყოფილიყვნენ დამოკიდებული, თუმცა ცდილობდნენ, რომ სავაჭრო-ეკონომიკური მიმართულების სიმბოლური დივერსიფიცირება მაინც მოეხდინათ. ამ მიზნით 2002 წელს შექმნეს „აფხაზეთის რესპუბლიკის სავაჭრო სამრეწველო პალატა" (ТПП РА). ფორმალურად ეს ინსტიტუტი არასამთავრობო არაკომერციულ ორგანიზაციას წარმოადგენს, რომელმაც უნდა განახორციელოს უცხოეთში თვითაღიარებული რესპუბლიკის ინტერესების დაცვა, შექმნას და ხელი შეუწყო საქმიანი კონტაქტების დამყარებას, დადოს ორმხრივი ხელშეკრულებები და ა.შ. (ცვიშბა 2018: 62), რეალურად კი იგი რუსეთის სამხრეთ ეკონომიკურ ოლქთან (კრასნოდარის და როსტოვის ოლქთან) ურთიერთობების დამყარებით შემოიფარგლება (ცვიშბა 2018:63)

აფხაზების ძირითადი სავაჭრო პარტნიორი რუსეთია. იქედან შემოაქვთ მოძველებული სასოფლო-სამეურნეო ტექნიკა და იქ ჰყიდიან პროდუქციას, მაგრამ კერძო პირისათვის რუსულ ბაზარზე გასვლა ბევრ სირთულესთანაა დაკავშირებული. ცალკეულ ადგილებში იქნება აგროფირმები. ფორმალურად აგროფირმები სასოფლო პროდუქციის მსხვილ დამკვეთებსა და სოფლის მოსახლეობას შორის საშუამავლო ფუნქციებს უნდა ასრულებდნენ, მაგრამ სინამდვილეში, უფრო სამეურნეო საქმიანობას ეწევიან. დასახლებებიდან საკმად დაშორებულ და მიტოვებულ ყოფილ საკოლმეურნეო ფართობებზე. მოჰყავთ მცირე ოდენობით ჩაი, მანდარინი, თამბაქო ან სიმინდი. ამ ორგანიზაციებში მუშაობა სეზონური და თვით აფხაზეთის საზომითაც კი დაბალანაზღაურებადი საქმიანობაა. 2005 წლამდე აგროფირმების რიგით თნამაშრომლებს საშუალოდ რამდენიმე ათასი რუსული რუბლი ჰქონდათ წლიური ანაზღაურება, რაც საკარმიდამო ნაკვეთების მოსავლელადაც კი არ ჰყოფნიდათ (იამსკოვი 2008:127).

უნდა ითქვას, რომ სასაქონლო ურთიერთობებს წინააღმდეგობრივი ხასიათი აქვს. ხშირად სოფლის მაცხოვრებლები პროდუქტს დაბალ ფასად აძლევენ იქ ჩასულ გადამყიდველებს. როდესაც მოსავალი უხვადაა არის რისკი, რომ კონკრეტულ სოფელში გადამყიდველი საერთოდ არ მივიდეს, ან დაიგვიანოს და პროდუქციის ნაწილი უკვე გაფუჭებული დახვდეს. ამის გამო, გლეხები ზოგჯერ ერთიანდებიან და საერთო ძალისხმევით ქირაობენ ტრანსპორტს, რათა ნაწარმი სოხუმის ცენტრალურ ბაზარში, გუდაუთაში ან გაგრაში გაიტანონ და იქაურ გადამყიდველებს ადგილზე ასაღებზე ორჯერ ძვირად მიჰყიდონ, თუმცა ეს ფასიც რეალურზე ბევრად ნაკლებია. კიდევ უფრო რთულია საქონლის აფხაზეთის გარეთ, მაგ. ადლერში გასაღება. რუსეთში პროდუქციის შეტანა იმდენ კანონიერ თუ უკანონო მოსაკრებელთან და უსაშველო რიგთანაა დაკავშირებული, რომ არც ისე ბევრი რისკავს დამოუკიდებლად წაიღოს იქ საქონელი (იამსკოვი 2008: 132-133).

როგორც ითქვა, აფხაზური კვაზისახელმწიფოს არსებობის მთავარ გარანტს რუსეთი წარმოადგენს. დიდი ოდენობით რუსული კაპიტალის შემოდინება და აფხაზურ ეკონომიკაში მოსკოვის ფინანსური ტრანსფერის შუქცევადი ზრდა ქმნის უძრავი ქონების მნიშვნელოვანი ნაწილის და მიწების რუსეთის მოქალაქეების ხელში გადასვლის და ეკონომიკის სადავეებთან მყოფი აფხაზური ეთნიკური ელემენტის ხვედრითი წილის შემცირების პერსპექტივას, შესაბამისად ზრდის კრემლის პოლიტიკის კრიტიკოსთა რიცხვს სოხუმში (სკაკოვი 2018: 32).

კრემლის ინტერესებშია აფხაზური საზოგადოების თანდათანობით ინტეგრირება რფ-თან და მისი სრული იზოლიაცია დანარჩენი საქართველოსაგან. ამ მიზნით შეამცირეს ე.წ. გამსვლელი პუნქტები ადმინისტრაციულ საზღვარზე, არალეგალები შეარქვეს ამ ხაზის გადამკვეთებს და დააწესეს მათზე სხვადასხვა სახის აღმკვეთი ღონისძიებები, საბაჟო გადასახადს დაუქვემდებარეს ტვირთები, რომელიც ადამიანებს აფხაზეთის ადმინისტრაციული საზღვრის გავლით გადააქვთ. იმავდროულად დაიწყო აფხაზეთის საბიუჯეტო და საგადასახადო კანონმდებლობის რუსულ კანონმდებლობასთან "ჰარმონიზაციის" პროცესი, რასაც ადგილობრივი ბიზნესის განვითარების, აფხაზეთიდან გასაყიდი საქონლის რუსეთში გატანის გაადვილდების, ხელფასების და სოციალური შემწეობის ზრდის საჭიროებით ხსნიან: "Всё это, безусловно, в интересах именно жителей Абхазии и местного бизнеса, сталкивающихся пока что с препятствиями при попытках вывезти в Россию крупные партии тех же мандаринов, лимонов; местную минеральную воду (кстати, высокого качества), лимонад, чачу или другие товары. Наконец, для абхазской стороны была более чем важна социальная компонента нового договора. Речь в нём шла о постепенном повышении заработной платы бюджетников и пенсий в Абхазии «с учётом» уровня Южного федерального округа РФ, то есть, условно говоря, на порядок (к примеру, в Абхазском институте гуманитарных исследований Академии наук Абхазии средняя зарплата составляла всего 6,5 тыс. рублей). И это

все за счёт отнюдь не бездонного бюджета Российской Федерации. Говорилось также о фактическом распространении на территорию Абхазии («гражданам РФ, постоянно проживающим на территории РА») системы медицинского страхования Российской Федерации, об обеспечении Республики Абхазия лекарственными препаратами и медицинскими изделиями, о развитии республиканской системы образования" (სკაკოვი 2018: 33-34).

რუსეთის ფედერაციასა და აფხაზეთს შორის მოკავშირეობისა და სტრატეგიული პარტნიორობის შეთანხმების პროექტმა, რომელიც რუსულმა მხარემ 2014 წელს შეიმუშავა (ხელშეკრულება 2014) აფხაზეთში აზრთა დიდი სხვადასხვაობა გამოიწვია, რეალურად გამოჩნდა რუსული ინტერესები აფხაზეთის სრული ანექსიის თაობაზე, საზოგადოების წარმომადგენლები ღიად აფიქსირებდნენ მოსაზრებას, რომ შეთანხმების ტექსტი აფხაზეთის მოჩვენებით სუვერენიტეტსაც კი საბოლოოდ აუქმებდა და უზრუნველყოფდა აფხაზეთის მთელი ტერიტორიის რუსეთის მოქალაქეებისათვის გადაცემას (სკაკოვი 2018: 35-42). მოსკოვი იძულებული გახდა შეერბილებინა ხელშეკრულების ტექსტში მთელი რიგი ასპექტები. ახალ ტექსტში საუბარია არა ინტეგრაციაზე, არამედ სტრატეგიულ პარტნიორობაზე, მნიშვნელოვნად გაზარდეს ცალკეული ღონისძიებების განხორციელების და დამატებითი შეთანხმებების შესრულების ვადები, საგარეო პოლიტიკაში ტერმინი „შეთანხმებული" შეცვალეს „კოორდინირებული" საგარეო პოლიტიკით და ა.შ. (სკაკოვი 2018: 42). ამის მიუხედავად მოკოვსა და სოხუმს შორის გაფორმებული აქტები საკმაოდ შეიცავს დისკრიმინაციულ ელემენტებს, რათა უზრუნველყოს რეგიონში რუსეთის პოლიტიკური და ეკონომიკური ამბიციების განხორციელების იურდიული სტატუსი. ამის ნათელი მაგალითია რუსულ–აფხაზური სამხედრო შეთანხმება, რომლის მე-18 პუნქტში წერია, რომ „აფხაზური მხარე არ წარუდგენს რუსულ მხარეს პრეტენზიებს, სამხედროების მიერ სამსახურებრივი მოვალეობის შესრულებისას აფხაზების კუთვნილი უძრავი ქონების, ბუნებრივი რესურსების, კულტურუ-

ლი და ისტორიული ფასეულობების, იურიდიული და ფიზიკური პირებისთვის მიყენებული შესაძლო ზიანის ანაზღაურებასთან დაკავშირებით" (შეთანხმება 2010).

შექმნილ ვითარებას კარგად ასახავს რუსული უწყების მიერ ბიჭვინთის სახელმწიფო აგარაკის დასაკუთრების ირგვლივ შექმნილი აჟიოტაჟი. რუსები წლების წინ განთავსდნენ აგარაკის ტერიტორიაზე, ადგილობრივი მაცხოვრებლები კუთვნილი სახლებიდან გაწერეს და მიმდებარე ტერიტორია მაღალი მავთულხლართით შემოუღობეს. მოგვიანებით მავთულხლართს საკონტროლო-გამშვები პუნქტის მშენებლობა მოჰყვა, ხოლო შემდეგ – გადაადგილების განსაკუთრებული რეჟიმიც, რომლის თანახმადაც ამ ტერიტორიაზე ვერც ერთი ადგილობრივი ვეღარ დგამს ფეხს. ბიჭვინთის სახელმწიფო აგარაკის ტერიტორიაზე არსებული უძრავ-მოძრავი ქონების რუსეთისთვის გადაცემის საკითხი აფხაზეთის ე.წ პარლამენტშიც შევიდა. წარმოდგენილი დოკუმენტის თანახმად, რუსეთის დაცვის ფედერალურ სამსახურს 1 რუბლად გადაეცემა 184 ჰა საერთო ფართობის მიწის ნაკვეთები და ზღვის მიმდებარე აკვატორია. ამასთან, ახალი შეთანხმებისამებრ, რუსეთს საკუთრების უფლება ექნება ყველა იმ შენობა-ნაგებობაზეც, რომელიც ამ ტერიტორიაზე სამომავლოდ აშენდება. ანუ, ბიჭვინთის მთელი აღმოსავლეთ ნაწილი რუსეთის საკუთრებაში გადადის (ვენედიქტოვა).

რუსეთის პრეზიდენტის უშუალო დაქვემდებარებაში არსებული დაცვის ფედერალური სამსახურის წარმომადგენლები ბიჭვინთის სახელმწიფო აგარაკის ტერიტორიაზე ომის შემდგომი დროიდან იმყოფებიან, დაახლოებით 1993 წლიდან. ამასთან, ისინი აფხაზეთის ტერიტორიაზე განუსაზღვრელი პრივილეგიებით სარგებლობენ – კიდევ უფრო მეტით, ვიდრე უსაფრთხოების ფედერალური სამსახურის სასაზღვრო სამმართველოს წარმომადგენლები. კერძოდ, მათ იცავთ იმუნიტეტი, რომელიც აფხაზეთის კანონებზე მაღლაა დაყენებული. ასე მაგალითად, არსებული ინფორმაციით, დაცვის ფედერალური სამსახურის წარმომადგენლებს შეუძლიათ, რესპუბლიკის ტერიტორიაზე

დაუბრკოლებლად შეიტანონ განუსაზღვრელი რაოდენობის იარაღი, აფხაზურ სამსახურებს კი მათი არც შემოწმების უფლება აქვთ, არც ელემენტარულად შეიარაღების რაოდენობის და სახეობების შესახებ კითხვის დასმის. ასე უპრობლემოდ კვეთენ ისინი რუსეთ-აფხაზეთის საზღვარს. მათთვის «მწვანე დერეფანია» ორგანიზებული, მაშინ, როდესაც აფხაზეთის მოქალაქეები საათობით დგანან მრავალკილომეტრიან რიგებში (ავიძბა).

კრემლის პოლიტიკა ადასტურებს, რომ მის გეგმებში არ შედის აფხაზეთისა და სამხრეთ ოსეთის გახსნა გარე სამყაროსთვის და, უპირველესად, დასავლეთისთვის. პირიქით, აფორმებს რა საქართველოს კონსტიტუციასა და კანონმდებლობასთან შეუსაბამო ხელშეკრულებებს, აფხაზურ და ოსურ მხარეებთან აშკარა ხდება რუსეთის ანექსიური პოლიტიკის შეუქცევადი პროცესი. ევროკავშირის სადამკვირვებლო მისიას, რომლის მიზანთა შორის კონფლიქტების ზონებში სტაბილურობისა და ორმხრივი ნდობის დამყარებაა, აფხაზეთსა და თვითგამოცხადებულ სამხრეთ ოსეთში არ უშვებენ; გაეროს აფხაზეთში და ეუთოს დამკვირვებელთა მისიის საქმიანობა სამხრეთ ოსეთში (და მთლიანად საქართველოში) კი 2008 წლის მოვლენების შემდეგ შეწყდა. პ. ზაქარეიშვილის აზრით უმჯობესი იქნება ევროკავშირს ჰქონდეს ოკუპირებულ ტერიტორიებზე დარჩენილი მოსახლეობისთვის მეტ-ნაკლებად მისაღები ნეიტრალური აქტივობების წარმართვის უფლება არა მხოლოდ ჰუმანიტარულ სფეროში, არამედ ინფრასტრუქტურულ და განვითარების სფეროებშიც, თუ უკანასკნელის შემთხვევაში გამოირიცხება დე-ფაქტო ინსტიტუტების გაძლიერება (ზაქარეიშვილი 2021: 89-90).

ამრიგად, საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ მოხდა აფხაზეთის ტრადიციული სამეურნეო-ეკონომიკური ურთიერთობების კარდინალური ტრანსფორმაცია, რაც აფხაზეთსა და დანარჩენ საქართველოს შორის ისტორიულად ჩამოყალიბებული კავშირ-ურთიერთობების მოშლასა და სამეურნეო პრიორიტეტების ცვლილებებში მდგომარეობს. საომარმა მოქმედე-

ბებმა მთლიანად დაანგრია აფხაზეთის ინფრასტრუქტურა, სოციალისტური სისტემის კოლაფსს ზედ დაერთო კვაზისახელმწიფო სტრუქტურების უუნარობა და საყოველთაო განუკითხაობა. საერთაშორისო საზოგადოებისაგან მოკვეთილი სოხუმის დეფაქტო ხელისუფლება მძიმე ვითარებაში აღმოჩნდა, რადგან შექმნილი ვითარება მეტად ზრდიდა აფხაზეთის დამოკიდებულის ხარისხს რუსეთზე. რფ-თან ინტეგრირება და დანარჩენი საქართველოსაგან ამ კუთხის სრული იზოლიაცია მთლიანად ემთხვევა რუსეთის სტრატეგიულ კურსს, ამიტომ კვაზისახელმწიფოს ძირითად ფინანსურ დონორად და სავაჭრო-ეკონომიკურ პარტნიორად რუსეთი იქცა. კრემლის ინტერესებში არ შედის აფხაზეთის ინტეგრირება დასავლეთთან, ფორმდება ორმხრივი ხელშეკრულებები, რომლებიც აფხაზებშიც არ სარგებლობს პოპულარობით, რადგან ამ დოკუმენტებით მათი მოჩვენებით სუვერენიტეტიც კი უქმდება.

Lavrenti Janiashvili
Economic life and economic vector to the North in occupied Abkhazia

After the collapse of the Soviet Union, traditional economic relations in Abkhazia underwent a radical transformation, that is, the breakdown of the historically established relations between Abkhazia and the rest of Georgia and the change of economic priorities.

Military actions completely destroyed the infrastructure of Abkhazia; the collapse of the socialist system was exacerbated by the incompetence of quasi-state structures and the general disorder. The de facto government of Sukhumi, cut off from the international community, found itself in a difficult situation, since the current situation significantly increased the degree of Abkhazia's dependence on Russia.

Integration with the Russian Federation and complete isolation of this part from the rest of Georgia completely coincides with the strategic

course of Russia; therefore Russia has become the main financial donor and trade and economic partner of the quasi-state. The Kremlin is not interested in integrating Abkhazia with the West; it concludes bilateral agreements that are not popular in Abkhazia, because these documents even abolish their ostensible sovereignty

დამოწმებული ლიტერატურა

ანტიკური კავკასია 2010 – ანტიკური კავკასია, ტ. 1, თბ., 2010

ავიძბა - ავიძბა ქ., რუსეთი ბიჭვინთის მთელს აღმოსავლეთ ნაწილს 1 რუბლად ისაკუთრებს, https://accentnews.ge/ka/article/42296-ruseti-bichvintis-mtels-agmosavlet-nacils-pirobit-r?fbclid=IwAR0Mb5-pxtv-n27iLlC65F5X3mxEDx6DMhCV6PwOZbMICSV4EHIAEvByDp0

ბაგრატიონი 1973 – ბაგრატიონი ვ., აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება IV, თბ., 1973

ბახია 2011 – ბახია ს., აფხაზთა ეთნოლოგია, თბ., 2011

ზაქარეიშვილი 2021 – ზაქარეშვილი პ. ხედვა კონფლიქტები საქართველოში (2012-2016), თბ. 2021

თოფჩიშვილი 2012 – თოფჩიშვილი რ., კავკასიის ეთნოლოგია, თბ., 2012

ჩიტაია 2001 – ჩიტაია გ., Абхазы, Этнографическя справка, გ. ჩიტაია შრომები 5 ტომად, ტ. V. თბ., 2001

ანჩაბაძე 1999 - анчабадзе Ю., Волокова Н., Народы Кавказа Кн. I, Материалы к серии «народы и культуры», М.1999

Бжания 1973 - Бжания Ц., Из истории хозяйство и культуры абхазов, Сухуми, 1973

ვენედიქტოვა 2021 - Венедиктова Н.Когда тайное становится явным, http://asarkia.info/blog/55/2406/

გრიგურევიჩი 2008 - Григулевич Н., Застолье и культура винопития в абхазии, Этническая экология: народы и их культура, М.2008

დუბოვა 2008 - Дубова Н., Динамика численности, движение населения и некоторые другие аспекты демографических процессов в современной

Абхазии, Этническая экология: народы и их культура, М.2008

ხელშეკრულება 2014 - Договор между Российской Федерацией и Республикой Абхазия о союзничестве и стратегическом партнерстве 24 ноября 2014 год

ზავოდსკაია - Заводская Е. Проблемный орех. Как абхазский ореховый бизнес оказался убыточным, https://abkhaz-project.livejournal.com/338815.html

კავკასიის ხალხები 1962 - Народы Кавказа, Т. 2, М. 1962

სკაკოვი 2018 - Скаков А. Новые договоры между Россией и Абхазией, Россией и южной Осетией (2014–2015 гг.) в контексте двусторонних Отношений Центральная Евразия, Актуальные проблемы евразийской интеграции, Москва, 1(1) 2018

შეთანხმება 2010 - Соглашение между российской федерацией и республикой Абхазия об объединенной российской военной базе на территории республики Абхазия, https://www.mid.ru/foreign_policy/international_contracts/2_contract/-/storage-viewer/bilateral/page-132/45218

შატიპა - Шатипа, Х., Организационно-экономический механизм послевоенного восстановления сельского хозяйства республики Абхазия, тема диссертации и автореферата по ВАК РФ 08.00.05, кандидат экономических наук https://www.dissercat.com/content/organizatsionno-ekonomicheskii-mekhanizm-poslevoennogo-vosstanovleniya-selskogo-khozyaistva

ხაშბა 2008 - Хашба А. современная абхазская сельская семья, Этническая экология: народы и их культура, М.2008

ცვიჟბა 2018 - Цвижба Л. Перспективы интеграции Абхазии в мировое сообщество, Актуальные проблемы евразийской интеграции, Москва, 1(1) 2018

იამსკოვი 2008 - Ямсков А.Экономическое положение и социально-демографические особенности сельских абхазов, Этническая экология: народы и их культура, М. 2008

საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციაზე „კავკასიის კარი - საქართველოს ჩრდილოეთი კარიბჭე“, 25-27 ივნისი, 2021, თბილისი - ნაკითხული მოხსენებები.

ქვემოთ წარმოდგენილი ნაშრომები ქართულ და ინგლისურ ენებზე დაიბეჭდა კრებულში: „კავკასიის კარი - საქართველოს ჩრდილოეთი კარიბჭე“, 25-27 ივნისი, 2021; THE CAUCASIAN GATS – NORTHERN OUTPOST OF GEORGIA, 25-27 June, 2021`, მასალები-MATERIALS, თბილისი-2021- Tbilisi

Макка Султан-Гиреевна Албогачиева (Санкт-Петербург)

ГРУЗИЯ И ИНГУШИ: ОПЫТ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ КУЛЬТУР

Ингуши являются аборигенами Кавказа, о чем свидетельствуют многочисленные археологические, топонимические данные, письменные источники. Вместе с тем, весь имеющийся комплекс источников не позволяет достаточно подробно освещать историю ингушского народа. С этнонимом ингуш (гIалгIа) многие исследователи изучающие древнюю историю народов Кавказа связывают - гаргареев, кистов, дзурдзуков, туши и др. Исследователи более позднего периода употребляют термин вайнахи подразумевая под ним ингушей, чеченцев, бацбийцев, что во многом усложняет поставленную задачу.

Известный кавказовед Е.И. Крупнов сделал обзор различных источников и ссылкой на авторов сообщает, что в XI в. Хевсурети (пхови) вместе с Кистети и Чечней в административном

отношении являлась частью Кахетии и подчинялась Кветерскому эристави. Царевич Вахушти писал, что «кахетинцы считают своими дзурдзуков, глигвов и кистин, а они не ведают об этом с того времени, как отпали. Некоторые группы хевсуров, тушин и пшавов и до сих пор имеют культуру, близкую к ингушской. Согласно Вахушти, тушины Пароманского (Пирикительского) ущелья «верой и языком смешаны с кистами». По другим данным, «цовские и пирикительские тушины суть кистинского происхождения». А. Н. Генко был даже склонен считать, что «древнейшим очагом чечено-ингушского национального бытия была современная Тушетия, впоследствии огрузинившаяся». Царевич Вахушти писал, что «кахетинцы считают своими дзурдзуков, глигвов и кистин, а они не ведают об этом с того времени, как отпали»[1]. «Покоятся ли вышеуказанные сообщения грузинских письменных источниках о дзуддзуках на литературной традиции или на устном предании они заслуживают полного доверия, ибо именно в период царствования Парнаваза, женатого, кстати сказать, на дзурзучке, грузино-нахские взаимоотношения характеризовались чрезвычайно тесными контактами[2]. Этот союз должен был укрепить политические связи между двумя народами и расширить торговые и культурные отношения между ними.

Одно из ингушских преданий гласит, что некогда жили-были три брата Галга, Гурже и Гябарте; от них, соответственно, произошли галгаи (ингуши), грузины и кабардинцы. Появление подобного предания можно объяснить, во-первых, тем, что соседями ингушей еще в позднем Средневековье были с юга грузины, а с се-

---

1 Цит. по Крупнов Е.И. Средневековая Ингушетия. Магас, 2008. С.56.

2 Харадзе Р.Л., Робакидзе. К вопросу о нахской этнонимике // Кавказский этнографический сборник. Тбилиси, 1969. С.23.

вера и запада – кабардинцы, также можно объяснить, во-вторых, тем, что начальные звуки (г, гI) имен этих трех мифических братьев несколько сходны по звучанию. То, что некогда ингуши в этом предании своими братьями, пусть надуманными, обозначили эти два народа, говорит о исторически имевшихся тесных и дружеских контактах указанных народов[1].

В литературе имеются сведения даже об обратном движении ингушей в Закавказье, якобы происходившем в эпоху XIV—XVI вв. и позднее. Но эти примеры не могут изменить основной картины, ибо свидетельствуют обычно о переселении представителей одного-двух родов. Крайне любопытно, что данные о поздних связях ингушей с южными соседями, особенно с «бацби», бытуют только в пограничных с Хевсуретией районах Ингушетии, в Джерахо-Мецхальском и частично Хамхинском районах. Эти факты лишь подтверждают древнейшие связи отдельных ингушских родов и фамилий с родами и фамилиями «бацби» и другими грузинизированными народностями из более южных районов. По-видимому, в основе этих связей лежало и сознание древней этнокультурной близости и даже родства, позволявшее ингушам в случае нужды рассчитывать на гостеприимство закавказских племен и в последующее время[1]. О происхождение ингушей и других обществ существуют отдельные и другие предания. «Несколько ингушских фамилий из Джерахского ущелья когда-то давно выселились в Грузию и живут там где-то близ Тифлиса. Переселились они из-за какой-то ссоры с другими фамилиями, жившими в Джерахском ущелье. По рассказам, потомки выселившихся в Грузию ингушей приходили временами в Джерахское ущелье, чтобы брататься с местными жителями, поддерживать прежние родственные связи»[2].

---

1 Зязиков М.М. На рубеже столетий. Ингушетия в конце XIX - начале XX веков. Ростов н/Д, 2011. С. 113.

2Крупнов Е.И. Средневековая Ингушетия. Магас, 2008. С.73.

В преданиях и сказаниях ингушей встречается множество сведений о переселении в далеком прошлом ингушей из Грузии, об уходе ингушей в Грузию и об обратном возвращении их на родину. Известный исследователь Н. Джалобадзе отмечает, что этногенез грузинского народа всегда рассматривается в связи с этногенезом других кавказских народов, где особенно выделяется вайнахский субстрат. По данным грузинского летописца Леонтия Мровели (IXв.) грузины и вайнахи имели общего прародителя. Родство этих народов доказывают весомые археологические, антропологические, лингвистические, фольклорные и этнографические данные[1].

Христианович В.П. считал, что ингуши пришли на ныне занимаемую территорию с юга из-за гор. В этой связи заслуживают внимания и выводы, сделанные академиком И.А. Джанашвили на основании анализа топонимических названий Грузии. Он установил, что восточные провинции Восточной Грузии некогда были заселены вайнахскими и дагестанскими племенами и что магистраль направления продвижения этих племен была с юга на север[2].

Переходя к более обозримому периоды истории ингушского народа и его контактов с соседними следует отметить, что в конце XIX в. на 7-й версте от Ларса к Казбеку в Дарьяльском ущелье близ поселка Казбеги, родины грузинского писателя Александра Казбеги (1848-1893) находилось ингушское селение Гвилети. В газете Терские ведомости об этом населённом пункте говорится – «Селение это, или аул – как иногда его еще называли, состояло

1 Джалабадзе Н. Традиционные нормы взаимоотношений между грузинскими и чеченскими горцами (конфликты – пути их урегулирования) // Адат. Кавказский культурный круг: Традиции и современность. Москва-Тбилиси, 2003.С. 69.

2 Цит. по Крупнов Е.И. Средневековая Ингушетия. Магас, 2008. С.65.

из полутора или двух десятков домов и было населено ингушами, давними выходцами из Джейраховского ущелья. Когда именно они здесь поселились, - в точности неизвестно, но существует предание, что их рекомендовал поселить тут, один из предков нынешней фамилии Казбек искони считающийся в подданстве Грузинских царей и бывший обязан защищать грузинские владения от внешних врагов»[1].

В конце прошлого столетия, в мае 1888 г. по просьбе грузинских князей были выселены жители с. Гвилети (Гелате), расположенного на Военно-Грузинской дороге и входившего в состав Тифлисской губернии. В селе был 51 двор ингушей. Гвитлетинцы в количестве 329 человек были выселены в разные селения Ахалцихского и Ахалкалакского уездов Грузии по 2-3 семьи в каждое селение. К моменту выселения Гвилети было единственным селом на Военно-Грузинской дороге, в котором еще проживали ингуши. В 1896 г. гвилетинцы получили разрешение переселиться в Ингушетию (Терскую область), но с условием, что в каждом селении будет не более 2-3 семей[2].

Выходцами из Гвилети считают себя представители десятков ингушских фамилий (Бузуртановы, Газиковы, Досхоевы, Хучиевы, Куркиевы, Пошевы и др.), объединяемых одним общим наименованием гелатхой. Примечательно, что согласно грузинским преданиям внук Таргамоса сын Картлоса «...Кахос построил Гелети, а Кухос (четвертый сын Картлоса) помог ему в этом строительстве»[3].

1Козьмин В. Малоизвестные окрестности Военно-Грузинской дороги. Гулетское пепелище // Об Ингушетии и ингушах/Сост. Албогачиева М.С.-Г. Магас-Санкт-Петербург, 2005. Вып.3 2005. С.74-75.

2 Цит. по Крупнов Е.И. Средневековая Ингушетия. Магас, 2008. С.56.

3 Харадзе Р.Л., Робакидзе. К вопросу о нахской этнонимике //

В конце XIX в. ингуши населяли центр и южную часть Сунженского отдела, находясь в соседстве с на востоке с чеченцами, на западе с осетинами, на северо-западе и севере с кабардинцами и на юге с грузинами и хевсурами. Южную оконечность всей этой территории наполняют Северные отроги Главной цепи Кавказских гор, а именно 3 паралельно идущих кряжа: передовой, Скалистой или Пестрой или Черной горы[1].

Живя на указанных территориях между соседними народами не возникали серьезные споры за право обладания этой местностью и после революции 1917 г. Но с упрочением Советской власти возникали различного рода трения, которые возможно было решить только административным путем.

Экономист Л.М. Тусиков в 1926 г. при подготовке экономического очерка об Ингушетии, совершил поездку по всей области и очень подробно описал территорию Ингушской АО. Он писал «*По своему географическому положению Ингушетия в настоящее время занимает земли, граничащие на Юге с главным хребтом Кавказских гор в соседстве с Грузией, на Севере с Кабардой и частью Сунженского Округа, на Востоке с Горной полосою Чечни и Сунженским округом и на западе с Осетией. ...границы по смежности с Грузией не являются окончательными, так как Ингушетия претендует на прирезку тех земель, которые находятся ныне в районе реки Кистинки на территории Грузии, заявляя права свои на южный склон реки Кистинки, как находящийся в пользовании Ингушетии*».Вопрос стоял о земельном участке под названием Дарьял-хдэ мерою в 7600 десятин расположенному на реке Кистинке и официально находящимся в составе территории

Кавказский этнографический сборник. Тбилиси, 1969. С.23.

1 Зязиков М.М. На рубеже столетий. Ингушетия в конце XIX - начале XX веков. Ростов н/Д, 2011. С. 113.

ССР Грузии, но фактически в совместном пользовании у населения селения Казбек ССР Грузии и сельского общества автономной области Ингушетии. Причём ССР Грузии считает, что этот участок должен полностью находиться в составе территории ССР Грузии, автономная область Ингушетии настаивает на разделении участка с передачей правой части участка по течению реки Кистинки Ингушской автономной области с оставлением левой части участка в составе территории СССР Грузии. Обе стороны в утверждении своих прав ссылаются на давность фактического владения указанным участкам[1].Созданная комиссия решила этот вопрос впользу Грузинской ССР. С этого периода вопрос о границе с Грузией не вызывал особых дискуссий и межнациональных столкновений поддерживая дружеские добрососедские отношения.

В период Великой отечественной войны, несмотря на имеющиеся заслуги перед Отечеством, в 1944 г. Чечено-Ингушскую АССР упразднили, чеченцы и ингуши были депортированы в Среднюю Азию и Казахстан как «предатели Родины», а бойцов указанных национальностей, награжденных правительственными наградами за мужество и отвагу, снимали с фронта и вместе с родственниками отправляли в ссылку. Территория ЧИАССР была поделена между ставропольским краем, Дагестанской и Северо-Осетинской АССС и Грузинской ССР. В состав Грузинской ССР были включены следующие районы бывшей Чечено-Ингушской АССР: Итум-Калинский район - в существующих границах, западная часть Шароевского района, южная часть Галанчожского, Галашинского и Пригородного района, а также юго-восточная часть Северо-Осетинской АССР. Спустя 13 лет, в 1957 г. Указом Президиума Верховного Совета ССР была восстановлена упраздненная Чечено-Ингушская АССР. Грузия, Ставропольский край и Дагестан беспрепятственно вернули

1 Крупнов Е.И. Средневековая Ингушетия. Магас, 2008. С.73.

земли чеченцев и ингушей[1]. Что примечательно, грузинские семьи насильно были переселены в опустевшие дома депортированных ингушей, но бережно хранили все, что принадлежало настоящим хозяевам. А по возвращении из депортации ингушей, грузины сразу же вернули прежним хозяевам все, что они сохранили и преумножили за долгие годы проживания в их домах. Это позволяет на протяжении многих лет поддерживать дружеские и добрососедские отношения между братскими народами Грузии и ингушами.

Исследователи, занимающиеся изучением истории ингушей, отмечают следы различных культурных взаимоотношений с соседними народами. Доказательствами этих связей являются и памятники материальной культуры, общность или сходство поведения, существующих обычаев (адатов) и (в большей степени) словарный материал. Последовательно рассматривая состав этих источников, мы вынуждены признать, что больше всего обнаруживается фактов, свидетельствующих о грузино-ингушских взаимоотношениях[2].

Ингушский и грузинский народы сформировались в одинаковых природно-географических условиях и в контактах с представителями существенно не отличающихся от них народов Кавказа со схожими культурными традициями. Многое определили в культуре грузинского народа разносторонние, чрезвычайно длительные по времени связи с обитателями соседних горных областей – носителей собственно кавказских языков. Не следует забывать, что так называемые нахские народы (включая ингушей) и грузины, принадлежат к одной языковой семье кавказских народов

1 Крупнов Е.И. Средневековая Ингушетия. Магас, 2008. С.62.

2Джалабадзе Н. Традиционные нормы взаимоотношений между грузинскими и чеченскими горцами (конфликты – пути их урегулирования) // Адат. Кавказский культурный круг: Традиции и современность. Москва-Тбилиси, 2003.С. 69.

(иберийско-кавказская языковая семья). В далеком прошлом они имели между собою больше контактов и более тесные связи, чем позднее с западными соседями — ираноязычными осетинами[1]. Весьма показателен факт наличия в ингушской лексике элементов грузинского языка. Е.И. Крупнов заимствованную из грузинского языка лексику делит на две категории. К первой категории относятся слова, которые следует приурочить к более ранней поре общения ингушей с грузинскими племенами. Таковы: «известь», «верхние этажи», «башни», «потолочная жердь», «палка», «пила», «щипцы», «коса», «серп», «мотыга», «люлька», «тренога», «путы», «лук», «дуб», «пламя», «огонь», «миска для молока», «мешок», полный комплект пахотных орудий и т. п. Среди названий животных также встречается ряд грузинских заимствований. Так, осел, бывший некогда главным транспортным средством, только с улучшением дорог вытесненный верховой и вьючной лошадью, именуется ингушами по-грузински — «вир». Слова «курица», «кошка», «маленькая лошадь» и другие также связываются с грузинскими названиями этих животных. Этой теме посвящена статья Султыговой М. М. Роль грузинского языка в развитии отраслевой лексики ингушского языка, в которой автор приводит примеры заимствования из грузинского языка: гота «пахота» - груз, гутани; цел «тяпка» - груз, цели; мангал «коса» - груз, намгали: в груз, языке сохранилась также форма «мангалы»; бога «глиняная миска» - груз. бак1ани «деревянная чашка» и др. К этой теме обращена работа и еще одного ингушского исследователя М.Парагульгова который составил таблицу заимствований некоторых слов, обозначающих названия домашних и диких животных, а также растений. Например:

1Цит. по Крупнов Е.И. Средневековая Ингушетия. Магас, 2008. С.65.

Несомненно, при более тщательном анализе ингушского и грузинского словаря можно найти огромное количество заимствований, но специальных, глубоких исследований этой темы, как видится, еще нет.

Ко второй категории относятся слова, появившиеся в Ингушетии вместе с проповедью христианства, что подтверждается наличием на ингушской территории грузинских храмов «Тхаба-Ерды», «Альбы-Ерды». Грузинское происхождение имеют некоторые ингушские слова, заимствованные из грузинского языка в период христианского влияния: «жIар», «джвари» – крест, «марха» – пост, «мозгIар» – священник, «кIира», «кIвири» – неделя, «оршот», «оршубади» – понедельник, «пIаьрска», «пIарасквы» – пятница, день святой Прасковьи, «шоатта», «шабути» – суббота, «аьлгац», «эглиси» – храм (из греческого) и др. Все эти слова активно бытуют в ингушском языке и по сей день.

Большую роль в формировании грузинской культуры оказали соседние европейские и восточные цивилизации. Первая в лице греческо-византийской, от которой многое было воспринято в области философии, оттуда же пришло православное христианство, которое утвердившись на этой земле в IV в., стало грузинским православием. Миссионерская деятельность Грузии была направлена на христианизацию народов Кавказа, в числе которых были и ингуши.

На сегодняшний день отсутствуют точные сведения о первом этапе знакомства предков современных ингушей с христианством. Можно предположить, что это произошло в XI–XII вв. и было связано с политической активностью в Кавказском регионе Византии. В XIII–XIV вв. на смену византийцам пришли генуэзцы, занимавшиеся торговой деятельностью в Крыму и на Северном Кавказе. С конца XII в. активную миссионерскую деятельность среди ингушей

проводила Грузия, которая подчинила своему владычеству ряд горских племен[1]. В этот период христианство поддерживалось Давидом II Агмашенабели (Строитель) (1089-1125 гг.) и царицей Тамарой (1184-1212 гг.). С именем последней, связано строительство многих культовых сооружений края. Так, в преданиях сообщается, что царица Тамара, будучи в Глигви (горная Ингушетия) выстроила православную церковь, но спустя некоторое время местные жители захватили ее, а принявших христианство вынудили выселиться в Грузию. Возникновение таких древних «ингушских аулов, расположенных в верховьях Ассинского ущелья и считающихся колыбелью ингушской культуры, как Таргим, Эгикал, Хамхи, Мецхал, Фалхан и других предания относят к периоду царствования грузинской царицы Тамары (XII в.)[2]. В тот период, к горцам различных территорий Кавказа посылались священники, строились храмы. С этой деятельностью связано появление в Ассиновской котловине горной Ингушетии храмов – Тхаба-Ерды, Алби-Ерды и Таргимского. В Грузии строителями храмов были цари, крупные светские и духовные феодалы, а также отдельные общины. Строительство христианского храма в Ингушетии должно расцениваться как выражение государственной политики Грузии, а инициативу строительства Тхаба-Ерды следует приписать государственным и церковным руководителям Грузии.Участие грузинских мастеров и через них влияние грузинского искусства, грузинских культурных традиций на искусство Ингушетии обоснованно усматривают в декоре указанных храмов. Храм Тхаба – Ерды являлся христианской церковью и, по мнению Д.З. Бакрадзе «построен каким – то

1 Козьмин В. Малоизвестные окрестности Военно-Грузинской дороги. Гулетское пепелище // Об Ингушетии и ингушах/Сост. Албогачиева М.С.-Г. Магас-Санкт-Петербург, 2005. Вып.3 2005. С.74-75.

2 Волкова Н.Г. Этнический состав населения Северного Кавказа в XVIII — начале XX века. М., 1974. С.52.

Давидом, патроном владетелем, вернее царем... и что, наконец, округом, в котором была построена церковь, заведовал епископ Георгий». А. И. Шавхелишвили, писал: «христианство в чечено-ингушском нагорье поддерживалось из Грузии вплоть до XVI века», а его центрами были Ассинское и Аргунское ущелья. В. Б. Виноградов считает, что ингушское святилище Делите в верховьях Ассы,христианской церковью времени правления кахетинского царя Теймураза I (1589-1663 гг.). В последующие века влияние Грузии то ослабевало, то усиливалось, но никогда не прекращалась. Значительных результатов достигли грузинские миссионеры в 1751 г., склонив к крещению до двух тысяч «кистинцев» (ингушей)[1]. В этом контексте примечательно сообщение У. Лаудаева об обнаруженной им арабской рукописной книге, в которой описывались события на Кавказе, и об ингушах в частности говорилось, что они «104 года находились в крестопоклонстве до принятия ими мусульманской веры».

Многие документы из фондохранилищ и опубликованные материалы свидетельствуют об активных процессах происходящих в государственных органах Российской империи, начиная с 40-50 гг. XVIII в. Известно, что 8 января 1801 года Павел I подписал указ об присоединении Картли-Кахети к Российской империи. Россия росла вширь, принимая в свой состав территории, населенные инородцами и иноверцами. На первоначальном этапе политическая деятельность в регионе, и в частности в стратегически важных районах Центрального Кавказа, прилегающих к Дарьялу, осуществлялась через Священный синод. Проводниками российской политики на местах были православные священники, чаще всего грузинского происхождения, на которых, помимо основной задачи – духовного наставления и восстановления «падшего» христи-

1 Яндиев М.А. Ингуши в контексте истории и языка. М., 2005. С. 100-101.

анства, возлагалась ответственная миссия склонения горских народов к ориентации на Россию. Кроме того, священнослужители были одним из основных источников информации об этнополитической ситуации в регионе и соответственно о настроениях среди горцев и их отношении к России[1].

Исходной посылкой для установления в перспективе и собственно политических и широких культурных связей между Грузией и Россией явилось их нахождение в лоне православной церкви. В 1811 г. грузинская церковь вошла в состав Русской православной церкви, ее глава стал именоваться митрополитом Мцхетским и Карталинским, получив сан экзарха Грузии и должность члена Синода; богослужение в церквах стало вестись на русском языке.

Несмотря на неудачи, идея обращения ингушей в христианскую веру возникала у каждого нового наместника Кавказа. В материалах Актов кавказской археографической комиссии имеется Переписка о христианизации ингушей /1812- 1827 годы. В которой говорится, что в 1839 г. к ингушам были направлены четыре грузинских священника, новокрещенные разделены на четыре прихода, в которых предполагалось построить церкви.

Невежество и злоупотребления духовных лиц и чуждые ингушам русский и грузинский языки, на которых проповедовалось христианство, никак не могли способствовать успеху в данном деле.

В этом контексте примечателен рапорт (1838 г.) Владикавказского коменданта полковника Широкого, в котором отмечается, что распространение христианской религии, как в горной, так и в плоскостной части Ингушетии «находится на низшей ступени и в самом почти младенчестве», слабая подготовка грузинских миссионеров и незнание ингушами грузинского языка, на котором

1 Г.В. Этюды об ингушах // Терские ведомости. 1891. № 20.

велась проповедническая деятельность, приводили к самым незначительным результатам. Но это была не единственная причина неэффективности работы миссионеров. Как отмечал статс-секретарь М.П. Позен, обращение в христианство происходило больше на бумаге, чем на деле, так как «обращаемые, как и обращающие, руководствуются в своих действиях не душевным убеждением и ожиданием благ нетленных, а помыслами мирскими и видами скорейшего достижения благ земных»[1].

Подарки, деньги и пособие хлебом, выдававшиеся новообращенным, привлекали многих принять Святое Крещение, но большей частью людей самого бедного и низкого сословия, побуждаемых к тому «корыстью». «Некоторые из них, дабы воспользоваться означенными пособиями, простерли святотатство до того, что крестились по нескольку раз»[2]. Вновь обращенным давалась ткань на рубаху, а также крест, образок и новое христианское имя. Как отмечает Х. Мугуев, знатным людям выдавали 20 руб. серебром и серебряный нательный крест, а бедным – только 50 коп. Многие крестились по 10–15 раз и снова возвращались к своим языческим богам и кумирам[3].

Министр А.И. Чернышев отмечал, что миссионеры поведением своим не умели внушить того уважения, какого должно требовать от звания проповедника слова Божия, и если между ингушами некоторая часть обратилась в христианство, то успех этого предприятия нельзя приписать убеждению проповедников, а более обстоятельствам.

1История Ингушетии. Магас, 2011. С. 180.

2 Российский государственный военно-исторический архив (Далее РГВИА) Ф. 13454. Оп. 6. Д. 218. Л. 19–20.

3 Российский государственный исторический архив. Ф. 1268. Оп. 1. Д. 292. Л. 3.

Христианство так и не закрепилось в ингушской среде, но свидетельства его бытования находят и ныне. Так, был выявлен среди погребального инвентаря металлический нательный крест, подобная находка сделана и при раскопках склеповой гробницы Таргимского храма. Представляет интерес нагрудный крест-энколпион первой половины XIII в. с рельефным изображением распятого Христа, открытый при расчистке каменной поминальной камеры, расположенной на территории обширного некрополя Мохде. Здесь же был найден и большой железный крест, наподобие тех, которые неоднократно отмечены при изучении языческих святилищ[1]. О христианском влиянии говорят сохранившиеся на храме Тхаба-Ерды надписи, сделанные на древнегрузинском языке, и псалтырь, написанный от руки на пергаменте[2]. Особая роль в сооружении христианских храмов на Северном Кавказе принадлежит Мцхетскому католикосату. Отметим, что в распоряжении католикоса находились собственная армия и администрация. Отдельными отрядами этой армии командовали епископы и настоятели монастырей. Тогда вполне объяснимыми становятся те сюжеты местных преданий, в которых повествуется о пребывании в Ассинском ущелье «грузинского царя с войском».

Католикос Мелкизедек I широко известен в истории средневековой Грузии. С его именем связано возобновление главного храма Мцхеты - Свети Цховели. Можно провести многочисленные параллели между Свети Цховели и Тхаба-Ерда, которые во многом роднят их. Так, с западной стороны Свети Цховели имеются скульптурные изображения Иисуса, И. Предтечи, Моисея или Аарона, над которыми помещена модель Мцхетского храма. Эти скульптурные изображения, на наш взгляд, аналогичны ктиторской группе Тхаба-Ерда.

1 РГВИА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 13628. Л. 1–5 об.

2 Русско-осетинские отношения. Орджоникидзе, 1976. Т. 1. 1976. С. 208.

Отметим также, что «на внутренней облицовке стены грузинской часовни (ниже Млети) заметен такой же оттиск руки, как и над входом в святилище в с. Таргим (горная Ингушетия). Аналогичный оттиск имеется на наружной стене небольшого ингушского святилища «Ауша сели», стоящего вблизи храма Алби-Ерда.

Под влиянием христианства у ингушей возникло представление об аде и рае. Прежние времена они считали, что жизнь человека после смерти такая же, как и на земле, с той лишь разницей, что когда на земле день, там ночь, и наоборот. Так, бог подземного царства Эштр стал творить справедливый суд над умершими; праведных он отправлял в рай, а грешников – в ад.

Можно сказать, что христианство существовало у ингушей не как догматическое учение, а только как новый обряд; оно действовало, как видно, только на воображение народа внешностью богослужения, не касаясь нравственной стороны его жизни. Поэтому христианская вера не смогла укорениться в местной среде, да и те обряды, которые они приняли от христиан, стали забываться[1].

В культовую практику ингушей вошли и новые имена: Хава (Ева), Харон (Адам), Нохья (Ной) и др., а также появились термины, заимствованные из грузинского языка под влиянием христианства и др.[2].

Устойчиво закрепились среди ингушей и грузинские имена – Анзор, Зураб, Хучбар, Дали, Ламара и др. Среди нехристианских имен далеких предков отдельных ингушских обществ встречаются явно не местные, а христианские имена, такие как Леван, Мануил и другие, скорее всего попавшие сюда из Грузии[3].

---

1 Мугуев Х.-М. Ингушетия: Очерки. М., 1931. С. 10.

2 РГВИА. Ф. 1.Оп. 1. Д. 13628. Л. 1–5 об.

3 Мужухоев М.Б. Проникновение христианства к вайнахам // Этнография и вопросы религиозных воззрений чеченцев и ингушей в дореволюционный период. Грозный, 1981. С. 25.

Заимствования можно проследить в национальной одежде ингушей и народов Грузии, так ингушское наименование распашного девичьего платья чокхи совпадает с наименованием мужской черкески и пришло из Грузии от термина чоха, где оно означает мужскую верхнюю одежду[1].

«Весь рассмотренный материал указывает на определенный удельный вес грузинизованных элементов, некогда участвовавших в создании всего вайнахского этноса и, особенно в оформлении ингушской культуры.

Можно думать, что большинство этих данных когда-то имели под собой вполне реальные основания и до наших дней сохранились только как отголоски древнего культурного единства и языкового родства далеких предков ингушей с предками грузинских племен. Последние составляли, пожалуй, ведущую часть когда-то большого общекавказского этнокультурного единства или «яфетического» комплекса кавказских народов; отсюда и вероятность предположения, что в древности указанных «грузинизмов» в ингушской культуре могло быть гораздо больше». Взаимное влияние было очень велико, об этом свидетельствуют реликты ингушской топонимики в нынешней Западной Грузии, в частности в районах, прилегающих к перевальным путям Заподной Грузии – Центральному Кавказу, о том же свидетельствуют элементы ингушской речи в западногрузинских языках. Вместе с пантийским типом в майкопское время правайнахские диалекты распространились вдоль предгорий Северного Кавказа на восток, вплоть до Дагестана. Возможно, именно тогда отложились в различных языках племен Кавказа отмеченные элементы ингушского языка.

Генетическая связь горцев Грузии с вайнахским населением Северного Кавказа отчетливо прослеживается и по памятникам

1 Вертепов Г.А. В горах Кавказа. Владикавказ, 1903. С. 22.

материальной культуры этих народов. Так, жилые и боевые башни, склеповые сооружения Тушетии, Хевсуретии и Пшавии обнаруживают поразительное сходство с ингушскими постройками по технике кладки и конструкции[1] «хевсуры и тушины считают, что строительное мастерство (постройка башен) к ним было занесено ингушами»[2].

На Кавказе существует особая социокультурная общность, отличающая от других цивилизационных систем консолидировавшая многие народности проживающие на этой территории.

1 Хевсаков В.В. Генезис религиозных воззрений ингушей.Дис. канд. ист. наук. М.: РГБ, 2003. С.70.

2 Албогачиева М.С.-Г. О некоторых религиозных практиках ингушей в доисламский период // Радловский сб.: Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2007 г. СПб., 2008. С.56.

Алмазов Исса Геннадиевич
(Россия. Республика Ингушетия, г.Магас)

ЭВОЛЮЦИЯ ТЕРМИНОВ «КИСТИ», «КИСТИНЫ», «КИСТЕТИ» В ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКИХ, ГРУЗИНСКИХ И АРМЯНСКИХ ДОКУМЕНТАЛЬНЫХ ИСТОЧНИКАХ XIII – XVIII ВВ.

В письменных источниках средневековой Грузии и Армении, исторической и этнографической литературе XVII–XVIII вв. описывающие земли к северу от центральной части Главного Кавказского хребта и населяющие их народы, упоминается этноним «*кисты*» в различных модификациях: «*кусты*», «*кисы*», «*кистины*», «*кистинцы*». Природу появления, обозначения и локализации данных этнонимов в свое время рассматривали многие этнографы и исследователи Северного Кавказа XIX–XX веков (Марр Н.Я., Веселовский А.Н., Патканов К.П., Полиевктов М., Броневский С., Бутков П.Г., Штедер, Крупнов Е.И., Робакидзе А.И., Хорадзе Л.Р., Шавхелишвили А.И., Тогошвили Г.Д. и др.) [1].

Общепризнанным примером первого упоминания этнонима *кисты* является текст «Армянской географии» («Ашхарацуйца») Анания Ширакаци где в числе народов Сарматии указан народ *кусты (кистк)* [2]. Звуковая близость этого имени с грузинским *кисти*, а также локализация *кустов* в «Армянской географии» перед этнонимами «цхаватами» и «гудамакарами» делают вероятной возможность подобных сопоставлений. Если признать правомерность такого сопоставления, то время возникновения термина *кисти* отодвигается к периоду не позднее, а возможно, ранее VII века. При этом следует обратить внимание на следующее: во-первых, на отсутствие во всех раннесредневековых армянских источниках этнического имени *кустк* (*кистк*), которое могло бы связаться с Северным Кавказом.

Очевидно, что сам этнос, называемый «*кисти*», существовал задолго до того, как попал в римские, армянские и грузинские хроники. Возможно выдвижении версии схожести этнонимов «*кисти*» и «*кассити*» («*киссити*»). Например, в ряде исторических источников имеются сведения о нападениях на шумерские города горных племен «*касситов*», отождествляемых некоторыми учеными с дагестанскими племенами, или в «Элиаде» Гомера сообщается, что наряду с отрядами разных союзников на помощь родственной Трое приходили как амазонки, так и «*рати киссейские*». К тому же можно констатировать, что имеется немало схожих топонимов в Передней Азии и Южном Кавказе, именно в зоне прародины кавкасионских народов. Родственность или тождественность в том или ином случае может быть объективно установлена (или опровергнута) палеогенетическими сравнительными анализами. В целом, имеющиеся историко-антропологические материалы позволяют предполагать перспективность верификации этой гипотезы.

В грузинских источниках вплоть до XIII века отсутствует этноним *кисти*. Этноним *кисти* указываемый наряду с жителями горных обществ Ингушетии в грузинской хронике XIII века содержащей списки имен 77 народов населяющих Кавказ, в том числе *кистин* (*киштыы*), приведен в работе видного грузинского ученого-кавказоведа Шавхелишвили А.И. «Из истории взаимоотношений между грузинским и чечено-ингушским народами» (1963) [3]. Возможно, это говорит о более позднем, не ранее XIII–XIV вв., включений в текст «Армянской Географии» термина *кисти*, как и некоторых других этнических названий.

После грузинской хроники XIII века, этноним *кисти* часто появляется в грузинских источниках XVII века, когда им четко обозначили три этнические группы: *галгаев* живших в ущелье

р.*Кистинки*[1] («*Кистетис-цкали*» (груз.), *Армхи* (инг.); жителей верхней части Джерахского ущелья и верховья р.Чанты-Аргуна (общество Майсты и Малхисты). Примечательно, что по авторитетному мнению видного ученого-кавказоведа А.И.Генко «*язык майстинцев и малхистинцев во второй половине XIX в. обнаруживал больше ингушских, нежели чеченских, слов и черт*» [4]. Жители этих пограничных с Грузией областей были хорошо известны как грузинам, так и русским, поскольку здесь в XVI–XVII вв. проходили некоторые из посольских путей из района р.Терека в Грузию.

В грузинских и русских документальных источниках XVII века этнонимы *кисти* и *кистины* довольно часто упоминаются наряду с ингушами. Так в грамоте кахетинского царя Теймураза 1635 года написанной по-гречески (Κήςτήδής) и отправленной с первым грузинским посольством митрополита Никифора русскому царю Михаилу Романову, сообщается: «*А здесь близ каракалканов* (верховья р.Черной Арагвы – авт.) *и меж черкасских мурз пребывают народы кисти и оси и иные многие народы*». В кавказоведении известно, что этноним «калканы» есть русская трансформация от этнонима «*галгаи*», а этноним «оси» исследователями Кавказа отождествляют с современными осетинами [5].

Состоявшееся ответное русское посольство в Грузию в 1637 году во главе с князем Ф.Волконским и дьяком А.Хватовым, в связи с прекращением политических отношений между кахетинским царем Теймуразом и арагвским эристави, было вынуждено изменить путь следования в Грузию. Вместо ранее известной дороги по Дарьяльскому ущелью на Сонскую землю русские послы свернули от Мундаровых кабаков, находившихся в самом начале Дарьяльского ущелья, в одно из правых боковых ущелий Терека – в ущелье р.*Кистинки*, правого притока Терека. Далее исторический путь по-

1 Великая Н.Н., Виноградов В.Б. Доисламский религиозный синкретизм у вайнахов // Советская этнография. 1983. № 3. С. 86.

сольства проходил через Хевсуретию и Тушетию в Кахетию. Статейный список русского посольства (1637 год) сообщает о встрече русских с посланцами царя Теймураза «*в Кистех*», т.е. в области населенной *кистинами*. Текст статейного списка прямо не называет кистин. Однако, при детальном анализе описываемого в нем пути русского посольства по ущелью «*через кабаки горских владельцев*» содержат этнографические детали подтверждающие, что их путь проходил именно через горную Ингушетию. «*А те кабаки стоят по обе стороны того ручья. Дворы у них в горах каменные. А ходят мужики по-черкасски, а жонки носят на головах* [шапки] *что роги вверх в пол-аршина*». **Если учесть важные сведения русского статейного списка о женском головном уборе «*роги вверх*», то становится очевидным, что в данном случае здесь имеется описание уникального древнеингушского женского головного убора *«курхарс»* (инг.), зафиксированных археологами у многих ингушских склепов XV-XVIII вв. вблизи горных замков** Мецхал, Эрзи, Горак, Фалхан, Эгикал, Таргим [6]. На обширном историко-культурном пространстве Кавказа упоминаемый выше женский головной убор встречается только на территории Ингушетии. Географическая локализация области «*Кистех*» (или *Кистети*), при сопоставлении с картографическими материалами, совпадает с территорией современной Ингушетии, в частности, с ее южной горной и предгорной частями.

Этноним *кисти* и *кистинцы* в официальных грузинских документах XVIII в. довольно часто упоминаются в одном ряду с жителями горных обществ Ингушетии.

Выдающийся историк и географ Грузии XVIII века царевич Вахушти Багратиони также называет *кистинами* жителей ущелья р.Армхи. В своём трактате «География Грузии» написанной в 1745 году он располагает страну *Кистети* выше *Джариехи* (Джераховское ущелье горной Ингушетии) на той же р. Армхи [7]. Он же

описывая сопредельные с Грузией народы, коснувшись народа *кисти*, ингушский аул Ангуште называет именем «*Ангусти*» [8].

Этноним *кисти или кистин* нередко встречается в официальных грузинских документах того же периода. Грузинский ученый Тогошвили Г.Д. в своей статье «Из истории грузино-вейнахских политических взаимоотношений во второй половине XVIII века» (1964 год) приводит документальный источник, относящийся к 1754 году, повествующий нападение отрядов дагестанских феодалов на Картли и Кахети, что потребовало от грузинских царей Теймураза и Ираклия II не только мобилизации всех военных сил Грузии, но и обращения за поддержкой к союзным северокавказским горцам. Прибывшие в помощь грузинам отряды горцев состояли из «черкесов, *джихов* (джейраховцы, *джейрахIой* (инг.) и *киштов*» [9]. Здесь же следует упомянуть и жалованную грамоту 1786 года дарованной царем Карли-Кахетии Ираклием II на имя *кистина* Бальдука Чичисшвили за его заслуги перед Грузией. Текст грамоты гласит: «*Мы царь Всея Грузии Ираклий Второй определили в жалованье кистинцу Чичисшвили Бальдуку парчу на семь марчилей в год.*[1] *И ты должен стараться на нашей верной службе…*» [10].

Содержание другой грамоты царя Ираклия II датируемой 1791 годом представляет большой интерес с точки зрения политических и военных контактов существовавших в прошлом между Грузией и ингушами. Текст грамоты сообщает: «*Казибегишвили Габриелу передайте от нас привет. Мы благодарны тебе за то, что хорошо стараешься на нашей службе… Всех, которым мы писали письма, сейчас же известите и приготовьте: и тагаурцев, и ангуштинцев, и кистинцев, и гиглов…*» [11]. Примечательно, что автор XVIII века упоминая *кистинцев* вновь размещает их непосредственно между *ангуштинцами* (жителями с.Ангуште рас-

1 Крупнов Е.И. Средневековая Ингушетия. Магас, 2008. С.62.

пложенного в верховьях р.Камбилеевка (западная Ингушетия) и *глигвами* (Галгаевское общество горной Ингушетии).

Западноевропейские авторы XVIII–XIX вв. этнонимами *кисти* и *кистины* также называют преимущественно ингушей [12]. В их числе особенно отметим академика И. Гюльденштедта географически расширившего понятие области *Кистиния* – включившего в его состав общество *Вапи*,[1] т.е. часть Джейраховского ущелья, Ангушт в Тарской долине, общество Галгай[2] и территория населенная карабулаками. Все они составляли и составляют территории расселения ингушей [13].

Одним из наиболее известных исследователей Кавказа и Ингушетии XVIII века в своих научных трудах рассматривавший этноним *кисти* являлся офицер Российской Императорской армии дивизионный квартирмейстер Леонтий фон Штедер, совершивший с разведывательной целью путешествие в Грузию через Дарьяльское ущелье и, в ходе поездки, побывавший в Галгае (Ингушетии). Особенно ценны и интересны его данные относительно территории плоскостной Ингушетии в 1781 году: «*...Я следовал берегом Сунжи через равнины и поля ингушей почти вплоть до гор... Через пять верст к западу /от Сунжи/ мы попали у реки Камбилеевки к ингушам или кистам, расположенным на выходе ее из лесистого предгорья... В недавнее время колония ингушей, называемая Шалха, расположилась у нее под горами... На левом берегу Камбилеевки расположено у самых гор около 200 фамилий... Отсюда открывается долина Больших ингушей и тянется на юго-восток свыше 6 верст, при ширине в 4 версты. Большинство поселений лежит по северной стороне долины, частью на склоне гор, частью у реки. Также и на западной стороне реки Герге ле-*

1 Студенецкая Е.Н. Одежда чеченцев и ингушей в XIX– XX в. // Новое и традиционное в культуре и быту народов Чечечно-Ингушетии. Грозный, 1985.С.63.

2 Крупнов Е.И. Средневековая Ингушетия. Магас, 2008. С.64.

жит несколько особенных селений... Под западными горами /внутри Тарской долины/ расположено селение Веппий,[1] *оттуда дорога через горы ведет к Тереку... На этой реке /Герге/ жили прежде веппинцы, некоторые из них еще остались в бесплодной маленькой долине; у них сохранились еще остатки одной маленькой церкви... Здесь /на равнине у Балта/ ингуши выпасают свой скот*» [14]. Из этого короткого отрывка следует, что фон Штедер относит к ингушам собственно *кистов* и веппинцев; поскольку веппинцы ко времени путешествия фон Штедера находились в составе *кистов*, то в своих наблюдениях он свидетельствует о тождестве ингушей и *кистов* в более широком смысле.

Собравший и проработавший материалы по истории Кавказа с 1722 по 1803 годы исследователь Кавказа П.Г. Бутков сообщает нам о «*кистах*»: «*Народ ингуши, известный также под именем «кистов» или «киштинцев», обитающий между рек Терека и Сунжи...*». [15].

В XIX веке, с начала научного описания этнического состава Кавказа, русские исследователи представляли себе территорию *Кистети* и состав *кистов* в узком значении этого термина. Так, исследователь Кавказа и Ингушетии С.Броневский в своей монографии «Новейшие географические и исторические известия о Кавказе» (1823 год) пишет: «*Кисты, собственно, так называемые... живут по правому берегу Терека, в высоких горах, против осетинского колена тагауров... Бесплодные земли их, лежащие на известковых и шиферных горах, большей частью обнаженных в виде скал, простираются от Владикавказской крепости до Дарьяла, где начинается грузинская граница и, следовательно, на тридцать верст расстояния. Деревни их Заурово и Джерах почитаемы за сборные места двух разных обществ, которые вместе с приписными к ним*

1 Крупнов Е.И. К истории Ингушетии // Вестник древней истории. №2,1939. С.45.

деревнями заключают более 500 дворов. Сие колено кистов живет в бедности и управляются выборными старшинами...» [16]. Здесь необходимо отметить, что к тому времени основная масса *кистов* широко расселилась на равнине, поэтому численность их в горах, как и прочих ингушских обществ, была невысока. Он же, на основании данных академика И.Гюльденштедта, прямо говорит, что «*Кисты сами себя называют «кисты», «галга», «ингуши» и одно название вместо другого употребляют...»* [17]. Действительно, в монографии С.Броневского показана тесная взаимосвязь этих трех этнонимов, обозначающих один и тот же этнос [18].

Обратим внимание на свидетельство С.Броневского, что Заурово – деревня *кистов*, она основана *кистами*, следовательно, и крепость Владикавказ основан на земле *кистов*. Одним из основателей Заурова были *кисты* Гудантовы – выходцы из селения замкового типа Фалхан. Именно в их замковом комплексе в Заур-ков (Заурово) русский генерал Толмачев выбрал место для закладки будущей крепости Владикавказ. В газете «Терские ведомости» (1911 год) автор под псевдонимом «Бывалый» опубликовал статью «Начало Владикавказа», в которой сообщил интересные сведения об этом замковом комплексе и историческом событии [19].

Кавказовед А.Н.Веселовский в своей монографии «Несколько географических и этнографических сведений о древней России из рассказов итальянцев» (1869 год) пишет, что грузины-горцы, в частности, мохевцы, именем *кисти* называли собственно ингушей [20]. То же отмечается у грузинских горцев тушин и хевсур, среди которых ингуши известны под именем *кисти* или *кистины* [21].

Наличие поселений *кистов (кистинцев)* по Военно-Грузинской дороге документально подтверждается русскими источниками начиная с XVI века. «*Через две версты от Дарьяла на левом берегу р.Терека лежит малое селение Голет... Оно населено 30 дворами кистинского племени голет и имеет в середине каменные*

башни для убежища и обороны в случае набега неприятельского» [22]. Позже там же фиксируются и «*Большие Гвилети» из 70 дворов состоящих*», которые происходят «*от поколения голаев*» [23], т.е. галгаев (ингушей). В «Тифлисских ведомостях» (1830 год) упоминается, что «*в трех верстах от Дарьяла* [расположено] *селение Гулет населенное кистами*» [24].

Среди ученых-кавказоведов и исследователей Кавказа и Ингушетии XX века изучавших эволюцию этнонима «кисти», «кистины», «Кистети» отметим академика Н.Я. Марра и профессора Е.И.Крупнова. Н.Я. Марр в своем научном труде «Кавказские племенные названия и местные параллели» (1922 год) приводит ряд примеров, согласно которым этноним *кисти* – есть грузинский термин, употреблявшийся для обозначения ингушей и их горные общества [25].

Е.И. Крупнов сообщает нам, что этноним «*кисты*» был известен на Кавказе еще в раннем средневековье. В своей фундаментальной монографии «Средневековая Ингушетия» (1972) он пишет: «*Большой интерес вызывает средневековый этноним «кусты» («кисты»), прямо связанный с предками ингушей. И хотя предполагается, что этноним кисты («киштy») уходит в глубь веков вплоть до XIII века, в действительности в форме «кисты» этот термин известен был еще в раннем средневековье*». Анализируя связь этнонимов «кисты» и «ингуши» профессор Е.И.Крупнов пришел к выводу, что «*Еще в конце XVIII в. И.Гюльденштедт отождествлял ингушей с «кистами»*». Эта связь прослеживается им и в работах других известных исследователей Ингушетии. Он пишет: «*Так по Штедеру и Палласу, одно и то же племя именуется ингушами или «кистами», по Клапроту – ингуши то же, что «галга»*.

Обобщая известия грузинских и российских авторов, Е.И. Крупнов в своем научном труде справедливо констатирует: «*Древнее местообитание кистов или кистинцев определяется довольно*

точно. Это ущелье р.Арм-хи – правого притока Терека в 22 км. к югу от г.Орджоникидзе, ибо эта река и называлась по грузински «Кистетис-цкали» и «Кистинка» в русских источниках» [26].

Несмотря на постоянные территориальные урезания территории Ингушетии, *кисты* (*кистины*) продолжали населять долину реки Терек и Дарьяльское ущелье, где еще в 1811 году на пространстве *«от Владикавказа до грузинской границы» располагались ингушские селения Яндиевых, Кациевых, Батыровых, Торшхоевых, Хутиевых и др. Всего 13 сел»* [27]. Практически все фамилии, населявшие эти села, были выходцами из Кистинского общества Ингушетии.

В начале своего зарождения определенный интерес вызвала версия грузинского исследователя Шавхелишвили А.И. относительно этнонима *«Кистети»* связавшего его с названием ингушского селения замкового типа Кий, за которым в горах расположено общество Малхисты – соседнее хевсурам Грузии. *«Хевсур, направляющийся в Кий,* – пишет автор, – *говорил, что он идет к «Кийста»* [28]. Однако, эта легкая версия не получила должного подтверждения и не вошла в кавказскую этнографическую науку.

Топонимическая чехарда регулярно применявшаяся русскими в XIX в. на территориях населенными *кистинами* послужила катализатором того, что многие местные (галгайские) наименования того или иного географического топонима искажались русской военно-гражданской администрацией. Так, например, в конце XIX начале XX вв. в русских письменных источниках вместо «Кистинское ущелье» стало вводиться «Джераховское ущелье», обширное «Галгаевское общество» («Кхаь-Кхаьле» (инг.) было расчленено и часть его стали называть «Хамхинское общество». В русских официальных документах рассматриваемого периода «Кистинское общество» (грузинское «Кистети») стали называть по-русски «Мецхальским обществом» – что в корне неверно, ибо «Мецхальского

общества» никогда в Ингушетии не существовало. Эти и другие введенные русскими в Ингушетии географо-топонимические искажения и ошибки некоторые авторы, не вникая в историческую объективность, стали ретранслировать в своих трудах (Сулейманов А.С. «Топонимия Чечено-Ингушетии». 1-2 тт., Грозный, 1978).

Практически все авторы, хоть что-то писавшие об ингушской национальной религии свидетельствуют (Б.Далгат, Е.И.Крупнов и др.) [29], что духовным центром Кистинского общества, до принятия ислама, было выше упоминавшееся селение замкового типа Фалхан, о чем свидетельствуют материалы ряда авторов конца XIX в. – первой половины XX в. [30].

Таким образом, суммируя объективные выводы из вышеприведенных грузинских, армянских и русских документальных источников XIII–XVIII вв. этнонимы *кисти* и *кистинцы*, безусловно, тождественны для обозначения собственно части ингушей, – жителей ущелья реки Кистинки (Армхи), верховьев рек Камбилеевки и Ассы. Область «*Кистети*» географически локализуется в горной части современной Ингушетии.

Эволюция этнонимов «*кисти*» и «*Кистети*» в кавказоведческой историографии XIX–XX веков (русские и европейские авторы) наиболее объективно раскрыта, в широком и узком интерпретациях, в статье ингушского ученого и политолога профессора Сампиева И.М. «Кисты и Кистетия (Кистинское общество горной Ингушетии)» [31].

В научно-исторической литературе Кавказа основательно доказано, что этноним «*кисты*» употребляется в исторической ретроспективе в широком и узком смысле слова. В широком смысле слова этноним «*кисты*», отождествляя его с ингушами, употребляется этнологами грузинской историко-этнографической школы и по сей день.

Необходимо высказать сожаление, что вопреки здравому

смыслу и историческим реалиям некоторые современные авторы, дилетанствующие на исторической и этнографической науках Кавказа, продолжают искажать и неверно интерпретировать этнонимы «*кисти*» и «*кистинцы*», географическую локализацию исторической области «*Кистети*» выдавая собственно желаемое за «действительное».

ИСТОЧНИКИ И БИБЛИОГРАФИЯ

1. Марр Н.Я. Кавказские племенные названия и местные параллели. Пг., 1922. С.33; Веселовский А.Н. Несколько географических и этнографических сведений о древней России из рассказов итальянцев. //«Записки Русского Географического Общества» (по отделению этнографии). Том 2. СПб., 1869. С.16.

2. Патканов К.П. «Армянская география VII в». СПб. 1877. Сс.28, 30.

3. См.: Шавхелишвили А.И. «Из истории взаимоотношений между грузинским и чечено-ингушским народами». Грозный, 1963. С.39.

4. См.: Генко А.Н. «Из культурного прошлого ингушей». //«Записки коллегии востоковедов при Азиатском музее Академии наук СССР». Том V. Л., 1930. С.683.

5. Полиевктов М. «Материалы по истории грузино-русских взаимоотношений, 1615-1640 гг.». Тифлис, 1935. С.118; Кушева Е.Н. «Народы Северного Кавказа и их связи с Россией. Вторая половина XVI – 30-е гг. XVII в.». М., 1963. С.67.

6. РГАДА. Фонд «Грузинские дела». Кн.3, лл.302-303. Копия XVII в.; Полиевктов М. «Материалы по истории грузино-русских взаимоотношений, 1615-1640 гг.». Тифлис, 1935. С.251; Семенов Л.П. «Склеп с фресками в ингушском селении Эгикал». //«Известия Чечено-Ингушского НИИ». Том II, Вып.1. История. Грозный, 1960. С.49.

7. Багратиони Вахушти. «География». //«Записки Кавказского отдела Русского Географического общества». Петербург, 1904. Книга XXIV. Вып.5.

С.78.
8. См.: //«Кавказский горец». №1. Прага, 1924 г. Сс.49-50.
9. Тогошвили Г.Д. «Из истории грузино-вейнахских политических взаимоотношений во второй половине XVIII века». //«Известия Чечено-Ингушского НИИ». 1964. Том V, вып.1. С.152].
10. Тогошвили Г.Д. «Из истории грузино-вейнахских политических взаимоотношений во второй половине XVIII века». //«Известия Чечено-Ингушского НИИ». 1964. Том V, вып.1. С.153]
11. Тогошвили Г.Д. «Из истории грузино-вейнахских политических взаимоотношений во второй половине XVIII века». //«Известия Чечено-Ингушского НИИ». 1964. Том V, вып.1. С.154]
12. Güldenstädt J.-A. «Reisen durch Ruβland und im Kaukasischen Gebürge». St.-Pbg., Th.1, 1787. P.149; Pallas P.S. «Bemerkungen auf einer Reise in die südlichen Statthalterschaften des Russischen Reichs in den Jahren 1793 und 1794». Bd 1. Leipzig, 1803. P.375.
13. Güldenstädt J.-A. «Reisen durch Ruβland und im Kaukasischen Gebürge». St.-Pbg., Th.1, 1787. P.477.
14. «Ингушетия и Ингуши». Т.1. М., 1999. С.90.
15. Бутков П.Г. «Материалы для новой истории Кавказа с 1722 по 1803 годы. СПб., 1829. С.302.
16. Броневский С. «Новейшие географические и исторические известия о Кавказе». ч.II. М., 1823. С.167
17. Крупнов Е.И. «Средневековая Ингушетия. /репр.изд. Магас, 2008. Сс.29, 41, 45.
18. Броневский С. «Новейшие географические и исторические известия о Кавказе». ч.II. М., 1823. С.153
19. //«Терские ведомости». №71 от 31 марта 1911 г.
20. Веселовский А.Н. «Несколько географических и этнографических сведений о древней России из рассказов итальянцев». //«Записки Русского Географического Общества» (по отделению этнографии). Том 2. СПб., 1869. С.16.

21. Архив Института этнографии РАН. Фонд 8, д.31, лл.82, 85, 88.
22. РГВИА. Ф.482, оп.1, д.192, л.289об.
23. РГВИА. Ф.482, оп.1, д.192, л.147об.
24. //«Тифлисские ведомости». №23 от 23 марта 1830 г.
25. Марр Н.Я. «Кавказские племенные названия и местные параллели». Петроград, 1922. С.33.
26. Крупнов Е.И. «Средневековая Ингушетия. /репр.изд. Магас, 2008. С.37
27. «Осетины глазами русских и иностранных путешественников». М., 1911. с117.
28. Шавхелишвили А.И. «Из истории взаимоотношений между грузинским и чечено-ингушским народами». Грозный, 1963. С.39
29. Далгат Б. «Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. Исследования и материалы 1892-1894 гг.». М., 2008; Крупнов Е.И. «Средневековая Ингушетия. /репр.изд. Магас, 2008.
30. Крупнов Е.И. «Средневековая Ингушетия. /репр.изд. Магас, 2008; Ахриев Ч. «Ингушские праздники». //Сборник сведений о Кавказских горцах. Том V. отд. III. Тифлис, 1871. Сс.1-14; Далгат Б. «Первобытная религия чеченцев и ингушей». М., 2004; Семенов А.П. «Археологические и этнографические разыскания в горной Ингушетии и 1925-1832 годах». / репр.изд. Назрань, 2010. С.107.
31. //Сборник научных статей Института социальных исследований Ингушского государственного университета. Назрань, 2019. Сс.165-176.

Валериан Вашакидзе, Роланд Топчишвили

Ближневосточные цивилизации, мир номадов и Врата Кавказа

В истории многовековых отношений между древнейшими цивилизациями Ближнего Востока и евразийскими номадами совершенно особое место занимает Большой Кавказский хребет. Этот хребет, растянувшийся между Каспийским и Черным морем на 1500 километров, был мощным естественным порогом, который защищал находившиеся южнее развитые страны от постоянных набегов кочевников. Такое важное значение Кавказа для человечества еще две тысячи лет тому назад оценил *Гай Плиний Секунд Старший* (23-79 гг.). В его «Естественной истории» (VI, 30) сказано: «**Кавказские ворота... огромное создание природы, образовавшееся вследствие внезапного разрыва гор; самый проход огорожен обитыми железом бревнами... на скале стоит крепость, построенная с целью препятствовать проходу бесчисленных племен**... В этом месте воротами разделен наш мир» [Гай Плиний Секунд, стр.502]. Приведенный отрывок однозначно указывает на то, что для римского автора деление страны (мира) на две части имеет не только географическую, но и культурно-ментальную основу. В том же сочинении (VI, 40) *Плиний Старший* отмечает: **«Кавказские ворота, у многих весьма ошибочно называемые Каспийскими...»; «Каспийскими называют те ворота в Иберии, которые, как мы сказали, называются Кавказскими»** [Гай Плиний Секунд, стр.505]. Таким образом, совершенно ясно, что у Плиния «Кавказские ворота» соответствуют «Иберийским воротам», то есть сегодняшнему *Дарьялу;* этот факт является непреложным доказательством того, что упомянутый проход, имевший большое стратегическое значение,

несомненно мыслился в составе Картлийского, по античным источникам – Иберийского царства. На главные Кавказские ворота и живущих на севере кочевников обратил внимание и Страбон (I в. до н.э. - I в. н.э.): «Из области северных кочевников идет трудный трехдневный подъем, после чего следует узкая речная долина вдоль Арага, по которой проходит дорога, равная четырехдневному переходу для одного человека. **Конечный участок дороги охраняется неприступным укреплением**» [Страбон, стр.225].

Интересно, что название *Каспийские ворота* в разные исторические эпохи связывали с разными проходами. Этот термин (а вместе с ним и понятие *Железные ворота*) впервые означал горный перевал, находящийся в Западном Иране, недалеко от Фируз-Кух, где прошел отряд Александра Великого. В первых столетиях нашей эры указанный термин уже соответствует *Кавказским воротам*, а позже данный топоним утвердился за находящимся на западном берегу Каспийского моря Дарубандским (Дербентским) проходом [Кавтарадзе, стр.56].

Кавказские ворота или Иберийские ворота имеет в виду *Марк Анней Лукан* (39-65 гг.), говоря о Каспийских заслонах в своем сочинении «Фарсалия, или О гражданской войне» (VIII, 218-224). Там приведены слова *Помпея:* «...стремясь к заслонам Каспийским...» [Марк Анней Лукан, стр.514].

Аналогичное положение встречается у *Корнелия Тацита* (прибл. 55-116/120 гг.). Римский историк в «Анналах» (VI, 33) отмечает, что «...иберы – хозяева этой страны – быстро пропустили по Каспийской дороге сарматов» [Тацит 2010, стр. 538; ср. Тацит 1973, стр.55]. То, что *Каспийская дорога* Тацита – те же *Каспийские ворота*, не вызывает никаких сомнений, поскольку там же сказано: «сарматы... были легко отрезаны, так как враг запер все проходы, кроме единственного — между морем и оконечностя-

ми альбанских гор» [Тацит 2010, стр.538]. Под этим проходом безусловно подразумевается *Дербент*. Не оставляет основания для сомнений также вопрос о том, в чьих руках находилась упомянутая *Каспийская дорога*. По однозначному определению источника, этими местами владели иберы.

Почему называли проход, находящийся в центре Кавказа, в ущелье Терека именно *Кавказскими воротами // Иберийскими воротами, Каспийскими воротами?* Потому, что идущие с Южного Кавказа военные соединения предпочитали входить на Северо-Восточный Кавказ, например, в находившуюся у Каспийского моря страну хазар, этим путем. О том, почему – пойдет речь ниже.

Клавдий Птолемей (прибл. 90-168 гг.) в «Географическом руководстве» (V, 8, 11) на границе Иберии упоминает *Сарматские ворота* [Клавдий Птолемей, стр.356 б], под которыми безусловно подразумеваются *Кавказские ворота* Плиния. Основание предполагать это дает то место в его сочинении (V, 8, 15), где рядом с *Сарматскими воротами* упоминаются *Албанские ворота* [Клавдий Птолемей, стр.356 б-356 а]. Совершенно ясно, что автор хорошо различает эти названия и дает возможность отождествить их, соответственно, с Дарьяльским и Дербентским проходами.

Несмотря на то, что Кавказский Водораздельный хребет разделял в культурном отношении два мира и, на первый взгляд, был непреодолим, с древнейших времен людям как индивидуально, так и группами все же удавалось его преодолеть. На Кавказском хребте было немало узеньких проходов, но имелись и такие (в ущелье Терека, в Алагирском), которые были укреплены людьми и их сообществами. А самым важным был проход в ущелье Терека, по которому можно было пройти из Грузии не только в горные области Северного Кавказа, но и в равнинную и

степную полосу, где веками кочевали этнические общности разного происхождения и направление перемещения которых было с востока на запад. Ландшафт Северо-Западного Кавказа часто подталкивал пришедших туда номадов к полукочевой жизни, но с течением времени их место занимали новые волны мигрантов.

Когда *Евсевий Иероним* (384-420 гг.) пишет о варварских нашествиях на страны Восточной Европы народов, ведущих кочевой и полукочевой образ жизни в евразийском пространстве (*готы, сарматы, квады, аланы, гунны, вандалы, маркоманны*), и о разрушении христианских святынь, он там же повествует и об их вторжении на юг: «**Но вот, в прошедшем году, насланы и на нас из-за крайних гор Кавказа волки не Аравии уже, а севера, и быстро прошли множество провинций.** Сколько пленено монастырей! Сколько рек переменили воды свои на потоки крови человеческой. Осаде подвержена была Антиохия и прочие города...». «...из отдаленной Меотиды, лежащей между льдистым Доном и дикими племенами массагетов, оттуда, где **ворота Александра кавказскими скалами сдерживают свирепых варваров, нахлынули толпы гуннов**, которые, налетая туда и сюда на своих быстрых конях, всюду разносили опустошение и ужас» [Евсевий Иероним, стр. 589, 590].

Таким образом, к начале новой эры сегодняшний Дарьял называли *Каспийскими воротами, Каспийскими заслонами, Каспийской дорогой, Сарматскими воротами, Кавказскими воротами* или *Иберийскими воротами*. Названия главного перевала, соединяющего Южный Кавказ с Северным этим не исчерпываются.. Как было сказано, сегодня он носит название *Дарьял*. Это название восходит к персидскому *Дар-и-алан*, что означает «Врата алан», то есть проход в страну алан. Между прочим, *Плиний Старший* упоминает также крепость под названием *Кумания*, построенную в ущелье Терека для удержания номадов. Некото-

рые ученые предполагают, что Дарьяльская крепость и Кумания – одно и то же. К слову сказать, разные названия *Кавказских ворот / Иберийских ворот* (прохода) в разные эпохи указывают на то, что эти названия определялись политической конъюнктурой, отношением цивилизованного мира. Изменение названия свидетельствует и о том, что севернее прохода мир номадов нередко менялся. Нужно также отметить, что названия *Сарматские ворота, Дарьял, Кумания* вовсе не означают, что сарматы, аланы, куманы жили непосредственно у перевала. Просто, как для античных авторов, так и для персов и арабов оттуда имелся проход в ареал проживания сарматов и алан. К сожалению, древние иностранные авторы недостаточно знали о том, какие этнические общности жили в горах Кавказа, а в конкретном случае – в окрестностях *Кавказского прохода*. Они имели представление только о народах, живших в степях и равнинной части Северного Кавказа – *сарматах, аланах, куманах* и других. Зачастую же под этими этнонимами подразумевались разные этнические группы, которых объединяли под одним названием ввиду схожего хозяйствования и образа жизни. Когда персы назвали интересующий нас перевал *Аланскими воротами*, это вовсе не означало, что там же или поблизости жили аланы. Просто оттуда был проход в страну известных им алан, которая находилась довольно далеко, на севере. *А. Алемань* тоже отмечает, что Алания, по свидетельству автора X века, находится по ту сторону Кавказских гор [Топчишвили, стр.40]. Араб *Ибн Руста*, сочинение которого написано в промежутке между 903-913 годами, пишет следующее: «Путешествуя в левую сторону (на запад) от царства дагестанских аварцев, три дня странствуешь среди гор и лугов, чтобы дойти до царства аланов.... Затем проходишь расстояние в десять дней пути среди рек и лесов и достигаешь крепости, называемой 'Аланские ворота'. Она стоит на вершине горы, у

подножия которой проходит дорога; крепость окружена высокими горами. Тысячи людей из числа ее обитателей охраняют ее стены днем и ночью» [Алемань, стр.343]. Этот арабоязычный автор X века сохранил важнейшее сведение: от страны алан до Дарьяла десять дней пути, то есть поселение алан-осетин находилось довольно далеко от гор и предгорья Северного Кавказа, в равнинной части, степях этого региона. Еще более интересное сведение сохранилось у другого араба, *Ал-Масуди* (скончался в 956 году): **«Между царством аланов и Кавказом (в Дарьяльском ущелье) есть так называемый Замок Аланских ворот и мост на большой реке (Терек). Эта твердыня был построена персидским царем Исбандийаром б. Биштасфом, который оставил там гарнизон, чтобы препятствовать аланам доходить до Кавказа»** [Алемань, стр. 347]. Согласно тому же арабскому автору, у подходов к Кавказскому хребту аланы соседствовали не с вайнахами, а с черкесами. Вайнахов мы здесь упомянули не случайно: севернее Кавказских ворот был ареал проживания предков ингушей и чеченцев - *дзурдзуков*, а расселение там осетин произошло позже.

В связи с аланами приведем вывод прекрасного знатока этносов евразийских степей *Льва Гумилева*, который, опираясь на непреложные источники, говорит о соседях хазар в VII-VIII веках: «Гузы на востоке, мадьяры на севере, аланы и булгары (черные) на западе не всегда были друзьями хазар». **«Но эти степи были не нужны уграм... и аланам, обитавшим в роскошных злаковых степях между Кубанью и Доном»** [Гумилев, стр.388].

То, что аланы, которые считаются предками осетин, до XVIII века вообще не жили в окрестностях главного Кавказского перевала (в ущелье Терека), подтверждается также следующим: их миграция в Грузию произошла не этим путем, а через проход Касрис-Кари (он же «Двалетская дорога»), который связывал находившуюся на крайнем севере Грузии историко-этнографи-

ческую область – Двалети – с Алагирским ущельем. Между прочим, Касрис-Кари функционировал только три-четыре месяца в году; в другое время пройти там было невозможно.

Таким образом, цивилизованный мир Ближнего Востока был осведомлен не о народах, живших в ущелье Терека в горах севернее Кавказских ворот, а вначале об ираноязычных, а затем о тюркоязычных этнических группах, которые вели кочевой или полукочевой образ жизни (последние жили непосредственно в степях) и представляли угрозу южному цивилизованному миру. Когда иранцы назвали Дарьялом ворота, ведущие из Грузии на Северный Кавказ, для них опасны были именно аланы. Добавим, что античным авторам название *Дарьял* вообще не было известно, так как в тот период аланы в кочевом ареале евразийского Кавказа пока еще не появлялись.

Согласно грузинской исторической традиции, этот наиважнейший перевал Большого Кавказа называется *Арагвскими воротами*, так как грузинские источники реку Терек часто называли Арагви. По словам Леонтия Мровели, «И изучили хазары оба пути, ведущие через **Морские ворота, или Дербент, и Арагвские ворота, то есть Дарьял**» [Леонтий Мровели, стр.12]. В первую очередь следует отметить, что *предки хазар вначале действительно были кочевниками* (известно, что они – потомки гуннских воинов и сарматских женщин) [Гумилев 2003, стр.155-166], но потом, перейдя на оседлый образ жизни, создали государство, известное под названием Хазарский каганат, в котором наряду с христианами жило довольно большое количество иудеев. Итак, грузинский летописец четко различает Дербентские (Дарубандские) и Дарьяльские ворота, упоминая последние как *Арагвские ворота*, что вполне естественно. Тот же автор подчеркнуто описывает шаги, предпринятые первыми царями Картли (Иберии) с целью укрепить северную границу государства. Ос-

нователь царской династии Парнаваз был женат на дзурдзукской женщине и благодаря этому династическому браку имел добрососедские отношения с жившими за Кавказским хребтом нахскими этническими группами. Что касается специального укрепления Дарьяльского прохода, то согласно Леонтию Мровели, это приписывается внуку Парнаваза I, царю Мирвану. По сведению источника, «Мирван вступил в Дурдзукети. Опустошил он Дурдзукети и Чартали. Соорудил ворота, употребив камень на извести, и назвал их Дарубал» [Леонтий Мровели, стр.28].

То, что жившие на Северном Кавказе номады постоянно создавали опасность грузинской государственности и цивилизованному миру Ближнего Востока, это хорошо видно и из грузинских источников. Осетины, которые не смогли в V веке преодолеть Кавказские ворота (они были прочно заперты), вторглись в Картли через Дарубанд. Они взяли в плен множество грузин, в том числе малолетнюю сестру Вахтанга, и опять через Дарубанд вернулись к себе. Но через несколько лет уже совершеннолетний царь *Вахтанг Горгасали* перешел на Северный Кавказ через Дарьяльский проход и сразился на реке Терек с осетинским войском: «Одолели тогда овсов и обратили в бегство лагерь их». Вернувшись, царь прочно запер ведущие на Северный Кавказ Дарьяльские ворота, **«выстроил высокие башни и оставил для их охраны окрестных мтиулов. Чтобы не могли проходить племена овсов и кипчаков без приказа грузинского царя»** [КЦ, стр.156].

Если еще больше углубимся в историю, можно опять впомнить грузинский источник, который, скажем заранее, отражает борьбу цивилизованного мира – античного и персидского – за существование в Грузии государственности и правительства, которое бы служило интересам этого мира. Речь идет о том, что Александр Македонский привел из «Ариан-Картли» (то есть из Юго-Западной Грузии) Азо и назначил его в Картли

управляющим: «Так завоевал Александр всю Картли... оставил в качестве правителя Картли Азона, а с ним вместе войска, чтобы с помощью их держать в руках Картли» [КЦ, стр.18]. Этот факт более пространно передан в «Мокцева Картлиса» («Обращение Грузии»): «И держал при себе царь Александр сына царя Ариан-Картли Азо, и дал ему в резинденцию Мцхета... И этот Азо, сын царя Ариан-Картли, был первым царем в Мцхета» [Памятники древнегрузинской агиографической литературы, стр.81-82]. А до этого Картли с V века до н.э. была в подчинении персидской империи Ахеменидов. Какой интерес по отношению к Южному Кавказу, в частности, к Грузии был у двух цивилизованных миров – Древней Греции и Персии? Дело в географическом факторе - из Картли через Кавказские ворота был выход на Северный Кавказ, а оттуда – в евразийское пространство кочевников. А кочевники после прохождения этих ворот создавали большие проблемы как одному, так и другому цивилизованному миру. Упомянутые ворота были бы прочно заперты в условиях существования в Картли государственной организации; естественно, как одна, так и другая сторона стремились добиться в Картли влияния и установить там власть, которая бы их поддерживала. Место подчиненного Понтийскому царству Азо позже занял Парнаваз, приверженец селевкидской политической ориентации.

Исторические источники прямо указывают на то, что для Персии и Византии особое значение имели стабильные политические отношения с Картли. По сведениям византийского историка, в мирном договоре, заключенном в 562 году между упомянутыми двумя странами, «первое положение гласило, что персы (которые тогда владели Иверией и Албанией), не позволят ни гуннам, ни аланам, ни другим варварам идти узкими горными проходами, так называемыми вратами Чора (Дарубанда) и Кас-

пия (Дариалана), против римских владений» [Менандр, стр.216-217]. Эту миссию, направленную против Византии и Ближнего Востока (закрытие ворот перевала), хорошо осознавали грузины того времени. Эгрисские дипломаты VI века, предлагая персидскому шаху альянс против Византии, заверяли его, что от них «будет зависеть, станут ли соседние (северные) варвары каждый год разорять римские владения. «Вы наверное знаете, - говорили послы шаху, - что страна лазов до сих пор прикрывала Кавказские горы». Византийский историк также пишет, что «Лазика не что иное, как передовое укрепление против живущих на Кавказе варваров», и что в случае доброжелательного, стабильного положения Персии и Эгриси, «персидская держава навсегда избавится от опустошительных набегов соседствующих с Лазикой гуннов» [Прокопий Кесарийский, стр.81, 94]. Совершенно справедливо отмечает Д.Мусхелишвили, что «обретение статуса 'друга Рима' было в первую очередь обусловлено тем, что Иверия владела Дарьяльским проходом, а у Рима не хватало сил для его инкорпорации» [Мусхелишвили, Самсонадзе, Даушвили, стр. 106].

Со дня формирования единого Картлийского (Иберийского) царства, в многовековой истории существования грузинской государственности владение и контроль над перевалами Большого Кавказа представляли собой первейшую заботу грузинских политических руководителей [ср.Мусхелишвили, стр.23]. Разумеется, особое внимание всегда было направлено на Кавказские ворота, которые выделялись своим стратегическим положением среди кавказских перевалов. Это была жизненная проблема для страны, успешно справившись с которой, Грузинское государство приобретало региональное значение. Думается, правомерно мнение, что географическое положение государств, находящихся южнее Большого Кавказского хребта – Картли / Иберии, Колхиды / Эгриси и Албании – а также обусловленная этим их роль

– контролировать перевалы, были «ядром существования» этих политических единиц: они защищали ойкумену, то есть имеющий общие интересы цивилизованный мир Средиземноморья и Ближнего Востока от северных кочевых племен [Кавтарадзе, стр. 33 и далее]. Без всякого преувеличения можно сказать, что эту сложную миссию успешно выполнило сначала царство Картли, а позже – единое Грузинское государство.

Если сказать очень кратко, Кавказские / Иберийские ворота имели не только военное назначение, они служили также торговым целям. Их защита для Грузии была первостепенной задачей. Такое же значение имели они для соседних стран и отдельных этносов Грузии. Более того, в свое время их защите большое значение придавал античный мир, Византийская империя, а также Иран и Арабский халифат. Справедливо замечание, что «В Картли и Эгриси арабы в основном интересовались контролем Тбилиси и Дарьяла... Арабские военачальники активно использовали Дарьял в войнах против хазар» [Чеишвили]. Именно поэтому они часто осуществляли его контроль вместе с Грузией. Выше было упомянуто военное и торговое значение Дарьяла, но все же преобладало первое. Грузинские правители открывали Дарьяльские ворота в том случае, когда вводили с Северного Кавказа наемных воинов; например, Давид Агмашенебели с этой целью именно оттуда ввел кипчаков. Царица Русудан (1223-1245 гг.), узнав о том, что Джелаладдин (Хорезмшах 1220-1231 гг.) из Адарбадагана опять пошел на Тбилиси (1227-1228 гг.), собрала войско со всей Грузии, открыла Дарьяльские ворота, провела осетин, дзурдзуков и других горских воинов и собрала их в Начармагеви против хорезмийцев.

Существование ворот / прохода, разделяющего два мира, разумеется, служило интересам цивилизованного человечества; оно вовсе не входило в интересы находившихся на севере нома-

дов, которые хотели грабить и разорять как можно больше территорий, брать людей в плен. Следовательно, крепость в проходе была возведена только лишь жителями юга. Согласно грузинской исторической традиции, в узком проходе ущелья Терека первую крепость построил в I половине II века до н.э. царь Картли (Иберии) *Мириан I*. Во время первого похода римлян в Грузию (I в. до н.э.) Дарьяльское ущелье было под контролем Иберийского царства. В V веке Вахтанг Горгасали восстановил старую крепость. В период господства арабов на Южном Кавказе (VII-X вв.) ущельем Терека и Дарьяльской крепостью владели арабы. Потом твердыню укрепил Давид Агмашенебели [Гвасалиа].

Результаты археологических исследований подтверждают, что путь, который проходит по Дарьяльскому ущелью и соединяет Южный и Северный Кавказ, сформировался уже в III тысячелетии до н.э. [Миндорашвили, стр.163]. Его значение особенно хорошо видно на фоне того, что другой большой кавказский перевал, Дарубанд (Дербент), был не слишком удобным для интенсивного передвижения, по крайней мере, предположительно, до I века до н.э. - ввиду сравнительно высокого уровня Каспийского моря. Высказывается хорошо аргументированное мнение, что до указанного времени Каспийская низменность с севера от Дербента приблизительно до современного Решта и внутри страны до Евлаха в сегодняшнем Азербайджане все еще была покрыта водой [Муравьев, см.также Филиппов]. Это подтверждается приведенным в «Анналах» *Тацита* (VI, 33) сведением о пути «между морем и оконечностями альбанских гор, воспользоваться которым, однако, препятствовало летнее время, ибо из-за постоянно дующих в одном направлении ветров вода в эту пору заливает низкие берега, тогда как зимой южный ветер гонит ее назад, и, после того как она уйдет в море, обнажается береговая полоса мелководья» [Тацит 2010, стр.538].

Выше мы задали вопрос, почему древние географы называли Дарьяльское ущелье *Каспийскими воротами*. Ответ на этот вопрос дал *Лев Гумилев*. Помимо отмеченной выше причины (повышение и понижение уровня Каспийского моря в разные эпохи; примечательно, что в промежутке между VI и XIII веками уровень Каспийского моря повысился дважды: в X веке на 3 метра и в XIII-XIV веках – на 10 метров [Гумилев 2003, стр.111]), существовали и другие причины, по которым цивилизованный мир Ближнего Востока пользовался проходом, находившимся в горах Грузии. Это были половодья в дельте Терека и Сулака, в Терско-Сулакской низине между Хазарией и Дарубандом, сопровождающиеся выходом больших потоков воды из русла. Обширные заболоченные и покрытые водой пространства создавали большие препятствия конным войскам. Невозможно было перейти реку вброд, пройти десятки километров, двигаясь по пояс в воде. А хазары для набегов в направлении Дарубанда могли выбрать такое время и путь, когда и где вода не была опасной, о чем знали только местные. Чужестранцы не могли преодолевать водные преграды, они предпочитали проникать на Северный Кавказ и добираться до столицы хазар Семендера по горной дороге – *Дарьялу*. Препятствием для них служил еще один фактор – песчаные скопления, дюны (барханы) в сухих степях на правом берегу Терека. В первом веке новой эры ввиду высокой влажности Терек выходил из русла не только на правом берегу, но и на левом, там, где сейчас казачьи станицы и хутора [Гумилев 2003, стр.88, 165-166; Гумилев 2002, стр.158]. Все сказанное выше объясняет, почему идущие с Северного Кавказа в сторону Каспийского моря называли Дарьял *Каспийскими воротами*.

С учетом засвидетельствованного в сочинениях античных авторов (*Страбон, Плиний Старший* и др.) материала, согласно которому пути, существовавшие на Южном Кавказе, представля-

ли собой важный участок евразийской магистрали караванной торговли, несложно заключить, что заинтересованность сверхдержав тем, чтобы установить контроль над воротами Большого Кавказа, в том числе над самыми важными – Кавказскими воротами, была обусловлена военно-стратегическими и экономическими факторами. Именно поэтому, начиная с древнейших времен, империи постоянно пытались укрепиться на Южном Кавказе (либо завоевать, либо превратить в верных союзников существовавшие здесь политические единицы) и таким путем установить контроль над воротами Большого Кавказа. Они стремились не только защитить себя от евразийских номадов, но и, в случае необходимости, управлять этой грозной военной силой в собственных интересах.

Исходя из вышесказанного, перед владеющим Кавказскими воротами Грузинским государством перманентно стояли сложнейшие задачи. Его успехи и поражения в значительной степени обусловливались выбором, сделанным руководителями страны в конкретный исторический отрезок времени: а) воспользоваться собственным преимуществом и привлечь кочевников к борьбе с противником, обладающим превосходящей силой; б) самим поддерживать стратегические интересы какой-либо сверхдержавы и таким путем обеспечить стране мир и развитие. Разумеется, в многовековой истории Грузии были периоды, когда выбора просто не существовало.

Литература

Гай Плиний Секунд (Старший) - გაიუს პლინიუს სეკუნდუსი (უფროსი). ბუნების ისტორია. ანტიკური კავკასია, ენციკლოპედია, ტ. I, წყაროები, თბ., 2010.

Страбон - სტრაბონი. გეოგრაფია. ანტიკური კავკასია, ენციკლოპედია, ტ. I, Гай Плиний Секунд (Старший) - გაიუს პლინიუს სეკუნდუსი (უფროსი). ბუნების ისტორია. ანტიკური კავკასია, ენციკლოპედია, ტ. I, წყაროები, თბ., 2010.

Страбон 2010 - სტრაბონი. გეოგრაფია. ანტიკური კავკასია, ენციკლოპედია, ტ. I, წყაროები, თბ., 2010,

Кавтарадзе 2006 - გ. ქავთარაძე. საქართველოს სახელმწიფოებრივი განვითარების საკითხები, თბ., 2006.

Марк Анней Лукан 2010 - მარკუს ანაეუს ლუკანუსი. სამოქალაქო ომი. ანტიკური კავკასია, ენციკლოპედია, ტ. I, წყაროები, თბ., 2010.

Тацит 2010 - კორნელიუს ტაციტუსი. ანალები, ანტიკური კავკასია, ენციკლოპედია, ტ. I, წყაროები, თბ., 2010.

Тацит 1973 - ტაციტუსის ცნობები საქართველოს შესახებ. ლათინური ტექსტი ქართული თარგმანით, შესავალი ნარკვევითა და კომენტარებით გამოსცა *ალექსანდრე გამყრელიძემ*, თბ., 1973.

Клавдий Птолемей 2010 - კლავდიოს პტოლემაიოსი. გეოგრაფიული სახელმძღვანელო. ანტიკური კავკასია, ენციკლოპედია, ტ. I, წყაროები, თბ., 2010

Евсевий Иероним 2010 - ევსებიუს ჰიერონიმუსი. წერილები. ანტიკური კავკასია, ენციკლოპედია, ტ. I, წყაროები, თბ., 2010.

Топчишвили 2008 - რ. თოფჩიშვილი. ოსთა წინაპარი ალანების თავდაპირველი განსახლების არეალი, თბ., 2008.

А. Алемань 2003 - Аланы в древних и средневековых писменных источниках. – М.

Гумилев - Л. Н. Гумилев. Этносфера людей и история природы, С-П, М., с. 388.

Леонтий Мровели 1955 - ლეონტი მროველი. ცხოვრება ქართუელთა მეფეთა და პირველთაგანთა მამათა და ნათესავთა. ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. I, თბ., 1955.

Гумилев 2003 - Лев Гумилев. Открытие Хазарии, М., 2003.
КЦ - ქც, I.
Памятники древнегрузинской агиографической литературы 1964 - ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წ. I, თბ., 1964.
Менандр1936 - მენანდრე. „გეორგიკა“, ტ. III, თბ., 1936.
Прокопий Кесарийский 1965 - პროკოპი კესარიელი. „გეორგიკა“, ტ. II, თბ., 1965.
Мусхелишвили 2014 - დ. მუსხელიშვილი. კავკასიური პოლიტიკა შუა საუკუნეების საქართველოში (XIII საუკუნემდე). - დავით მუსხელიშვილი. სამეცნიერო სტატიები, წერილები და პუბლიკაციები, თბ., 2014.
Мусхелишвили, Самсонадзе, Даушвили 2012 - დ. მუსხელიშვილი, მ. სამსონაძე, ა. დაუშვილი. საქართველოს ისტორია (უძველესი დროიდან 2009 წლამდე), თბ., 2012.
Чеишвили 2010 - გ. ჭეიშვილი. კავკასია IV-X საუკუნეებში (рукопись).
Кавтарадзе 2006 - გ. ქავთარაძე. საქართველოს სახელმწიფოებრივი განვითარების საკითხები, თბ., 2006.
Марк Анней Лукан 2010 - მარკუს ანაეუს ლუკანუსი. სამოქალაქო ომი. ანტიკური კავკასია, ენციკლოპედია, ტ. I, წყაროები, თბ., 2010.
Тацит 2010 - კორნელიუს ტაციტუსი. ანალები, ანტიკური კავკასია, ენციკლოპედია, ტ. I, წყაროები, თბ., 2010.
Тацит 1973 - ტაციტუსის ცნობები საქართველოს შესახებ. ლათინური ტექსტი ქართული თარგმანით, შესავალი ნარკვევითა და კომენტარებით გამოსცა ალექსანდრე გამყრელიძემ, 1973.
Клавдий Птолемей 2010 - კლავდიოს პტოლემაიოსი. გეოგრაფიული სახელმძღვანელო. ანტიკური კავკასია, ენციკლოპედია, ტ. I, წყაროები, თბ., 2010.
Евсевий Иероним 2010 - ევსებიუს ჰიერონიმუსი. წერილები. ანტიკური კავკასია, ენციკლოპედია, ტ. I, წყაროები, თბ., 2010.
Топчишвили 2018 - რ. თოფჩიშვილი. ოსთა წინაპარი ალანების თავდაპირველი განსახლების არეალი, თბ., 2008, გვ. 40.
Гумилев 2002 - Л. Н. Гумилев. Этносфера людей и история природы, С-П, М.
Гумилев 2003 - Лев Гумилев. Открытие Хазарии, М., 2003.

Любовь Соловьева

Грузины-горцы в Северной Осетии: сохранение народных традиций

Институт этнологии и антропологии Российской академии наук

Горы создают препятствия для общений людей, разделяют народы, способствуют формированию новых этнических общностей, языков и диалектов. Но всегда можно было найти горные тропы и перевалы, которые помогали преодолевать физические преграды, соединяли людей, давали возможность общаться, торговать, совершать военные походы, переселяться на новые земли и контактировать с иными этническими сообществами.

Одним из главных проходов через Главный Кавказский хребет был известный с глубокой древности путь по узкому ущелью реки Терек, соединяющий Южный и Северный Кавказ. В грузинских летописях этот путь известен под разными названиями: Дарьяльский путь (Дариалис гза), Врата Дариалана, Аланские ворота, Арагвские ворота (Арагвис кари), Врата Осетии (Овсетис кари) и т.д. Грузины-горцы называли Дарьяльское ущелье Вратами Арагви (Арагвис кари) или Вратами Хеви (Хевис кари). По предложению главнокомандующего в Грузии Павла Цицианова с 1804 г. дороге от Моздока до Тбилиси было присвоено название «Александрова пути» – в честь Александра I, но вскоре уже как официальное утвердилось название Военно-Грузинская дорога (Арджеванидзе 1954: 18, 22). В языках соседних народов (ингуши, осетины) этот путь имел и иные наименования. Так, у ингушей его называли «ГIалгIай никъ» – «Ингушская дорога» (Ингуши 2013: 50).

Историческое значение этого пути и его роли в судьбах народов Кавказа трудно переоценить. Неслучайно даже краткий обзор архитектурных и исторических памятников, расположенных в

окрестностях Военно-Грузинской дороги, впечатляет своим разнообразием и значимостью. То, что именно по этому пути, по долине Терека, грузинская молодежь проезжала, добираясь до учебных заведений Москвы и Санкт-Петербурга, отражено в названии «шестидесятников» – «тергдалеулеби» («испившие [воды] Терека») (Шмерлинг, Долидзе 1991: 7).

После присоединения Кавказа к Российской империи возросло значение Военно-Грузинской дороги в экономическом развитии окружающих регионов. В частности, значительным было ее влияние на усиление миграционных процессов.

Единичные и групповые миграции и переселения всегда были характерной частью жизни народов Кавказа. Основными причинами переселений были экономические (малоземелье, неурожаи и т.д.) и социальные (вторжение вражеских войск, случаи кровной мести и др.) факторы.

В течение XVIII в. на российских территориях Северного Кавказа грузинские поселения сосредоточивались в двух районах – в Прикаспии и в Притеречье. В Притеречье местом локализации переселенцев из Грузии выступали Кизляр и Моздок, а также небольшие поселения на левом берегу Терека, позже преобразованные в станицы: Шелковская (Сарафанниково), Новогладковская, Сасоплинская и др.

Общая численность грузин Притеречья в последней четверти XVIII в. составляла 2,5–3 тыс. чел. На протяжении второй половины XVIII столетия грузинская община составляла 15–25% гражданского населения Кизляра, до 20–53% гражданского населения Моздока. Хотя численность грузин Притеречья была невелика (в Кизляре – от 470 чел. в 1775 г. до 805 чел. в 1798 г.; в Моздоке – от 120 чел. в 1764 г. до 933 чел. в 1789 г.), исследователи подчеркивают значимость их во взаимоотношениях Грузии, России и Северного Кавказа (Гамрекели 1968: 51–52, 95).

Многие грузины становились казаками; в станицах долго сохранялась память об их этническом происхождении. Так, старожилы станицы Александро-Невской (Дагестан) даже в 1970-е годы помнили, что среди местных казаков было немало грузин (фамилии Минадзе, Хизановы, Ломидзе, Кикнидзе, Зедгинидзе, Герасимовы) (Соловьева 2018).

Формирование грузинской диаспоры в Северной Осетии стало в основном результатом миграций из соседних районов Грузии (Мтиулети, Хеви, Рача). Грузины селились во Владикавказе, в Моздоке, в слободе Алагир. Особенно активными стали миграции во второй половине XIX – начале XX в. Только в 1870–1880-е годы в Алагир переселились 200 семей рачинцев: здесь шло строительство серебро-свинцового завода и требовалось много рабочих – столяров, плотников, пильщиков, специалистов по обжигу извести (Канукова 2009; Синанов, Соловьева 2020).

Во Владикавказе грузины жили на протяжении всей его истории, еще с того времени, когда он имел статус крепости. К началу XX в. грузины – крупные торговцы, предприниматели, владельцы гостиниц жили в центре города. Основная масса грузинских переселенцев обосновалась во Владимирской, Молоканской, Осетинской слободках и на Шалдоне. Грузины жили также в селениях Ларс, Чми, Балта, расположенных вдоль Военно-Грузинской дороги. Экономическая состоятельность грузинской общины позволяла ей создавать диаспорную структуру (школы, библиотеки, храмы). Так, в 1888 г. была открыта грузинская школа во Владикавказе, в 1899 г. – в Алагире (Канукова, Федосова 2011; Канукова 2009).

Согласно данным переписи 2010 г., грузинское население Республики Северная Осетия–Алания составляет 9095 чел.; грузины являются шестым по численности этносом в республике. Основное грузинское население проживает во Владикавказе, Моз-

доке, а также в населенных пунктах, расположенных у границы с Грузией – в селениях Балта, Чми и Нижний Ларс.

Как показывают современные полевые материалы, грузины, живущие в Северной Осетии, сохраняют немало традиционных элементов духовной культуры (народные верования, семейная и календарная обрядность и т.д.). Прочно сохраняются этническая идентичность, знание грузинского языка и использование его в быту; отчасти это связано с тем, что во Владикавказе функционирует общеобразовательная грузинская школа.

Предки грузин, живущих в селениях Нижний Ларс и Чми, в основном являются выходцами из Хеви; предки грузин селения Балта – переселенцы из Мтиулети и Ксанского ущелья. Из рассказов старших местные жители знают, что в те годы, когда их деды и прадеды переселялись сюда (некоторые только в начале XX в.), здешние места были малонаселенными.

По словам информантов, до настоящего времени у жителей этих сел сохраняются определенные особенности мохевского (Нижний Ларс, Чми) и мтиульского (Балта) говоров.

В советское время жители этих сел работали в швейном цеху, занимались изготовлением предметов народных промыслов: вязали традиционные шерстяные узорные носки, изготавливали ковры; такое производство имелось в Ларсе и во Владикавказе, но была также возможность работать на дому. Многие мужчины работали в дорожном управлении, которое обслуживало Военно-Грузинскую дорогу. Сейчас местные жители работают в основном во Владикавказе.

Следует отметить, что переселившись в новые места, грузины не прерывали связей с теми селениями, откуда они были родом. Постоянные контакты с местами выхода были связаны с тем, что поддерживались связи с родственниками, а также считалось необходимым посещать свои старые селения в дни празд-

ников, особенно в те дни, которые были связаны с фамильными и сельскими святилищами. Грузины никогда не забывали также наиболее почитаемые региональные святилища (Ломиси в селении Млета в Мтиулети и Гергетис Самеба в Хеви), совершая туда паломничества в дни праздников.

Особо почитаемым святилищем было *Ломисас хати*, расположенное в селении Млета. Как отмечает в своем исследовании В.В. Бардавелидзе, оно было важным региональным святилищем. По народным представлениям, оно считалось общим покровителем двух горных регионов Восточной Грузии – Мтиулети и Гудамакари (Бардавелидзе 2015: 22).

Ломисас хати, по народным представлениям, считалось очень «сильным», могущественным, поэтому оно почиталось и в соседних горных регионах Восточной Грузии. Ломисский св. Георгий упоминается не только в мтиульских священнослужебных текстах, но также в пшавских и мохевских. В народе верят, что Ломисский св. Георгий способен помочь бездетным, тяжелобольным, сюда приходят молиться о выздоровлении, о даровании детей, об исцелении от слепоты и других недугов, о благополучии семьи. Живущие в Северной Осетии грузины традиционно посещали этот праздник.

По рассказам информантов, паломничества к этим святыням совершались, несмотря на отрицательное отношение к этому советских властей. Сохранялась и сохраняется до настоящего времени традиция принесения в жертву животных, что нередко совершается в случае того или иного обета. Крещение детей также обычно происходило в дни больших церковных праздников. Так, по словам жителей Нижнего Ларса, многие посещали Казбеги (Степанцминда) в сентябре, когда там отмечали праздник Иваноба, который считался «детским праздником», и в это время там крестили детей. Крещение приурочивали также к празднику Атен-

геноба, который приходился на начало августа.

У грузин Северной Осетии до настоящего времени сохраняются многие традиции, связанные с семейной (детская, свадебная, похоронно-поминальная обрядность) и календарной обрядностью. Так, большим поминальным днем считается «хорциели шабати» на масленичной неделе. Информанты вспоминают, что еще в конце XX в. дети на Масленицу одевались в разные забавные наряды (цыганами и т.д.), ходили по селу, пели и их одаривали сладостями и деньгами.

В Нижнем Ларсе на Крещение, в ночь с 18 на 19 января, сохраняется обычай устраивать на берегу Терека большой костер – один на все село. Мужчины разжигают костер, а женщины готовят дома поминальное угощение – хинкали и пироги (хабизгины) с сыром и картошкой. Все это, а также вино и водку несут к костру. Блюда должны быть горячими – «чтобы от них пар шел». Все угощаются и поминают умерших, произнося их имена; поминают также и тех давно умерших родственников, имена которых уже забыты. После угощения набирают воду из Терека и выливают на землю, также поминая умерших. Жители Нижнего Ларса, переселившиеся во Владикавказ, также по возможности выполняют в ночь Крещения этот обряд, но уже в семейном кругу.

Для грузин указанных сел характерно почитание традиционных «фамильных» и сельских святилищ. Например, в селении Балта большинство фамилий (Бутхузи, Карелидзе, Миделашвили, Павлиашвили, Тиникашвили и др.) имеют свои святилища. Если фамилии считаются родственными, например, происходящими от двух братьев, то у них общее святилище. Эти святые места расположены в окрестностях Балта, в лесу, и представляют собой каменные постройки с нишей для свечей, с каменным крестом наверху, традиционные для горных регионов Восточной Грузии. Иногда

здесь имеются рельефные каменные изображения (например, изображение Богоматери с младенцем на святилище Мариамоба). Служителями святилищ (деканози) избирают обычно старших представителей фамилии.

В селении Балта известны следующие праздники, которые устраивают в основном около традиционных святилищ: Ломисоба, Эртабрдзанеблоба, Мариамоба, Гандзи, Кашветоба, Цихисмтавармоцме, Тиникаант сахмто, Груисис цминда Гиорги. Большинство этих праздников приходится на весеннее время, на Пасху (Агдгома), Красную Горку (Квирацховлоба), Вознесение (Амаглеба).

Особенно многолюдным в последние годы стал праздник Ломисоба, который проводится в первую среду после дня Святой Троицы. Он стал важным событием не только для представителей грузинской диаспоры Северной Осетии и соседних регионов, но и для всей республики; в день праздника это святое место посещают грузины, осетины, русские, армяне.

В 1998 г. рядом со святилищем была возведена часовня во имя св. Георгия Победоносца. В часовне в дни праздников священники проводят богослужения, совершают таинство Крещения.

По рассказам местных жителей, в 1950-е годы один из жителей селения Балта, Симон Павлиашвили, перенес несколько камней из святыни в Млета в окрестности своего села, где им было сооружено святилище в честь св. Георгия Ломисского. Симона Павлиашвили в народе почитали как ясновидящего и называли «мона»; говорят, что он мог «говорить с Богом». Предки Симона Павлиашвили происходили, судя по рассказам его потомков, из селения Павлиани Ахалгорского района. В том селении тоже было святилище Ломисского св. Георгия, и деканозов там выбирали именно из фамилии Павлиашвили. Симона, следуя указаниям высших сил, начал возводить в окрестностях селения Балта также святилища Эртабрдзанеблоба и Мариамоба. Из Грузии он принес

и металлический крест с посвятительной надписью: «Крест пожертвовал Павлиашвили Симона во славу Великого Ломиса. 1950 г.». Сейчас этот крест и еще три металлических креста, которые ранее хранились у деканозов разных фамилий, находятся в часовне св. Георгия.

Это произошло в 1950-е годы, когда власти не только закрывали христианские храмы, но и боролись с почитанием святых мест. Судя по рассказам местных жителей, Симона Павлиашвили также пострадал от властей и даже провел несколько лет в заключении (Синанов, Соловьева 2020: 188–198).

Почему же в селении Балта появились «филиалы» тех святилищ, которые находятся в селениях, откуда родом были предки переселенцев? Ведь их начали возводить еще тогда, когда между Северной Осетией и Грузией не было государственной границы и можно было спокойно добраться до фамильного святилища в Мтиулети или Хеви.

Как сказал один из наших информантов о святилищах в с. Балта: «Все, что у нас было в нашем селе в Ксанском ущелье, мы все перетащили сюда». Подобная практика, как отмечают исследователи, была повсеместно распространена среди грузин-горцев. Одной из главных причин этого, как правило, были миграции. Как пишет В.В. Бардавелидзе, «по древнему обычаю грузины во время переселений брали с собой какую-нибудь реликвию своего святилища – горсть земли, небольшой обломок с ниши, либо камушек, священную чашу или что-либо другое и помещали его на культовую "башню", которую выстраивали во имя своего исконного покровителя на новом месте жительства» (Бардавелидзе 2015: 26).

Видимо, в строительстве «филиалов» родовых святилищ можно видеть и стремление сакрально «освоить» территорию в окрестностях села, и желание грузин-переселенцев «приблизить» свое главное родовое святилище к месту их нового обитания, по-

скольку Ломисский св. Георгий воспринимается как покровитель всей общины, а фамильные святилища – как покровители определенных семейных коллективов. Таким образом, ландшафт в окрестностях селения Балта постепенно был сакрально «освоен» грузинами-переселенцами, причем если праздник Ломисоба в последнее время стал практически общереспубликанским праздником, то дни молений в других святилищах остаются событиями, которые представляются важными только для жителей данного поселения. Аналогичная ситуация наблюдается и в других грузинских селениях Северной Осетии. Так, в с. Нижний Ларс имеются святилища, где устраиваются праздники Иваноба, Гиоргоба, Атенгеноба и др.

Полевые материалы свидетельствуют, что для представителей современной грузинской диаспоры Северной Осетии характерно стабильное сохранение в быту родного языка и традиционной культуры. Грузины, причем не только компактно живущие в сельских поселениях, но и городские жители, прочно сохраняют свою этническую идентичность. Способствуют этому также постоянные контакты грузин Северной Осетии с родственниками, которые живут и в Тбилиси, и в соседних районах Грузии (Хеви, Мтиулети).

Арджеванидзе, И.А. 1954. *Военно-Грузинская дорога (Краеведческий очерк с приложением схематической карты маршрута и библиографии)*. Тбилиси: Госиздат Грузинской ССР.

Бардавелидзе, В.В. 2015. *Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен*. Москва: Наука – Восточная литература.

Гамрекели, В.Н. 1968. *Документы по взаимоотношениям Грузии с Северным Кавказом в XVIII в.* Тбилиси.

***Ингуши.* 2013**. М.: Наука (серия «Народы и культуры»).

Канукова, З.В., Федосова, Е.В. 2011. *Этнокультурное пространство Северной Осетии*. Владикавказ.

Канукова, З.В. 2009. *Диаспоры в Осетии: Исторический опыт жизнеустройства и современное состояние*. Владикавказ.

***Синанов, Б.А., Соловьева, Л.Т.* 2020**. «Грузинская диаспора на Северном Кавказе: некоторые аспекты духовной культуры» *Вестник антропологии* 4: 188–198.

***Соловьева, Л.Т.* 2018**. «Некоторые стороны традиционно-бытовой культуры русского старожильского населения Северного Кавказа (по полевым материалам 1976 г.)» *Вестник Академии наук Чеченской Республики* 5(42): 94–98.

Шмерлинг, Р., Долидзе, В. 1991. *От Тбилиси до Кавкави*. Тбилиси: Мецниереба (на груз. яз.).

Мариэль Цароева. Париж, Франция.

ПОПЫТКИ РОССИИ ВОССТАНОВИТЬ «УВЯДШЕЕ» ХРИСТИАНСТВО У ИНГУШЕЙ (XVIII-XIX вв.)

Если проследить религиозную политику России с эпохи Ивана Грозного до установления русского доминирования на Кавказе в концеXIX века, то можно заметить, что она отличалась от политики мусульманских завоевателей : турков и персов. Чтобы отметить завоеванную ими территорию, Турция и Иран привносили свою религию и уходили, оставив своих представителей на завоёванной территории.

Основной целью царской администрации было превратить Кавказ в христианскую страну, населяя её выходцами из России. С тем, чтобы облегчить себе задачу русификации и христианизации Кавказа, его население было подразделено на покорённыеи непокорённые народы. Заселяя Кавказ русскими, царское правительство избавлялось от непокорённых, выселяя их в Турцию, и пыталось подвергнуть христианизации тех, которые казались ей покорёнными. К последним Россия относила плоскостных ингушей и осетин.

В первой половине XVIII века, видя, что некоторые покорённые горцы исповедовали в прошлом христианскую религию, русская администрациярешила восстановить у них это«увядшее» христианство. Верования ингушей, осетин, народов адыгэ, балкарцев и карачаевцев представляли собой действительно синкретизм трёх религий, которых они придерживались в разные периоды их исторического развития : политеизма, христианства и ислама, начавшего проникать в XVIIIвеке, но ещё не пустившего корни в об-

щественном сознании. Однако царское правительство поставило акцент на ингушах и на осетинах.

Можно понять, почему именно эти народы вызвали у России особый интерес, если обратиться к их географическомуположению. С древнейших времён ингушские племена проживали у единственно удобного пути, соединяющего Северный Кавказ с Грузией и проходящего по Дарьяльскому ущелью. Он был назван позже русскими «Военно-грузинская дорога». Ингуши контролировали его и при необходимости чинили. После прихода в горы осетин, изгнанных из степных районов Предкавказья монголами (в XIII и XIV веках) и турками (в XV веке), ингуши стали контролировать этот путь совместно с ними. Россия и Грузия использовали его в своих взаимоотношениях, начиная с XVII века, как свидетельствуют отчёты русских послов, отправлявшихся с миссией в Грузию или в Иран [6, с. 731]. Царское правительство решило христианизировать горцев с тем, чтобы привлечь их на свою сторону и гарантировать себе безопасное передвижение. Иначе говоря, попытки христианизации этих народов заключались прежде всего в гео-политических интересах России и несли мало духовного.

Христианизация ингушей и осетин считалась стратегически очень важным делом. Две царицы (Елизавета и Екатерина II) и два царя (Павел I и Николай I) лично следили за ходом её реализации. С этой целью в 1744 году была создана особая Комиссия, названная «Комиссия по христианизации осетин и ингушей». Однако, согласно Белградскому договору, заключённому между Россией и Турцией18 (29) сентября 1739 года, Осетия и Ингушетия находились под влиянием, хотя и номинальным, Кабарды, которая, в свою очередь, зависела от Турции. Россия обязывалась не вмеши-

ваться во внутренние дела Кабарды. Прямое вмешательство России в Ингушетию и Осетию могло внести осложнения вовзаимоотношения с Турцией.

Чтобы обойти этот неудобный для реализации своих планов договор, Россия решила привлечь к делу христианизации ингушей и осетин грузинских священников из свиты царя Вахтанга VI, нашедшего убежище в Москве из-за постоянных нашествий Ирана в Грузию и её попыток силой исламизировать её народ и правителей. Из-за этих вторжений грузинские цари неоднократно обращались к русским,братьям по вере, прося у них помощи. Таймураз I, царь-мученик Кахетии (1606-1648 гг.) и Картли (1625-1632 гг.) многие годы противостоял иранским вторжениям. В труднейший период своего царствования, он посылал послов к русскому царю (в 1615, 1618, 1624, 1635, 1649 гг.), прося помощи против агрессий Ирана. В 1658 году он отправился лично в Россию с тем же намерением. Но русский царь не ответил на его ожидания. Разочарованный и уставший Таймураз I отказался от трона и удалился в монастырь. Через некоторое время его вызвали в Иран, чтобы заставить принять ислам. Отказ стоил ему тюрьмы в крепости Астрабада, где он скончался в 1663 году. Таким образом, он разделил участь других грузинских мучеников, погибших в иранских застенках : царя Луарсаба II в 1622 году, царицы Кетеваны (матери Таймураза I) в 1624 году... Отец Ираклия II, Таймураз II, мигрировал в Россию в 1760 году, где он умер год спустя.

В 1743 году грузинские священники – архиепископ Иосиф Самабели (И.Т. Кабулашвили) и архимандрит Николай – представили царице Елизавете (дочери Петра I) прошение послать на Кавказ для Духовной миссии Пахомия, личного духовника грузинского царя Вахтанга VI. Их сопровождалидва наставителя монастыря,

Христофор и Николай. Обосновывая важность христианской миссии на Северном Кавказе, они ссылались на то, что ингуши и осетины, исповедовавшие в недавнем прошлом христианство, продолжали почитать старые церкви и сохраняли в своих верованиях некоторые христианские ритуалы. Вахтанг VI назначил Пахомия руководителем Духовной комиссии [1, 1, с. 453].

Прибыв на Кавказ, в Моздок, Комиссия приступила к своей деятельности. Были основаны также её филиалы в ущелье Куртати в Осетии и, согласно И.А. Гюлденштедту, при ингушском селении Ангушт. В 1745 году Пахомий перенёс штаб Духовной Комиссии в город Кизляр. К христианизации были привлечены местные казаки за неимением грамотных священников.

То, что во главе Комиссии находился духовник царя Картли, свидетельствует о важности, придаваемойхристианизации этих двух соседних народов. Кроме того, Сенат на своих заседаниях слушал в течение трёх лет (в 1747-1749 гг.) 17 раз отчёты Пахомия. Эта Комиссия находилась также под пристальным надзором бюро военного коменданта города Кизляр, главы города Астрахани, военных Коллегий, Министерства иностранных дел и священного Синода.

Царское правительство выделило в 1756 году часть денег, посланных из Кизляра и из Астрахани, для стимулирования принимающих христианство: главам обществ давали по десять копеек и простым жителямпо три копейки. Женщины тоже получали подарки: зеркальца и ножницы. Все, кто переходил в христианство, освобождались от пошлин на продажу продукции на рынке.

Несмотря на эти усилия и расходы, опыт не удался. Ибо казаки-миссионеры не говорили на языке населения, не уважали мест-

ных обычаев, оставляли принимаемых в христианство без всякого наставления. Кроме того, они начали постепенно злоупотреблять ситуацией, требуя даров от прихожан и пьянствуя... В своих отчётах они преувеличивали число принявших христианство и писали, что большинство населения «принимает религию Христа с радостью».

Ингуши-язычники сравнивали поведение христианских миссионеров с поведением своих жрецов. И это сравнение было не в пользу русских священников. Местное население, потерявшее к ним доверие, постепенно возвращалось к своим старым культам. Главы местных обществ, обычно крестившиеся первыми, обратились с жалобой к русским властям на возмутительное поведение их священников. Однако она осталась без ответа. Тогда жители начали изгонять миссионеров из своих аулов.

Деятельность по распространению христианства в Ингушетии не удалась. Попытки, возобновлённые в 1756 и 1764 годах, оказались также безуспешными. Кроме того, Кабардинцы мешали христианизации этих народов. В 1761 году кабардинские князья и их всадники напали на русских священников, действовавших в ингушских и осетинских селениях [1, 1, с. 268; 4, с. 522].

В 1764 году Турция под воздействием кабардинских князей представила ноту протеста против основания на территории Кабарды (в Моздоке) Духовной Комиссии. Нота осталась без ответа. Пять лет спустя, в 1769 году, кабардинцы сожгли церкви и гостиные дворы в Ингушетии и Осетии. Был убит архимандрит Григорий во время его поездки в Грузию. На его место был назначен другой грузинский архимандрит по имени Порфирий. Кабардинцы, с одной стороны, и чеченцы во главе с шейхом Мансуром, с другой, продолжали противостоять христианизации ингушей и осетин.

После этого случая Россия уже не скрывала своих намерений.

Неудачи в христианизации были приписаны работе грузинских религиозных деятелей. П.Г. Бутков писал: «Устройство Осетинской комиссии по обращению Осетинцов и Ингушевцов в христианство быв в руках грузинских духовных мало приносило пользы. Хотя с немалого времени под распоряжением святейшаго Синода происходит проповедь христианского закона в осетинском и ингушском народах, но сие худой успех имело от грузинских духовных» [1, 1, с. 268]. Все грузинские священники были заменены на русских.

Коллегией по иностранным делам было решено 27 сентября 1764 года основать в Моздоке школу для преподавания детям горцев «христианского закона и русской грамматики». Одобряя открытие школы, царица Екатерина II писала губернатору Астрахани, чтобы русская политика на Кавказе была более духовной, хотя бы в глазах местных жителей. П.Г. Бутков писал также, что «нет лучшего способа по обстоятельствам Осетинцов и Ингушевцов и прочих горцов учинить их прямыми христианами и к здешней стороне приверженными, как просвещением из них молодых людей» [1, 1, с. 269].

В 1765 году полковник Гак, находившийся тогда в Моздоке, получил разрешение построить духовную школу. В 1777 году школа была построена [1, 1, с. 268-269]. Тогда же была учреждена Комиссия по христианизации моздокских кабардинцев. В школу были приняты первые 200 детей, большинство из которых были осетинскими. Была открыта ещё одна духовная школа при монастыре Святой троицы около Владикавказа. Однако эти школы оказались также мало эффективными.

В Ингушетии царские священнослужители смогли христианизировать только небольшую часть жителей Ангушта и часть жителей Тарской долины. Абсолютное большинство горцев остава-

лось ещё многие годы непокорённым. Россия смогла проникнуть впервые в горы Ингушетии только в 1830 году. Речь шла о военной операции против жителей Галгайского общества, принимавших дагестанских мулл. Однако даже в 1926 году, пишетГ.К. Мартиросян, эта горная страна оставалась для России terra incognita, неизведанная земля.

После этой неудачи русское руководство оставило на некоторое время христианизацию ингушского населения, направив все силы на осетин, часть из которых была христианизирована. Были приняты все меры, чтобы сохранить этот маленький «островок» христианства на Северном Кавказе. Екатерина II дала указание генералу Гудевичу укрепить позиции христианства в Осетии, строя новые храмы и укрепляя корпус священников. Она писала: «Мы считаем христианизацию этого народа политически полезной для нас. Поскольку большая его часть раньше исповедовала магометанскую религию, следует не выпускать их из вида. Мы повелеваем также защищать осетин от притеснений других горских народов, особенно от кабардинцев, наших подданных...» [3].

Комиссия в Осетии функционировала до 1793 года. С ослаблением христианства из-за упразднения слабой Моздокской Епархии осетины начали снова возвращаться к исламу. Около 300 вооружённых кабардинцев, воспользовавшись ситуацией, напали на селение Караджа. Они ограбили церковь и изгнали русского епископа и группу охранявших его казаков. Царь Павел I (1754-1801 гг.) приказал сурово наказать кабардинцев за это нападение. В Кабарду было послано карательное войско под руководством генерала Кнорринга, разрушившего до основания три аула. Христианство среди части осетин было спасено.

Среди ингушей конца XVIII века были те, которые приняли

христианство, но не афишировали это из-за боязни осуждения со стороны сородичей. Русские священники пытались поддержать их, посылая время от времени проповедников.

После первого неудавшегося эксперимента в христианизации ингушей русское правительство предприняло в XIX веке новые попытки. Генерал Тормасов писал генералу Булгакову 26 июня 1810 года о необходимости «восстановить среди ингушей христианский закон, находящийся в упадке». Для начала он предлагал построить за счёт государства церковь в одном из больших селений и послать для проповеди честного и справедливого священника (Акты Археографической комиссии, Т. 4, н° 410, с. 897).

Второй этап христианизации ингушей и осетин начался в 1816 году, с прибытием на Кавказ генерала Ермолова. Поняв, что провалы прежней миссионерской деятельности были связаны не столько с грузинскими священниками, сколько с самой организацией этого предприятия, было решено снова просить их возглавить Комиссию.

Учитывая прежние ошибки, руководство решило субсидировать больше денег, чтобы привлечь больше желающих принять христианство. На этот раз было решено давать ингушским старшинам и осетинским алдарам по 20 рублей; простой же люд получал отрез материи «двенадцати аршин» или рубашку, два сушённых осётра, медный крестик и 50 копеек.

Ингуши крестились с целью получить 50 копеек, рубашку и крестик. Они думали сначала, что крестики были золотыми. «Один из стариков рассказывал мне, пишет Николай Грабовский, что он крестился несколько раз, как и другие, чтобы получить деньги, рубашку и крестик. Само собой разумеется, что подобное отношение принимающих христианство, неуклюжесть и недобросовестность

священнослужителей, возглавлявших христианизацию, и, наконец, русский язык, непонятный ингушам, которым они проповедовали божье слово, не могли укрепить у них веру в христианство». Несмотря на все усилия священников, единственно, что усвоили горцы из их проповедей было умение креститься. И они охотно это делали, чтобы получить подарки.

После неудачи в миссионерской деятельности в 1820-х годах были предпринятыпопытки насильственной христианизации ингушей. Возмущённое население организовало несколько восстаний, которые были жестоко подавлены [9, с. 87-88].

Как в предыдущем веке, представители народа обращались неоднократно к русской администрации, требуя остановить произвол священников и охраняющих их военных и казаков. Чем жёстче был натиск русских, тем с большей доброжелательностью ингуши относились к проповедникам ислама, часто их навещавших, говоривших с ними на одном языке и разделявших с ними одну судьбу. В 1831 году в селении Хули были убиты христианские священники и руководитель военизированной группы Константинов. Это убийство священнослужителей в Ингушетииположило конец её христианизации. Войско под предвотительством графа Абхазова разрушило ряд селений, уничтожило или сослало в Сибирь организаторов народных волнений.

С этого времени ингуши включились в антиколониальную борьбу вместе с чеченцами и дагестанцами. В июле 1832 года по призыву имама Дагестана Гази-Магомеда они организовали вооружённое восстание. На его подавление была брошена армия под руководством начальника кавказского корпуса барона Розена. Вот как он описывает графу Чернышеву свою карательную экспедицию, совершённую в горах Ингушетии [9, с. 52] :

«22-го числа сего месяца (июля) продолжавшийся туман не позволял делать никаких поисков в окрестностях Гая, почему я перешёл обратно через скалистый хребет Малку-Гай и расположился лагерем при дер. Цори, дабы продолжать истребление жилищ и пашен Галгаевцев.

В дер. Цори два жителя заперлись в высокой каменной башне и, несмотря на все увещевания, не хотели сдаться. Я приказал сделать мину, дабы подорвать башню. Во время работ у нас ушиблено камнями 4 сапёра и ранено 4 человека выстрелами двух мятежников, которые тогда только сдались, когда мина уже была начинена; башня же взорвана.

23-го числа истреблено 8 деревень.

24-го числа прибыл я к вагенбургу при сел. Таргим, истребив ещё 9 деревень.

25-го числа войска имели днёвку. 26-го отряд выступил обратно к Тереку, 27 перешёл оный и 28-го прибыл к Владикавказу. [...]

Таким образом кончилась предпринятая мною экспедиция против Галгаевцев. Надеюсь, что она будет иметь полезные последствия для спокойствия Военно-грузинской дороги. [...]

Войска наши проникли в самые скрытые убежища их, доселе почитавшиеся неприступными для нас. Сами Галгаевцы знают, что один только туман, с 16-го по 27-е число сего месяца продолжавшийся, спас семейства их от плена и остальное имущество от совершенного истребления» (Акты кавказской археографической комиссии, Т. VIII, с. 631, док. 581, n° 42).

При этом барон Розен подчёркивал, что он принял в свой военный отряд осетин и грузин, чтобы сеять ссору между горскими

народами, «согласно императорскому предписанию» [10, с. 91]. Он добавлял также, что «осетины и грузинские горцы из моего отряда захватили богатую добычу, явившуюся для них вонаграждением. Это будет полезным для нас: возобновляя вражду с соседними народами, они будут обязаны держаться нашей стороны и искать у нас защиты».

Вкистинском обществе Грузии тоже происходило насильственное крещение, как рассказал М.О. Албуташвили в 1939 году в своей «Краткой биографии» : «Переселившихся в 1845 году в Кахетию кистов-мусульман в 1866 году насильственно крестили, однако кого ни спрашивали, отвечали: «Как крестили нас стражники – насильно собрали, вписали в книгу, подогнали к Алазани, велели пригубить воды, затем всех раздели, мужчин, женщин, в одном нижнем белье загнали в воду, окропили, как хорошо разгорячённых буйволов, велели выйти, помазали наши лбы каким-то маслом, приговаривая при этом: тебя зовут Петре, тебя – Иване, Павле, Миха, Гогия и др. Идите, сейчас вы крещённые, ходите в церковь, чаще осеняйте себя крёстным знамением, молитесь, причащайтесь, становитесь христианами, спасайте себя». [...] Указанным путём в 1866 году население Джоколо и Омало приняло христианскую веру» [8, с. 231]. Русская администрация пыталась также помешать в женитьбе или в замужестве грузинских горцев, если они не принимали крещение. Генерал Головин писал в 1838 году генералу Брайко, что необходимо запрещать Тушинам-христианам дружить с мусульманами или связать себя узами супружества, пока другая сторона не примет христианство [8, с. 40].

Чтобы как-то объяснить неудачи в христианизации горцев и оправдаться в неуклюжем прозелитизме, священнослужители кизлярской Комиссии писали: «Мы уверены, что эти народы-язычн-

ники не способны принять и понять христианскую доктрину. Они принимали крещение чаще всего из-за корыстных целей, а затем снова отступали от него». Однако позже, в 1860-х годах, тифлисское «Общество по восстановлению христианства у осетин и ингушей» признало, что основными причинами провала христианизации являлись некомпетентность и слабость миссионеров, пытавшихся «навязать пастве мёртвые догмы вместо живого слова».

Слабость священников-миссионеров была связана, в свою очередь, со слабостью самой Церкви на Северном Кавказе. Епархия, основанная сначала в Астрахани, затем в Ставрополье, разрывалась от внутренних конфликтов и противостояний с военными и казаками. Священнослужители и военное руководство конфликтовали, защищала свои интересы. В миссионеры нанимали местных казаков, не умевщих даже читать, не говоря уже о знаниях основ христианства. Неудачи в христианизации заключались ещё и в том, что русские несли божье слово на штыках. Русская экспансия, её метод «кнута и пряника» и бесчинства военных заставили ингушей окончательно отбросить христианскую религию. Они выбрали ислам, который объединял их с другими народами Северного Кавказа. Это объединение было их единственной гарантией выживания и сохранения национальной идентичности.

БИБЛИОГРАФИЯ:

БУТКОВ П. Г. Материалы для новой истории Кавказа с 1722 по 1803 год. - С-Петербург, 1869, 3 т.

ШАМИЛЕВ А.И. К вопросу о христианстве чеченцев и ингушей // Известия ЧИ НИИ при Совете Министров ЧИ АССР : Статьи и материалы по истории народов Чечено-Ингушетии, Том III, вып. 1. – Грозный, 1963, с. 83-96.

ДОКУНИН, Георгий (Гедеон, Митрополит Ставропольский и Бакинский). История христианства на Северном Кавказе до и после присоединения его к России (Издание Общества любителей церковной истории). – Москва, 1992, кн. 1 // viaSiteInternet : http://www.krotov.info/libr_min/d/dokukin.html

ГЕНКО, Анатолий Нестерович. О культурном прошлом ингушей // Ингуши: Сборник статей и очерков по истории и культуре ингушского народа / Сост. А. Х. Танкиев. – Саратов, Детская книга, 1996, с. 456-506.

КРУПНОВ Е.И. Грузинский храм Тхабаерды на Северном Кавказе // Краткие сообщения Института материальной культуры, XV, 1947, с. 116-125.

КРУПНОВ Е.И. Древняя история Северного Кавказа. – Москва, АН СССР, 1960, 425 с.

КРУПНОВ Е.И. Средневековая Ингушетиа. – Москва, Наука, 1971, 207 с.

МАРГОШВИЛИ Л.Ю. Культурно-этнические взаимоотношения между Грузией и Чечено-Ингушетией в XIX и нач. XX в. : Кисты Панкисы. – Тбилиси, Мецниереба, 1990, 251 с.

МАРТИРОСИАН Г.К. Нагорная Ингушия // Известия Ингушского научно-исследовательского института краеведения, в. 1, Владикавказ, 1929, с. 7-154.

МАРТИРОССИАН Г.К. История Ингушии // Многоликая Ингушетия / Сост. М. С.-Г. Албогачиева. – Санкт-Петербург, 1998, с. 37-122.

МУЖУХОЕВ, Макшарип. Таргимский храм // Северный Кавказ в древности и в средние века. – Москва, Наука, 1980, с. 177-183.

OUTTIER, Bernard. Lachristianisation du Caucase // Il Caucaso : Cerniera fra culture dal Mediterraneo alla Persia (secoli IV-XI). – Spoleto, 1996, p. 553-570.

OUTTIER, Bernard. La Géorgie chrétienne // Connaissance des Pères de l'Eglise, n° 68, décembre 1997, p. 23-30 et p. 66.

TSAROIEVA, Mariel. Anciennes croyances des Ingouches et des Tchétchènes. – Paris, Maisonneuve et Larose, 2005, 423 p.

TSAROIEVA, Mariel. Peuples et religions du Caucase du Nord. – Paris, Karthala, 2011, 389 p.

სარჩევი

რ. თოფჩიშვილი. ჯულიეტა რუხაძე - 100. ქართული ეთნოლოგიური მეცნიერების მოჭირნახულე.....5

ნ. ჯალაბაძე. ჩემი ჯულიეტა რუხაძე 20

ს. ბახია-ოქრუაშვილი. ქართველი ხალხის ეთნოკულტურული ურთიერთობები ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიის ხალხებთან (სოციალური ურთიერთობები).....26

რ. თოფჩიშვილი. ქართველი ხალხის ეთნო-კულტურული ურთიერთობები ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიის ხალხებთან: ეთნიკური ურთიერთობებისა და მიგრაციის პრობლემები.....57

ი. კვაშილავა. თანამედროვე აფხაზეთის სოფლის მეურნეობა და მისი განვითარების პერსპექტივები (გალის რაიონი).....76

ი. კვაშილავა. აფხაზების ეთნო-კულტურული ურთიერთობები ქართველებსა და ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიის ხალხებთან: ურთიერთობები სულიერი კულტურის სფეროში.....86

ნ. ლოლაძე. „ბორდერიზაციის“ თეორიული ასპექტები: საოკუპაციო (სა)ზღვრის ზეგავლენა ცხინვალის რეგიონის/თვითგამოცხადებული სამხრეთ ოსეთის მიმდებარე გაყოფილ სოფლებზე 106

გ. მამარდაშვილი. კავკასიელთა აღმნიშვნელი ზოგიერთი ლექსიკური ერთეული ქართველურ ენებსა და დიალექტებში 123

დ. მერკვილაძე. პეტრე ბუტკოვის ეთნოგრაფიული ნარკვევი ჩეჩნების შესახებ 137

დოდო ჭუმბურიძე. საინგილოს მოსახლეობის ეთნიკურ-კულტურული იდენტობის საკითხი XIX საუკუნის ბოლოსა და XX საუკუნის დასაწყისის ქართულ პრესაში (მოსე ჯანაშვილის წერილების მიხედვით) 146

ბ. ხორავა. ჟიულ მურიე და მისი „სამეგრელო“..... 173

ნ. ჯალაბაძე. აფხაზური თქმულება აბრსკილზე და მასთან დაკავშირებული ვარაუდები..... 195

ლ. ჯანიაშვილი. სამეურნეო ყოფა და ეკონომიკური ურთიერთობის ჩრდილოეთის ვექტორი ოკუპირებულ აფხაზეთში... 211

М. Албогачиева. ГРУЗИЯ И ИНГУШИ: ОПЫТ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ КУЛЬТУР230

И. Алмазов. ЭВОЛЮЦИЯ ИСТОРИОГРАФИИ ЭТНОНИМОВ «КИСТИ», «КИСТИНЫ», «КИСТЕТИ» В ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКИХ, ГРУЗИНСКИХ И АРМЯНСКИХ ДОКУМЕНТАЛЬНЫХ ИСТОЧНИКАХ XIII – XVIII ВВ. 248

В. Вашакидзе, Р. Топчишвили. Ближневосточные цивилизации, мир номадов и Врата Кавказа 262

Л. Соловьева. Грузины-горцы в Северной Осетии: сохранение народных традиций 278

М. Цароева. ПОПЫТКИ РОССИИ ВОССТАНОВИТЬ «УВЯДШЕЕ» ХРИСТИАНСТВО У ИНГУШЕЙ (XVIII-XIX вв.) 288