

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

ISSN 1987-7374

კავკასიის ეთნოლოგიური კრებული XXIII

ედვნება ცნობილი ეთნოლოგის სერგი
მაკალათიას დაბადებიდან 130 წლისთავს



გამომცემლობა „უნივერსალი“
თბილისი 2023

Papers of Caucassian Ethnology, XXIII, Tbilisi, 2023
Кавказский этнологический сборник, XXIII, Тбилиси,
2023

„კავკასიის ეთნოლოგიური კრებულის“ XXIII გამოშვება ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის კავკასიის ეთნოლოგიის განყოფილების ორგანოა. კრებულში დაბეჭდილი ნაშრომები ეხება კავკასიისა და საქართველოს ეთნოლოგიისა და ისტორიის აქტუალურ პრობლემებს. კრებული ეძღვნება თვალსაჩინო ეთნოლოგის ბატონ სერგი მაკალათიას დაბადებიდან 130-ე წლისთავს.

რედაქტორი
როლანდ თოფჩიშვილი

© ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი, 2023

გამომცემლობა „**უნივერსალი**“, 2023

თბილისი, 0186, ა. ჯორჯიაშვილის №4, ☎: 5(99) 17 22 30; 5(99) 33 52 02
E-mail: universal505@ymail.com; gamomcemlobauniversal@gmail.com



სერგი მაკალაშვილი – 130

როლანდ თოფჩიშვილი

სერგი მაკალათია – 130 ქართული მხარეთმცოდნეობითი ეთნოლოგიის ფუძემდებელი

2023 წელი თვალსაჩინო ეთნოლოგის სერგი მაკალათიას საიუბილეო წელია. მისი დაბადებიდან 130 წელი გავიდა – დაიბადა 1893 წლის 2 დეკემბერს სამეგრელოს სოფელ სეფიეთში მასწავლებლის ოჯახში. გარდაიცვალა 80 წლის ასაკში 1974 წლის 30 აპრილს. დაკრძალულია დიდუბის პანთეონში.

სერგი მაკალათიამ დაწყებითი განათლება სეფიეთში მიიღო, ხოლო შემდეგ სწავლა სენაკში განაგრძო. 1910 წლიდან სწავლობდა თბილისის სასულიერო სემინარიაში, რომელიც წარჩინებით დაამთავრა 1916 წელს. სემინარიაში მისი მასწავლებლები იყვნენ ვასილ ბარნოვი, იპოლიტე ვართაგავა, ია კარგარეთელი..., რომლებმაც, ბუნებრივია, გარკვეული გავლენა მოახდინეს მის პიროვნულ ჩამოყალიბებაზე. 1918-1919 წლებში მსახურობდა საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის შეიარაღებულ ძალებში.

სერგი მაკალათია თბილისის უნივერსიტეტის გახსნისთანავე მისი სტუდენტი გახდა – ჩაირიცხა სიბრძნისმეტყველების ფაკულტეტზე. აქ მიიღო მან საისტორიო განათლება. მაგრამ მაშინ მომავალი ისტორიკოსები სხვა ჰუმანიტარულ საგნებსაც ისმენდნენ. ასე რომ, გარდა დიდი ივანე ჯავახიშვილისა ის უნივერსიტეტში ისმენდა გრიგოლ წერეთლის (საბერძნეთისა და რომის ლიტერატურის ისტორია), შალვა ნუცუბიძის (ფილოსოფია), დიმიტრი უზნაძის (ფსიქოლოგია), კორნელი კეკელიძის (ქართული ლიტერატურის ისტორია) და სხვა მეცნიერების ლექციებს.

თბილისის უნივერსიტეტში სწავლისას სერგი მაკალათიამ ექთიმე თაყაიშვილის მითითებით პირველი ნაშრომი ატენის სიონის შესახებ დაწერა. ამ ნაშრომზე სტუდენტმა მაღალი შეფასება მიიღო და გამოქვეყნდა 1920 წელს.

ჯერ კიდევ სტუდენტმა 1921 წელს მუზეუმში დაიწყო მუშაობა. 1922 წელს სერგი მაკალათიამ უნივერსიტეტის დაამთავრა. აქ ის 1935 წლამდე უფროს მეცნიერ მუშაკად მუშაობდა. ს. მაკალათიას პირველი ეთნოგრაფიული ექსპედიცია 1923 წ. აბაშის რაიონში ჩატარდა, 1923-1939 წლებში აბაშის გარდა მოიარა მარტვილის, ჩხოროწყუს, წალენჯიხის, ზუგდიდის, ხობის, სენაკის, გალისა და ოჩამჩირის რაიონები, მოინახულა სამეგრელოს ყველა ღირსშესანიშნავი ადგილი და ისტორიული ძეგლი. შეკრებილი დიდძალი მასალა გადაამუშავა და 1941 წელს გამოსცა წიგნად „სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია“. მას შემდეგ მთელი სიცოცხლის მანძილზე მან საქართველოს თითქმის ყველა ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარე მოიარა და შეკრიბა ძვირფასი მასალები.

სერგი მაკალათია იყო 1934 წელს დაარსებული მხარეთმცოდნეობის საზოგადოების მდივანი. ამ საზოგადოების ხაზით მის ფუნქციას შეადგენდა საქართველოს რაიონებში მუზეუმების ჩამოყალიბება. სწორედ სერგი მაკალათიას უშუალო მონაწილეობითა და ხელმძღვანელობით დაარსდა ყაზბეგის, გორის, ახალციხის, მესტიის, ცაგერის სამხარეთმცოდნეო მუზეუმები. 1937-1948 წლებში იყო გორის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუზეუმის დირექტორი.

XX საუკუნის 20-იანი წლებიდან სერგი მაკალათიამ ივანე ჯავახიშვილის დავალებით ხელი მოჰკიდა მუზეუმში ეთნოგრაფიულ მუშაობას, მის ორგანიზაციას, კადრების მოზიდვას, კატალოგების გაქართულებას, არსებული ფონდების ახალი კოლექციებით შევსებას, ექსპედიციების მოწყობას; ამ მიმართულებით მნიშვნელოვან შედეგებსაც მიაღწია.

1948 წელს მას მიენიჭა ისტორიულ მეცნიერებათა დოქტორის, ხოლო 1950 წელს პროფესორის წოდება.

მეცნიერი აქტიურად მუშაობდა აგრეთვე შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტის ფოლკლორის სექციისაშიც; აგრეთვე ნაყოფიერად მუშაობდა საქართველოს პედაგოგიურ ინსტიტუტებში და მხარეთმცოდნეობით მუზეუმებში.

სერგი მაკალათია მრავალი წიგნისა და სამეცნიერო ნაშრომის ავტორია. ფართო საზოგადოება ძირითადად სერგი მაკალათიას მხარეთმცოდნეობითი მონოგრაფიებით იცნობს, რომლებიც საქართველოს სხვადასხვა ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეებს ეძღვნება. მაგრამ, მანამ, სანამ ამ წიგნების შესახებ ვიტყვით, ჯერ მის შემოქმედებას შესახებ უნდა აღვნიშნოთ, როგორც ეთნოლოგიის, ისე ისტორიისა და არქეოლოგიის სფეროში. სერგი მაკალათია ათეული წლების მანძილზე დაუღალავ შემკრებლობით მუშაობას ეწეოდა გეოგრაფიული და მხარეთმცოდნეობის ხაზით, როგორც მათი ერთ-ერთი ნამყვანი წევრი.

სერგი მაკალათიას სამეცნიერო პროდუქცია ეთნოლოგიის დარგში მარტო მხარეთმცოდნეობითი ნაშრომებით არ ამოიწურება. მის შემოქმედებაში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს სამეცნიერო-კვლევითი ხასიათის მონოგრაფიებსა და ცალკეულ ნაშრომებს. ისინი ეხება ქართველი ხალხის ყოფის ყველა მიმართულებას, პირველ რიგში კი რელიგიურ აზროვნებას. სამაგალითოდ შეიძლება მითრას კულტი დავასახელოთ. დაადასტურა, რომ მითრას კულტის ასახულობის საკითხს ქართველთა უძველეს რწმენა-წარმოდგენათა სისტემაში მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია. ამ საკითხს მისი რამდენიმე გამოკვლევა ეძღვნება. ის მითრას ღვთაებრივ სახედ ქრისტიანულ თეთრ გიორგის მიიჩნევდა.

ჯერ კიდევ 1925 წელს გამოაქვეყნა ნაშრომი ფშაური ნაწლობისა და ხევსურული სწორფრობის შესახებ. ეთნოლოგ მეცნიერთაგან სერგი მაკალათია პირველი იყო ვინც ამ პრობლემას შეეხო. ნაშრომი ეყრდნობა თვით ავტორის მიერ ფშავსა და ხევსურეთში მოპოვებულ ეთნოგრაფიულ მასალებს; მოტანილია ხალხური განმარტება ნაწლობის წარმოშობის შესახებ, თქმულებები და ლექსები ნაწლობაზე.

სერგი მაკალათიამ 1926 წელს გამოაქვეყნა ნაშრომი ფალოსის კულტის შესახებ. საქართველოში არსებული ფალოსის კულტის გამოსავლენად განხილულია იმერეთში აღმოჩენილი ფალოსის ბრინჯაოს ქანდაკება, ბერიკაობა-ყეენობის დღესასწაული; სვანეთში არსებული წესები „ჭარიკელი“, „ადრეკილი“ და „საქმისაი“. მომდევნო 1927 წელს მან გამოაქვეყნა 55 გვერდიანი გამოკვლევა „ახალი წელიწადი საქართველოში“, რომელშიც აღწერილია ახალწლის დღესასწაულთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები საქართველოს ცალკეული ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეების მიხედვით.

სერგი მაკალათიამ ცალკე გამოკვლევა მიუძღვნა საქართველოს მთიანეთში არსებულ საბრძოლო და თავდაცვით ნაგებობებს (1945 წელი). ნაშრომში აღწერილია ციხე-კოშკები და ქვიტკირის სახლები; წარმოჩენილია მათი სოციალური ფუნქცია; განხილულია საგვარო კოშკოვანი სახლის სტრუქტურა, რომელსაც საყარაულო და საბრძოლო დანიშნულება ჰქონდა; დახასიათებულია სააღმშენებლო მასალა, მშენებლობის ტექნიკა; საქართველოს მასშტაბით დადგენილია კოშკოვანი სახლის განვითარების ეტაპები.

სერგი მაკალათიას ყურადღების სფეროდან არც ქართული ეთნოგრაფიის ისტორია დარჩა. ამ მხრივ აღსანიშნავია ნაშრომი, რომელიც მოსე ჯანაშვილის მონოგრაფიას „საინგილო“ ეხება.

მეორე მსოფლიო ომის წლებში სერგი მაკალათიამ ბროშურების მთელი სერია გამოაქვეყნა, რომლებმაც მნიშვნელოვანი როლი შეასრულეს მოსახლეობის პატრიოტული სულისკვეთების განმტკიცებაში; ესენია: „დიმიტრი თავდადებული“ (1942), „ვახტანგ გორგასალი“ (1942), „თამარ მეფე“ (1942), „დავით აღმაშენებელი“ (1944), „გიორგი ბრწყინვალე“ (1944), „ერეკლე II გმირობა და თავდადება“ (1945).

სერგი მაკალათია ექვთიმე თაყაიშვილის შემდეგ პირველი პროფესიონალი არქეოლოგი იყო. მის სახელთანაა დაკავშირებული რეკას, დვანის, ტყვიავის გათხრები და გვიანანტიკური სამარხების კვლევა. ასე რომ, მან მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა საქართველოს არქეოლოგიური კვლევა-ძიების საქმეში. ასეთია მისი „1920-1924 წწ. საქართველოში აღმოჩენილი ზოგიერთი ნეკროპოლის დათარიღებისათვის“, რომელიც გამოქვეყნდა ფრანგულ ენაზეც; „ტყვიავის ყორღანული სამარხების არქეოლოგიური გათხრები“; „დვანის ნეკროპოლის განათხარი მასალა“; „ფლავისმანის უძველესი ნეკროპოლი“ და სხვა. ამ ნაშრომებმა თავის დროზე ქართულ-კავკასიურ არქეოლოგიურ ლიტერატურაში საერთო აღიარება მოიპოვეს.

სერგი მაკალათიამ დიდი ამაგი დასდო საქართველოში ნუმიზმატიკური კვლევა-ძიების განვითარებასაც. ამ მხრივ ყურადღებას იმსახურებს მისი „სეფიეთში აღმოჩენილი რომაული ფულების განძი“, რომელშიც შესწავლილა რომის მეთორმეტე იმპერატორის ტრაიანე-ალექსანდრე სევერუსის სახელით მოჭრილი 400-მდე ვერცხლის მონეტა. აღსანიშნავია აგრეთვე გამოკვლევა „კოლხური დიდრაქმა“. ამ ტიპის მონეტის ზოგიერთ ნომინალზე აღბეჭდილი ლეგენდა ავტორმა კარგად გამოიყენა ძველი ქართული წარმართული პანთეონის რიგი საკითხის გასაშუქებლად.

ამის შესახებ ეთნოლოგი ალექსი რობაქიძე აღნიშნავ-

და, რომ „ნუმისმატიკის ფაქტები პროფ. სერგი მაკალათი-
ას მიერ გამოყენებულია არა მხოლოდ როგორც არქეოლო-
გიური მასალის თანმხლები და დამათარილებელი მაჩვენებ-
ლები, არამედ პირველ ყოვლისა როგორც სამონეტო სის-
ტემის ევოლუციის, ქვეყნის სოციალ-ეკონომიური განვი-
თარებისა და კულტურულად დაწინაურებული ხალხების
ურთიერთობის შესწავლის წყარო“.

სერგი მაკალათიას როგორც მეცნიერს სახელი გაუთ-
ქვა მისმა მხარეთმცოდნეობითმა წიგნებმა, რომლებიც
ქართულ ეთნოლოგიურ მეცნიერებაში პირველი იყო. ის ამ
სფეროს ფუძემდებელიც გახლავთ ჩვენს მეცნიერებაში.
ეთნოლოგთა გარდა, საქართველოში ამ წიგნებს ყველა იც-
ნობს, რომლებიც საქემის ღრმა ცოდნითა და თითოეული
მხარის დიდი სიყვარულითაა დაწერილი. ეს მონოგრაფიები
ერთი გეგმითაა დაწერილი: გეოგრაფიული მდებარეობა,
ისტორიული მიმოხილვა, ეკონომიკური მდგომარეობა, სა-
ზოგადოებრივი ყოფა, დამახასიათებელი რეალიები, ხალ-
ხური ჩვეულებები, ცრუმორწმუნოება, საკულტო ადგილ-
სამლოცველოები და მათთან დაკავშირებული რიტუალები.

პირველი ასეთი წიგნი იყო „მთიულეთი“; ის 1930 წელს
გამოიცა. ამავე წელს დაიბეჭდა „მთის რაჭა“. 1933 წელს
დღის სინათლე იხილა წიგნმა „თუშეთი“, 1934 წელს გამო-
იცა „ფშავი“ და „ხევი“. 1935 წელს დაისტამბა „ხევსურე-
თი“, 1938 წელს – „მესხეთ-ჯავახეთი“, 1941 წელს – „სამეგ-
რელოს ისტორია და ეთნოგრაფია“. ყველა ეს წიგნი მომ-
ზადებულია ველზე ხანგრძლივი მუშაობის შედეგად. არაა
გამოტოვებული ამა თუ იმ ისტორიულ-ეთნოგრაფიული
მხარისათვის დამახასიათებელი არც ერთი ეთნოგრაფიული
რეალია. იმ დროს, როდესაც მკვლევარი საველე მასალებს
კრებდა ეთნოგრაფიული მასალები ჯერ კიდევ თავისი სის-
რულით იყო შემორჩენილი. ამავე დროს, უყურადღებოდ

არაა დატოვებული ეთნოლოგიის არც ერთი პრობლემა. ამდენად, ამ მასალებს თანამედროვე მკვლევართათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს – ისინი შესანიშნავ პირველწყაროს წარმოადგენს. ისიც გასათვალისწინებელია, რომ საქართველოს ყველა მხარეში მკვლევარი ფეხით გადაადგილდებოდა, იშვიათად, საჭაპანო ტრანსპორტით.

სანიმუშოდ შეიძლება ერთ-ერთ წიგნში ჩავიხედოთ. ავიღოთ „ხევსურეთი“. პირველი მონაკვეთი გეოგრაფიულ აღწერილობას ეძღვნება. აქვე იმ დროს არსებული თემების (ბარისახო, ბაცალიგო, შატილი, არხოტი) მიხედვით წარმოდგენილია თითოეული სოფლის სტატისტიკური მონაცემები, კომლთა და სულთა რაოდენობა, გვარები. უყურადღებოდ არც გზებია დატოვებული; დაწვრილებით აღწერს იმ დროს ჯერ კიდევ მომქმედ საცალფეხო გზებს, არა მხოლოდ მხარის შიგნით, არამედ ჩრდილოეთ კავკასიაში მიმავალ ბილიკებსაც. მე-2 მონაკვეთი ხევსურეთის ისტორიულ მიმოხილვას ეხება. წყაროებთან ერთად, ხევსურეთის ისტორიისათვის იყენებს ხალხურ პოეზიასაც. ცნობილია, რომ ხალხურ პოეზიაში საუკუნეების წინ შექმნილი მოვლენებია აღწერილი; პოეზიის ეს ნიმუშები კი არასდროს არ იცვლებოდა, თაობიდან თაობაზე გადადიოდა და მეცნიერები მას ზეპირ საისტორიო წყაროს მიაკუთვნებენ. მე-3 მონაკვეთი ეკონომიკური მდგომარეობისადმი მიძღვნილი, რომელშიც დაწვრილებითაა გადმოცემული ხევსურთა სამეურნეო ყოფა და ხელოსნობის დარგები, შინამრენველობა, მეფუტკრეობა. მე-4 მონაკვეთი საზოგადოებრივ ყოფას ეძღვნება. აქ წარმოდგენილია თითოეული გვარის ისტორია, გვარების დანაყოფები („მამანი“). ბევრია მასალა სისხლ-მესისხლეობაზეც, ხალხურ სამართალზე, კვების კულტურაზე, ხალხურ მკურნალობაზე და სხვა. მე-5 მონაკვეთი ყოფის დამახასიათებელ რეალიებს ეხება. შეს-

ნავლილა საცხოვრებელი და თავდაცვითი ნაგებობები, ტანსაცმელი (ტალავარი). მე-ნ მონაკვეთი ხალხურ ჩეულებებს ეძღვნება. აქ ვხვდებით გართობის საშაუალებების აღწერას, საუბარია სწორფრობაზე, საქორწინო ურთიერთობებზე, ბავშვის აღზრდის ტრადიციაზე. მკვლევარს უყურადღებოდ არც ხევისურეთში გავრცელებული სახელები გამოორჩა, რომლებიც ქრისტიანობამდელი ანუ უძველესი ქართული სახელები იყო. მნიშვნელოვანი ყურადღება ეთმობა საბავშვო თამაშებს. შემდეგი მონაკვეთი ხევისურეთში არსებულ სალოცავებს ეხება.

სერგი მაკალათიამ დიდი ამაგი დასდო შიდა ქართლის შესწავლას, თუმცა ამ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეს მან ცალკე წიგნი არ მიუძღვნა, წიგნები ცალკეული ხეობების შესახებ გამოაქვეყნა, რომლებსაც გამოცემის წლების მიხედვით ჩამოვთვლით: „ბორჯომის ხეობა“ (1957), „ატენის ხეობა“ (1957), „თეძმის ხეობა“ (1959), „კავთურას ხეობა“ (1960), „დამის ხეობა“ (1961), „ლესურას ხეობა“ (1964), „ქსნის ხეობა“ (1968), „ლიახვის ხეობა“ (1971). ყველა ეს ნაშრომი იმავე გეგმითაა დაწერილი როგორც ცალკეული ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეებისადმი მიძღვნილი ზემოთ ჩამოთვლილი წიგნები.

დღევანდელი გადასახედიდან ფრიად მნიშვნელოვანია შიდა ქართლის იმ ხეობებისადმი მიძღვნილი წიგნები, რომლებიც საბჭოთა პერიოდში სამხრეთ ოსეთის ავტონომიური ოლქისადმი იყო დაქვემდებარებული. „ლიახვის ხეობის“ შესავალში ავტორი თავად აღნიშნავდა, რომ „შიდა ქართლის ხეობების ისტორიულ-გეოგრაფიულ შესწავლას უაღრესად დიდი მნიშვნელობა აქვს ქართლის ისტორიული წარსულის გასაცნობად“. იქვე ავტორი ლიახვის ხეობას საქართველოს გულს უწოდებს. მეცნიერი სწორად შენიშნავს, რომ ლიახვის და ქსნის ხეობებში ოსების ჩამოსახლებას

ხელი შეუწყო იმან, რომ აქ ადგილობრივი ქართული მოსახლეობა ლეკების თარეშისაგან აოხრებული იყო. მოხმობილი აქვს ომან ხერხეულიძის ცნობა, რომ 1772 წელს ახალციხიდან გადმოსულმა ლეკების ჯარმა ცხინვალიდან და მისი მიმდებარე სოფლებიდან ექვსასი სული ტყვედ წაიყვანეს. „XIX საუკუნეში ლიახვის ხეობის ზემო მხარეში, დღევანდელ ჯავის რაიონში, წარმოიშვა ოსური მოსახლეობის უმრავლესობა, ნაწილობრივად კი ცხინვალის რაიონშიც“ (გვ. 19). დანვრილებით ჩამოთვლის ლიახვის ხეობაში მცხოვრებ ქართულ გვარებს და ამ გვარების სალოცავებს.

ქართლის ხეობებისადმი მიძღვნილ წიგნები მდიდარია ავტორის მიერ შეკრებილი ეთნოგრაფიული მასალებით. ხაზგასმით უნდა ითქვას, რომ ამ წიგნებს გვერდს ვერ აუვლის ქართლის ისტორიულ-ეთნოლოგიურ პრობლემებზე მომუშავე ვერცერთი მკვლევარი. მეცნიერთა მიერ გამოთქმული სხვადასხვა სამეცნიერო თეორიები იცვლება. შეიცვალა სერგი მაკალათიას ბევრი დებულებაც, განსაკუთრებით სოციალური ურთიერთობის სფეროში. მაშინ ხომ ეთნოგრაფია ბევრს პირველყოფილობიდან მომდინარე ტრადიციების თუ გადმონაშთების შემსწავლელ მეცნიერებად მიაჩნდა. მაგრამ მეცნიერის მიერ მოძიებულ ეთნოგრაფიულ მასალებს პირველწყაროს მნიშვნელობა აქვს; ისინი ყოველთვის იქნება სამეცნიერო მიმოქცევაში (რა თქმა უნდა, იმ შემთხვევაში, თუ მეცნიერების ეს დარგი მიზანმიმართულ განადგურებას გადაურჩა). თქმულიდან გამომდინარე უნდა ვთქვათ, რომ სერგი მაკალათია იმ ეთნოლოგთა რიგებშია, რომლის შემოქმედება დავინწყებას არასდროს მიეცემა. თავის დროზე მისი შემოქმედება სათანადოდ იქნა დაფასებული – მინიჭებული ჰქონდა საქართველოს მეცნიერების დამსახურებული მოღვაწის წოდება.

სალომე ბახია-ოქრუაშვილი

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

ნაშრომის მიზანს წარმოადგენს ქართველი მთიელების თუშ-ფშავ-ხევსურების და ჩრდილო-აღმოსავლეთ კავკასიელი ხალხის (ჩაჩნების, ინგუშების და დაღესტნელების) ისტორიულ-კულტურული ურთიერთობათა გამოვლენა. ჩვენი კვლევის ძირითადი პრობლემა სოციალური ყოფა და მასთან დაკავშირებული საკითხებია.

ხალხების ეთნოკულტურული და სოციალურ-ეკონომიკური ურთიერთობების შესწავლა მნიშვნელოვანი და საინტერესო უნდა იყოს. როგორც ჩანს, საზღვრის ორივე მხარის მოსახლეობას სწორედ ეკონომიკური ურთიერთობის შედეგად უნდა განესაზღვრათ გარკვეული სოციალური ასპექტები. კავკასიის ქედის ამ ორივე მხარის სხვადასხვა კულტურის მქონე მოსახლეობას ადრეული ხანიდან, მრავალსაკუნოებრივი ურთიერთობა აკავშირებდათ. მათთვის თავიდანვე მეურნეობის დარგებს – მესაქლნეობასა და მინათმოქმედებას უნდა შეეწყო ამისთვის ხელი. თავდაპირველად საქონლის გაცვლა-გამოცვლამ, საქონლის გაბარების წესის დამკვიდრებამ ჯერ ვაჭრობა განავითარა, რასაც დიდი მნიშვნელობა მიენიჭა. ამის შემდგომ მათ შორის ურთიერთობები სხვა მხრივაც გაფართოვდა. დაინერგა სოციალური ნორმები – სტუმარმასპინძლობის, ამანათობის ინსტიტუტის სახით და ჩვეულებით და ადათობრივ სამართალში მონაწილეობა, მიუხედავად რელიგიური განსხვავებულობისა.

წყაროებით ცნობილია, რომ ჩრდილო-აღმოსავლეთ კავკასიის მოსახლეობაზე საქართველოს ძველთაგან საკმაოდ დიდი და მნიშვნელოვანი გავლენა ჰქონოდა, რადგან ადრეულ ხანაში ქრისტიანობა ამ ქვეყნებში სწორედ საქართველოდან უნდა გავრცელებულიყო.

აღმოსავლეთ საქართველოს მაღალ-მთიანეთი ხევსურეთი და თუშეთი, ფშავთან ერთად, სოციალური ყოფით საკმაოდ საინტერესო კუთხეებია. ხევსურეთი გეოგრაფიულად კავკასიონის კალთებზე – არხოტის, შატილის ხეობებს და არაგვის ხეობას მოიცავს.

საინტერესოა ისიც, რომ ურთიერთობის დასაწყისშივე კონტაქტების ზონაში მცხოვრები ორივე მხარის მოსახლეობა მეზობლების ენის ათვისებითაც უნდა ყოფილიყო დაინტერესებული. მით უმეტეს, ქართული ენა დამწერლობის მქონე იყო, რაც მათთვისაც გამოსაყენებელი იქნებოდა. ერთმანეთის ენის ცოდნა კი, ქედის ორივე მხარის კულტურულ დაახლოებას უწყობდა ხელს. მართალია, მოსახლეობის გარკვეული ნაწილი სხვის ენას ადვილად ვერ ითვისებდა, მათ შორის მცირე ნაწილი კარგად ერკვეოდა სხვისი ენის სირთულეებში და ორივე მხარეს ერთმანეთის კარგად ესმოდათ. რაც მთავარია, ამ მიმართულებით საკმაოდ დიდი როლი ეკონომიკურ და სოციალურ საკითხებს – გაცვლა-გამოცვლას, ვაჭრობას უნდა შეესრულებინა. გარკვეული როლი მიუძღვის ქედის ორივე მხარის ოჯახებს შორის ერთიმეორის მიმართ სოლიდარული გრძნობის გაჩენას.

ძველი წყაროებიდან კარგად ჩანს, რომ კავკასიის ქედის ორივე მხარეს მცხოვრები მოსახლეობა გეოგრაფიულ-ტერიტორიული რთული პირობების გამო, დროებით ერთმანეთის ტერიტორიაზე გადადიოდ-გადმოდიოდა, სახლდებოდნენ კიდეც. ეთნიკური თვალსაზრისით მათ შორის

შერევაც ხდებოდა. ცხადია, მსგავსი ურთიერთობა მათ კულტურულ-სოციალურ კონტაქტებს უფრო აღრმავებდა და აფართოებდა.

უძველესი დროიდან ქართველ მთიელებს მრავალსაუკუნოვანი კულტურულ-ისტორიული ურთიერთობა დაღესტნის მთიელებთანაც გააჩნდათ. დაღესტნის მოსახლეობა მრავალრიცხოვანია, იქ, როგორც მონათესავე, ისე არამონათესავე ხალხებიც ცხოვრობენ.

დაღესტნის ხალხთაგან დიდოელებს ქართული წყაროები იცნობენ. ქართველებისთვის XIX საუკუნემდე დაღესტნელები ერთი საერთო კრებითი სახელით – ლეკები, ხოლო ქვეყანა ლეკეთად იყო ცნობილი. დიდოეთი ნეკრესის საეპისკოპოსოში შედიოდა. კვირიკე დიდი ქორეპისკოპოსი (1010-1037) დიდოეთს შტორის საერისთაოში იხსენიება. XV საუკუნეში გიორგი მერვემ დიდოეთის სამოურავო დააწესა.

ზემოთქმულიდან კარგად ჩანს, რომ ქართველი მთიელების თუშ-ფშავ-ხევსურების რთულმა ტერიტორიულმა მდგომარეობამ ძველთაგანვე მეზობელ ჩრდილო კავკასიელებთან კულტურულ-ისტორიული ურთიერთობები უზრუნველყო.

შუა საუკუნეებში, კერძოდ VII-XVI საუკუნეების მანძილზე, ვახუშტი ბაგრატიონის გადმოცემითაც ქისტ-ჩაჩნებსა და ლეკებს საქართველოსთან მეგობრული ურთიერთობა ჰქონდა. ფარნავაზ მეფის დროს თუშეთის საერისთავოში დიდოები და ხუნძებიც შედიოდნენ; კვირიკე კახთა მეფის დროს კი კვეტერის საერისთავოში, ქართველ მთიელებთან ერთად, ძურძუკები და ღლიღვებიც იყვნენ გაერთიანებული [ვახუშტი, 1973: 561].

ძველად, ქისტ-ლეკეთიც საქართველოს კულტურულ და სარწმუნოებრივ გავლენის ქვეშ იმყოფებოდა. ამას ძურძუ-

კეთ-ლლიღვეთში არსებული, ქართული სტილის ძველი ტაძარი მოწმობს, რომელიც ასის ხეობაშია დაცული და „თხაბა-ერდის“ სახელითაა ცნობილი დაღესტანში კი ცნობილია ხუნძახის ქართული წარწერა... მოსახლეობა სარწმუნოებრივად საქართველოს ეკლესიას ექვემდებარებოდა [მაკალათია, 1984:81].

თხაბა-ერდი საკმაოდ საპატივცემულო ძეგლი იყო ინგუშებისთვის. მისი ეზო და მიმდებარე ტერიტორია ნახებისათვის უხუცესთა საბჭოს და საერთო სახალხო თავყრილობისთვის (ქართული „საფეხნო“) გამოიყენებოდა. აქ მოსახლეობის მნიშვნელოვანი მეურნეობრივი განვითარების, კულტურული მშენებლობის, ასევე ომისა და მშვიდობის საკითხები წყდებოდა. XVI საუკუნემდე ამ ტაძართან ყოველწლიური დღესასწაულები იმართებოდა, რომლის შემდგომ ინგუშების ჯგუფები მიდიოდნენ მეზობელ თემებში, რომ მათთვის შეწირულობა მიეცათ. ეს ლლიღვებს გარკვეულ მდგომარეობას უქმნიდა სხვა ინგუშებთან შედარებით [Харадзе, Робакидзе, 1968:95; ხარაძე, 1947:163; გამყრელიძე, 1989:53].

ქართველ და კავკასიელ მთიელთა ყოფაში უდაოდ სასიცოცხლო მნიშვნელობა სოციალურ-ეკონომიკურ ურთიერთობებს ჰქონდა. როგორც ქართველ, ისე ჩრდილო-კავკასიელებს ერთმანეთთან სავაჭრო ურთიერთობა ჰქონდათ. კავკასიის ორივე მხარის მოსახლეობა მესაქონლეობითა და მიწათმოქმედებით იყვნენ დაკავებულნი. ორივე მხარის მეურნეობა მაღალმთიანისთვის დამახასიათებელი თვისებებით განისაზღვრებოდა.

ძველად, ჩრდილო კავკასიის მოსახლეობაში ვაჭრობა ნატურალურ ხასიათს ატარებდა. მთის მოსახლეობაში დიდი მოთხოვნილება სხვადასხვა სამეურნეო წვრილმანს

ჰქონდა. ამას საწარმოო ძალების დაბალი დონე განაპირობებდა.

ჩაჩნებ-ინგუშები სავაჭროდ კახეთში ჩამოდიოდნენ. მათ საქონელი ჩამოჰყავდათ, ასევე შინამრეწველობის წესით დამზადებული ნაწარმი – ტყავისგან დამზადებული ქუდეები, ცხენის მათრახები, შევერცხლილი ქამრები, უნაგირები, ნაბდეები და სხვ. ისინი ყველაფერ ამას მარილზე, მარცვლეულზე, ბამბის და აბრეშუმის ქსოვილებზე, საოჯახო ნივთებზე და სხვ. ცვლიდნენ [შავხელიშვილი, 1980:39-45,45].

დალესტნიდან საქართველოში საექსპორტო საქონელზე – ჩოხაზე, ნაბადზე, ქეჩაზე მოთხოვნილება იყო, რომელსაც ისინი კახეთში ბამბის ქსოვილებზე და საოჯახო ნივთებზე ცვლიდნენ. ქართველი მთიელების აღიარებით ასევე დალესტნურ შალზე იყო მოთხოვნილება. იგი მთელს კავკასიაში დიდი პოპულარობით სარგებლობდა. მთა-თუშეთში მოსახლეობა თავიანთ შალს გადმოსული ლეკის ქალების დახმარებით ქსოვდნენ [ბერძენიშვილი, 1944:3-11; ბეზარაშვილი, 1967:150; ბოცვაძე, 1968:195].

ხევსურეთის სოფელი, ისევე როგორც ჩრდილო კავკასიის მთიანეთის კუთხეები მჭიდროდ დასახლებულ ერთეულებს წარმოადგენდა. როგორც ხევსურები, ისე ქისტები შეჯგუფებულად ცხოვრობდნენ. საცხოვრებლებს შორის ვინრო, ადამიანის ფეხით ან ცხენით სავალი გზა თუ იყო დატოვებული. მიწის ფართობების ნაკლებობას ქედის ორივე მხარის მოსახლეობა განიცდიდა. ძირითადად სოფლის ახლო-მახლო საძოვრები ჰქონდათ, რომელიც სახნავ-სათესად გამოუსადეგარი იყო. მართალია, თვით საცხოვრებლის უშუალოდ, ნაგებობის სიახლოვეს მცირე ზომის სახნავები ჰქონდათ, მაგრამ ისინი მათ არ ჰყოფნიდათ. მსგავსი მცირე სახნავები მთაშიც ჰქონდათ, მაგრამ იგი ისე დიდ სი-

მალეზე და ციცაბო ფერდობზე იყო გამართული, ხშირად, ნვიმის დროს, მიწასთან და ნათესებთან ერთად ქვემოთ ირეცხებოდა [Мачаბели, 1887:322,352,376,379].

თუშეთში მცირე საერთო ნაკვეთები – „სახალე“ და „საბოლოკეს“ სახით გვხვდებოდა. მასზე სოფელი დამუშავების შემდეგ ბოლოკ-თალგამს ან ქერს თესდნენ. სახალედან მიღებულ ქერს კომლურად ინაწილებდნენ. ბარში ხალი ხორბლისგან მზადდებოდა და იგი თუშების ძირითად საკვებს წარმოადგენდა. შვრიას, როგორც ხევსურეთში, ისე თუშეთში ცოტას თესავდნენ. ამ მარცვლისთვის სახნავი მიწების ყველაზე მაღალ ადგილებში მდებარე ნაკვეთები ჰქონდათ დათმობილი [ჯალაბაძე, 1986:21-23, 27-28].

რაც შეეხება ფშაველების სახნავ-სათეს მიწას, უმეტესი მათგანი გამოუსადეგარი იყო, შავმიწა ნიადაგები მხოლოდ ნაწილობრივი იყო. თუმცა, მდებარეობის გამო ისეთი დაფერდებული იყო, რომ სახნაურების სისტემატური დამუშავების შედეგად ძნელი ხდებოდა იქ სასუქის შეტანა, სახნავ-სათიბები ჩამორეცხილი იყო. სწორედ ამან ერთგვარად ხელი შეუწყო მეცხვარეობის სწრაფ აღმავლობას [ჯალაბაძე, 1986:67-68].

თუშეთში მთაბარულმა მეცხვარეობამ მაღალ განვითარებას მიაღწია. თუშებმა ცხვრის განსაკუთრებული ჯიში – თუშური ცხვარი – გამოიყვანეს, რომელიც მაღალი ცხიმინობით და კარგი გემოთი გამოირჩეოდა. მიუხედავად ამისა, თუშებს მიწათმოქმედებაზე ხელი არ აუღლიათ [თოფჩიშვილი, 2017:118-120].

რაც შეეხება ქართველი მთიელების სოციალურ ყოფას, ჯერ კიდევ XX ს.-ის დასაწყისში გ. თევდორაძე, რომელმაც ხუთი წელი ფშავ-ხევსურეთში გაატარა, ამ მხარის საზოგადოებრივი წყობილების ძირითად ერთეულად საგვარო თემებს თვლიდა. მისი ვარაუდით ხევსურეთში თემი ტერი-

ტორიალურ ერთეულს არ შეიცავდა, არამედ გვარის ერთობლიობას. საინტერესოა ის ფაქტი, რომ გ. თევდორაძე ყველა ამ „გვარ-ტომში“ თუ „გვარ-თემში“ ერთი მამის განყარ ბიძაშვილებს გამოჰყოფს და მათ „მამათ მოდგმას“ უწოდებს... მისი აზრით, ერთი გვარის ხევსური „ქალ-ვაჟი“ ვერ შეუღლდებიან, ასევე, დედის მხრითაც ხევსურებში ნათესაური სისხლის აღრევა გამორიცხულია. ეს იმის მაჩვენებელია, რომ ხევსურეთში ნათესაობად მხოლოდ გვარით ჩამომავლობა ითვლება [თევდორაძე, 1939:7-18].

ს. მაკალათიაც თუშეთის საზოგადოებრივი ყოფის შესახებაც გვარებად დაყოფაზე საუბრობს – ძველად და ახლაც თუშეთის მოსახლეობა გვარებად არის დაყოფილი. თითოეულს სოფელში, წინათ, სადაც ერთი გვარი ცხოვრობდა, თავისი საგვარეულო კომპი ჰქონია. შიშინაობის დროს თავს იქ აფარებდნენ. დროთა ვითარებაში გვარი იზრდებოდა და კომლებად იშლებოდა. ამასთან, დიდი გვარი ქვეგვარებად იყოფოდა. ქვეგვარი ირქმევდა კომლის – უხუცესის სახელიდან წარმოშობილ საკუთარ დასახელებას“ [მაკალათია, 1983:95].

როგორც ვხედავთ, ადრეკლასობრივი საზოგადოებების მთიელთა წყობის განვითარების კანონზომიერების შესწავლის დროს ავტორთა ნაშრომებში განსაზღვრულია იგი, როგორც გვაროვნული წყობა. ამას, თავის დროზე, თუშფშავ-ხევსურებთან დაკავშირებით ყურადღება გ. მელიქიშვილმა მიაქცია. ამ საკითხთან მიმართებაში აი რას წერდა იგი – „მთიელთა საზოგადოების გაცნობა უეჭველად მნიშვნელოვან ინტერესს იწვევს, არსებულ ნარკვევებში, მათ შესახებ სოციალურ-ეკონომიკური წყობილების, გვაროვნულ წყობად განსაზღვრას ვხდებით. თითქოს ხევსურები თემურ წყობილებას არ გასცილებიან და მათი ეკონომიკური ცხოვრება დაფუძნებული იყო თემურ მინათმფლობე-

ლობაზე. XIX საუკუნის მასალების მიხედვით, კატეგორიულად უნდა გამოირიცხოს ხსენებული თვალსაზრისი. ამას თვალნათლივ საკუთრების ფორმები გვიჩვენებს. ხშირად ერთი ან რამდენიმე „გვარის“ ხალხითაა სოფელი დასახლებული, მაგრამ ამ „გვარს“ საერთო გვაროვნულ წყობილებასთან არაფერი აქვს საერთო. მათთვის საერთო საკუთრება, საერთო წარმოება და საერთო მოხმარება-განახლება იყო დამახასიათებელი. ყველაფერი ეს ვითარება „დიდი ოჯახის“ ფარგლებშია წარმოდგენილი. იგი გაუყოფელ ოჯახს წარმოადგენს. ამ დროისთვის დიდი და ინდივიდუალური ოჯახებისთვის, ძირითადად, სანარმოო საშუალებებზე და სახნავ მიწაზე განკერძოებული საკუთრების ფორმა იყო გაბატონებული“ [მელიქიშვილი, 1979:20-21].

„გამართლებული იქნება, თუ ამ საზოგადოებებს ჩვენ თემური დემოკრატიის ტიპის ადრეკლასობრივ საზოგადოებად მივიჩნევთ. ქართველ მთიელთა ეს საზოგადოებები შეიძლება განხილულ იქნენ, როგორც სპეციფიკური ვარიანტი (ამ სპეციფიკას განსაკუთრებით ქარული ფეოდალური სამყაროს ფარგლებში ფუნქციონირება ქმნის). შეზღუდული ეკონომიკური ბაზის მქონე განვითარებადი (მცირე განვითარებადი) ადრეკლასობრივი საზოგადოების ტიპი, რომელიც შეიძლება მხოლოდ როგორც „პროტოფეოდალური“ განისაზღვროს“ [მელიქიშვილი, 1976:163-171]. გ. მელიქიშვილის განმარტება, როგორც ქართველი, ისე კავკასიელი მთიელების სოციალურ ყოფასაც შეეხება.

ჩაჩნების ძირითადი საქმიანობა ძველთაგან მიწათმოქმედება და მესაქონლეობა იყო. მარცვლეული კულტურების წარმოებით ჩრდილო კავკასიის ქვეყნებში ჩაჩნეთი ერთ წამყვან რეგიონს წარმოადგენდა. მაგრამ, მიწათმოქმედება მხოლოდ ბარში და ტყე-მთის რაიონებში იყო განვითარებული, სადაც შედარებით ნოციერი ნიადაგები არსე-

ბობდა. მაღალმთიანში, უმეტესად, მესაქონლეობას მის-
დევენენ. პურს დაბლობის რაიონებში ყიდულობდნენ, სა-
დაც სპეციალური პურის ბაზრები არსებობდა [Народы...,
1960:348].

ინგუშების საქმიანობა მთაში მესაქონლეობა, ხოლო
დაბლობში მინათმოქმედება იყო. მთაში სახნავი მიწები ტე-
რასულად იყო განყოფილი, რომელიც დიდ შრომას მოით-
ხოვდა. ამ სახნავებში ხვნის წინ ჯერ ქვებისგან და სარევე-
ლებისგან ასუფთავებდნენ, შემდეგ სასუქი შეჰქონდათ.
მთაში ხორბალს, ქერს, შვრიას, კარტოფილს, დაბლობში
უმეტესად სიმინდს თესავდნენ.. მინას ქართული ტიპის ხის
გუთნით ამუშავებდნენ, რომელშიც სამ-ოთხ წყვილ ხარს
ან ცხენს აბამდნენ. ინგუშები შინამრეწველობითაც იყვნენ
დაკავებულნი – მთაში მაუდის თელვის საქმიანობა განვი-
თარდა [Народы..., 1960:376-377].

ლიტერატურული წყაროებიდან ცნობილი ხდება, რომ
მესაქონლეობიდან, მინათმოქმედებიდან მოწეული სურსა-
თი თუ ნადირობით მოპოვებული პროდუქტი ჩაჩნებისა და
ინგუშების ოჯახებს ნახევარი წელიწადიცი კი არ ჰყოფნი-
დათ, ამიტომ მთა ადგილებიდან ბარში ჩამოსახლებას ცდი-
ლობდნენ. გარდა ამისა, ისინი მეზობელ ხალხთან ვაჭრო-
ბით, გაცვლა-გამოცვლით შოულობდნენ საჭირო სურსათ-
სანოვავებს. ზოგიერთ შემთხვევაში სარჩოს იგივე მეზობ-
ლების ძარცვით მოიპოვებდნენ [Грабовский, 1870:25;
Далгат,1893:56; Гриценко, 1964:27].

აღსანიშნავია, რომ საქართველოს მხრიდან ძურძუკ-
ლლიღვებზე კულტურულ-ეკონომიკურ გავლენაზე არაქარ-
თველი ავტორებიც მიუთითებენ [Яковлев, 1929:27-30;
Мартиросян, 1928:55-57 და სხვ.].

XVII საუკუნემდე ძურძუკ-ლლიღვებს და ქართველებს კარგი, მეგობრული ურთიერთობა ჰქონდათ. ისინი ქართულ ენას დამწერლობისთვის იყენებდნენ [ბატონიშვილი, 1848:13].

გარდა ამ ტიპის ურთიერთობისა, უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ხშირად ჩაჩან-ინგუშები ქართველ მეფეებს მტერთან ბრძოლაშიც ეხმარებოდნენ. ასე მაგ. „ქართლის ცხოვრების“ XV ს-ის ცნობით ჯალალედინის მეორე შემოსევის დროს 1226-1227 წწ. რუსუდან მეფემ სხვა მთიელებთან ერთად ბრძოლაში ძურძუკებიც გამოიყვანა [„ქ.ც.“, 1959:183].

თუმცა, სიმართლე უნდა ითქვას, რომ ქართველებისა და ჩაჩან-ინგუშების ურთიერთობა ამ ხანგრძლივი დროის მანძილზე ერთგვაროვანი არ ყოფილა. ხშირად ქედის ორივე მხარის მაცხოვრებლები მოწინააღმდეგეთა ტერიტორიაზე თარეშითაც გადიდიოდ-გადმოდიოდნენ, იტაცებდნენ პირუტყვს – მსხვილფეხას თუ წვრილფეხას, რაც მთავარია, საქართველოსთვის ყველაზე მძიმე პერიოდში, შაჰ-აბასის, ყიზილბაშთა, ოსმალების მტრული თავდასხმების დროს, ქართველი მწერლის და მეცნიერის, გიორგი XII-ს შვილის, თეიმურაზ ბატონიშვილის (ბაგრატიონის) ცნობით „XVII-XVIII სს.-ში ჩაჩან-ინგუშები, როგორც მოთარეშე ტომები, ისე გამოჩნდნენ“ [ბატონიშვილი, 1929:15].

გ. თევდორაძის გადმოცემით, ხევსურებს ბრძოლა მეზობელ ქისტებთან ჰქონდათ. ეს ბრძოლა თავისი ხასიათით უფრო ყაჩაღური იყო.

ხევსურები მეცხვარეობას არ მისდევნენ, რადგან ისეთი პირობები არა აქვთ, როგორც ფშაველებს. ხევსურული ძროხა კი, კარგი ხარისხის რძით განთქმულია. მეგობრულ ურთიერთობასთან ერთად, ქისტებსა და ხევსურებს შორის

საბჭოთა ხელისუფლების დამყარებამდე, ყაჩაღური თავდასხმები ერთმანეთზე გრძელდებოდა [თევდორაძე, 1939:64].

საინტერესოა ის ფაქტი, რომ ქისტებსა და არხოტელებს შორის მტრობა იყო, მაგრამ გარკვეულ შემთხვევაში, როდესაც რაიმე გაჭირვება ჰქონდათ, მაგალითად თუ რომელიმე მხარეზე ვინმე დაშავდებოდა და საჭირო გახდებოდა დახმარება, ისინი მტრობას თავს ანებებდნენ და ერთიმეორეს ეხმარებოდნენ [ოჩიაური, 2019:16].

ნ. ხიზანიშვილის მასალებით ცნობილი ხდება, რომ წინათ ხევსურებსა და ქისტებში მეკობრეობა ჩვეულებრივი მოვლენა იყო. ხახმატის ხატის ძალის იმდენად ძლიერად სჯეროდათ ორივე ხალხს, რომ ქურდობაში განთქმული ქისტებიც კი, ხახმატის ხატის სალოცავში დადიოდნენ, რადგან ხახმატის ხატის თვალსაჩინო საქმე საქონლის და ჯოგის მომრავლება იყო; საქონელი ბერნად რომ არ დარჩენილიყო, თუშებსა და ფშაველებს ცხენის ჯოგი კვიცებით იქ მიჰყავდათ, რომ – „გავამრავლოთ“ [ხიზანიშვილი, 1940:10].

ქისტები, რომლებიც ყველაზე ძნელად მისადგომ, უმიწო თემებში ცხოვრებდნენ და ეკონომიკურად უჭირდათ, თან სისხლ-მესისხლეობის ჩვეულების ფაქტებით იყვნენ შენუხებულნი, საქართველოში ჩამოსახლდნენ. ამ გადმოსახლებამ ქისტთა ნაწილის ქართულ მოსახლეობასთან შერწყმის პროცესს დაუდო საფუძველი. ნაწილი კი პანკისის ხეობაში დასახლდა. ხევსურეთის, ფშავის და ხევის სასოფლო თემები მათ ეხმარებოდნენ და ნორმალური ცხოვრების პირობებს უქმნიდნენ [მარგოშვილი, 1985:6,31].

რაც შეეხება დაღესტანს, ამ მხარის თავისებური და ამავე დროს განმასხვავებელი გარემოება ის იყო, რომ აქ

მრავალი მცირე ხალხი ცხოვრობდა, რომელსაც საკუთარი ენა ჰქონდა.

დაღესტანში ძირითადი ფორმა მეურნეობის მთიელებში მესაქონლეობა, დაბლობში მინათმოქმედება და მესაქონლეობა იყო. პრიმიტიულ სამინათლმოქმედო ტექნიკაზე დამოკიდებული მოსავლიანობა და ასევე მესაქონლეობის პროდუქტიულობაც დაბალი იყო. ადგილობრივი ცხვარი უმნიშვნელო შალის უხემ მატყლს და მცირე ნამატს იძლეოდა. გადარეკვითი სისტემა მაღალმთიანეთში საკმაოდ მძიმე პირობებში სრულდებოდა. რაც შეეხება დაღესტნის სანაპირო რაიონებს, ეკონომიკა იქ უფრო მაღალ საფეხურზე იდგა. ამ ადგილებში მარცვლეულს თესავდნენ, მებაღეობა-მებოსტნეობა და მევენახეობაც განვითარებული იყო. შრომის იარაღებიც უფრო მაღალი დონის ჰქონდათ. აქ მჭედლურმა საქმიანობამ მაღალ განვითარებას მიაღწია – აკეთებდნენ იარაღს, ამუშავებდნენ სპილენძსა და ვერცხლს, ნოხებისა და ნაბდების თელვას ეწეოდნენ. დაღესტნური კუსტარული შინამრეწველების, კერძოდ კუბაჩისა და კუმუხის იუველირების სახელი კავკასიიდან შორს გავიდა [Народы..., 1960:406].

ადრეულ V-XI საუკუნეების მანძილზე ქართველებს დაღესტნის მოსახლეობიდან უმეტესად მეზობელ ლეკებთან და ლეზგებთან ჰქონდათ ურთიერთობა, რომლებიც საქართველოს გარკვეულ პოლიტიკურ გავლენას განიცდიდნენ. მჭიდრო მეგობრული ურთიერთობიდან გამომდინარე, ქართველები ლეკებს, ლეზგებს (რომლებიც ერთიანად ლეკებად ითვლებიან), როგორც დამხმარე ძალას, ერთი მხრივ, შიდაკლასობრივი ინტერესებისთვის და ასევე, თავსწამომდგარი მტრის წინააღმდეგ იყენებდნენ [Гасанов, 1964:142; ბოცვაძე, 1968:10].

ჯერ კიდევ XII-XIV საუკუნეებშიც, მიუხედავად იმისა, რომ ლეკები ფეოდალურ სამფლობელოდ (ყაზი-ყუმუხის საშამხლოდ) ჩამოყალიბდნენ, მათი ურთიერთობა საქართველოსთან კვლავ მეგობრული იყო, თუმცა, XIII საუკუნიდან თანდათანობით, საქართველოს გარეშე მტრებმა – თათარ-მონღოლების ოქროს ურდოს, თემურ ლენგის და სხვ. არაერთმა შემოსევამ, საქართველო დაასუსტა. ირანის თურქმანთა შემოსევების შედეგად, საქართველოს ჩრდილოელი მეზობლებისა და ქართველების ურთიერთობა ხანგრძლივად გაფუჭდა. შემოსული მტრები, ქვეყანას სისტემატურად არბევდნენ და მოსახლეობის ნაწილს ხოცავდნენ, ნაწილი კი ტყვედ მიჰყავდათ. საქართველოს ყველა თავდამსხმელი მტერი, ჩრდილო კავკასიელ მეზობლებს ქართველების წინააღმდეგ ამხედრებდა. მაგალითად, დაღესტნის ლეკები, მცირე ჯგუფებად გაერთიანებულნი, ხშირად ესმოხდნენ თავს ქართ-კახეთს, არბევდნენ და აოხრებდნენ ქვეყანას [საქართველოს..., 1973:144]. შაჰ-აბასის შემოსევის დროს ლეკებმა თუშ-ფშავ-ხევსურების ნაწილი ამოწყვიტეს, ნაწილი კი დაატყვევეს. ადგილზე ყველაფერი ააოხრეს [„ქ.ც.“, 1959:401]. ს. მაკალათიას მასალებითაც, შაჰ-აბასის თარეშის დროს ლეკები, განსაკუთრებით მოსაზღვრე თუშ-ხევსურებს ძარცვავდნენ და სოფლებს აოხრებდნენ, შემდეგ კი კახეთში გადადიოდნენ... თეიმურაზ I საფრთხეს კარგად გრძნობდა და ლეკების დასამორჩილებლად რუსეთისკენ რომ გზა გაეხსნა, ამ მიზნით თვით ლაშქრობდა დიდოეთში [მაკალათია, 1984:33].

საქართველო დაღესტნის ურთიერთობის მკვლევარ თ. ბოცვაძის აზრით, XV-XVIII საუკუნეებში, საქართველო-დაღესტნის ურთიერთობამ მწვავე ხასიათი მიიღო, რადგან შაჰ-აბასი, თემურ ლენგი, შაჰ-სეფი და სხვ. გარეშე მტრები, რომლებიც ქართლ-კახეთის „პირისაგან მიწისა აღსაგა-

ვად“ იბრძოდნენ, დალესტინის მოსახლეობასაც საქართველოს წინააღმდეგ განაწყობდნენ. ამიტომ, ამ პერიოდში დალესტანთან ურთიერთობამ მწვავე ხასიათი მიიღო. დალესტინელების თავდასხმები და თავახსნილი თარეშები საქართველოს კიდევ უფრო ანადგურებდა. 1614-1616 წწ. თეიმურაზ კახთ მეფე, ერთი მხრივ, საქართველოს მტრების წინააღმდეგ იბრძოდა და თან, მეორე მხრივ, დალესტინის მოთარეშეებს უსწორდებოდა. ამავე დროს მოსკოვში ელჩებსა და წერილებს დახმარებისთვის აგზავნიდა [ბოცვაძე, 1968:5,11, 80-85].

მიუხედავად ზემოთქმულისა, საქათველო-დალესტინის სოციალურ-ეკონომიკურ და კულტურულ ურთიერთობაზე თ. ბოცვაძე საკმაოდ საინტერესო ცნობას იძლევა – ერთი შეხედვით, თითქოს, „ლეკიანობისას“ შეუძლებელი ჩანდა საქართველო-დალესტანს შორის სავაჭრო და სხვა ეკონომიკური ურთიერთობანი, მაგრამ ფაქტია, რომ გარკვეულ ისტორიულ მონაკვეთებში (მოკლევადიან მშვიდობიან დროში) მათ შორის ვაჭრობას და სხვა ურთიერთობებს მაინც ჰქონდა ადგილი. მკვლევარის აზრით, ქართველების ინტერესი დიდოეთის, უნძოსა და ანწუხისადმი, ალბათ, იქიდან გამომდინარეობდა, რომ თავის დროზე ამ მხარეში რკინას აღნობდნენ, სპილენძს, ტყვიას და გვარჯილას ამზადებდნენ. საქართველოში განსაკუთრებით პოპულარობით სარგებლობდა „დალესტინური ტიპის“ ცივი იარაღები – ხმლები, მახვილები, ხანჯლები, სატევრები, დანები და სხვ. საქართველოდან დალესტანში ძირითადად მიჰქონდათ – მარცვლეული, მარილი, ბრინჯი, კანაფი, ბამბა, სელი, აბრეშუმი, თოფის ნამალი. ასევე გაჰქონდათ – სხვადასხვა მადნეული – რკინა, სპილენძი და სხვ. ამრიგად, მიუხედავად XVII-XVIII სს-ში მთელი რიგი დაძაბული პოლიტიკური მომენტებისა, საქართველო-დალესტინის კულტურულ-

ეკონომიკური ურთიერთობა მაინც არ შეწყვეტილა [ბოცვაძე, 1968:194, 196,203].

ცნობილია, რომ დაღესტნელთა თავდასხმები საქართველოს მხრიდან დროდადრო არანაკლებ გამანადგურებელ საპასუხო თავდასხმებს იწვევდა. ამავე დროს, ლეკ აზრავთა ნაწილი ქართველებთან ბრძოლაში თავდასხმების დროს ფიზიკურად ნადგურდებოდა. საქართველოზე თავდასხმების წინააღმდეგი ყოფილა დაღესტნის ფეოდალთა პროგრესული ნაწილიც. მაგალითად, ამასთან დაკავშირებულია მიწის მემკვიდრეობით გადაცემის აქტებში, ერთი აუცილებელი პირობა, რომ მემკვიდრე მხოლოდ იმ შემთხვევაში მიიღებდა მიწას, თუ იგი მონაწილეობას მიიღებდა საქართველოზე თავდასხმაში [ბოცვაძე, 1968:198-199; История..., 1964:26].

სოციალურ-ეკონომიკური თვალსაზრისით აუცილებლად აღსანიშნავია, თუ როგორი იყო საკუთრების ფორმები, როგორც საქართველოს მთიანეთში, ისე ჩაჩნეთ-ინგუშეთსა და დაღესტანში. საქართველოს მთიანეთში, ბ. გამყრელიძის კვლევის შედეგად, საზოგადოებრივ ურთიერთობათა განვითარების დაბალი დონე იყო. სოციალური დიფერენციაციის პროცესი შორს არ იყო წასული. კერძო საკუთრების ინსტიტუტი სუსტად იყო განვითარებული. ტყეზე და საძოვარზე კოლექტიური, სათემო საკუთრება არსებობდა.

ხევსურეთში სახნავ ფერდობებზე და სათიბების გარკვეულ ფონდზე, კერძო საოჯახო მფლობელობა იყო გაბატონებული. მთის და ბარის მამულები ოჯახებზე იყო დანაწილებული, ოჯახის გაყოფასთან ერთად, ისიც განაწილების საგანი ხდებოდა [გამყრელიძე, თბ., 1989:46].

ჩაჩნეთში, ადრეულ ხანაში, მიწათსარგებლობას სოფლის თემი განაგებდა. თუმცა, XIX ს-ის მეორე ნახევარში

ნესი შეცვლილ იქნა. სახნავი და სათიბი მიწების გადანაწილება პერიოდულად დაიწყო. ხვნის დაწყების წინ სოფლები უბნებად იყოფოდა, რომელთაგან ნდობით აღჭურვილ პირებს („კიუბდა“) და სამ-სამ დამხმარეს ირჩევდნენ. დაწესებულ დღეს ყველა უბნის ნდობით აღჭურვილი პირი სახნავ მიწებს ზონებად (ცუდი, საშუალო და კარგი ხარისხის) ჰყოფდნენ. ასე იყოფოდა სათიბებიც. მაგრამ სახნავის გადანაწილება ყოველ ხუთ წელიწადში ერთხელ, ხოლო სათიბების გადანაწილება ყოველ წელს ხდებოდა. დაბლობში სახნავის სიდიდე ერთ მეურნეზე 2-დან 2,5 დესეტინაზე იყო გათვლილი [Народы..., 1960; 348-349].

ინგუშეთის მთაში საძოვრების და ტყის მასივების გარდა, სახნავ-სათესი და სათიბი კერძო მფლობელობაში იყო. რაც შეეხება დაბლობს, იქ მიწის სათემო საკუთრება არსებობდა. სახნავი მიწების გადანაწილება ყოველ სამ წელიწადში ერთხელ ხდებოდა. მიუხედავად ოჯახის წევრების რიცხოვრივი ოდენობისა, ყველა კომლი ერთნაირი ზომის ნადელებს იღებდა. მართალია, ინგუშეთში სასოფლო მიწები არ იყო ბევრი, მაგრამ ამ მიწების დასამუშავებლად არც გამწევი ძალა და არც შრომითი იარაღები ჰყოფნიდათ. ამიტომ, გამწევ ძალას და შრომით იარაღებს უბნის მოსახლეობა აერთიანებდა და ურთიერთდახმარების ფორმას მიმართავდა.

ა. დანიალოვის კვლევის შედეგად XVII ს-ში დაღესტანში უკვე ფეოდალური ურთიერთობა იყო გაბატონებული, თუმცა, მათი განვითარების ხარისხი მთელ ტერიტორიაზე ერთნაირი არ ყოფილა. მთიან მხარეში ადრეფეოდალური ნყოფა იყო დამახასიათებელი. ამ დროისთვის კი, დაღესტნის დაბლობში შედარებით განვითარებული ფეოდალიზმი იყო. მთელს დაღესტანში დასახლების ტერიტორიული

პრინციპი ბატონობდა, ხოლო მეურნეობრივ-პოლიტიკური ერთეული სოფლის თემი – ჯამაათები ყოფილა.

მინაზე ფეოდალური მფლობელობა არსებობდა მთელს დაღესტანში – ტარკის შამხალის, ყუმიკთა თავადების, ავარიელთა სახანოს, ყიზიყუმუხის კიურის, დერბენტის, მეხტულინის, ყაიტალთა უცმიის, ტაბასარანელთა მაისუმის და სხვ. ძირითადი ტერიტორიები ფეოდალური მფლობელობის ჩვეულებრივ დასახლებული იყო ერთი ხალხით. მაგ. ტარკოვის შამხალში ძირითადად ყუმიკების მიწები შედიოდა; ავარიის სახანოში – ავარიელების მიწები; ყაიატალის უცშიაში – დარგუელების მიწები, ყაზიყუმუხის სახანოში – ლაკების მიწები და ა.შ. ამ სამფლობელოებს შამხლები, ხანები, უცმიები და სხვ. მართავდნენ. მათ ქვევით ბეგები იდგენენ, რომლებიც ხანებთან ვასალურ დამოკიდებულებაში იყვნენ, თუმცა, თავის სამფლობელოს დამოუკიდებლად მართავდნენ [Народы..., 1960:405].

მოკლედ გვინდა შევეხოთ ისეთ სოციალურ ინსტიტუტს, როგორც იყო დიდი ოჯახი. ვ. ითონიშვილის კვლევის შედეგად ჩაჩნეთ-ინგუშეთის ხალხთა სოციალური წყობის ნიშანდობლივ მხარეს XIX ს-ის 80-იან წლებში რამოდენიმე თაობის ერთ ოჯახად ცხოვრების წესი წარმოადგენდა, რომელიც საყოველთაოდ ყოფილა გავრცელებული. მკვლევარის ეთნოგრაფიული მასალებით, ოჯახს სათავეში უფროსი მამაკაცი ედგა, რომელიც ხნიერი და გამჭრიახი იყო („წენდა“). იგი სამამაკაცო საქმეებს ხელმძღვანელობდა, ხოლო დიასახლისი „წენანა“, ოჯახის უფროსის ცოლი საქალებო საქმეებს აწარმოებდა. შრომის ორგანიზაციაში პრინციპული მნიშვნელობა ადამიანის სქესს, ასაკს და უნარს ენიჭებოდა. ოჯახის წევრთა ქცევა და ურთიერთდამოკიდებულების ნორმები მოწესრიგებული იყო. ოჯახის გაყრისა და ქონების განაწილების პრინციპი ასეთი იყო.

თუ ოჯახი ხუთ თაობას მაინც მოიცავდა, მონილებად მეორე თაობის წარმომადგენლები, ე.ი. გარდაცვლილი ოჯახის მეთაურის შვილები ითვლებოდნენ. ოჯახის გაყრის დროს ქონება არა სულთა რაოდენობაზე, არამედ მონილე მამაკაცების რაოდენობაზე ნაწილდებოდა. ე.ი. გამოიყოფოდა ინდივიდუალური ოჯახები, რომლებიც უკვე დანაწილების შემდეგ ახალ ეკონომიკურ უჯრედს ქმნიდნენ. შემდგომი მათი ურთიერთობა კვლავ გარკვეულ ვალდებულებებს ითვალისწინებდა ერთმანეთის მიმართ. ისინი შემდგომაც განაგრძობდნენ ერთმანეთის დახმარებას. ყველა განაყარი ოჯახი ვალდებული იყო ყალიმის, სისხლ-მესისხლეობის, გლოვისა და ქორწილის შემთხვევაში და სხვ. ეკონომიკური დახმარება გაეწიათ ერთმანეთისთვის [ითონიშვილი, 1969:13-136].

ვ. ითონიშვილს არ შეიძლება არ დავეთანხმოთ და არ გავითავისოთ მისი აღწერილობა, მაგრამ, სამწუხაროდ, იგი ამ სოციალური ინსტიტუტის ტერმინად ხან „საოჯახო თემს“ და ხან „დიდ ოჯახს“ იყენებს. ვფიქრობთ XIX საუკუნეში „საოჯახო თემს“, ადრეკლასობრივი წეს-წყობილების ფარგლებში უკვე დაკარგული ჰქონდა თავისი მნიშვნელობა. სწორედ მისი რღვევის შედეგად უნდა ჩამოყალიბებულიყო „დიდი ოჯახი“, ხოლო დიდი ოჯახის გაყრისა და ინდივიდუალური ოჯახების წარმოქმნა და მათი ურთიერთობა ახალი სოციალური უჯრედის პატრონიმიული ორგანიზაციის ამოსავალი პოზიცია ხდებოდა. პატრონიმიული ორგანიზაცია უახლოეს ნათესავთა ჯგუფს წარმოადგენდა, რომელთაც ერთობლიობის რიგი ნიშანი ახასიათებდა.

„1. აღმავალი ხაზით IV-V თაობამდე კარგად დაცული და უეჭველი გენეოლოგია, რომელიც ნათესაური ურთიერთობის სიახლოვეს განსაზღვრავდა და აქედან გამომდინარე, ვალდებულებათა და მოვალეობათა ნორმებს; 2. ტერი-

ტორიულად კომპლექსური განსახლება მამისეული სახლის მეზობლად; 3. ოჯახის გაყოფისას საოჯახო ქონების ზოგი ობიექტის განაყარ ოჯახთა საერთო მფლობელობაში დაყოფება; მეურნეობრივი ცხოვრების ცალკეულ სფეროში ინტერესების ერთიანობა; 5. ზოგიერთი დღეობა-დღესასწაულის ერთობლივი გადახდის პრაქტიკა; 6. ამ სოციალური უჯრედის სახელდება მისი ამოსავალი ოჯახის ეპონიმის მიხედვით" [რობაქიძე, 1971:67].

ამრიგად, ამ ახალ სოციალურ ინსტიტუტს მნიშვნელოვანი როლი საზოგადოების ბუნების განსაზღვრაში ეკისრებოდა. ვაინახების სოციალური ყოფის შესახებ განსხვავებული მონაცემები აქვს ბ. კალოევს დაფიქსირებული. მისი გადმოცემით, მართალია, ვაინახებში მნიშვნელოვანი განვითარება ფეოდალურმა ურთიერთობამ ვერ მიიღო, მაგრამ პატრიარქალური მონობა XIX ს-ის მეორე ნახევრამდე შემორჩენილა. მთაში მნიშვნელოვანი უთანაბრობა არსებობდა, ძლიერი გვარები სუსტს იმონებდნენ და ხშირად მათ მიწის ნაკვეთებს და საქონელსაც ითვისებდნენ. XIX ს-ში მშრომელ გლეხებს ცარისტული ადმინისტრაციაც ექსპლუატაციას უწევდა. საოჯახო ურთიერთობაში XIX ს-ის ბოლოსა და XX ს-ის დასაწყისში გარკვეული გვაროვნული ნყობილების გადმონაშთები შემონახულა – დიდი ოჯახი, პატრონიმია, ლევირატი და სხვ. დიდი ოჯახის მმართველობა დესპოტური ხასიათის ყოფილა. ოჯახის უხუცესს, ხელმძღვანელს შეეძლო საოჯახო ქონება საკუთარი შეხედულებით გაეყიდა. თუმცა, ეს თუ მოხდებოდა, მაშინ მისი შვილები გაყრას მოითხოვდნენ. გაყრის შემდგომ, ახალ ადგილზე სახლდებოდნენ. მაგრამ მთაში გაყრილი ოჯახები არსებულ საერთო კოშკში ერთად რჩებოდნენ საცხოვრებლად. გაყრის შედეგად წარმოქმნილი პატრონიმიის წევრები ურთიერთდახმარების ფორმებით სარგებლობდნენ. „ოჯა-

ხის წევრთა რაოდენობის გაზრდის შედეგად პატრონიმიის შიგნით მათი დაშლა და ახალი პატრონიმიების ჩამოყალიბება ხდებოდა. ინგუშური გვარის ფორმირება, ასე რამოდენიმე ნათესაური პატრონიმიის გაერთიანებით მიმდინარეობდა... მართალია, XIX ს-ის მეორე ნახევარსა და XX ს-ის დასაწყისში უკვე ინდივიდუალური ოჯახები იქნა გავრცელებული, მაგრამ მიუხედავად ამისა, საოჯახო ყოფა პატრიარქალური დარჩა [Народы..., 1960:383-384].

ზემოთ ჩვენ უკვე კავკასიელი და ქართველი მთიელების საზოგადოებრივ და სოციალურ ყოფაზე გვექონდა საუბარი, თუმცა, ბ. კალოევის მიერ არასწორად გამოთქმულ მოსაზრებასთან დაკავშირებით, კიდევ ერთ განმარტებას მოვიტანთ – „მთაში ძირითადად სანარმოო საშუალებებზე, მათ შორის სხნავ მინაზე, საყოველთაოდ გაბატონებული იყო დიდი თუ ინდივიდუალური ოჯახის საკუთრება, მაგრამ, დიდი ოჯახის საკუთრება არ შეიძლება თემურ საკუთრებაში ავრიოთ. პირიქით, იგი განკერძოებული საკუთრების ფორმაა, რომელიც შეიძლება იყოს, როგორც პერსონალური, ისე ჯგუფური. დიდი ოჯახის პირველყოფილ კომუნასთან (თემთან), მათი აღრევა ყოვლად შეუძლებელია. იგი პრინციპულად განსხვავდება. არც პატრონიმიები პირველყოფილ-თემური წყობილების გადმონაშთს არ წარმოადგენენ“ [მელიქიშვილი, 1979:21].

და ბოლოს, აუცილებელია წარმოვაჩინოთ მრავალსაუკუნოვანი სამეზობლო კავშირ-ურთიერთობის შედეგად წარმოქმნილი გარკვეული სოციალური ნორმები – სტუმარმასპინძლობა., ამანათობა, ჩვეულებით და ადათობრივ სამართალში კავკასიის ქედის ორივე მხარის მოსახლეობის ერთობლივი მონაწილეობა.

თავდაპირველად გავეცნოთ საქონლის გაბარების წესს – ფართოდ იყო გავრცელებული საქონლის გაბარება-გაზი-

არება, როგორც ქართველ, ისე ჩრდილო კავკასიის მთიანეთშიც. ეს წესი ინგუშეთში ტერმინით – „ფუათ“, ხოლო ჩაჩნეთში – „ჰუოთ“ აღინიშნებოდა. იგი საქონლის რამდენიმე წლით გაბარებას ითვალისწინებდა. თუ ოჯახი ორ ძროხას სამი წლით გამოსაკვებად სხვას აძლევდა, ერთს საკუთარს მიუმატებდა და სამივეს ერთად კვებავდა. ამ სამი წლის განმავლობაში პროდუქტებითაც თვით სარგებლობდა. სამი წლის შემდეგ სამივე ძროხა და მათი ნამატი მხარეებს შორის თანაბრად იყოფოდა.

ხევსურებმა ცხვრის „იალუხად“ გაბარება ქისტებში იცოდნენ. აქ ქისტური და ხევსურული წესი ერთდროულად მოქმედებდა. მოლაპარაკების შედეგად ქისტურად ის წესი მიაჩნდათ, რომლის თანახმად, სამი წლის შემდეგ საქონლის პატრონი თავნს და ნამატს უკან იბრუნებდა. თავნის ნახევარი, მატყლი, ნანველი კი გამომკვებავს რჩებოდა. მეორე შემთხვევაში – პატრონი თავნს იბრუნებდა, მაგრამ ნამატი შუაზე იყოფოდა. ხევსურული წესით – საზიაროდ მიცემული ცხვარი, მისი ნამატი და ნანველი შუაზე იყოფოდა. ზამთრის მატყლი გამომკვებავს რჩებოდა, ხოლო გაზაფხულის მატყლს შუაზე ინაწილებდნენ.

საკუთრივ ჩეჩნურ-ინგუშური და პანკისის ხეობის ქისტების მასალების თანახმად, ცხვრის გაბარება-გაზიარების დროს – 1. 20 სულ ცხვარს სხვას მიაბარებდნენ, ვადის გასვლის შემდეგ, ცხვარი, მისი ნამატი, ნანველი და ნაპარსი მხარეებს შორის შუაზე იყოფოდა; 2. 20 ცხვარს სამი წლით გააბარებდნენ, მიმბარებელი ამას თავის 10 ცხვარს დაუმატებდა. პროდუქტებით და ნაპარსით თვით სარგებლობდა, ხოლო ცხვარს მათი ნამატი მხარეები შუაზე იყოფდნენ.

შატილში ცხვრის სამწყემსად დაქირავებული ქისტები მოდიოდნენ სეზონურად, თავიანთი ცოლ-შვილით. მათ

სოფლის მოსახლეობა ცალკე ბინას გამოუყოფდა. სეზონზე ქისტები ყოველ 20 ცხვარზე ერთ ცხვარს („ოცისთავს“) ღებულობდნენ. გარდა ამისა, მწყემსებს სოფელი კვებავდა – ქალამანსა და პაჭიჭებსაც აცმევდა [გამყრელიძე, 1989: 82-84].

ისევე, როგორც ქართველი, კავკასიის ქედის ჩრდილოეთ მხარეს მცხოვრები მთიელებიც სტუმარს პატივისცემით იღებდნენ. სტუმარ-მასპინძლობის ინსტიტუტის ჩვეულებებს საერთო კაცობრიული ნორმებიდან გამომდინარე, ერთ რომელიმე ეთნიკურ ჯგუფს ვერ მივაკუთვნებთ. კავკასიელი ხალხის ყოფაში სტუმარ-მასპინძლობის ტრადიციები ძველად და ახლაც თავისებურ და განსაკუთრებულ როლს ასრულებდა და ასრულებს. თუმცა, უნდა აღინიშნოს, რომ ყველა კუთხეს და იქ მცხოვრებ მოსახლეობას გარკვეული თავისებურებები ახასიათებთ.

ქართველებში სტუმრობა სამ დღემდე იყო მიღებული, ხოლო მეოთხე დღეს საგზლით გაცილებას ითვალისწინებდა. ეს ჩვეულება, როგორც ერისკაცთა, ისე სასულიერო პირთა ცხოვრებაში ერთნაირად ყოფილა მიღებული. ქართველი მთიელები კიდევ უფრო მეტი ყურადღებით ეკიდებოდნენ დაუძღურებულ მგზავრს. ავადმყოფობის შემთხვევაში, სტუმარს მასპინძელი უვლიდა და მხოლოდ გამოჯანმრთელების შემდგომ გაისტუმრებდა [მონერელია, 1985:170].

ხევსურეთში, შატილში სტუმარი ჯერ „საფეხნოში“ შედიოდა, რომელიც სოფლის შესასვლელში იყო გამართული და იქ იცდიდა. მასპინძელი მასთან თვით მივიდოდა და თავის ოჯახში დაინწევდა. საფეხნო ქვა-ყორით ნაგები დარბაზი და სიპით დახურული, წინ ღია, შიგნით ქვის სკამებით იყო გამართული. საფეხნოში მხოლოდ მამაკაცები იკრიბებოდნენ. ქალს იქ მისვლა არ შეეძლო. საფეხნოს

თავში, უფროსების და ხატის მსახურთა სკამებია გამართული. კვირა უქმეებში მამაკაცები იქ იკრიბებოდნენ, თან საქმიანობდნენ, თანაც საუბრობდნენ. სასოფლო და რჯულის საქმეები იქ ირჩეოდა. სტუმარი, რომელიც ჯერ საფეხნოში მიდიოდა, მასპინძელ ოჯახში ხელცარიელი ვერ შევიდოდა, არაყი და ლუდი უნდა მიეტანა [მაკალათია, 1984:104-105].

ჩრდილო კავკასიის მთიელებში ერთ ოჯახში შორიდან მოსული სტუმარი, რომელიც ძველ დროში უთუოდ მამაკაცი უნდა ყოფილიყო, სოფლის საერთო სტუმარიც ხდებოდა. დღისით სოფლის მამაკაცები სტუმართან მიდიოდნენ და მას საინტერესო საუბრებით ართობდნენ. სტუმარმასპინძლობის ტრადიციები საუკუნეების მანძილზე ყალიბდებოდა, რამაც მთიელებში სტუმართან დაკავშირებით სავალდებულო ქცევის ნორმებიც ჩამოაყალიბა. ჩრდილო და სამხრეთ კავკასიის მთიელები, ძველად, მშვიდობიან დროს ერთმანეთთან საქმიანად და მეგობრულად საკმაოდ ხშირად სტუმრობდნენ. ორივე მხარემ კარგად იცოდა და ერკვეოდა ერთმანეთის წეს-ჩვეულებებსა და სავალდებულო ქცევაში.

ს. რეხვიაშვილის მასალებით, ჩრდილო კავკასიის მთიელები სტუმარს განსაკუთრებული პატივისცემით ეპყრობოდნენ. ოჯახში მათ სტუმრის მოსასვენებლად საგანგებოდ გამოყოფილი და მორთული ჰქონდათ ე.წ. საყონალო ოთახი. სამი დღის განმავლობაში სტუმარს არ ეკითხებოდნენ – ვინ იყო და საით მიდიოდა... მოხვევები და ქისტები (ინგუშები) ერთმანეთს სტუმრობდნენ. მათ ხშირი მიმოსვლა და ვაჭრობა ჰქონდათ ერთმანეთთან. ქართველ მთიელებს გასაყიდად მიჰქონდათ ფართლეული, თამბაქოს ნაწარმი, სხვადასხვა წვრილმანი, ის რასაც იმ დროისთვის ინგუშეთში ვერ იშოვიდა მოსახლეობა. სქონელს ქართველი

მთიელები ყიდდნენ და ფულს იღებდნენ, ან მარცვლეულში ცვლიდნენ. განსაკუთრებით გახშირებული ყოფილა ინგუშეთ-ჩეჩნეთიდან კამეჩების და ცხენების გადმოყვანა, რადგან იქ პირუტყვს იაფად ყიდულობდნენ. შემდეგ კი საქონელს წილკანში, მისაქციელში, მუხრანში, მეჯვრისხევსა და სხვაგან მოგებით ჰყიდდნენ.

ინგუშები სტუმრებს დიდ პატივს სცემდნენ, მათ მიღებას ზეიმით აღნიშნავდნენ. ცხვარს დაკლავდნენ, თუ სტუმარი ერთი ან ორი იყო, ქათმის ხორციით გაუმასპინძლებოდნენ [რეხვიაშვილი, 1980:75].

რაც შეეხება ამანათობის სოციალურ ნორმას, რომელიც მთში გადმოხვენილი კაცის ახალ სოციალურ კოლექტივში ადაპტაციის პროცესს წარმოადგენდა – ამანათობის ინსტიტუტის მეშვეობით ხდებოდა. იგი უპირატესად სისხლ-მესისხლეობის შედეგებით ყოფილა გამოწვეული. თავისი სამკვიდროდან აყრილი მთიელი რომელიმე სოფელს შეარჩევდა და იქ გაიხიზნებოდა. სოფლის უხუცესს „კითხულ“ კაცთან მივიდოდა და მას სოფელთან შუამდგომლობას სთხოვდა. ეს კითხული კაცი სალოცავის გამძლოლიც უნდა ყოფილიყო. ამანათის მიღების საკითხში ტრადიციით სოფლის აზრი გადამწყვეტი იყო. ამანათობის საკითხს ხევისბერისაც დაეკითხებოდნენ. დასტურის შემთხვევაში საამანათო საქმეს „საფიხნოში“ ან „ჯვარ-სალოცავის“ კარზე გაარჩევდნენ. ამანათი პირველად მისი ოჯახის წევრების გარეშე მოდიოდა. მისი თხოვნა სამი იყო – „თქვენი ანაბარი ვიქნები, თქვენ გაგძმავდებით, თქვენ ხატს ვინამებ“. თავდაპირველად ეს ყველაფერი დროებით თავშესაფარს გულისხმობდა. სოფლის მოსახლეობა დიდი სიფრთხილით და თავშეკავებულად იქცეოდა. ისინი ამანათის „დაყენებაზე“ დიდხანს მსჯელობდნენ, თუმცა, ამანათის მიღებაზე იშვიათად ამბობდნენ უარს. თუ თანხმობას

მიაღწევდნენ, ამანათი ყველას მადლობას უხდოდა. ამის შემდეგ ჯვრის ხუცესი უახლოეს სახატო დღეობაზე სტუმარიცა და მასპინძელიც სალოცავში საკლავს მიიყვანდა. ხატში პირველ მისვლაზე ამანათი სალოცავს მადლს სთხოვდა, თან ერთ ცხვარსაც მიიყვანდა. ხატობის დროს ამანათი, სალოცავის მსახური ხდებოდა. ხუცესი ჯვარ-სალოცავს ხიზან-ჯალაბის შველას სთხოვდა. საკლავის შეწირვის შემდეგ, ხუცესი ამანათისთვის ძმობის განწესებასა და მტრებისაგან დაცვისკენ სოფლებს მოუწოდებდა. სოფელში ამანათს თავისუფალ სახლს აღმოუჩენდნენ და მეთვალყურეებსაც დაუყენებდნენ. მოსახლეობა მას ყოველნაირად ხელს უმართავდა. სანამ ამანათი გარეთ გამოვიდოდა, დილით გარემოს მეთვალყურეები ათვალიერებდნენ. თუ ვინმეს ჩასაფრებულს ნახავდნენ, მასთან საკლავი მიჰყავდათ და უკან გაბრუნებას სთხოვდნენ, რომელიც უდიდეს თხოვნად ითვლებოდა და მოსისხლე მტერს აიძულებდა საფარს გასცლოდა. თანდათანობით, თავისი შრომითა და საქციელით, ამანათობიდან შემოხიზნული ჯვარ-სალოცავის „ყმობაში“ გადადიოდა, ე.ი. ხატის ყმად იქცეოდა... თუ ხევსური კაცი ქისტებში ამანათად გადავიდოდა, იგი აუცილებლად „გადარჯულდებოდა“, მაგრამ თუ დაბრუნდებოდა და დანაშაულს მოინანიებდა და საკლავის „სამონანულო ძღვენით“ მივიდოდა, მაშინ იგი თავის რჯულს უბრუნდებოდა. აღმოსავლეთ მთიელებში „ამანათების“ მიღება და მათი მფარველობა თემს მეტ სახელს სძენდა, ამდენად, უფრო სახელოვანი და ძლიერი იყო [Канделаки, 1987:1-69].

ფშავში სასოფლო მიწებში, საამანათო მიწებიც შედიოდა, რომლებზეც დამნაშავის მოკვეთის შემთხვევაში ან რომელიმე ოჯახის სხვაგან გადასახლების ნიადაგზე იქმნე-

ბოდა. ამანათისთვის გამოსაცდელი ვადა წესდებოდა [ჯალაბაძე, 1986:96-97].

XX საუკუნეში ხევსურები ფეოდალურ სამართალს არ სცნობდნენ და სადაო საკითხებს ჩვეულებითი სამართლის წესით სჯიდნენ [ოჩიაური, 1977]. XX საუკუნემდე ხევსურეთში ჩვეულებითი სამართალი იყო შემორჩენილი, საქმეს ადგილობრივი სამართლის რჯულის მცოდნე უხუცესები განიხილავდნენ. ადამიანის მკვლელობისთვის 60 ძროხა იყო გადასახადი; ცერში დაჭრისთვის, თუ მას შრომის უნარი ეკარგებოდა, 5 ძროხა უნდა გადაეხადა; ჭრილობა სიგრძისა და სიღრმის მიხედვით იზომებოდა და ფასიც შესაბამისი დგინდებოდა. გადასახადის გადახდაში მთელი საგვარეულო იღებდა მონაწილეობას. სახელმწიფო თუ მკვლელს ან დამჭრელს გაასამართლებდა, შემდეგ კი ციხეში ჩასვამდა, დაბრუნებულს გადასახადი მაინც უნდა გადაეხადა [თოფჩიშვილი, 2017:105].

ხევსურეთში დიდი ხნის ჩადენილი მკვლელობის შემდეგ, როდესაც დრო გავიდოდა და თანდათან მოსისხლეები უკვე პერიგებულნი იყვნენ, მიუხედავად ამისა, მესისხლეს ოჯახში ყველანაირი ჭირისა და ლხინის დროს მკვლელი ვალდებული იყო საკლავით უზრუნველყო ეს ოჯახი. ასე მაგ., თვით მკვლელი არა, მაგრამ მისი ახლობლებიდან – მამა, ძმა, ბიძა ან შვილი, რომელიმე მათგანი მიცვალებულის დაკრძალვის შემდეგ, ამავე დღეს საკლავს – ცხვარს, თოხლს ან ხბოს მიიყვანდნენ და არაყსაც მიიტანდნენ [ოჩიაური, 1980:203-204].

რაც შეეხება ჩაჩნებ-ინგუშებს სისხლ-მესისხლეობის საკითხებში, როგორც კავკასიის ყველა ხალხებში, მთელი საგვარეული იყო ჩართული. ზოგჯერ შურისძიება თაობიდან-თაობაზე გადადიოდა. სისხლის მთლიანი გადასახადი ადამიანის მკვლელობის შემთხვევაში 130 ძროხა იყო. ნა-

თესაური ოჯახები ვალდებულნი იყვნენ 8-8 ძროხა გადაეხადათ. შორეული ნათესავები თითო თხას იხდიდნენ [Народы..., 1960:386].

ვაინახებს ხალხური სამართალი ადათის ნორმებით ემსახურებოდა. არჩეული მოსამართლეები დამნაშავესა და დაზარალებულს შორის შუამავლის როლს თამაშობდნენ. საზოგადოებაში წარმოქმნილმა შურისძიების ჩვეულებამ განვითარების რთული გზა განვლო. ეკონომიკური წინსვლის შედეგით სისხლის აღება კომპოზიციების სისტემამ შეცვალა. კომპოზიციის სისტემით დაზარალებული მხარის დაკმაყოფილება მიყენებული ვნების მატერიალური ანაზღაურების გზით ხდებოდა [ფუტყარაძე, 1954:53].

ქისტების ხალხური სამართლის თანახმად, მედიატორები, საქმის გარჩევამდე წინდანი ფიცს დებდნენ. დაფიცების მომენტში მაჰმადიან მოსამართლეებს წინ ყურანს, ქრისტიანებს კი – სახარებას, ჯვარს, ერთ მუჭა მინას და სპილენძის ან ვერცხლის ნივთს უდებდნენ. ფიცის დროს ისინი ასე ფიცულობდნენ – „საქმეს ჩვენი სინდისისა და ჩვეულების მიხედვით გავარჩევთ“. ჩაჩნებში ხალხური ეთნოგრაფიული მასალით, სამართლის ბჭეთა რიცხვი ყოველთვის წყვილი იყო. ქისტებში კი – კენტი. ნევრები უსათუოდ ნეიტრალური გვარის წარმომადგენლები უნდა ყოფილიყვნენ [მარგოშვილი, 1985:35].

ლიტერატურიდან ცნობილი ხდება, რომ ძურძუკებსა და ლლიღვებს შორის საზოგადოებრივ და სამართლის ბჭობაში უფრო მეტად ლლიღვებს ირჩევდნენ. სამართლის უფლება საგვაროში არა ხნით უხუცესს, არამედ არჩეულ პირს ეძლეოდა. პირებს ერთპიროვნულად არ შეეძლოთ გამოეტანათ განაჩენი [Харадзе, Робакидзе 1968:35-36].

ქართველ და ინგუშ მთიელთა შორის ბჭობაში თუ რაიმე სადაო საკითხები ჩნდებოდა, როგორც ქართველი უხუ-

ცესთა საბჭოს ჩვეულებითი სამართლის კარგი მცოდნეები და ინგუმების კარგი ადათის მცოდნეები, ერთმანეთს სადაო საკითხების გადანყვეტაში ეხმარებოდნენ [ხარაძე, 1951:101].

ამრიგად, როგორც ვხედავთ, ეთნიკური ტრადიციები, როგორც სოციალური ნორმები ქართველ და ჩრდილო კავკასიელ მთიელებში საკომუნიკაციოდ გამოიყენებოდა. უძველესი დროიდან, იქ, სადაც ქართველ მთიელებს ეთნიკურ საზღვარზე სხვა ეთნოსის წარმომადგენლები ემიჯნებოდნენ, ეთნოკონტაქტებს ეყრებოდა საფუძველი. ხშირად, ეთნოსთაშორისი სესხება ხდებოდა სხვადასხვა ელემენტების ან ზოგჯერ მთელი კომპლექსების მეურნეობრივ, მატერიალურ, სოციალურ კულტურაში, საზოგადოებრივ ყოფაში, სამართლის ნორმების ფუნქციონირებაში. ამავე დროს, კონტაქტები ურთიერთქცევის გარკვეულ წესებსაც აყალიბებდა. დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ისეთ სოციალურ ნორმებს, რომლის დროსაც სხვადასხვა ეთნიკური ჯგუფისა და ეთნოსის წარმომადგენლები ურთიერთკავშირს ამყარებდნენ. მათი მიზანი იყო კავშირი გაემყარებინათ და ზოგიერთ შემთხვევაში ერთმანეთის დახმარებით გარეშე მტრისგან დაეცვათ თავი. თუმცა, სამწუხაროდ, გარდა მეგობრული კონტაქტებისა, გარეშე მტრები გარკვეული ანტაგონიზმის ჩამოყალიბებას ახერხებდნენ ამ საზოგადოებებს შორის, თუმცა, არა ყოველთვის.

დამონმებული ლიტერატურა

ბატონიშვილი 1948 – თ. ბატონიშვილი (ბაგრატიონი), საქართველოს ისტორია, თბ., 1948.

ბეზარაშვილი 1967 – ბეზარაშვილი, თუში ქალის ტალავერი, კრებული თუშეთის ეთნოგრაფიული შესწავლისთვის, თბ., 1967.

- ბერძენიშვილი 1944** – ნ. ბერძენიშვილი, მასალები საქართველოს ეკონომიკური ისტორიისთვის, ტ. II, თბ., 1944.
- ბოცვაძე 1968** – თ. ბოცვაძე, საქართველო-დაღესტნის ურთიერთობის ისტორიიდან (XV-XVIIIსს), თბ., 1968.
- ბოძაშვილი 1988** – ლ. ბოძაშვილი, ფშავი და ფშაველები, თბ., 1988.
- გვასალია 1975** – ჯ. გვასალია, არაგვის ხეობის ისტორიული გეოგრაფიის საკითხები, „საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის კრებული“, ტ. 5, თბ., 1975.
- გამყრელიძე 1989** – ბ. გამყრელიძე, ხევსურეთის სოფელი და მისი სამეურნეო ტრადიციები, თბ., 1989.
- ვახუშტი 1913** – ვახუშტი, საქართველოს ცხოვრება, ტფილისი, 1913.
- ვახუშტი ბატონიშვილი 1941** – ვახუშტი ბატონიშვილი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, თბ., 1941.
- თევდორაძე 1939** – გ. თევდორაძე, ხუთი წელი ფშავ-ხევსურეთში, ნ. II, თბ., 1939.
- თოფჩიშვილი 2007** – რ. თოფჩიშვილი, კავკასიის ხალხთა ეთნოგრაფია, თბ., 2007.
- თოფჩიშვილი 2017** – საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეები, თბ., 2017.
- თოფჩიშვილი 2009** – რ. თოფჩიშვილი, ნოვა-თუშები, თბ., 2009.
- მაკალათია 1984** – ს. მაკალათია, ხევსურეთი, თბ., 1984.
- მაკალათია 1984** – ს. მაკალათია, თუშეთი, თბ., 1983.
- მარგოშვილი 1985** – ლ. მარგოშვილი, პანკისელი ქისტების წეს-ჩვეულებები და თანამედროვეობა, ტრადიცია და თანამედროვეობა, თბ., 1985.
- მელიქიშვილი 1976** – გ. მელიქიშვილი, მახლობელი აღმოსავლეთისა და კავკასიის უძველესი კლასობრივი საზოგადოების ბუნების საკითხისათვის „ივ. ჯავახიშვილის დაბადების 100 წლისთავისადმი მიძღვნილი საიუბილეო კრებული“, თბ., 1976.

- მელიქიშვილი 1979** – გ. მელიქიშვილი, მთიელთა სოციალურ-ეკონომიკური წყობის დახასიათებისთვის, „მაცნე“, I, 1979.
- ოჩიაური 1977** – თ. ოჩიაური, ხევსურეთი და ხევსურები, თბ., 1977.
- ოჩიაური 1980** – ალ. ოჩიაური, სტუმარმასპინძლობა ხევსურეთში, თბ., 1980.
- რაინეგსი 2002** – ი. რაინეგსი, მოგზაურობა საქართველოში, გერმანულიდან თარგმნა, შესავალი და საძიებლები დაურთო გ. გელაშვილმა, თბ., 2002.
- რეხვიაშვილი 1980** – ს. რეხვიაშვილი, ქართველ და ჩრდილო კავკასიელ მთიელთა სავაჭრო ურთიერთობის ისტორიიდან, თბ., 1980.
- რობაქიძე 1971** – ალ. რობაქიძე, მთიულური კომობის ზოგიერთი მხარე, კეკ, III, თბ., 1971.
- საქართველოს... 1964** – საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. I, თბ., 1964.
- საქართველოს... 1973** – საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. IV, თბ., 1973.
- ტილმანი 2023** – მაქს ფონ ტილმანი, ხევსურები – ხევსურეთი, საქართველოს შესახებ, გერმანულიდან თარგმნა, შესავალი და საძიებლები დაურთო გ. გელაშვილმა, თბ., 2023.
- შავხელიშვილი 1980** – ა. შავხელიშვილი, საქართველო – ჩაჩნეთ-ინგუშეთის ურთიერთობა XVI-XVIII სს, თბ., 1980.
- ფუტკარაძე 1954** – ი. ფუტკარაძე, ქართველ მთიელთა სამართლის ისტორიისთვის, თბ., 1954.
- ქც 1973** – „ქართლის ცხოვრება“, თბ. II, თბ., 1959.
- ქც 1906** – „ქართლის ცხოვრება“, მარიამ დედოფლისეული ვარიანტი, ტფილისი, 1906.
- ქც 1973** – „ქართლის ცხოვრება“, თ. IV, ბატონიშვილი ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით, ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბ., 1973.

- ჩიქობავა 1952** – არნ. ჩიქობავა, ენათმეცნიერების შესავალი, თბ., 1952.
- ხარაძე 1951** – რ. ხარაძე, ხევსურული ანდრეზი, ხალხური სამართლის წყარო, „მიმომხილველი“, ტ. II, თბ., 1951.
- ხიზანიშვილი 1940** – ნ. ხიზანიშვილი (ურბნელი), ეთნოგრაფიული ნაწერები, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისთვის, ი, თბ., 1940.
- ჯავახიშვილი 1988** – ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, წ. 11, ტფილისი, 1914.
- ჯავახიშვილი 1983** – ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, ტომი II, თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტომი II, თბილისი, 1983.
- Габиев 1906** – Габиев С., Лаки, СМОМПК, вып. XXXVI, Т6, 1906.
- Гасанов 1964** – Гасанов М.Р. Гасанов, Из истории экономических взаимоотношений Дагестана с Грузией (с древнейших времен до конца XIV в), Проблемы развития экономики Дагестана, Махачкала, 1964.
- Грабовский 1970** – Грабовский Н., Экономический и домашний быт жителей городкого участка ингушского округа, ССКГ, вып. III, Тифлисе, 1870.
- Граченко 1964** – Граченко Н.К. К вопросу о социально-экономических отношениях в Чечено-Ингушетии в пореформенный период, НЧИНИИ – IV, вып. I, Грозный, 1964.
- История... 1964** – История Дагестана, кн. I, Махачкала, 1964.
- Далгат 1893** – Далгат Б., Первобытная религия чеченцев, ТЦ, вып. III, К II, отг. II, Владикавказ, 1893.
- Кушева 1963** – Кушева Е., Народы Северного Кавказа и их связи с Россией, в XVI – XVII вв. М., 1963.
- Латышев 1893** – Латышев В.В., Известия древних писателей о Скифии и Кавказа, т. I, вып. I, СПб, 1893.

- Марр 1922** – Марр Н.Я., Кавказские племенные названия и тесные параллели, Петроград, 1922.
- Марковин 1969** – Марковин В.Н. В стране вайнахов, М., 1969.
- Мачабели 1887** – Мачабели М., экономический быт государственных крестьян Тианестской уезда Тифлисского губернии – МИЭБГКЗГ, Тифлис, 1887.
- Минерский 1963** – Минерский В.Ф. История Ширвана и Дербента, М. 1963.
- Мартиросян 1928** – Мартиросян Г., Нагорная Ингушетия, НИИК, I, Владикавказ, 1928.
- Народы... 1960** – Народы Кавказа, I, 1960
- Очерки... 1957** – Очерки истории Дагестана, т. I, Махачкала, 1957.
- Харузин 1888** – Харузин Н.П., Заметки о Юридическом быте чеченцев и Ингушей – Сборник материалов по этнографии, вып. II, М., 1888.
- Харадзе, Робакидзе 1968** – Харадзе Р.Л. Робакидзе А.И., К вопросу о нахской этнонимике, КЭС, II, Тв., 1968.
- Харадзе 1962** – Харадзе Р.Л. Братство народов (научная публикация), Газ. „Коммунисты“, 1961, N261.
- Шанидзе 1913** – Шанидзе А., Отчет о летней командировке 1913, в Душетской, Тянетской уезды, Тифлис, Губ. для изучения грузинских говоров (Известия ИАН, серия VI, N 8), СПб., 1913.
- Шмидт 1961** – Шмидт С.О. К характеристике русско-крымских отношений второй четверти XVI в. Международные связи до XVII в., М., 1961.
- Эристов 1854** – Эристов Р., Записки о Тушино-Пшаво-Хевсурском округе, „Кавказ“, N 43, 1854.
- Яковлев 1929** – Яковлев Н. Вопросы изучения чеченцев и ингушей, Грозный, 1929.

როლანდ თოფჩიშვილი

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

ქართველ ხალხს საუკუნეების მანძილზე განსაკუთრებული ურთიერთობა ჰქონდა ჩრდილოეთ კავკასიის ხალხებთან. ეს ურთიერთობა მრავალმხრივი იყო. ის მოიცავდა როგორც მატერიალური კულტურისა და მეურნეობის, ისე სულიერი კულტურისა და სოციალური ურთიერთობის სფეროებს. მუდმივი იყო მიგრაციული პროცესები და აქედან გამომდინარე ეთნიკური ურთიერთობები. მიგრაციული პროცესები იყო ორმხრივი. გადასახლებები ხდებოდა როგორც ქართველი ხალხის სხვადასხვა ეთნოგრაფიული ჯგუფების წარმომადგენლებისა, ისე მეზობელი ჩრდილოეთ კავკასიელი მთიელებისა საქართველოს სხვადასხვა ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეში. ასეთი მიგრაცია ჩრდილოეთ კავკასიელებისა, კერძოდ, დურძუკებისა დადასაბურთულია ჯერ კიდევ საურმაგის დროს. ეს გადასახლება საქართველოს მთიანეთში ჯგუფური ხასიათის იყო და სამეფო ხელისუფლების უშუალო ჩარევით მოხდა. უმჯობესია ლეონტი მროველს მოვუსმინოთ: მეფე საურმაგს ერისთავები აღარ ემორჩილებოდნენ და ისინი დაიმორჩილა ჩრდილოეთ კავკასიიდან გადმოყვანილი დურძუკების საშუალებით: „მაშინ საურმაგ ეზრახა ოვსთა მეფესა, მამისა დისწულსა მისსა, და ითხოვა შეწევნა. ხოლო იგი სიხარულითა წარვიდა შუელად მისა, და საურმაგ შეკრიბა დურძუკეთიცა, და წარმოემართა ქართველთა ზედა. და ვერავინ წინააღუდგა მას. და დაიპყრა ქართლი, და მოსრნა განდგომილნი მისნი; და რომელთამე შეუნდო, ხოლო დაამ-

დაბლნა ქართლოსიანნი და წარჩინებულ ყვნა აზნაურნი, ხოლო განმრავლებულ ყვნა დურძუკნი, ნათესავნი კავკასისნი. ხოლო ტყუენვასა მას ხაზართასა ყოველნივე მშკდობით დარჩომილ იყვნეს, სიმაგრეთაგან ქუეყანისა, და ვერლარა იტევდა დურძუკეთი. მაშინ ამან საურმაგ წარმოიყვანნა იგინი ყოველთა კავკასის ნათესავთა ნახევარნი, და რომელნიმე მათგანნი წარჩინებულ ყვნა, და სხუანი დასხნა მთიულეთს, დიდოეთითგან ვიდრე ეგრისამდე რომელ არს სუანეთი, და ესენი დაიპყრნა მისანდობელად თჳსად, დედულნი“ (ქც, I, 1955, გვ. 27).

ამრიგად, საურმაგმა დურძუკები დაასახლა არა საქართველოს რომელიმე მხარეში, არამედ ისინი გაფანტა ქვეყნის მთელ მთიანეთში, როგორც აღმოსავლეთ, ისე დასავლეთ საქართველოში. **დურძუკების წამოსვლის მიზეზი კი კავკასიის მთიანეთის გადამეტსახლება იყო (“ვერლარა იტევდა დურძუკეთი“).** როგორც ჩანს, საურმაგი დაქირავებულებს წინასწარ შეუთანხმდა, რომ გამარჯვების შემთხვევაში, მათ დასასახლებელ ადგილს გამოუყოფდა. მართალია, ჩრდილოეთ კავკასიელი მთიელები ჯგუფურად აიყარნენ და წამოვიდნენ საქართველოში, მაგრამ, როგორც ითქვა, ისინი ჯგუფურად არ დაუსახლებია და გაფანტა ქართველთა შორის. როგორც ჩანს, საქართველოს მთიანეთი და მთისწინეთი მაშინ ამის საშუალებას იძლეოდა.

ეთნოგრაფიულ მასალებზე დაკვირვება საშუალებას გვაძლევს აღვნიშნოთ, რომ დურძუკების ჩამოსახლება მეზობელ ისტორიულ ეთნოგრაფიულ-მხარეებში მუდმივად ხდებოდა. ეს გადმოსახლებანი კი გაუონვითი და ინდივიდუალური იყო. თუმცა **ჩაჩნებისა და ინგუშების ჯგუფური და ერთდროული გადმოსახლება გვიან, XIX საუკუნის 40-იანი წლების ბოლოსაც მოხდა.** საუბარია მათი პანკისის ხეობაში დასასახლებაზე. მიგრაციიდან ცოტა ხანში ქისტების ნაწილი

აყრილა; ისინი სამშობლოში დაბრუნებას აპირებდნენ. მაგრამ ხელისუფლებას ისინი უკან მოუტრიალებია. პანკისელი ქისტები მკვიდრობენ დუისში, ჯოყოლოში, ბირკიანში, ომალოში, დუმასტურში. 1886 წლის საოჯახო სიებში კიდევ ერთი სოფელი – ხორეჯაა დასახელებული (7 კომლი, 50 სული). 1901 წლის მონაცემებით პანკისელი ქისტები ცხოვრობდნენ აგრეთვე ჩხათანასა და ძიბახევში. მიგრირებული ჩაჩნები და ინგუშები მთის ყველაზე ძნელად მისადგომი სოფლებიდან იყვნენ გადმოსახლებული. გადმოსახლებისას ისინი მართლმადიდებლებად მოინათლნენ, რამაც განაპირობა მათი ქართულსუფიქსიანი გვარები. საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების შემდეგ პანკისელი ქისტები მაჰმადიანობას დაუბრუნდნენ. 2002 წლის აღწერამ საქართველოში 7.110 ქისტი დააფიქსირა.

ვაინახების ინდივიდუალური მიგრაციის საკითხებს ქვემოთ კვლავ დავუბრუნდებით; ამჯერად კი წოვა-თუშების საკითხს უნდა შევეხოთ, რომლებიც საქართველოს მთიანეთში (თუშეთში) ჯგუფური მიგრაციის შედეგად აღმოჩნდნენ. თუმცა წინასწარ უნდა ითქვას, რომ მათი წინაპრები ინგუშეთში საქართველოდან იყვნენ გადასული.

1886 წლის სტატისტიკურ მონაცემებს თუ ერთმანეთს შევადარებთ, აღმოჩნდება, რომ თუშეთში სულ 49 სოფელი იყო. აქედან წოვა-თუშები მხოლოდ ოთხ სოფელში (ინდურთა, საღირთა, წარო და ეტელთა) არიან აღრიცხულნი. რაც შეეხება ქართულენოვან თუშებს (რომლებსაც წოვა-თუშებისაგან განსასხვავებლად ზოგჯერ ჩალმა-თუშებს უწოდებენ, ისინი 45 სოფელში მკვიდრობდნენ. ეს უკანასკნელნი 830 კომლს შეადგენდნენ და 4 174 კაცს ითვლიდნენ. ბაცბურ, ანუ წოვა-თუშურ ენაზე მოლაპარაკეთა რაოდენობა 1 533 კაცი იყო. ეს რაოდენობა 337 ოჯახზე იყო განაწილებული. წოვა-თუშების ერთ ოჯახში საშუალოდ

4,54 სული ცხოვრობდა. 1886 წლისათვის ქართული ენის თუშურ დიალექტზე მოლაპარაკენი თითქმის 2,7-ჯერ მეტნი იყვნენ წოვა-თუშურ, ანუ ბაცბურ ენაზე მოლაპარაკე თუშებზე. 1873 წლის მონაცემებით, წოვა-თუშების რაოდენობა ოდნავ მეტი იყო (1571 სული). 1831 წლისათვის კი წოვა-თუშების 278 კომლი იყო აღრიცხული, სულთა რაოდენობა კი 1531-ს შეადგენდა. ასე რომ, XIX საუკუნეში, დაახლოებით 55 წლის განმავლობაში წოვა-თუშების რაოდენობა თითქმის არ შეცვლილა; ის 1500 კაცის ფარგლებში მერყეობდა. დღეს წოვა-თუშების რაოდენობა დაახლოებით 2 000-ის ფარგლებში მერყეობს (შავხელიშვილი 2001: 10).

წოვა-თუშების ზემოთ დასახელებულ ოთხი სოფლის გარდა, სამეცნიერო ლიტერატურაში კიდევ ოთხი სოფელია დასახელებული – ნაზართა, ნადირთა, მოზართა და შავწყალა, რომლებიც საკმაოდ ადრე იქცა ნასოფლარებად. თუშეთის მკვიდრებს შორის წოვები პირველნი იყვნენ, რომლებიც კახეთის ბარში ჩამოსახლდნენ. სამეცნიერო ლიტერატურაში მათი მიგრაციის შესახებ სხვადასხვა თარიღია დასახელებული, მაგრამ რეალობასთან ყველაზე ახლოსაა 1830-იანი წლები. 1831 წლის მოსახლეობის აღწერით, წოვა-თუშები წოვათის ოთხ დასახელებულ სოფელში (საგირთა, ინდურთა, ეტელთა, წარო) კვლავ არიან აღრიცხულნი. მხოლოდ ნაკვეთაურის გვარის ორ ოჯახს აქვს მინანერი, რომ ისინი კახეთის ბარში, სოფელ ბახტრიონში (ბახტრიონი წოვა-თუშების დღევანდელ სამკვიდრებელთან, სოფელ ზემო ალვანთან ახლოს მდებარეობს) ცხოვრობდნენ. მთიდან აყრილი წოვა-თუშები დღევანდელ საცხოვრებელში – სოფელ ზემო ალვანში მაშინვე არ ჩამოსახლებულან. მანამ, სანამ მათი მიგრაციის ხასიათს შევეხებით, უნდა აღვნიშნოთ, რომ საბაბი წოვა-თუშების მამა-პაპათა

საცხოვრისიდან აყრისა სტიქიური უბედურება ყოფილა. 1830 წელს სოფელი საგირთა ღვარსა და მენყერს წაუღეკავს. ღვარცოფსა და მენყერს მხოლოდ საგირთის მოსახლეობის დიდი ნაწილი ამოუნყვეტია. დანარჩენი სოფლების მოსახლეობა კი იმავე პერიოდში შავ ჭირს გაუნახვერებია. ეთნოგრაფიული მასალებით, წოვა-თუშთა აყრისა და ბარში გადმოსახლების მიზეზი სტიქიასთან ერთად შავი ჭირიც ყოფილა. ზემოთ ვნახეთ, რომ 1831 წელს წოვა-თუშები ისევ წოვათის სოფლების მკვიდრებად არიან აღრიცხულნი. მაგრამ არა მხოლოდ 1831 წლის, არამედ 1841, 1873 და 1886 წლების საარქივო მონაცემებითაც იგივე მდგომარეობა გვაქვს. უფრო მეტიც, 1910 წლის «Кавказский календар»-ის მიხედვით, წოვა-თუშები ბარში, სოფელ ალვანში ოფიციალურად არ არიან რეგისტრირებულნი (სოფელთა ნუსხაში ალვანი საერთოდ არაა შეტანილი). ისინი კვლავ წოვათის ოთხ სოფელზე (წარო, ეტელთა, ინდურთა, საგირთა) არიან მიწერილები. 1907–1908 წლების მონაცემებით, მათი რაოდენობა 1904 კაცს შეადგენდა. ეთნოგრაფიული მონაცემებით, XIX საუკუნის 30-იანი წლების შემდეგ წოვა-თუშები მხოლოდ ზაფხულობით ადიოდნენ მთაში (აღწერებიც ამ დროს ტარდებოდა). დროებითი სადგომი კი მათ ტბათანასთან ჰქონდათ, რომელიც მდინარე ალაზნის ხეობის სათავეში მდებარეობს. შემდეგ თანდათან ტბათანა წოვა-თუშების მხოლოდ საზაფხულო სადგომად იქცა, ზამთარში კი დაიწყეს თუშების კუთვნილ საზამთრო საძოვრებზე – დღევანდელი სოფლების ზემო ალვანისა და ქვემო ალვანის ტერიტორიაზე, მთების ძირში დროებითი საზამთრო ბინების აშენება. ზემო ალვანში დასახლებამდე, ზამთრობით, თუშები კახეთის ბარის რამდენიმე სოფელში ცხოვრობდნენ: ბახტრიონის, ხორხელის, ქისტაურის მიწებსა და პანკისის ხეობაში.

ამრიგად, როგორც ვხედავთ, წოვა-თუშები ნახევრად მომთაბარულ ცხოვრებას ენეოდნენ, რასაც განაპირობებდა ჯერ კიდევ შუა საუკუნეებში მათ შორის მეცხვარეობის განვითარების მაღალი დონე. მომრავლებულ ცხვარს კი როგორც საზამთრო საძოვრები (ბარში), ისე საზაფხულო საძოვრებიც (მთაში) ესაჭიროებოდა. წოვა-თუშები ცოლ-შვილთან ერთად არ მომთაბარებოდნენ. მეცხვარეობით მხოლოდ მამაკაცები იყვნენ დაკავებულნი. ამიტომაცაა, რომ მეცხვარეობის აღნიშნულ ფორმას სამეცნიერო ლიტერატურაში ნახევრადმომთაბარულს უწოდებენ. ასე რომ, სტიქიურ უბედურებასთან ერთად, წოვა-თუშების მთიდან აყრის მიზეზი მათი სამეურნეო საქმიანობა – ნახევრად მომთაბარული მეცხვარეობაც იყო. სამეცნიერო ლიტერატურაში წოვა-თუშების წოვათიდან აყრის სხვა მიზეზიცაა დასახელებული. ერთ-ერთ მიზეზად მეზობელი არაქართული ეთნიკური ერთეულის – ქისტების (ჩაჩნების) თავდასხმებს ასახელებენ (ბოჭორიძე 1993: 14).

სახლების მშენებლობა ალვანის ველზე წოვა-თუშებს XIX-XX საუკუნეების მიჯნაზე დაუწყიათ და მათი ნახევარი ამ დროისათვის ზამთარს უკვე აქ ატარებდა. რაც შეეხება ქართული ენის თუშურ დიალექტზე მეტყველ თუშებს, ისინი კახეთში, ალვანის მინდორზე, შედარებით გვიან XX საუკუნის 20-30-იან წლებში ჩამოსახლებულან.

თუშეთი და თუშები პირველივე ქართულ საისტორიო წყაროში გვხვდება. მემატრიანე ლეონტი მროველი მოგვითხრობს რა IV საუკუნის დასაწყისში საქართველოს გაქრისტიანების ამბებს, აღნიშნავს, რომ ქართველ მთიელთა ერთმა ნაწილმა – ფხოველებმა (რომლებიც თუშებს დასავლეთიდან ესაზღვრებოდნენ) ქრისტიანობა არ მიიღეს. მეფის მოხელეს (ერისთავს) კი იარალი გამოუყენებია. წარმართი ფხოველები კი თუშეთში გადასახლებულან (ქც 1955: 125).

ამ მიგრაციის გამოძახილი უნდა იყოს მსგავსი ტოპონიმები თუშეთსა და ხევსურეთში (ფხოვი დღევანდელი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეების ხევსურეთისა და ფშავის ძველი სახელწოდება იყო): ხახაბო, გუდანი და გუდანთა, ბისო და ბასო და ა.შ. ამას მოწმობს აგრეთვე წინაქრისტიანული ხანის სალოცავები ერთნაირი სახელწოდებით: „ლაშარის ჯვარი“, „კარატეს ჯვარი“, „ხახმატის ჯვარი“, „კოპალე“... მეცნიერთა ვარაუდით, აღნიშნული მიგრაციის დამადასტურებელი უნდა იყოს რელიგიური დღეობების დროს ხევსურეთიდან (ისტორიული ფხოვიდან) XX საუკუნის 50-იან წლებამდე მლოცველთა ყოველწლიური მსვლელობა თუშეთის სალოცავებში: „ხევსურული წარმოშობის ხატთა სიმრავლე, თუშეთში ხევსურთა მასობრივი და ერთდროული ჩამოსახლების შედეგი უნდა იყოს“ (ოჩიაური 1967: 63).

თუშეთსა და თუშებს დაწვრილებით ახასიათებს XVIII საუკუნის პირველი ნახევრის ისტორიკოსი და გეოგრაფი ვახუშტი ბაგრატიონი. ის ზუსტად აღწერს მათი განსახლების ადგილებს, ასახელებს მეზობელ არაქართულ ეთნიკურ ერთეულებს: ჩაჩნებსა და დიდოებს (დალესტნელებს), ახასიათებს მათ სამეურნეო ყოფას, სარწმუნოებას, ენას. ვახუშტი ხაზს უსვამს, რომ თუშები „სარწმუნოებითითა და ენითა არიან ქართველნი“ (ბაგრატიონი 1973: 544). პირველად ასახელებს წოვებს (წოვათას) და იმასაც ხაზს უსვამს, რომ ქისტებისა და ღლიღვების (ე. ი. ჩაჩნებისა და ინგუშების) მხარეს რომელი თუშებიც ცხოვრობდნენ, უფრო მათი ენა იციანო. ხოლო ფარსმის (ე. ი. პირიქითის) თემის თუშების შესახებ წერს, რომ ენით შერეული არიანო (ბაგრატიონი 1973: 555). ამდენად, ქართულ საისტორიო წყაროთაგან პირველად წოვა-თუშები (ბაცბები) XVIII საუკუნის პირველი ნახევრის ავტორთან არიან მოხსენიებულნი და

იგი მათი ენობრივი თავისებურების, ე. ი. ორენოვნების შესახებაც საუბრობს.

ქართულ საისტორიო საბუთებში კი ნოვა-თუში პირველად 1754 წლის სამართლის ერთ-ერთ ძეგლშია დასახელებული. მასში საუბარია იმაზე, რომ თუშეთის მოურავი (სახელმწიფო მოხელე) ზურაბი გარე კახეთის სოფელ საგარეჯოს მივიდა, რათა გაერკვია ადგილობრივი მაცხოვრებლის, ვინმე ელიზბარის მიერ ნოვა-თუშის ანთა აუაშვილის დაჭერის ამბავი (ქსდ 1972: 425). ამავე საბუთში, ანთა აუაშვილისა და მისი ძმის ჩუმას გარდა, სხვა ნოვა-თუშეებიც (უთი შველაშვილი, სანდაურ მუშთორიყალიშვილი, უჯი ბერუკაშვილი, საღირ უჯიშვილი) არიან დასახელებულები. ამავე დოკუმენტში ქართული ენის თუშურ დიალექტზე მოლაპარაკე სხვა ორი თუშიცაა დასახელებული (გოთა გოთაძე სოფელ დოჭვიდან და დავით ხელიძე სოფელ შენაქოდან).

1771 წელს საქართველოში იმოგზაურა გერმანელმა მეცნიერმა და რუსეთის მეცნიერებათა აკადემიის ნამდვილმა წევრმა იოჰან ანტონ გიულდენშტედტმა (1745–1781 წწ.). მოგზაური თუშეთსაც შეეხო. აღწერა კახეთიდან თუშეთში გადასავლელი გზა (აღნიშნავს, რომ მთავარი ქედიდან თუშეთამდე ფეხით დღენახევრის სავალიაო), ჩამოგვითვალა თუშეთის სოფლები, მათ შორის, პირველ რიგში, ნოვა-თუშთა (ბაცბთა) სოფლები: ნოვა (ნარო – რ. თ.), საგირთა, ეტელთა და ინდურთა; აღნიშნა, რომ თუშებს 500-მდე შეიარაღებული კაცის გამოყვანა შეუძლიათ; ისინი მეფეს სასახლის მცველებს აძლევდნენ. რაც შეეხება გერმანელი მეცნიერის ენობრივ დაკვირვებას, მას სრულად შემოგთავაზებთ: „პირველ ოთხ სოფელში (საუბრობს ნოვა-თუშების სოფლებზე: ნარო, საგირთა, ეტელთა და ინდურთა – რ. თ.) ლაპარაკობენ ქართულ-ნარევ

ქისტურად, მცხოვრებლები შესაძლებელია, უფრო მეტად ვიდრე სხვაგან, ქისტური შთამომავლობისა იყვნენ“. „თუშები, როგორც ამას მათი ენა მოწმობს, რომელიც ქართული დიალექტია მრავალი ქისტური სიტყვით შენარევია, რასაკვირველია, არიან ქართველები, ქისტებთან შერეულნი და ერეკლე მეფე მათ უყურებს როგორც თავის ქვეშევრდომებს“ (გიულდენშტედტი 1962: 263). აშკარად ჩანს, რომ ინფორმაცია გერმანელ მეცნიერს მიღებული აქვს ნოვა-თუშებისაგან.

ნოვა-თუშები თავიანთ თავს „თუშებს“, „ნოვას“ ანდა „ნოვა-თუშებს“ უწოდებენ. როგორც ვნახეთ, ქართული წყაროები XVIII საუკუნემდე თუშების ორ ჯგუფს ერთმანეთისაგან არ ასხვავებდნენ. რაც შეეხება მეზობელი არა-ქართული ეთნიკური ერთეულის წარმომადგენლებს – დალესტნელებსა და ჩაჩნებს, პირველნი მათ „მოსოხს“ უწოდებდნენ, მეორენი – „ბაცაი“-ს. დალესტნელების მიერ თუშების „მოსოხ“-ის სახელით მოხსენიება აღნიშნული აქვს კლაპროტს. მეცნიერთა ნაწილი ამ სახელწოდებას უკავშირებს ქართველთა ერთ-ერთი დანაყოფის სახელს „მესხს“, რომლებიც სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში ცხოვრობდნენ. ფიქრობენ, რომ „მოსხების“, „მესხების“ საქართველოს მთიანეთში მიგრაცია ძვ. წ.-ის I ათასწლეულის შუახანებში უნდა მომხდარიყო. ამ მოსაზრებას იმითაც ამაგრებენ, რომ თუშეთში არის ტოპონიმი „სამცხე“ და სალოცავი, რომელსაც „ჯავახე“ გქვია. ჩვენ მხოლოდ იმას დავსძენთ, რომ თუშებისათვის ლეკებს (დალესტნელებს) „მოსოხი“ რომ ეწოდებინათ, სრულიადაც არ იყო აუცილებელი მესხების საქართველოს სამხრეთიდან უკიდურეს ჩრდილო-აღმოსავლეთით მიგრაცია. რუსი მეცნიერის პ. უსლარის მოსაზრებით, თუშებისათვის „მოსოხ“ სახელწოდების გამოყენება იმ შორეული წარსულის ნაშთი უნდა იყოს, რო-

დესაც „მოსოხი“ ზოგადად ქართველთა აღმნიშვნელი სახელი იყო (ჯავახიშვილი 1950: 51). ეს შეხედულება ჩვენს დროში მ. ქურდიანმაც გაიზიარა. ჩვენ ამ მოსაზრებისადმი სკეპტიკური დამოკიდებულება გაგვაჩნია. ზემოთ ფხოველების თუშეთში მიგრაციის შესახებ აღვნიშნეთ ახ. წ.-ის IV საუკუნეში. საერთოდ, თუშეთში ეს მიგრაციის ერთადერთი შემთხვევა არ უნდა იყოს. გადმოცემებით, აქ დასტურდება, როგორც საქართველოს მთისა და ბარის სხვა ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეებიდან მოსახლეობის ინდივიდუალური მიგრაცია, ისე მეზობელ, არაქართულ ეთნიკურ ერთეულთა (ქისტები, დიდოელები) გადმოსახლების ფაქტები. არაერთი გვარი თავდაპირველ საცხოვრისად სწორედ ჩაჩნეთსა და დალესტანს მიიჩნევს.

მთავარი ისაა, რომ დალესტნელები აღნიშნული სახელით ყველა თუშს მოიხსენიებენ ენობრივი სხვაობის მიუხედავად. იგი მიესადაგებოდა ნოვა-თუშებსაც (ბაცბებსაც) და ქართულენოვან თუშებსაც. იგივე შეიძლება ითქვას სახელწოდება „ბაცაი“-ს შესახებაც. ვაინახები თუშებს არ ასხვავებდნენ ენობრივი ნიშნით და ყველას „ბაცაი“-ს უწოდებდნენ. აქედან გამომდინარე მეცნიერთა დიდი ნაწილს მიაჩნია, რომ ნოვა-თუშების მიმართ „ბაცბების“ სახელით მოხსენიება უმართებულოა, რაც სამეცნიერო წრეებში პირველად ჩაჩანმა მეცნიერმა ი. დეშერიევმა დაამკვიდრა, როდესაც ნოვურ ანუ ნოვა-თუშურ ენას «Бацбийский язык» უწოდა (დეშერიევი 1952).

თანამედროვე მეცნიერებაში ნოვა-თუშების გავრცელებულ სახელწოდებაზე საუბარი იმით უნდა დავამთავროთ, რომ ამავე ძირის გვარი (“ბაციონნი”) ყოფილა თუშეთის მეზობელ ხევსურეთის რეგიონში. მათ ხევსურეთის ლიქოკის ხეობაში უცხოვრიათ და XVII საუკუნეში ისინი აქედან ზურაბ არაგვის ერისთავს აუყრია. ისიც საყურადღებო უნ-

და იყოს, რომ ხევსურეთშივე ერთ-ერთი სოფელი „ბაცალიგოს“ სახელს ატარებს.

წოვა-თუშების შესახებ სამეცნიერო ლიტერატურაში დიდი ხანია აზრთა სხვადასხვაობაა. ვინ არიან ისინი? ადგილობრივი მკვიდრნი არიან თუ მიგრირებულნი? რატომაა ერთი ხალხის (ეთნოსის) – ქართველების ერთი ეთნოგრაფიული ჯგუფი ენობრივად ორ სხვადასხვა ნაწილად გაყოფილი? რატომ არიან წოვა-თუშები ორენოვანნი? ზოგიერთი მკვლევარი, პირველ რიგში, ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ საქრთველოს მთაში (თუშეთში) მცხოვრები წოვა-თუშები მხოლოდ გვიან, XVIII საუკუნიდან გვხვდება საისტორიო წყაროებსა და დოკუმენტებში. ეს ფაქტი სულაც არ მიუთითებს იმაზე, რომ მათ გვიან და თანაც აღნიშნული პერიოდიდან დაიწყეს თუშეთში ცხოვრება. თუ მოსული და მიგრირებული არიან ჩრდილოეთ კავკასიიდან (როგორც ზოგიერთი ფიქრობს, ინგუშეთიდან), როდის უნდა მომხდარიყო ეს? ამავე დროს ისმის კითხვა: როდის გახდნენ ორენოვანნი? ფაქტია, რომ საქართველოს ბარში ჩამოსახლებამდე, ჯერ კიდევ მთაში (თუშეთში) ცხოვრებისას, წოვა-თუშები ორენოვანნი იყვნენ. ამას ვახუშტი ბაგრატიონისა და გერმანელი მეცნიერის ი. გიულდენშტედტის ცნობებიც ადასტურებენ. თუშეთში წოვა-თუშები ქართულ ენაზე მეტყველი თუშების გარემოცვაში ცხოვრობდნენ. თუშეთის მოსახლეობის ძირითადი, 2/3 ნაწილი, როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, ქართული ენის თუშურ დიალექტზე მეტყველებდა. წოვა-თუშების ცხოვრება წარმოუდგენელი იყო მათთან ურთიერთობის გარეშე. ამას ისიც ამტკიცებს, რომ წოვა-თუშებსა და დანარჩენ თუშებს ეთნოგრაფიული ყოფა, ტრადიციები, წეს-ჩვეულებები მსგავსი აქვთ. ორივე ჯგუფს ისტორიულად ინტენსიური კონტაქტები და სამეურნეო-ეკონომიკური კავშირები ჰქონდათ ბართან. უკვე

რამდენიმე საუკუნეა, წოვა-თუშები ორენოვანნი არიან. წოვა-თუშების ურთიერთობას ქართულენოვან თუშებთან და შემდეგ საქართველოს ბარის მოსახლეობასთან, როგორც ჩანს, დიდი ხნის ტრადიცია აქვს, რადგან მათ ენაში ლექსიკის 2/3-ის შეღწევას ქართული ენიდან ხანგრძლივი დრო დასჭირდებოდა. მეცნიერი აბრამ შავხელიშვილი წერს: «Грузинский язык всегда был родным языком цова-тушин. Это ещё раз подтверждается той огромной духовной литературой, которая хранится в краеведческом музее Земо Алвани. Население одинаково владело и грузинским и цова-тушинским языком» (შავხელიშვილი 2001: 155). XX საუკუნის 30-იან წლებში ეთნოგრაფი სერგი მაკალათია კი აღნიშნავდა, რომ „წოვა-თუშები წოვურ ენაზე მეტყველებენ. მათი ენა წარმოშობით ლლილურია (ე. ი. ინგუშური – რ. თ.) და ქისტურის მონათესავე. მაგრამ ამ წოვურ ენაში მრავალია ქართულიდან ნასასხები და შეთვისებული სიტყვებიც. წოვებს უყვართ თავიანთი წოვური ენა და შინ და გარეთ ერთმანეთში წოვურად საუბრობენ. ოჯახში წოვური ყველამ იცის; მისი უცოდინრობა სირცხვილია. ბავშვები ენას ამ წოვურით იდგამენ და შემდეგ ქართულს სწავლობენ“ (მაკალათია 1983: 109). უფრო მეტიც, წოვა-თუში მამაკაცების ნაწილმა აზერბაიჯანის თურქული ენაც იცოდა. XIX–XX საუკუნეებში აღნიშნული ენის ცოდნის პრაქტიკულმა საჭიროებამ, რაც განპირობებული იყო სამეურნეო-ეკონომიკური კავშირებით, როგორც წოვა-თუშები, ისე ქართულენოვანი თუშები მიიყვანა იმ გადანვეტილებამდე, რომ ვაჟიშვილები ერთი წლით თავიანთი აზერბაიჯანელი ყონალების (ძმობილების) ოჯახებში მიებარებინათ. ზოგიერთმა წოვა-თუშმა XIX საუკუნეში რუსული ენაც იცოდა. გერმანელი გუსტავ რადე წერდა:

«Мне представили 12 тушинских мальчиков (из цовского общества), приехавших на каникулы к своим родителям. Они бойко говорили по-русски» (რადე 1881: 315).

წოვა-თუშებს საკუთარი სახელები ქართული აქვთ. თუ გადავხედავთ 1831, 1841, 1873 და 1886 წლების მოსახლეობის აღწერის დავთრებს, ვნახავთ, რომ მათში ძირითადად ქართული სახელები, უფრო სწორად, ქრისტიანულ-მართლმადიდებელი კანონიზებული სახელები და წინარექრისტიანული სახელები იყო გავრცელებული – ზუსტად ისეთი სახელები, რომლებიც ქართულენოვან თუშებსა და აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის სხვა ეთნოგრაფიულ ჯგუფებში გვქონდა. 1873 წლის აღწერაში მხოლოდ მამაკაცის სახელებია დაფიქსირებული. წოვა-თუშების სოფელ ინდურთაში მართლმადიდებელი ეკლესიის მიერ კანონიზებული შენდები სახელები გვხვდება: *აბრამი, ანდრია, ალექსი, ალექსანდრე, ბასილი, ბესარიონი, გაბრიელი, გრიგოლი, გიორგი, დავითი, დიმიტრი, თევდორე, ეგნატე, იაკობ, ისაკი, იობი, იასე, იოსები, იორდანე, ივანე, ილარიონი, კონსტანტინე, ლაზარე, მათე, მიხეილი, მაქსიმე, ნიკოლოზი, პართენი, პავლე, სოლომონი, სვიმონი, სტეფანე, ტიმოთე...* როგორც ჩანს, ამ დროს წოვა-თუშებში საკუთარი სახელების დარქმევას მართლმადიდებელი ეკლესია მთლიანად აკონტროლებდა, რადგან 1831 და 1841 წლების აღწერებში მართალია ქრისტიანული სახელები გვხვდება, მაგრამ არა იმ რაოდენობით, როგორც ეს 1873 წლის აღწერაში გვაქვს. ამას 1873 წლის აღწერაში დაფიქსირებული მამის სახელებიც მოწმობს, მაგალითად: *ბაბო, ეფხო, ეჩი, თორღვა, იმედა, ირემა, ინა, კახო, ლელა, საღირ, უჯი, უთი, შარმაზან, ცისკარა, ხირჩლა, ჯამარ, ჯიხო, რომელთაგან ზოგი ძველქართული წარმართული ხანის სახელია (ჯიხო, მგელა, ცისკარა, ეფხო, ირემა, მეტი, იმედა), ზოგიც ჩრდილოეთ კავკასიიდან შე-*

მოსული არაქართული სახელი (უჯი, უთი, ეჩი, ხირჩლა). იგივე შეიძლება ითქვას ქალის სახელებზე, რომლებიც 1831 წლის აღწერაშია დაფიქსირებული. კანონიზებული ქრისტიანული სახელებიდან წოვა-თუშებში ამ დროს ყველაზე გავრცელებული იყო: **თამარი, მაია, მართა, მარიაში, ელისაბედი, ანა, ნინო, ბარბარე.** ქალის წინაქრისტიანული სახელებიდან აღსანიშნავია: **მერცხალა, თუთა, დაი, ტრედი, საბედი, კმარა, ქალია, მზექალა** და სხვა. არა მარტო თუშებში, არამედ საქართველოს მთიანეთის სხვა მხარეებშიც (ხევსურეთი, ფშავი, ხევი) იშვიათი არ იყო ჩრდილოეთკავკასიური ეთნიკური ერთეულებიდან შემოსული საკუთარი სახელები, რაც იმ ეთნოკულტურული კავშირების შედეგია, რომელიც ქართველ და ჩრდილოეთკავკასიელ მთიელებს შორის საუკუნეების განმავლობაში არსებობდა.

იგივე შეიძლება ითქვას წოვა-თუშური გვარსახელების შესახებ. აქ ზუსტად ისეთივე მოდელის გვარსახელები გვაქვს, როგორც საქართველოს მთიანეთის სხვა კუთხეებში. ჭოვა-თუშების სულ 86 გვარსახელს ითვლიან და მათ აბსოლიტურ უმრავლესობას წინაპარი მამაკაცის სახელი უდევს საფუძვლად და იწარმოება -შვილი, -ძე და -ურ (-ულ) სუფიქსებით.

წოვა-თუშურ გვარსახელებს ქვემოთ კიდევ დავუბრუნდებით. აქ მხოლოდ იმას აღვნიშნავთ, რომ ჩვენთვის ხელმისაწვდომი საისტორიო საბუთებითა და ეთნოგრაფიული მონაცემებით, ისინი თავს ქართველებად გაიცნობიერებდნენ. თუმცა XIX საუკუნის მოსახლეობის აღწერის დაფორმებში, როგორც სხვა ქართული ეთნოგრაფიული ჯგუფის წარმომადგენლებს, წოვა-თუშებსაც (ქართულენოვან თუშებსაც) რუსები „ნაროდნოსტის“ გრაფაში ეთნოგრაფიული ჯგუფის სახელს უწერდნენ და არა ქართველს. ის რუსული იმპერიული პოლიტიკის შედეგი იყო. 1926 წლის აღწერაში

ყველა წოვა-თუშმა თავი ქართველად ჩაანერინა. ეს დღე-საც ასეა. თუ ვინმე, ორენოვნების გამო, მათი ქართველობის საკითხს შემთხვევით კითხვის ნიშნის ქვეშ დააყენებს, ისინი შეურაცხყოფილად გრძნობენ თავს.

ახლა ისევ უნდა დავუბრუნდეთ წოვა-თუშების აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში დასახლების საკითხს. იმის გამო, რომ სათანადო წერილობითი წყაროები არ გავაჩნია, ამ პრობლემის შესახებ მსჯელობისას ერთადერთი წყარო გადმოცემები და ენობრივი მონაცემებია. ამთავითვე უნდა ვთქვათ, რომ მეცნიერები, რომლებიც წოვა-თუშების საკითხს ეხებიან, ორ ჯგუფად იყოფიან, ერთნი, რომლებიც ამტკიცებენ, რომ მათი წინაპრები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ჩრდილოეთ კავკასიიდან, ინგუშეთიდან, არიან მოსულები და, მეორენი, რომლებიც ასევე ამტკიცებენ, რომ წოვა-თუშების წინაპრები თავიდანვე აქ მკვიდრობდნენ და ისინი არსაიდან არ არიან მიგრირებულნი. არსებობს მესამე შეხედულებაც, რომელიც ავრცობს მეორე შეხედულებას. ამ მოსაზრების ავტორი ასკვნის, რომ წოვა-თუშები თუშეთის ოდინდელი მკვიდრნი არიან და სწორედ ისინი არიან ძველ წყაროებში მოხსენიებული თუშები და თუშეთის ქართულენოვანი მოსახლეობა შედარებით გვიანაა მოსული აქ საქართველოს ბარიდან; მოსული ქართულენოვანი მოსახლეობის ასიმილაცია ადგილობრივ წოვა-თუშებთან, გაქართველება და ადგილობრივი მკვიდრი თუშების მეტყველება მხოლოდ თუშეთის წოვათის თემს შემორჩა.

წოვა-თუშების აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში – თუშეთში ჩრდილოეთკავკასიიდან (ინგუშეთიდან) გადმოსახლების შესახებ მონაცემები ჯერ კიდევ XIX საუკუნის პრესაში იბეჭდებოდა, რაც გაგრძელდა და აისახა XX საუკუნის სამეცნიერო ლიტერატურაში. ძრითადი არგუმენტი

იყო გადმოცემები და ნოვა-თუშური ენის მსგავსება ვაინახურ ენებთან. ერთ-ერთი პირველი, ვინც ეს მოსაზრება XIX საუკუნის პრესაში დაბეჭდა, იყო ივანე ცისკარიშვილი, წარმოშობით ნოვა-თუში (ცისკაროვი 1843). ამ მოსაზრებას იზიარებდა ლინგვისტი აკაკი შანიძე. მისი აზრით, ქართულენოვანი თუშების „მამა-პაპანიც ნოვა-თუშურად ლაპარაკობდნენ და შემდეგ თანდათან გადმოვიდნენ ქართულზე“ (შანიძე 1972: 109). ამდენად ის ქართულ ენაზე მოლაპარაკე თუშებს ნარევი, ქართულ-ვაინახური წარმოშობის მოსახლეობად მიიჩნევდა. ნოვა-თუშების ვაინახური წარმოშობის შესახებ წერდნენ: პ. უსლარი, ი. დეშერიევი, ა. გენკო, ს. მაკალათია, გ. მელიქიშვილი, ვ. ელანიძე, ვ. ლაგაზიძე, თ. უთურგაიძე, ჯ. სტიფნაძე...

რუს მეცნიერთაგან აღნიშნული პრობლემით განსაკუთრებით დაინტერესდა კავკასიათმცოდნე ეთნოლოგი ნატალია ვოლკოვა (ვოლკოვა 1977: 84-89; ვოლკოვა 1973: 161; ვოლკოვა 1974: 153-156). არსებული სამეცნიერო ლიტერატურისა და მის მიერ მოპოვებული გადმოცემების საფუძველზე (როგორც ნოვა-თუშებში, ისე ჩრდილოეთკავკასიელ ინგუშებში), ის ერთმნიშვნელოვნად ასკვნიდა, რომ ნოვა-თუშებში აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეში – თუშეთში ჩრდილოეთ კავკასიიდან, ინგუშეთიდან, არიან გადმოსახლებულნი. ნ. ვოლკოვას მიერ ჩანერილი გადმოცემებით, ინგუშეთიდან ნოვა-თუშების გადმოსახლების მიზეზი სარწმუნოება ყოფილა. მათ ქრისტიანობის უარყოფას და ისლამის მიღებას აიძულებდნენ. მაჰმადიანობა რომ არ მიეღოთ, ამის გამო წამოვიდნენ და საქართველოს მთებში ჩამოსახლდნენ. სხვა გადმოცემით ინგუშეთში, სადაც ნოვა-თუშების წინაპრები ცხოვრობდნენ, მიწა ძალიან მცირე და მწირი იყო. ამიტომ მათ გადაწყვიტეს ახალი მიწა ეძებნათ დასასახლებლად.

ადგილს, საიდანაც ისინი გადმოსახლდნენ, ვაბი (ვაპი) ეწოდება.

წოვა-თუშების ჩრდილოეთ კავკასიიდან გადმოსახლების შესახებ გადმოცემები ნ. ვოლკოვას თვით წოვა-თუშებისაგან ჩაუწერია: „წოვები (ბაცბები) ქართველები ვართ, მაგრამ წარმოშობით ქისტები და ენაც ქისტურის მონათესავეა. დღეისათვის წოვები თუშების ნაწილი ვართ, მაგრამ ჩვენ მოვედით სხვა მხრიდან, დასავლეთიდან, ლალლას (ლალლაის) ქვეყნიდან. როდესაც შაჰ-აბასს უნდოდა ყველას მუსლიმურ სარწმუნოებაზე მოქცევა, მაშინ ლალლები გადმოსახლდნენ საქართველოს მთებში“ (ვოლკოვა 1972: 84). ასეთივე გადმოცემა ნ. ვოლკოვას ჩაუწერია წოვა-თუშების მეზობლად მცხოვრებ ქისტებში, რომლებიც პანკისის ხეობაში ცხოვრობენ და რომლებიც ჩაჩნეთიდან XIX საუკუნის შუა ხანებში გადმოსახლდნენ: „ბაცაი (იგულისხმებიან როგორც წოვა-თუშები, ისე ქართულენოვანი თუშები – რ. თ.) მთიელები არიან, რომელშიც ორი ხალხი შედის. პირველები, „ჩალმა-თუშები“ ქართველები არიან, მეორენი – ლალლები. უნინ საქართველოს მთებში ცხოვრობდნენ მხოლოდ ჩალმა-თუშები, ქართულენოვანი თუშები. ბაცბები გამოიქცნენ ლალლების ქვეყნიდან, როდესაც ლალლეთში შევიდა მუსლიმობა“. ნ. ვოლკოვა გადმოცემებს წოვა-თუშების (ბაცბების) ინგუშური წარმომავლობის შესახებ ამაგრებს ენობრივი მონაცემებით და ეყრდნობა ი. დეშერიევის მონოგრაფიას, რომელშიც ხაზგასმითაა საუბარი ინგუშური და წოვა-თუშური (ბაცბური) ენების განსაკუთრებული სიახლოვის შესახებ. ის უთითებს კიდევაც იმ ადგილს, საიდანაც წოვა-თუშების წინაპრები გადმოსახლდნენ. ესაა არმხის (ჯეირახის) ხეობის სოფელ ერზის მახლობლად ადგილი, რომელსაც ვაბი (ვაპი) ჰქვია. ინგუშური გადმოცემებით, წოვა-თუშების ინგუშეთიდან აყრა-გადმო-

სახლების მიზეზი მცირემინიანობა ყოფილა. ამავე დროს **ინგუშეთში დაფიქსირებული ეთნოგრაფიული მონაცემებით, წოვა-თუშების (ბაცებების) წინაპრები თავის დროზე ინგუშეთში აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის სხვა ისტორიულ-ეთნოგრაფიული პროვინციიდან – ხევსურეთიდან ყოფილან გადმოსახლებულნი, ხევსურების მონათესავენი ყოფილან** (ვოლკოვა 1973: 169). სხვა ნაშრომში იგივე ავტორი **წოვა-თუშურ გვართა ნაწილის ხევსურეთის არხოტის თემიდან გადასახლებაზე მიუთითებს. ასეთ გვარებს შორის ის ისტორიული გადმოცემებით პირველ რიგში ცისკარიშვილების დიდ გვარს ასახელებს** (ვოლკოვა 1974: 152). აქ ინტერსემოკლებული არ უნდა იყოს ზემოთ მოყვანილი გადმოცემა იმის შესახებ, რომ ხევსურეთის ლიქოკის ხეობაში ცხოვრობდნენ ბაციონნის გვარისანი, რომლებიც აქედან გაურკვეველი მიმართულებით გადასახლდნენ. ამ თვალსაზრისით იქნებ ისიც იყოს მნიშვნელოვანი, რომ ხევსურეთში ერთ-ერთ სოფელს „ბაცალიგო“ ჰქვია. რუსი ეთნოლოგი ნ. ვოლკოვა იმასაც აღნიშნავდა, რომ **ჩაჩნეთის მაისტის თემის მოსახლეობა ოდესღაც ენითა და კულტურით ქართველებთან ახლოს იდგა და წარსულში ქრისტიანობას აღიარებდა.** უფრო მეტიც, ჩაჩნეთის სოფელ როშნიჩუში ნ. ვოლკოვას ჩაანერინეს გადმოცემა, რომ **ჩაჩნეთის მალხისტის თემის მკვიდრი ჩაჩნები ქართველ მთიელთა – ხევსურთა შთამომავლები არიან.** ნ. ვოლკოვას **საქართველოდან (ხევსურეთიდან) გადმოსახლებულთა შთამომავლებად ჰყავს მიჩნეული ინგუშეთის მეცხალის ხეობის სოფელ შუანის მკვიდრნიც** (ვოლკოვა 1973: 166, 168). სხვათა შორის, ვაინახები (ჩაჩნები) ხევსურთა მეზობელ ქართველთა ეთნოგრაფიულ ჯგუფს – ფშავლებს „შუო“-ს უწოდებენ. ზემოთ დასახელებული ხევსურეთის მოსაზღვრე **ჩაჩნეთის მალხისტის თემის 11 სოფელი XIX საუკუნეში თბილისის გუბერნიის თიანეთის მაზრაში**

შედიოდა (ასევე იყო შუა საუკუნეებშიც. XVIII საუკუნის დასასრულს შედგენილი ქართლ-კახეთის აღწერაში, რომლის ავტორია იოანე ბაგრატიონი, ეს ადგილები, ანუ „ქისტეთის ერთი ხეობა თავისი სოფლებით“ საქართველოს სამეფოს დაქვემდებარებაში შედიოდა (ბაგრატიონი 1986: 72). 1886 წლის აღწერით აქ მცხოვრებთა დიდი ნაწილი ქართულ, - ურ სუფიქსიან, გვარებს ატარებდა: **ალბაკაური, აშიგაური, ბარჩაული, ბადურგაული, ბაკაშაური, გადუმაური, დადიგაური, ზანტაური, კარსამაული, მუხაური, ხაიაური** და სხვა. გადმოცემით, ამ ქისტური (ჩაჩნური) გვარის მატარებელი წარმოშობით აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელები (ხევსურები) იყვნენ. როგორც ჩანს, ორმხრივი მიგრაციული კავშირები (პროცესები) აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის მოსახლეობასა და ვაინახური და დაღესტნური მოდგმის ჩრდილოეთკავკასიელებს შორის იშვიათი არ ყოფილა.

ახლა კვლავ უნდა დავუბრუნდეთ ნ. ვოლკოვას წიგნში მოყვანილ ინგუშურ გადმოცემას ინგუშეთიდან საქართველოს მთაში გადასახლებული ნოვა-თუშების (ბაცბების) ქართველ მთიელებთან (ხევსურებთან) ნათესაობის შესახებ. თითქმის ანალოგიური გადმოცემა ჩავინერეთ ჩვენც 2005 წელს ძველი ამბების, გადმოცემების შესანიშნავი მცოდნისაგან **ადამ ალექსის ძე ჩარხოშვილისაგან** (დაბადებული 1928 წელს), რომელიც მას ბავშვობაში ღრმად მოხუცებისაგან მოუსმენია: საქართველოს ბარის რამდენიმე სოფელში მცხოვრები ექვსი მეცხვარე (ხუთი ქიზიყის მხარიდან და ერთიც სოფელ მატნიდან შორთია ტურაშვილი) კარგი საძოვრების ძებნაში ჯერ ილტოს ხეობაში გაჩერებულან, შემდეგ თიანეთში, ბოლოს კი – ფშავის გომენრის ხეობაში. ფშავში მათ შეუერთდათ კაცი, გვარად **შველური**. ამ უკანასკნელს მეცხვარეებისათვის შესანიშნავი საძოვრებით მდიდარი ინგუშეთის ჯარიეხის ხეობა მიუსწავლებია.

ამ შვიდი გვარის ქართველი მეცხვარე თავისი ცხვრითა და ცოლ-შვილით მართლაც გადასულა ინგუშეთში. ჯარიების ხეობამ იმიტომაც მიიქცია ქართველ მეცხვარეთა ყურადღება, რომ აქვე იყო საზამთრო საძოვრები. მთხრობელთა თქმით აქ ისეთი ადგილებია, რომ ზამთარში მოსული თოვლი მალევე დნება. საქართველოდან გადასულებს მოსიარულე ხალხს, ალაჩოყელებს (ალაჩოყი ნაბდის მოთელილი კარავია, რომლებშიც ქართველი მწყემსები წლების განმავლობაში ცხოვრობდნენ.) უწოდებდნენ. აქ მათ ერთი ადგილობრივი მკვიდრიც შეჰმატებიათ. ასე გაჩნდა ინგუშეთის ერთ-ერთ სოფელში რვა გვარი, რომელთა წევრებიც შემდეგ ადგილობრივ მოსახლეობაზე დაქორწინდნენ. ქართული წარმომავლობის მეცხვარეთა შთამომავლებისათვის ინგუშური მშობლიურ ენად იქცა. ინგუშეთში კარგა ხნის ცხოვრების შემდეგ საქართველოდან მიგრირებულთა შთამომავლებს ადგილობრივი ინგუშები ავინროვებდნენ, რადგან ისინი აქ საძოვრებით სარგებლობის პირობით მოვიდნენ და არა დასახლების. შევინროვებული მეცხვარეები და მათი ოჯახები იძულებული გახდნენ ინგუშეთიდან აყრილიყვნენ და ახლა ჩაჩნეთში გადასულიყვნენ. ჩაჩნეთში რამდენიმე ადგილი გამოუცვლიათ და ბოლოს ითონხალეში დასახლებულან. ითონხალეში გარკვეული ვადით ყოფნის შემდეგ, ნოვა-თუშების წინაპრები თუშეთის პირიქითის თემის სამ სოფელში – გირევეში, ჭონთიოსა და ელოში – დასახლებულან. ამ სოფლებში შეკედლებულნი შემდეგ ნოვათაში გადასახლებულან და რვა გვარი სხვადასხვა სოფელში დამკვიდრებულა. პირველი ადამიანი, რომელიც ნოვათის თემში დასახლებულა, **ჭეიჭენის** გვარის წარმომადგენელი **ნოე** ყოფილა. მაგრამ მას არც ოჯახის წევრები და არც სხვები არ გაჰყოლიან. ნოვათაში ნოვა-თუშების საბოლოო დასახლება სათუშო ყრილობის გადანყვეტილებით

მომხდარა, რადგან პირიქითი თემის სამი სოფლის (გირევის, ჭონთიოსა და ელოს) მოსახლეობას თვითონ არ ჰქონდა საკმარისი მიწა. ეთნოგრაფიული მასალებით, წოველთა წინაპრების დასახლება წოვათაში ბახტრიონის ბრძოლიდან მესამე წელს, ე. ი. 1662 წელს მომხდარა. ამიტომ იყო, რომ თავდაპირველად მიცვალებულები წოვა-თუშებს დასაკრძალად თუშეთის პირიქითის თემის სოფელ ჭონთიოში მიჰყავდათ. პირველი დასახლებული ადამიანის სახელის „წო-ას“ გამო ეწოდა თემს წოათას (წოვათას) სახელი. მათ ქრისტიანობა შენარჩუნებული ჰქონდათ, მაგრამ შენარჩუნებული ჰქონდათ თუ არა ქართული ენა, გადმოცემებით არ დასტურდება. ფაქტია, რომ XVIII საუკუნეში წოვა-თუშები ორენოვანნი იყვნენ. წოვა-თუშურ ენასთან ერთად ისინი ქართულ ენასაც ფლობდნენ.

ამ თვალსაზრისით არანაკლებ საყურადღებო უნდა იყოს ნ. ვოლკოვას მიერ ღრმა მოხუცებულებისაგან ჩანერილი სოციალური ხასიათის მასალა, რომ **ღალღელები (ინგუშები) ვაპიელებზე (საიდანაც გადმოსახლებულნი იყვნენ წოვა-თუშები) მაღლა აყენებდნენ თავიანთ თავს. მათ წესად ჰქონდათ დადგენილი, რომ ერთი ღალღის (ინგუშეთის) მოკვლისათვის სამაგიეროდ ორი ვაპიელი მოეკლათ** (ვოლკოვა 1973: 169).

ნ. ვოლკოვას ეჭვი არ ეპარება ბაცბების (წოვა-თუშების) ინგუშურ წარმომავლობაში, მაგრამ მათი საქართველოში გადმოსახლების დათარიღება შედარებით რთულ საქმედ მიაჩნია. ერთ-ერთი გადმოცემით, ისინი წინაპართა საცხოვრისიდან შაჰ-აბას I-ის მიერ მათი ძალადობრივი ისლამიზაციის გამო გადმოსახლდნენ. ირანის დასახლებული შაჰის ლაშქრობები კი უპირატესად XVII საუკუნის პირველ მეოთხედში მიმდინარეობდა. ამ გადმოცემის მიხედვით, წოვა-თუშების მიგრაცია XVII საუკუნის პირველი მეოთხე-

დის განმავლობაში უნდა მომხდარიყო. მაგრამ, რამდენადაც ისტორიოგრაფიაში ცნობილია, აღნიშნულ პერიოდში სპარსთა (ირანელთა) ლაშქრობები ჩრდილოეთ კავკასიაში არ ყოფილა. აღმოსავლეთ საქართველოში კი შაჰ-აბას I-მა XVII საუკუნის პირველ მეოთხედში არაერთხელ ილაშქრა და მიწასთან გაასწორა, გააპარტახა ყველაფერი. სპარსელების (ირანელების) ლაშქრობებს კი ქართველები აჯანყებებით პასუხობდნენ. ერთ-ერთი ასეთი აჯანყება 1659 წელს მოხდა; აჯანყება ბახტრიონთან, სადაც თუშების საზამთრო საძოვრები იყო, ქართველთა გამარჯვებით დამთავრდა. მასში აქტიურ მონაწილეობას იღებდნენ ქართველი მთიელები: თუშები, ფშავლები, ხევსურები.

ნ. ვოლკოვა კითხვის ნიშნის ქვეშ სვამს შაჰ-აბას I-ის დროს ნოვა-თუშების (ბაცბების) წინაპართა საქართველოს მთიანეთში გადმოსახლების საკითხს, რადგან, როგორც აღვნიშნეთ, XVII საუკუნის პირველ მეოთხედში ირანელთა ლაშქრობები ჩრდილოეთ კავკასიაში არ დასტურდება. მისივე მოსაზრებით, გადმოცემაში შაჰ-აბასის ლაშქრობისა და ძალისმიერი გზით გამაჰმადიანების სიუჟეტი იმ დროს ჩართეს, როდესაც ნოვა-თუშები (ბაცბები) უკვე თუშეთში ცხოვრობდნენ. რუსი ეთნოგრაფი იმის დასამტკიცებლად, რომ XVII საუკუნის დასაწყისში ნოვა-თუშები (ბაცბები) უკვე აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ცხოვრობდნენ სხვა, ამჯერად რუსულ წყაროს იმონებებს. 1589–1590 წლებით დათარიღებულ რუსეთის ელჩობას თავად ზვენიგოროდსკის მეთაურობით ურჩევენ საქართველოში ნავიდეს მარშრუტით, რომელშიც ერთ ტომსა და ორ მთას შორის მითითებულია «Батцкие гребни» (т. е. горы). საბუთში ისიცაა აღნიშნული, რომ «А владеет тою Батцкою землю государь их Александр» (ე. ი. კახეთის მეფე ალექსანდრე). ნ. ვოლკოვა ეყრდნობა რუს მეცნიერს ა. გენკოს, რომ

«Батцкие грехи» «Батцкая земля» ბაცბების მთები და ტერიტორიაა. თუ ამ შეხედულებას გავიზიარებთ, – დასძენს ნ. ვოლკოვა, – მაშინ უნდა დავასკვნათ, რომ XVI საუკუნის უკანასკნელ მეოთხედში წოვა-თუშები (ბაცბები) თუშეთის მთებში ცხოვრობდნენ. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ აღნიშნული მსჯელობა კითხვის ნიშნის ქვეშ დგება, რადგან „ბაცაის“ ვაინახები უნოდებდნენ არა მხოლოდ წოვა-თუშებს (ბაცბებს), არამედ ქართულენოვან თუშებსაც.

ნ. ვოლკოვას მოჰყავს ლინგვისტთა ვარაუდიც, რომ მათი გადმოსახლება უნდა მომხდარიყო იმ დროს, როდესაც ჯერ კიდევ საერთოვანახური ენა არსებობდა, რადგან ი. დეშერიევის მტკიცებით, ბაცბურ ენაში შემონახულია ზოგიერთი საერთოვანახური ნიშნები, რაც ფუძე ენისათვის იყო დამახასიათებელი მის ჩაჩნურ და ინგუშურ ენებად გაყოფამდე. ეს შეხედულებაც არაა საისტორიო ფაქტებით გამაგრებული. პირველი ქართული საისტორიო წყარო ძვ. წ. III საუკუნის ამბების თხრობისას ჩაჩნებსა და ინგუშებს უკვე ასხვავებს ერთმანეთისაგან, რომელთაც, შესაბამისად, დურძუკებსა და ლლიღვებს უწოდებს. ნ. ვოლკოვა-სათვის წოვა-თუშების (ბაცბების) აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში დიდი ხნის მოსახლეობის დამადასტურებელია მათი ორენოვნება, რაც XVIII საუკუნის 70-იან წლებში გერმანელ მეცნიერს გიულდენშტედსაც აქვს დადასტურებული. დავსძენთ, რომ ვერც ეს არგუმენტია მყარი. ორენოვნება (ბილინგვიზმი) შეიძლება ამა თუ იმ ხალხის ჯგუფში სულ რაღაც ორი-სამი თაობის განმავლობაში გაჩნდეს. წოვა-თუშების განსახლების არეალი კი ისეთი იყო, რომ თუ კი ისინი ჩრდილოეთ კავკასიიდან მართლაც გადმოსახლდნენ, ორი-სამი თაობის განმავლობაში აუცილებლად შეისწავლიდნენ მეორე ენას – ქართულს. ამას განაპირობებდა მეზობელ ქართულენოვან თუშებთან კონტაქტის აუცი-

ლებლობა და აგრეთვე მათი მეურნეობის ხასიათი (ტიპი) – ნახევრადმომთაბარული მეცხვარეობა, ზამთარში კახეთის ბარში (ალვანის ველზე) ცხვრის საბალახოდ გადარეკვა.

ისტორიული გადმოცემებით, წოვა-თუშები (ბაცბები) თავდაპირველად თუშეთის პირიქითის თემის სოფელ ჭონთიოში დასახლებულან, რის დამადასტურებელი უთუოდ ისიცაა, რომ წოვათაში, ანუ თუშეთის ალაზნის სათავეში დასახლების შემდეგ მათ დიდი ხნის განმავლობაში ჰქონდათ ჭონთიოსთან კავშირი. ეს კი იმით გამოიხატებოდა, რომ წოვათაში გარდაცვლილ თანასოფლელებს პირიქითი თუშეთის ტერიტორიული თემის სოფელ ჭონთიოში მარხავდნენ. ჭონთიოს მცხოვრებნი წოვა-თუშების დამკრძალავ პროცესიას ადგილობრივები ხვდებოდნენ. მხოლოდ დიდი მთის „ჩამოზავების“ შემდეგ შეწყვიტეს წოვა-თუშებმა თავიანთი მიცვალებულების ჭონთიოში დაკრძალვა. ამ გადმოცემით აშკარაა, რომ წოვა-თუშების წინაპრების მცირე ნაწილი უნდა დასახლებულიყო თუშეთის პირიქითის თემის სოფელ ჭონთიოში. ჭონთიოს არც შეეძლო მოსახლეობის ის რაოდენობა დაეტია, რაც შემდეგ წოვათის ოთხ სოფელში (ან უფრო ადრე რვა სოფელში) ცხოვრობდა. ჭონთიოს თავისი გეოგრაფიული მდებარეობის გამო მხოლოდ 30–35 ოჯახის დატევა და გამოკევა შეეძლო. ჭონთიოდან წამოსულები ჯერ წოვათის სოფელ წაროში დასახლებულან. თუ აღნიშნულ გადმოცემას დავუჯერებთ, წოვა-თუშების ორი ნაკადის მიგრაცია მომხდარა ინგუშეთიდან თუშეთში. პირველი ნაკადი პირიქითი თუშეთის სოფელ ჭონთიოში მოსულა და შემდეგ წოვა-თუშეთის სოფელ წაროში გადმოსახლებულან; მიგრანტების მეორე ტალღა წაროში ცხოვრების დროს მოსულა. თუ წაროელები თავიანთ მიცვალებულს პირიქით თუშეთის ჭონთიოს თემში კრძალავდნენ, ეს იმაზე მიუთითებს, რომ ისინი აქ დიდი ხნის

დასახლებულნი იყვნენ, რადგან სასაფლაო ჰქონდათ მონ-
ყობილი და, მთიელთა ტრადიციის თანახმად, ნოვათაში
გადმოსახლებულები მიცვალებულებს ძველი მიცვალებუ-
ლების გვერდით კრძალავდნენ. სრულიად დასაშვებია, რომ
ნოვათის სოფლები: ინდურთა, საგირთა, ეტელთა (და აგ-
რეთვე პატარა სოფლები ნადირთა და მოზართა) იქვე ნა-
როში მოსახლეობის გამრავლების შედეგად გაჩნდა.

ჩვენ აღარ შევხებით სხვა მეცნიერთა მოსაზრებებს
ნოვა-თუშების (ბაცებების) ინგუშეთიდან საქართველოში
გადმოსახლების შესახებ, მხოლოდ ერთი ავტორის – ვ.
ელანიძის შეხედულებასაც შემოგთავაზებთ. მისი დას-
კვნით, მათი მიგრაცია თუშეთში XVII საუკუნის მეორე ნა-
ხევარში მოხდა (ელანიძე 1988: 23). ამ დასკვნას ვერ გავი-
ზიარებთ. XVII საუკუნეში ნოვა-თუშების პირიქითი თუშე-
თიდან ნოვათაში დასახლება მოხდა. ხოლო პირიქითის
თემში რომ ისინი რამდენიმე თაობის განმავლობაში ცხოვ-
რობდნენ, ისეც ფაქტია. XVI საუკუნეში ისინი უკვე თუშე-
თის მკვიდრები იყვნენ. ასევე შეიძლება ნოვა-თუშთა წინა-
პარი ქართველი მეცხვარეების ინგუშეთში ჯარიების ხეო-
ბის სოფელ ვაპში (ვაბში) გადასვლის დროც მიახლოებით
განვსაზღვროთ. ეს მოვლენა XV საუკუნის დასაწყისზე ად-
რე არ უნდა მომხდარიყო.

ინგუშეთიდან აღმოსავლეთ საქართველოში (თუშეთში)
ნოვა-თუშების გადმოსახლების თვალსაზრისს მოწინააღ-
მდეგენიც ჰყავს. მათგან შეიძლება დავასახელოთ აბრამ
შავხელიშვილი, რომელიც თავად ნოვა-თუშების წარმომად-
გენელია და კარგად იცის მათი ისტორია, ეთნოგრაფია და
ფოლკლორი. ა. შავხელიშვილი მიიჩნევს, რომ ნოვა-თუშები
თუშეთის ძირძველი მკვიდრნი არიან და ისინი არსაიდან
არ მოსულან. მათ ბილინგვიზმს კი ქისტური (ვაინახური)
მოდგმის ხალხთა ინფილტრაციის შედეგად მიიჩნევს. მეც-

ნიერმა აღნიშნულ პრობლემას რამდენიმე წიგნი მიუძღვნა (შავხელიშვილი 2001; შავხელიშვილი 1987; შავხელიშვილი 1977). ამის დასადასტურებლად ის იმონმებს იმ ავტორებს, რომელთა აზრითაც წოვა-თუშები ადგილობრივი მაცხოვრებლები არიან; იმონმებს უცხოელ ავტორებს (გიულდენ-შტედტს, შიფნერს, კ. კოხსა და ო. სპენსერს). ეს უკანასკნელნი წერდნენ, რომ „თუშები ოთხ ძმობაში არიან გაერთიანებულნი“ და წარმომავლობით ქართველები არიან და ქრისტიანულ რელიგიასაც სცნობენ“ (კოხი, სპენსერი 1981: 251, 256). ა. შავხელიშვილი თავისი დებულების დასამტკიცებლად ფართოდ იყენებს ეთნოგრაფიულ და ფოლკლორულ მონაცემებსაც. ის ანალოგიას ავლებს ტოპონიმ „ნობენსა“ და „ნოვას“ შორის, ხალხის სახელწოდებებს „ნანარებსა“ და „ნოვას“ შორის. თუმცა აღნიშნულ ტერმინებს შორის მსგავსება ჯერ კიდევ ადრე ივანე ჯავახიშვილმა და ნიკო მარმა შეამჩნიეს. დავსძენთ, რომ ბგერითი მსგავსების მიუხედავად, დღეს მეცნიერები „ნობენსა“ და „ნოვას“ შორის მსგავსებას ვერ ხედავენ, მსგავსებას ვერ ხედავენ აგრეთვე ისტორიულ „ნანარსა“ და დღევანდელ „ნოვას“ შორის. ტერიტორიულად „ნობენი“ საკმაოდ დამორებულია „ნოვას“. ნობენი დასახლებული პუნქტი იყო აღმოსავლეთ საქართველოში, მდინარე არაგვის ხეობის მთისწინეთში. რაც შეეხება ნანართა ტომს, ამ ტომის ხალხი მდინარე თერგის სათავეში ლოკალიზდებოდა. IX საუკუნეში ისინი ბარში (კახეთში) ჩამოსახლდნენ და ადგილობრივ მოსახლეობაში გაითქვიფნენ.

ზემოთაც აღვნიშნეთ და აქაც გვინდა გავიმეოროთ, რომ წოვა-თუშებს ქართული გვარსახელები აქვთ. მათი გვარსახელების როგორც ძირები (ფუძეები), ისე სუფიქსები ქართულია. ისინი ბოლოვდება -ძე, -შვილი და -ურ სუფიქსებით. თუმცა როდესაც წოვა-თუშები საუბრობენ წო-

ვა-თუშურ ენაზე, ისინი თავიანთ გვარებს თავისებურ ფორმას აძლევენ. როგორც შენიშნულია, „ერთი ჯგუფი ინარმოება -ლარ ელემენტის დართვით, მეორე კი -ურ ელემენტს დაირთავს. ამ მეორე ჯგუფის გვარსახელებს ბოლოში დაერთვის კიდევ -ი სუფიქსი, რომელიც მრავლობითობას გამოხატავს“ (ჭრელაშვილი 2002: 292). მაგალითად, **აფშინაშვილი** ნოვა-თუშურად არის **აფშინა-ლარ, ქავთარაშვილი - ქოვთარ-ლარ, ჭრელაშვილი - ჭრელა-ლარ, შველაშვილი - შველა-ლარ, ჭარელიშვილი - ჭარელო-ლარ, ლონგიშვილი - ლუინგ-ლარ, ვეშაგურიძე - ვეშკურ-ლარ, თორლაშვილი - თორლა-ლარ, ხაჩიურიძე - ხაჩირ-ლარ** და სხვა. სამართლიანადაა შენიშნული, რომ -ლარ ელემენტი კრებითობას, კუთვნილებას გამოხატავს (ჭრელაშვილი 2002: 293). „მეორე რიგის გვარები ნოვა-თუშურ ენაში ინარმოება -ურ//-რ (←ურ) ელემენტის დართვით“ (ჭრელაშვილი 2002: 294). მაგალითები: **მეოტიშვილი - მევტ-ურ-ი, მჭედლიშვილი - ჭედლ-ურ-ი, შლაფიშვილი - შლფ-ურ-ი, ქადგიძე - ქადგ-ურ-ი, დინგაშვილი - დინგ-რ-ი, ნოტოიძე - ნოტ-რ-ი, ლაგაზიძე - ლაგზ-ურ-ი** და ა. შ. უაღრესად საყურადღებოა, რომ -ლარ და -ურ//-რ (←ურ) სუფიქსებით ნაწარმოები გვარსახელები ნოვა-თუშურ ენაში მხოლოდ მრავლობითობას გამოხატავს. „არ არსებობს გვარი ნოვა-თუშურ ენაზე, რომელიც მხოლოდ ერთ პიროვნებას აღნიშნავდეს. ის გადმოგვცემს მთელ საგვარეულოს შემადგენლობას“ (ჭრელაშვილი 2002: 293). კ. ჭრელაშვილმა გამოთქვა სამართლიანი ვარაუდი იმის შესახებაც, რომ მხოლობითი შინაარსით ნოვა-თუშურ ენაში გვარსახელის არ არსებობა (მხოლობით რიცხვში გვარსახელის არარსებობა) თემური ცხოვრებით უნდა იყოს განპირობებული. მთის ტერიტორიული თემის კოლექტიური ხასიათიდან გამომდინარე პიროვნების ცალკე გააზრება არ ხდებოდა. მთიელთა

მენტალიტეტით გვარი ერთიანი ორგანიზმი იყო და პიროვნების ცალკე მოქმედებაც წარმოუდგენელი იყო. ნოვა-თუშურ ენაში გვარის (გვარსახელის) მხოლოდ მრავლობითი ფორმის წარმოდგენით მთიელთა ჯგუფური (კოლექტიური, თემური) მენტალიტეტი აისახა.

საყურადღებოა, რომ როგორც -ლარ, ისე -ურ//-რ (←ურ) სიფიქსი ნოვა-თუშურ ენაში კუთვნილებას (წინაპრისადმი, გვარის საფუძვლის ჩამყრელისადმი) აღნიშნავს. -ურ სუფიქსი კი მხოლოდ ქართული ენისათვის არის დამახასიათებელი და ის ნოვა-თუშურ ენაში ქართულიდან არის შესული. თუმცა კ. ჭრელაშვილი მას ქართული ენის სუბსტრატად მიიჩნევს ნოვა-თუშურ ენაში. თავდაპირველად ყოველ ნოვა-თუშურ სოფელში ერთი გვარის ხალხი (ერთი გვარსახელის მატარებელი ჯგუფი) მკვიდრობდა. ეთნოგრაფიული მონაცემებით, ეს გვარებია (გვარსახელებია): **1. ფეშკროუ, 2. შურთლოუ (შურთლობი), 3. ჭეიჭენი, 4. შველური, 5. ბეიხური, 6. ნარბი, 7. ბლუჯრობი და 8. უიდლარა.** ეთელტაში **ფეშკრობები** და **ბლუჯრობები** დასახლებულან, ზემო საგირთაში – **ჭეიჭენები**, ქვემო საგირთაში – **შველურები**, ინდურთაში – **შურთლობი**, მოზვერთაში – **ბეიხური**, ნადირთაში – **უიდლარა (უიდრობი)**, რომლებიც თავდაპირველად **ნადირანი (ნაეიდლარა)** ყოფილან, შემდეგ – **უიდლარა** და ბოლოს კი **კუიულარა** გამხდარან. რაც შეეხება ნაროს, აქ **წაროელები** (ნოვა-თუშურად „**ნარბი**“) მკვიდრობდნენ. ამ გვარებს შემდეგ სხვადასხვა გვარები გამოეყო, ე. ი. ხდებოდა ახალი გვარების წარმოქმნა. ეს პროცესი – ძირითადი გვარებისაგან ახალი გვარების გამოყოფისა მიმდინარეობდა, როგორც მთაში ცხოვრების, ისე ბარში გადმოსახლების შემდეგაც. ბევრია „შეძმავებული“, ხარით შეყრილი გვარი (ანუ ხელოვნურად დანათესავებული გვარი), რომელთა წინაპრებიც უმეტეს შემთხვევაში საქართველოს

სხვადასხვა კუთხიდან და ჩრდილოეთ კავკასიიდან მოსული დაქირავებული მწყემსები იყვნენ. გვარსახელებს საფუძვლად გამორჩეული წინაპარი მამაკაცის სახელი ედებოდა. ეს გვარები, როგორც ახალი, ისე ძველი, ერთ სანათესაო წრეს წარმოადგენდნენ.

წოვა-თუშური გვარების შესახებ საინტერესო სურათი იხატება ეთნოგრაფიული მონაცემებითა (გადმოცემებით) და XIX საუკუნის მოსახლეობის აღწერის დავთრებით. მაგალითად, სოფელ საგირთის ერთ ნაწილში, როგორც აღვნიშნეთ, **შველურის** გვარისანი დასახლდნენ. **შველურთა** გვარიდან არიან გამოსულები **დინგაშვილები** და **ცისკარიშვილები** (ცისკარიშვილის გვარსახელს საფუძვლად მამაკაცის ძველი ქართული, ქრისტიანობამდელი სახელი „ცისკარა“ უდევს). შემდეგ ცისკარიშვილთა გვარს რამდენიმე ახალი გვარი გამოეყო. მიუხედავად ამისა, ის დღესაც მრავალრიცხოვანი გვარია. მაგალითად, 1831 წლის მოსახლეობის აღწერისას სოფელ საგირთაში 71 ოჯახი მკვიდრობდა და აქედან 19 ოჯახი ცისკარიშვილის გვარსახელს ატარებდა. აღნიშნული აღწერიდან ჩანს, რომ ახალი გვარსახელების წარმოქმნა ახლადდანიყებული იყო. ეს პროცესი ინტენსიური იყო XIX საუკუნის პირველ მეოთხედში. თუ რა იყო წოვა-თუშებში ახალი გვარების წარმოქმნის მიზეზი, ამის შესახებ მსჯელობა შორს წაგვიყვანს. მსგავსი პროცესი იმავე დროს მეზობელ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეში – ფშავშიც მიმდინარეობდა. ძველი ფშაური გვარის დანაყოფები ახალ გვარებად (გვარსახელებად) გარდაიქმნებოდა. თუმცა ძველი გვარები, როგორც ფშავში, ისე თუშეთში, კვლავ განაგრძობდა არსებობას. 1873 წელს საგირთაში ცისკარიშვილების 28 ოჯახია აღრიცხული, 1886 წელს – 31 ოჯახი. 1873 წელს საგირთაში დინგაშვილების ცხრა ოჯახი ყოფილა. 1873 წლის აღწერაში ერთ-ერთ დინ-

გაშვილს მინერილი აქვს მეორე გვარსახელიც – **სალირიშვილი**. ამ სოფელში იმავე წელს **ქადაგიძეების** ათი კომლი ყოფილა.

სოფელ საგირთის მეორე ნაწილში (მას ძველად „წოეთას“ უწოდებდნენ) **ჭეიჭენის** გვარისანი მკვიდრობდნენ. ეს გვარი დაახლოებით 12 გვარს მოიცავს: **შავხელიშვილი, ბაბოშვილი, ედიშერიძე, მიქელაძე, ბაჩულაშვილი, ჯიმშერიშვილი, იტოშვილი, ქარელიშვილი, ფილიშვილი, ციხელიშვილი, საგიშვილი. ჭეიჭენის** გვარის ძირითადი ნაწილი ამონყვეტილა. მათ უშუალო მემკვიდრეებად **საგიშვილები** ითვლებიან. თუმცა სხვა მონაცემებით, ისინიც ხევსურეთიდან მიგრირებული ბერდიაშვილების შთამომავლები არიან. დანარჩენი გვარები შეყრილ, ხელოვნურად დანათესავებულ გვარებად მიიჩნევა.

თავდაპირველად სოფელ ეთელტაში **ფეშკროუს** გვარისანი ცხოვრობდნენ. ოფიციალურად დღეს ასეთი გვარსახელი აღარ არსებობს. ამ გვარში გაერთიანებულია: **ჩარხოშვილები, მუშტარაულები, ბახტარიშვილები, ბაინდურიშვილები, ბაძოშვილები, ჯიხოშვილები, ბაიძეები, პაპაშვილები, ბუჭურაულები, ბეგუმიშვილები, ხადიშვილები, ნაკვეთაურები, ჭრელაშვილები, ლალიშვილები, შანჭიშვილები, ოყილაურები. ფეშკროუს** გვარის უშუალო შთამომავლებად მხოლოდ **ბაძოშვილები** ითვლებიან. დანარჩენი გვარები შექმავებულ, ხარით შეყრილ (ხელოვნურად დანათესავებულნი) არიან. **ბუჭურაულები, პაპაშვილები და ბეგუმიშვილები** ხევსურეთის სოფელ შატილიდან გადმოსახლებული მგელიკა ჭინჭარაულის შთამომავლები არიან. მიუხედავად იმისა, რომ სოფელ ეთელტის მკვიდრ 16 გვარს ერთმანეთთან სისხლისმიერი ნათესაობა არ აკავშირებთ (ხელოვნურად არიან ერთმანეთთან დაკავშირებულნი), ისინი ერთმანეთზე არ ქორწინდებიან.

სოფელ ინდურთის ძირითადი გვარი **შორთიანი (შორთი-ული)** ყოფილა. დღეს ისინი **შორთიშვილის** გვარსახელს ატარებენ. ინდურთის დანარჩენი გვარები ძირითადად ხელოვნურად არიან ერთმანეთთან დაკავშირებულნი. მაგალითად, **ლაგაზიძეები** ფშავიდან მოსულან. სიმრავლით გამოირჩეოდნენ **უშარაულები** (1873 წლის აღწერით – 13 ოჯახი).

სოფელ წაროში მკვიდრობდნენ: **უჯირაულები, სულხანაურები, დათოიძეები, ხაჩირიშვილები, ჟოდურიშვილები**. მათ თავდაპირველ გვარად **წაროელი** (წოვა-თუშურად: **წარბი**) მიიჩნევა. მაგრამ სინამდვილეში წაროელების უშუალო შთამომავალი არც ერთი დასახელებული გვარი არაა. სოფელ წაროს თავდაპირველი მკვიდრნი შავ ჭირს გაუნყვეტია. მთაში არსებული ტრადიციით წაროელთა კერაზე **სულხან ახალაური** დაუსახლებიათ და რადგან ის მათ მემკვიდრედ გამოაცხადეს, **წაროელის** გვარსახელიც მიუღია. მართალია, დღეს სულხან ახალაურის შთამომავალთა ოფიციალური გვარსახელი (როგორც მთხრობელები ამბობენ: „დასანერი გვარი“) **სულხანაურია**, მაგრამ მოსახლეობა მათ დღესაც **წაროელებს** (წოვურად – **წარბი**) უწოდებენ.

წოვა-თუშეთის სოფლებში, წოვა-თუშებს გარდა, ცხოვრობდნენ ფშავიდან, ხევსურეთიდან და ქისტეთიდან (ჩაჩნეთიდან) მიგრირებულებიც. მოსული გვარები ადგილობრივი გვარების მფარველობის ქვეშ იყვნენ, როგორც ადგილობრივები იტყოდნენ, „შექმავებულები“ იყვნენ. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში (მის ყველა ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეში) უცხო სოფლების, გათავისების წესი ტრადიციული იყო. ეს იყო მოსულის (მიგრანტის) ხელოვნურად დანათესავება. ამ უკანასკნელს და მის შთამომავალთ სისხლისმიერი ნათესავებისაგან არავინ ასხვავებდა. უცხო, მოსული ადამიანი ტერიტორიული თემის (სოციუ-

მის) სრულუფლებიანი წევრი ხდებოდა. ეს კი, როგორც შენიშნულია, განამტკიცებდა სოციალურ ერთობას. მთიელთათვის კი ერთობა ერთ-ერთი უმაღლესი ფასეულობა იყო (კანდელაკი 2001).

წოვათის სოფელ ეთელტაში **მუშტარაული** ერთ-ერთი ძირითადი, ადრინდელი გვარი იყო. მაგრამ ეთნოგრაფიული მასალებით, მუშტარაულები არა ინგუშეთიდან, არამედ ხევსურეთიდან მოსულებად ითვლებიან. იგივე შეიძლება ითქვას აქ მცხოვრები **ქავთარაშვილების** შესახებაც, რომლებიც წოვა-თუშურ გვარს – **თურქოშვილს** მიუღია; ქავთარაშვილები თურქოშვილებს შეუერთდნენ, „შეეძმავდნენ“. სოფელ ინდურთაში მცხოვრები **უძღარაულებიც** ხევსურეთიდან მოსულან. ეს გვარი წოვა-თუშ **ბაიხოდებს** მიუღიათ. 1873 წლის მოსახლეობის კამერალურ აღწერაში სოფელ ინდურთაში **უძღარაულების** ერთი კომლი მკვიდრობდა. ამ კომლის ხევსურული წარმომავლობა 1831 წლის აღწერითაც დასტურდება: *«Хевсурец Мгелия Узгараули»*. როგორც ჩანს, ეს მგელია უძღარაული ხევსურეთიდან ახალი გადმოსახლებული იყო და უცხო სიღების რიტუალი შესრულებული არ იყო. ამის გამო ის ჯერ არ წარმოადგენდა სოციუმის სრულუფლებიან წევრს. ამიტომაცაა უძღარაული ხევსურად ჩაწერილი.

XIX საუკუნის მოსახლეობის კამერალური აღწერის დავთრებში წოვა-თუშეთში უცხოდ მოსული სხვა არაერთი ოჯახიცაა აღნიშნული. იმავე სოფელ ინდურთაში ასეთ მიგრანტებს შორის დასახელებულია: **„ხევსური იჩო სასანოძე“**, წარომი ასევე ხევსურეთიდან მოსული **„ხაჩირ სინდოძე“** (ფშავსა და ხევსურეთშიც ცოტანი არ იყვნენ თუშეთიდან უცხოდ მოსულნი. მაგალითად, ფშავში კუნაშვილები წოვა-თუშში სულხანაურების შთამომავალნი არიან). 1831 წლის აღწერით, საგირთაში სამი იჯახი ქისტი იყო აღრიც-

ხული. როგორც ჩანს, ეს ქისტები უკვე ქრისტიანებად იყვნენ მონათლულნი, რადგან ისინი ადგილობრივ, ქრისტიანულ სახელებს ატარებდნენ (მაგალითად, ივანე). 1873 წლის მოსახლეობის კამერალურ აღწერაში სოფელ ინდურთაში სულ 17 ოჯახი იყო ქისტეთიდან (ჩაჩნეთიდან) უცხოოდ მოსული. 1886 წლის საოჯახო სიებში სოფელ წაროში აღრიცხულია 1880 წელს ხევსურეთიდან მოსული არაბული.

ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ წოვათაში **მუშტარაულები** და **უძლარაულები** ხევსურეთიდან არიან მოსულები. ხევსურეთში ასეთი გვარები საერთოდ არ იყო. მიგრანტებმა ახალი გვარსახელები გაიფორმეს, მაგრამ დამხვდური გვარი, ვის წარმომადგენლებსაც ძმად გაეფიცნენ, მაინც არ მიიღეს. წოვათაში უცხოოდ მოსული კაცის ხელოვნურად დანათესავება გარკვეული რიტუალით ფორმდებოდა. აქ ეს რიტუალი აუცილებლად „წმინდა სამების“ სალოცავში უნდა შესრულებულიყო სამებობის დღესასწაულის დროს, რომელშიც მთელი სოფლის მოსახლეობა იღებდა მონაწილეობას. უცხოოდ მოსული სალოცავს ხარს სწირავდა; საეკლესიო ქვაბებში ხარშავდა ლუდს. შემდეგ კი საერთო ლხინი, ტრაპეზი იმართებოდა. ამის შემდეგ მოსული რომელიმე წოვა-თუმური გვარის წევრად, ძმად გაფიცულად ითვლებოდა. ადგილობრივი გვარი, რომელმაც მოსული ძმად მიიღო, ამ უკანასკნელს მფარველობდა. ხელოვნურად დანათესავებული უკვე აღარაფრით განსხვავდებოდა სისხლიერი ნათესავისაგან. სამეცნიერო ლიტერატურაში ცნობილია, რომ წოვა-თუმეთის სოფელ ინდურთაში მცხოვრებ **ბაიხიოძეების** გვარში რამდენიმე ხარით შეყრილი ანუ შეძმავებული გვარი იყო (ბარდაველიძე 1985: 115).

ზემოთ წოვა-თუმების ერთ-ერთი სალოცავი (**“სამება”**) ვახსენეთ, სადაც მოსული, უცხო კაცის გვარში, სოფელში,

თემში მიღების რიტუალი სრულდებოდა. „სამების“ სახელზე აშენებული ეკლესიები საქართველოში ძალიან ბევრია. ზემოთ ისიც აღვნიშნეთ, რომ ერთ-ერთი გადმოცემის მიხედვით, ინგუშეთიდან წოვა-თუშების გადმოსახლების მიზეზი თავდაპირველ საცხოვრისში ისლამის ძალით გავრცელება იყო. ისინი თავს ქრისტიანებად მიიჩნევდნენ და გადმოსახლებით სარწმუნოება შეინარჩუნეს. „სამების“ გარდა წოვა-თუშებს სხვა სალოცავებიც ჰქონდათ: „**კოპალა**“, „**ცორული**“, „**ივანე ნათლისმცემელი**“, „**მარიამ ღვთისმშობელი**“, „**წმინდა გიორგი**“. პირველ ორ სალოცავს („კოპალა“, „ცორული“) ქრისტიანულ სალოცავებთან საერთო არაფერი აქვთ. „კოპალას“ წინარექრისტიანული ხანის სალოცავები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის სხვა მხარეებშიცაა (ხევსურეთში, ფშავში). მართალია, „ივანე ნათლისმცემელი“, „მარიამ ღვთისმშობელი“, „წმინდა გიორგი“ ქრისტიანთა წმინდანებია, ქრისტიანობასთან ასოცირდებიან, მაგრამ მათ სახელზე აგებული სალოცავები ქრისტიანული ტაძრები (ეკლესიები) არ ყოფილა. სინამდვილეში ისინი წინარექრისტიანული ხანის სალოცავებს წარმოადგენდნენ ქრისტიან წმინდანთა სახელებით. ასეთი წინარექრისტიანული სახის პატარა ნაგებობანი, რომლებსაც თავჩა (შუკუმა) აქვთ სანთლის ასანთებად, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის სხვა კუთხეებშიც არაა ცოცხა.

საყოველთაოდ ცნობილია, რომ ქართველ მთიელებსა (და, მათ შორის, წოვა-თუშებსაც) და ჩრდილოეთკავკასიელ ეთნიკურ ერთეულებს (ვაინახებს, დაღესტნელებს) შორის ხშირად მტრული დამოკიდებულება არსებობდა. ხშირი იყო ერთმანეთზე თავდასხმებიც საქონლის გატაცების მიზნით. თუშებზე ჩაჩნებისა და დაღესტნელების თავდასხმები განსაკუთრებით XIX საუკუნეში გაძლიერდა, მას შემდეგ, რაც საქართველო რუსეთის კოლონია გახდა და ჩრდილოეთკავ-

კასიელები განაგრძობდნენ ბრძოლას რუსეთის იმპერიის წინააღმდეგ. მაგალითად, ცნობილია, თუ როგორ ააოხრეს თუშეთის ორი სოფელი (დიკლო და შენაქო) 1837 წელს ლეკებმა. ამის მიზეზად ისტორიკოსები იმასაც ასახელებენ, რომ რუსეთის იმპერიულმა ხელისუფლებამ თუშეთის გზით ჩრდილოეთკავკასიელ მთიელებს საქართველოში ხორბლის შესყიდვის საშუალება მოუსპო. ეს ერთ-ერთი მიზეზი გახდა იმისა, რომ დამშეული დაღესტნელები თუშეთს შესეოდნენ. თავის მხრივ, წოვა-თუშები (საერთოდ, თუშები) დაღესტნის მთებით სარგებლობდნენ; იქ ცხვრის საზაფხულო საძოვრებზე გადარეკვა იშვიათი არ იყო. სხვათა შორის, თუშებს დაღესტნის მთებში მაშინაც კი დაყავდათ ცხვარი საბალახოდ, როდესაც დაღესტან-ჩაჩნეთი რუსეთის წინააღმდეგ განმათავისუფლებელ ომს აწარმოებდა. ამავე დროს თუშებს ჩრდილოეთკავკასიელებთან განვითარებული სავაჭრო ურთიერთობაც ჰქონდათ. ვაინახები და დაღესტნელები თუშეთის ყველა თემში სხვადასხვა სამუშაოების შესასრულებლადაც მოდიოდნენ. ეს განსაკუთრებით ხშირი იყო XIX საუკუნეში, როდესაც მეცხვარეობა კაპიტალისტურ რელსებზე გადავიდა და თუში მამაკაცები მიწათმოქმედებისა და საოჯახო მეურნეობისათვის ვეღარ იცლიდნენ. მეზობელი დიდოელები და სხვები თუშეთში ხნავდნენ და საქონელს უვლიდნენ. თუშეთის საშუალებით ხდებოდა ჩრდილოეთკავკასიელ მთიელთა საქართველოს ბართან დაკავშირება. მათ კი საქართველოს მთელი ისტორიის მანძილზე ეს ურთიერთობები არ შეუწყვეტიათ.

ერთ-ერთი მიზეზი კავკასიის მთიელებში ძმობილობის წეს-ჩვეულების არსებობისა სამეურნეო-ეკონომიკური და კულტურული ურთიერთობები იყო. წოვა-თუშები და, საერთოდ, თუშები ხშირად უძმობილდებოდნენ არა მხოლოდ სხვა ქართველ მთიელებს, არამედ ქისტებსა (ჩაჩნებსა) და

დიდოელებს (დაღესტნელებს). ამ ჩვეულებას აუცილებლად ახლდა გარკვეული წესისა და რიტუალის შესრულება. მომავალი ძმობილები რძით სავსე თასში (ფიალაში) ვერცხლის მონეტიდან ცოტაოდენ ანაფხეკს ჩაყრიდნენ და რძეს შესვამდნენ და ერთმანეთს ძმობის ფიცს აძლევდნენ. ამის შემდეგ ისინი „ფიც-ვერცხლ ნაჭამად“ ითვლებოდნენ. ძმობილობის სხვა ფორმაც არსებობდა, როდესაც ასეთსავე რძიან ხის ფიალაში თითოეული მათგანი გაჭრილი თითიდან სისხლს ჩაანვეთებდა. არსებობდა ძმად გაფიცვის სხვა წეს-ჩვეულებაც. ძმობილობის მსურველთ თუ დედები ცოცხლები ჰყავდათ, ისინი მიდიოდნენ დედებთან და კბილებით ძუძუს ეხებოდნენ. ამ რიტუალის შესრულებას მთელი ოჯახი და მეზობლები ესწრებოდნენ. მთიელთა მენტალიტეტისათვის სწორედ ერთობის, კოლექტივიზმის გრძნობა იყო დამახასიათებელი. ხშირად ხდებოდა ძმად გაფიცულებს შორის იარაღისა და ცხენების გაცვლაც, თუმცა ის აუცილებელი არ იყო.

გადმოცემებით თუშებსა და ჩრდილოეთკავკასიელ ვაინახებსა და დაღესტნელებს სხვა ურთიერთობებიც ჰქონდათ. კერძოდ, ზოგიერთი საცხოვრებელი სახლისა და ციხის, კოშკის მშენებლობა ამ უკანასკნელთ მიენერებათ. ნოვა-თუშებში სახლებისა და ციხე-კოშკების მშენებლობაში სოფლის ყველა შრომისუნარიანი მამაკაცი იღებდა მონაწილეობას. ეთნოგრაფიული მონაცემები თუშეთში მშენებლებად ჩრდილოეთ კავკასიელთა მონვევის შესახებ მეცნიერთა ნაწილს არადამაჯერებლად მიაჩნია (ს. მაკალათია, ა. შავხელიშვილი). ისინი მიიჩნევენ, რომ ხშირი მტრული ურთიერთობის დროს თავდაცვითი კომპლექსების მშენებლობა შეუძლებელი იყო მტრულად განწყობილი მეზობელი არაქართული ეთნიკური ერთეულების წარმომადგენელთათვის მიენდოთ. ა. შავხელიშვილი იმასაც უსვამს ხაზს,

რომ თუშეთისა და ჩაჩნეთის მშენებლობის ტექნიკა, არქიტექტურა და სტილი განსხვავდება. ჩვენ მიგვაჩნია, რომ ლეკებისა და ჩაჩნების მონაწილეობა თუშეთში სახლების, ციხეებისა თუ კოშკების მშენებლობაში არ უნდა იყოს გამოორიცხული. ცნობილია, თუ რაოდენ დახელოვნებული ქვითხუროები იყვნენ მათი ჩრდილოეთკავკასიელი მეზობლები. ეთნოგრაფიული მონაცემებით, „სახლის შენების ოსტატობა თუშებმა არ იციან. თუშეთში სახლებს ლეკები აგებდნენ, ხის მასალაზე კი რაჭველი ოსტატები მუშაობდნენ“ (მაკალათია 1983: 137–138).

აღრე თუ ინტენსიური იყო ქართველ მთიელთა მიერ შირაქის ველის საზამთრო საძოვრებად გამოყენება, მოგვიანებით არაინტენსიურ ხასიათს ატარებდა, რადგან, XVI საუკუნიდან აღმოსავლეთ კახეთში (საინგილოში) ქართულ მოსახლეობას დაღესტნური (ხუნძები, ნახურები) მოსახლეობა ჩაენაცვლა. ირანის შაჰ-აბას I-ის გამანადგურებელი შემოსევების დროს XVI საუკუნის პირველ მეოთხედში ადგილობრივი ქართული მოსახლეობის ნაწილი ამოწყდა, ნაწილი კი ირანში გადასახლეს. აღმოსავლეთ კახეთში ჩრდილოეთ კავკასიიდან მიგრირებულმა დაღესტნელებმა საფრთხე შეუქმნეს საზამთრო საძოვრებზე შირაქში ჩამორეკილ თუშების ცხვარს. დასუსტებულ სახელმწიფოს დაღესტნელთა თავდასხმებისაგან თუში მეცხვარეების დაცვა უჭირდა. XIX საუკუნეში რუსეთის მიერ საქართველოს დაპყრობის შემდეგ ქართველ მთიელთა (თუშთა) მიერ შირაქის საზამთრო საძოვრებზე ცხვრის ძოვების ტრადიცია აღსდგა. შესაბამისად, ნოვა-თუშების და სხვა ქართულენოვან თუშებში მეცხვარეობის განვითარებამაც უფრო ინტენსიური ხასიათი მიიღო. თუშებს გარდა, XIX საუკუნეში შირაქის ველზე ცხვარი საზამთროდ სხვა ქართველ მთიელებსაც (ფშავლები, მთიულეები) ჩამოჰყავდათ.

ქართველ მთიელთა მეურნეობის ფორმებთან არის დაკავშირებული ბარში მათი მიგრაციის პროცესიც. ისტორიულად ქართველი მთიელები (ფშავლები, ხევსურები, მთიულები, გუდამაყრელები, მოხევეები) მუდმივად ბარში გადასახლდებოდნენ ხოლმე. ეს მიგრაცია ძირითადად ინდივიდუალური ხასიათისა იყო. XIX საუკუნეში მთიელთა მიგრაცია უფრო ინტენსიური გახდა და ხანდახან ის ჯგუფურ ხასიათს იღებდა. რაც შეეხება თუშთა მიგრაციას, საქართველოს ბარის მიმართულებით შუა საუკუნეებში ის თითქმის იშვიათად დასტურდება. XVIII საუკუნის პირველი მეოთხედის კახეთის ბარისა და მთისწინეთის აღწერის დავთარში აღმოსავლეთ საქართველოს სხვა ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეებიდან მოსახლეობის მიგრაციის არაერთი ფაქტი დასტურდება. თუშეთიდან კი მიგრაციის მხოლოდ სამი შემთხვევაა დადასტურებული. იგივე სურათი გვაქვს კახეთის 1801 წლის აღწერით. აშკარაა, რომ თუშეთში მეურნეობის არსებული ფორმა – გადარეკვითი ანუ ნახევრად მომთაბარე მეცხვარეობა ხელს არ უწყობდა მათ ბარის და მთისწინეთში მიგრაციას. მეცხვარეობა იმდენ შემოსავალს აძლევდა თუშებს, რომ ამ შემოსავლით ოჯახის წევრების გამოკვების პრობლემა არ ჰქონდათ. ის მთიელები კი, რომლებიც გადარეკვით, ანუ ნახევრად მომთაბარულ მეცხვარეობას არ მისდევდნენ და ადგილზე მხოლოდ მინათმოქმედებითა და შეზღუდული მესაქონლეობით იყვნენ დაკავებული, ხშირად გადასახლდებოდნენ ხოლმე ბარში, რადგან მათას შეეძლო მხოლოდ მოსახლეობის გარკვეული (განსაზღვრული) რაოდენობა გამოეკვება. მოსახლეობის ნამატი კი ყოველთვის ბარში გადასახლდებოდა. თუშეთისათვის ასეთი მიგრაცია არ იყო დამახასიათებელი. განვითარებული მეცხვარეობა მათ მიგრაციისაკენ არ უბიძგებდა.

ნოვა-თუშების მიგრაცია ბარში XX საუკუნის 30-იან წლებში დაიწყო. პირველ რიგში ეს განაპირობა სტიქიურმა მოვლენამ. ისინი პირდაპირ ბარში არც გადასახლდნენ. ბარში, ალვანის მინდორზე, მათ საბოლოო და მუდმივ დაფუძნებას თითქმის 80-90 წელიწადი დასჭირდა. ნოვა-თუშები თავდაპირველად მთიდან ბარში გარდამავალ ზოლში, ადგილ ტბათანაში დაბანაკდნენ. ზამთარში კი დროებითი საზამთრო სადგომი მოიწყვეს ქართველ მეფეთა მიერ მათთვის სამუდამო მფლობელობაში გადაცემულ ალვანის ველის მთის ძირში. ნოვა-თუშების ეს ერთდროული, ჯგუფური მიგრაცია მეცხვარეობის მასშტაბების ზრდამაც გამოიწვია. ნოვათაში 1830 წლის სტიქიის შემდეგ ნოვა-თუშების სამოძრაო ადგილი, ფაქტობრივად, სამი პუნქტი იყო. ეს გახლდათ მდინარე ალაზნის ხეობის სათავე **ტბათანა**, **ალვანის მინდორი**, სადაც საზაფხულო საძოვრებიდან საზამთრო საძოვრებისაკენ (შირაქისაკენ) მიმავალ ცხვარს დროებით აჩერებდნენ და სადაც დროებითი სადგომები ჰქონდათ გაკეთებული და **შირაქის ველი**. აქ ზამთარში ცხვარს აბალახებდნენ. 1897 წელს ნოვა-თუში ივანე ბუქურაული წერდა: „ტბათანაში ზაფხულობით ნოვა-თუშები დგებიან საცხოვრებლად. თიბათვის მეორე ნახევარში იყრებიან ალვანიდან, ადიან ტბათანაში და მარიამობისთვის დამლევამდე რჩებოდნენ. შემდეგ ისევ ალვანში ჩამოდიან საზამთროდ. ტბათანაში ნოვები ნაბდის ქოხებში სცხოვრობენ. ამ ბოლო დროს დაიწყეს ქვისა და ფიცრის სახლების აშენება... ტბათანაში მარტო დედაკაცობა ბავშვებითურთ, მოხუცებულნი და სატკივრის გამო დაუძღურებულნი მამაკაცები რჩებიან. დანარჩენი მამაკაცები ცხვრებთან ერთად არიან აქა-იქ მთებში. **ზოგნი თრიალეთს, ზოგნიც ლეკეთს და ზოგნიც თუშეთის მთებში**. დროგამოშვებით ნახულობენ ხოლმე ოჯახს და ზაფხულის დამ-

ლევს, როგორც ზევით ვთქვით, ისევ ალვანში ჩამოჰყავთ“ (ბუქურაული 1897: 35).

ქისტური ელემენტი ჩაღმა თუშეთშიც შეინიშნება. მაგალითად, სამციხის თემის სოფელ დართლოში 1873 წლის მონაცემებით სხვადასხვა გვარებთან ერთად, ცხოვრობდნენ ნეკერაულები (3 ოჯახი), ქიქაიძეები (7 ოჯახი), ანდიაშვილი (1 ოჯახი) და ქალაღველი (1 ოჯახი), რომლებიც ალწერის დავთარში მართლმადიდებელ ქისტებად არიან ჩანერული. დართლოში ცხოვრობდნენ ფარეულიძეებიც. ეთნოგრაფიული მასალებით ფარეულიძეები გვიან გადმოსული ქისტები არიან. ისინი ამანათად მოსულან. დართლოელი ლეკაიძეები ძირად ლეკები არიან. სხვა მასალით კი ისინი ხევსურეთიდან გადმოსულან.

სამციხის თემის სოფელ ჩილოში სხვადასხვა გვარებთან ერთად, ცხოვრობდნენ აქიმიძეები. ადრე ისინი იდოიძეები ყოფილან. გვარის საფუძველჩამყრელი ყოფილა კაპუჭელი ლეკი. აქვე მცხოვრები ბექურიძეებისა და ქავთარიძეების ძველი გვარი ჩიმცარანი ყოფილა, გადმოცემით ყოფილან ქისტები – წინაპარი ხულანტიდან გადმოსახლებულა. სოფელ დანოს 1873 წლის ალწერაში დაფიქსირებულია ალხანაშვილი, რომელსაც მიწერილი აქვს, რომ გადმოსახლდა არღუნის მაზრის სოფელ შორიდან 1861 წელს. ძირად ქისტები ყოფილან დანოში მოსახლე შახაძეები, ომარაიძეები, რომლებიც სოფელ სამტყუდან მიგრირებულან. იგივე უნდა ითქვას უმარაიძეების შესახებაც.

1873 წლის კამერალური ალწერით სამციხის სოფელ ჭეშოში მოსახლე უცოიძე, ალხანაშვილი, ქავთარაშვილი და გიუნაშვილი ქისტები ყოფილან, რომლებიც 1867 წელს თუშეთისავე სოფელ კვავლოდან იყვნენ გადმოსახლებული. გადმოსახლების მიზეზი მესისხლეობა ყოფილა. ჭეშოში ომაიძეები (ომანთ საგვარეულო) ჩაჩნეთიდან მოსულან.

პირიქითის აღმანელთ (აღმელთა) თემის სოფელ ჭონთიოში მცხოვრები იუკურიძეები ძირად ქისტები არიან. ამავე საზოგადოების სოფელ ფარსმაში ცხოვრობდნენ ქაძები, რომლებიც ეთნოგრაფიული მასალებით, ქისტეთის სოფელ სამტყოდან არიან გადმოსული.

ჩალმის თემის სოფელ ბოჭორნაშიც ყოფილან მეზობელი ლეკეთიდან მოსულები. ეთნოგრაფიული მასალებით ასეთები არიან ივაჩიძეები და ჩოგანაიძეები. გიორგი ცოცანიძეს შემდეგი გადმოცემა აქვს ჩანერილი: „ბოჭორნაში, ლილაურების საგვარეულოში დამჩალა ერთი დედაკაცი ქვრივად. შვილიც არ ხყვანია. დიდი მამული სჭერია კახისგორ. თავად ლილაურთაგან არავის უპატრონებია ამ მამულისათვის, ალბათ ყველას საკმარისი ხქონდა სახნავ-სათესი. და დაუწყია იმ დედაკავს კაცის ძებნა, რომ იშვილოს და სახლ-კარსა და მიწა-მამულს აპატრონოს. უთქვამთ, ხახაბოშია ამანათად მოსული ერთი ხუფრელი დიდო და თუ მოგივა, ის მოგივაო. დიდოს მართლაც არ უთქვია უარი ქვრივისათვის შვილობაზე და წამოჰყოლია. ... მერე კი ეს დიდო წესითა და რიგით შეჰყრია ლილაურებს“. ასე გაჩენილა ლილაურთა საგვარეულოში კიდევ ერთი შტო გვარისა – ივაჩიძეთა მოდგმა – ხარით შეყრილი ხუფრელი დიდოს შრამომავლობა“.

ჩალმის სოფელ დიკოლოშიც მკვიდრობდნენ ჩრდილოეთ კავკასიიდან გადმოსახლებულთა შთამომავლები. 1873 წლის აღწერაში შეყვანილი იყვნენ ქორთოლიშვილი, ტონტლიშვილი და მუხამაშვილი, რომლებსაც მიწერილი აქვთ, რომ გადმოსახლდნენ დაღესტნიდან, პირველი – ბოთლიხიდან, მეორე და მესამე – მეტერტოდან. შენაქოში „ბუქვაიძეები ორი ძმა გადმოსულა ტერელოდან. ერთი შენაქოში დამდგარა, ერთი დოჭუში. შენაქოში დასახლებული ძმისა-

გან მომდინარეობენ ბუქვანაანი (ბუქვაიძეები), დოჭუმი დასახლებული ძმისაგან – ნომიკურეანი“.

ჭანჭახოვანის სოფელ ყველურთაში ცხოვრობდნენ „მოზაიძეები ძირად დიდოები“. სოფელ ხახაბოში მცხოვრებსაც დიდოური წარმომავლობა აქვთ; ისინი დიდოს სოფელ გუდათლიდან წარმომავლობენ. სამი ძმა – იდოი, ჩაგა და ციდილა – თუშეთის მკვიდრნი გამხდარან. იდო დართლოში დასახლებულა, რომლისაგანაც იდოიძეები მომდინარეობენ, ჩაგა – ხახაბუში, ციდილა – ხისოში, რომლისგანაც მომდინარეობენ წენიაიძეები.

სოფელ ხისო გვარმრავალი იყო. აქაური მურთაზაშვილები ქისტეთიდან მოსულან, ჯამრულიძეები – ლეკეთიდან. ჭანჭახოვანის სოფელ ჩიგლაურთაში მოზაიძეები დიდოეთიდან ყოფილან მოსული. კახოიძეებიც ძირად ლეკები არიან: მათი პაპა მოსულა თლაცუტიდან, რომელსაც მუხა ჰქვივნებია და მოუნათლავთ და კახი დაურქმევიათ“.

გომენრის სოფელ ალისგორში მცხოვრები ბაცაიძეები ძირად ქისტები ყოფილან. „პანკისის ხეობიდან მოსდიოდნენ ნათესავები და ამბობდნენ, ბიძაშვილები ვართო, გუნაშაანთ საგვარეულოდან“.

ივანაურის თემის სოფელ დოჭუში მოსახლე გოთაიძეები და თორღვაიძეები ძირად დიდოები ყოფილან, ნომიკურიძეები – ქისტები. დიდოდან ტყვედ მოყვანილის შთამომავლებად ითვლებიან სოფელ ვაკისძირში მცხოვრები ჩიტოიძეები. ამავე თემის სოფელ გოგრულთაში მცხოვრები ალიაიძეები ძირად ქისტები არიან, ტერელოდან გადმოსახლებული. „იქ რაღაც მკვლელობა მომხდარა. თავის სოფელში აღარ ეცხოვრებოდათ და წამოსულან სამნი ძმანი. ჯერ სამივე ძმას აქ უცხოვრიათ. ერთი მამკვდარა. ერთს ჰქვივნებია ალია. ერთსაც – იმედა. იმედა გადასახლებულა პანკისში და ალია გოგრულთაში დამრჩალა“. გოგრულთე-

ლი ბომორიძეები ძირად ლეკები არიან. მთხრობელის სიტყვით, „მათი საგვარეულო იხსენიება თუშეთში ადრიდან“. დიდოები ყოფილან ბუქოიძეები: ხუშეთის მახლობელი სოფლიდან გადმოსულან. ბუქოიძეების ერთი ძმა ბოჭორნაში დამრჩალა და იქიდან ლილაურები მოდიან“. მოგვიანებით ბუქოიძეებს ცოგაიძეები და ბუჟაიძეები გამოყოფიან.

გომენრის ივანაურის თემს ეკუთვნოდა სოფელი ვესტომთა, რომლის მკვიდრი ქარსამაულები ძირად ქისტები არიან. მათი პაპა ბავშვი გადმოსულა ქისტეთიდან. 1886 წლის საოჯახო სიებით, ქარსამაულები მართლაც ცხოვრობდნენ ქისტეთის სოფელ ბანისტში (სახანოს სასოფლო საზოგადოება).

თუშური გვარების შესახებ არსებული მონაცემები ააშკარავებს, იმ ფაქტს, რომ თუშებს მეზობელ ჩრდილოეთ კავკასიელ ეთნოსებთან, განსაკუთრებით კი ქისტებსა და ლეკებთან მჭიდრო ურთიერთობა ჰქონდათ. ამ უკანასკნელთა ქართულ ეთნიკურ სამყაროში შემოღწევა კი აშკარაა, ისევე როგორც პირიქითი პროცესი – თუშეთიდან მოსახლეობის დასახლებულ ეთნიკურ ერთობებს შორის დამკვიდრება. ჩრდილოეთ კავკასიელებთან აღნიშნული მჭიდრო ურთიერთობის დამადასტურებელ ფაქტად კი შეიძლება სასაზღვრო ზოლში საზიარო სალოცავების არსებობაც გავიხსენოთ (ასეთი საზიარო სალოცავები ხევსურეთშიც არსებობდა).

მოსაზღვრე ჩრდილოეთ კავკასიიდან მიგრაციის ფაქტები დასტურდება ხევსურეთშიც. სერგი მაკალათია წერდა: „ლიქოკელებს უჭირავს ლიქოკის ვინრო ხეობა. გადმოცემით მათი წინაპარი ყოფილა ქისტი სანაგი, რომელსაც ჭანთეთში კაცი მოუკლავს და ხევსურეთში გამოხიზნულა. სანაგი პირველად ბარისახოში დასასახლებულა, მაგრამ აქ მამულს ჭინჭარაულები შედავებიან და ის ლიქოკის ხეობაში

გადასულა“ (გვ. 73). ლექოკელების გვარი ოთხი დანაყოფი-საგან შედგება, რომელთაგანაც სისაურები და თაუგნი ძირად ქისტები არიან, ვაჩიაურები – ლეკები.

“ჯაბუშანურის გვარი თათარი (ქისტი) ყოფილა. ... ჩხუბის დროს ჯაბუშანურებს ხევსურები დღესაც წასძახებენ: „თქვე თათრებო“-ო. ამლაში ცხოვრობენ წიკლაური, ჭოლიკაური და ბასილაური. პირველად ამლაში უცხოვრია ჭოლიკაურსა და ორბელს, რომელიც ძმათაშვილები ყოფილან. მაგრამ ხალხური თქმულებით, ბაგრატიონ მეფეს ისინი უნათლავს და, ვისაც ქრისტიანობა არ მიუღია, აქედან აყრილან და თათრებში გადასულან“ (გვ. 74). ასე რომ, არა მხოლოდ ხევსურეთში ხდებოდა ჩრდილოეთ კავკასიელთა მიგრაცია, არამედ იყო პირიქითი პროცესიც, ხევსურებიც გადასახლდებოდნენ მეზობელ ჩრდილოეთ კავკასიაში.

არდოტში მოსახლეობდნენ მურღუევეები. ეთნოგრაფიული მასალა: „ლეკი მოუყვანია გვიან ჩვენს პაპას ტყვედ სოფელ ხულანტიდან. მერე უთხრეს, თუ ჩვენს რწმენას მიიღებთ, ქალსაც მოგათხოვებთო, ფიცი დაგვიდევიო. ესენი მურღუევის გვარს ატარებდნენ“; „მურღუევეების (მურღუშვილთა) ნამდვილი გვარი მურღულია. ჩვენი სოფელი ლეკეთშია. წინაპრები დიდოები ყოფილა. შვიდი საუკუნის წინ გადმოსახლებულან ჩვენი წინაპრები“.

სოფელ ღულში ქისტაურები მოსახლეობდნენ. ეთნოგრაფიული მასალებით, საერთო წარმომავლობა აქვთ ხევსურ და ფშაველ (სოფელი შუაფხო) ქისტაურებს, რომელთა წინაპრებიც ქისტეთიდან სოფელ ღულ-ჩხარეგოდან მოსულან. ორი ძმიდან ერთი ფშავში და მეორე ხევსურეთში დასახლებულა.

მუცოში მკვიდრობდნენ დაიაურები, რომელთა სადაურობა-წარმომავლობის შესახებ შემდეგი სახის ეთნოგრაფი-

ული მასალა გვაქვს ჩანერილი: „დაიაურები ლეკები ვართ წარმოშობით“.

ფშავის ქისტაურთ თემში შედიოდა ჩარბოდაშვილების გვარი. მათი წინაპარი დვალეთიდან მოსულა; ის ქისტაურებს ამანათად მიუღიათ. ფშავშივე გოგოლაურთ თემის წარმომადგენლები ჩიტოშვილებიც დვალეთიდან ყოფილან მოსული. დალესტნელი ტყვის შთამომავლები არიან მახაურები. ამავე თემში ქისტეთიდან მოსულან ლადუხნი (იგივე გოჯიტანი), თანდილანი და მუშტანი.

ხევში მოსულებად ითვლებიან ჩოფიკაშვილები; ისინი მესისხლეობის გამო ქისტეთიდან გადმოსახლებული კაცის შთამომავალნი არიან. სნოში მკვიდრობდნენ ხართიშვილები, რომლებიც ქისტეთის სოფელ ხამხიდან მესისხლეობის გამო გამოხიზნულან და სნოსათვის შეუფარებიათ თავი. კარკუჩაში მოსახლე მარსაგიშვილები ქისტეთიდან მიგრირებულან. მთხრობელის სიტყვით, „ნეთხიჩოს“ ეძახიან, არხოტს ქვევითაა, იქიდან წამოსულან. მარსაგიშვილების წინაპრების გადმოსახლების მიზეზი მესისხლეობა ყოფილა. 1774 წლის აღწერაში მარსაგიშვილები მეთხიჩოელის გვარით არიან ჩანერილი. მარსაგიშვილები ხევში დასახლების შემდეგ 17 თაობას ითვლიან. აღსანიშნავია, რომ ინგუშეთში მოსახლე მალსაგოვები თავიანთ თავს წარმოშობით ქართველებად თვლიან. ასეთი შემთხვევა ერთი და ორი როდია ჩრდილოეთ კავკასიაში, როდესაც ამა თუ იმ გვარს თავი ქართული წარმოშობისად მიაჩნია. ხევში ჩქარეულების გვარში გამოიყოფა აღუღეთ მამიშვილობა. აღუღენი ლეკური წარმოშობისანი არიან. მოხევე კობიაშვილების დანაყოფია „ხუტიენი“, რომელთა წინაპარიც ქისტეთიდან გადმოსახლებულა. ისინი თავდაპირველად კობიაშვილების ამანათები ყოფილან. ყანობელი აიდარაშვილები//აიდარაულები ჩრდილოეთ კავკასიიდან მოსულებად ითვლებიან.

ამავე სოფელში მოსახლე ზილინაშვილები დვალეთის სოფელ ნარადან არიან მიგრირებული. გადმოსახლებამდე მათი გვარი მამიაშვილი//მამიაური ყოფილა. სოფელ გაიბოტენში მცხოვრები ხულელიძეები ქისტეთიდან – ღულ-ჩხარეგოდან არიან მიგრირებული. მესისხლეობის გამო წამოსული სამი ძმიდან ერთი ხევში დასახლებულა.

ჩრდილოეთ კავკასიიდან მოსახლეობის მიგრაცია მოხდა აღმოსავლეთ კახეთში, რომელსაც ახლა საონგილოს ვუნოდებთ. აქ მოსახლეობის შეცვლა მოხდა XVII საუკუნიდან. შაჰ-აბასის შემოსევის დროს ქართველების დიდი ნაწილი ამონყდა; მნიშვნელოვანი რაოდენობით გაიყვანეს ტყვედ ირანში. ქართული მოსახლეობა მინიმუმამდე შემცირდა. ქართველთა ნასოფლარებში დაღესტნელი ხუნძები და ნახურები დასახლდნენ, რომლებმაც ადგილობრივი ქართული მოსახლეობა ყმებად გაიხადეს და გაამაჰმადიანეს.

აღმოსავლეთ კახეთის დაკარგვას საფუძველი ფაქტობრივად ლევან კახთა მეფის დროს ჩაეყარა, როდესაც აქ ხუნძ და ნახურელ ლეკთა პირველი ახალშენები გაჩნდა ფიფინეთსა და ჭარში. ისინი აქ 1549 წელს ლევანის ნებართვით დასახლდნენ და ყინულის ზიდვა დაეკისრათ მთებიდან. შემდეგ შაჰ-აბასმა ელისუს სასულთნო შექმნა და ლეკებს გზა გაეხდნათ ჩამოსახლებისა. XVII საუკუნის 70-იან წლებამდე კახეთის მეფეები კიდევ ახერხებდნენ ლეკების რამდენადმე ალაგმვას. 1677 წელს კი ვითარება რადიკალურად შეიცვალა. XVIII საუკუნის პირველ ნახევარში აღმოსავლეთ კახეთში საბოლოოდ ჩამოყალიბდა ლეკთა „უბატონო თემები“. მხარე არა მხოლოდ პოლიტიკურად, არამედ ეთნიკურადაც დაიკარგა.

XVII-XVIII საუკუნეების მიჯნაზე „ვითარება კახეთის აღმოსავლეთ ნაწილში არსებითად შეიცვალა. დაღესტნელები მრავლად ჩამოსახლდნენ კაკ-ენისელის ზეგანის ქართულ

სოფლებში. ხანების ხელისუფლება ნახურელ-ავარიელ მო-ახალშენეებსა და აბრაგებს მფარველობდა, ხოლო ადგი-ლობრივ ქართველ მოსახლეობას სასტიკად ავიწროებდა.

დაღესტნელი მოახალშენეები ახალ მიწაზე, ქართულ სოფლებში, იმავე წესით ეწყობოდნენ, როგორც მათ მთაში ჰქონდათ, – გვარებად, თემებად (თოხუმებად, ჯამაათე-ბად). ადგილობრივ ქართულ მოსახლეობას ეს პირველყო-ფილი მოახალშენეები ან „ძმად შეიყრიდნენ“, ე. ი. გაამაჰ-მადიანებდნენ და თავიანთი თემის (ჯამაათის) წევრად მიი-ღებდნენ, ან, „ურწმუნოებს“, მონებად დაჰყიდდნენ.

ასეთ პირობებში ყოველხრით დევნილი, სასომიხდილი გლეხობა თანდათან გატყდა, მან „გალეკება“ იწყო. გალე-კებული ქართველი მოსახლეობა მოახალშენეებს შეერია და, ამრიგად, თანდათან წარმოიშვა კაკ-ენისელის ზეგანის აწინდელი „ლეკური“ სოფლები“ (ნ. ბერძენიშვილი. სის, 1966, გვ. 270).

დროთა განმავლობაში კახელი გლეხები „უბატონო თე-მების“ მხარეზე გადავიდნენ – ამ პროცესში ისინი გამუხ-ლიმდნენ და გალეკდნენ. აღმოსავლეთ კახელთა გალეკე-ბას ისიც უწყობდა ხელს, რომ ლეკებმა ქართველები ფაქ-ტობრივად დაიყმევეს (განსაკუთრებით ბევრი ქართველი გალეკებული ბელაქანის რაიონში). თავდაპირველად მე-გობრობისა და ყმობის პირობით ჩამოსახლებულებმა ადგი-ლობრივი ქართველები დაიმორჩილეს და დაიყმევეს. ინგი-ლო ლეკებს დიდ გადასახადს უხდიდა. „მობრძანდებოდა თუ არა მებატონე ლეკი... რაც მოეწონებოდა ლეკს სახლ-კარში, მაშინვე ხელს დაადებდა და თან წაიღებდა. ურჩ გა-დამხდელს კი აწიოკებდნენ, სცემდნენ და საკუთარი სახ-ლის წინ ხეზე ფეხებით ჰკიდებდნენ“ (ზ. ედილი. საინგი-ლო, 1947, გვ. 74). ლეკების ეს ქმედება XIX საუკუნეში, რუსების შემოსვლის შემდეგაც გრძელდებოდა.

ზემოთ თქმული შეიძლება შევაჯამოთ. ჩრდილოეთ კავკასიასთან საქართველოს ურთიერთობა მრავალმხრივი იყო. მათ შორის მნიშვნელოვანია მოსახლეობის ორმხრივი მიგრაცია და აქედან გამომდინარე ეთნიკური პროცესები. ეს შეეხება ჩრდილო-აღმოსავლეთ კავკასიასთან ქართველების ურთიერთობასაც. მიგრაციები შეინიშნება ჯერ კიდევ უძველესი დროიდან. დადასტურებულია ჯგუფური მიგრაციები (მაგალითად, მეფე საურმაგის დროს დურძუკების გადმოსახლება და მთის მთელ მონაკვეზე მათი დასახლება და გაფანტვა). ჯგუფურად გადმოსახლდნენ ქისტები აღმოსავლეთ საქართველოში – პანკისის ხეობაში XIX საუკუნის 40-იანი წლების ბოლოს. საქართველოდან ჩრდილოეთ კავკასიაში მხოლოდ ინდივიდუალური მიგრაციული ფაქტებია დადასტურებული. ასეთი ინდივიდუალური მიგრაციები ინგუშებისა, ჩაჩნებისა, ლეკებისა თითქმის მუდმუვად ხდებოდა და მათი მიგრაცია, რა თქმა უნდა, ქართველ ხალხში შერევას იწვევდა. თუმცა სხვაგვარი იყო ლეკების მიგრაცია აღმოსავლეთ კახეთში//ჭერეთში, სადაც მოხდა ადგილობრივ ქართველთა მნიშვნელოვანი ნაწილის ეთნიკურობის დაკარგვა – გალექება. მნიშვნელოვანია წოვა-თუშების ისტორია. მათი გადმოსახლება მოხდა ინგუშეთის ჯარიახის ხეობიდან. მაგრამ უფრო ადრე მათი წინაპრები, 2-3 თაობის წინ საქართველოდან იყვნენ გადასული. საძოვრების ძებნაში 6 ქართველი მეცხვარე (5 ქიზიყელი და 1 მატნელი, გვარად ტურაშვილი) და ერთი ფშაველი მეცხვარე (გომენრელი გვარად შველური) ვაკში ოჯახებით გადავიდნენ. იქ ისინი ადგილობრივებთან საქორწინო ურთიერთობაში შევიდნენ და გახდნენ ორენოვანი. საბოლოოდ კი საქართველოში დაბრუნდნენ და თუშეთის წოვათის ტერიტორიაზე დასახლდნენ.

დამონმებული ლიტერატურა

- ბაგრატიონი 1973** – ბაგრატიონი ვახუშტი. აღწერა სამეფოსა საქართველოსა. – ქართლის ცხოვრება, ტომი IV, თბილისი, 1973.
- ბაგრატიონი 1986** – ბაგრატიონი იოანე. ქართლ-კახეთის აღწერა. თბილისი, 1986.
- ბარდაველიძე 1985** – ბარდაველიძე ვერა. საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები, ტომი II-2: თუშეთი, თბილისი, 1985.
- ბოჭორიძე 1993** – ბოჭორიძე გიორგი. თუშეთი, 1993.
- ბუქურაული 1897** – ბუქურაული ივანე. ტბათანადან წოვათამდე. – „მოამბე“, №8, 1897.
- გიულდენშტედტი 1962** – გიულდენშტედტის მოგზაურობა საქართველოში. ტომი I, გერმანული ტექსტი ქართული თარგმანიტურთ გამოსცა და გამოკვლევა დაურთო გ. გელაშვილმა, თბილისი, 1962.
- დეშერიევი 1952** – Дешериев Ю. Бацбийский язык. М. 1952.
- ელანიძე 1988** – ელანიძე ვალერიან. თუშეთის ისტორიის საკითხები, თბილისი, 1988.
- ერისთავი 1855** – Эристов Р. О тушино-пшаво-хевсурском округе. – Записки Кавказского отдела русского географического общества. кн. 3, Тф., 1855.
- ეგნატაშვილი 1940** – ეგნატაშვილი ბერი. ახალი ქართლის ცხოვრება, თბილისი, 1940.
- ვოლკოვა, 1979** – Волкова Н.Г. Этнонимы и племенные названия Северного Кавказа, М. 1973.
- ვოლკოვა, 1974** – Волкова Н.Г. Этнический состав населения Северного Кавказа в XVIII – начале XX века. М. 1974.
- ვოლკოვა, 1977** – Волкова Н.Г. Басбийцы Грузии: этнографические заметки. – Советская этнография, №2, 1977.
- ზისერმანი 1873** – Зисерман А. Двадцать пять лет на Кавказе. С-Петербург, 1873.

- თოფჩიშვილი 2005** – თოფჩიშვილი როლანდ. ეთნოისტორიული ეტიუდები, წიგნი I, თბილისი, 2005.
- ითონიშვილი 1976** – ითონიშვილი ვალ. ოჯახის ეკონომიკური საფუძვლები წოვა-თუშებში. – ივანე ჯავახიშვილის 100 წლისთავისადმი მიძღვნილი საიბილეო კრებული, თბილისი, 1976.
- კავკასიის 1910** – Кавказский календарь, 1910.
- კალანკატუაცი 1985** – კალანკატუაცი მოვსეს. ალვანთა ქვეყნის ისტორია. ძველი სომხურიდან თარგმნა, შესავალი, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო ლიანა დავლიანიძე-ტატიშვილმა, თბილისი, 1985.
- კანდელაკი 2001** – კანდელაკი მ. ქართველ მთიელთა ტრადიციული ყოფის ისტორიიდან, თბ., 2001.
- კოხი, სპენსერი 1981** – კ. კოხისა და ო. სპენსერის ცნობები საქართველოს შესახებ. გერმანულიდან თარგმნა, შესავალი და კომენტარები დაურთო ლ. მამაცაშვილმა, თბილისი, 1981.
- მაკალათია, 1983** – მაკალათია სერგი. თუშეთი, თბ., 1983.
- ონიანი 1997** – ონიანი ალექსანდრე. საქართველო და ქართული ენები. – ქუთაისური საუბრები – IV, 1997.
- ოჩიაური 1967** – ოჩიაური თინათინ. მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბილისი, 1967.
- ორბელიანი 1981** – ორბელიანი პაპუნა. ამბავნი ქართლისანი. ე. ცაგარეიშვილის გამოცემა. თბილისი, 1981.
- რადე 1881** – Радде Г. Хевсурия и хевсуры. – Записки Кавказского отдела русского географического общества, т. 11, вып. 2. Тф., 1881.
- ქართლის ცხოვრება, 1955** – „ქართლის ცხოვრება“, ტ. I, ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა, თბ., 1955.
- ქართული სამართლის ძეგლები, 1972** – ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. IV, ი. დოლიძის გამოცემა, თბ., 1972.
- ქურდიანი 1977** – ქურდიანი მიხეილ. ენა და ერი. – ქუთაისური საუბრები IV, 1977.

- შავხელიშვილი 1977** – შავხელიშვილი აბრამ. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ისტორიიდან: თუშეთი XVI–XIX საუკუნეების პირველ ნახევარში, თბილისი, 1977.
- შავხელიშვილი 1987** – შავხელიშვილი აბრამ. თუშეთი, თბილისი, 1987.
- შავხელიშვილი 2001** – Шавхелишвили А. – Тушины: Историко-этнографическое исследование цова-тушин, Тб. 2001.
- შანიძე 1972** – შანიძე აკაკი. თუშები. – მნათობი, 1972, №2
- ცისკაროვი, 1848** – Цискаров И. Записки о Тушетии. – Кавказ, 1848, №7-12
- ჭრელაშვილი, 2002** – ჭრელაშვილი კ. ნოვა-თუშური ენა, თბ., 2002.
- ჯავახიშვილი 1950** – ჯავახიშვილი ივანე. ქართველი ერის ისტორიის შესავალი, ნ. I, თბილისი, 1950.

ირმა კვაშილავა

ქართველი ხალხის ეთნოკულტურული ურთიერთობები ჩრდილო-აღმოსავლეთ კავკასიის ხალხებთან სულიერი კულტურის სფეროში

სხვადასხვა ხალხთა კულტურის მსგავს და განსხვავებულ ფენომენტთა დასადგენად, ძირითადად, ისტორიულ-შედარებითი მეთოდი გამოიყენება. ასევე, კვლევის გავრცელებულ ფორმად, ჩვენთან, ისტორიზმის პრინციპი იქცა, რაც გულისხმობს კულტურისა და ყოფის შესწავლას ისტორიული განვითარების პროცესში. განსხვავებათა არსებულ მიზეზებს შორის კი, ეთნიკური და რელიგიური სხვადასხვაობა, ენა, ბუნებრივ-ისტორიული გარემოს ლოკალური და რელიგიური თავისებურებები უნდა გამოიყოს, როგორც ეს თავის დროზე, კავკასიის ეთნოლოგიის განყოფილების დამაარსებელმა – ალექსი რობაქიძემ მიიჩნია [Робакидзе, Гегечкори, 1975:13]. აღნიშნული განყოფილების დაარსების დღიდან (1962 წელი), ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტში ფართო კვლევითი სამუშაოები დაისახა და გაიშალა, რომელსაც კულტურულ-ისტორიულ ურთიერთობათა შემსწავლელი არაერთი ექსპედიცია მიეძღვნა კავკასიის ქედის ორივე მხარეზე.

ქართულ ისტორიოგრაფიაში ჩამოყალიბებულ ეთნოგენეტიკურ კონცეფციას, კავკასიის მკვიდრი ხალხების მონათესაობის (მათ შორის, ენათა ნათესაობის) შესახებ, ყოველთვის ეყოლება მიმღები და უარყოფელიც. მათი მსგავსების ყველაზე თვალსაჩინო საბუთს წარმოადგენს ხევისპირული დასახლებისა და გაუყრელი ოჯახის არქაუ-

ლი წყობის თავისებურება, საცხოვრებელი და თავდაცვითი ნაგებობების ფორმა-დანიშნულება, შრომისა და ბრძოლის იარაღის დამზადება-გამოყენება; ტანსაცმელ-სამკაულის ქარგვა და ტარების წესი, სიმღერა-ცეკვის კილოკავები და ხშირად სალოცავიც კი. კულტურისა და ყოფის ფორმათა აღნიშნული მსგავსება აახლოებდა კავკასიის ოდინდელ მოსახლეობას და ხელს უწყობდა მათი კეთილმეზობლური თანამშრომლობის უწყვეტ განვითარებას [ხარაძე, 1964:3].

ჩამოთვლილ კრიტერიუმებს შორის სალოცავი, იგივე სარწმუნოება თითქოს უცნაურად ჩანს, მაგრამ სწორედ იგი ახდენს ძლიერ გავლენას ხალხის ყოფა-ცხოვრებაზე. რელიგია სულიერი კულტურის უმთავრესი საკითხია, ხოლო სულიერი კულტურა არამატერიალური ელემენტების ერთობლიობა, როგორიცაა: ქცევის წესები, ეტალონი, მოდელები, ნორმები, ღირებულებები, სიმბოლოები, რიტუალები, მითები, იდეები, ტრადიციები, ზნე-ჩვეულებები, სხვადასხვა ცოდნა-დაკვირვებები, ენა [მიქაუტაძე, გოგბერაშვილი, ხვედელიძე, 2008:258].

ქართველ მთიელებს ღლიღვ-ჩაჩნეთი და დაღესტანი ემეზობლებოდათ და გავლენაც ბუნებრივია და თვალშისაცემი. „სასაზღვრო ზოლის საზოგადოებების ურთიერთობათა თავისებურებანი თავს იჩენს ისეთ სფეროებში, როგორიცაა რელიგია, სამართალი და ოჯახი. განსაკუთრებით აღსანიშნავია, განსხვავებულ ეთნიკურ ჯგუფთა დამოკიდებულება რელიგიური ღირებულებებისადმი“ [ჯალაბაძე 2006:35].

რელიგიურ კულტურასთან მოიაზრება პოლიტიკა. ვინც კავკასიის ისტორიას ზედაპირულად მაინც გადახედავს, თვალში მოხვდება ასეთი რამ – კავკასიის ტერიტორიაზე, ხალხის გამაერთიანებელი ფუნქცია შეეძლოთ ეტვირთა დიდ კულტურათა რელიგიებს, თუმცა, ეს არ იყო მათი,

როგორც აღმსარებლობის მთავარი ამოცანა. აქ რელიგიას მოსდევდა პოლიტიკა, ან სხვანაირად, რაც იმავე შედეგების მომტანია, პოლიტიკას მოჰქონდა რელიგია [კიკნაძე, 2002:126].

საქართველომ კავკასიაში (ჩრდილო კავკასიაში) პოლიტიკურ და იდეოლოგიურ პირველობას თავისი დიდების ზენიტში, XI-XII სს-ში მიაღწია. თუმცა, „კავკასიანთა“ მოქცევაზე ქართველი მეფეები მუდამ ზრუნავდნენ. როგორც „ქართლის ცხოვრება“ იუწყება, მირიანის ძე ბაქარი „იყო მორწმუნე, ვითარცა მამა მისი და ამან მოაქცივნა უმრავლესნი კავკასიანნი, რომელნი ვერ მოექცივნეს მამასა მისსა“ [ქართლის ცხოვრება, 1955:130]. ასე რომ, XI-XII სს. არ იყო ჩრდილო კავკასიაში ქრისტიანული პროზელიტიზმის უეცარი აფეთქება, არამედ ქართული სახელმწიფოებრიობის წარმოქმნის დროიდანვე ქართველ პოლიტიკოსთა ერთ-ერთ ძირითად პრიორიტეტულ მიმართულებას წარმოადგენდა, რომლის შედეგადაც ჩრდილოეთ კავკასია თანდათან და განუხრელად შემოდიოდა ქართული სახელმწიფოს პოლიტიკური და კულტურული გავლენის სფეროში [მუსხელიშვილი, 2004:28]. საბოლოოდ, ერთიანი კავკასიის ფორმირებისათვის მიმდინარე ყველა ეტაპის ბრძოლებში, წამყვანი ადგილი იტვირთა რელიგიურმა აღმსარებლობამ და კავკასიის ხალხების ურთიერთობაზეც ზემოქმედება მოახდინა [პავლიაშვილი, 2004:28]. რასაკვირველია, კულტურული ურთიერთქმედება ორმხრივი იყო. კულტურამ არ იცის და არც არასოდეს იცოდა გადაულახავი გეოგრაფიული, ეთნიკური საზღვრები. სხვადასხვა რეგიონში მოსახლე ხალხები მუდამ ერთმანეთთან იყვნენ დაკავშირებულნი. კულტურა გულისხმობს „სესხებას“, მიბაძვას და ასევე, „გასესხებას“ [სურგულაძე, 1989:22]. ამის საილუსტრაციოდ, მარტივი მაგალითიც კმარა, სადაც კულტურაში სეს-

ხების მოტივებზეა ყურადღება განახვილებული. ქართული თქმულების მიხედვით, წმიდა თამარ მეფის სამარხი იმიტომ გასაიდუმლოვდა, რომ ვინც ეს საიდუმლო იცოდა, მისი გაცემის შიშით, ერთმანეთი შეგნებულად ამოხოცეს. ამის მსგავსია ინგუშური თქმულება, ოლონდ მესაფლავეები სიხარბის გამო გაუსწორდნენ ერთმანეთს. ხალხური შემოქმედების საგანძურში შენახული ინფორმაცია ნიშანდობლივია მითოსური ცნობიერებისა და ტრადიციული მსოფლმხედველობრივი სისტემის თავისებურებათა აღსაქმელად. კერძოდ, არქაულ პერიოდში საიქიოსა და დემონურ ძალთაგან თავის დაზღვევის მიზნით, სახელთა დაცვის მაგიური წესების შესაბამისად, თუშეთში მიმართავდნენ მეზობელ არაქრისტიანთა („ურჯულოთა“) ენობრივი ფორმებით საკუთარის ჩანაცვლებას. ამგვარად აიხსნება თუშეთის ტრადიციულ სინამდვილეში, ახალშობილის სიცოცხლის დაცვის მიზნით (თუ ახალშობილები არ რჩებოდათ) ურჯულოთა სახელის დარქმევის გვიანობამდე შემორჩენილი წესი [იდოიძე, 2020:73]. საქმე იმაშია, რომ საქართველო ჩეჩნებსა და ინგუშებს – ჩრდილო აღმოსავლეთ მთიანეთს, ხევსურეთისა და თუშეთის საშუალებით ემეზობლება, რაც არამხოლოდ სოციალურ-ეკონომიკურ განვითარებაზე, არამედ ეთნოკულტურულ თავისებურებებზეც აისახება. გადმოცემების მიხედვით, ეს ზეგავლენა დადებით კონტექსტში გვხვდება. მაგალითად, ინგუშურ გადმოცემათა სასწაულმოქმედი ჩიტი (მაღლიანი ფრინველი, ინგ., „ფდარა ჰაზილგი“) ბუდობდა მერცხლის საზოგადოებაში, რომელსაც ბარაქა არ მოჰკლებია, ვიდრე ცუდმა ადამიანებმა მისი ბუდე არ მოშალეს. ამის გამო, „მაღლიანი ფრინველი“ საქართველოში გაფრინდა. გადმოცემაში ასახულია კავკასიის მთიელთა წარმოდგენა საქართველოზე, როგორც მდიდარ და ბარაქიან ქვეყანაზე [ანთელავა,

2017:635]. თითქოს, ამ გადმოცემის ვარიაციას წარმოადგენს ინგუშური თქმულება იმის შესახებ, რომ ღმერთმა სამოთხის ჩიტს დედამიწაზე თავისი ლოცვა-კურთხევა, მაღლი ღვთისა გამოატანა და დაავალა იმ ქვეყნისათვის გადაეცა, რომელიც მისთვის ყველაზე სათნო იყო. სამოთხის ჩიტმა მთელი დედამიწა შემოიფრინა, მაგრამ ბუდე მხოლოდ საქართველოში გაიკეთა. ასე იმიტომ მოხდა, რომ ჩანს, ღმერთმა ქართველი ერი შეიყვარა კეთილშობილებისათვის, მაღალი სულიერებისათვის, გულწრფელობისა და სტუმართმოყვარეობისათვის [კაძოვეი, 2017:5]. ღვთის უსაზღვრო კაცთმოყვარეობამ და მეზობელი ინგუში ხალხის კეთილგანწყობამ, თქმულების საშუალებით, ერთგვარად, შეგვასახელა. მსგავსი თქმულებები, კავკასიის ხალხებზე, ქართველებსაც ექნებათ, მაგრამ ამჟამად, ჩვენ ხელში მხოლოდ ანდაზებია, სადაც დიდი ცხოვრებისეული გამოცდილება, სიბრძნე, წინდახედულობა, სულგრძელობა იქცევეს ყურადღებას. ასეთია: ლაკური, ხუნძური, ქართული და სხვა მოკლე სხარტი გამოთქმები. მაგალითად, „ბედის მორჩილი მონობაში მოკვდაო“; „ათასი მეგობარი ცოტაა, ერთი მტერი მეტისმეტიაო“; „მოყვარესაც შენ იჩენ და მტერსაცაო“; „ვაჟკაცი უნაგირზე კვდებაო“; „თვლებით ბრმა უბედურია, გულით ბრმა უბედურზე უბედური“ და ა. შ. [კავკასიის ხალხთა..., 2008:76, 523, 548]. დაკვირვებული მკითხველი კავკასიური ხასიათის ძირითად თვისებებს ამ მოკლე ფრაზებშიც ამოიცნობს, რომელიც ფრიად გასაგებად არის გადმოცემული. შესაძლოა, ხალხთა მსგავსება-განსხვავება მხოლოდ ზედაპირული იყოს და არაარსებითი, „კავკასიანთა“ შორის ასე არ არის. ლეგენდარული კავკასიის იდუმალებას მხოლოდ ლეგენდა-თქმულებები თუ დაიტევს, რომელიც ნაწილობრივ იშიფრება, ნაწილი პეტროგლიფებშია ჩამარხული. ამიტომ, სად არ დავეძებთ ამ სიმ-

ბოლოებზე პასუხს, უპირველეს ყოვლისა, უძველეს ცივილიზაციებში. ხევსურეთისა და თუშეთის გარდა, პეტროგლიფები, როგორც მაგიური ნიშნები კოშკებსა და სამარხებზე, ფართოდ არის გავრცელებული ჩეჩნეთსა და ინგუშეთში, რომელიც ჩვენ ერამდე I ათასწლეულის ყობანური კულტურის პერიოდის კერამიკულ და ლითონის ნაკეთობებზე გამოსახული ნიშნების მსგავსია. მათ შუმერული პიქტოგრაფიული დამწერლობის ნიშნებთან გააჩნია პარალელები [ხანგოშვილი, 2016:100]. ასეა თუ არა დანამდვილებით, ვერ დავიჩინებ, მაგრამ ამ შემთხვევაში თუ არა, ზოგადად, ვეთანხმები იმ აზრს, რომ მწყემსურ ტრადიციულ თუშეთს ხელი არ მიუწვდებოდა ძველი სამყაროს მისტერიულ ცოდნაზე, მაგრამ არსებობს საოცარი ნიმუშები, რომ აქ მცხოვრები ქართველი მთიელები თანაზიარი იყვნენ იმ სულიერი პროცესებისა, რომლებიც მისგან უკიდურესად დაშორებულ რეგიონებში იქმნებოდა [იდოიძე, 2020:48].

წეს-ჩვეულებებშიც ასეთივე „საოცარი ნიმუშები“ არსებობს. უცხოელი მკვლევრების აზრით, ქართველთა წეს-ჩვეულებანი შეადგენდა მათ გარშემო მცხოვრებ ხალხთა წეს-ჩვეულებების ნარევს [ვიტსენი, 2013:274]. ისინი ხომ არ გულისხმობენ ქრისტიანობისა და ტრადიციული ხალხური წეს-ჩვეულებების შერევას, როგორც ამაზე პიეტრო დე ვალე (1586-1652) მიუთითებდა. სახელდობრ, ეს ხალხი ყოველთვის ინარჩუნებდა ქრისტიანულ სარწმუნოებას, რომელიც მათთან სრულყოფილი არ იყო და ცრურწმენებით იყო გაჯერებული. თუმცა, უცხო ძალებისა და მოსაზღვრე მეზობელი ქვეყნების შემოსევების მიუხედავად, მათი ცხოვრება წარმოადგენდა მუდმივ ბრძოლას ურწმუნოებთან თავისი რწმენის დასაცავად და ამას ყველაფერს მათ სასწაულებრივად გაუძლეს [ვიტსენი 2013:207, 209].

ქრისტიანული წმინდანებისადმი მეტისმეტი კრძალვა და მორიდება ერთგვარი გამონათქვამებითაც საცნაური ხდება. სახელდობრ, ხარება ისეთი მნიშვნელობისაა, ამ დღეს ჩიტი ბუდეს არ იკეთებსო. ასევე, მარიამობა – „მარიანობა დღესაო ქარი არ დასძრავს ხესაო“ [გოგატიშვილი, 2006:221].

ქართველი და ქრისტიანი განუყოფელი აღმოჩნდა, ამიტომ რწმენის დაცვით, ქართველი იცავდა მამულს, ოჯახს, გვარს, წინაპრებს და ყველაფერ წმიდას, რაც კი მზის ქვეშეთში არსებობს. პირველ რიგში, მამა-პაპური ტრადიციული ცხოვრების წესს განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ და გულმოდგინედ მისდევდნენ. დღესაც კი, დაცულილ სოფლებსა, თუ ნასოფლარებში შეხვდებით ასეთ მტკიცე ადამიანებს. მაგალითად, 2022 წელს ხევსურეთში საველე-ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დროს, სოფელ არდოტში მოსახლე დაიაურმა, ჩვენ შეკითხვაზე: თანამედროვეობა თავისი ტექნიკური პროგრესით მთაში ხომ არ იჭრებაო, საკმაოდ განაწყენებულმა გვიპასუხა: „თანამედროვეობამ რა შეცვალა, რას ხედავთ აქ შეცვლილსო.“ მართლაც რომ რა უნდა შეცვალოს იმ თითო-ოროლა ოჯახმა, რომელიც წელიწადში მხოლოდ ექვსი თვით ამოდის მთაში და სექტემბერ-ოქტომბრისათვის უკან ბრუნდება მომავალი წლის მაისამდე. მისივე თქმით, სოფელ ანდაგში ერთი ოჯახია, სოფელ არჭილოში – ორი, ხახაბოში – ერთი, არდოტში – თვითონ თავის მეუღლესთან ერთად (მეუღლე მესაზღვრედ მუშაობს) ჯვარს, ხატს ვერ ელევინ, „დატიობას“ (ივლისის პირველ რიცხვებში) აღარც დასტური ჰყავთ, აღარც მტერი და აღარც მეზობელი, მაგრამ საკლავს დაკლავენ და წესს აღასრულებენ. ამ დღეობისათვის, ბარიდანაც ამოდიან. მისი ბავშვობისას, ქისტებიც ჩამოდიოდნენ; ზოგიერთი ქისტეთში საცხოვრებლადაც გადასულა,

ცხვარიც გადაჰყავდათ და თვითონაც გადადიოდნენ, მაგრამ 1990-იანი წლების შემდეგ შეწყდა ჩერჩებთან კავშირი, დადუმდა ხეობა, მხოლოდ ტურისტები თუ არღვევენ ბუნების სიმშვიდეს [კვაშილავა, საველე..., 2022:3].

ჩვენი არდოტელი მთხრობელი მ. დაიაური მეზობელ სოფელ მუცოში დაბადებულა და გაზრდილა. არც მამამისი შეგუებია ახალ სამოსახლოს სოფელ გამარჯვებაში, იქ ერთი დღე არ უცხოვრიაო, – ირწმუნება იგი. გულმოდგინედ გვათვალისწინებს წარსულის ნაშთებს: ხუცესის საწოლს, ხატის ბელელს, სალუდეს..., გახარებული გვიყვება, რომ ხუცესი კვლავ ეყოლებათ, გარსევან ზვიადაურმა იცის ხუცობაო..., ასეთივე ემოციებით აგრძელებს თხრობას იქვე ახლოს მდგარი წმ. მეფე თამარის დროინდელი ტარძრის ნანგრევების დათვალისწინებით; იმავდროულად, მთის სამკურნალო ბაღებს გვთავაზობს და ჩვენც მადლიერებით ვინაწილებთ ღვთის მადლით და მოყვასის გულმოდგინელოცვა-ვედრებით გაჯერებულ ბუნების ნობათს. აღნიშნული ქრისტიანული საყდარი კავკასიაში ქრისტიანობის აღმდგენელი საზოგადოების დახმარებით აღუდგენიათ. იგი ყოვლადწმიდა ღვთისმშობლის სახელობისაა, ჟამთა სიავისაგან მეტისმეტად შელახული დღემდე ელოდება მლოცველ-მავედრებელს. 2004 წელს ჩვენ არდოტელ მასპინძლებს აქ ჯვარი დაუნერიათ. მაშინ, თურმე ხალხიც მოინათლა. მან ისიც გვითხრა, რომ არც ზამთარში ტოვებენ აქაურობას, ხიდოტნის ასახვევთან გადადიან, საქონელიც გადაჰყავთ და ასე იზამთრებენ. კარგი პირობებიაო, გვაიმედებს მასპინძელი „მასპინძლებს“ [კვაშილავა, საველე..., 2022:5]. მას ვემშვიდობებით და კიდევ ერთხელ ვათვალისწინებთ არემარეს. შორს ჰორიზონტზე, ტყის გადაღმა მეზობელ კავკასიელებს მოვიაზრებთ და სახლთან, შორიახლოს, საზაფხულო საქონლის ბაზაში მომრავლებულ პირუტყვს

მოშენებას ვუსურვებთ. მუცოსკენ ვაგრძელებთ გზას სევ-
დაშეპარულნი. მაგონდება ჩვენი წინამორბედი ეთნოლო-
გის, ბ. გამყრელიძის ერთგვარი მინიშნება, როგორ უნდა
შევხედოთ ხევსურეთის სოფელს და მის სამეურნეო (და
არამხოლოდ სამეურნეო, ი. კ.) ტრადიციებს. „ხევსურთა
ყოფაში, შეიძლება ითქვას, სასიცოცხლო მნიშვნელობა
ჰქონდა მათ კულტურულ-ეკონომიკურ ურთიერთობას ერ-
თი მხრივ, აღმოსავლეთ საქართველოს ბართან – ქარ-
თლთან და კახეთთან, ერწო-თიანეთთან, რომელიც გარდა-
მავალ ზოლშია მოქცეული, აღმოსავლეთ საქართველოს
მთიანეთის კუთხეებთან – ფშავთან, თუშეთთან, მთიუ-
ლეთ-გუდამაყართან, მეორე მხრივ, მეზობელ ჩრდილო-
კავკასიის მთიანეთთან, განსაკუთრებით, ჩეჩნეთ-ინგუშეთ-
თან. ამიტომ, მისი სოციალურ-ეკონომიკური განვითარების
თავისებურებები ამ საერთო ფონზე უნდა იქნეს დანახუ-
ლი“ [გამყრელიძე, 1989:7, 30]. გეოგრაფიულ-კლიმატური
პირობების გამო, ერთმანეთის მეზობლად მცხოვრებნი
ქართველი და ვაინახი მთიელები 6-7 თვით (შემოდგომიდან
გაზაფხულამდე), პრაქტიკულად, მონყვეტილი იყვნენ თა-
ვიანთ ცენტრებს. დიდთოვლობის გამო იკეტებოდა სამი-
მოსვლო გზები და ამიტომ მათი შეხების წერტილები უფ-
რო მჭიდრო და ხშირი ხდებოდა. რასაკვირველია, ტერიტო-
რიულმა სიახლოვემ განსაზღვრა ქართველთა და ვაინახთა
სპეციფიკური ურთიერთდამოკიდებულების მრავალი მი-
მართულება [ჯალაბაძე, 2006:28-29]. იგივე ითქმის მატერი-
ალური კულტურის ძეგლებზე და კიდევაც, 1980-იან წლებ-
ში ქართულ-ვაინახურ კულტურულ-ისტორიულ ურთიერ-
ობათა შემსწავლელ ეთნოგრაფიულ ექსპედიციას შემ-
დეგნაირად დაუფიქსირებია: „ცენტრალური კავკასიონის
საზღვრისპირა ზოლში, განსაკუთრებით, ხევსურეთისა და
ჩეჩნეთ-ინგუშეთის გამყოფ ხაზზე, მატერიალური კულტუ-

რის ცალკეული ელემენტების ინფილტრაციასთან ერთად, ამკარად შეინიშნება ორი მეზობელი კულტურის ინტერფერენცია. იგი განსაკუთრებით მკვეთრადაა გამოხატული საცხოვრებელი და თავდაცვითი ნაგებობების ტიპებში, საკულტო ნაგებობებსა და აკლდამებში“ [ქალდანი, 1988:40]. ს. მაკალათიას ცნობას თუ მოვიშველიებთ, ირკვევა, რომ ხევსურეთში ციხეების აგების დრო აღარავის ახსოვს, მაგრამ აქ ყველამ იცის, რომ ასეთივე ტიპის ციხეები ქისტეთშიც ბევრია და ამიტომ ხევსურები თავიანთი ციხეების აშენებას ქისტებს მიანერენ, ისევე როგორც ქისტები, თავიანთი პირამიდული ციხეების მშენებლებად ქართველ ოსტატებს თვლიან [მაკალათია, 1935:122]. „ჩენების აშენებულია შატილისკენ, გუდანში თუ რამეა აშენებული. საზღაურში, ალბათ, საქონლით (ძროხით) უხდიდნენ“ – გვიდასტურებს სოფელ გუდანში მცხოვრები გადუა ჭინჭარაული [კვაშილავა, 2022:8]. საქართველოში კავკასიის ეთნოლოგიის შემსწავლელი ექსპედიცია მთიანი ინგუშეთის შესახებ ამავეს ადასტურებდა. სახელდობრ, ინგუშები საცხოვრებელი ციხე-სახლის, „ღალ“-ის ასაშენებლად უმთავრესად, ქართველ, ბერძენ და ინგუშ კალატოზებს მოიწვევდნენ ხოლმე. ამიტომაც, ინგუშური და მთიულური ციხე-სახლების შედარებისას, ნათლად ჩანს მშენებლობის თითქმის ერთნაირი ტექნიკა. საინტერესოა სახლის ცალკეული დეტალების მსგავსება როგორც ფორმით, ასევე, დანიშნულებითაც [გეგეჭკორი, 1988:140-142]. საკვლევი თემიდან ერთგვარი გადახვევა იმან განაპირობა, რომ ჩრდილო და სამხრეთ კავკასიურ საცხოვრებელ, თუ სამეურნეო ნაგებობებში ცალკეული ხალხის მატერიალური კულტურის მდიდარი შემოქმედებითი პოტენციალი, ხალხის ფსიქოლოგიური, სულიერი მდგომარეობა სოციალ-ეკონომიკური პირობებიც იყო გათვალისწინებული [ბახია-ოქრუაშვილი,

2017:11]. ადამიანის საცხოვრებელი ნაგებობები ნამდვილად ეთნოფსიქოლოგიურ, ეთნოკულტურულ ელემენტებს შეიცავს იმიტომ, რომ ადამიანის მატერიალურ და სულიერ მოთხოვნილებებს ამზეურებს. ასე მაგალითად, თუშების გადმოცემით, აქაური ციხეები ლეკების ნაშენიაო. ასევე, ჭონთიოსა და გირევის ციხე ხალხური თქმულებით, მამაშვილ ლეკებს აუშენებიათ. ჭონთიოს ციხე მამას უშენებია, გირევის კი, – შვილს. ჭონთიელები, თურმე, ოსტატს კარგად კვებავდნენ და სულ ერბო-კარაქს აჭმევდნენ. ციხის აგებისათვის, ითურიძეებს მისთვის 60 ძროხა მიუციათ. ერთხელ, შვილს მამისთვის შეუჩივლია: შენ რომ ჭონთიელები ერბო-კარაქით გკვებავენ, მე გირველები მარტო საჩხრეკას მაჭმევენ, ამიტომ უნდა ვულალატო, ციხე ცუდად ავაგო, როცა შევლენ, თავზე დაენგრეთო. მამას უკითხავს, თვითონ გირველები რასა სჭამენო? ხოტსაო, უპასუხია ოსტატს. მაშ, შენთვის კარგად უჭმევიათ და არ ულალატო, რადგან ხოტზე უკეთესი რომ თვითონ ეჭამათ, იმაზე უკეთესს შენ მოგართმევდნენო [მაკალათია, 1933:123]. მიუკერძოებელი და კეთილსინდისიერი დამოკიდებულება მინიშნებს იმ კეთილგანწყობაზე, რაც ოდესღაც ქართველებსა და დაღესტნელებს ჰქონიათ, მაგრამ ლეკიანობისგან მიღებულ ზარალს ძნელად თუ რამე გადაფარავს.

გვერდს ვერ ავუვლით მუცოს//მუცუს//მიცუს – ხევსურების სოფელს, სადაც ადრე 60 კომლი ცხოვრობდა, ამჟამად კი, დაიაურების მხოლოდ სამი ოჯახი ბინადრობს. უნინ ქისტები მუდმივად არბევდნენ მცხოვრებლებს და ისინი სრულიად აიყარნენ იქიდან [დემიდოვი, 1933:50]. საერთოდ, XVIII-XIX სს-ში მიგრაციული პროესები გააქტიურდა და მხოლოდ XX ს-ის 80-იან წლებში, გზების გაყვანამ, სოფლების აღდგენასაც შეუწყო ხელი. ახლაც ამავე

პროცესებთან გვაქვს საქმე. მუცოს საცხოვრებელი სამ ტერასაზეა აშენებული, ზღვის დონიდან 1900 მ-ზე. აქვეა დაიარსების საგვარეულო კომპი, მუცოს წმინდა გიორგის სალოცავი თავისებური გადახურვით, თორღვას კომპი, რომელიც ანდაკის ხეობას გადაჰყურებს. XX საუკუნის 30-იან წლებამდე მუცოში სიცოცხლე ჩქეფდა, ასევე, ათიოდე კილომეტრით დაშორებულ სოფელ არდოტში, რომელიც XX ს-ის 50-იან წლებში დაიცალა და ამჟამად, ნასოფლარია. იქ მხოლოდ ზვიადაურების საგვარეულო ციხე და ზვიადაურის ოჯახი დაგვხვდა, რომელიც თანამედროვე ცივილიზაციას მაინცდამაინც ხელგაშლილი არ ელოდება. თითქმის იგივე განწყობით შეგვხვდა ხევსურეთზე, მიცუს ლეგენდარულ ციხე-სოფელზე უსაზღვროდ შეყვარებული მორიგი მასპინძელი. მიცუს სალოცავთან არც კი ვიყავით მიახლოებულნი, მაგრამ თითქოს ზეცის ნაწილად გადავიქეციით და მთის „არამინიერი“ ლანდშაფტით დატყვევებულებმა მასპინძელს ბატონოთი მივმართეთ, იწყინა და მსწრაფლ მოგვიგო: „ბატონები აქ მთები არიანო“ და კარგა ხანს დუმილით გავაგრძელეთ გზა [კვაშილავა, 2022:7]. მუცოს ციხის აღდგენა, რომლის არქიტექტურა ზოგადკავკასიურია, 2014 წლიდან დაწყებულია. რაც მნიშვნელოვანია, მშრალი წყობით აშენდა და უნიკალური მშენიერება შეემატა ისედაც უნივერსალურ ხევსურეთის რეგიონს. იგი მისი განვითარების ერთგვარ მოდელად იქცა. უნინ მუცოში ქისტებიც სახლებულან, ოღონდ ხევსურებისაგან მოშორებით. ჩვენი მასპინძელი აკლდამებისაკენ მიმართავს ჩვენ ყურადღებას და გვიხსნის, რომ სასაფლაოები მუცოელ ხევსურებს და ქისტებს ერთმანეთისაგან დაშორებით ჰქონიათ. აქ აკლდამების სიმრავლე იქცევს ყურადღებას, რომელიც ციხე-სახლების მსგავსად, ჩრდილო კავკასიის აკლდამებს გვაგონებს, მხოლოდ მინიატურული ზომებით

განსხვავებულს. ნიშანდობლივია, რომ გაქრისტიანების შემთხვევაშიც სასაფლაო მაინც თემისაგან განცალკევებით ჰქონდათ. მაგალითად, სოფელ ახიელში მცხოვრები ჯაბუ-შანურის წინაპრები თათრები ყოფილან და მერე გაქრისტიანებულან. მათ გვარს სასაფლაო დღესაც ცალკე აქვს, სხვა დანარჩენი თემის და სოფლის მცხოვრებთა სასაფლაოსაგან [ბარდაველიძე, 1982:159]. აღ. ოჩიაურის ცნობით, მუცოს მცხოვრებლებს ერთმანეთთან ნათესაობა ჰქონიათ. აქაური ხევსური ქალები ქისტებზეც თხოვდებოდნენ და იშვიათ შემთხვევაში, – ქისტი ქალებიც თხოვდებოდნენ ხევსურებზე. ქისტი ქალები უფრო ვერ ეგუებოდნენ ხევსურების ცხოვრების წესს და ამიტომ ნაკლებად ირჩევდნენ აქ გათხოვებას. ერთმანეთის ენა ორივემ კარგად იცოდა. ხევსურებს ზედმიწევნით კარგად სცოდნიათ ქისტური ენა; ერთმანეთშიც ქისტურ ენაზე საუბრობდნენ; ქცევაც ქისტებისგან ჰქონდათ გადმოღებული: უფროს-უმცროსობა, სტუმართმოყვარეობა, სტუმრის დაცვა, სისხლის აღება, ქურდობაც კი, ქისტების მსგავსად, აუცილებლად მინიარნდათ. ის ახალგაზრდა, ვინც არ იქურდებდა, ვაჟკაცად არ ითვლებოდა და ვაჟკაცის სახელს ვერ დაიმსახურებდა [ოჩიაური, 2020:86]. მუცო//მიცუდან შატილში – ხევსურეთის გულში მობრუნებულებს და აქამდე მისი სიძველით, გამძლეობით აღტაცებულებს, უკვე არც მისი „იუნესკოში“ ფიქსაცია და აღარც რაიმე გვიზიდავდა, მუცო იყო „ანი და ჰოე...“ მუცო – კლდეზეა საცხოვრებელი გაშენებული... შატილი თანდათან შენდებოდა და 90 საბრძოლო და საცხოვრებელი კოშკისაგან შედგება. ორივე სწორუპოვარია, ჩვენი ქვეყნის დიდი კულტურული მემკვიდრეობის უტყვი მონმე... მუცოს შთბეჭდილებები არხოტამდე გაგვყვა, მერე კი, არხოტი იყო მორიგი საოცრება – აგვისტოში ერთდროულად თოვლიან-მზიანი... თ. ოჩიაური ჩვეული პირდაპირ-

რობით აღნიშნავდა: „მუცოს დანახვისას იტყვი, რა დიდი შიშის ზარი იყო მცხოვრებლებში მოზღვავებული მტრისაგან, რა გაჭირვებას იტანდა ხალხი, როგორმე თავი დაეცვა, გადაერჩინა სიცოცხლე და თავისი სარჩო“ [ოჩიაური, 1964:26], მაგრამ სიმშვიდეც ისადგურებდა. ცვლიდნენ პროდუქტებს, შემოჰქონდათ საბრძოლო იარაღი, კიდევაც ძმობილდებოდნენ ჩაჩან-ინგუშებთან. მათ ხევსურნი მშენებლებად იწვევდნენ, სამტრო საქმის გასარჩევადც ბრძენკაცნი გადმოდიოდნენ. მთის პოეზიაში, გადმოცემებში მათი მტრობისა და ურთიერთობის ამბები აისახა. ნიშანდობლივია, რომ გუდანის ჯვარი, სალოცავი წყვეტდა სალაშქროდ წასვლის სურვილს თუ უარყოფას, რომელსაც არ ყმობდა არხოტი და მიღმახევის მოსახლეობა. არხოტი მთელ ხევსურეთში ცნობილი იყო კულტურისკენ, განათლებისკენ სწრაფვით [ოჩიაური, 1964:14, 18].

გუდანის ამ სალაშქრო ჯვარში ხდებოდა მოსისხლეთა შერიგება სოფლის თავკაცების შუამავლობით. როგორც გუდანელმა მასპინძელმა გვიამბო, „რჯული მაინც უნდა გასწორდეს, ერთი გვარის ხალხში უნდა გასწორდეს“. მაგალითად, „ჩემი ძმის გასროლილი იარაღი დეიდაშვილს მოხვდა, ისინიც ჭინჭარაულები იყვნენ, 12 წელი იცოცხლა და რომ გარდაიცვალა, მკვლელად გამოცხადდა, ამიტომ ჩემი ძმა და ხუთი ძმა კახეთში ავიყარეთ, მერე შევრიგდით. გუდანის ჯვარში 30 ძროხა გადავიხადეთ, ჩვენს ძმას დავეხმარეთ, სხვებიც ასე ეხმარებოდნენ ერთმანეთს“ [კვაშილავა, 2022:12]. რჯულის კაცები სამართლიან გადაწყვეტილებას იღებდნენ და ამიტომ მათ უპირობოდ ემორჩილებოდნენ. გამოთქმა შემორჩა: რჯულის მიერ მოჭრილი მარჯვენა არ მეტკინებაო – „რჯულის მაჭრილ ხელ არ ეტკინების“ [ჭინჭარაული, 2005:720]. მხოლოდ ნათელ-მირონით ნათესავეებთან იყო შეუძლებელი შუღლი, უსიამოვნება და

სისხლის აღება, რომელიც განსაკუთრებით მტკიცე იყო, თითქოს გვართ ნათესაობაზე მეტად, წესი, ადათი, რჯუ-ლი [თევდორაძე, 1939:18]. რაც მთავარია, ყველაფერი ადა-თის წყალობით წესრიგდებოდა. მარბიელი თარეშების ში-შით, რომელიც სისტემატურ ხასიათს ატარებდა, მოსახლე იძულებული იყო განმარტოებით არ ყოფილიყო, სათემო პირობებს დამორჩილებოდა. მისგან მოშორებული მაინც მტრის ხელში რჩებოდა. შესაძლოა, მძიმე სასჯელი, თემი-დან და სოფლისგან მოკვეთა, ამიტომაც განიხილებოდა როგორც განადგურება, თვითლიკვიდაცია. ჩემ სათქმელს, თემისა და პიროვნების ურთიერთობის შესახებ შესანიშნა-ვად აყალიბებს ეთნოლოგი მ. კანდელაკი და მას დავიმონ-მებ: „მთიელთა, განსაკუთრებით ქართველ მთიელთა ურ-თიერთობის კულტურის ამოსავალი იყო ერთობა, როგორც ერთ-ერთი უმაღლესი ფასეულობა, ძვალ-რბილში გამჯდა-რი, მამა-პაპათაგან ტრადიციით მომდინარე ფენომენი იყო; ყოველივე მიწიერი თუ საკრალური, მინდვრის სამუშაოები, თუ ქორწილები, გარდაცვალება თუ ხატობანი, წლის ხარ-ჯები თუ უსასრულო ლაშქრობანი, მტრის მუდმივი თავ-დასხმების მოგერიება თუ კოლექტიური ნადირობები... ყო-ველივე ერთობის ძალას ეფუძნებოდა“ [კანდელაკი, 2001:83]. საჭიროდ მივიჩნევ ზემოთ აღნიშნული წმინდა წე-რილის – ახალი აღთქმის, კერძოდ, იოანე ღვთისმეტყვე-ლის სახარებით დავასრულო. მაცხოვარი ჯვარცმის წინ მოციქულებს, მის მიმდევრებს ერთობისკენ მოუწოდებდა: „მე მათ შორის, და შენ ჩემ თანა, რადთა იყვნენ სრულ ერ-თობითა, და რადთა უწყოდის სოფელმან, რამეთუ შენ მო-მავლინე მე და შეიყუარენ იგინი, ვითარცა მე შემიყუარე (იოან. 17, 23)“ [ახალი აღთქმა, 2005:197]. რა არეგულირებ-და ამ ერთობას, სათემო მმართველობას. ეს იყო წეს-რჯუ-ლი, რომელსაც ასე პრინციპულად იცავდნენ და დღესაც

ჰყავს შემნახველ-დამფასებელი. ხევსურეთის სოფელ ჩილ-დირში ჩვენი ექსპედიციის მასპინძელმა, ხანდაზმულმა, სანდომიანმა პიროვნებამ, გიორგი-ჯოყოლა არაბულმა საუბარი იმით დაასრულა, რომ „ისევ ძველი დრო მირჩევნია, წვალება მეტი იყო, მაგრამ მაინც... კარგი იმით იყო, მაშინ ნამუსი და სირცხვილი იცოდნენ“... დასაწყისშივე მიიქცია ჩვენი ყურადღება, მისმა ნათქვამმა, რომ „ხევსურული წესების მაგარი ცოდნა ჰქონდათო. არხოტში და აქ სხვადასხვა რჯული გვექონდაო. რჯული ძალღ-კატასაც აქვს, სადაც რჯული არ სცოდნიათ, ერთმანეთი უხოციან, ვერ გაურჯულავთო. მტრობა გვექონდა შეუნელებელი ქისტებთანო, მაგრამ დაძმობილება, ძმად გაფიცვა ვიცოდით, სისხლით დაძმობილება, სისხლი ვიყვეთო, იმას ვერ ვუღალატებდით. დაძმობილება ქისტებმაც იცოდნენ. შატილს და არხოტს ნამეტანი მტერობა ჰქონდათ ერთმანეთში, სანადიროში, მგზავრად ხოცავდნენ ერთიმეორეს, მიზეზი არ ელეოდათ. ასე, ლიქოკელს ვალი ჰქონდა ქისტის, სანაცვლოდ, მას ქისტმა ცხენი წაართვა. ვერ გარიგდნენ, ველარ გარჯულავდნენ. ამ საქმეზე ერთი ათი კაცი მოკვდა; დღესაც მტრობენ... 60 წელი უნდა სისხლ-მესისხლეობის დასასრულს“ [კვაშილავა, 2022:11-12]. ჩვენი ხევსური მასპინძელი, ქისტებზე მეტად, ფშაველებს ახსენებდა აუგად. ისიც კი გვითხრა, ენაგრძელი ხალხია, საქმეში ბოლომდე არ მოგყვებიანო; ისე მწარედ გეტყვის, შეიძლება, შემოგაკვდესო. ყოველივე ეს ხალხურ ლექსადაც გამოთქვა: „ხევსურო, ხმალი გალაღებს/ფშაველო ენაგრძელიო/გუდამაყრელო მაჟარი/ტყვია გამოგდის ცხელიო“ [კვაშილავა, 2022:13].

პირაქეთელი და პირიქითელი ხევსურებიც ხშირად აქილიკებენ ერთმანეთს, მაგრამ ქისტებისა და ლეკებისაგან განსხვავებით, სიტყვაგაუტეხელი, სარწმუნოების დამცვე-

ლი, უღალატო, სწორუპოვარი მებრძოლები რომ არიან, ესეც სათანადოდ არის დამონმებული. არამხოლოდ ერთმანეთს, თუშებს და მთიელებს სცემდნენ პატივს, არამედ როგორც თ. ოჩიაური გვიდასტურებს, „ბევრჯერ ავი დილა გასტენებიათ არხოტივნებს ქისტებისაგან, მაგრამ ამ ხალხზე მუდამ მაღალი აზრი ჰქონდათ. მოსწონდათ მათი სიჩაუქე, სიმარჯვე, თავდაჭერილობის დიდი უნარი, ყმაწვილობიდან ვაჟკაცად გაზრდის ტრადიცია. ახლო მეზობლობის ნყალობით, ურთიერთგავლენაც დიდი იყო მეურნეობის, ნაგებობების, ჩაცმულობის და ენის მხრივ. ქისტებთან მსგავსება არხოტელებს საქებრად ჰქონდათ, არ თაკილობდნენ“ [ოჩიაური, 1977:32]. ამას წერდა ეთნოლოგი მტერსა და დუშმანზე.

ზამთარში არხოტი სულ მოწყვეტილი იყო საქართველოს საქრისტიანოს. „ერთადერთი გზა არის ღილლოზე და ისიც სულ მორწყულია ჩვენი და ქისტების სისხლითო..., მაგრები იყვნენ ქისტები და არც არხოტივნები იყვნენ ნაკლებნი“... მთიელებს შორის შულლსა და მტრობას თავისი ნესები ჰქონდა. მონინაალმდეგე ისე არ დაბრმავდებოდა და დაყრუვდებოდა, მტრის ავ-კარგი არ შეეცნო, მისი ვაჟკაცობა არ დაენახა და არ ელიარებინა. ეს ბადებდა ურთიერთპატივისცემის გრძნობას, რაც მტერს მტრის მიმართ უკადრისს არ გააკეთებინებდა, ადამიანურ ღირსებას არ დააკარგვინებდა, პირუტყვულ საქციელს არ ჩაადენინებდა [ბალიაური, 1995:1, 15]. მოვიგონოთ ის ფაქტორები, რომ მესისხლეობისას ხელშეუხებელი იყო ბავშვი, მოხუცი, მანდილოსანი, უიარალოსთან ანგარიშსწორება, თანაბარი ძალით უნდა შეჭიდებოდნენ. გარდაცვლილისთვის პატივი მიეგოთ, სხვისი სათიბ-საძოვრის და სხვათა ადგილების მიტაცება-მითვისება აკრძალული იყო, იცოდნენ დარჩეული ვაჟკაცების თაყვანისცემა, მანდილის კრძალვა, ძველ

ქართულ წეს-ჩვეულებებს მისდევდნენ. ხევსურეთში ამბობენ: კაცობა ოცდასამია, ანუ ოცდასამ მისაბაძ სათნოებას უნდა ფლობდეს, „კაი ყმად მიიჩნიონო“. ზოგი კაცი კაცობის 63 წესს მოითხოვს. მათ შორის: ალალ-მართალი, პურადი, გულადი, ქალ-რძალში ნამუსიანი, მებრძოლი, თემსოფლის დარაჯი, ხელმარჯვე, კითხული, რჯულის მცოდნე... [ფიცხელაური, 2019:154]. ჩვენი მასალებიც, კაი ყმის მიმნიჭებელი კრიტერიუმები, სრული ვაჟკაცობის 63 საფეხურს ითვლის; „კარგი ვაჟკაცი ამისთანა ყველგან გამოგადგებოდა, ქალს ვინ დაუჭერდა, ყველგან გამოყვებოდა. კარგი ადამიანი არის ღმერთი“ – გვიმტკიცებს ხევსური მასპინძელი და საოცრებაა, რომ თვითონაც სრულ ვაჟკაცად მიიჩნევს თავს და „ხანდაზმულობის მიუხედავად, იარაღს ახლაც მარჯვედ მოვიხმარ, ქალ-რძალს, მამულს ვეპატრონები სიკვდილემდეო“ [კვაშილავა, 2022:14]. აი, თანამედროვე ვაჟკაცების მხარე – ხევსურეთი. რა იქნებოდა უნინ? ბალიაური ამოდ არ დანერდა: „ხევსურეთი აღარსად ას... დაიკარგა ქალთა შრომა... ვაჟთა წრთობა... ცხენდოლი და ფარხმალთ ფერვა“ [ბალიაური, 1995:5]. არც შრომა იკარგება, არც ბრძოლა და მითუმეტეს, არც ლოცვა, თუნდაც ძველი ალთქმისეული მსხვერპლშენივით. „თავისებურად იყვნენ მონათლულნი, უნინ ვინც მოენონებოდა, იმას მოანათლინებდა, გაანათლინებდა. ახლა მოხუცები დაინათლნენ ეკლესიურად – მეორედ დაინათლნენ,“ – გვიამბეს ხევსურებმა, „ახალგაზრდები ახლადაშენებულ ეკლესიებში ჯვარს იწერენ, ღმერთს ებარებიან“ და ხევსურული ლოცვაც მოაყოლეს: „აგრემც აყვავდებოდეთ, აგრემც აღფუვდებოდეთ.“

მკვლევართა აზრით, ადგილობრივ სათემო დღეობათა ციკლი მთლიანად ეფუძნება ქრისტიანულ საეკლესიო კალენდარს, იგულისხმება დიდი დღესასწაულები: „წელწადი“,

ამაღლება, ათენგენობა, მარიამობა და გიორგობა, თუმცა, ისინი რადიკალურად განსხვავებულია რიტუალური კუთხით [გზამკვლევი, 2017:50, 54]. ასევე, ხევსურული წესრჯულის გადაწყვეტილებები ემორჩილება და ექვემდებარება ქრისტიანულ კანონებს და მოთხოვნებს [გოგოჭური, 2012:100]. უფრო მეტიც, პანკისში მიგრირებული ქისტების რწმენა უძველესი რწმენა-წარმოდგენებისა და ქრისტიანული რელიგიის მთის ვარიანტის სინთეზს წარმოადგენს... ქართველების უძველესი სალოცავები მათთვის წმინდა ადგილებად იქცა [საკითხავი მასალა, 2015:160]. XIX საუკუნის მკვლევრების აზრით, დღემდე არის საკმაოდ მყარი შეხედულება, რომ აქ არსებობს რელიგიური სინკრეტიზმი. მკვლევართა ერთი ნაწილი ამას მიიჩნევს არქაული, წარმართული რელიგიის, სამყაროს გადმონაშთად და აქედან ქრისტიანობის ეპოქაში მათი გადმოსვლისა და შენარჩუნების პროცესად. მეორენი კი, სამართლიანად თვლიან, რომ აღმოსავლეთ მთიანეთში შემონახული ჯვარ-ხატები და მასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები აქ არსებობენ მაღალგანვითარებული ქრისტიანობის შემდგომი ეპოქიდან, როდესაც ადგილობრივი მოსახლეობა ქრისტიანობის გავლენით ქმნიდა ადგილობრივ, ალსაქმელად და ფიზიკურად მთაში ადვილად ასაშენებელ და შესასრულებელ ქრისტიანულ კულტებსა და ნაგებობებს [მიმინოშვილი, 1998:134].

მთიელთა „წეს-ყოფას“, წეს-რჯულს, წესრიგის დაცვას ქრისტიანობის საფუძველთან მივყავართ. მაგალითად, „გარჯულვა“ მოგვაგონებს ძველი ალთქმის მოსეს სჯულის მცოდნეების მიერ დამნაშავის გასამართლებას. „მოიკითხეთ თქვენ ეგე და შჯულისაებრ თქუენისა განიკითხეთ“ (ი. 18, 31). ან კიდევ, ახალ ალთქმაში წესი და უწესობა ასე კვალიფიცირდება – „ხოლო ესე უწყით, ვითარმედ კეთილ

არს შჯული, უკუეთუ ვინმე წესიერად იპყრას იგი“ (პავლე მოციქულის წიგნი ტიმოთეს მიმართ 1, 8); „გამცნებ თქვენ, ძმანო, სახელითა უფლისა ჩვენისა იესუ ქრისტესითა, განშორებად თქვენდა ყოვლისავე მისგან ძმისა, რომელი უწესოდ ვიდოდის, და არა მოძღურებისა მისაებრ, რომელ ასწავა ჩვენგან“ (პავლე მოციქულის წიგნი თესალონიკელთა მიმართ 2, 6).

საქართველოს აღმოსავლეთ მთიანეთის მოსახლეობა, კერძოდ „ფხოველნი“ წარმართები იყვნენ, თუ ქრისტიანები, „ქართლის ცხოვრების“ უტყუარი ცნობის საფუძველზე, დიდი ხანია პროფესორმა ზ. კიკნაძემ გასცა პასუხი, სახელდობრ, „ხოლო ფხოველნი ჯუარის მსახურნი არიან და ქრისტიანობას იჩემებენ.“ ეს ერთადერთი ისტორიული მოწმობაა იმის შესახებ, რომ ჯვარი სცნობიათ მთაში XIII ს-ის დასაწყისში მაინც, თუმცა, IV ს-შიც ეზიარა მათი ნაწილი ქრისტეს რჯულს [კიკნაძე, 1988:144].

ვახუშტი ბატონიშვილს თუ დავესესხებით, იგი თუშებს სარწმუნოებრივად ასე ახასიათებს: „სარწმუნოებითა და ენითა არიან ქართველთა... ხოლო რომელნი არიან მჭარეთა ქისტთა და ლლილუთა, უწყიან ენანი უფროს მათნი, გარნა ფარსმანის ჳევისანი სარწმუნოებით და ენით შერეულნი არიან, ვითარცა ქისტნი“ [ბატონიშვილი, 1973:554-555]. საკვლევი საკითხი მოითხოვს, ვახ. ბატონიშვილის ცნობას გავყვე ლლიღვ-ქისტების სარწმუნოებრივ შეხედულებაზე. მითუმეტეს, თავად მკვლევარიც მიუთითებს: „სცან ოსთაებრ“-ო. ოსები ხეობების მიხედვით მკვეთრად განსხვავდებოდნენ, მაგრამ ზოგადად, ასეთი სურათი იკვეთება: „თავნი და წარჩინებულნი მათნი არიან მაჰმადიანნი და დაბალნი გლეხნი ქრისტეანენი, გარნა უმეცარნი ორივეს რჯულისანი, რამეთუ გარჩევა მათი არს ესე: რომელნი

სჭამენ ღორსა, არიან ქრისტიანენი და რომელნი სჭამენ ცხენსა, ესენი არიან მაჰმადიანნი. გარნა ყოველივემ უწყის კერპების ვაჩილა და მისთანა მსგავსი“ [ბატონიშვილი, 1973:635].

საყურადღებოა ღორის ხორცის აკრძალვასთან დაკავშირებული ნიუანსი. მთხრობელი სოფელ ჩილდირში გვიდასტურებს, რომ ღორს გასაყიდად თუ არა, საკვებად არ იყენებენ ხევსურეთში [კვაშილავა, 2022:13]. მომთაბარე თუშები ღორის ხორცს უკვე ეტანებიან, მაგრამ უნინ თუშეთში ღორი არ ჰყავდათ და მას არც ამრავლებდნენ, ხატი გვიწყენს და სატკივარი გავრცელდებაო. არათუ ღორის ხორცის ჭამა ეკრძალებოდათ, არამედ ღორის ქალამნიანი თუში სოფელში ვერ შევიდოდა, გზაში ის ქალამანს იხდიდა და სადმე მალავდა, უკან დაბრუნებისას კი, – იცვამდა [მაკალათია, 1933:65]. ქართველი მთიელების მოკრძალებული დამოკიდებულება ჯვარ-ხატისადმი დღემდე გვაოცებს (დღეს, როდესაც თანამედროვე ადამიანის გაოცება სკანდალებსაც არ ძალუძს). მაგალითად, ეთნოლოგი გ. გოცირიძე წერდა, მათი ე. წ. მარხვა ღორისა და კურდღლის ხორცის აკრძალვაში გამოიხატა. ასერიგად ერიდებოდნენ ხატის განაწყენებას [გოცირიძე, 1991:145]. რაც შეეხება ვახუშტი ბატონიშვილის ცნობას მუსულმანების ცხენისმჭამელობის შესახებ, ქისტებს როგორც ეპითეტი, შემორჩათ კიდევაც [ჭინჭარაული, 2005:1042]. „რჯულიან-ურჯულოთა სალოცავში, როგორიცაა სოფელ ხახმატის ჯვარი, რომელიც ძირითადად, ქალებისა და საქონლის მფარველად მიაჩნდათ, ევედრებოდნენ შვილიერებას, ნაწველ-ნადღვების ბარაქას, ცხენების მომრავლებას და დაცვას“ [ქართული, 1987:448]. ასე იყო ანატორის ჯვარში, სადაც ქართველებთან ერთდ, გამაჰმადიანებული ქისტებიც ლოცულობდნენ და სწირავდნენ მსხვერპლს [ჯვარ-ხატთა..., 1998:195]. ზო-

გიერთი ცნობით, მას კვიცებს სწირავდნენ ქისტები. „ცხენსაც განათლავდნენ ხოლმე“ – ირწმუნება მთხრობელი; ევერდრებოდნენ, „თვალი ნუ მოერევა, მუხლი ნუ დაედლება და ამისთვის საკლავს სწირავდნენ“ [კვაშილავა, 2022:14]. კავკასიაში ოდითგანვე რომ ცხენის კულტი არსებობდა, ამას მოწმობა არ სჭირდება. ცხენის დანიშნულებიდან გამომდინარე, იგი საკმაოდ ძვირად ფასობდა, ისევე როგორც საბრძოლო იარაღი. ცხენების ხატისთვის შეწირვის ფაქტი, რაოდენ საკვირველიც უნდა იყოს, სამეგრელოს სოფელ გურძემში, ალერტის ტაძარში გვხვდება, სადაც ხატობა გიორგობას, ძვ. სტ. 23 აპრილს, ახ. სტ. 6 მაისს იმართებოდა. აქ, ალერტობის დღესასწაულზე, ცხენებს სწირავდნენ და ეკლესიის ეზოში ტოვებდნენ [კალანდია, 2021:27].

ზემოთ აღნიშნულ ხახმატში სცოდნიათ ცხენების „მიბარებაც“. ხევსურის წარმოდგენით, როგორც ადამიანს სჭირდება პატრონი და მფარველი ანგელოზი, ასევე სჭირდება ცხენსაც [არაბული, 2012:20]. მაგონდება ხევსურული მოკითხვის თავისებურება – „მაგვიხველ მშვიდობით, მშვიდობა თქვენს მოსვლას. როგორ ხართ კაცნი და საქონნი“ (საქონელი) – ხომ არაფერი გიჭირთო. მთაში ყველგან, მათ შორის აფხაზეთში, „საქონლის ფასი ადევსო“ – ფასდაუდებელ შემთხვევაზე თუ იტყოდნენ. ცხვარ-კურატების საკლავად შეწირულთა რაოდენობას ვინ მოთვლის. სალოცავები მოქადაგეების პირით კიდევაც ამბობდნენ, რომ „დიდი ძალა მაშინ ჰქონდათ, როცა ზღვნად უამრავი ჩლიქმირგვალი იკვლოდა მათთან“ [ფიცხელაური, 2019:10]. გ. თევდორაძის ცნობას თუ ვირწმუნებთ, საკლავის გარეშე ხევსური ხატობაში ვერ წავიდოდა. ხატი არ ღებულობდა ასეთ მლოცავსო [თევდორაძე, 1939:27]. ცხადია, ამაზე მნიშვნელოვანი აკრძალვებიც არსებობდა. მაგალითად, ქალთან

დაკავშირებით, მაგრამ უმნიშვნელოდ არც ის ჩაითვლება, რომ არც თხა იყო სამსხვერპლო ცხოველად მისაღები, ეშმაკის გაჩენილად ითვლებოდა, თუმცა ხატის დობილთათვის და „უქმის სანათლად“ სწირავდნენ, მთავარი ჯვრის სახელზე არ დაკლავდნენ ხევესურები [ბალიაური, მაკალათია, 1989:61]. საყურადღებოა, რომ აფხაზებთან და ოსებთან თხას ძირითადად, სამსხვერპლო ფუნქცია აკისრია. აფხაზეთში ძვირფას სტუმარს თხას უკლავენ. ამ თემაზე აღარ გავაგრძელებ, მხოლოდ დავძენ: როდესაც მთიულეთის მთავარ ლომისის წმ. გიორგის სალოცავთან შესანიშნავი მამლების სიმრავლეზე აღფრთოვანებით ვსაუბრობდით, მთიულებმა ჩვეული პირდაპირობით მოგვიგეს: „სტუმარსაც არ უკლავენ მთაში ქათამს და ხატისთვის რა მისაძღვნელიაო“ [კვაშილავა, 2022:4].

აღ. ოჩიაურს შესანიშნავად აქვს ქართულ (ხევესურულ) ხალხურ დღეობათა კალენდარი შესწავლილი, სადაც გარკვევით ჩანს ხევესურთა მრწამსი და მსოფლმხედველობა. ისინი ძირითადად, ქრისტიანულ დღესასწაულებს, ქრისტიშობას, აღდგომას, ამალლებას, წყალკურთხევას – ნათლილებას, მარიამობას თავისებურად დიდ პატივს მიაგებდნენ; აგრეთვე, „სანება“ – წმ. სამება ცროლის წვერისა, ადრე მინდორში ყოფილა სოფლის ახლოს, როცა მოსახლეობამ წმინდად არ დაიჭირა თავი, განყრა სანება, სოფელს მოშორდა და მალალ მთაზე წამოვიდა, იქ დაარსდა. სანების (სამების) სალოცავი ხადუს სოფლის გვერდზე ყოფილა. კალთანელები ქისტების დახოცვის გამო აიყარნენ. კალთანელთ ჯვარში მხოლოდ კოშკები დგას. აქ მარიანობა (მარიამობა) 15 აგვისტოს სცოდნიათ (აღბათ, ძველი სტილით, ი. კ.). „აქ, სოფელ ხადუში, ძველად მარილის ვეძა ამომდინარა. თუ მარილს ადუღებდეს ან მიხყიდდეს ნადუღარ მარილს ურჯულო კომლზე თითო ცხვარს იხდიდა,

რჯულიანი ერთი კვირის დაგროვილ კარაქს იხდიდა. ამას შაბათის კარაქი ერქვა. ამ ადგილს სინმინდე უნდოდა“ – ნერს ალ. ოჩიაური, „პატივი რომ ვერ დასდეს, დიაცმაც რომ გაიარა სამრელოდან, დაკარგულა კიდეც ვეძა, მარლის წყალი. სამონანულოდ რა არ დაუკლეს, მაგრამ არ გამოჩნდა“ [ოჩიაური, 2005:7, 69, 74]. ნიშანდობლივია, რამდენიმე ნიუანსი. პირველ რიგში, რჯულიანსა და ურჯულს შორის განსხვავება იკვეთება ბეგარის სახეობაში; მეორე, – სინმინდე საერთოა ყველასთვის დადგენილ ნორმებში და ამ სინმინდის დარღვევის გამოსასყიდად „სამონანულო“ საკლავის შენირვა.

უწინ ხატობა ყოველთვის იმართებოდა. მაგალითად, თუშეთში თითო სალოცავი ყველა სოფელს ჰქონდა. ზოგიერთ სოფელში ორი და სამიც იყო. სწორედ სალოცავებმა დაიფარა თუშეთი, რომელიც დიდ გასაჭირში იყო. მიუხედავად ამისა, მოსახლეობას არც სარწმუნოება გამოუცვლია და არც თავისი მიწა-წყალი დაუტოვებია, რაც იმაზე მეტყველებს, რომ მათ არ დაუკარგავთ გადარჩენისა და გამარჯვების რწმენა [კურდღელაიძე, 1983:8, 88]. დღესაც მთაში შემორჩენილი თითო-ოროლა მთიულის (ბარად ერთი დღე ვერ ვიცოცხლებთო) სიმტკიცე რთული გასაგები არ უნდა იყოს, „ხატი არ გვიშვებსო“, თითქოს ზეცის მესაიდუმლე რჩეულები არიან, რომლებიც უფალს დაფარული ჰყავს და მუდამ ეყოლება სამყაროს. ნ. ხიზანიშვილი კითხულობს, რა არის ხატი? და ასე პასუხობს: „ხატი სალოცავია და ამ სალოცავს შეადგენს წმიდა ადგილი, სადაც ჰხედავთ უბრალოდ აგებულ ყორეს. აქ ნამდვილ ხატს ვერასოდეს ნახავთ. მარტო ირმის, ჯიხვის რქები და სხვა ამგვარი შემკულობა გიჩვენებთ, რომ სალოცავი უბრალო ადგილი არ არის. ხატს გვერდით უდგას „დარბაზი.“ დარბაზს კიდეც სალუდე თავისი მოწყობილობით. ხშირად ხატი

მალღობ ადგილზე ასვენია და გარშემო მაღალი ხეები არ-
ტყია. ასეა გარეგნულად. შინაგანი ძალა ხატისა იმაში
მდგომარეობს, რომ ხატი რომელიმე წმინდანის წარმომად-
გენელია, რომელიმე დღესასწაულს მოაგონებს თემს, სო-
ფელს“ [ხიზანიშვილი, 1940:19]. შუღლით, მესისხლეობით,
სხვადასხვა უსიამოვნებით გათანგულ სათემო კავშირს, თუ
საგვარეულოს სწორედ ხატი, ჯვარი ჰყავს მოკავშირედ,
რომელიც იდეოლოგიურად აერთიანებთ, საიმედოდ აკავ-
შირებთ [თევდორაძე, 1939:18]. ამჟამად, ხატი, ჯვარი თით-
ქოს განსაკუთრებულ ადგილზე არ მიაწინებს, თუმცა,
დიდრონი ხეები, აქა-იქ საკლავისთვის საჭირო თოკები,
ცეცხლის ნაკვალევი და იღუმალი სიჩუმე, მისტიკურს რომ
უნოდებენ, ჩვენ ყურადღებას თავისებურად იქცევდა. ჩვე-
ნი ხახმატელი ხევსური მასპინძელი ნანა ალუდაური გუ-
ლისტიკვილს გამოთქვამს უშუქობაზე, უგზობაზე, სოფ-
ლების დაცარიელებაზე, განსაკუთრებით, ზამთარში; მაგ-
რამ ყველაზე მეტად მას სალოცავისადმი – ხახმატის ხატ-
ჯვარისადმი ქალების, განსაკუთრებით, ტურისტების უკ-
რძალველობა აშფოთებს. ხახმატში დღეობა წესისამებრ
ტარდება: საკლავი, სანთელი, ქადა, ლუდის მოხარშვა, რო-
მელიც მამიშვილობის რიგით უწევთ. „ქალები წყლის იქით
არ გავდივართო,“ საკმაოდ შორი მანძილიდან უცქერენ ხუ-
ცესის (შალვა ქეთელაურის) ხუცობას. ამ ე. წ. „რჯულიან
ურჯულოთა“ სალოცავს ქისტები აკლია, რომლებიც ჩვენი
მთხრობელის თქმით, 16 წელია არ სტუმრებიან ხეობას,
სალოცავს. დედამთილს ახსოვსო ქისტების ჩამოსვლა და
ის გვიყვებაო, როგორ უმასპინძლდებოდა მათ ჩვენი ოჯა-
ხი. ისეთი შემთხვევაც ჰქონიათ, მამამთილის მამას თავში
დაჭრილი ქისტი განუკურნავს და მადლიერების ნიშნად,
მას თვითნასწავლი მკურნალისათვის ძვირფასი ხალიჩა მი-
ურთმევია. იგი ახლაც მათ ოჯახში ინახება. მასპინძელმა

ისიც გვიამბო, რომ ახლახანს, ათენგენობას პანკისელი ქისტი ჰყოლიათ სტუმრად, რომელიც მათი რძალია. ბავშვი ქრისტიანულად მონათლულა, ხოლო ქისტ რძალს, როგორც ხევსურს, ჯვარ-ხატის სადიდებელი ხევსურივით წარმოუთქვამს – „დიდება თქვა წესისამებრო.“ შემდეგ მთხრობელმა 12-13 წლის წინანდელი მესისხლეობის მძიმე ჩვეულებაზე გააგრძელა საუბარი, რომელიც სოციალური საკითხით დაინტერესებულმა მკვლევარმა ჩაინიშნა. მან საუბარი იმით დაასრულა, რომ მათი ცხოვრების ნებისმიერი შემთხვევის ჭირისა და სიხარულის დროს, მადლიერებას საკლავის შეწირვით გამოხატავენ და მტკიცედ სწამთ, არამარტო შეცოდება მიეტევებათ, არამედ მიწას და საქონელს ნაყოფიერება, მათ კი, კეთილდღეობა მიეცემათ. ბევრი საინტერესო, მნიშვნელოვანი, თუ ნაკლებ მნიშვნელოვანი იამბო, მაგრამ მთავარი ის, რომ ქისტებთან ახლო ურთიერთობა ჰქონდათ; საჭიროების შემთხვევაში, მათ შეიფარებდნენ, დააპურებდნენ, ფეხზე დააყენებდნენ და ასე გაისტუმრებდნენ, ან თუ შემოეხიზნებოდა ხევსურეთს, დაიდმობილებდნენ კიდევ და ცხოვრობდნენ მარადიული, უკვდავი ღირებულებით: „რაც მტრობას დაუნგრევია, სიყვარულს უშენებია“ [კვაშილავა, 2022:15]. „ქართული ეთნოგრაფიის ნარკვევებში“ მართებულად არის შეფასებული ის, რომ წარმართი მთიულების გაქრისტიანებამ მათ ყოფაში ვერ აღმოფხვრა ადრინდელი კულტები და რწმენები. როგორც გაქრისტიანებული ქართველი მთიელები, ისე თავის დროისათვის გაქრისტიანებული, ხოლო შემდეგ კი, გამაჰმადიანებული ჩრდილოკავკასიელი ხალხები ერთიმეორესთან ახლოს იდგნენ პირველ რიგში ადრინდელი და ორივესათვის საერთო რწმენა-წარმოდგენებით“ [ითონიშვილი, 1989:151].

ხევსურეთზე არსებულ ლიტერატურას თუ გადავხედავთ, სისხლიანი ქრონიკების გარდა, მისი მემატიანეები ობიექტურად, მიუკერძოებლად გადმოგვცემენ ურთიერთობებში არსებულ როგორც სისასტიკის შემთხვევებს, ისე - ურთიერთმიტევების, თანხმობისა და სულგრძელობისას. სახელდობრ, ქისტები უპირონიც იყვნენ. ისინი საზამთრო საძოვრებისთვის დაობდნენ ხევსურებთან. ამლიანელმა ცხვარი აიყვანა გამოსაკვებად, ქისტებს ხარი დაუკლა, ნურაფერს დამიშავებთო. „შიში ნუ გექნება“ – დააიმედეს დამხვდურებმა. ლილღველმა კი გააფრთხილა – „მანამ შენი ხარის ხორცი პირში აქვთ და ყელს არ ჩასცილებია, ნუ გეშინია, ყელს ჩასცილდება თუ არა პირობა დაავინყდებათ“-ო. ის მართლაც იმავე ზამთარს მოკლეს, ცეცხლი შეაყარეს ქოხს, ცხვარი და კაცი ერთად გამოწვეს [ბალიაური, 1995:46].

ბ. გაბურის მიხედვით, ქისტები სტუმრად ალუდაურ გაბურთან დადიოდნენ; მეტადრე მაშინ, როცა შიბუს ჭალაში, სადაც ის ყარაულობდა, თოფის ხმას გაიგონებდნენ. „აბა, ნავიდეთ ალუდაურთან, ჯიხვს მოკლავდა ხორცი ექნება“-ო. მათ ალუდაურიც კარგად დახვდებოდა, მაგრამ „ანდერძად მოუდით“ ძველებისაგან: „კაცს ქისტს ურჯულოს არ უნდა დაენდოს, ურჯულოს ნანღევ არ გაირეცხების“ [გაბური, 1925:164]. ამავე ავტორის მიხედვით, „ქალი ქისტი ჯობს ხევსურსა/ოშკაცად არხოტიონი, საცდელად ჰევ-გუდამაყრელ, თავის ბან-კარზე სნოელი“ [გაბური, 1925:250]. ამ ორი ხალხის ურთიერთპატივისცემის ნიშნად უნდა ჩაითვალოს ხევსურულ საკუთარ სახელებად მიღებული შემდეგი ანთროპონიმები: ქისტური, მაისტელი, ლეკო, თათარა [ბარდაველიძე, 1949:149] და არა რაიმე შეურაცხმყოფელი ან გასაქილიკებელი თიკუნები. ხევსურეთს ქისტეთიდან ლეკის ლაშქარიც ხშირად ეცემოდა. სოფლები:

ქმოსტი, როშკა, ბისო, ხახმატი, გუდანი, ჭორმეშავი, ღუ-
ლი, გორშელიმიონი დამწვარ-დანგრეული ყოფილა ლეკთა-
გან. ისეთი მძიმე ლაშქარი მოდიოდა, სოფლის ხალხი ერ-
თმანეთის მიშველებას ვერ ბედავდა... მართალია, ხევსუ-
რები უფრო ხშირად მითხოს ლაშქრავდნენ, მაგრამ მოხე-
ვეებსაც ეცემოდნენ და ერთმანეთსაც – „ვინაც ვის მაერე-
ოდ.“ ნიშანდობლივია, რომ გუდანის ჯვარს ეკითხებოდნენ
მუხლმოყრილნი და სანთლებანთებულნი, გამოეცხადებინა
„ქადაგის პირით ჯვარს ნებით იყო თუ არა ლაშქრობის
ჟამი მოწვევული“. ასევე, უნდა აღინიშნოს, რომ სალაშ-
ქროდ მოსამზადებლად ქისტებიც იარდაში, ჩვენებურად –
საყდარში იყრიდნენ თავს, რომელიც თამარ მეფეს აუშენე-
ბია, მათი მონათვლა სდომებია. თამარის შემდეგ საყდარი
ასე დარჩენილა, სახურავიც ჩამონგრეულა. ჩვენებური
ღვთისშვილების სურათები ახლაც არის კედლებზე შემორ-
ჩენილი. მას მაღალი გალავანი აქვს და ლაშქრობის წინ აქ
იკრიბებოდნენ... „ლეკებმა ჭირის დახსომება იცოდნენ“.
შვილი თუ არა, შვილიშვილი მოძებნიდა მამა-პაპის ჭირს
და სისხლს აიღებდა [ოჩიაური, 2019:228].

გუდანის ღვთისმშობლის ჯვარი ჭინჭარაულების საყ-
მოა, სადაც ზამთარში მხოლოდ 5 ოჯახი რჩება, მაგრამ ხა-
ტების საბრძანისებთან ხატობა-დღეობებს მაინც იხდიან
მეკომურნი და ხატს შევედრებულნი. არც ხევსურები რჩე-
ბოდნენ ვალში, ხან ესენი აზარალებდნენ, ხან – ისინი. მე-
რე შერიგება, „გარჯულება“ იყო გამოსავალი. „გასარჯუ-
ლებლად“ ქისტეთიდანაც ჩამოჰყავდათ რჯულის მცოდნე-
ნი. ხშირად გამოსავალი გახიზვნა რჩებოდა ქისტეთიდან
აქ, აქედან – იქ, მითხოში (ქისტეთი). სტუმარ-მასპინძლო-
ბის წესიდან გამომდინარე, იქ მოკვლა ადვილი არ იყო,
რადგან ქისტები იცავდნენ მას და მასპინძელი მის მოკ-
ვლაზე შურსაც იძიებდა [ოჩიაური, 2019:85, 184, 194, 224].

ასე იყო იმიერ და ამიერკავკასიაში ურთიერთსიმძიმე გადანიღებული. მაინც ყველამ იცოდა „ვისი გორისა იყო.“ მაგალითად, ჯაბუშანური თუ სხვა რჯულის იყო, დღეს ახიელში ხუცესობდა. ერთი-ორი ოჯახია მეკომური არხოტში, მაგრამ სალოცავის დღეობა, მაინც არ ჩაივლის უსაკლავოდ. არხოტი არის დაცლილი, თორემ ქისტეთი ადრე თუ გაჭირვებით ცხოვრობდა, ახლა საუკეთესოდ არიან. მათი ხამხის ხეობა ულამაზესია, ინტერნეტით ვიცით, თორემ სხვანაირი წვდომა დიდი ხანია არა გვაქვსო [კვაშილავა, 2022:15]. არხოტის მთავარი სალოცავი – მთავარანგელოზი და წმ. გიორგის სალოცავები მოთმინებით ელოდებიან „ყმებს“ – ხატის მსახურთ. ხევსურული ლექსიკონის მიხედვით, ბატონ-ყმანი ხატს და ხატისმსახურთ ეწოდება [ჭინჭარაული, 2005:90].

ხევსურეთში ყველაზე მეტად არხოტელები იყვნენ სწავლა-განათლებაში წარმატებულნიო, გვიამბეს პირიქითა ხევსურებმა. მართლაც ასე ყოფილა. ჩვენ ხელთ არსებულ წყაროებსა და ლიტერატურაში საოცარი თანხმობაა ფაქტების, მოვლენების; ურთიერთგამომრიცხავი არც რაიმე შემხვედრია. ზემოაღნიშნულ არხოტელების სანიმუშო განათლებაზე ნ. ბალიაური მიუთითებს: „სოფელ ამლაში ქალებს – გაგათ ქალიკას, მარაის ძეთ ლელას, კაბალაურთ სამძიმარს ცაკლე მოჰყავდათ თამბაქო იმათთვის, ვინც მათ ვეფხისტყაოსანს ნაუკითხავდა. მაშინ თამბაქო ძვირი იყო, ოქროდ ფასობდა. ხელსაქმობის დროს, ისინი ინვესტდნენ კითხვის მცოდნე კაცებს და საფასურად თამბაქოს აძლევდნენ... ქალიკას მთელი ვეფხისტყაოსანი ზეპირად დაუსწავლია“ [ბალიაური, 1995:80]. ხიზანიშვილი ერთგან იმასაც წერს, რომ „ხევსურს საზოგადოდ ბევრი ლაპარაკი უყვარს, მაგრამ კარგი სიტყვა-პასუხი იგულისხმება, რასაც

ბავშვობიდან ასწავლიან. ამიტომ მჭერმეტყველებას დიდად აფასებენ“ [ხიზანიშვილი, 1982:259].

XIX საუკუნემდე ხევისურეთზე საკმაოდ მცირე ცნობები არსებობს; მერე ნელ-ნელა შეივსო მოგზაურთა და მკვლევართა მონაცემებით. აღსანიშნავია, რომ მაშინაც სათქმელს უკეთესად ისტორიულ-შედარებითი მეთოდით ამხელდნენ. მაგალითად, დაღესტნელებს, სხვა იმიერკავკასიელებს და სამხრეთ კავკასიელ ქართველ მთიელებს ვ. ველიჩკო ასე ახასიათებდა: „დაღესტნელებსა და სხვა მუსულმან მთიელებს შორის ის განსხვავებაა, რომ ეს უკანასკნელნი მეტწილად კულტურის დაბალ საფეხურზე დგანან... ყაბარდოელი რაინდია, ინგუში – ქურდი, ჩეჩენი პოლიტიკურად და ზნეობრივად არასაიმედო... მთიელი ქრისტიანების – სვანები, ფშავლები, თუშები, ხევისურები ბუნებას არიან დამორჩილებულნი და მასთნ მჭიდრო კავშირში არიან. ისინი, ძირითადად, წარმართები არიან, ფორმალურად რომელ რელიგიასაც არ უნდა აკუთვნებდნენ თავს. საგვარეულო სანყისი და ადათ-წესები მათი ცხოვრების ნორმაა. ჩვენ ე. წ. ცივილიზაციასთან, მათ არავითარი კავშირი არ გააჩნიათ და არც შეიძლება გააჩნდეთ, რადგან იგი თავისი ძირითადი სანყისებით ეწინააღმდეგება მათ ბუნებას, შინაგანსა და გარეგანს. სხვა კულტურებთან შეჯახებისას, ისინი ან შორეულ მთებში მიიმალებიან ხოლმე, ან სახელს დაკარგავენ, ან საერთოდ დაილუპებიან“ [ველიჩკო, 2005:199, 201]. ეს მცირე ამონარიდი ეთნოფსიქოლოგიურ პორტრეტს გვიხატავს, სადაც სადაოც ბევრია, მაგრამ მასში სიძლიერეც იკთხება. ის, რომ ქართველი მთიელები წარმართები არ არიან, დიდი ხანია სადაო აღარ არის იმიტომ, რომ „მორიგე ღმერთი“ იგივე „მრწამს ერთი ღმერთია,“ ქრისტიანული რწმენის მამაზეციერის ხსენებით იწყება ფშავ-ხევისურული, თუშური, თუ გუდამაყრული სა-

ხუცო ტექსტები და სადიდებლები. ჯვარ-ხატები, ანუ ღვთისშვილები, რომელთაც ჩვენ სამეცნიერო ლიტერატურაში უმართებულოდ „ღვთაებებს“ უწოდებენ, მხოლოდ და მხოლოდ ადამიანთა მეოხენი არიან, მსგავსად წმინდათა და ანგელოზთა „მორიგე ღმერთის“ და კვირიას (იგივე ქრისტეს) წინაშე [კიკნაძე, 1988:139-140]. რასაკვირველია, მათი საზოგადოებრივი ცხოვრება რელიგიურ საფუძველზე იყო მოწყობილი, მაგრამ რადგანაც დეკანოზებმა უმეცრების გამო, ქრისტიანულ-დოგმატური განათლება ვერ შეიგნეს, თვით ხალხის სარწმუნოება კერპთაყვანისმცემლობას ვერ გასცდა. ისინი ქრისტიანობის სახელით ებრძოდნენ სხვა სარწმუნოების გავლენას. „ურჯულოს“ ფეხი არ მოაკიდებინეს ხევსურეთში, თუმცა, ისინი საამისოდ მზად იყვნენ [ხიზანიშვილი, 1940:67].

სისხლიან მსხვერპლშენირვას არაფერი აქვს საერთო ქრისტიანობასთან, მაგრამ შემწირველის შუბლზე ჯვრის გამოსახვა ლოცვის თანხლებით, განათვლას რომ უწოდებენ, ნუთუ არ ატარებს ქრისტიანობის ნიშან-წყალს?! თუმცა, განათვლა მირონით ნათლობას არ ნიშნავს. ხელმეორედ გასანათლავად ხევსური ხატისადმი შეწირული ბატკნის სისხლით დაიბანდა ხელს. ამ სისხლით ჯვარს გამოსახავდა დეკანოზი, იგივე ხუცესი, ჯვრის ხელოსანი.

მთხრობელებმა თავიანთ განცდებზე გვიამბეს, როცა ხატობაზე საკლავის სისხლით განიწმინდნენ. მათ როცა რაიმე ხიფათი ასცილდებათ და მშვიდობით გადარჩებიან, მაშინვე მიდიან სოფლის მთავარ სალოცავთან, ანუ „ძირი ხატთან“ და ზემოაღნიშნული წესით შეთქმულ საქონელს სწირავენ [კვაშილავა, 2022:10]. აღსანიშნავია, რომ სახლის მშენებლობის დამთავრების შემდეგ, საჭირო იყო სახლის განათვლა. იხდიდნენ სახლის ანგელოზის საღმთოს. ამ დღისთვის ლუდს ხარშავდნენ, საკლავს დაკლავდნენ და

სახლის ანგელოზს ოჯახის ბედნიერებას ევედრებოდნენ [მაკალათია, 1984:133]. ასევე, ხატის მიერ შეყრილი სენის, სნეულების დროსაც, რასაც „ხატის დამიზნებას“ ეძახდნენ, შეუთქვამდნენ საკლავს. მშობიარობიდან ორი კვირის შემდეგ ოჯახში იკვლებოდა საქონელი და მის სისხლს სახლს მოასხურებდნენ. მშობიარის დაბრუნებისას, ხელმეორედ უნდა დაიკლას ცხვარი ან ხზო. მისი სისხლით სახლის კედლებსა და ბოძებს განათლავდნენ. ამის შემდეგ მელოგინეს შინ დაბრუნების უფლება ჰქონდა [დემიდოვი, 1933:47].

მთა საგვარო, სასოფლო, სათემო სალოცავებით არის მოფენილი. გავიხსენოთ „ჯვარში შეჯდომის“ ტრადიცია, დაწესებული მოსისხლეთა შესარიგებლად. ხატში ცოდვის შესანდობად მიდის მოკლულის ხატში დამნაშავე, მიჰყავს საკლავი და სხვა საჭირო ნივთები მიაქვს [ხიზანიშვილი, 1982:251]. დაზარალებულს თუ შენდობა გაუჭირდებოდა, დაამუნათებდნენ, „ჯვარში შეჯდომილია,“ – ჯვარს აპატიეო; ისე როგორც ქრისტიანებში, „მე ამას ღვთის გულისთვის დავითმენო.“ როგორც გ. თევდორაძე წერდა, ე. წ. ხევსბერის, დეკანოზის, იგივე ხუცესის განუსაზღვრელი უფლება ხატის კრძალვითა და შიშით იყო გამოწვეული [თევდორაძე, 1939:29]. გ. დემიდოვიც აღნიშნავდა, ხევსურთა საზოგადოებრივ ცხოვრებას სარწმუნოებრივი დალი აზისო, მაგრამ არც მათი თავისუფლება და დამოუკიდებლობა დაუმაღავს, რომელსაც სარწმუნოება ანიჭებს პიროვნებას. „მთიელები რომ მუდამ თავისუფალი, დამოუკიდებლები ყოფილან ეს უნებლიედაც იგრძნობა, ვინაიდან თავი ყოველთვის ამაყად და ღირსეულად უჭირავთ“ [დემიდოვი, 1933:39]. გავიხსენოთ გენიალური ვაჟა-ფშაველას „აღუდა ქეთელაური,“ რომელსაც წყაროდ ხალხური გამოცემა უდევს საფუძვლად. პოემაში აღუდა ქისტ მუცალს

„ცხონებულსაც“ კი უნოდებს. სარწმუნოების დამცველი მოხუცი უშიშა პროტესტს უცხადებს: „რას ამბობ ქისტის ცხონება, არ დანერილა რჯულადა“-ო, მაგრამ ქისტის შემართებით მოხიბლული და მისი სიკვდილით გულდანყვეტილი ალუდა უშიშას პაუხობს: „მით ვაქებ ვაჟკაცობასა, არ იყიდება ფულადა“-ო [ითონიშვილი, 2017:161].

პატივმოყვარე მთიელების უდრეკი ხასიათი პოეზიის ნიმუშებმაც შემოგვინახა. მაგალითად, „გამოგვეცვალა სწორებო, დადგვიდგა ახალ წელია. დაგლოცნასთ ჯვარმა ყველანი, არ მოგერიოსთ მტერია! ყველგანამც გაგიმარჯვდებისთ, ქისტებს ადინოთ მტვერია!“ ან კიდევ, ქისტებს არხოტივნებთან რა გამოუვათ, „ლომთან რასა იქმს მგელია?!“ [შანიძე, 2017:276, 311]. მიხა ხელაშვილს კავკასიელთა სიმამაცე, 1924 წელს დანერილ ლექსში თავისებურად გამოუთქვამს: „ახლა ჩვენ შემოვიერთეთ, გულით მაგარი ბიჭები, სწორედ გამსროლნი თოფისა, ომში ნაქები ქისტები, აგრეთვე ჯარი ყაზახთა, ლეკებიც დალისტნისები – თუშ-ფშაველ, ხევსურ-მახევე – ყველა შვილები მთისები, გულით ამაყნი ვაჟკაცნი, ლაჩრობის უკადრისები“ [ხელაშვილი, 2013:375].

აქვე უნდა მივუთითოთ თავისუფლებისთვის გამირულად დაღუპული, ან გარემოებებს შეწირული წინაპრების „ხმით ნატირლების,“ ან „გვრინების“ ფოლკლორული ნიმუშები, რომელსაც თუშები წლისთავზე და ალავერდობაზე „დალაობის“ ტექსტის სახით ასრულებდნენ. ამ დროს, დღეობის დასასრულს, ათეულობით თუში ალავერდის ტაძარს გარს შემოუვლიდა გამირული წარსულის მოსაგონებლად [მგოსანი..., 1986:74]. გვრინის სიმღერას ხევსურები მხოლოდ თიბვისას მღერიან, უფრო ზუსტად, მთიბავი ინდივიდუალურად ასრულებს ე. წ. „ხმით ნატირალს.“ მთიბლური შე-

იძლება, არაჯმითნატირალიც იყოს [ჭინჭარაული, 1960:227]. „ხმით ნატირალის“ ნიმუშებში მოიპოვება „ქისტების ტყვიით დახარჯული“ ხევესურების დატირება ჭირისუფალთა მიერ. მაგალითად, დედისაგან გიორგიზე ნატირალი – „გიორგი შენ ხარ უთურგათიო, იყავ არდოტის ერთ კი მხარიო. შენი სიკვდილ ქისტებს გაუხარდაო, იყავ მითხოვლთ ნიავ-ღვარიო“ [ოჩიაური, 1940:94]. ცხადია, შეუპოვარი ქისტებიც ბევრი შეიწირეს „ომით მაშვრალმა“ ხევესურებმა. სამგლოვიარო რიტუალები სოციალური რელიგიური ტრადიციებს დიდხანს და უკეთ ინახავენ. სახელდობრ, დოლი (დოღვი) ხევესურეთში მიცვალებულთა სულის საოხად გამართული ცხენოსანთა შეჯიბრია, რომელიც ჩეჩნეთ-ინგუშეთშიც არ იყო უცხო. ასევე, მიცვალებულთა სულის მოსახსენებელი წყაროები არამხოლოდ ხევესურეთში, არამედ საქართველოს სხვადასხვა მხარეებშიც გვხვდება. „პირისჭერა“ მიცვალებულის დაკრძალვამდე ამორჩეული პირების მარხულობა, – სრული მარხულობაა. დაფიცების ფორმულარები: „ჩემ მკვდართ მზემ“; „ჩემ მკვდართ ცხონებამ;“ მიცვალებულთა სულის მოსახსენებლად ჭირისუფლის მიერ ჯილდოს დანესება – „ღაბახის გამართვა“; „ფანდურის გატეხა“ – მგლოვიარეთაგან ფანდურის პირველად დაკვრა ანუ ე. წ. გლოვის შეწყვეტა სხვადასხვა ვარიაციით; „ხალარჯობა“ – მიცვალებულთა მოსაგონარი დღეები, რომელიც ძირითადად, ამაღლებიდან ათი დღის შემდეგ მოდის; „სულის სახსარი“ – მიცვალებულის სულის გამოსახსნელი საკლავი, ცოდვების მოსანანიებლად დასაკლავი და სხვა [ჭინჭარაული, 2005:691, 822, 877, 1015].

აღსანიშნავია უდანაშაულობისა და სიმართლის დასამტკიცებლად საკუთარი მიცვალებულის სახელით დაფიცვა [გოგოჭური, 2012:100]. მიცვალებულის სულის ფიცის ფორმულებში გამოყენება საქართველოს სხვა მხარეებშიც

იცოდნენ, მაგალითად, სამეგრელოში. ჯვარ-ჯვარის კართან ყველა სამძიმო საქმის დაკავშირება მაინც ლოკალურ თავისებურებას წარმოადგენს. ასე მაგალითად, უქმის გატყევისას ჯვარის განწყობის შიშით ერიდებოდნენ. უქმის დარღვევისათვის მსხვერპლშენიერვის რიტუალური წესი სოციალური რეგულაციის ერთ-ერთ ფორმას წარმოადგენდა. თემში მეთემეთა შორის წონასწორობის, მიუკერძოებლობის დასაცავად იყო ამოქმედებული ტრადიციული საზოგადოების ჩვეულებითი სამართალი. მივადექით მთავარს – ჯვარ-სალოცავი ხომ წესრიგის მტკიცე დამცველი და მეთვალყურეა [კანდელაკი, 1990:150]. ასე ერწყმის ხევსურების გადანყვეტილება თუ ნება, არჩევანი ქრისტიანულ კანონებს და მოთხოვნებს შორის, რაც ამავე დროს, ტრადიციული, ხალხური საკულტო ქმედებების ერთგვარი ნაზავია. ეს კულტურა განსხვავდება თანამედროვე ცივილიზებული სამყაროსაგან, თუნდაც სიკვდილთან დამოკიდებულებაში. „ევროპელებთან სიკვდილი არ მიეკუთვნება ცხოვრებას და მას ეკიდებიან როგორც ყოველდღიური ცხოვრებიდან განდევნილს“, – წერს უცხოელი ანთროპოლოგი, სტუდენტი ხევსურეთის ექსპედიციის შემდეგ: „ისეთი შთაბეჭდილება მრჩება, რომ ხევსურეთში ადამიანები უფრო მჭიდროდ არიან ჩართული სიცოცხლისა და სიკვდილის, წარმოშობისა და გარდასახვის ბუნებრივ ციკლში, ვიდრე ჩვენ“ [ეთნოგრაფიული..., 2003:22]. ჩვენმა წინაპრებმა ისეთი კრძალვა და სიყვარული ჩააქსოვეს მიცვალებულის სულის თაყვანისცემაში (გაპატიოსნებაში, დაკრძალვაში, გლოვის წესებში და მისთანა), რომ კულტის სახე მიიღო. მიცვალებულის სულის, ძვლების დაფიცების ფორმულებიც გვხვდება, მაგალითად: „დედის სულს ვფიცავარ,“ ან კიდევ მეგრ., „ჩქიმ ღურელიში ძვლებს გიფურჩუანქია“ (ჩემი მიცვალებულის ძვლებს ვფიცავარ)...

ხევსურეთში მიცვალებულთა საფლავებმაც მიიქცია ყურადღება, რომლებიც რაღაცნაირად, გარემოს იყო შერწყმული. უმემკვიდრეო მიცვალებულს სადა შემკულობა ჰქონდა, ხოლო შვილმრავალს და მოშენებულს სათუთად ეწყო სხვადასხვა ფორმის თუ ზომის თეთრი ქვები, როგორც მათი ცხოვრების ერთგვარი გამართლება [კვაშილავა, 2022:17].

ბარისახოში რამდენიმე ხევსური შემოგვხვდა, რომლებიც გუდანის ხუცესზე – გაგა ჭინჭარაულზე, სადასტურო კანონებზე, ბარისახოს ღვთისმშობლის მიძინების სახელობის ტაძარზე (სადაც 4-5 ხევსური თუ დადის ღვთისმსახურებაზე), ლიქოკელების და ფშაველების ერთობაზე, „მკრივზე“ (ე. წ. საკურთხეველი), „ჯვართმიბარებაზე“, „ხატში გარევაზე“, დევ-კერპებზე და რაზე არ გვესაუბრნენ. მნიშვნელოვანი ისიც ითქვა, ქორწინებამდე რომ ქალის ჯიშს კითხულობდნენ, მამისას კი არა, ვინაიდან „ყმა დედულეთიდან გამოვა“-ო, – დედის ხაზს ჰქონდა დიდი ძალა [კვაშილავა, 2022:18].

ხევსურებმა საკუთარი ისტორია და მითები ლექსებად შემოინახეს (მას „სიმღერეს“ ეძახიან). ქართული ხალხური პოეზიის კლასიკურ ნიმუშებად ითვლება ხევსურული მთიბლური, ხმით ნატირალი, ფერხული და ნაქადაგარი. 2016 წლის მონაცემებით, ხევსურეთში 424 მუდმივი მცხოვრები იყო [გზამკვლევი, 2017:26]. როგორი იქნებოდა ხევსურეთი უნინ, როცა დღეს ასეთ დაუფინყარ შთაბეჭდილებას ტოვებს... უნინ იყო ტრადიციული საზოგადოების თანაცხოვრების მარეგულირებელი სოციალურ-რელიგიური ინსტიტუტები, მათ შორის „ხარ-ქვაბით შამაყრილნი.“ სახელდობრ, ხარ-ქვაბით შეეყარნენ ჭინჭარაულებს ხევსურეთის სოფელ მუცოს მკვიდრი დაიაურები, რომლებიც წარმოშობით ლეკები არიან. მათ წინაპარს კაცი შემოჰკვდო-

მია, სოფელ ხულანტიდან წამოსულან. სოფელ ლულში მცხოვრები ქისტაურების წინაპრები ქისტეთიდან, სოფელ ლულ-ჩხარეგოდან მოსულან. ორი ძმიდან ერთი ფშავში, ხოლო მეორე – ხევსურეთში დასახლებულა. საგულისხმოა, რომ ლულელი ქისტაურების სალოცავი „კოპალა“ და შუაფხოელი ქისტაურების სალოცავი „იახსარი“ მოძმეებად არის მიჩნეული [თოფჩიშვილი, 1990:57-60]. თარეში და მესისხლეობა ამოძრავებდა იმ დროს კავკასიელი მთიელების ცხოვრებას, საქმე იქამდეც მივიდა, ხევსურები ქისტის, ან სხვა მაჰმადიანის მოკვლას ცოდვად არ თვლიდნენ, მაგრამ მაინც ასე იტყოდნენ: „ქრისტიანი ხალხის ხოცვა კი არა, ურჯულოს ხოცვაც არ ვარგა, საბოლოოდ „მაენევის“ გვარს, ღმერთი გაუნყრება და ამონყვეტს“ [თოფჩიშვილი, 1991:97]. თვითმართველობის მექანიზმმა შექმნა არაერთი კავკასიური ფენომენი, იგივე რჯულიან-ურჯულოთა სალოცავი. საზიარო სალოცავი ხატი ჰქონდათ ასევე, ჩილოელ თუშებს, ხულანტელი (ხულანდელი) ხეობის ქისტებს ქავთარის მთაზე, სადაც ქისტების გასახლებამდე ერთად აღნიშნავდნენ საერთო სალოცავის – ქავთარ ტოლიკანის დღეობას, რომელიც ლაშარობის მეორე კვირას იმართებოდა. დღეობაზე ხულანტელი ქისტები მოდიოდნენ. მათი პატივისცემით, ჯერ ქისტების საკლავი იკვლებოდა და მერე – თუშების. ისინი ქრისტიანის დაკლულს არ ჭამდნენ, არც სადღეობო ქორბელელის საკულტო ფერხულში მონაწილეობდნენ. საერთო სუფრა იშლებოდა. ქისტებს თავიანთი საკლავის ხორცი ედგათ წინ, დანარჩენი – პური, ქაღები, ყველი საერთო იყო [ჯალაბაძე, 2006:37]. აი, ასეთი ერთობა გვჭირდება ახლაც, რომელსაც ტრადიციული კულტურა თავისი რიტუალებით ქმნის. რასაკვირველია, ურთიერთთანადგომის გარეშე, სათემო ცხოვრების პირობებში ვერავინ

გაიხარებდა, მაგრამ ერთობას დრო და სივრცე არ სჭირდება, ის ყველგან ყველასთვის აუცილებელია.

„ხარით შეყრის“ წესის ასრულებისას, კლავდენენ საკლავს, ხარშავდენენ ლუდს, აცხობდენენ სალხინო პურს და ინვევდენენ თემების მეთაურებს, გვარის წინამძღოლებს, უხუცესებს. ასე ხდებოდა თუშეთში, ფშავში, ხევსურეთში და მთაში ყველგან. ხევისბერი, ან დეკანოზი კრებულს ამცნობდა, რომ ხიზანი ამიერიდან უგვარო და უსოფლო არავის ჰგონებოდა; ჭირსა და ლხინში განუყრელნი და მტერთან ერთმანეთის მფარველნი უნდა ყოფილიყვნენ. ასე დაძმობილებულან ქისტეთის სოფელ ჭანთიდან გამოქცეული და აქაური ხაჩიძეები. ამ უკანასკნელთ მოსული ძმად მიუღიათ. დაძმობილების და სიმტკიცის ნიშნად, ხევისბერს მინაში სამი ქვით და ნახშირით სამანი ჩაუსვამს. ამ დღიდან ხიზანი თავის გვარს იცვლიდა და დაძმობილებულის გვარზე იწერებოდა [მაკალათია, 1933:91-92]. უფრო მეტიც, თუშეთის სოფელ ჭეშოში მცხოვრებ ქისტნარევ (და არა ქისტყოფილი, ი. კ.) ომაიძეებს და მესხეთიდან აქ გადმოსახლებულ ომაიძეებს გვარის სალოცავში სანთლის ზედაშე ერთნაირად მიჰქონდათ [ბარდაველიძე, 19895:42]. ისიც უნდა ითქვას, რომ არც დასტურად, მითუმეტეს – ხუცესად არ შეიძლებოდა დაეყენებინათ უცხო კაცი, თუნდაც „უცხო-ნათესავი,“ თუ იგი თემის ჩამომავალი და სათემოს ხატის ყმა არ იყო [გოგოჭური, 2012:61]. ასე იცავდნენ ოჯახის, სოფლის, თემის წონასწორობას ერთსულოვნებით, მიუკერძოებლად, სოლიდარულად, თანასწორად. ცხადია, ჯვარ-სალოცავები იყო ამ „კოსმიური“ წესრიგის გარანტი და ზედამხედველი. ამავდროულად, ხევსურები თავის წინამძღოლს ზებუნებრივ ძალასთან რაღაც კავშირს მიაწერდნენ და მისი თვითონვე სჯეროდათ. ამით ისინი წინამძღოლისადმი ხატრითა და პატივისცემით იმსჭვალებოდნენ

და გამარჯვების დიდი იმედი ჰქონდათ [ფიცხელაური, 2019:153]. უთანასწორო ომშიც, ღვთისა და მოყვასის გულსათვის ებმებოდნენ და გამარჯვებისათვის ბოლომდე იბრძოდნენ. სახელი იყო მათი მთავარი ჯილდო და ძღვენი. ასეთი კავკასიელები, თავიანთ წეს-რჯულზე პრინციპულად მავალნი იყვნენ არამხოლოდ ეთნიკურობის მიმნიჭებელი საზოგადოებისათვის, არამედ ეროვნული ღირებულებების შემნახველნი და გადამცემნი. საკვლევ საკითხსაც იგივე ფუნქცია აკისრია – მკითხველს გაულრმავოს პრობლემის ინტერესი.

დამონმებული წყაროები და ლიტერატურა

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

არაბული 2012 – არაბული ნ., ხევსურული დოღი, თბ., 2012

ახალი აღთქუმაჲ, თბ., 2005

ბალიაური 1995 – ბალიაური მ., ხევსურული ქრონიკები, თბ., 1995

ბალიაური, მაკალათია 1989 – ბალიაური მ., მაკალათია ნ., მასალები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა სამეურნეო ყოფის ისტორიიდან, თბ., 1989

ბარდაველიძე 1985 – ბარდაველიძე ვ., აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები, ტ. II₂, ხევსურეთი, თბ., 1985

ბარდაველიძე 1949 – ბარდაველიძე ვ., ქართველი ხალხის რელიგიური აზროვნების ისტორიიდან, მიმომხილველი, I, თბ., 1949

ბატონიშვილი 1973 – ბატონიშვილი ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, „ქართლის ცხოვრება“, ტ. 4, თბ., 1973

ბახია-ოქრუაშვილი 2017 – ბახია-ოქრუაშვილი ს., ქართველთა და ჩრდილოკავკასიელთა ეთნიკური მატერიალური კულტურა, თბ., 2017

გაბური 1925 – გაბური ბ., ხევსურული მასალები, ქართული საენათმეცნიერო საზოგადოების წელიწდეული, I-II, ტფ., 1925

გამყრელიძე 1989 – გამყრელიძე ბ., ხევსურეთის სოფელი და მისი სამეურნეო ტრადიციები, თბ., 1989

გეგეჭკორი 1988 – გეგეჭკორი გ., 1962-1963 წწ. მთიანი ინგუშეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიცია, მუშაობის მოკლე ანგარიში, საველე-ეთნოგრაფიული ძიებანი, თბ., 1988

გზამკვლევი 2017 – გზამკვლევი, ფშავ-ხევსურეთის ტურისტული გზამკვლევი, თბ., 2017

გოგატიშვილი 2006 – გოგატიშვილი გ., ფშაური ლექსიკა, თბ., 2006.

გოგოჭური 2012 – გოგოჭური ბ., ხევსურული რჯულ-სამართალი, თბ., 2012

გოცირიძე 1991 – გოცირიძე გ., კვების ხალხური სისტემის ზოგიერთი თავისებურება, ქართულ-კავკასიური ეთნოგრაფიული შტუდიები, თბ., 1991

დემიდოვი 1933 – დემიდოვი გ., ხევსურეთი, ტფ., 1933

ეთნოგრაფიული 2003 – ეთნოგრაფიული მოგზაურობა საქართველოში, თბ., 2003

ველიჩკო 2005 – ველიჩკო ვ., კავკასია, მთარგმნელი რ. ჯალალონია, თბ., 2005

ვიტსენი 2013 – ვიტსენი ნიკ., ჩრდილოეთი და აღმოსავლეთი ტარტარეთი, თბ., 2013

თევდორაძე 1939 – თევდორაძე გ., ხუთი წელი ფშავ-ხევსურეთში, თბ., 1939

თოფჩიშვილი 1990 – თოფჩიშვილი რ., ხევსურული გვარები, ქართულ-კავკასიური ეთნოგრაფიული შტუდიები, თბ., 1990

თოფჩიშვილი 1991 – თოფჩიშვილი რ., პიროვნებისა და სოციალური ჯგუფების თემიდან გამოყოფის ტენდენციები ხევსურეთში, ქართულ-კავკასიური ეთნოგრაფიული შტუდიები, თბ., 1991

- იდოიძე 2020** – იდოიძე ნ., თუშეთი, ქართული სუბეთნიკური კულტურის მითოცნობიერებითი ასპექტები, თბ., 2020
- ითონიშვილი 1989** – ითონიშვილი ვალ., ქართული ეთნოგრაფიის ნარკვევები, თბ., 1989
- ითონიშვილი 2017** – ითონიშვილი ვალ., ვაჟა-ფშაველა და მთიელთა ტრადიციები, თბ., 2017
- კავკასიის 2008** – კავკასიის ხალხთა ფოლკლორი, თბ., 2008
- კალანდია 2021** – კალანდია გ., ალერტის ტაძარი, ჟურ. „ისტორიანი“, N3, თბ., 2021
- კანდელაკი 2001** – კანდელაკი მ., ქართველ მთიელთა ტრადიციული ყოფის ისტორიიდან, თბ., 2001
- კანდელაკი 1990** – კანდელაკი მ., ხევსურეთის ტრადიციული ყოფის ზოგიერთი სოციალური ასპექტი, ქართულ-კავკასიური ეთნოგრაფიული შტუდიები, თბ., 1990
- კაძოევი 2017** – კაძოევი ი., ინგუში მწერლის მილოცვა საქართველოს პატრიარქს, ჟურ. „საპატრიარქოს უწყებანი,“ 12-18 იანვარი, 2017
- კვაშილავა 2022** – კვაშილავა ი., საველე დღიური, ხევსურეთი, 2022
- კვაშილავა 2020** – კვაშილავა ი., საველე დღიური, მღეთა, 2020
- კიკნაძე 2002** – კიკნაძე ზ., ეკლესია გუმინ, დღეს, ხვალ, თბ., 2002
- კიკნაძე 1988** – კიკნაძე ზ., „ნარმართობა“ თუ ქრისტიანობა, მაცნე (ისტორიის სერია), N4, თბ., 1988
- კურდღელაიძე 1983** – კურდღელაიძე გ., თუშეთი, თბ., 1983
- მაკალათია 1933** – მაკალათია ს., თუშეთი, ტფ., 1933
- მაკალათია 1935** – მაკალათია ს., ხევსურეთი, ტფ., 1935
- მგოსანნი გლოვისანი 1986** – მგოსანნი გლოვისანი, ტექსტები შეკრიბა, წინასიტყვაობა დაურთო ნ. აზიკურმა, თბ., 1986
- მიმინოშვილი 1998** – მიმინოშვილი ო., ეთნოგრაფიული მოგზაურობა საქართველოში, თბ., 1998
- მიქაუტაძე, გოგბერაშვილი, ხვედელიძე 2008** – მიქაუტაძე რ., გოგბერაშვილი თ., ხვედელიძე მ., კულტუროლოგიურ ტერმინთა ლექსიკონი, თბ., 2008

- მუსხელიშვილი 2004** – მუსხელიშვილი დ., ჩრდილო კავკასიაში ქრისტიანობის გავრცელების საკითხისათვის, საერთაშორისო კონფერენცია „რელიგია და საზოგადოება,“ თბ., 2004
- ოჩიაური 1964** – ოჩიაური თ., ხევსურეთში, თბ., 1964
- ოჩიაური 1977** – ოჩიაური თ., ხევსურეთი და ხევსურები, თბ., 1977
- ოჩიაური 2019** – ოჩიაური აღ., მოსისხლეობა და ჭრა-ჭრილობა ხევსურეთში, თბ., 2019
- ოჩიაური 2020** – ოჩიაური აღ., მესისხლეობა და ჭრა-ჭრილობა, თბ., 2020
- ოჩიაური 2005** – ოჩიაური აღ., ქართული ხალხური დღეობების კალენდარი, ხევსურეთი II, თბ., 2005
- ოჩიაური 1940** – ოჩიაური აღ., ხმით ნატირალის ნიმუშები, მასალების საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის III, თბ., 1940
- პავლიაშვილი 2004** – პავლიაშვილი ქ., ერთიანი კავკასიური იდეის ევოლუციური გზა და ქრისტიანული ეკლესია (V-XIX სს.), „კავკასიის მაცნე“, N12, თბ., 2004
- საკითხავი მასალა 2015** – საკითხავი მასალა სალექციო კურსისათვის მრავალეთნიკური და მრავალკულტურული საქართველო, თბ., 2015
- სურგულაძე 1989** – სურგულაძე აკ., ქართული კულტურის ისტორიის ნარკვევები, ნ. 1, თბ., 1989
- ფიცხელაური 2019** – ფიცხელაური დ., პირქუში – ფიცხელაურების სალოცავი, თბ., 2019
- ქალდანი 1988** – ქალდანი ა., ქართულ-ვაინახური კულტურულ-ისტორიულ ურთიერთობათა შემსწავლელი ეთნოგრაფიული ექსპედიციის ანგარიში, საველე-ეთნოგრაფიული ძიებანი, თბ., 1988
- ქც 1955** – ქართლის ცხოვრება, ტ. 1, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბ., 1955
- ქსე 1987** – ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 11, თბ., 1987

- შანიძე 2017** – შანიძე აკ., ქართული ხალხური პოეზია, ტ. IV, თბ., 2017
- ჭინჭარაული 2005** – ჭინჭარაული აღ., ხევსურული ლექსიკონი, თბ., 2005
- ჭინჭარაული 1960** – ჭინჭარაული აღ., ხევსურულის თავისებურებანი, თბ., 1960
- ხანგოშვილი 2016** – ხანგოშვილი მ., ვაინახების ხელოვნება, თბ., 2016
- ხარაძე 1964** – ხარაძე რ., რედაქტორისაგან, კავკასიის ეთნოგრაფიული კრებული, I, თბ., 1964
- ხელაშვილი 2013** – ხელაშვილი მ., სიტყვა ლექსებად ნაქარგი, თბ., 2013
- ხიზანიშვილი 1940** – ხიზანიშვილი ნ., ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1940
- ხიზანიშვილი 1982** – ხიზანიშვილი ნ., რჩეული იურიდიული ჩანაწერები, თბ., 1982
- ჯალაბაძე 2006** – ჯალაბაძე ნ., ქართულ-ვაინახური ურთიერთობების დინამიკა, თბ., 2006.
- ჯვარ-ხატთა სადიდებელი**, თბ., 1998
- Робакидзе, Гегечкори 1975** – Робакидзе А., Гегечкори Г., Предисловие, Кавказский этнографический сборник, I, Тб., 1975

პეტრე ბუტკოვი 1783 წელს ყაბარდოელთა საქართველოში გადმოსახლების ჩაშლის, 1781 წელს რუსეთის ქვეშევრდომობაში ჩეჩნების შესვლისა და 1783 წლის მარტში რუსული ჯარის ჩეჩნეთში ლაშქრობის შესახებ

რუსმა სწავლულმა პეტრე ბუტკოვმა XVIII ს-ისა და XIX ს-ის დასაწყისის კავკასიის ისტორიის შესახებ მრავალი საგულისხმო მასალა შეკრიბა სხვადასხვა წყაროებიდან, მათ შორის საარქივო დოკუმენტებიდან. ამ თავმოყრილ მასალებზე დაყრდნობით იგი გადმოგვცემს თანმიმდევრულ თხრობას აღნიშნული ეპოქის კავკასიის ისტორიის შესახებ. თუმცა აქვე დავძენთ, რომ მისი მონათხრობი ხშირად სცდება კავკასიის ფარგლებს და მეზობელ სახელმწიფოებში (ირანი, რუსეთი) მიმდინარე ამბებსაც დაწვრილებით გადმოგვცემს ხოლმე.

პ. ბუტკოვის მიერ წლების განმავლობაში შევსებული და ჩასწორებული ნაშრომი ავტორ-შემდგენლის გარდაცვალების შემდეგ, 1869 წელს გამოსცა პეტერბურგის საიმპერატორო აკადემიაში საამისოდ შექმნილმა კომისიამ მასზე რამდენიმეწლიანი გულმოდგინე მუშაობის შემდეგ (ბუტკოვი 1869ა; ბუტკოვი 1869ბ).

კავკასიის ეთნოლოგიური კრებულის წინა ნომერში ჩვენ გამოვაქვეყნეთ პ. ბუტკოვის ნაშრომის იმ ნაწილის თარგმანი, რომელიც ეხება რუსეთის მიერ აზოვ-მოზდოკის გამაგრებული სამხედრო ხაზის მშენებლობასა და ამის გამო შეშფოთებულ ყაბარდოელთა აჯანყებას (მერკვილაძე 2022: 129-149). ამჯერად კრებულის მკითხველს გავაცნობთ, ერთი მხრივ, ყაბარდოელების შესახებ წინა ნომერში

გამოქვეყნებული თხრობის (80-82-ე თავები) გაგრძელებას, სადაც აღწერილია, როგორ აღკვეთა რუსულმა ხელისუფლებამ 1783 წელს ერეკლე II-ის მიწვევით ქართლ-კახეთის სამეფოში ყაბარდოელთა გარკვეული ნაწილის გადასახლების მცდელობა (თავი 102) და მეორე მხრივ, ცნობებს 1781 წელს რუსეთის ქვეშევრდომობაში ჩეჩნების შესვლის პირობებისა და 1783 წლის მარტში რუსული ჯარის ჩეჩნეთში ლაშქრობის შესახებ (პ. ბუტკოვის დასახელებული ნაშრომის 83 და 103 თავები). უნდა აღინიშნოს, რომ ამ მხრივ 103-ე თავში აღწერილი ამბავი წარმოადგენს 83-ე თავის უშუალო გაგრძელებას. სწორედ ზემოდასახელებული გარემოებების გათვალისწინებით დავაჯგუფეთ აღნიშნული სამი თავი ერთად.

ტექსტის ქართული თარგმანი შესრულებულია დავით მერკვილაძისა და ერეკლე ხუციშვილის მიერ. ვინაიდან თანდართული განმარტებების ერთი ნაწილი ეკუთვნის ნაშრომის ორიგინალის გამოცემაზე მომუშავე ზემოდასახელებულ კომისიას, მეორე კი – მთარგმნელებს, ამის გამო განმარტებებს ფრჩხილებში მივუწერეთ შესაბამისი აღნიშვნები.

თავი 83

1781 წელს რუსეთის ქვეშევრდომობაში ჩეჩნების შესვლის პირობები

იმ დროს, როცა ყაბარდოელები ესოდენ ღრმა ჭრილობებით იწყლებოდნენ, ყუმუხები მათ საქმეში არანაირად არ მონაწილეობდნენ. ისინი 1779 წელს შინაური ამბებით იყვნენ დაკავებულნი. იმ წელს ენდერის მფლობელების, თემირ-ბეი ხამზინისა და ხამზა ალიშევის ხალხმა ლამით, მათი საქონლის ქურდობისას, აქსაის მფლობელის, ილდირ-

ბეგის ვაჟი მოკლა (რომელიც, ალბათ, ამ ხელობაში გაკვეთილებს იღებდა). მთიელთა ჩვეულების მიხედვით, ეს ყოველგვარ დანაშაულზე მეტი მკრეხელობა იყო. მკვლელები გაიქცნენ და მთებში, უცხო სამფლობელოში დაიმალნენ, ხოლო აქსაელებმა ენდერელებზე შურისძიება დაიწყეს და ჯერ მათი საქონლის წასხმა დააპირეს. რუსეთის მთავრობა ამ საქმეში ჩაერია, რათა შუილი არ გაღვივებულიყო, და ისინი რუსი ჩინოსნისა და თარღუს შამხლის შუამავლობით შერიგდნენ.

ჩეჩნები, როგორც ვნახეთ, ყაბარდოელთა შფოთისადმი სუსტ მხარდაჭერას ავლენდნენ.

1778 წელს აღდის სოფელი უმაღლესი ნებართვით მდინარე სუნჯაზე გადასახლდა. ამის მსგავსად, 1779 წელს გიხელები კაზაკთა სტანიცა ნაურის პირისპირ გადასახლდნენ და, ვინაიდან რუსეთის ქვეშევრდომებად ითვლებოდნენ, დაცულნი იყვნენ აქსაის მფლობელთაგან, რომლებიც თავიანთი თავდასხმებით მათ მოსვენებას არ აძლევდნენ.

1780 წელს ჩეჩნებმა წერილობით ითხოვეს ძველებურად მათი ქვეშევრდომობაში მიღება; მაგრამ აღმოჩნდა, რომ ისინი ჯერ კიდევ ჭოჭმანობდნენ. 1781 წლის იანვარში კი ყველამ სამუდამო ქვეშევრდომობაზე დაიფიცა და ყიზლარის კომენდანტ კუროედოვის წინაშე დიდი ჩეჩენისა და ჰაჯიაულის უხუცესებმა და ხალხმა შემდეგი შინაარსის ვალდებულება აიღეს:

ყველანი სამუდამო ქვეშევრდომებად იქნებიან.

საზოგადო საქმეების აღსასრულებლად სოფლებში უხუცესებად თავადვე დაუბრკოლებლად აირჩევენ მათ, ვისაც ამის ღირსად მიიჩნევენ ძველი ჩვეულებების მიხედვით.

ჩვენს მფლობელებს პატივი ვცეთ და მათ ყველაფერში დავემორჩილოთ.

რუსეთის ქვეშევრდომ ყუმუხებთან, ყაბარდოელებთან და ოსებთან ვიყოთ კეთილი თანხმობით; ხოლო უთანხმოებისა და ქურდობის შემთხვევაში საქმე ყუმუხური ძველი ჩვეულებების მიხედვით გავარჩიოთ. იყვნენ ისინი ყუმუხთა ყველა წესის დაცვით. მკვლელობის (რუსის?) შემთხვევაში მოკლულისთვის 100, დაჭრილისთვის კი 50 რუბლი გადაიხადონ, დედათა სქესის ჩათვლით; და მათაც იმდენივე მიიღონ მოკლული თავისიანისთვის.

დატყვევებული და ნაყიდი რუსები დააბრუნონ, მაგრამ უკანასკნელთათვის გადახდილი ფულის მიღებით; პირველთათვის კი – რამდენიც ყუმუხებისთვისაა დადგენილი.

ჩეჩნების გაქცეული ყმები მათვე დაუბრუნდეთ, ტყვე ქრისტიანებისთვის კი (რუსების გარდა) გადაუხადონ, როგორც ყუმუხებისთვისაა დადგენილი. მათ კი, ჩეჩნებმა, გაქცეული რუსები არ შეიფარონ.

აღრე ნაძარცვი ეპატიოთ, სარაფონნიკოვის ქარხნის ეკლესიიდან გატაცებულის მოძიება კი სცადონ და დააბრუნონ.

თავი 102

რუსული ხელისუფლების მიერ ყაბარდოელების ქართლ-კახეთის სამეფოში გადასახლების აღკვეთა იმ დროს, როდესაც რუსეთის მპყრობელ სახელმწიფოსთან ყირიმის მიერთების გამო კავკასიის კორპუსში ჯარების რაოდენობა მნიშვნელოვნად გაიზარდა, ყაბარდოელთაგან ნაწილმა საქართველოში ნასვლა განიზრახა, სხვებმა კი, 500-მა ოჯახმა, ახალციხის საფაშოში. ერეკლე მეფემ მათ მისაღებად და თერგის ხეობაში ოსთაგან დასაცავად დარიალში სამხედრო რაზმიც მოამზადა. მაგრამ ერეკლეს ეს

საქმე გამჟღავნდა და მას ეს აეკრძალა, მსგავსად იმისა, როგორც 1778 წელს მოხდა.

1783 წლის დადგომასთან ერთად დიდი და მცირე ყაზარდოების მფლობელებმა და უზდენებმა თავიანთი წარმომადგენლების – სამი მფლობელისა და სამი უზდენის მეშვეობით თავად პოტიომკინისგან ითხოვეს ნებართვა მათი ძველი მოხარკეების მიმართ უფლებებზე; თავიანთი საქონლის ხაზის ფარგლებში საძოვრად გაშვებისა, არ მიეღოთ მათგან გაქცეული ყმები და სხვა. ამავე დროს მდაბიო ხალხმა მას (თავად პოტიომკინს – მთარგმნ.) თავიანთი საჭიროებების შესახებ წერილობით განუმარტა. ამაზე თავადმა პოტიომკინმა, როგორც აზიურ საქმეთა რწმუნებულმა, იმავე წლის 31 ივლისს ყველა ყაზარდოელი მფლობელისა და უზდენის მიმართ წერილში შემდეგი პასუხი გასცა.

„რომ მთებში მცხოვრები მათი უწინდელი მოხარკეებისგან გადასახადების მოთხოვნა მათ არ ეკრძალებათ, მხოლოდ იმ ხალხების გარდა, რომლებიც რუსეთის სახელმწიფოს მფარველობით სარგებლობენ(?).

„რომ ხაზის შიგნით რემის ძოვების ნება ეძლევათ; გენერალ-პორუჩიკ პოტიომკინს დაევალა, რომ საამისოდ ის ადგილები დაუწესოს, რომელიც არავისთვის არაა გამოყოფილი.

„რომ, თუკი გადასახადები, რომლებითაც მათი ქვეშევრდომები არიან დამძიმებულნი, შეძლებისდაგვარად ზომიერი გახდება, ამით ისინი მფლობელებზე საჭირო დამოკიდებულებაში დარჩებიან და ხაზზე არ წავლენ; განსაკუთრებით, თუ

ხალხსა და მფლობელებს შორის ორმხრივი უთანხმოებების აღსაკვეთად დადგენილება იქნება მიღებული.

„რაც შეეხება მათგან გატაცებებს, მათი ძარცვების გამო ანგარიშსწორებისთვის (ბარანთა) რომ ხდება, ნაბრძანებია, რომ ყურადღება მიაქციონ, რათა ყაბარდოელები ასეთი გადახდევინებით ზედმეტად დამძიმებულნი არ იყვნენ.

„რომ მათგან გამოგზავნილი ამანათების შეცვლა ორი ან სამი წლის შემდეგ ნებადართულია.“

მაგრამ ბოლო, როგორც უმთავრესი მუხლით თავად პოტიომკინისგან წესად დადგინდა: თავისი მფლობელების შევიწროებისგან გამოქცეულ ხალხს თავშესაფარი მიეცეს რუსეთის საზღვრებში; რათა ამით არა მხოლოდ მდაბიო ხალხს მიეცეს დამონებისაგან თავის დაღწევის საშუალება, არამედ, რათა ქვეშევრდომების დაკარგვით მფლობელებსაც აღარ შეეძლოთ, რაიმე მღელვარების წამოწყება. ბატონებისგან მდაბიოთა ამგვარი განცალკევება საიმედო საშუალება იქნება ჩვენი საზღვრების [უსაფრთხოების] უზრუნველსაყოფად. ხაზს ფარგლებში გადმოსულთა დასასახლებლად მიწების გაცემა კი ნოვოროსიის გუბერნიის მსგავსად მოხდეს; თან თვით მფლობელებსაც არ ეკრძალებოდეთ ხაზის აქეთ გადმოსახლება.

ამ საფუძველზე მფლობელებს უარი ეთქვათ ხაზზე დასახლებული მათი ყმების მათთვის დაბრუნების შესახებ თხოვნაზე.

ასეთმა განკარგულებებმა გარკვეული დროით დაამშვიდა ყაბარდოელები. ყირიმის რუსეთთან მიერთებამ მათ უაღრესად საგრძნობი დარტყმა მიაყენა და მათი სულისკვეთება დასცა. რადგან თავიანთი გულისწუხილის შემსუბუქების სხვა საშუალება არ იცოდნენ, ისინი კვლავ რუსეთის საზღვრებისაგან განშორებისაკენ

მიიღტვოდნენ. თუმცა რუსეთის მთავრობა ამას მნიშვნელოვნად არ მიიჩნევდა, მთელი მდაბიო ხალხის მფლო-

ბელებისგან განეშორებისა და უკეთესი სარგებლით კავკასიის ხაზზე დასახლების იმედით. ამიტომაც წასასვლად მომზადებულთა წინააღმდეგ იარაღის ძალის გამოყენება აიკრძალა, რათა მათზე შეტევით ისინი ზუსტად იმ მხარეს არ გაერეკათ, საით წასვლასაც განიზრახავდნენ.

ამ ამბების დროს დიდ ყაბარდოში ყველაზე ძლიერი მფლობელი მისოსტ ბამატოვი იყო გვარის წარჩინებულობით, სამფლობელოების სივრცით, განსაკუთრებული მოხერხებულობისა და მისდამი მფლობელების, უზდენებისა და მთელი ხალხის მიერთგულების მიზეზით. თუმცა ის უხუცესი არ ყოფილა, მაგრამ მისი ქცევა 1771 წლიდან ყაბარდოს მთელ საზოგადოებაზე ახდენდა გავლენას. კავკასიის მხარის უფროსობა მას ყოველთვის, განსაკუთრებით დროდადრო, თავზე ხელსაც უსვამდა და კიდევ ემუქრებოდა და მისი მეშვეობით ზოგჯერ მისი თანამემამულეების თავქარიან საქციელს ირიდებდა. ამგვარადვე იქნა აცილებული მათი წასვლის ახალი განზრახვა და ისინი თავიანთ ადგილებზე დარჩნენ მშვიდად.

თავი 103

რუსული ჯარის ლაშქრობა ჩეჩნეთში 1783 წლის მარტში

ზემოთ უკვე ვთქვით, რომ 1781 წელს დიდი ჩეჩენისა და აჯიაულის სოფლების ჩეჩნებმა რუსეთის ქვეშევრდომობაზე დაიფიცეს და ამანათები გაიღეს ჩეჩენი მფლობელის, არსლანბეკ აიდემიროვის თავდებობით.

1782 წლის ბოლოს გენერალ-პორუჩიკმა პოტიომკინმა ყველა ჩეჩნური სოფლისგან მიიღო ამანათები ათაგის გარდა; და, ვინაიდან სოფლების – ჩეჩენებისა და გორიარევის მცხოვრებლებმა კვლავ გამოხატეს მორჩილების სურვილი

იმ მფლობელებისადმი, რომლებიც ოდესღაც (1757 წ.) მოიცილეს, – ამიტომ პოტიომკინმა ჩეჩნების მეთაურად მათი წინანდელი მფლობელი, ასლანბეკი (რასლანბეკ აიდემიროვი?), გორიაჩეველებზე კი – ქუჩუკი დააყენა, და ორივე მათგანმა ხალხისგან [ერთგულების] ფიცი მიიღო. ხოლო ათაგელების, რომლებმაც თერგის გაყოლებაზე მდებარე სოფლებზე თავდასხმასაც კი განიზრახავდნენ, და ასევე მათი თანამზრახველი ინგუშების წინააღმდეგ, სამხედრო დეტაშამენტი გაიგზავნა ამის აღსაკვეთად.

პოლკოვნიკი კეკი ქვეითთა სამი ბატალიონით, პოლკის 12 ზარბაზნით, ლეგიონის ორი ესკადრონითა და 1150 სახაზო კაზაკით გაიგზავნა ათაგის წინააღმდეგ, მაიორი რიკი კი, ქვეითთა ბატალიონით, დრაგუნთა ესკადრონითა და კაზაკთა ასეულით – ინგუშების წინააღმდეგ. კეკი 1783 წლის 3 მარტს გავიდა სტანიცა ნაურიდან, 4-ში 50-ვერსიანი ერთი გადასვლით მიაღწია სუნჯას და იმ დროს ადიდებულ მდინარეზე ღამით ქვეითების ცხენებით გადაყვანის შემდეგ, 5-ში დილით გზა განაგრძო.

ამავე გადასასვლელზე დააყენეს გენერალ-პორუჩიკ პოტიომკინის მიერ ცალკე გამზადებული გრენადერთა ორი როტა, ასი ეგერი, დრაგუნების 2 ესკადრონი, კაზაკთა 2 პოლკი და 2 ზარბაზანი.

პოლკოვნიკმა კეკმა სუნჯადან დაუბრკოლებლად გაიარა ათაგებსა და ჩეჩენებს შორის 16 ვერსის მანძილზე, მდებარე ხანკალად წოდებული და მთის სხვა ვიწრო გასავლელეები, სულ 35 ვერსამდე. ხანკალას ამ ხეობაში მან დატოვა ერთი ბატალიონი სამი ზარბაზნით, თავად კი ათაგებისკენ გაემართა; მას ათაგელები და მათთან

გაერთიანებული ალდელები შეეგებნენ, რომლებიც დაამარცხა და განდევნა, ხოლო დევნისას ათაგებიდანაც გაყარა, ორივე ათაგა გადანვა და გაანადგურა.

ათაგელებსა და მათთან შეერთებულ ბევრ სხვა ჩეჩენს თავისი საცხოვრისის ხანძრის გამოყენებით კეკისთვის დასაბრუნებელი გზის მოჭრა უნდოდათ. [ისინი] ხანკალას ხეობაში შეიჭრნენ და იქ დატოვებულ ბატალიონს ყველა მხრიდან შეუტიეს, ხოლო ზოგიერთებმა ტყე დაიკავეს ბატალიონის კეკთან კავშირის გადაჭრის მცდელობისას. როდესაც ბატალიონი მტერს მამაცურად იგერიებდა, კეკი, რომელმაც სოფლების ამონყვეტა დაამთავრა, ხეობაში შებრუნდა და სამ საათზე მეტ ხანს მიმდინარე ბრძოლაში მონინაალმდეგეები უკუაგდო, დაამარცხა და გაფანტა. ჩეჩენებმა 400-ზე მეტი [კაცი] დაკარგეს; ტყვედ აყვანილი მხოლოდ ორი იყო, რადგან ცოცხლად დანებება მათგან არავის უნდოდა; ხოლო ტყვედ ჩავარდნილები, სასიკვდილოდ დაჭრილნი, გაბოროტებულები ყველას თვალეში აფურთხებდნენ, ილანძლებოდნენ, ვინაიდან სურდათ, რომ მათთვის სიცოცხლე მოესწრაფად. ერთი ჩეჩენი კი, ბრძოლაში ძმა რომ დაკარგვა, ცხენით პირდაპირ მოზდოკის კაზაკთა პოლკის სოფლებზე გაემართა, რათა ძმის სიკვდილისთვის შურის საძიებლად რუსთაგან ვინმე მოეკლა, ან თავად მომკვდარიყო. ის შეიპყრეს და მწყობრს შორის შეაგდეს.

ამ ექსპედიციის ამგვარად დასრულების შემდეგ კეკი ნაურში დაბრუნდა 7 მარტს.

შედეგად ათაგელებმა გენერალ-პორუჩიკ პოტიომკინთან შეწყალების თხოვნა გამოაგზავნეს. მათ, შემდეგ კი გიხელებმა და ალდელებმა, ერთგულებაზე დაიფიცეს და ამანათები გამოგზავნეს.

როდესაც კეკს საქმე ათაგელებთან ჰქონდა, მაიორმა რიკმა იმავდროულად ინგუშებს შეუტია, მაგრამ ისინი უბრძოლველად დამორჩილდნენ, ერთგულების ფიცი დადეს და 8 მძევალი გამოაგზავნეს.

იმ დროისათვის შეიმჩნეოდა ძველ რომაელთა წესი – რომ კავკასიის მხარის სარგებლისათვის სხვადასხვა კავკასიელი ხალხები ერთმანეთთან წაეჩხუბებინათ, რათა მათ თავიანთი ძალების შესუსტებით ჩვენ უფრო მეტ ხანს დავეტოვებინეთ მოსვენებით. ამის შედეგად ჩეჩენი ხალხები ჩვენს მიერ სხვადასხვა სახით იქნენ წაჩხუბებულნი ინგუშებთან და 1783 წლის ივნისში, თითოეული მხრიდან ათასათასი კაცი, ერთმანეთს შეებრძოლნენ. ჩეჩნებმა 20 მოკლული და 40-მდე დაჭრილი დაკარგეს, მაგრამ უპირატესობა მოიპოვეს და ინგუშებს 2 ათასამდე ცხვარი წაართვეს.

ათაგები ყაჩაყთა ბუდე იყო. როგორც კი პირველი დამარცხების საშინელებამ გაიარა, მათ ხაზის საზღვრებზე მაშინვე განაახლეს თავიანთი ძარცვანი და მკვლელობებსაც სჩადიოდნენ. საერთოდ, ჩეჩნები ისეთი ხალხია, რომელიც თავისი მხეცური მიდრეკილებების გამო არასოდეს არაა მშვიდად და ყოველი ხელსაყრელი შემთხვევისას, მათ მიერ მოცემული ამანათების მიუხედავად, წინააღმდეგობას ანახლებს, მით უფრო თავხედურად, რადგან მათ მთიანი ადგილები, ხეობები და ტყეები იფარავს და ხელს უშლის მათ ისე დასჯას, როგორც იმსახურებენ. მათი ასეთი ქცევის დასაცხრომად სხვა საშუალება არ რჩებოდა იმის გარდა, რომ ისინი ან სრულად უნდა ამოგვეხოცა, ჩვენი ჯარის არცთუ მცირე ნაწილის შეწირვით, ანდა ისინი უნდა შეგვევიწროვებინა და წაგვეერთმია ყველა გაშლილი ადგილი, ასე რომ სჭირდებათ მესაქონლეობისათვის და სახნავსათესად, და ყველა წამოგვეყვანა, ვინც კი ცხოვრობს სუნჯის ამ (მარცხენა) ნაპირზე; ვინაიდან ისინი მორჩილების სახის ჩვენებით, ქურდებს საბაბს აძლევენ და დახმარებას უწევენ.

ამგვარად განწყობილმა ჩეჩნებმა, – მათ, ვისაც მფლობელები ჰყავდათ, – ისინი კვლავ გააძევეს და ბატონობა ჩამოართვეს. მაშინ ეს მფლობელები ზოგნი დაბრუნდნენ აქსაისა და ენდერიში, საიდანაც იყვნენ მისულნი, სხვებმა რუსული უფროსობის ნებართვით ახალი სოფლები დააარსეს სუნჯასა და თერგის მარჯვენა ნაპირს შორის მდებარე ველზე, გრებენელ და მოზდოკელ კაზაკთა სტანიცების პირისპირ. მაგალითად, გერმენჩიკიდან და შალიდან გაძევებული დევლეთგირელები 1784 წელს 400-მდე კომლი იყვნენ; დიდი ათაგიდან, დიდი ჩეჩენიდან და ტოპლიდან გამოძევებულები, რასლამბეკ აიდემიროვთან მყოფი რასლამბეკოველები, ორ სოფელში 400 კომლს შეადგენდნენ; კაიტუკოველები; ტოპლიდანვე გამოძევებულმა ტერლოვებმა ნაურის პირისპირ ორი სოფელი დააარსეს – ზემო ნაური და ქვემო ნაური, ვინაიდან ისინი ამავე სახელწოდების ადგილებში მდებარეობს; ტოპლიდან გაძევებულმა აქსაელმა კასბულატოვებმა სოფელი დააფუძნეს ნაურთან, ტერლოვების მახლობლად. ეს სოფლები მათი მემკვიდრეობითი ყმების მიერ უფრო ნაკლებადაა დაარსებული, ვიდრე მათთან ნებაყოფლობით მიერთებული ჩეჩნების მიერ; მფლობელები ცდილობენ, ჩეჩნებთან თანხმობით იცხოვრონ, რათა მათგან ძარცვა აირიდონ თავიდან.

თავადმა პოტიომკინ-თავრიდელმა გენერალ-პორუჩიკ პოტიომკინს დაავალა, რომ ჩეჩნები მათი ონავრობის, განსაკუთრებით მკვლელობების გამო, რაც შეიძლება მგრძნობიარედ დაესაჯა.

ამგვარად, 1783 წლის სექტემბრის ბოლოს გენერალ-პორუჩიკმა პოტიომკინმა მოზდოკში თავი მოუყარა გრენადერთა 6 როტას ოთხი საველე ზარბაზნითურთ, ეგერთა 2 ბატალიონს, დრაგუნთა 2 ესკადრონსა და დონის კაზაკთა ერთ პოლკს. ეს დეტაშამენტი მან გენერალ-მაიორ სამოი-

ლოვს ჩააბარა და უბრძანა, რომ მცირე ყაბარდოდან სუნჯის სათავისკენ წასულიყო, ამ მდინარეზე გადასვლის შემდეგ კი ყარაბულახების საცხოვრისების ახლოს ჩაევილო და ათაგამდე, კავკასიის მთების ძირთან ახლოს მისულიყო. სუნჯის გადალახვის შემდეგ მას ათაგამდე 60 ვერსამდე უნდა გაევილო.

თვითონ პოტიომკინმა ქვეითთა 2 პოლკი, ეგერთა ერთი ბატალიონი, დრაგუნთა 4 ესკადრონი და 900 კაზაკი წაიყვანა და იმავე დროს ნაურიდან სუნჯის იქით, ხანკალას გასასვლელისკენ წავიდა, რათა მტერზე შეტევით ის პირდაპირ იქით მიეზიდა და სამოილოვისთვის დრო მიეცა მოქმედებების შესამსუბუქებლად. პოტიომკინი სუნჯასთან 2 ოქტომბერს მივიდა, 3-ში მდინარეზე გადავიდა და ხსენებულ გასასვლელთან გაჩერდა სამოილოვის მიახლოების მოლოდინში.

სამოილოვმა ამასობაში იმავე 3 რიცხვში სუნჯა გადალახა. მას შეეგებნენ ჩეჩნები, რომლებიც უკუაგდო და სოფელ გიხს შეუტია, რომელიც სამოილოვის სუნჯაზე გადასვლის ადგილიდან 40 ვერსით წინ მდებარეობდა. მცხოვრებნი თავგანწირვით იცავდნენ თავს. ამის მიუხედავად სამოილოვმა გიხი აიღო და გადაწვა. 4 და 5 რიცხვებში გიხიდან 20 ვერსით დაშორებული ათაგისაკენ შემდგომი მსვლელობისას, ჩეჩნები მას პატარა მდინარეებთან და ხეობებში დაბრკოლებებს უწყობდნენ და აიძულებდნენ, ყოველი ნაბიჯი იარაღის ძალით შეეძინა. 5-ში სამოილოვი ათაგას მიუახლოვდა.

ამასობაში პოტიომკინი მთიელებს ხანკალასთან შეუწყვეტილად აშფოთებდა. როცა სამოილოვის ათაგასთან მიახლოება შეიტყო, მან გადანყვიტა, რომ ჩეჩნებისთვის პირდაპირ გასასვლელში შეეტია. 6 რიცხვში მან გასასვლელში ქვეითთა 2 ბატალიონი შეიყვანა პოლკოვნიკ პიერის მეთა-

ურობით. მონინაალმდეგემ 12-საათიანი სროლების შემდეგ გასასვლელი მიატოვა. ვინაიდან გასასვლელი სულ ტყითაა დაფარული, ჯარისკაცებმა ის იმხელა ფართობზე გაჩეხეს, რომ ბატალიონს დაწყობა შესძლებოდა. ამის შემდეგ პოტიომკინმა გრენადერთა ოთხი როტა და 300 კაზაკი ხეობით სამოილოვთან შესაერთებლად გაუშვა. მთიელებმა ისინი თავისუფლად გაატარეს, შემდეგ კი ტყით დაფარული მთებიდან ორი მხრიდან დაესხნენ თავს პოტიომკინს ხეობაში, მაგრამ მოგერიებულ იქნენ. შემდეგ მათ პოტიომკინსა და სამოილოვს შორის გზის გადაკეტვა უნდოდათ, მაგრამ ისინი ყველგან უკუაგდეს და გაშორება აიძულეს.

ამასობაში სამოილოვმა შენინაალმდეგებული ჩეჩნები დაამარცხა, ათაგა ძირფესვიანად გადაწვა და შემდეგ ხანკალასკენ გაშურა. ჩეჩნებს კვლავ უნდოდათ პოტიომკინთან მისი შეერთებისთვის ხელის შეშლა, მაგრამ წარმატებას ვერ მიაღწიეს და ჯარები დაუბრკოლებლად შეერთდა, 9 რიცხვში კი საზღვრებში დაბრუნდა.

მტრის დანაკლისი უცნობია, მაგრამ მოკლული ხალხის სახით ის დიდი უნდა ყოფილიყო. ტყვეები კი არაფერს ამბობდნენ, იმის გარდა, რომ ყოველგვარი სროლის დროს ყვიროდნენ „იაურ“ (უსჯულო). ჩვენ მოგვიკლეს 18 და დაგვიჭრეს 49.

ამ ღონისძიების შედეგი ის იყო, რომ 1783 წლის ნოემბერში ჩეჩენის, 46 ალდის, ათაგის, შალის, აჯიაულისა და გიხის ჩეჩნებმა გამოგზავნეს დანაშაულის აღიარება და ერთგულებაზე დაიფიცეს. მართლაც, მთელმა 1784 წელმა მათი მხრიდან საკმაოდ მშვიდად ჩაიარა.

მიითთებული ლიტერატურა

- ბუტკოვი 1869ა** – Бутков П., Материалы для новой истории Кавказа с 1722 по 1803 год. ч. 1. СПб., 1869.
- ბუტკოვი 1869ბ:** – Бутков П., Материалы для новой истории Кавказа с 1722 по 1803 год. ч. 2. СПб., 1869.
- გიულდენშტედტი 2002** – Гильденштедт И. А. Путешествие по Кавказу в 1770-1773 гг., СПб., 2002.
- მერკვილაძე 2021** – პეტრე ბუტკოვის ეთნოგრაფიული ნარკვევი ჩეჩნების შესახებ, კავკასიის ეთნოლოგიური კრებული, XXI, თბ., 2021.
- პეტრე ბუტკოვი 2022** – პეტრე ბუტკოვი აზოვ-მოზდოკის სამხედრო ხაზის მშენებლობისა და ყაბარდოელთა ამბოხის შესახებ, კავკასიის ეთნოლოგიური კრებული, XXII, თბ., 2022.
- РГВИА, ф. 53, оп.1/194, 243.

Davit Merkviladze

Petr Butkov on the failure of the resettlement of Kabardians to Georgia in 1783, the entry of Chechens into Russian subordination in 1781 and the campaign of the Russian army in Chechnya in March 1783

Summary

Petr Butkov's work „Materials for the history of the Caucasus“ was first published in 1869 by the commission of

the St. Petersburg Imperial Academy after the death of the author .

In the previous issue of the „Papers of Caucasian Ethnology“, we published a translation of the part of the work of the Russian scholar, P. Butkov, dedicated to the construction of the Azov-Mozdok fortified line by Russia and the uprising of the Kabardians (Circassians) disturbed by it (chapters 80-82).

This time we present a continuation of Butkov's previously published story about the Kabardians, published in the previous issue, which tells how the Russian authorities prevented an attempt to resettle a large number of Kabardian families in the Kingdom of Kartli-Kakheti at the invitation of King Erekle II in 1783 (chapter 102). The work also includes the conditions for the entry of Chechens into Russian subordination in 1781 (chapters 83) and the campaign of the Russian troops into Chechnya in March 1783 (chapters 103). In this respect, the story described in chapter 103 is a direct continuation of chapter 83. Given the above circumstances, we have grouped the three mentioned chapters together.

The Georgian translation of the text was made by Davit Merkviladze and Erekle Khutsishvili.

**ყოფით-კულტურული ცხოვრების ზოგიერთი
შეცვლილი მახასიათებლის შესახებ
(უახლესი ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით)¹**

მსჯელობა

„ვერ, არ ვეშვებით და ყველგან თვალშისაცემია ტრადიციულ ღირებულებათა მოსპობის, პატრიოტული სულისკვეთების დაკნინების, ეროვნული მეობის გაქრობის ტენდენცია...“ (<http://www.newposts.ge/?l=ge&id=169702>-საქართველოს, პატრიარქის სააღდგომო ეპისტოლე).

პრობლემა უფრო მეტად წარმოჩინდება ფასეულობების აღრევა-მივიწყების ხანაში; როცა ტრადიციულის აუცილებელი შენარჩუნება-განახლების გზაზე ნაკლებად ვცდილობთ გადავარჩინოთ რწმენით და ტრადიციით ნასაზრდოები ცხოვრების წესი, არ შევექმნათ გარემო ცუდი სტერეოტიპებისთვის“.

„შუამავლის“ ინსტიტუტის ფორმის და შინაარსის ცვალებადობის შესახებ

ჩვენი ეთნოგრაფიული მასალების კომპლექსურ-ეთნო-ისტორიული კვლევით დასტურდება, რომ დაახლოებით XIX საუკუნის პირველი მეოთხედიდან იწყება ეკონომიკური³ და სოციალური თვალსაზრისით არაერთგვაროვანი („ხელშენეულთა, საკუთარისთვის მომართულთა ყოფნის უამიანი უამი“) პერიოდი, ცხოვრების შესამჩნევი, სხვადასხვაგვარი წესით.

საკითხის გარშემო მსჯელობის გზაზე მოვუხმობთ შუამავალისა („ელჩი“; „შუა კაცი“...) და მისგან „პირადინტე-

რესმორეულობით“ განსხვავებული „მაჭანკლის“ ინსტიტუტთან დაკავშირებულ მასალებს.

მეცნიერებაში ვრცელი მჯელობაა შუამავლის ინსტიტუტთან დაკავშირებით (გ. გოცირიძე, 2022:290).

შუამავლის საქმიანობა/„ელჩობა“ დამოკიდებული იყო მშობლის სურვილზე, თუმცა ამ დროსაც ითვალისწინებდნენ ქალის და ზოგადად, დასაქორწინებლების სურვილს; მძლავრობდა გათვლა იმისა, რომ ხელი შეწყობოდა ახალ სოციალურ გარემოში საკუთარი თავის შეცნობას, ადაპტირებას, რომ „ქალს ოჯახობა შეძლებოდა“.

„შუამავლობის“ „მაჭანკლობით“ ჩანაცვლების დროსთან და მიზეზთან დაკავშირებული⁴ ჩვენეული კვლევის შედეგები მეცნიერებაში აღნიშნულის თანხვედრილია.

ეთნოგრაფიული მასალები:

„ელჩს მაჭანკალი მაშინ დაერქვა თავის ინტერესი რომ ჩადო ოჯახის შექმნის საქმეში. არ გამორჩენია ძველს, იცოდა და დაარქვა მაჭანკალი (იმერული მასალები. სოფელი შუა მთა. 2012).

„ქალიც გამაჭანკლდა რაც გარჩევა დარჩა მხოლოდ შენი ყოფითი მდგომარეობის. ერთ დროს არ მიგვიშვია ქალი ამ საჩოთირო საქმეზე“ (რაჭული მასალები. სოფელი თხმორი. 1993).

„ძველად იტყოდნენ: „კაცია, ქუდი ხურავსო“, „ქალია მანდილიანიო“. ერთიც და მეორეც ღირსებიანობას, შუბლძარღვიანობას ნიშნავდა. მერე? მაჭანკალი მხოლოდ კი არ მოგვეპარა, გამაჭანკლდა სიტუაცია უქუდო-უმანდილოებით. ადამიანი რომ სხვათა ქორწინების ხარჯზე იფიქრებს ქონის მოკიდებას, იმას ოჯახი აღარ ადარდებს. ამფერები იხმარენ ულვაშს და ფიცს, დამიჯერეთო“ (ლეჩხუმური მასალები. ნაკურალეში. 2017).

„ხაპს რომ დათესავდნენ, იტყოდნენ: „მაჭანკლის ტყვილის დონეთი მოასხმევიწიო“. ელჩი ნაკლებად იტყვილებოდა, თავისი არ აინტერესებდა, მაჭანკალს პირიქით“ (აჭარული მასალები. ჭვანას ხეობა, სოფ. ტაკიძეები. 2023).

საქართველოს თითქმის ყველა ეთნოგრაფიულ მხარეში მოძიებული მასალები ადასტურებენ, რომ „მაჭანკალს“ თავის მოსახმარ გარემოებად გაუხდია დასაქორწინებელ მხარეთა შეუღლების საქმე. მისი სურვილია დააქორწინოს ნყვილი საკუთარი მოგების მიზნით. ანუ იკვეთება ნორმატიული ეთნოლოგიის, ეთიკური, მორალის საკითხები. სახეზეა „მაჭანკალის“ ბუნების ამსახველი ტერმინები „ჩარჩი“ და „ვაჭარი“.

„მაჭანკლის“ სინონიმად გვხვდება „გამყიდველი“.

ეთნოგრაფიული მასალა:

„მაჭანკალს მოგების საგნად გაუხდია დასაქორწინებელ ნყვილთა შეუღლება. როცა ადამიანის ქორწინებას უძღვები და იმაზე კი არ ფიქრობ, რომ კაი ოჯახი დარჩეს, არამედ შენ სარგებელზე, ვაჭარი ხარ, გამყიდველი. რა გიშველის?“ (იმერული მასალები. საკრაულა. 2013).

„ნესიანი ცხოვრების“ ნაწილი „შუამავლის“ ინსტიტუტი, ძირითადად ადამიანთა „საკეთილოდ ჩაფიქრებულ ქმედებებს“ ახორციელებდა. შუამავლობის ჩამნაცვლებელმა „მაჭანკლობამ“ კი, ინდივიდთა „მეზე“ მორგებული ნესი“ აამოქმედა.

კომპლექსურ-ეთნოისტორიული კვლევით იკვეთება მამკლობის ინსტიტუტთან დაკავშირებული, ეთნოლოგიურ ლიტერატურა-სახელმძღვანელოებში ჯერ აღუნიშნავი, სინამდვილეს, რომ „შუამავლის ფუნქცია დღეს მიიღო სოციალურმა ქსელებმა“; გაჩნდა ტერმინი „ინტერნეტული ოჯახები“.

ეთნოგრაფიული მასალა:

„ქორწინდებიან ერთმანეთთან შეხვედრის გარეშე, ინტერნეტში შეხედულები. მერე აღმოჩნდება, რომ „ერთმანეთს ვეღარ შეენყვინ, არ უყვართ და იშლებიან“ (იმერული მასალები. სოფელი დიხაშხო. 2013).

„დღეს ტელეფონი და კომპიუტერი გახდა შუამავალი. მერე, „ვეღარ გვესმისო“ და იშლება ოჯახი. აღარ იფიქრება ბაღზე, წესრიგზე“ (ქვემო ქართლის მასალები. სოფელი ერტისი. 2014 წ).

„ტელეფონით ნანახი გალამაზებული სურათით გაცნობილთან ქმნი ოჯახს. მაგიზაა მერე, ინგრევიან. ნეტაი ეს „ინტერნეტული ოჯახები“ არ შეიქმნებოდეს“ (აჭარა. ჭვანას ხეობა. სოფელი ტაკიძეები. 2023).

ყველგან საქართველოში იყო შემთხვევები, როცა მშობელს მოსწონდა და დააქორწინებდნენ ისე, რომ გოგობიჭს შეიძლება ერთმანეთი არც სცოდნოდა. აკვანში დანიშვნის შემთხვევებიც იყო. იყო „**უსწორო, უმართლო ბეჩობა**“, სადაც დასაქორწინებლები იმარჯვებდნენ; არც იშვიათად დაუქორწინებლობის გამო მოსალოდნელ უთანხმოება-უსიამოვნებას დაოჯახებას ამჯობინებდნენ.

ამ და სხვა მსგავსი, მიუღებელი მახასიათებლების ფონზე, „**ოჯახთა შექმნის გათანამედროვეებული, მხოლოდ საკუთარინტერესგათვალისწინებული**“ მიდგომის ასევე მიუღებელი შედეგია მომრავლებული „ნუკლეანური“ ოჯახები, ცოლ-ქმართა ცალკ-ცალკე ცხოვრების „**ცივილური**“ შემთხვევები.

მტრების (ისტორიულად!), დღეს, უცხო ეთნოსების წარმომადგენელ „**მოყვარე მტერთან**“ დანახული და ჩვენგანვე მიღებული „**საშუალებებით**“ ხელი ეწყობა საკუთარი ეთიკურ-ტრადიციული ნორმების, კულტურულ მახასიათებლთა უარყოფას; ილახება რწმენითი საზრისიც, რომ ოჯახი ღვთითკურთხეულია, სიყვარულით უნდა შეიქმნას და არა

ანგარებით, ვინმესთვის, „მაჭანკლის“ მორიგებით სარგებლის დარჩენით.

„ნიშნობის“ ინსტიტუტის ფორმის და შინაარსის ცვალებადობის შესახებ

სახეცვლილ რიტუალურ ტრადიციებს შორისაა ქორწინების ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი და დასკვნითი საფეხური, ნიშნობა.

მთელ საქართველოში უფრო და უფრო ვრცელდება მხოლოდ „საკუთარი სურვილის მიხედვით შერჩეული“, რამდენიმე ახლაგაზრდის თანდასწრებით ჩატარებული, ნიშნის გადაცემის წესი.

გამართლებად თვლიან „ახალგაზრდების დამოუკიდებელ ხედვას“, ოჯახისთვის „ხარჯის“ არიდებას.

კვლევის გზაზე პასუხი უნდა გაეცეს კითხვებს: ნიშნობის ახლანდელი წესი რამდენად არ უწყობს ხელს მოვლენის არატრადიციული წესის პოპულარიზაციას? საქორწინო ურთიერთობებში აქცენტირებულმა, დღევანდელმა ინდივიდუალობამ ხომ არ მიგვავიწყა მყარი ოჯახის შექმნისთვის საჭირო მხარეთა თანხმობის აუცილებლობა; ითვალისწინება თუ არა ქრისტიანული ცხოვრების წესი, რომ უფალი გულს ხედავს და არაა აუცილებელი ყურადღების მისაქცევი გამონწვევა?

აღნიშნულიდან გამომდინარე, ვიდრე ამ და სხვა თუნდაც უმნიშვნელო ნიუანსებზე პასუხის გაცემამდე, შეიძლება ვთქვათ, რომ ნიშნის გადაცემის თანამედროვე ფორმა ვერ გამოხატავს საოჯახოდ დანიშნულ წყვილთა დამოუკიდებელი ცხოვრებისთვის მზაობას; ნიშნობის დღეს უკვე „მოდად ქცეულ, ხელოვნურ სცენას“ დასაქორწინებელთა, მათ თანაასაკოვან მეგობართა გართობის ხასიათი აქვს.

„სანიშნე ბეჭდის“ სადედოფლოსთვის გადაცემის დღევანდელი პროცესი ტყუილადაა „სიურპრიზად“ აღიარებუ-

ლი, ვინაიდან იგი, ნიშნის გადაცემის მონაწილე **საერთო მეგობრებისგანაა** დაგეგმილი; „სიურპრიზი“ რომ არაა ძირითად შემთხვევებში, ამას ცერემონიის წინასწარ **„გაფორმებული მომზადებულობა“** და დასანიშნი ქალის შესაბამისი შემოსილობაც ადასტურებს.

მაშასადამე, ეს ერთგვარი „პრომოუშენი“ ემსახურება მოვლენის შესახებ ინფორმაციის შექმნას.

დღემდე უმთავრეს ნიშნად რჩება ჯვრისწერის დროს გადასაცემი **„რგოლი ბეჭედი“**; გამქრალია მანდილიანის სიმბოლური დატვირთვა და სოციალური სტატუსი⁵.

ეთნოგრაფიული მასალა:

„დასაქორწინებელი წყვილის ერთად ცხოვრების შესახებ მხარეთა შეთანხმების მერე, მთავარ ნიშანს, ერთობის სიმბოლო რგოლს საპატარძლოს აძლევდა სასიძოს დედა, ან ვინმე „ბედნიერი“, გარდაცვლილი, რომ არ ყავდა ის ახლობელი. რგოლ ბეჭედთან დაკავშირებით დღეს შეიცვალა ის, რომ მამაო უკეთებს ჯვრის წერაზე. იყო მანდილის ჩუქებაც. დღეს მანდილიანობის სახელიც აღარ შემორჩა. შინაარსი ხო სხვანაირად ესმით (იმერული მასალები. ხანი. 2007).

„მანდილოსანი უნდოდა ყველას თავის სახლის თავად, საქმის წამძლოლად, შვილების დედად. ადასტურებდა თავსაფრის მიტანითაც, სიმბოლურად. მანდილს სიძე მიიტანდა სამეუღლეოსთვის, სამეუღლეოს დედისთვის, ბებიათვის და ამით გახაზავდა მორიდებას, რომ იცოდნენ ქალის ღირსება და მზად იყვნენ ამ ღირსების პატივისმცემელად“ (იმერეთი, ოკრიბა. სოფელი მუხურა. 1995).

„მანდილიანი რო ყოფილიყო, ამიზა იკითხევდნენ წინად, ურჩევდნენ შვილს. მანდილიანს, ღირსებიანს რომ შემოიყვანდი მერე შენ უნდა დაგეცვა იგი, კაცს პატიოსნებით. სინდისი ლაგამია და ამ სინდისით უნდა დაიცვა ოჯახი, ქა-

ლი, სოფელ-ქვეყანა“ (აჭარული მასალები. ჭვანას ხეობა, სოფ. ჟანვერი. 2023).

ყველა აღნიშნულ გარემოებათა გათვალისწინებით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ, ქალის დანიშვნის, დღევანდელი, „ბრენდის“ დიფერენცირების მსგავსი წესი ეწინააღმდეგება ქრისტიანულ მორალს.

შეყვარებულ წყვილთა ურთიერთობები ანმყოში

თვალსაჩინოა შეყვარებულ წყვილთა ურთიერთობების ცვლილების წესი. გესაუბრებიან რა მთხრობელები წყვილის დღევანდელ, **„ვნების გამომხატველ“** დამოკიდებულებაზე ქუჩაში, საზოგადოებრივ ტრანსპორტსა, თუ თავშეყრის ადგილებში, გამოიყენებენ თქმას -**„უგულო, ხორციანობა“**.

ეთნოგრაფიული მასალა:

„ქუჩაში მიშვებულად მყოფი წყვილი აქეთ გსაყვედურობს, „ჩემი ნებაა, შეყვარებულები ვართ, ნუ მიყურებ“. არ გიყურებ. „ქალს მუხლის თავი გამოუჩნდებოდა, მოიფარებდა და ზედმეტობა იყო, სისულელეო“, ასე ნათლავენ. იყო. შენ, რომ ქალი ხარ თუ კაცი, თუ ორივე რომ გამოჭენდებით, უფათურებთ ერთმანეთს საქვეყნოდ, რა არი?“ (იმერული მასალები. სულორი. 2000წ).

„ვანი, თუ დრო მოვიდეს და შეყვარებულისადმი საკუთარი განცდის დადასტურება დაერქვას სახალხოდ მოფერებას იქით უარესს, ერთმანეთთან ურთიერთობების **გაკანონიერებამდე**, ჯვრისწერამდე“ (სამეგრელოს მასალები. ნალენჯიხა, სოფელი ჭალე. 2013).

„ერთი ღერი თმის გამოჩენა ორმოც კაცთან ყოფნას უდრიდაო, ქალიზა. ბეჩობაა, მარა შეყვარებულების დღევანდელი ქცევა ქუჩაში არაა ბეჩობა?“ (აჭარული მასალები. ჭვანას ხეობა. ტაკიძეები. 2023).

„გათხოვება-თხოვებისას მშობლისგან კითხვა და რჩევა იყო ძალდატანება. ქალის და კაცის, შეყვარებულების ეს თავისბუნება, ვნებაგარეული ქმედება მისაღებია?“ (კახური მასალები. თელავი. 2013).

მენტალობის ცვალებადობის კვლევის ძირითადი ნყარო, შესასწავლ მოვლენებზე უშუალო დაკვირვებაა. ამ საფუძველზე ხდება საზოგადოების ცხოვრების, ხალხური კულტურის ნაწილის შესწავლა. შესაბამისად ირკვევა, რომ შეყვარებულ წყვილთა ვულგარული, სურვილისმიერი დამოკიდებულება ქართულ ტრადიციული, ზნეობრივი ფასეულობის დარღვევაა, **„ხორც დამჯობინებული ცხოვრების წესის“** მოძალებაა.

დამოკიდებულება, **„შენ მაინც ვერაფერს იზამ, ასეა დღეს და შევეგუოთ“** მიგვიტითებს შეცვლილ მენტალობაზე.

ქორწილის გაქვლეხება

საქართველოს სხვადასხვა ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეებში მოძიებული ეთნოგრაფიული მასალებით იკვეთება ტერიმის **ქელეხ-ი**, სპეციალურ ლიტერატურაში აღნიშნულის განსხვავებული განმარტება.

„ქელეხი“ ეთნოგრაფიული მასალებით **„ყველა წესისგან დაცლილი ტრაპეზობის აღმნიშვნელი ტერმინია“**.

შდრ., ქელეხ-ი (ქელეხისა) ეთნ. მიცვალებულის მოსახე-ნებლად გამართული პურის ჭამა დამარხვის დღეს, ორმოცზე, ან წლისთავზე, ალაპი. ჩვენი კოლიო, წანდილი, ქელეხიმ კვდრის სულისათვის საკლავის დაკვლა სხვა არა არის-რა-ფარდა იმისა, რომ ნაშთია იმ რწმენისა, ვითომც სული მიცვალებულისა არ მოგვიშივდესო და საზრდო არ მივანოდოთო (ილია). ქელეხია, ქელეხს ეწევა (სწევს) გადატ. მუქთი ქეიფია, მუქთად, უფასოდ ჭამს და სვამს (ქეგლ VII, 1962:286).

„სიტყვა ქელეხის ხმარება ძველად არ იყო, სირცხვილად ითვლებოდა. თუ ვინმე ცუდი კაცი იყო, ან ყაჩაღი მოკვდებოდა, მასზე იტყოდნენ ქელეხში ვიყავი და პური ვჭამეთ“ (ს. ხოსიტაშვილი, 1983).

მსგავსი მასალები სხვადასხვა დროს დაგვიდასტურებია საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში.

ქართველი კაცის ამ „ცოდნას“ ამართლებდა ქრისტიანული თვალსაზრისი, რომ ჭირის სუფრა მონყალების გაღებაა მიცვალებულის სახელზე და არა უბრალოდ ხალხის დაპურება, მით უფრო ოჯახის, ნებისმიერ ფასად მოძიებული ეკონომიკური შესაძლებლობების წარმოჩენა.

დაკრძალვის სუფრის ქელეხად ქცევა გამოიწვია ლხინსა და ჭირში ყველას, თუ არა, ნაცნობთა უმრავლესობის, ვისაც არ ეკუთვნის იმის დაპატიჟებამ, მიდგომამ: **„ღამ-ჭირდება, გამოვიყენებ“**... (გ. ლავთაძე, დ. შავიანიძე. 2011:184), **„გაჭირისუფლებულისგან“ დიდი, იმოდენა თავგადასაგდების მიტანამ, რომ ეს მიტანილი უფრო გედარდება⁶**.

აკაკი წერეთელი ქართველთა ზნეობრივი, წესით სავსე პრინციპების მოშლაზე მიგვანიშნებდა თავის „თორნიკე ერისთავში“, როცა წერდა, რომ ჩვენმა წინაპრებმა მთვრალობა და სადღეგრძელო სათვითოო არ იცოდნენო.

კვლევა მსგავს ცოდნას ადასტურებს საქართველოს ყველა მხარეში.

ბოლო, დაახლოებით სამი ათეული წლის მანძილზე ხდება პირიქით. **„მართლმადიდებლობით გამართული“**, საქორწილო სუფრა ქელეხდება თანამოინახეთა დიდი ნაწილისგან აღრეული, გაუკონტროლებელი ქცევა-საუბრით, სხვადასხვა, ნებასმიყოლილი ქმედებებით.

შდრ., ლეჩხუმის 2017 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალები: **„ქორწილში ვიყავი ქელეხში პური ვჭამე“**.

ანმყოს სიმართლეა ის, რომ: აღარ ვიცით ქართველთა ტრაპეზობა ფორმის და შინაარსით შესახებ, ბიბლიური პრინციპების მიხედვითა „განყობილობის“ შესახებ; ტრაპეზობის ქცევის წესების დარღვევით ველარ ვამართლებთ მოსაზრებას, რომ ქართველისთვის მთავარია სულიერებით ნასაზრდოები ზნეობრიობა, მაღალ ეთიკური სტანდარტები...

გაქელეხების ხელშემწყობი გარემოებები ახალი არაა.

შეადარე., საქართველოს საბჭოთა კავშირში ყოფნის დროს, ქართული სუფრა ღრეობის, ჩხუბებისა და უაზრო ლაყობის ასპარეზად იქცა. რესტორნებსა და ოჯახებში გაშლილ სუფრებზე, ხშირად პირველად პოლიტიუროს, შემდეგ კომუნისტურ პარტიას და წითელ არმიას ლოცავდნენ (<http://mastsavlebeli.ge/?p=168>).

ჩვენც, ერთ-ერთ პირველ მიზეზად საქართველოში დამკვიდრებული უცხო მტერ-მოყვარეთა „კულტურული ყოფის“ დამამკვიდრებელი, სხვათა სხვადასხვა იდეოლოგიური მანქანების მატარებელთა, რბილი პოლიტიკა მიგვაჩნია.

ქორნილის გაქელეხების მიზეზად მიგვაჩნია მიგრაციამიგრაციის საფუძველზე დაუდევრად შემოტანილი უცხო კულტურის ელემენტები; მიზეზია ის, რომ მექორნილე ოჯახის სტუმართა დიდი ნაწილი მინვეულია საჭიროებით: „სამსახურებრივია და იქნებ გამომადგეს“; „გავლენიანია და გამოტოვება არ ივარგებს“; „ფული აქვს და რა იცი სად წავიკრას ხელი“ და ა.შ.

„ერთობლივად ორივე მხრიდან“ გამართული საქორნილო სუფრების „ნაქირავები თამაღები“ ხელოვნურობენ იმ მიზნით, რომ იქნებ კიდევ მოუწიოთ თამაღობის საზღაურის მიღებამ. მსგავსი პრინციპით მოფიქრალი თამაღა უადგილოდ ციტირებს, შეუსაბამო, „გულიდან წამოუს-

ვლელ“ სადღეგრძელოებს ამბობს და ყურადღებასაც ვერავისას იმსახურებს, **„ექცევა სუფრა ხელიდან“**.

წყაროთა მონაცემებით, პატარძლის მოყვანის ცერემონიალს ახორციელებდა მაყრიონი. მაყარს, რომელზეც წინასწარ შეთანხმდებოდნენ მექორწილეთა ოჯახები, უნდა სცოდნოდა ცეკვა, სიმღერა, ღვინის სმა, სიტყვა პასუხი.

თეიმურაზ მეორე მაყართა წვევის წესის შესახებ:

„წესია – თან გაატანენ ან ქალს მაყრად ერთ ძმასა...

დედოფალს გაჰყვნიენ მაყრები, მეფეზე ერთი მეტია“

ეთნოგრაფიული მასალა:

„მაყარში თვალში რომ მოგხვდებოდა, კარგით შესანიშნვი ქცევით რომ გამოირჩეოდა, „ვა შე კაცო რა ხალხიაო“ რომ გათქმევინებდა ისეთ ხალხს გაუშვებდნენ. ლხინი უნდა სცოდნოდა და არა როკვა. მაყარი აცნობს მხარეებს ერთმანეთს. დღეს აღარაფერი განირჩევა, აღარც ასაკი“ (იმერული მასალები. სოფელი ფერსათი. 2010).

მაყრის შერჩევას ოჯახისთვის იმდენად დიდი მნიშვნელობა ჰქონია, რომ XIX საუკუნის დასაწყისში სამეგრელოში მათი დაქირავებაც კი დაუწყიათ, წერს გიორგი გოცირიძე (გ. გოცირიძე, ტ. 3. 2022:299).

სპეციალურ ლიტერატურაში აღწერილი, მაყრიონის ქირაობის დრო ემთხვევა ტრაპეზობის **„უნეს-უკონტროლოდ“** წარმართვის დასაწყის პერიოდს. შესაბამისად, მიგვაჩნია, რომ ჯერ კიდევ გასარკვევია: **1.** რა მიზნით იქირავებოდა მაყარი, რაოდენიობრიობისთვის, თუ მიმყვანი მოყვრის მხარის გამოჩენის თვალსაზრისით? **2.** რა კატეგორია იქირავებდა, გაქირავდებოდა მაყრად?

მიგვაჩნია, რომ ქირავდებოდა ის, ვინც ამჯობინებდა პირადულს.

ამდენად, „მაყარის“ ქირავნობის წესთან ერთად საქორწილო ტრაპეზის გაქვლეხების მიზეზი „მაყარიონის“ წევრთა ასაკის და სქესის მიხედვით შერჩევის განურჩევლობაცაა.

საქორწილო სუფრის გადახდა დარბაზში, **„მორთულობით, სავსე სხვადასხვაგვარი პროდუქტით“**, კომფორტულობისკენ სწრაფვის, მინიმუმ სამ ათეულ წელში დამკვიდრებული სინამდვილეა.

მთხრობელთა უმრავლესობა მთელი საქართველოდან გეუბნება, რომ: **„მეტი კომფორტია, შენ ნაკლებად გხვდება საქორწილო მზადების ტვირთი“**.

იმასობაში მექორწილეთა სურვილი, უკეთესი, „თვალში საცემი“ იყოს, გახდა რესტორან-დარბაზის მეპატრონეთა, გამფორმებელთა, ნეფე-დედოფლის შემმოსველ-დიზაინერთათვის საკუთარი „ბრენდის“ შექმნა-შენარჩუნების, მოგების და სხვა სიკეთის მიღების სურვილის, გასაღების ბაზრის დაპყრობის, იმიჯის შექმნის საფუძველი.

მსგავს კონკურანციაში პირველობისთვის აუცილებელი გახდა ფინანსები, **„გინდა არ გინდა, რაღაც საშუალებით გაუმჯობესებული ეკონომიკურობა“**. ეკონომიკური ყოფის გაკეთილშობილების მარათონში ადამიანი აკითხავს ბანკს, სამუშაოს საძებნელად „გამომუშავებისთვის“ მიდიან ქვეყნის გარეთ ცოლ-ქმარი, მიდიან ერთად და ცალ-ცალკე. სახლში რჩება ბავშვი ერთ მშობელთან, ანდაც საერთოდ ბებია-ბაბუასთან, ძიძასთან.

აღნიშნულის უარყოფით მხარეთაგან უმთავრესი, **„ტრადიციულობის არაფრად ჩამგდება“**, არამართებულად სოციალიზებული აღსაზრდელია.

ეთნიკურ-კულტურულ ფასეულობათა ცვალებადობის კვლევის გზაზე იკვეთება შინაარსი და სახეცვლილი საოჯახო ურთიერთობები.

ზოგადად ცნობილია მეუღლეთა უფლებრივ-მატერიალური დამოკიდებულების შესახებ, რომ ქმარი და ცოლი ერთობლივად დოვლათსაც უნდა ქმნიდეს და გონივრულადაც ანაწილებდეს; ცნობილია ქართულ ოჯახში მამაკაცის „მთავარი შემომტანობის“ ფუნქციის შესახებ, რომ ქალი უმთავრესად ბავშვის აღზრდის და საოჯახო საქმეებით იყო დატვირთული.

„გონიერი დედაკაცი უფლისაგან არს“ (იგავ. 19,14). გამჩენი კაცის – ფიზიკური გაჩენაა. გადამრჩენელი ნიშნავს ერთად ყოფნის დიდ ძალას, შექმნის, შენების, განაწილების, გაძლების, დაბრკოლებათა გადატანის ძალას, რაც მხოლოდ ერთად, ანუ ერთობლივი ძალისხმევითაა შესაძლებელი.

ძველი აღთქის ეს ჭეშმარიტება ჩანს ქართველთა ყოფითი ცხოვრების სხვადასხვა წესებში, თამაშობებში, შეგონებებში.

ეთნოგრაფიული მასალები:

„საოჯახო საქმეს უფრო ყაირათიანად, ეფექტიანად წარმართავდა „დიასახლისი“, „ზღურბლის მაპატიოსნებელი“ ქალი. ქალის მდგომარეობას განსაზღვრავდა მისი როლი, შვილების ადამიანებად აღზრდა, სახლის ცხოვრების ნაღმა მართვა“ (ქართლი. სოფელი ვაშლოვანი 2013წ).

„წისკვილის ქვასავით რომ ფქვავდეს ქალი, შენი უნიათობით გაუწიავებ მის დასაცავ დოვლათს, ვერც დამცველი იქნები და არც ბარაქა გექნება“ (იმერეთი. სოფელი სვირი).

მთელ საქართველოში გავრცელებული თამაშობა „დატაცობიას“ მთავარი სწავლება შენგან მანდილის დაცვაა.

ეთნოლოგიური მეცნიერების, დაახლოებით საუკუნის წინანდელი საინტერსო ცოდნაა ის, რომ ქართველ ქალებს

შემომტანობის, მატერიალური დოვლათის შემძენობის ფუნქცია არასოდეს ჰქონიათ.

ტაოური ეთნოგრაფიული მასალა:

„ქალის გაშვება სხვაგან სამუშაოდ შეურაცხმყოფელიცაა და საფრთხეც. შეიძლება ქალმა შეურაცხყოფისაგან უცხო გარემოში თავი ვერ დაიცვას. გიჯობდეს ზურგით ქვა ზიდო, ვიდრე ქალი სხვაგან გაუშვა. განათლებულია? იმუშაოს თავრობაში. სამუშაოდ გამობა სხვა ქვეყანაში, არა. თუ კაცს არ შეუძლია, მაშინ ქალი აკეთებს (შაბან ხაჯიშვილი. ბალხი. 2022).

ანუ, საოჯახო საქმეთა და ურთიერთობათა განაწილებაში მთავარი რაც ითვალისწინებოდა, იყო სქესი და ასაკი.

დასკვნა:

კულტურული ელემენტებით საკუთარის განახლება ბუნებით პროცესად მიგვაჩნია. თუმცა, აღნიშნულის მისაღწევად საჭიროა ეროვნული ფასეულობების არმივიწყება; საკუთარი მენტალობის შეუასაბამო აზროვნებისგან, უცხოურით ჩამნაცვლებელი წესის პროპაგანდისგან თავდაღწევის გზაზე საკუთარის დაცვის შეძლება-უნარების გააქტიურება.

„ჩვეულებრიობის“ სახელით შეფუთულის მსხვერპლად სოციუმი არ იქცევა, თუ ორიენტირები მიმართული იქნება ტრადიციულ-ეთნიკურზე, ეთიკურზე. თუ ღმერთი მიზანი იქნება და არა საშუალება.

დამონმებული ლიტერატურა

გოცირიძე 2022 – გოცირიძე გ. ქორწინება და საქორწინო წეს-ჩვეულებები. წიგნში შუა საუკუნეების ქართული ხალხური კულტურა: წეს-ჩვეულებები, ტრადიციები.

როლანდ თოფჩიშვილის საერთო რედაქციით, საქართველოს ისტორიის პალიტრა, ტ. 3. პროექტის ხელმძღვანელი ჯ. სამუშია. 2022

ქაგლ 1962 – ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, VII, არნ. ჩიქობავას საერთო რედაქციით, 1962

ქაგლ 1958 – ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, V, არნ. ჩიქობავას საერთო რედაქციით, 1958

ღავთაძე, შავიანიძე 2011 – გ. ღავთაძე, დ. შავიანიძე. ეკონომიკური ურთიერთობები ქართველურ ტრადიცია-ადათებში. ქუთაისის უნივერსიტეტის დაარსებიდან 20 წლისთავისადმი მიძღვნილი სამეცნიერო-პრაქტიკული კონფერენციის მასალები, 2011

ხოსიტაშვილი 1983 – ს. ხოსიტაშვილი, ქორწინებისა და მიცვალებულის დაკრძალვის წესი სამცხე-ჯავახეთში, 1983

<http://mastsavlebeli.ge/?p=168>

<http://www.newposts.ge/?l=ge&id=169702>-საქართველოს, პატრიარქის სააღდგომო ეპისტოლე

David Shavianidze

**On some of the changed characteristics of social-cultural life
(according to the latest ethnographic materials)²**

Abstract

In the era of inter-ethnic relations, cultural globalization, the diversity of worldview systems, interaction and rapprochement of cultures, borrowing of characteristics, and possibilities of influence, the priority of ethnological science is to predict the development of ethnic culture and history along the correct,

appropriate way and line, as well as to foresee and manage modernist processes properly.

On that basis, we present for discussion some of the social and cultural rules neglected by individuals, groups of individuals and a considerable part of Georgian society.

We will discuss the issue based on ethnographic materials reflecting the customs of wedding (the institution of „mediation“ and the rule of engagement, the form and the changed content of relationship of the loving couple), the causes and consequences of turning the wedding into the funeral repast, as well as changed family relationships; we will discuss in terms of Christian morality and economic foundations, normative ethnology and ethnopsychology.

In modern times, in the operating environment of machines working on the cultural-national, traditional bases, in the part of the wedding and wedding relationships of the ethno-cultural map, we are facing the cases of artificial establishment of different cultural elements that we obtained due to „unsuitable to our own“, „unrevised replacements of traditional, physical and economic, personal resources“.

On the basis of the political-economic and social situation, we no longer win the orientations of adjusting the newness to the ethnicity, and we sacrifice our own by something „more progressive brought by time“ and „contemporary suitable to modern times“.

For many, it is no longer necessary to make efforts to match the „newness“ to their own ethnicity.

Using a comparative analysis and a complex research method, it was found that the reason for this is not taking into account the interest of our own nation, directing the opinion of citizens in

such a way that „personal gain is preferred over the common value“.

It becomes clear about the intertwining of Christianity with the Georgian ethnic culture and simultaneously about the changing faith-religious influences and characteristics.

All of the above will be studied using ethnographic material as a source and ethnological knowledge.

ნათია ჯალაბაძე

ქართველ მთიელთა და მათ მეზობელ კავკასიელთა ურთიერთობის ზოგიერთი ასპექტი საქართველოს ჩრდილო-აღმოსავლეთ სასაზღვრო ზოლში (ფოლკლორული მონაცემების მიხედვით)

შესავალი

უკანასკნელ წლებში საზღვრის საკითხებთან დაკავშირებით ჩემმა მუშაობამ ნათლად დამანახვა, რომ ხალხური ზეპირსიტყვიერების ნიმუშებში არცთუ იშვიათად შემონახულია ინფორმაცია, რასაც ისტორიულ წყაროებსა და ეთნოგრაფიულ მასალებში ვერ მივაკვლევთ და რამაც, შესაძლოა, მნიშვნელოვანი როლი ითამაშოს ჩვენი ქვეყნის საჭირობოროტო საკითხების გადაჭრაში. დღეს, როდესაც საქართველოს ტერიტორიის 20% ოკუპირებულია და საქართველოს საზღვრის გარკვეული მონაკვეთები რიგ მეზობელ ქვეყნებთან საბოლოოდ დაზუსტებული არ არის, სავარაუდოდ, არსებობს ტერიტორიების დაკარგვის საშიშროება (განსაკუთრებით, რუსეთის მცოცავი ოკუპაციის ფონზე). როგორც ა. კვახაძე აღნიშნავს, „საქართველო-რუსეთის საზღვარი დღემდე არაა დემარკირებული და, ამდენად, საკმაოდ დიდია საზღვრების თვითნებურად გადანევის რისკი. ოკუპირებულ ტერიტორიებზე მიმდინარე მცოცავი ოკუპაციის გარდა, ამგვარი პროცესი საქართველო-რუსეთის საზღვარზეც ხდება.“ (კვახაძე 2018).

დაკარგვის საფრთხის წინაშე მყოფი თუ უკვე დაკარგული ტერიტორიების კუთვნილების საკითხის მართებულად წარმოსაჩენად კი ყოველგვარი საშუალება უნდა იქნეს გამოყენებული, მათ შორის, ფოლკლორული მონაცემე-

ბის კვლევაც; ფოლკლორული მონაცემები, თავის მხრივ, გვანდის ინფორმაციას არა მარტო მათი შემქმნელი ხალხის სოციო-კულტურულ და რელიგიურ ყოფაზე, მათ ინტერესებსა და მისწრაფებებზე, სათანადო პერიოდის პოლიტიკურ და ეკონომიკურ ვითარებაზე და ა.შ., არამედ, შეუძლია ამოატივტივოს დღეისათვის დავინყებული ამბები/ფაქტები ამა თუ იმ ხალხის ეთნიკურ თუ ტერიტორიულ საზღვრებთან დაკავშირებით. წარმოდგენილ სტატიაში ფოლკლორული მონაცემების საფუძველზე სწორედ ამ კონტექსტში იქნება განხილული საქართველოს ჩრდილო აღმოსავლეთ სასაზღვრო ზოლში მცხოვრებ ქართველთა და მათ მეზობელ კავკასიელ ხალხთა ურთიერთობა.

საკვლევი სასაზღვრო ზოლი და მასთან დაკავშირებული პრობლემები

საკვლევი გეოგრაფიული არეალი მოიცავს ინგუშეთთან, ჩეჩნეთთან და დაღესტანთან მოსაზღვრე საქართველოს ეთნოგრაფიული კუთხეების (ხევსურეთი, თუშეთი, კახეთი) ერთ ნაწილს. ჯ. კეკელიას კლასიფიკაციით, ამ ზონას ესადაგება – შატილი-ომალოს და ნაფარეული-შილდას უბნები (კეკელია 2006 :75-78).

შატილი-ომალოს განსახლების უბანი მაღალი მთებითაა შემოფარგლული და მოიცავს მდ. ასას ზემო ნელს, მდინარეების არღუნის, ანდაქის, თუშეთისა და პირიქითა ალაზნის ხეობებს (15 დასახლებული პუნქტით). ეროვნული შემადგენლობის კუთხით აქ მხოლოდ ქართველი მოსახლეობაა წარმოდგენილი; ამ უბანში მოსახლეობის მატება არ შეინიშნება. ძირითადი სამეურნეო საქმიანობა მეცხოველეობაა (მეცხვარეობა).

ნაფარეული-შილდის განსახლების უბანი მოიცავს მდ. ალაზნის მარცხენა ნაპირსა და კავკასიონის ქედს შორის მოქცეულ ტერიტორიას. ეს უბანი ყველაზე მჭიდროდაა დასახლებული. აქ წარმოდგენილია პატარა, საშუალო და მსხვილი დასახლებული პუნქტები (კეკელია 2006 : 82).

გასული საუკუნის 90-იანი წლებიდან ვარდების რევოლუციამდე, საქართველომ დაკარგა ტერიტორია ყვარლის რაიონში, ასევე, ხევსურეთში სოფელ ფიჭვნის მიმდებარე დაახლოებით 10 კვადრატული მეტრი ფართობი; ვარდების რევოლუციის შემდეგ, თუშეთში, დიკლოს მთის მიმდებარე ტერიტორიაზე რუსეთმა თვითნებურად 3 კმ-ით გადმონია საზღვარი და მიიტაცა 24 კვ.კმ. (არემიძე 2009:40).

ა. კვახაძის შეხედულებით, გეოგრაფიული თვალსაზრისით, კავკასიის ჩრდილოეთ ნაწილში მოქცეული, ანუ კავკასიის წყალგამყოფი ქედის მეორე მხარეს მდებარე, საქართველოს რეგიონები – არხოტის ხეობა, პირიქითა ხევსურეთი (დუშეთის მუნიციპალიტეტი) და თუშეთი (ახმეტის მუნიციპალიტეტი), რუსეთის მიერ საზღვრების თვითნებურად გადაწევის რისკის თვალსაზრისით მეტად მოწყვლადია (არემიძე 2009:40).

რუსეთთან მოსაზღვრე თუშეთის მონაკვეთზე დღემდე გადაუჭრელია ჭანჭახოვანის ხეობაში მდებარე სოფლების ჭეროსა და ინწუხის ოფიციალურად კუთვნილების საკითხი. აღნიშნული ტერიტორია რუსეთის ფედერაციას, დალესტნის რესპუბლიკის დიდოელებით დასახლებულ წუნთის რაიონს ესაზღვრება. ისტორიულად თუშებით დასახლებული ეს სოფლები მე-19 საუკუნეში დაცლილა. 1993-1995 წლებში ამ სოფლებში მორიგეობით პატრულირებდნენ რუსი და ქართველი მესაზღვრეები, სადაც 1996 წლიდან ქართული მხარე აქტიურად აღარ იყო ჩართული. 2003 წელს ქართველ და რუს მესაზღვრეებს შორის გაიმართა

სასაზღვრო წარმომადგენლობითი შეხვედრა; შედგა შეთანხმება, რომლის მიხედვითაც, ჭეროსა და ინწუხის მიმდებარე ტერიტორიების დაცვა უნდა მომხდარიყო ერთობლივად – ქართველი და რუსი მესაზღვრეების მიერ, 10-10 დღიანი მონაცვლეობით. 2006 წელს ქართველ და რუს მესაზღვრეებს შორის მოხდა ინციდენტი, რის შემდეგაც ხელისუფლებამ მიიღო გადაწყვეტილება, რომ იქ პატრულირება აღარ განეხორციელებინა (კვახაძე 2019) და, ფაქტობრივად, ეს ტერიტორია დაიკარგა.

საქართველოს ოფიციალური, მოქმედი რუკებით, ჭერო და ინწუხი საქართველოს შემადგენლობაშია. მაგრამ, რადგან საქართველო-რუსეთის სახელმწიფო საზღვრის დელიმიტაციის პროცესი დასრულებული არ არის, დღეს ეს მონაკვეთი შეუთანხმებელია (მთივლიშვილი 2018)

საქართველოს სასაზღვრო პოლიციის საგუშაგო, რომელიც ზამთარშიც ფუნქციონირებს, სოფელ დიკლოშია. რუსულ მხარეს სასაზღვრო საგუშაგო სარმაღელის უღელტეხილზე აქვს მონყობილი. ჭეროსა და ინწუხში რუსი მესაზღვრეების პატრულირება არ შეინიშნება. აქ რუსი სამხედროები დაღესტნელებს სამშვის გარეშე არ უშვებენ. ჩვენი მესაზღვრეები კი საქართველოს მოქალაქეებს ძველი დიკლოს იქით საერთოდ არ ატარებენ; ამ მიმართულებით სასაზღვრო ზონაში შესასვლელად სპეციალურ საშვებს არ ითხოვენ. რუსეთის მხრიდან შესაძლო პროვოკაციული ქმედებების თავიდან აცილების მიზნით, 2017 წელს მხოლოდ ერთადერთხელ საქართველოს სასაზღვრო პოლიციამ უარი უთხრა ტურისტს ჭეროსა და ინწუხში ლაშქრობაზე.

რაც შეეხება რუსეთთან, ანუ ინგუშეთთან ყაზბეგის და დუშეთის რაიონების მოსაზღვრე მონაკვეთს, მას ორი გასასვლელი გააჩნია – ასას და ჯვირახის ხეობები. ქართულ-ინგუშური კეთილგანწყობიდან გამომდინარე, საზ-

ღვრის ეს მონაკვეთი არასოდეს არ იყო არც საშიში და არც საფრთხისმომცველი. თუმცა, რუსულ-ჩეჩნური საომარი მოქმედებების დროს საზღვარი არაერთხელ გადაკვეთეს ჩრდილოეთ კავკასიელმა მეზობლებმა (მთივლიშვილი 2022).

ითუმ-ყალიდან (ყოფ. ახალხევი) შატილის მიმართულებით სამანქანო გზის მშენებლობა ჩეჩნეთის ხელისუფლებამ ჯერ კიდევ 1997 წელს დაიწყო. ის ორ წელიწადში გაიჭრა და ანატორამდე მოაღწია. იმ პერიოდში საქართველოსა და ჩეჩნეთს შორის ფაქტობრივი საზღვარი ალაქოს ხევთან იყო; ჩეჩნებს პატარა პოსტიც იქვე ჰქონდათ მოწყობილი. ანატორიდან ალაქოს ხევამდე, დაახლოებით 1000 ჰექტარს, მათ შორის, შატილის მოსახლეობის საზამთრო სოფელ ფიჭვნს, საქართველო აკონტროლებდა. 1999 წლის სექტემბერში რუსეთ-ჩეჩნეთის მეორე ომი დაიწყო. ჩეჩნეთიდან საქართველოში დაახლოებით 8 ათასი ლტოლვილი შემოვიდა, თითქმის ნახევარი სწორედ არღუნის ხეობაში ახალგაჭრილი სამანქანო გზით.

ჯერ კიდევ ჩეჩნეთის მეორე ომის დაწყებამდე, თბილისმა გროზნოს გზის მშენებლობის შეწყვეტა მოსთხოვა. იმ დროს, ჩეჩნეთში კრიმინალური ვითარება უკვე მკვეთრად გაუარესებული იყო. რუსეთი საქართველოსგან ითხოვდა, ხევსურეთში ერთობლივი კომენდატურა მოეწყოთ. რუსეთის ამ მოთხოვნას იმით ხსნიდა, რომ ჩეჩნეთიდან საქართველოში ტერორიზმში ეჭვმიტანილი პირები არ გადმოსულიყვნენ. იმავე პერიოდში, რუსეთის ხელისუფლებას საქართველოს მთავრობისთვის სამი წერილი ჰქონდა გამოგზავნილი, რომლითაც დადესტანი-საქართველოს (ბეშტა-ახალსოფელი-ყვარელი) გზის მშენებლობაზე თანხმობას ითხოვდა. რუსეთმა ქართული მხარისგან ყველა მოთხოვნაზე უარი მიიღო.

ჩეჩნეთთან მოსაზღვრე შატილ-მილმახევის მონაკვეთზე 2000 წელს შატილის ხეობაში რუსეთმა საზღვარი გადმოსწია და ნასოფლარი ფიჭვნი (ფიჭვები) და მისი მიმდებარე ტერიტორია რუსების მხარეს მოექცა, ხოლო შატილი და აცეხი (სამთო სოფელი) უადგილმამულოდ დარჩა. 2000 წლის თებერვლის შემდეგ შატილელებს ფიჭვში ფეხი აღარ დაუდგამთ. ბოსლები და საცხოვრებლად აშენებული პატარა სახლები დაინგრა, რუკაზეც ძნელად ჩანს. საზღვრის მიღმა დარჩა 2 სალოცავიც. საზღვრის გადმოსანგვად რუსულ ფედერალურ ჯარებს მთელი მანევრის ჩატარება დასჭირდათ. რუსულმა მხარემ, რომელსაც მიაჩნდა, რომ ჩეჩენი მეზობლები ფიჭვებთან არსებულ ბილიკებს საქართველოს ტერიტორიაზე გადასასვლელად იყენებდნენ, კონტროლის მიზნით ფაქტობრივი საზღვარი ალაქოს ხევიდან 2 კმ-ით გადმოსწია; რუსი მესაზღვრეები ანატორიდან რამდენიმე ასეულ მეტრში ფიჭვების საგუშაგოზე ჩადგნენ და იქ დღემდე რჩებიან (მთივლიშვილი 2022).

რუსები ხელმძღვანელობდნენ 1960 წ. სსრკ გენშტაბის მიერ შედგენილი და 1971 წელს ცვლილებაშეტანილი რუკებით. მონინაალმდეგე მხარე მხედველობაში არ იღებდა 1929 წლის მინათსარგებლობის რუკას, რომლის მიხედვითაც სოფ. ფიჭვნი საქართველოს ეკუთვნის. მიუხედავად ქართველი ინტელიგენციის და შატილელი ხევსურების მონდომობისა, საკითხის საბოლოოდ გადაჭრა ვერ მოხერხდა, რის გამოც მთიელები საძოვრებისა და სათიბი სავარგულების გარეშე დარჩნენ, ეს კი მოსახლეობას ბარად ჩამოსახლებისკენ უბიძგებდა. რუსები ჯიუტად იდგნენ იმ მოსაზრებაზე, რომ მათ მიერ მიტაცებული ტერიტორია სინამდვილეში რუსეთის კუთვნილება იყო.

დღეს შატილიდან სამ კილომეტრში, არღუნის ხეობაში, ერთმანეთისგან 700 მეტრის დაშორებით მდებარეობს ქარ-

თული და რუსული პოსტები. „ქართულ საგუშაგომდე და რუსების საგუშაგომდე არც ერთი ქართული სოფელი არ არის“. ქართულ მხარეზე მდებარეობს ნასოფლარი ანატორი, ჩეჩნურ მხარეზე კი ნასოფლარი მალხისტა. შატილის ხეობის პარალელურად მისგან ქედით გამოყოფილია მილმახევის ხეობა, სადაც, ექსპერტთა აზრით, სხვა რეგიონებთან შედარებით ნაკლებად სავარაუდოა დესტაბილიზაციის განვითარება (ლუკიანოვიჩი 2015: 91-92).

აღსანიშნავია, რომ სწორედ საქართველო-რუსეთის საზღვრის ჩეჩნური მონაკვეთის მახლობლად, არლუნის ხეობაში ჩეჩნეთის რესპუბლიკის ხელისუფლების მიერ დაგეგმილია სამთო-სათხილამურო კურორტის მშენებლობა“ (ლუკიანოვიჩი 2015: 87).

ფოლკლორული მონაცემები საზღვართან და სადავო ტერიტორიებთან დაკავშირებით

როგორც ისტორიულად ცნობილია, საქართველოს ჩრდილოეთ სასაზღვრო ზოლში ქართველ მთიელებსა და მათ მეზობელ კავკასიელ ხალხთა შორის მუდმივად ხდებოდა ურთიერთთავდასხმები, რაც, პირველ რიგში, საარსებო წყაროს მოპოვების ინტერესით იყო განპირობებული. ქართველი მთიელები (ხევსურები, თუშები), ჩეჩნები, ინგუშები და ლეკები, როგორც უშუალო მეზობლები, ერთმანეთში მეკობრეობას ეწეოდნენ, ამგვარი საქმიანობა განპირობებული იყო სათანადო სოციალურ-ეკონომიკური ფაქტორებით: მძიმე საარსებო ვითარებით გამონეულ სიღარიბეს და უქონლობას მთიელი ერთგვარად ივსებდა მოტაცებული დოვლათით, საკუთარს შემატებდა და ასე გაჰქონდა თავი. ლაშქრობის მოტივი, გამოსასყიდის აღების მიზნით, ტყვეების მოტაცება და დაბეგვრაც იყო. ამავე დროს, სიძნელე-

ებთან და ხიფათთან დაკავშირებული ეს საქმიანობა პრესტიჟულად ითვლებოდა. წესად იყო, რომ ვაჟი ვერ დაქორწინდებოდა, თუ მტერს არ მოკლავდა და ამის ნივთმტკიცებას – მოჭრილ მარჯვენას, არ მიიტანდა სოფელში. თუშებთან მიმართებაში ამის შესახებ ალექსანდრე დიუმაცწერს.

პ. ზისერმანის ცნობით, XIX საუკუნის ბოლო პერიოდისთვის მეკობრეობა ფართოდ ყოფილა გავრცელებული ხევსურეთში, ხოლო მსგავს აქციებს მეზობელი კუთხეების მიმართ XX საუკუნის დასაწყისშიაც ჰქონია ადგილი (Зиссерман 1879:321).

ქართველი მთიელები და მათი მეზობელი ვაინახები ამ ხასიათის თავდასხმებს არა მარტო აღნიშნულ პერიოდში, არამედ მოგვიანებითაც ეწეოდნენ (ჯალაბაძე 2006:44).

როგორც გ. ცოცანიძე აღნიშნავს: 1917 წელს ნიკოლოზ მეორის ტახტიდან ჩამოგდების შემდგომ ჩეჩნეთ-ხევსურეთის, ჩეჩნეთ-თუშეთისა და თუშეთ-დაღესტნის საზღვრებზე დატრიალდა ეთნოკონფლიქტების ქარბორბალა, რომლებსაც თუმცა ეთნორელიგიურად შეფერილს, ეკონომიკური საფუძველი შეაპირობებდა: ველობა-მეკობრეობის ინსტიტუტი, ოდითგან დამახასიათებელი ამ რეგიონებისათვის, ახლა უდიდესი ძალით ამოქმედდა, გახშირდა ქისტებისა და თუშების, ქისტებისა და ხევსურების, ლეკებისა და თუშების ურთიერთ მიხტომ-მოხტომები, პირუტყვის ფარებისა და ნახირების დატაცება (ცოცანიძე 2005:6-8).

ს. მაკალათია შენიშნავს, თუმს „მტრობა და შფოთი ჰქონდა ქისტ-ჩაჩან-ლეკებთან და ის მუდამ მზად უნდა ყოფილიყო თავდაცვისათვის. ამ მხრივ განსაკუთრებით საშიშნი ლეკები იყვნენ; ისინი სარგებლობდნენ კახეთის პოლიტიკურ მოუძღურებით და თავისუფლად დათარეშობდნენ ქართლ-კახეთში მთელს მე-16-18 საუკუნის მანძილზე. ლე-

კების ეს თარეში გამონვეული იყო კავკასიაში პოლიტიკურ სიტუაციის გართულებით სამ იმპერიალისტურად განწყობილ სახელმწიფოთა: სპარსეთსა, ოსმალეთსა და რუსეთს შორის, რომლებიც ცდილობდნენ კავკასიის ხელში ჩაგდებას“ (მაკალათია 1933:22).

თეიმურაზ I (1744-1760) და ერეკლე II (1760-1798) განსაკუთრებულ პატივით ეპყრობოდნენ ფშავ-თუშ-ხევსურებს და მათგან ჰქმნიდნენ საიმედო და თავდადებულ რაზმებს, რომლებსაც, პირველყოვლისა, ევალეზოდათ ლეკებისაგან კახეთის ჩრდილოეთის საზღვრის დაცვა. ლეკების თარეშის ასალაგმავად ერეკლე II როდესაც მორიგი ლაშქრობა განაჩინა, მან ამ ბეგრისაგან თუშ-ფშავ-ხევსურნი გაანთავისუფლა, რადგანაც ესენი ლეკების საზღვრების სადარაჯოზე მუდამ შეიარაღებულნი იდგნენ (მაკალათია 1933:29).

თუშური ხალხური პოეზიის ნიმუშები საშუალებას იძლევა გამოვლინდეს ჩრდილო-აღმოსავლეთ კავკასიონის სასაზღვრო ზოლის მოსახლეობის ურთიერთობის და საზღვართან მათი დამოკიდებულების თავისებურებანი. ამგვარი ურთიერთობის ამსახველი ნარატივები საკმაოდ ბევრია და მათი სათითაოდ განხილვა ძალიან შორს წაგვიყვანდა. ასეთია მაგალითად, მთელ თუშეთში გმირობითა და ვაჟკაცობით დიდად განთქმული ზურაბისა და მისი ვაჟის, მიქელის ქისტ-ლეკთა ლაშქართან უთანასწორო ბრძოლის ამბავი (XVII-XVIII სს.) სოფელ ჰელოში, სადაც ისინი დაღუპულან. მიქელს საკუთარი ცოლ-შვილი დაუხოცავს, რათა ისინი მტერს ხელში არ ჩავარდნოდნენ.

როგორც აღნიშნავს ს. მაკალათია, თუშები აქტიურად მონაწილეობდნენ დაღესტნის დაპყრობისა და შამილის დატყვევების ოპერაციებში. შამილის მოღვაწეობა აღბეჭდილია თუშურ ხალხურ საგმირო ლექსებსა და გადმოცემებში. პირველ ხანებში შამილი თუშეთთან მეგობრულ და-

მოკიდებულების დამყარებას ცდილობდა და ამ მიზნით თუშებთან დიპლომატიურ მოლაპარაკებასაც აწარმოებდა, მაგრამ მათ შორის შეთანხმება არ მომხდარა,

„მაშინ შამილს თუშეთის დასარბევად გაუგზავნია ხათილ მუხამა, რომელიც თავის ლაშქრით ლაასის მთაზე დაბანაკებულა. აქედან ხათილ მუხამას რაზმის ერთი ნაწილი სოფ. ხისოსკენ გაუგზავნია, მეორე კი ქუშელაურთაში. ამ ორ სოფელს მიშველებია პირიქითისა და გომენწრის თემის სოფლები, მტერზე იერიში მიუტანიათ და დამარცხებული ხათილ მუხამა დიდის ზარალით უკანვე გაბრუნებულა. ამ გამარჯვებისათვის მეფის მთავრობას თუშები სამიწლით გადასახადისაგან გაუთავისუფლებია. მაგრამ თუშების ამ გამარჯვებას ჩქარა მოჰყოლია ლეკების უფრო დიდი ჯარის თავდასხმა და ალდამის მიერ 1838 წელს სოფ. დიკლოსა და შენაქოს აკლება (მაკალათია 1933: 36-37).

თუმცა, სხვა წყაროს მიხედვით, ეს უკანასკნელი მოვლენა უფრო ადრე მომხდარა. როგორც ვ. ელანიძე აღნიშნავს, 1836–1837 წლების მიჯნაზე სოფელ ჰელოს მსგავსი ტრაგედია განიცადა დალესტნის საზღვარზე მდებარე სოფელმა დიკლომაც. მასა და მის მახლობლად მდებარე სოფელ შენაქოს ახალწლის ღამეს 10000–იანი დიდო–ლეკთა ჯარი დასცემია მოულოდნელად თავს. როგორც წესი, ზამთარში საზღვრის გადმოლახვა მთებით შეუძლებელია დიდი თოვლის გამო, მაგრამ იმ წელიწადს სასაზღვრო მდინარე თუშეთის ალაზანი (ანდისყოისუ) გაყინულა და მტერიც გაყინულ მდინარეზე ჩუმ–ჩუმად შემოუყვა ხეობას. ამ დროისთვის სოფელ დიკლოში ყოფილა 16 მამაკაცი. უთანასწორო ბრძოლა რამდენიმე დღე მიმდინარეობდა; ციხეში დარჩენილან ძმები: ბერო და ღვთისო ბექურდიეები. მათი ხელში ჩაგდება რომ ვერ მოუხერხებიათ, ლეკებს ციხისთვის ცეცხლი შეუწითიათ. ცეცხლით შეწუხებული ბერო ბე-

ქურიძე გამოვარდნილა, ბევრი მტერი დაუხოცავს და თვითონაც დაღუპულა. მარტო დარჩენილმა ღვთისომ კი ჯერ ცოლსა და დას მოკვეთა თავები, რომ ისინი ცოცხლად არ ჩავარდნოდნენ მტერს, შემდეგ კი ხმლით გაუვარდა მოსისხლეს და თვითონაც ძმასავით გმირულად დაიღუპა. ამაზე ლექსიც არის გამოთქმული, რომლის ნაწყვეტსაც აქ მოვიტან:

„აღდამი ჯარს გამოუძღვა, ჯარიც მოსდევს დალესტნისა,
პირველად დიკლოს დაეცნეს, ორლობა ჩვენ საზღვრისა,
სიტყვობდეს დიკლოელები: „რისხვა დაგვეყარა ცისა,
დალისტნის ჯარი დაგვეცა, ან ჩვენ მასპინძლობა გვინდა.
თუშეთზე ნუ ვათარაშებთ სირცხვილია ჩვენთვის ესა,
აქვე ჩვენ გაუმასპინძლდეთ, ვაჭამოთ სისხლის პურია,
თითომ თორმეტი მოუკლათ,
მაშინ შენდობა გვეთქმისა“
(მაკალათია 1933:39).

თუშურ ფოლკლორში საგმირო ლექსების ერთი ნაწილი თუშების დიდოელებთან, ლეკებთან ბრძოლაზეა გამოთქმული, სადაც ბევრი ამბავია მოყოლილი ორივე მხარის, როგორც გამარჯვებაზე, ისე დამარცხებაზედაც. ხშირად მტერი თუშების ქალებს ატყვევებს და მათ ცხვარსა და საქონელს მიერეკება. თუშები იმდენად შეწუხებული ჩანან მეზობელი დალესტნელების თავდასხმებით, რომ შამილის წინააღმდეგ რუსეთის სადამსჯელო რაზმებშიც კი იბრძვიან, ხოლო მათ საგმირო ლექსებში ლეკთა მიმართ განსაკუთრებული შეუწყნარებლობა და მტრული განწყობა გამოსჭვივის. ერთ-ერთი თუშური თქმულება მოგვითხრობს თუ როგორ გაიყოლა ჯერ კიდევ ყმანვილი ჯაო ბერიკაიძე, შემდეგში თუშების წინამძღოლი, გოგნელ ღვთისოძემ, მეკოპრების წინამძღოლმა და ჯარების ბელადმა, სალეკოდ: „ჩვენ ნაველით, და გადავიარეთ ლეკური მთები. ვნახეთ, არიან მემცხვარეები და არიან მეძროხეები, — მაშინ მიპა-

სუხა: „აბა თუ გული მერჯის, აბა ჩავეტანეთ ლეკებს“. მე ვსთხოვე: „კიდე ქვეითი ნავიდეთო“. მინდოდა გზები შემეცნავლა. ჩვენ ჩაველით – ანწუხ-კაპუჭის მიჯნაზე და შემოგობრუნდით უკანვე. ჩვენ მოელით მეცხვარეს ბინაში, ჩვენ მოვკალით ოთხი მეცხვარე და ოთხსავე მოვსჭერით მარჯვენები. იქიდან წამოველით, მხოლო გვინდოდა ერთი საკლავი დაგვეკლა. ... ჩვენ იქიდან წამოველით და ვიარეთ სულ ტყეზე. ჩვენ მოადექით ერთს დიდს ალაზანსა, ვიარეთ ალაზან-ალაზან. „ამას ხო ხიდი ექნება“ ხიდი რო ვიპოვნეთ, ამ დროს გაგვითენდა, ჩვენ იმ ტყეში დავიმაღენით. ვნახეთ: რო ხიდის პირას გაღმე ერთი ციხე დგას, ვნახეთ აქ არი შამილის ყარაული. როცა რო შუალამე შეიქნა, იმითაც დაიძინეს. ჩვენ ნელა ნელა გამოელით ხიდზე, ვნახეთ ორი კაცი წევს ხიდზე, მძინარეებს ორივეს თავები მოვსჭერით, ორივესაც მარჯვენები მოვსჭერით. ავდექით, შინ მოელით. მაშინ შევისწავე გზები და დავინწყე ბელადობა. ხისოს და ქუმელაურთას მოიდა ჯარი. ახდინეს სოფლები. ჩვენ შევიყარენით თუშნი და ლეკები ადგილსა ლაას. გვექონდა ორი დღე და ლამე ბრძოლა. მე ჩემის ამხანაგებით სათავეში მოექეცე ლეკების ბელადს. სამი იყო ბელადი ლეკისა, სამივე ნაიბი, ერთი იყო წითელ წვერა, წითელი ცხენზე იჯდა. ერთი იყო შავწვერა, შავ ცხენზე იჯდა, ერთი იყო ლურჯ ცხენზე მჯდომი ჭალარა. მათრახებით – თავის ჯარს ედგენ: „თუშებს დახკარითო!“ უშენდენ მათრახებს. ამ დროს ჩემის ამხანაგებით სათავიდან ვესროლეთ თოფები, ორივე იქვე დარჩა, ერთი გაგვექცა. ამ დროს დაღამდა, დრო იყო ისეთი. მაშინ გავიყარენით – თუშნი და ლეკები, ცხრა თუში იყო მკვდარი და შვიდიც დაჭრილი, რვაოცი მკვდარი ლეკი იქვე დარჩა დაჭრილი, რამდენიმე ნავიდა“ (მაკალათია 1937;116).

ლექსში „უმან ხაჩიშვილი“, ლექების მიერ თუშის დატყვევების და მისი გათავისუფლების ამბებია მოყოლილი.

ეგრე უმან ხაჩისშვილი ამხანაგად იყო ჩემთან,
ერთხელ ძალზე მოვიქანცე, მიმეძინა ერთ დიდ ხესთან.
მე ლექებმან დამიჭირეს, თასმით შემკრეს მაგრა ხელთა,
ნამიყვანეს ტყვეთა მტანჯეს, ცრემლით ვჩივი მაღალს ღმერთსთან.

გადმიყვანეს ანწუხშიგა, რაჯა ბელადს ჩამაბარეს.
შიგ ჩამაგდეს ხაროშიგა, ზედ დიდი ქვა დამაფარეს,
არცა ხქონდა ცას ნათელი, არც შუქები მზეს და მთვარეს.

დავყავ ხანი იმ ხაროში, საცოდავად ვიტანჯოდი,
წვერი, თმანიც შემებარდა, ჭუჭყი მწვავედა, ვიდაგოდი.

ომანისა იმედებსა ჩემსა გულში ვიძახოდი:

„გამომიხსნის ტყვეობიდან“, სულ ხო იმას ვიკვებოდი.
მადლი ღმერთს, იმ ჩემ გამჩენსა, ომანის გულს ეს გაეგო,
ხმალსა დუმა გაჰკრა, თურმე, ქარქაში ისე ჩაეგო.

მოპვარითა მოსრულიყო, ცურვით მინას გულიც ეგო,
ყარაულსაც სძინებოდა, იმის ხელით სიკვდილ.ერგო.

ამომიყვანა ომანმა, შემიხსნა ხელ-ფეხ ხუნდები,
რა გავაგრძელო, რა გითხრა, სიტყვასაც გვიან, უნდები,
სახლში შევიდა გულდაგულ, მათი დღე მოდის ცუდები,
ყველას დააჭრა მკლავები, იმით აავსო გუდები

(მაკალათია 1937:29-30).

აღნიშნული მასალა, მართალია, თუშების და მათი მეზობელი კავკასიელი ხალხების მტრული ურთიერთობის სადემონსტრაციოდ მოვიტანე, მაგრამ, ამავე დროს, ისინი მნიშვნელოვან ინფორმაციას გვანვდიან საკვლევ ჯგუფებს შორის არსებული საზღვრების შესახებ.

დავუბრუნდეთ ზემოთ ნახსენებ თუშურ სოფლებს – ჭეროსა და ინწუხს, რომლებიც ჭანჭახოვანის ხეობაშია და დღემდე მათი კუთვნილების საკითხი გაურკვეველი და სადავოა; თუშეთის ადმინისტრაციულ ცენტრ ომალოდან გზა სოფელ შენაქოზე გადის და დიკლოსკენ მიემართება. დიკ-

ლომდე 14 კილომეტრია. სამანქანო გზა დიკლოში მთავრდება. დღევანდელი დიკლოდან 2 კილომეტრში, ციცაბო კლდეზე მდებარეობს ძველი დიკლოს ნასოფლარი. ისტორიული ცნობებით, სოფელი დაღესტნელების შემოსევის შედეგად XIX საუკუნემდე განადგურდა. ჭერო და ინწუხი ძველი დიკლოს ჩრდილო-აღმოსავლეთით, 4-6 კილომეტრშია. დაღესტნის რესპუბლიკის მხრიდან პირველი სოფელი ხუშეტი ინწუხიდან დაახლოებით 3.5 კილომეტრშია. გადასასვლელი სარმაღელის უღელტეხილზე გადის, ზღვის დონიდან 2600 მეტრზე (მთივლიშვილი 2018).

ეთნოგრაფ ნუგზარ იდოიძის ინფორმაციით, „დაღესტნისა და საქართველოს საზღვარზე, სარმაღელის უღელტეხილზე, სასაზღვრო ნიშანი იყო ჩასმული. იქვე იყო ამოთხრილი სასაზღვრო ორმოც, სადაც ნახშირი იყო ჩაყრილი. მერე, როცა საზღვრის დელიმიტაციის პროცესი დაიწყო, ეს ნიშანი გაქრა, ორმომაც ჭეროსკენ გადმოიწია; ჭერო და ინწუხი თუშეთის ტერიტორიაა, მაგრამ მე-19 საუკუნის მეორე ნახევრიდან იქ თუშები აღარ ცხოვრობენ. ესენი დიკლოსგან მონყვეტილი სოფლებია, ძალიან რთული ჩასასვლელია და როდესაც დაღესტნელებისგან შეწუხება ხდებოდა, ჩვენმა ხალხმა იძულებით დატოვა ეს ტერიტორია, დიკლოში გადმოვიდა საცხოვრებლად და იქედან ამოიტანა ნაყოფიერების სალოცავის, მეცებას, ნიში. მიტოვებულ სოფლებში მოსაზღვრე ხუშეტიდან ლეკები დასახლდნენ. ინწუხის ქალა, სოფლიდან ქვემოთ, მთელ თუშეთში ყველაზე დაბალი ადგილია. იქ ისეთი ხეები ხარობს და ისეთი ხილი მოდის, რომელიც თუშეთში სხვაგან არსად არის. ნავენახარიც კი ჰქვია ერთ-ერთ ადგილს; აქ, სავარაუდოდ, ვენახიც იყო. ძალიან მოსავლიანი მინაა“ (<https://www.youtube.com/watch?v=Q6wZq4QynHE>). აღსანიშნავია, რომ ინწუხში არის ქრისტიანული სამარხები და

საფლავები, იქ გადმოსახლებული ლეკები კი თავიანთ მიცვალებულს ადგილზე არ ასაფლავებდნენ, ხუმეტში გადაჰყავდათ და იქ მარხავდნენ.

ნ. იდოიძისავე ცნობით, 1983 წელს ჭეროსა და ინწუხში თუშების დაბრუნების მიზნით რუსულ მხარესთან მიმდინარეობდა მოლაპარაკება; თუშეთის საბჭოთა მეურნეობის მაშინდელი დირექტორის, ტ. იჭირაულის ინიციატივით ზაფხულში გაგზავნეს მწყემსები საქონლით. „მთელი სეზონი იქ იყვნენ. ლეკები მაშინაც ცხოვრობდნენ, ჩვენ სოფლებს სასოფლო-სამეურნეო დანიშნულებით იყენებდნენ. თუშებსა და ლეკებს კონფლიქტი არ ჰქონიათ, მაგრამ ძალიან რთულია იქ ცხოვრება. ისეთი საცალფეხო ბილიკებია, ხურჯინაკიდებულ ცხენს ჩასვლა უჭირს. ჩვენი მწყემსები არ დარჩნენ და უკან დაბრუნდნენ“.
(<https://www.youtube.com/watch?v=Q6wZq4QynHE>). ჭეროსა და ინწუხში ახლაც ავარები არიან. დიკლოს მცხოვრებლების თქმით, ჭეროში 2 ან 3 ოჯახია, ინწუხშიც ამდენივე, ძირითადად ზაფხულობით. ს. მაკალათის მიერ შედგენილ თუშეთის სოფლების ჩამონათვალში ჭერო და ინწუხი სიაში არ არის შეტანილი, თუმცა ნახსენებია თუშეთიდან ლეკეთში გადამავალი გზა რომელიც სოფ. დიკლოდან (2153 მ.) და ჭერო (1852 მ.) – ხუმეთით (2046 მ.) დაღესტანში ჩადის (მაკალათია 1933).

ყურადღებას იქცევს ზემოთ მოტანილი ლექსის ის მონაკვეთი, სადაც საუბარია ლეკების მიერ თუში მამაკაცის დატყვევებაზე, ანწუხში წაყვანასა და ხაროში ჩაგდებაზე:

...გადმიყვანეს ანწუხშიგა, რაჯა ბელადს ჩამაბარეს.

შიგ ჩამაგდეს ხაროშიგა, ზედ დიდი ქვა დამაფარეს.

როგორც ლექსიდან ვიგებთ, თუში მერე გაათავისუფლა მისმა ძმობილმა ომანმა, მტერი ამოხოცა და მკლავები დააჭრა. ინწუხისა და ანწუხის ფონეტიკური მსგავსება აშკა-

რაა; ერთ-ერთი მთხრობლის გადმოცემით, შესაძლოა ინ-
ნუხის დაარსებას ანნუხთან ჰქონდეს კავშირი. ჩემი კვლე-
ვის დროს, ერთგვარი დაბნეულობა გამოიწვია იმ ფაქტმა,
რომ თანამედროვე დაღესტნის რუკაზე სოფელი ანნუხი,
დაღესტნის ცენტრალურ ნაწილში, თლიარათის რაიონში
მდებარეობს, ხოლო ანნუხში დატყვევებული თუმის გამო-
სახსნელად წასულ ომანს საკმაოდ დიდი და რთული გზა
უნდა გაევიღო, სანამ მეგობარს გაათავისუფლებდა, „მტერს
მკლავებს დააჭრიდა და იმით აავსებდა გულებს“. სინამ-
დვილემი საუბარია არა დღევანდელ სოფელ ანნუხზე, რო-
მელიც მე-20 საუკუნის დასაწყისში დაარსდა, არამედ და-
ღესტნის ანნუხის საზოგადოებაზე. ანნუხის და კაპუჭის
საზოგადოებები საქართველოს საზღვრებთან მდებარეობ-
და და მჭიდრო კავშირი ჰქონდა მეზობელ ქართულ თემებ-
თან. მათი ურთიერთობა როგორც მეგობრული, ისე მტრუ-
ლი ხასიათის იყო. დაღესტნელები მდიდარ ალაზნის ხეო-
ბებს არბევდნენ, თუმცა ქართველებიც ვალში არ რჩებოდ-
ნენ და ეს დარბევები ორმხრივი იყო.

როგორც ი. გიულდენშტედტთან ვკითხულობთ, „მხა-
რეები – დიდო, ყაფუჭი, ანნუხი, თებელი და ქარი უნინ კა-
ხეთის მეფეებს ემორჩილებოდნენ; ამჟამად კი მათ მთლია-
ნად გაინთავისუფლეს თავი და დამოუკიდებლები არიან. ამ
მხარეებში საქართველოდან გავრცელებულ იქნა აგრეთვე
ბერძნულ-ქრისტიანული რელიგია, რისი კვალი (ზოგი ნაშ-
თები) ჯერაც შემორჩენილია. ლეკეთის დანარჩენ მხარეებ-
ში ამჟამად გავრცელებულია და გაბატონებული სუნიტურ
მაჰმადიანური რელიგია“ (გიულდენშტედტი 1964: 193).

ერთ-ერთ თანამედროვე დაღესტნურ ინტერნეტ პუბ-
ლიკაციაში აღნიშნულია, რომ დაღესტანში ქრისტიანობის
საქართველოდან გავრცელების დასტურად მიჩნეულია
ცნობილი ქრისტიანული ეკლესია ანნუხში, რომელიც დან-

გრეულია და დღემდე მეცნიერულად შეუსწავლელია (<https://dagpravda.ru/obshestvo/ancuh/>).

აღნიშნული ლექსი იმ დროის უნდა იყოს, როდესაც ლექთა და თუშთა თავდასხმებს ინტენსიური სახე ჰქონდა. ნ. ილოიძის ცნობას თუ დავეყრდნობით, სასაზღვრო ორმოს არსებობა სარმაღელის უღელტეხილზე იმას უნდა ნიშნავდეს, რომ მის აქეთ მიწა თუშებისაა და იქეთ დაღესტნელების. როგორც ცნობილია, თუშეთში სამან-საზღვარი ამ ფორმითაც არის დამონმებული. სოფელი ინწუხი, სადაც გადმოცემით XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან თუშები აღარ ცხოვრობენ, შესაძლოა ამიტომაც არ იყო შეტანილი ს. მაკალათიას მონოგრაფიაში. ჩემ მიერ მოტანილ მეორე ლექსში აღდამის დიკლოზე თავდასხმის შესახებ, დიკლო მოხსენებულია, როგორც, „ორლობე ჩვენი საზღვრისა“, აქ რა თქმა უნდა საუბარია ძველ დიკლოზე, რომელიც დღეს ნასახლარია და არა დღევანდელზე, მაგრამ ყველა ვარიანტით, თუ ჭერო და ინწუხი თუშებისაა, მაშინ დიკლო საზღვრად არ უნდა იხსენებოდეს. სავარაუდოდ, შესაძლოა, პირიქით მყოფ ამ სოფლებს ხან თუშები და ხან დაღესტნელები ეპატრონებოდნენ.

რაც შეეხება ხევსურეთში დაკარგულ ტერიტორიებს, ამ მიმართულებითაც ფოლკლორული მონაცემები, თუმც მწირი, მაგრამ მაინც მოიპოვება. არ შევჩერდები საგმირო ხასიათის ხევსურულ პოეზიაზე, სადაც ასევე აღწერილია ქართველ მთიელთა და ქისტთა ურთიერთთავდასხმები და საგმირო ამბები. შევეცდები კვლავ სადავო ტერიტორიებთან დაკავშირებული მასალის გაანალიზებას.

ჯერ კიდევ 2006 წელს გამოცემულ ჩემი მონოგრაფიის ერთ ნაწილში (ჯალაბაძე 2006) რომელიც ამ მოვლენებისადმი მიძღვნილი, ვეცადე, ფოლკლორული და ეთნოგრაფიული მონაცემების საფუძველზე, რუსული მხარის მიერ

საქართველოს ჩრდილოეთი საზღვრის ამ მონაკვეთის მიტაცების უკანონობა წარმომეჩინა. საგულისხმოა, რომ მაშინ, ზემოხსენებული მოვლენების დროს, საზღვართან დაკავშირებული გაუგებრობის გადაჭრა, ადგილობრივი მოსახლეობის გვერდის ავლით ხდებოდა. რეალურად კი, საქართველო-ჩეჩნეთს შორის გამავალი სადემარკაციო ხაზის ადგილმდებარეობა ყველაზე უკეთ აქაურმა მოსახლეობამ იცოდა და იცის.

შატილის ადგილობრივი მცხოვრები იხსენებს, როგორ დაატოვებინეს რუსმა მესაზღვრეებმა სოფელი ფიჭვნი მის ოჯახს. ქართველმა მესაზღვრეებმა ისინი გააფრთხილეს, რომ დაეტოვებინათ სოფელი და შატილში დაბრუნებულიყვნენ: „ფიჭვნი კარგი ადგილი იყო, ჩვენი და ქისტების საზღვარი. შემადგომაზე მივდიოდით და გაზაფხულ მოვდიოდით, მაისის სამჩი, ოთხჩი, ეგრე. საძოვარი გვქონდ ისე, კაცო, საძოვარი იყო და თივას იქ ვამზადებდით. არც ქისტებს ვებრძოდით ჩვენ, სანამ ეს რუსებ არ მოვიდეს. მერე ეგენიც გამწარდეს და ჩვენც. ალაქოს ეძახდნენ. ქისტებისა იყო ალაქოი. ალაქოს აქეთ ჩვენ იყო ფიჭვნიც, სათიბიც, საძოვარიცა და ხევიც. ალაქოს იქით პირველი სოფელი ჯარეგოა, აღარვინ ცხოვრობს იქ დიდი ხანია“ (მთივლიშვილი 2022). ძალზე მნიშვნელოვანია და ჩვენ სასარგებლოდ მეტყველებს ფაქტი, რომ ჩეჩნეთის (აქ რუსეთის) ტერიტორიაზე აღმოჩნდა ღვთისმშობლის ჯვარიც, რომელიც, როგორც ვიცით, შატილის ხეობის მოსახლეობის სალოცავი იყო. ბუნებრივია, ეს ადგილი რომ ჩეჩნების ყოფილიყო, ღვთისმშობლის ხატს იქ, ანუ სხვის ტერიტორიაზე, ქართველი მოსახლეობა არ ააშენებდა. მით უფრო ხევსურეთში, სადაც, ნ. ბალიაურის ცნობით, დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა სამან-საზღვრის ცოდნას, უფროსები ასწავლიდნენ უმცროსებს სამანს, – მათ უნდა სცოდნოდათ, რომ ეს ხევ-

სურთა მინაა, ის კი – უცხოთა, ღილღველთა. „ხევსურეთს ისეთი წესია, რომ იმათ საზღვარზე არ უნდა გადავიდნენ უნებართვოდ. სხვათა ადგილებში არც მასთიბენ, არც საქონელს გაუშვებენ“. მაგრამ თუ რომელიმე მხარე დაარღვევდა ამ წესს, „საზღვრის დამრღვევს“ მკაცრად გააფრთხილებდნენ, — „თავის ადგილჩი ჩეეტიეო“... ბაღლობიდანვე ამ შეგონებით აღზრდილი ახალგაზრდობა საოცარ მორიდებას იჩენდა თურმე მეზობელთა მიწებისადმი და იქ ნადირობაც კი ვერ გაებედა! (ბალიაური 1995:12). გადმოცემით, საზღვართან იყო დაკავშირებული მეზობელ ხალხებს შორის დავა, რასაც ხანდახან სისხლისღვრაც კი მოჰყვებოდა.

უნინდელები გვჯობდიან ეხლანდელებსა ცდითაო:
ძალით იჭერდეს მამულსა თოფითა, შემდეგ ხმლითაო;
შიგ დარჩეულე ვაჟები ქავში სხდებოდეს ცვლითაო;
ბაკნებით ედგის წამალი, ძლებოდეს თოფის ხლითაო.
სისხლით მორწყულო სამზღვარო, ჩვენო და ქისტებისაო!
(შანიძე 2009:616).

მსგავსი შინაარსის ნიმუშები დაცულია აღ. ოჩიაურის საარქივო ხელნაწერებშიც. ხევსურულ ხალხურ პოეზიაში არაერთხელ გვხვდება სამანის დამრღვევის უფლისგან დასჯის მოტივი:

სამან-სამზღვრისა ამრევსა ზურგზე ახკიდეს კლდენია.
ეგ გინდა, ჯერ ეგა ზიდნე, მემრ, ჯოჯოხეთი ბნელია.
(შანიძე 2009:718).

შატილის ხეობის დღეისათვის დაკარგულ და სადავო ტერიტორიებთან დაკავშირებით ჩემი ყურადღება მიიქცია ლექსმა მითხოვლებსა და შატილივნებზე, რომელშიც მათი ლაშქრობის ამბებია აღწერილი. ლაშქრობას ადგილი უნდა ჰქონოდა არაუგვიანეს XIX საუკუნისა (სსრ კავშირის რუკის შედგენამდე პერიოდი); ლექსში საუბარია სწორედ იმ

აცეხზე, რომლის ადგილ-მამულებიც რუსეთმა თავის კუთვნილებად გამოაცხადა და თავის საზღვრებში მოაქცია:

მითხოვლებ დადიდებულან, არ იყვნეს კაცის წარზედა,
ყრიან უდუმლად ლაშქარსა, ყმას დაიგდებენ სხვაზედა,
აცეხს მუშას დაბრიყვებულსა ჩამაეხვივნეს სამზედა,
შამაეგება ახლები, სტუმარ რო მასპინძელ კარზედა,
თოფი დაღრიეს ერთუცსა, კვამლი დაღბადეს კვამლზედა.

(ჯალაბაძე 2006: 113)

აცეხი ნახსენებია კიდევ ერთ ლექსში, სადაც საუბარია თამარისძის სისხლის აღებაზე:

ადგეს, წავიდეს ორნივა, გაიღეს ბინდი დილაო;
ქვენა მთა გადაიარეს, ჩახდეს აცეხის ძირსაო.
ახლოს მიუვლენ სოფელსა, დასხდეს ათლუხის პირსაო;
ელიან დაღამებასა, დაბნელებასა წინაო

(შანიძე 2009:118).

დასკვნა

როგორც ითქვა, ხალხური ზეპირსიტყვიერების ნიმუშებში არცთუ იშვიათად არის შემონახული ინფორმაცია, რასაც შეუძლია ჩვენი ქვეყნის ამა თუ იმ საჭირობოროტო საკითხების გადაჭრისას მნიშვნელოვანი როლი ითამაშოს. სწორედ ამ ლექსებიდან აშკარაა, რომ დღეს რუსეთის მიერ მიტაცებული სივრცე, როგორადაც არ უნდა იყოს გამოხატული რუკაზე, საქართველოს კუთვნილი ტერიტორიაა და ამა თუ იმ ქვეყნის გეოპოლიტიკური ინტერესები ამ ფაქტებს ვერანაირად ვერ შეცვლის.

ნაშრომში შევეცადე წარმომეჩინა ის ფოლკლორული ნიმუშები, რაც საკვლევ რეგიონში საზღვართან დაკავშირებული პრობლემის მოგვარებისთვის მნიშვნელოვანი იქნებოდა და რამაც შესაძლებელია, საჭიროების შემთხვევაში ხელიც კი შეუწყოს საკითხის ჩვენი ქვეყნის ინტერესების სასარგებლოდ გადაჭრას.

**Some aspects of the relationship between
the Georgian mountaineers and their neighbouring
Caucasians in the north-eastern border zone of Georgia
(according to folklore data)**

Summary

Frequently, within the realm of folklore, one encounters information that eludes traceability in conventional historical sources and ethnographic records. Such narratives can prove instrumental in addressing contemporary issues within our country. This article delves into folklore motifs pertinent to addressing the ongoing border dispute in the region under study. It underscores their potential to sway the resolution of the matter in favour of our national interests.

The discussion centers on specimens of Tushetian and Khevsuretian poetry, underscoring their compelling evidence that the territory presently under Russian dominion is inherently Georgian, irrespective of cartographic depictions.

დამონმებული ლიტერატურა

- არეშიძე 2010** – არეშიძე მ., საქართველო-რუსეთის საზღვარი – არსებული მდგომარეობა და საფრთხეები, კრებ. საქართველო-2009, ომის შემდგომი გამოწვევები და პერსპექტივები, თბ. 2010.
- ბალიაური 1995** – ბალიაური ნ., ხევსურული ქრონიკები, თბ. 1995.
- გიულდენშტედტი 1964** – ი.გიულდენშტედტის მოგზაურობა საქართველოში, ტომი მეორე, გერმანული ტექსტი ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და გამოკვლევა დაურთო გ. გელაშვილმა, თბ. 1964, გვ. 193.
- კეკელია 2006** – კეკელია ჯ., საქართველოს ტერიტორია და საზღვრები, თბ., 2006.
- კვახაძე 2019** – კვახაძე ა., სადავო საზღვრები ჩრდილოეთ კავკასიაში და მისი გამოძახილი საქართველოში. https://gfsis.org.ge/ge/publications/view/2699?__cf_chl_tk=9.L_s9FgCxtSBovRaU9P8_Ds2t1GA0Xfely7nJKQNtk-1673455782-0-gaNycGzNCL0.
- ლუკიანოვიჩი 2005** – ლუკიანოვიჩი ქ., საქართველოს ჩრდილოეთი საზღვრის სტრატეგიული გადასასვლელი და მათი როლი ქვეყნის უსაფრთხოებაში, გეოპოლიტიკური და ისტორიული ანალიზი (სადოქტორო დისერტაცია), თბილისი, 2015.
- მაკალათია 1933** – მაკალათია ს., თუშეთი, 1933.
- მაკალათია 1937** – მაკალათია ს., თუშური ლექსები, თბ., 1937.
- მთივლიშვილი 2022** – მთივლიშვილი გ., რა (არ) ვიცით საქართველო-ჩეჩნეთის გზაზე და როგორ აღმოჩნდა 1000 ჰექტარი რუსეთის კონტროლქვეშ, 11 აგვისტო, 2022.
- მთივლიშვილი 2018** – მთივლიშვილი გ., როდის და როგორ მოექცა თუშეთში ჭერო და ინუხი რუსეთის კონტროლქვეშ. 20 აგვისტო 2018.
- შანიძე 2009** – შანიძე ა., ქართული ხალხური პოეზია, ხევსურული, თბ., 2009

ლავრენტი ჯანიაშვილი

ქართველ მთიელთა სამეურნეო-ეკონომიკური ურთიერთობა ჩრდილო-აღმოსავლეთ კავკასიის ხალხებთან (ხევსურები და ქისტები)

ჩვენი-დ ღილღველთ ზავივ თოვლით წყლის გუბებას
ღგავავ, რო გადახეთქსავ წყალიო-დ გაივლისავ.

არხოტივების ნათქვამი

ხევსურთა სამეურნეო-კულტურულ ურთიერთობას ჩრდილო კავკასიელებთან მრავალსაუკუნოვანი ისტორია აქვს. ამ ურთიერთობის ხასიათი და ინტენსივობა ძირითადად განპირობებული იყო გეოგრაფიული, ეკოლოგიური, ეკონომიკური, პოლიტიკური და სხვა სახის ფაქტორებით, რომელთაც განსაზღვრავდა კონკრეტულ ისტორიულ მონაკვეთში (შუა საუკუნეები, ცარისტული რუსეთის ბატონობის ეპოქა, საბჭოთა პერიოდი, დღევანდლობა) შექმნილი ვითარება. ხსენებული საკითხის კვლევა არაერთხელ მოქცეულა კავკასიოლოგიით დაინტერესებულ მკვლევართა ყურადღების არეალში (ღუდუშაური 1983: 31), ემპირიული მონაცემები კი (XX საუკუნის 90-იან წლებამდე) გამოწვლილვითაა დაფიქსირებული და გაანალიზებული ქართული ეთნოგრაფიული სკოლის წარმომადგენლების მიერ. გასული საუკუნის ბოლოს მომხდარი სოციალურ-პოლიტიკური კატაკლიზმები და შეცვლილი ვითარება, ბუნებრივია, მთიელთა ურთიერთობაზე და ტრადიციულ ყოფაზეც აისახა და მისი მნიშვნელოვანი ტრანსფორმირება გამოიწვია. იმავდროულად, ბოლო ათწლეულებში ხსენებული მიმართულებით კვლევა შეფერხდა. ჩრდილოეთ კავკასიაში სავლეთ-ეთნოგრაფიული მასალის მოპოვებას, ქართულ აკადე-

მიურ სივრცეში არსებული ფინანსური პრობლემების გარდა, ართულებს რუსული ოკუპაციის შედეგად სასაზღვრო რეგიონში შექმნილ სიტუაცია. შესაბამისად, წინამდებარე სტატიაში გამოყენებული მაქვს სამეცნიერო ლიტერატურაში, ელექტრონულ და ბეჭდვით მედიაში გამოქვეყნებული და 2022 წელს ხევსურეთის ეთნოგრაფიულ ესპედიციაში მოპოვებული მასალა.

გვიანი შუა საუკუნეებიდან ხევსურებს მეტწილად კომუნიკაცია ჰქონდათ ნახური მოდგმის ხალხთან (ქისტებთან). ეს ურთიერთობა არაერთგვაროვან ხასიათს ატარებდა და გამოიხატებოდა ერთი მხრივ, სამეურნეო და სავაჭრო კავშირებში, ხოლო მეორე მხრივ ლაშქრობებსა და მეკობრეობაში – ქონების, საქონლისა და ადამიანების ტაცებაში. მეკობრეობა კავკასიის მთიელებში რუსეთის იმპერიის გაბატონებამდე ჩეულებრივ საქმიანობად ითვლებოდა. რუსულ სახელმწიფო სისტემაში ჩართვის შემდეგ კავკასიელ მთიელთა ურთიერთთავდასხმები ნაწილობრივ წარსულს ჩაბარდა, თუმცა ფრაგმენტულად – გასული საუკუნის 30-იან წლებამდე გრძელდებოდა.

XIX საუკუნესა და XX საუკუნის დასაწყისში, ქართველი მთიელების მსგავსად, ჩაჩნებისა და ინგუშების ძირითად სამეურნეო საქმიანობას მესაქონლეობა და მინათმოქმედება წარმოადგენდა, მთაში წამყვანი ადგილი მესაქონლეობას, დაბლობში კი – მინათმოქმედებას ეჭირა. მოშენებული ჰყავდათ მთის პირობებთან შეგუებული ადგილობრივი ჯიშის საქონელი. ვაინახები უფრო ორიენტირებულნი იყვნენ მეცხვარეობაზე, რადგან იქაური ალპური ველები და საზამთრო საძოვრები ცხვრის დიდი ფარების შენახვის საშუალებას იძლეოდა, ჰყავდათ როგორც ყარაჩაული, ისე თურქური ჯიშის ცხვარი. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ხევსურები და ვაინახები XX საუკუნემდე საქონელს ფულის ექვივა-

ლენტად იენებდნენ (მაკალათია 1964: 70, 87; თოფჩიშვილი 2012: 78, 87).

მტრულად განწყობილი მეზობლებით გარშემორტყმულ ხევსურებს, ჩრდილოელი მეზობლებისაგან განსხვავებით, შეზღუდული ჰქონდათ გადარეკვითი მეცხვარეობისათვის აუცილებელი რესურსი. მათ არ შეეძლოთ ფარა ჩრდ. კავკასიის საძოვრებისაკენ გაერეკათ, რადგან გასასვლელ ხეობებს ქისტები აკონტროლებდნენ, ხოლო აღმ. საქართველოს ბარის საძოვრები სხვა ქართველ მთიელებს ჰქონდათ დაკავებული. ამასთანავე, ქისტებისა და ლეკების შიშით მამაკაცები ზამთარში ხანგრძლივად სოფლების დატოვებაც ერიდებოდნენ. როგორც ს. მაკალათია აღნიშნავს, ხევსურეთი მოექცა კავკასიონის ვიწრო ხევში და „ის ვერ ბედავდა მეცხვარეობის განვითარებით თავისი პირობების გაუმჯობესებას. ხსენებულის გამო წამყვანი როლი მიენიჭა მსხვილფეხა მესაქონლეობას. სხვათა შორის, ხევსურული ძროხის გარდა, საკმაოდ ცნობილი იყო თავის ამტანიანობით და რთულ რელიეფზე გადაადგილების უნარით გამორჩეული აქაური ტანმორჩილი ცხენი და ჯორი“ (მაკალათია 1984: 53-54).

რაც შეეხება მიწათმოქმედებას, ჩრდილოკავკასიის მთაში მიწას ძირითადად ნაცვალგარდად ამუშავებდნენ და იგი კერძო საკუთრებას (საძოვრებისა და ტყეების გამოკლებით) წარმოადგენდა; ბარში კი – სათემო საკუთრებაში იყო და სახნავი მიწის გადანაწილება 3-6 წელიწადში ერთხელ ხდებოდა. მთაში წამყვანი სასოფლო-სამეურნეო კულტურა ქერი და ხორბალი იყო, ბარში კი – სიმინდი. ცხადია რუსეთის გამგებლობის დამყარების შემდეგ მომხდარი ცვლილება აისახებოდა მეურნეობის ხასიათსა და მასშტაბზეც. მაგ., რუსეთის იმპერიის გაბატონების კვალობაზე XVIII-XIX საუკუნეებში მთიელთა ინტენსიური მიგ-

რაციისა და ბარიდან იაფი პურის შემოტანის გამო, მთური მინათმოქმედება მეტად შეიზღუდა (ჩიტაია 1997: 163; თოფჩიშვილი 2012: 78-79).

ხევსურებში მინის კერძო/ინდივიდუალური საკუთრების ფორმა იყო გაბატონებული. მცირეოდენი ცვლილებებით ეს ფორმა გასული საუკუნის 30-იან წლებამდე შემორჩა. სოფელი ვალდებული იყო მინის გარკვეული რაოდენობა შეენახა სოფლიდან გადასახლებული იმ ადამიანებისათვის, ვინც შეიძლებოდა უკან დაბრუნებულიყო. ამ მინების შემოსავლით სასოფლო გადასახადებს ფარავდნენ. ამონყვეტილ მეკომურთა მამული სოფლის სარგებლობაში გადადიოდა და არა მათ ნათესაობაზე. მართალია ცალკეულ სოფლებში სავარგულები ნაწილდებოდა, მაგრამ გადანაწილებული ნაკვეთი დიდი დროით (18-20 წლით) რჩებოდა კონკრეტული ოჯახის სარგებლობაში (მაკალათია 1984: 52-54).

ბარის რეგიონებთან სავაჭრო-ეკონომიკური კავშირების სიძნელე აიძულებდა მთის მოსახლეობას, არსებობისათვის აუცილებელი საგნები ადგილზე დაემზადებინა. ხევსურებშიც და ვაინახებშიც საკმაოდ განვითარებული იყო შინახელოსნობა, განსაკუთრებით ნაბდისა და ქეჩის ნაწარმის დამზადება. 1893 წლის მონაცემებით ჩაჩნეთში ნაბდების დამზადებას 500 ოჯახი მისდევდა. ეს 500 კომლი ნელინადში 73.300 რუბლის ღირებულების 7400 ნაბადს ამზადებდა. ჩაჩნურ ნაბდებზე დიდი მოთხოვნილება იყო მეზობელ კაზაკურ სტანიცებში. ნაბდების წარმოება ძირითადად დაბლობისათვის იყო დამახასიათებელი; მთის რაიონები კი მას ნედლეულს აწვდიდნენ. მცენარეული და ცხოველური ორნამენტით მორთული ხალიჩებს კი ყველა მხარეში ქსოვდნენ. არსებითი მნიშვნელობა ჰქონდა საოჯახო მაუდის ქსოვას. ბევრ სოფელში მისდევდნენ ტყავის დამუშავებას. მნიშვნელოვნად იყო განვითარებული იარაღისა და სპი-

ლენძის ქურჭლის წარმოება (კავკასიის ხალხები 1960: 351; თოფჩიშვილი 2012: 89).

საბჭოთა წყობილებამ კავკასიელი მთიელების კარჩაკეტილი ცხოვრების წესი კარდინალურად შეცვალა. იდეოლოგიურ კლიშეებს მორგებული ხელისუფლება ტოტალურად ერეოდა ცხოვრების ყველა სფეროში და დემოგრაფიული თუ ეკონომიკური ექსპერიმენტებით ძერწავდა სასურველ ვითარებას. ეს ექსპერიმენტები ხევსურებსა და ვაინახებსაც შეეხოთ და მათი ურთიერთობის სპეციფიკა განსაზღვრა. ეკონომიკური ფაქტორებიდან აღსანიშნავია მთის მოსახლეობის კერძო მეურნეობების ნაციონალიზაცია და საკოლმეურნეო მეურნეობებში გაერთიანება, ხოლო პოლიტიკურიდან – იძულებითი მიგრაციები.

სსრკ-ში საკოლმეურნეო მოძრაობა თავიდანვე მტკივნეულად წარიმართა. მარქსისტული იდეოლოგიის ფუძემდებლური პრინციპები გულისხმობდა კომუნისტური გადატრიალების შემდეგ მიწის კერძო მესაკუთრე ღარიბი გლეხობა „მიწის მუშა გამხდარიყო“ და კოლექტიურ კოლმეურნეობაში განევრიანებულებს საერთო დოვლათის შექმნაში ქალაქის პროლეტარიატის მსგავსად მიეღო მონაწილეობა. სწორედ ამიტომ, ოქტომბრის გადატრიალების პირველ წლებში ლ. ტროცკის ინიციატივით როგორც ქალაქებში, ისე სოფლებში იქმნებოდა „შრომითი არმიები“, რათა წარმოება მთლიანად გადასულიყო კოლექტივისტურ საფუძვლებზე და ტოტალური განზოგადება მომხდარიყო. მზარდი უკმაყოფილების ტალღამ საბჭოთა ხელისუფლება აიძულა კოლექტივიზაციის საწყის ეტაპზევე წასულიყო კომპრომისზე და კოლმეურნე გლეხებს მცირეოდენი პირუტყვი და საკარმიდამო ნაკვეთები დაუტოვეს. ამგვარი დათმობა გარკვეულ შეღავათს აძლევდა სამხრეთის ნაყოფიერ მიწებზე მცხოვრებ გლეხებს, მაგრამ ფაქტობრივად

არაფრის მომტანი იყო იმ რეგიონის მოსახლეობისათვის, სადაც მწირი ნიადაგის პირობებში მცირე მოსავალს ლეზულობდნენ. მთის მაცხოვრებლები, სადაც მეურნეობის წამყვან დარგს მესაქონლეობა წარმოადგენდა, კიდევ უფრო რთულ მდგომარეობაში აღმოჩნდნენ, თუმცა კოლმეურნეებს პირად სარგებლობაში ცოტაოდენი საკარმიდამო მიწა მისცეს და უფლება დართეს შეზღუდული ოდენობის ცხვარი და მსხვილფეხა პირუტყვი დაეტოვებინათ (დაუშვილი 2020: 298-299). ამ გადაწყვეტილებით დიდი დარტყმა მიადგა, როგორც მთიელთა ტრადიციულ სამეურნეო ყოფას, ასევე თემთა შორის უძველესი დროიდან არსებულ საკომუნიკაციო სისტემას და შეცვალა საუკუნეების მანძილზე მთასა ბარს შორის ჩამოყალიბებული გადაადგილების ინტენსივობა, როდესაც მთას ტოვებდა და ბარისაკენ მიეშურებოდა ძირითადად ნამატი მოსახლეობა და ამით ბუნებრივად ამყარებდა ოდითგან არსებულ სოციალურ-პოლიტიკურ და სამეურნეო კავშირებს მთისა და ბარის მცხოვრებლებს შორის.

გლობალური ფაქტორი ხევსურთა და ჩრდილოკავკასიელ მთიელთა ურთიერთობაში

ჯერ კიდევ ცარისტული რუსეთის მიერ კავკასიის ინკორპორაციის პირობებში მიგრაციებმა, როგორც სამხრეთ ისე ჩრდილო კავკასიის მთიდან ბარისაკენ, მასშტაბური ხასიათი მიიღო. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ჭარბი მოსახლეობა შირაქის ველისაკენ დაიძრა. ამ პერიოდში ქართველმა მთიელებმა (XX საუკუნის დასაწყისში) დღევანდელი დედოფლისწყაროს მუნიციპალიტეტში შექმნეს ქედების ზოლის დასახლება. აქ ჯერ ფშავლების სო-

ფელი ქვემო ქედი დაარსდა, მოგვიანებით მთიულეებმა, გუ-
დამაყრელებმა, ქსნის ხეველებმა და ხევსურებმა დააფუ-
ძნეს სოფლები ზემო ქედი და არხილოსკალო. მთის მესა-
ქონლე მოსახლეობას, რომელიც შირაქის ველს ზამთრის
საძოვრად იყენებდა, შირაქის ნაყოფიერი მიწები საცხოვ-
რებლადაც იზიდავდა. თავდაპირველად მთიელი მწყემსები
მათთვის გამოყოფილი საძოვრის ნაწილს ნათესებისათვის
იყენებდნენ და ჭირნახულს მთაში ეზიდებოდნენ. მოგვიანე-
ბით კი ზოგიერთმა დაიწყო მიწური სახლების აგება და
ოჯახების ჩამოყვანა. ამ პროცესს გულშემატკივრობდა იმ-
დროინდელი ქართული მონინავე საზოგადოება და აქტუ-
რად უჭერდა მხარს ვაჟა-ფშაველა (თოფჩიშვილი 2021: 55).
ანალოგიური პროცესი შეიმჩნეოდა ჩრდილოკავკასიელ
მთიელებშიც, სადაც ცარიზმის პერიოდში გაიზარდა ჩაჩნე-
ბისა და ინგუშების დაბლობ რაიონებში გადაადგილების
ინტენსივობა. ასე რომ, XIX საუკუნის მეორე ნახევარში ინ-
გუშების უმეტესობა დაბლობზე გადასახლდა (კავკასიის
ხალხები 1960: 375-376).

უფრო ყოვლისმომცველი და, როგორც წესი, იძულები-
თი ხასიათი ჰქონდა საბჭოთა ხელისუფლების მიერ კონ-
ტროლირებად მიგრაციულ პროცესებს. ტოტალური რეჟი-
მის პირობებში ნახური მოდგმის ხალხი გაქრობის წინაშე
დადგა. 1944 წელს საბჭოთა მთავრობამ განახორციელა
ინგუშების და ჩაჩნების შუა აზიაში დეპორტაცია. 1957
წელს ჩეჩნეთ-ინგუშეთის რესპუბლიკა კვლავ აღადგინეს
და გადასახლებულები თავის მიწა-წყალზე დააბრუნეს,
მაგრამ რამდენიმე მთიან რაიონში ცხოვრება აუკრძალეს.
ქისტებისაგან დაცლილი ტერიტორიის ათვისება დაევალათ
ჩეჩნეთ-ინგუშეთის მიმდებარე რეგიონებში (მათ შორის სა-
ქართველოს ტერიტორიაზე) მცხოვრებ მთიელებს. სსრკ
სახალხო კომისართა საბჭოს 1944 წლის თებერვლის დად-

გენილებით ყოფილი ჩეჩენ-ინგუშეთის ავტონომიური საბჭოთა სოციალისტური რესპუბლიკის ტერიტორია დაანაწილეს სტავროპოლის მხარის, დაღესტნის ასსრ-ს, ჩრდილო ოსეთის ასსრ-ს და საქართველოს სსრ-ს შორის. მათ ხელმძღვანელობას დაევალა 1944 წლის 15 აპრილამდე გადასახლებინა კოლმეურნეები დაცარიელებულ სოფლებში., დაეკომპლექტებინათ ეს რაიონები ხელმძღვანელი კადრებით და უზრუნველყოთ საგაზაფხულო სამუშაოების დაწყება. ამასთანავე, შეიცვალა საკოლმეურნეო საქმიანობის ორგანიზება, შემოიღეს მინის ნაკვეთებისა და საქონლის გაპროცენტების წესი. შედეგად საკმაოდ გაიზარდა საკოლმეურნეო საქონლის ოდენობა (პატიევი 2004: 109-110)

საბჭოთა ხელისუფლებამ ქისტების სოფლებში ჩასახლებულთა ხელშეწყობის მიზნით შელავათებიც დაანესა. მათ რკინიგზით უფასოდ გადაადგილების და პირადი ქონების გადატანის ნება დართეს; დეპორტირებულთა საქონლის ნაწილი, ცხენები, ხარები, ჯორები და სახედრები (სიმბოლურ ფასად 3 წლიანი გადახდის პირობით) დაუტოვეს კოლმეურნეობებს; გადასახლებულებს გადაეცათ სათესლე ხორბალი და კარტოფილი; საზოგადოებრივი და ინდივიდუალური ნაგებობები, სასოფლო-სამეურნეო ინვენტარი და სხვა ქონება, რომელიც ყოფილი ჩეჩენეთ-ინგუშეთის ასსრ რაიონებში დარჩა საბალანსო ღირებულებით ან დაზღვევის ფასად მისცეს მეურნეობებს და სახელმწიფო ორგანიზაციებს; ნაგებობების ნაწილი კი 5 წლიანი სასოფლო-სამეურნეო ბანკის ვალდებულებებით არგუნეს კოლმეურნეობებს; ახლადშექმნილი კოლმეურნეობები გაანთავისუფლეს სასოფლო-სამეურნეო პროდუქტების ჩაბარებისა და ფულადი გადასახადებისაგან; კოლნევრებს ნება დართეს საკარმიდამო ნაკვეთი შეეცხოთ საერთო მინის ფონდიდან და სხვ. (პატიევი 2004: 116).

შუა აზიაში დეპორტირებულ ვაინახთა საცხოვრებელ ადგილებში (ასისა და თარგიმის ქვაბული), ხევსურები ოჯახებით გადასახლდნენ და მათ ქონებას დაეპატრონენ. თუმცა ისინი ქისტების მინა-წყალს ისევე უფრთხილდებოდნენ, როგორც საკუთარს. მიწის დანაწილების ტრადიციული წესიც კი არ მოშალეს. ქისტებს სახნავ-სათესები, ხევსურების მსგავსად, კომლებს შორის ჰქონდათ დანაწილებული. გადასახლებული ქართველები, ამ ნაკვეთების ერთმანეთში დაყოფისას, მათ გაერთიანებას და საზღვრების მოშლას ერიდებოდნენ (ჯალაბაძე 2006: 81).

როგორც ზემოთ აღინიშნა, 1957 წლის 9 იანვარს, სსრკ უმაღლესი საბჭოს პრეზიდიუმმა ჩეჩენი და ინგუში ხალხების რეაბილიტაცია მოახდინა, ისინი კავკასიაში დააბრუნა და ავტონომიური რესპუბლიკა აღადგინა. ამასთან დაკავშირებით, საქართველოს უმაღლესი საბჭოს პრეზიდიუმმა შემდეგი დადგენილება მიიღო: „ჩეჩნეთ-ინგუშეთის ასსრ-ის აღდგენასთან დაკავშირებით, დაუბრუნდეს რსფსრ-ს ყაზბეგისა და დუშეთის რაიონების ნაწილი, რომელიც შედგება ყოფილი ითუმ-ყალეს რაიონისაგან, აგრეთვე გალანჩეჟის, გალაშკის, შაროის, პრიგოროდნისა და გიზელდონის რაიონების ნაწილებისაგან. ამის შესაბამისად, ჩაითვალოს აღდგენილად საქართველოსა და რუსეთის სფსრ-ის საზღვარი, რომელიც 1944 წლის 7 მარტამდე არსებობდა (სცვა: 1343).

პრიგოროდნის რაიონი, რომელიც ინგუშეთის დაბლობის ნახევარს შეადგენდა, საბჭოთა სახელმწიფომ ჩრდილო ოსეთის რესპუბლიკას დაუტოვა, ოსებმა ინგუშთა მიწები და სახლები მიითვისეს, რაც მათ და ინგუშებს შორის ხანგრძლივი კონფლიქტის მიზეზად იქცა. 1992 წელს, როდესაც რუსეთის შემადგენლობაში დამოუკიდებელი ჩეჩნეთის და ინგუშეთის რესპუბლიკები ჩამოყალიბდა, ოსებთან შეი-

არაღებული კონფლიქტისა და ჩეჩნეთში ომის გამო, ჩრდილოეთ ოსეთის მკვიდრი დაახლოებით 60 ათასი ინგუში გადასახლდა ინგუშეთში. ოსთაგან განსხვავებული დამოკიდებულება გამოამჟღავნეს ნახთა მინებზე გადასულმა ქართველმა მთიელებმა. ისინი სიხარულით ხვდებოდნენ დაბრუნებულ ქისტებს, საკლავს უკლავდნენ და სუფრას უმართავდნენ მათ. ქართველებმა რეპატრირებულებს სარჩო-საბადებელი გაუყვეს, რამდენიმე დღეში დატოვეს ეს ადგილები და სამშობლოში დაბრუნდნენ. თვითმხილველთა გადმოცემით ქართველებისა და ქისტების გამომშვიდობება ისეთი ამაღელვებელი იყო, რომ მათი ქალები, რომელთაც ტირილი ნაკლებად იცოდნენ, ტიროდნენ (ჯალაბაძე 2006: 86).

ქართულ-ჩრდილოკავკასიურ ურთიერთობებზე არანაკლები მნიშვნელობა ჰქონდა გასული საუკუნის ბოლოს განვითარებულ გეოპოლიტიკურ ძვრებს. აქ უნდა გამოიყოს ერთი მხრივ რუსულ-ჩაჩნური ომის დროს ქართული მხარის და კერძოდ ხევსურეთის როლი სამხედრო ძალებს გამოქცეული მშვიდობიანი მოსახლეობის შეფარებისა და დახმარების საქმეში, ხოლო მეორე მხრივ, რუსეთის ახალი კავკასიური პოლიტიკის გავლენა ამ ურთიერთობის შეზღუდვაზე რფ-ს მიერ საზღვრის ჩაკეტვის პირობებში.

ამრიგად, ცხადია, რომ გლობალური ფაქტორი მნიშვნელოვანწილად განსაზღვრავდა ხევსურთა და ჩრდილოკავკასიელ მთიელთა ურთიერთობის ხასიათსა და ინტენსივობას სხვადასხვა პერიოდში. ამ უდავო დებულებამ საკმაოდ ეგზოტიკური ასახვა ჰპოვა სამეცნიერო-პოპულარულ ლიტერატურაში გამოქვეყნებულ ზოგიერთ მოსაზრებაში. მაგ., გ. თევზაძე მიიჩნევს, რომ კავკასიის მთიელთა ურთიერთობას ისტორიულად განსაზღვრავდა საერთაშორისო საეჭრო კონიუნქტურაზე დამყარებული უძველესი საკომუ-

ნიკაცხო სისტემა. „გზა რომელიც ცენტრალური აზიიდან მოდიოდა, კასპიის ზღვის ჩრდილო უკიდურეს წერტილს შემოუვლიდა და სამხრეთ-დასავლეთისკენ აიღებდა გეზს: დღევანდელი ჩეჩნეთის, ინგუშეთის ან დაღესტნის გავლით საქართველოს ტერიტორიაზე შემოვიდოდა – ან თუშეთში, დიკლოს მხრიდან, ან ხევსურეთში, შატილის მხრიდან, შემდეგ გადავიდოდა ხევში. ამის შემდეგ, ჩვ. წ. მე-5 საუკუნემდე, რაჭისკენ გადაუხვევდა, სვანეთში გადავიდოდა და სოხუმში ჩავიდოდა. ან, მე-5 საუკუნის შემდეგ, თბილისამდე ჩამოვიდოდა და კლდეკარის გავლით, ჯავახეთის ზეგნის გზით მიაღწევდა ზღვას, საიდანაც, ყველა მიმართულებით გზა ხსნილი იყო. შესაბამისად, დღევანდელი ჩეჩნეთის, დაღესტნის და ინგუშეთის ტერიტორიაზე არსებულ ციხესიმაგრეებს სავაჭრო-სამხედრო გზის დაცვის ფუნქცია უნდა ჰქონოდათ“ (თევზაძე 2012: 71-75). მისი აზრით ციხესიმაგრეები ამ ტერიტორიებზე შენდებოდა კლიმატური დათბობის დროს, როდესაც გზა სამოგზაუროდ გამოსადეგი ხდებოდა, მათ აგებდა ის სახელმწიფო „ვისაც გზის კონკრეტული მონაკვეთების კონტროლის პრეტენზია ჰქონდა: სპარსელები, ქართველები, მონღოლები, შეიძლება ბიზანტიელებიც“. საკმაოდ თამამი ლინგვისტური პერცეპციებისა და მეტად საკამათო მითების საფუძველზე ხსენებული ავტორი კიდევ უფრო შორს მიდის, ხევსურებს ევროპულ ტამპლიერებთან აკავშირებს, ხოლო მათ კოშკებს ამ ორდენის სახსრებით აგებულად მიიჩნევს და წერს, რომ „პირიქეთა ხევსურეთის მიდამოებში ფრანგული, ან ცენტრალურ ევროპული წარმოშობის ხალხი ცხოვრობდა. ასევე, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ეს ციხეებიც მათი აშენებულია“ (თევზაძე 2012: 77).

ზემომოტანილი მოსაზრების რეალობასთან შეუსაბამობის მიუხედავად გ. თევზაძესთან გვხვდება, რამდენიმე სა-

ინტერესო დებულება, რაც შეიძლება მეტ-ნაკლებად ასახავდეს გარკვეულ ტენდენციებს, რომლებიც გავლენას ახდენდნენ ქართულ-ჩრდილოკავკასიურ ურთიერთობაზე. საქართველოში ფართოდ არის გავრცელებული მოსაზრება, რომ ქვეყანა ძველ დროს და შუა საუკუნეებში აბრეშუმის სავაჭრო გზის განუყოფელი ნაწილი იყო. რასაც ქართული თუ უცხოური წყაროებიც ადასტურებენ. დღეისათვის ძირითადად აბრეშუმის სავაჭრო გზა ერთ უცვლელ მარშრუტად წარმოგვიდგენია, სინამდვილეში ეს იყო არსებული მრავალი გზის გაერთიანება (ავდალიანი 2023). XIV საუკუნის ბოლო მეოთხედში ევრაზიაში ორი დიდი სახმელეთო სავაჭრო გზა ფუნქციონირებდა და ორივე საქართველოს გარშემო მდებარეობდა. პირველი ცენტრალური აზიიდან ევრაზიის სტეპებზე გადიოდა, საიდანაც შავ ზღვამდე და ევროპამდე აღწევდა. მეორე, სამხრეთული მაგისტრალი, იდენტური იყო იმისა, რაც ილხანების დროს ჩამოყალიბდა და მოიცავდა თავრიზ-ტრაპიზონის მიმართულებას (ავდალიანი 2022: 126). ბუნებრივია, აღმოსავლეთის სამყაროსა და ევროპას შორის ტექნოლოგიური და კულტურული მიღწევების გაზიარების საკომუნიკაციო ქსელში საქართველო და კავკასია სხვადასხვა ეპოქაში თავის როლს ასრულებდა და გარკვეული ფაქტორების ზეგავლენით სამხრეთ და ჩრდილო კავკასიის სატრანზიტო-სავაჭრო გზების მიმართულებებიც იცვლებოდა (ლორთქიფანიძე 1975: 389-390; მუსხელიშვილი 1970; ლომოური 1958; ლორთქიფანიძე 1957); ეს კი აისახებოდა კავკასიელი მთიელების სამეურნეო-ეკონომიკური ურთიერთობის ხასიათზეც.

აღსანიშნავია ისიც რომ, კლიმატი მნიშვნელოვან როლს თამაშობდა კავკასიის მოსახლეობის სამეურნეო-კულტურულ მიღწევათა ურთიერთგაზიარებაში და განსაზღვრავდა ურთიერთობის ინტენსივობასა და თავისებურებას ამა

თუ იმ ეპოქაში. თუმცა ეს არ იძლევა საკმაო საფუძველს გავიზიაროთ მოსაზრება, თითქოს დათბობების პერიოდებში საერთაშორისო საკომუნიკაციო ხაზი საქართველოს ჩრდილოეთ მთაგრეხილს მიუყვებოდა და სვანეთიდან ეშვებოდა შავი ზღვისაკენ ან შიდა ქართლისაკენ. ასევე ნაკლებდამაჯერებელია ლინგვისტური პერცეპციები, რომლითაც ხსენებული მკვლევარი ხევისურეთში ფრანგი ჯვაროსნების ყოფნას და ხევისურული კოშკების ასაგებად ტამპლიერთა ორდენის ქონების გამოყენებას ამტკიცებს (სხვათა შორის, ცალკეული კოშკების მშენებლობის დროისა და მშენებელთა შესახებ ეთნოგრაფიული მასალა საკმაოდ ზუსტ მონაცემებს შეიცავს). ამასთანავე ტამპლიერთა მითოლოგიზებული ქონების შესახებ გამოთქმულია მრავალი მოსაზრება, მაგალითად არის ვარაუდი, რომ ეს განძი გადაძალეს რენ-ლიო შატოს მთების გარშემო მდებარე გამოქვაბულებში (თოიძე 2005: 25).

სამეურნეო კავშირები და სავაჭრო ურთიერთობები

ჩრდილოკავკასიელ მთიელებთან, გეოგრაფიული ფაქტორის ზეგავლენით, სამეურნეო კავშირები უფრო პირიქითა ხევისურებს ჰქონდათ. როგორც გ. თედორაძე წერს არხოტელები და შატილელები ეკონომიკურად პირაქეთა ხევისურებზე წინ იდგნენ, რადგან „ისინი ახლო არიან კავკავზე და გროზნოზე. მათ საშუალება ჰქონდათ გადასულიყვნენ ამ ქალაქებში, როგორც ზამთარში, ისე რა თქმა უნდა ზაფხულშიაც. არხოტელები (ანუ ხევისურების ენაზე არხოტიონები) ახლო არიან კავკავთან, შატილელები კი (იმათებურად შატილიონები) – გროზნოსთან. ხსენებულ ქალაქებში მიმოსვლის ზეგავლენით არხოტელებმა და შატილელებმა მიიღეს ერთგვარი ფერისცვალება, ზოგი შატილიონი და

არხოტიონი ქისტურათ იცვამს, ბევრი მათგანი ქისტურა-დაც ლაპარაკობს, არის ხშირი მიმოსვლა ქისტებასა და არხოტიონ-შატილიონებს შორის“ (თედორაძე 1930: 36). ასეთი კავშირი და ქისტური კულტურის თანაზიარობა პირაქეთი ხევსურებისათვის უცხო იყო. ა. ოჩიაურის მასალაში გვხვდება საინტერესო ეპიზოდი, როდესაც ქისტებზე შურის საძიებლად წასული ხევსურები შეცდომით საკუთარ მეგობარს კლავენ, რადგან იგი ქისტურ ტალავარში იყო ჩაცმული: „არო სიარულზედა-დ მიხრა-მოხრაზე მაენყონ. ამხანიგებმ უთხრეს: კაცო, ეგ შატილიონ არ ვინ იყოსავ, ეგ ცხვრებ სად მიუდისავ. სულხანაურმ გაიცინა-დ უთხრა: ქისტებსავ სრუ დაუდისავ ცხვრებივ დასაყიდადავ შატილავ. განა არ ვიცნობავ, შატილივნებს ეგეთ ტალავარ ვის აქვავ. აბა მარტო არ იყვ, ამხანიგებიც ეტანნეს ჯევსურულად ჩაცმულები. აგერაილევ, შატილივნებივ თან სტანიანავ“ (ოჩიაური 2019: 244).

ქართველი და ჩრდილოკავკასიელი მთიელების ურთიერთობის ხასიათი გვიანი შუა საუკუნეებიდან შეიცვალა, მან მწვავე დაპირისპირების ელემენტები შეიძინა. ეს რელიგიური ფაქტორის გარდა განპირობებული იყო მთიანეთში ცენტრალური ხელისუფლების გავლენის შესუსტებით და ფორმალური სამართლის სისტემის თითქმის მთლიანად ჩვეულებითი სამართლით ჩანაცვლებით. ამის გამო მთაში გვარის, თემის, სოფლის და მეზობელი საზოგადოებების ურთიერთობათა სინერგია და ეთიკური ღირებულებებათა სისტემა ბარის რეგიონისაგან განსხვავდებოდა. აქ ცხოვრების წესად იქცა მეკობრეობა, მეზობელი ხალხის, სოფლისა თუ თემის ქონების დაპატრონება, ძალადობრივი გზით მიღება. ქართველ მთიელებსა და მათ ჩრდ. კავკასიელ მეზობლებს შორის ურთიერთობის ხასიათს მნიშვნელოვნად სწორედ ეს გარემოება განსაზღვრავდა.

„ვესურეთს ქისტისაი-დ ლეკის ლაშქარიც ვშირად ეცემო-
და-დ ვევსურებიც კი ლაშქრევდეს თავის მეზობლად
მცხოვრებს მთის ხალხს. უფრო ხშირად მითხოს ეცემო-
დეს, მევევებსაც ეცემოდესა-დ თაოდ ვევსურებიც კი
ლაშქრევდეს ერთმანეთს, ვინაც ვის მაერეოდ. უფრო გუ-
დანის ჯვარს ხყვანდ ბევრ საყმოი-დ საერთოდ ვევსურე-
თიც იმას უფრო ემორჩილებოდ. თუ ვევსურეთს ვის ლაშ-
ქრევდ გუდანის ჯვარის საყმო მაგანძური, მაშინ მარტო ეს
ხალხ შაიყრებოდ, დასვემდეს ქადაგსა-დქადაგ რასაც იტყ-
ყოდ, ისრ ნავიდოდეს დასაცემლად. თუ მითხოს ლაშქრევ-
დეს კი, სხო გვარის ხალხიც ესნრობოდ მაშინა-დ ვევსურ-
ეთ ყველა ქუდიანი ნავიდოდ ლაშქარში. ლაშქარ როსაც
გავიდოდ, მაშინ თუ აოდ ვინ იყვ, ან ბერი, ყმანვილი, ისე-
ებ დარჩებოდეს შინ. თუ ან აოდ არ იყვა, ან ბერი (მოხუ-
ცი), ყმანვილ არ იყვ, ისით ახალგაზდა დარჩებოდ შინ, დი-
ლას დიაცებში გამაჩინდებოდ სოფელში, ის სამუდამოდ
შარცხვენილ დარჩებოდ, რო კარში აღარ გამაევლებოდ
სირცხვილით“ (ოჩიაური 2019: 194).

არც ქართველ და არც მათ ჩრდილოელ მეზობელ მთი-
ელებს ცხვარ-ძროხისა და ცხენების გამორეკვა-მოტაცება
სამარცხვინოდ არ მიაჩნდათ, პირიქით ამგვარი ქმედება
დიდ ვაჟკაცობად ითვლებოდა და ამგვარ ქმედებას ხშირად
საგმირო ლექსებსაც უძღვნიდნენ. მთიელები თავიანთ მოძ-
მეთა მეზობლელ სოფლებზე თვავდასხმებსაც არ თაკი-
ლობდნენ. როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაშია აღნიშ-
ნული, საგვარეულო წეს-ჩვეულებით მეკობრეობა გასაკიცხ
საქციელად მხოლოდ ინ შემთხვევაში ითვლებოდა, როდე-
საც იგი გვარის შიგნით ხდებოდა.

ვფიქრობ, სავსებით ლოგიკურია ნ. ჯალაბაძის მოსაზ-
რება, რომ „ხევსურები, თუშები და ვაინახები, როგორც

უშუალო მეზობლებში, ერთმანეთში მეკობრეობას ენეოდ-
ნენ, რასაც პირველ რიგში, პრაქტიკული მიზანი ჰქონდა.
ამგვარი საქმიანობა განპირობებული იყო სათანადო სოცი-
ლაურ-ეკონომიკური ფაქტორებით: მძიმე საარსები ვითა-
რებით გამოწვეულ სიღარიბესა და უქონლობას მთიელი
ერთგვარად ივსებდა მოტაცებული დოვლათით, საკუთარს
შემატებდა და ავად თუ კარგად, გაჰქონდა თავი. ასევე,
ლაშქრობის მოტივი იყო ტყვეების მოტაცება გამოსყიდის
აღების მიზნით და დაბეგვრა. ამავე დროს, სიძნელებთან
დაკავშირებული ეს საქმიანობა პრესტიჟულადაც ითვლე-
ბოდა“ (ჯალაბაძე 2006: 43-44).

ცარისტული ხელისუფლება, მართალია, აკონტროლებ-
და კავკასიის მთის მოსახლეობას და ცდილობდა ისინი სა-
ერთო სამართლებლივ ურთიერთობებში მოექცია, მაგრამ
ძველებური ცხოვრების წესი კვლავ გრძელდებოდა. მთიე-
ლები სამეკობრეოდ მუდამყამ მზად იყვნენ: „მამზადება
ქვე არა ბევრ უნდოდ ხალხს, იმით რო სრუ მზას ხქონდ
ერთ ჴელ ფეჴსაცმელი, თოფ-იარაღიც, ესეთის დღისად
არხოტივნებს. საჩქაროდ მაემზადნესა-დ წამავიდეს“ (ოჩია-
ური 2019: 216)

მეკობრეობის შემთხვევები გასული საუკუნის დასაწ-
ყისში საქართველოს პირველი რესპუბლიკის დროსაც არ
ცხრებოდა. „მითხოელნი ჴშირად ეცემოდეს თუშ-ფშავლე-
ბის ცხვრის ბინაებს, ხალხს ჴოცდესა-დ იტაცებდეს ცხენე-
ბის ჯოგს, ცხვრის ფარებს. აისრავ ჴევსურეთითაც მიუდი-
ოდ ჴარები, ცხენები, თითო-ოროლას ხალხსაც ჴოცდეს. ეს
ამბავი იყვ სრუ ბოლოს დროს, მენშევიკების მთავრობა რო
იყვ. მთავრობა ქვე ვერას ეუბნებოდ მითხოვლებსა-დ თა-
ვისუფლად თარეშობდეს სადაც ეწად. ბოლოს თუშ-ფშავ-

ლებმ გადასწყვიტეს ლაშქრის შაყრა, გადასვლაი-დ მითხოვლთ გაბეგვრაი-დ სამაგიეროს გადაჯდაი“.

საერთოდ, როგორც ა. ოჩიაურის მასალიდან ირკვევა პირიქეთა ხევსურებიც და ქისტებიც ერიდებოდნენ უშუალო მეზობლად მცხოვრებ თემებში მეკობრეობას და ცდილობდნენ შედარებით დაშორებული თემები ეძარცვათ. „(ქისტებმა ლ.ჯ.) ნახეს, რომ ამლის მთაში შიტუს მემცხვარეებს მაუსხამ ცხვარი-დ სრუ უჭერავ ეგ მთები. აქ რაკი ცხვარი ნახეს, ღილღვლებს იქისკე ნაზძლივ სულმა-დ თქვეს: ეს ცხვარ ხო არხოტივნებისა არ ასავ, ამ ცხვარს დავეცნათაო-დ გავლალათ ლამითავ. წყემსებ თუ ჯელჩი ჩავიყარეთავ, ცხვარს გამავაყოლათავ თანავ, თუ ჯელჩი ვერ ჩავიყარეთავ, ქვე დავჯოცათავ, ვინაც გაგვექცევისავ; თორე, რო გაგვექცასავ ვინავ, არხოტ გასტეხსავ ჯმასავ. წინ მაგვასწრობენაო-დ არგაგვატანენავ ცხვარსავ“ (ოჩიაური 2019: 215).

ქართველ და ჩრდილოკავკასიელ მთიელთა შორის დაზავება იმდენად მყიფე იყო, რომ მთხროებლს იგი თოვლით შეჩერებული წყლის გუბისათვის შეუდარებია: „ჩვენი-დ ღილღველთ ზავივ თოვლით წყლის გუბებას ღგავავ, რო-ზეზერ ხევსურეთ ისით სოფელ არ ას, რო ლეკის ლაშქრისგან დამწვარ დანგრეულ არ ყოფილიყოს. ქმოსტი, რომკა, ბისო, ჯაჯმატი, გუდანი, ჭორმეშავი, ლული, გორშელმიონთ სოფლები, ჯევამდინაც კი გადამდინარა-დ ულაშქავ სნოი. სადაც უფრო მაგარ სიმაგრე-ი ხქონდა-დ ძალზე შაუდგებოდ, უფრო ისეებ ულაშქრავის. უჯოცავ ხალხი, უდენავ ტყვეები. ეხლადაც კიდევ ას ზოგს სოფლებში მაშინ დამწვრების სახლების ხეები. ნამწვარეები იქავ სახლებს უსხავ. ისით მძიმე ლაშქარ მადიოდ ლეკები-

სა, რო რომნისსაც სოფლისკე დაიხრებოდეს, სხო სოფლის ხალხი ჳმას ვერ სცემდ. ხანდისან ჳევსურეთის ნაპირის სოფლებ გაიარიანა-დ შუას ჳევსურეთში დაეცნიან ერთ-ერთ სოფელსა-დ გაანადგურიან ისრ, რო სხვებმ სოფლებმ ვერც კი გაბედიან მიშველება (ოჩიაური 2019: 229).

არხოტში ქისტების ბოლო დიდი ლაშქრობა 1924 წელს სოფელ ჭიმლიდან შემოსულა და ახიელი და ამლა აუოხრებია, მოქიშპეები მხოლოდ 10 წლის შემდეგ შერიგებულან. ჩვენი მთხრობელი, ახიელის მკვიდრი გ. ნაროზაული, იხსენებს, რომ ბიძამისი გაბრიელ ნაროზაულიც მონაწილეობდა არხოტიონების და ქისტების დაზავებაში (1934 წელს).

ამგვარი ურთიერთმტრობა სრულიადაც არ გამორიცხავდა სავაჭრო ეკონომიკურ ურთიერთობას. ხშირი იყო ნახებთან ქართული იარაღის გაყიდვის შემთხვევები, ისინი მეზობელ ხევსურთაგან გაფუჭებული იარაღის ყიდვასაც არ ერიდებოდნენ. „არხოტ რო თოფის ჩახმახ ვის მაეშალის, წაიღისა ლილღოს გაყიდის. ქართულის თოფის ტყვიანამალსა-დ მანყობილობას არხოტივნები ქვე შოულობდეს საქართველოშიითა-დლილღვლებს არცაით არ ხქონდ იმის შოვნაი. თუ რას იშოვებდეს, იმასაც ცოტასა-დუვარგის“ (ოჩიაური 2019: 190).

რადგან ხევსურები ცხვრის მწყემსობას თაკილობდნენ, ქისტებს ქირაობდნენ ხოლმე. ქისტები (ინგუშები) ითვლებოდნენ საუკეთესო კოშკების მშენებლებად და იქაური ოსტატები გარკვეული საზღაურის ფასად აგებდნენ ხევსურთათვის კოშკებს, რაზეც თანამედროვე საველე ეთნოგრაფიული მასალაც მოწმობს. მაგ., სოფ. ახიელში ცისკარაულების კოშკი ქისტ ხელოსანს აუგია და ხელობის ფასად 60 ძროხა მიუღია.

რადგან მთაში მცირე ოდენობის მიწის სავარგულები ჰქონდათ (სახნავ-სათესი, სათიბი) ქართველები ვაინახები-

საგან ბეგართაც იღებდნენ ადგილებს, სადაც საქონელს აძოვებდნენ და ზამთრობით გამოსაკვებად მიჰყავდათ (ნ. ჯალაბაძეს მოჰყავს სოფელ ამლის მაგალითი, რომელთაც მოსავალი ქისტების საზღვარზე მოჰყავდათ). მთიელები ერთმანეთის მიწებსაც იჩემებდნენ, მაგალითად, ინგუშებს მიაჩნდათ რომ მთელი არხოტის მიწა-წყალი მათ ეკუთვნოდათ, რის გამოც ხშირი იყო მათ შორის შეხლა-შემოხლა. საველე მასალის მიხედვით სოფელ ახიელის მიმდებარედ, ტანიეს ხეობაში, წინათ არაბულები ცხოვრობდნენ. არაბულები ტანიედან ქისტებს გაქცევიან, თუმცა მოგვიანებით არხოტივნებს ისევ დაუბრუნებიათ ეს ადგილი და დღეს იგი არხოტს ეკუთნის.

კომუნისტური რეჟიმის მიერ მთის დაცარიელებამ, რა თქმა უნდა, სავარგულებზე კონკურენცია შეასუსტა და ამ ნიადაგზე ხევსურულ-ქისტური დაპირისპირება გაანელა. როგორც ითქვა. გასული საუკუნის 50-იან წლებში იძულებითი მიგრაცია ხევსურეთსაც შეეხო. თუმცა ნახებისაგან განსხვავებით ისინი ძირითადად საქართველოს ბარის რაიონებში გადაიყვანეს. 1951-1953 წლებში კომუნისტურმა რეჟიმმა 1500-ზე მეტი ადამიანი ბარში ძალდატანებით ჩაასახლა. ოფიციალური ხელისუფლება ამ გადასახლებას ცხოვრების ხარისხის გაუმჯობესებას და მძიმე პირობებიდან მათ „დახსნას“ უკავშირებდა. თუმცა ისინი კახეთისა და სამგორის ველზე ისეთ გაუდაბურებულ ადგილებში ჩაასახლეს, სადაც უწყლობას მთიელებისათვის გაუსაძლისი პირობებიც ემატებოდა. ჩვენი საველე ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალებიდან კარგად ჩანს, რომ ხევსურების ნაწილი მედგარ წინააღმდეგობას უწევდა ამ გადასახლებას და ზოგიერთმა საკუთარ სოფელში დარჩენაც კი მოახერხა. ზოგმა შეძლო ბარიდან კვლავ მთაში დაბრუნებულიყო,

ზოგი კი იძულებული გახდა ჩასახლების ადგილას დარჩენილიყო.

გასული საუკუნის 60-იანი წლებიდან გადასახლებიდან დაბრუნებულ ნახებსა და ხევსურთა შორის სამეურნეო-ეკონომიკური კავშირები განსაკუთრებით განმტკიცდა, რადგან ისტორიულად არსებული მეკობრეობა და ერთმანეთის ძარცვა-დაყაჩაღება წარსულს ჩაბარდა. ამასთანავე 50-იან წლებში საჭოთა ხელისუფლების მიერ საქართველოს ბარის რაიონებში გადასახლებულ პირიქითა ხევსურეთის გამეჩხერებული სოფლების მოსახლეობა უფრო მჭიდროდ დაუკავშირდა მეზობლად მდებარე ნახურ სოფლებს. ეს სოფლები ბევრად უფრო კარგად მარაგდებოდა პროდუქციით და საკომუნიკაციო სისტემაც შედარებით მოწესრიგებული ჰქონდათ. პირიქითა ხევსურეთში იქედან გამომჟღავნდათ პროდუქტი.

არხოტის თემში გასული საუკუნის ბოლომდე სამანქანო გზა მხოლოდ ჩრდილო კავკასიიდან მიდიოდა და თბილისიდან წასულ მგზავრს დარიალის ხეობის გავლით ჯერ საქართველოს საზღვარი უნდა გადაეკვეთა და შემდეგ ჩეჩნეთ-ინგუშეთის ავტონომიური რესპუბლიკის გავლით შეეძლო არხოტში მოხვედრა. ამდენად პირიქითა ხევსურეთს მჭიდრო სამეურნეო-კულტურული ურთიერთობა ჰქონდა მეზობელ ქისტებთან. საყოფაცხოვრებო საქონელი და პროდუქტებიც ძირითადად იქედან შემოჰქონდა. როგორც საველე მასალა ცხადყოფს, მიუხედავად იმისა, რომ საზღვარს რუსი მესაზღვრეები მკაცრად აკონტროლებენ, დღემდე აქვთ გარკვეული კომუნიკაცია საზღვრის მიღმა მცხოვრებლებთან. ჩვენი მთხრობილი გვიამბობს, რომ ქისტებში ბევრთან მეგობრობდა, დღეს კი მონატრებულია მათთან ურთიერთობას. ამიტომ ბოლო ხანებში სოციალური ქსელების საშუალებით მოძებნა ბევრი მათგანი.

აღსანიშნავია, რომ გასული საუკუნის 90-იან წლებში შექმნილი კრიზისის პირობებში კიდევ უფრო დიდი მნიშვნელობა შეიძინა ქისტებთან ურთიერთობამ. ნ. ჯალაბაძეს მოჰყავს რამდენიმე საინტერესო ეპიზოდი, როდესაც ხევსურეთში საკმაო რაოდენობის ბენზინი შემოიტანეს სწორედ ქისტების დახმარებით.

რუსულ-ჩაჩნური ომის დროს ხევსურეთმა მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა სამხედრო ძალებს გამოქცეული მშვიდობიანი მოსახლეობის შეფარებისა და დახმარების საქმეში. ხევსურები ეხმარებოდნენ არამარტო ჩვეულებრივ დევნილებს, არამედ პროდუქტებით და მედიკამენტებით ამარაგებდნენ მეომრებსაც. საზღვარზე გადმოსული მეომრები ტყეებში იმალებოდნენ და ახლო მცხოვრებ მოსახლეობასთან აგზავნიდნენ წარმომადგენლებს პროდუქტის შესაძენად. ადგილობრივები კი მათ ხელისუფლებასთან არ აბეზლებდნენ. აღწერილია შემთხვევა, როდესაც ჩაჩანმა მეომრებმა დაკეტილ სახლში პროდუქტის ნაწილი მოიხმარეს და სანაცვლოდ სახლის პატრონს გარკვეული თანხა დაუტოვეს (ჯალაბაძე 2006: 91).

ამჟამად სამეურნეო-ეკონომიკური ურთიერთობა ხევსურებსა და მათ მეზობელ ნახებს შორის მთლიანადაა შეწყვეტილი, რადგან, როგორც ითქვა, რუსული სასაზღვრო ძალები საზღვარს მკაცრად აკონტროლებენ. არის შემთხვევები, როდესაც ხევსურეთიდან საქონელი საზღვრის იქით გადადის და მას უკან ვეღარ იბრუნებენ. ჩვენმა მთხრობელმა გვიამბო, რომ როდესაც მისი ცხენები ქისტების მხარეს გადავიდნენ, რუსმა სასაზღვრო ძალების თანამშრომლებმა ცხენების დაბრუნების დაპირებით, მოტყუებით გადაიყვანეს საზღვარზე და საზღვრის დარღვევის საბაბით დააპატიმრეს.

ამრიგად, წინამდებარე სტატიაში მიმოხილულია ქართველი (ხევსური) და ჩრდილოკავკასიელი მთიელების (ნახები) სამეურნეო-ეკონომიკური ურთერთობის ძირითადი ასპექტები გვიანი შუასაუკუნეებიდან დღემდე. ნაჩვენებია, რომ მეურნეობის ტრადიციული დარგები – მინათმოქმედება, მესაქონლეობა, ხელოსნობა, ნადირობა და აშ. დაკავშირებული იყო კლიმატურ-ეკოლოგიურ და სოციალურ-პოლიტიკურ ვითარებასთან. ჩრდილო კავკასიისა და საქართველოს მთის მოსახლეობის მეურნეობაში ლანდშაფტური თავისებურებები (მთის ფერდობები) და მკაცრი კლიმატი განაპირობებს სამეურნეო საქმიანობისათვის საჭირო შრომის დიდ დანახარჯს, მექანიზაციის შეზღუდვას (გაძნელებულია ტრაქტორისა და კომბაინის გამოყენება და ა.შ.) და მეურნეობის წარმოების ტრადიციული წესების კონსერვაციას (მაგ., ტერასების მოწყობა). ამის მიუხედავად მე-19 საუკუნის ბოლოდან დაიწყო ახალი მცენარეული კულტურების (კარტოფილი, სიმინდი და სხვ.) და გარკვეული ტექნოლოგიური მიღწევების დანერგვის პროცესი. რამაც კიდევ უფრო ფართო ხასიათი მიიღო XX საუკუნეში.

მთიელთა ურთიერთობაში მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა ვაჭრობას და ხელოსნობას. ხშირი იყო ხევსურთა მიერ ქისტის ხელოსნების დაქირავება თავადაცვითი ნაგებობების (კოშკების) მშენებლობაზე. საბჭოთა პერიოდამდე რეგიონში მასშტაბური ხასიათი ჰქონდა მეკობრეობას. საბჭოთა ხელისუფლების პოლიტიკამ, რაც იძულებით მიგრაციებსა და მასშტაბურ სამეურნეო ექსპერიმენტებით ხასიათდება, მნიშვნელოვანი დაღი დაასვა მთიელთა კომუნიკაციას. ხევსურთა დიდი ნაწილის ბარში ჩამოსახლების შედეგად, თითქმის მთლიანად დაიცალა სოფლები, დაკნინდა ტრადიციული მეურნეობის დარგები, დავიწყებას მიეცა საუკუნეების მანძილზე, მეზობელ ჩრდილოკავკასიელ ქისტებთან,

ჩამოყალიბებული სამეურნეო-ეკონომიკური კავშირები. კიდევ უფრო შეიზღუდა ეს კავშირები პოსტსაბჭოურ პერიოდში, რაც საქართველოსა და რფ-ს სახელმწიფო საზღვრის ჩაკეტვას უკავშირდება.

Lavrenti Janiashvili

**Economic Relations between
Georgian Highlanders (Khevsurs) and the
Peoples of the North-Eastern Caucasus (Kists)**

This article examines the main aspects of economic ties between Georgian (Khevsur) and North Caucasian (Nakh) highlanders spanning from the late Middle Ages to the present. It is shown that the traditional agricultural practices—farming, cattle breeding, crafts, and hunting—of these mountain communities were significantly influenced by the region's unique landscape, harsh climate, and socio-political factors. The mountainous terrain and challenging climate imposed high labour costs, limited mechanization options (such as tractors and combines), and the preservation of traditional farming techniques, including the construction of terraces. Nevertheless, by the late 19th century, new crops like potatoes and corn, along with technological advancements, began to find their way into the region, gaining even more prominence in the 20th century.

Trade and craftsmanship played pivotal roles in the relations between these mountaineer communities. Khevsurs, for example, often employed stone craftsmen to construct defensive towers. Prior to the Soviet era, raiding was a common practice in the region. The policies of the Soviet government, marked by forced

relocations and extensive agricultural experiments, complicated the interactions among these mountain dwellers. The resettlement of a significant portion of the Khevsurs to lower lands resulted in the abandonment of villages and the decline of traditional agricultural trades. Centuries-old economic and agricultural connections with neighbouring North Caucasian Kists gradually faded into obscurity. Moreover, in the post-Soviet period, these ties faced further limitations due to the closure of the state border between Georgia and the Russian Federation.

დამონშებული ლიტერატურა

- ავდალიანი 2023** – ავდალიანი ე., საქართველო და აბრეშუმის დიდი გზა: მითი თუ რეალობა? /ინტერნეტ ვერსია ნანახია 17.02. 2023/ <https://forbes.ge/saqartvelo-dabreshumis/>
- დაუშვილი 2020** – დაუშვილი ა., კოლმეურნეობა საქართველოში, წიგნი I, თბ., 2020,
- თევზაძე 2012** – თევზაძე გ., სხვა ისტორია, თბ. 2012
- თედორაძე 1930** – თედორაძე გ. ხუთი წელი ფშავ-ხევსურეთში, ტფ. 1930
- თოიძე 2005** – თოიძე ზ. ტამპლერების ორდენი და კათარები, თბ. 2005
- თოფჩიშვილი 2012** – თოფჩიშვილი რ. კავკასიის ეთნოლოგია, თბ. 2012
- მაკალათია 1984** – მაკალათია ს. ხევსურეთი, მეორე გამოცემა, თბ, 1984.
- ლომოური 1958** – ლომოური ნ. „ძველი საქართველოს სავაჭრო გზების საკითხისათვის“, „ისტორიის ინსტიტუტის შრომები“, ტ. 4 , ნაკვეთი 1, 1958;
- ლორთქიფანიძე 1957** – ლორთქიფანიძე ო., „ანტიკურ ხანაში ინდოეთიდან შავი ზღვისაკენ მიმავალი სატრანზიტო-სა-

ვაჭრო გზის შესახებ“, „საქ. სსრ. მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე“ ტ. N3, 1957

ლორთქიფანიძე 1975 – ლორთქიფანიძე ო., მუსხელიშვილი დ., ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 1, თბ., 1975.

მუსხელიშვილი 1970 – მუსხელიშვილი დ. „ფეოდალური ხანის საქართველოს და ამიერკავკასიის მნიშვნელობა საერთაშორისო ვაჭრობაში“, „ცისკარი“ N11, 1970

ოჩიაური 2019 – ოჩიაური ა., მოსისხლეობა და ჭრა-ჭრილობა ხევსურეთში, თბ. 2019

სეა – საქართველოს ეროვნული არქივი, ფ.1165, აღნ.8, საქმე 1343.

ლუდუშაური 1983 – ლუდუშაური გ., ქართველი და ჩრდილოკავკასიელი ხალხების კულტურული ურთიერთობა XIX საუკუნე და XX ს. დამდეგი, თბ., 1983

ჩიტაია 1997 – გ. ჩიტაია, ინგუშეთისა და ჩეჩნეთის სახვნელი იარაღები, შრომები, ტ.1, 1997

ხევსურეთი – ხევსურეთი, დევებთან მებრძოლი ღვთისშვილების ქვეყანა, სტატიები /ინტერნეტ ვერსია/
https://nationalgeographic.ge/story/khevsur eti/?og_img=&fbclid=IwAR1cGWUkU8yzbJZOq8bK8YTE2sYeI9AbB7X8qyZCbaNvquQ4RPYxas1IJfE

ჯავახიშვილი 1984 – ჯავახიშვილი ი, თხზულებები, ტ, 7, თბ. 1984

ჯალაბაძე 2006 – ჯალაბაძე ნ., ქართულ-ვაინახური ურთიერთობის დინამიკა, ჩეჩნური ფენომენი ქართულ სინამდვილეში, თბ. 2006.

პატიევი 2004 – სსრკ-ს სახალხო კომისრთა საბჭოს 1944 წლის 9 მარტის №225-74 სს დადგენილება. მოსკოვი კრემლი, სეა ფ. 600 ან 1 საქმე 6942 ფურც. 76; რფსა ფონდი A- 327, აღ 1, საქ. 708, ფურც 61-65, ნიგნში Патиев И. Ингуши, депортация возвращения реабилитация 1944-2004, документы материалы комментариев. Изд. „Сердало“, 2004 г

თოფჩიშვილი 2021 – Топчишвили Р., Культурно-исторические вопросы миграции горского населения Восточной Грузии В начале XX (на примере Пшави и Хевсурети).Тб.2021

კავკასიის ხალხები 1960 – Народы Кавказа Т. 1. Народы мира (этнографические очерки), М. 1960

მეცნიერის არქივიდან

ილია ქყონია

რეცენზია ხელნაწერ ნიგნზე „თანამედროვე აფხაზური სოფელი“

ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის დირექტორს აკად. გ. მელიქიშვილს

შევასრულე თქვენი დავალება – გავეცანი საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის დ. გულიას სახელობის აფხაზეთის ენის, ლიტერატურისა და ისტორიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიული ნარკვევების კრებულს – „თანამედროვე აფხაზური სოფელი“. მოგახსენებთ შენიშვნებს.

1. ნარკვევებში წარმოდგენილი ყველა წერილის საერთო სათაურია „თანამედროვე აფხაზური სოფელი“, რომლის მიხედვითაც პირველყოვლისა, თითოეული წერილის შინაარსი უნდა ასახავდეს თანამედროვე – სოციალისტური სოფლის კულტურასა და ყოფას, რაც შემდეგნაირად არის გამოთქმული კრებულის ანოტაციაში: «На богатом и свежем материале показаны оригинальные черты () этнографического быта современного колхозного крестьянства – рост хозяйства, материальной и духовной культуры, новые черты в абхазской свадьбе (რატომ მხოლოდ ქორწილში და არა საერთოდ ქორწინებაში, როგორც ეს ნამდვილად არის აღნიშნულ საკითხზე წერილში), глубокие изменения в положении женщины и семейных отношениях, правах, обычаях, процесс преодоления религиозных пережитков и утверждение принципов коммунистического мировоззрения к морали». წინასიტყვაობა-

ში ვკითხულობთ: «Современное абхазское село – большая проблема. Ее нельзя, разумеется, исчерпать одним сборником, который, исходя из наличного материала, ставит слишком ограниченные задачи. Тем не менее, статьи и очерки, вошедшие в него, объединены общей идеей отображения социально-экономических, политических и культурных преобразований, которые произошли в жизни абхазского села за годы Советской власти в ходе коммунистического строительства».

რასაკვირველია, ერთი კრებული ვერ ამონურავს აფხაზური სოფლის (და არა მხოლოდ აფხაზური სოფლის) ყოველ მხრივსა და სათანადო სისრულით შესწავლას, მაგრამ ყოველი კრებული, თავის მხრივ, მაინცდამაინც ამ მიზანს უნდა ემსახურებოდეს. წინასიტყვაობაში სწორად არის აღნიშნული, რომ ავტორთა უმრავლესობის ხელთ არსებული მასალები «ставит слишком ограниченные задачи». ამის გამო განუხორციელებელი რჩება იდეა – კრებულში შესულმა სტატიებმა და ნარკვევებმა ასახოს ის სოციალ-ეკონომიური, პოლიტიკური და კულტურული გარდაქმნები, რომელიც მოხდა აფხაზური სოფლის ცხოვრებაში საბჭოთა ხელისუფლების წლებში.

კრებულის ანოტაციას პირნათლად პასუხობს მხოლოდ ორი ნარკვევი: 1. Ц.Н. Бжания. Семья и семейный быт в абхазской деревне» და 2. Ш.Х. Салакая, «Некоторые вопросы абхазского советского фольклора» (რამდენადაც რეზიუმეს მიხედვით შეგვიძლია მსჯელობა). აქვე შეგვიძლია მივანეროთ ს. ზუხბას წერილი, «Из современного быта аджарских абхазов»..

ახალი ყოფისა და კულტურის შესწავლის პრეტენზიით თუ მიუუდგებით ლ. აკაბასა და ლ. კუჩბერიას ვრცელ ნარ-

კვევებს,¹ არც ერთი მათგანი ამ განხრითა და მიზნით არაა დაწერილი და ბუნებრივია, რომ ახალი, თანამედროვე სოციალისტური ყოფისა და კულტურის ამსახველი მასალა მცირეა, კვლევა – მკრთალი.²

მიუხედავად ამისა, მეტ-ნაკლებად მაინც გვხვდება ახალი სოფლის ცხოვრებისეული ფაქტების აღნიშვნის შემთხვევები, როგორც პირველ, ისე მეორე ნარკვევში.

დანარჩენი წერილები კრებულისა (Е.М. Магия, «О народном узоре абхазов», Г.А. Амичба, «Некоторые вопросы коневодства и верховой езде у абхазов») თითქმის, ან სულ არ ეხება თანამედროვე სოფლის სოციალისტურ კულტურასა და ყოფას.

2. არის არა ერთი ადგილი კრებულში, რომელსაც ამოღება ან გასწორება უნდა, რადგან, სხვა რომ არაფერი ვთქვათ, აშკარა შეცდომებია.

ერთგან წერია: «Наряду со свойством отвращать молнию, **этот предмет по верованиям абхазов, так же как и у мегрелов и грузин**»... (გვ. 33) (ხაზგასმა ყველგან ჩვენი იქნება, ი.ქ.);

მეორეგან ვკითხულობთ: «Среди народов Закавказья **музыкальный инструмент типа арфы бытовал у сванов**» (გვ. 101);

მესამეგან – «**Благодаря братской дружбе с аджарцами и другими народами нашей страны**»... (გვ. 223).

¹ Л.Х. Акаба. О некоторых религиозных пережитках у абхазов». Л.Е. Кучберия, «К вопросу о развитии брачных обычаев и свадебной обрядности абхазов.

² დასახელებული ნარკვევების ავტორები ზემოთქმულის მტკიცებას თუ მოითხოვენ, მაშინ ამ ზოგად შენიშვნას გამონწილევით განემარტავთ. ვფიქრობთ, ამის საჭიროება არ იქნება.

მეოთხეგან – «Повсеместное распространение мотив древа получил в Грузии, в Аджарии, Картли, Имерети, Сванети» и т.д. (გვ. 77).

კრებულის ერთ-ერთ წერილში ლაპარაკია იმის თაობაზე, რომ... «Тяжелые испытания, которым подвергся абхазский народ, как и другие народы Советского Союза, в годы Великой Отечественной войны, способствовали оживлению некоторых, казалось бы, изжитых навсегда обрядов» (გვ. 27). აქაც ფაქტების მოტანა იყო საჭირო, წინააღმდეგ შემთხვევაში, დარჩება მხოლოდ განცხადება. ამგვარი ვითარება, როგორც წერილშია აღნიშნული, სხვაგანაც გვხვდება, მაგრამ ეს იმას ხომ არ ნიშნავს, რომ ადგილობრივ კონკრეტული მონაცემების მოყვანა არ იყო საჭირო. კიდევ უფრო გაუგებარია ამის მომდევნო ადგილი: «В Абхазии положение усугубилось еще проводившейся там в эти года неправильной национальной политикой» (გვ. 27). გადმონაშთის გაცოცხლება ნაშრომის მიხედვით ორივე შემთხვევაში ეხება დასაფლავების წესჩვეულებებს. ავტორს უნდა დაესახელებინა ფაქტები იმისა, რომ სამამულო ომის წლებში არასწორი ნაციონალური პოლიტიკის გამო გამოცოცხლდა დასაფლავების ძველი წესჩვეულებები, ეჩვენებინა – რა კავშირი ჰქონდა არასწორ ნაციონალურ პოლიტიკას მიცვალებულთან და სხვადასხვა. ამასთანავე, მკითხველი მოგვთხოვს ოფიციალურ – სახელმწიფო დოკუმენტს, რომ საბჭოთა ხელისუფლების პერიოდში წლების მანძილზე, ისიც სამამულო ომის დროს, აფხაზეთში მოქმედებდა არასწორი ნაციონალური პოლიტიკა. ამგვარი დოკუმენტაციის გარეშე ის არ გამოვა, რაც ავტორს სურს რომ თქვას (უადგილო ადგილზე და უსაფუძვლოდ არის მსგავსი განცხადება 28-ე გვერდზე).

კრებულის 33-ე გვერდზე ვკითხულობთ: «Попытки, выявить причины происхождения запретных дней во многих конкретных случаях для подавляющего большинства абхазских фамилий сказываются результатом обета при совершении обряда над сородичем, убитым молнией. Так например, о происхождении запретного дня фамилии Зантария в сел. Тамиш Кута Зактария (145 л.) рассказывал»...

ქუთა თუ კუტა ზანთარია, სხვაც ამ სახელის მატარებელი გვარები, აფხაზეთში რომ ცხოვრობდნენ და ცხოვრობენ, აფხაზები რომ არიან, განა ეს იმას ნიშნავს, რომ გვარი და გვარის სახელი ზანთარის (შდრ. ზამთარაძე) „აფხაზური გვარია“. ეს რომ ასე არაა, ამის მტკიცებას ალარ შევუდგებით. ამგვარი ფაქტი სხვაგანაც გვხვდება (გვ. 38). არის გვარსახელის არასწორი დანერილობის ფაქტიც: ნაცვლად ნოზაძისა, სწერია «Назадзе» (გვ. 185).

ზემოჩამოთვლილი ფაქტები გვაიძულებენ მოვთხოვოთ ავტორებს – ერთხელ კიდევ კრიტიკული თვალთ გადახედონ თავ-თავიანთ წერილებს, ხოლო რედაქტორს – მთლიანად კრებულს, რომ მსგავსი შეცდომები არ „გაიპაროს“.

სხვა რიგის შენიშვნებიც გვექონდა პირველ ვრცელ რეცენზიაში და ახლაც გვაქვს, მაგრამ, როგორც ჩანს, ავტორებმა თავის დროზე საჭიროდ არ ჩათვალეს თავ-თავიანთი წერილის ამის მიხედვით გასწორება. ალბათ, რედაქტორიც ავტორების აზრს იზიარებდა. ახლა კი მეცნიერული განხრით შენიშვნებზე ლაპარაკი უდროოა, რადგან კრებული წიგნად გამოსვლის პირზეა მიყვანილი. ამიტომ, ამგვარი შენიშვნების შესახებ, არაფერს მოგახსენებთ.

6. V. 1967 წ.

როლანდ თოფჩიშვილი

რეცენზია

**მანუჩარ გუნცაძის მიერ ისტორიის დოქტორის
აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილ
სადისერტაციო ნაშრომზე „ანტისამთავრობო გამოსვლები
შიდა ქართლის მთიანეთში 1918-1920 წლებში“.**

წარმოდგენილი სადისერტაციო ნაშრომი ეხება საქართველოს ისტორიის ფრიად მნიშვნელოვან პერიოდს. ეს ის დროა, როდესაც, რუსეთში ოქტომბრის გადატრიალების შემდეგ, ქართველ ხალხს მიეცა შესაძლებლობა აღედგინა კარგა ხნის წინ დაკარგული დამოუკიდებლობა და იმპერიისაგან დაეხსნა თავი. იმპერიას საქართველო არ ეთმობოდა და ყოველ ღონეს ხმარობდა არ გაქცეოდა ის ხელიდან, რომლის ერთ-ერთი მზაკვრული ხერხი სხვადასხვა ხალხების დაპირისპირება იყო. ხალხების დაპირისპირებისათვის იმპერიის ფერს მნიშვნელობა არ ჰქონდა. ამით რეცენზია იმიტომ დავინყეთ, რომ დისერტაციაში მიღებულია დასკვნა, რომ 1918-1921 წლების დამოუკიდებლობის პერიოდში ოსების გამოსვლა ინსპირირებული და დაფინანსებული იყო ბოლშევიკური რუსეთის მიერ. ოსების ქართველებსადმი დაპირისპირებას კი ცარიზმის რუსეთმა ჩაუყარა საფუძველი.

სადისერტაციო ნაშრომის კითხვისას ვფიქრობდით, რომ ავტორს კითხვა ექნებოდა დასმული და პასუხი გაცემული: რატომ მაინცდამაინც ეთნიკური დაპირისპირებისათვის იარაღად რუსეთის იმჟამინდელმა ხელისუფლებამ საქართველოში მცხოვრებ ოსებზე შეაჩერა ყურადღება. სამწუხაროდ, დისერტანტმა აღნიშნულ საკითხს რატომღაც

ყურადღება არ მიაქცია. ისტორიკოსისათვის ამ კითხვაზე პასუხი რთული არ უნდა იყოს. საქართველოში დასახლებისთანავე ოსები ხშირად უარს ამბობდნენ იმ მცირე გადასახადზე, ვის მიწაზეც (სახელმწიფოს, ფეოდალის) ცხოვრობდნენ. შეიძლება გავიხსენოთ დვალეთში დასახლებული ოსები, რომელთა დამორჩილება გიორგი სააკაძეს მოუწია, ერეკლე მეორის სამხედრო ღონისძიებები თრუსოელი ოსების წინააღმდეგ. საქართველოში ფაქტობრივად არ გვექონია სხვა შემთხვევები ეთნიკურ ერთობათა ხელისუფლებასთან დაპირისპირებებისა. მიზიზი მარტივია: ახლად მიგრირებული ოსებისათვის უცნობი იყო სოციალური და პოლიტიკური სისტემა, რომელიც საქართველოში არსებობდა; ესაა ქართული ფეოდალიზმი. ჩრდილოეთ კავკასიის მთებში ოსები თავისუფალი თემების სახით ცხოვრობდნენ. აქ კი სხვა სოციალური გარემო დახვდათ. მიუხედავად იმისა, რომ ძალიან მცირე ბეგარა უნდა გადაეხადათ, ამ მცირეს გადახდაზეც უარს ამბობდნენ. მთიელმა ოსებმა დაპირისპირება რუსეთის იმპერიისადმი მათი შემოსვლისთანავე დაიწყეს; რუსეთის ხელისუფლებმა დაუმორჩილებლების წინააღმდეგ ყოველნაირად სამხედრო ექსპედიციებს გზავნიდა და მხოლოდ ხუთი ათეული წლის შემდეგ გახდა შესაძლებელი მათი დამორჩილება, დიდი მსხვერპლის, სოფელების გადანვისა, კოშკების დანგრევის ხარჯზე. აი, ამის შემდეგ, გამოუნახა იმპერიამ ოსებს დასაპირისპირებელი ხალხი – ქართველები.

რუსეთმა თავიდანვე შექმნა მითი, რომ ოსები საქართველოს ბარში ადრევე, ქართველების აქ მოსვლამდე ცხოვრობდნენ და ისინი ქართველებმა შეავიწროვეს და მთებში შერეკეს (საამისოდ ვოსტორგოვის დასასხელებაც საკმარისია). ამდენად, ოსები ადვილად სამართავი იყვნენ რუსეთის იმპერიის მიერ. აგრეთვე ჩრდილოეთით მათ

ესაზღვრებოდნენ რუსეთში მცხოვრები თანამემამულეები, რომელთა გამოყენება ბოლშევიკების მიერ (იარაღის მიწოდება, ბრძოლებში ჩართვა) ძნელი არ იყო.

დამოუკიდებელი საქართველოს ხელისუფლება სწორედ ამ ახალმა მიგრირებულმა და ქართულ სოციალურ სისტემასთან არაადაპტირებულმა ოსებმა დააყენეს პრობლემის წინაშე.

შეუძლებელია აგრეთვე არ აღვნიშნოთ, რომ ოსთა ეთნიკური ერთობა, რომლებიც მიგრირებულები იყვნენ შიდა ქართლის მთიანეთიდან და განსახლებული იყვნენ საქართველოს სხვა მხარეებში ინტეგრირებულნი იყვნენ ქართველებთან. ინტეგრაციის ასეთი მაღალი ხარისხი საქართველოში მცხოვრები სხვა ეთნიკური ერთობებისათვის ფაქტობრივად დამახასიათებელი არ იყო. ამ საკითხზე სადისერტაციო ნაშრომში ხაზგასმითაა მსჯელობა და არანაირი დოკუმენტი არ არსებობს შიდა ქართლის მთიანეთის გარეთ მცხოვრები ოსების საქართველოს სახელმწიფოს წინააღმდეგ აჯანყებაში ჩართულობაზე. ამას, ბუნებრივია, კიდევ ერთი დასკვნა მოსდევს, რომ ოსთა გამოსვლები საქართველოს წინააღმდეგ არ იყო ეთნიკური დაპირისპირება.

სადისერტაციო ნაშრომი შედგება შესავლის შვიდი თავისა, დასკვნისა, ბიბლიოგრაფიისა და დანართისაგან. თითოეული თავი პარაგრაფებადაა დაყოფილი. ვფიქრობთ, რომ ცალკე თავის სახით არ უნდა ყოფილიყო წარმოდგენილი „ტოპონიმის დადგენისათვის“. თუ ამ თავში ჩართულ რუკას გამოვრიცხავთ, აგრეთვე დაშორებულ ადგილებს, მისი მოცულობა სულ ორი გვერდია. კითხვა ისმის: რამდენადაა ქვეყნის რომელიმე ნაწილის (მხარის) სახელწოდება ტოპონიმი? ტოპონიმი ხომ რაიმე გეოგრაფიული ადგილის – სოფლის, ქალაქის, მთის, ტყის, მინდვრის, სა-

თიბის, საძოვრის და ა. შ. – სახელწოდებაა. თუ მაინც და მაინც ეს საკითხი სადისერტაციო ნაშრომში უნდა ყოფილიყო შეტანილი, უპრიანი იყო მასზე მსჯელობა შესავალში ყოფილიყო.

მეოთხე თავი ეხება 1918 წლის დაპირისპირებას, რომელიც რამდენიმე პარაგრაფისაგან შედგება. ვფიქრობთ, ამ მცირე მოცულობის თავის პარაგრაფებად დაყოფა საჭირო არ იყო. პირველ პარაგრაფსა და მეორე პარაგრაფს შორის გვერდის 2/3 გამოტოვებულია. ამ თავში იმის გამო, რომ სამი პარაგრაფი ახალი ფურცლიდან იწყება და ნინა პარაგრაფის ბოლოს ორი სტრიქონი გადადის მომდევნო გვერდზე, ეს გვერდი (74) ფაქტობრივად ცარიელია. აგრეთვე თავში ჩართულია ფოტოსურათები, რომლებიც ტექსტში არ უნდა ყოფილიყო. დისერტანტი თუ მაიცდამაინც საჭირო თვლიდა ამ ფოტოების ნაშრომში განთავსებას, ისინი მოთავსებული უნდა იყოს დანართში. მეოთხე თავს წინ უძღვის აბზაცი, რომელიც ოსთა საქართველოში ჩამოსახლებას ეხება. ეს მონაკვეთიც არა აქ, არამედ უკეთესი იყო შესავალ ნაწილში მოთავსებულიყო და მითითებული უნდა ყოფილიყო ჩემი არა „კავკასიის ხალხთა ეთნოგრაფიის საკითხები“, არამედ მონოგრაფია, რომელიც ოსების საქართველოში მიგრაციას ეხება. ისტორიოგრაფიაში და ფართო საზოგადოებისთვისაც ცნობილი იყო, რომ შიდა ქართლში მცხოვრები ოსების დაპირისპირება საქართველოს სახელმწიფოს წინააღმდეგ მხოლოდ 1920 წელს მოხდა. 1918 და 1919 წლების დაპირისპირებებზე კი არაფერი ვიცოდით. მიზეზი კი იყო არქივების ხელმიუწვდომლობა. ეს ბარიერი დისერტანტმა გადალახა. მაგრამ, შთაბეჭდილება მრჩება, რომ წყაროდ მანუჩარ გუნცაძეს გამოყენებული აქვს არა საარქივო მასალები, არამედ იმდროინდელი პრესა.

მიგვაჩნია, რომ 1918 და 1919 წლის ოსთა გამოსვლები უნდა გაერთიანებულიყო და ერთი თავის სახით ყოფილიყო წარმოდგენილი. ამის შესახებ დისერტანტი თავად წერს: „ოსების აჯანყებები შეგვიძლია ორ პერიოდად დავყოთ: პირველი პერიოდია 1918 და 1919 წლის აჯანყებები, მეორე კი – 1920 წლის აჯანყება“ (გვ. 62). განსხვავებას ისიც ქმნის, რომ „თუ თავდაპირველად მათი სურვილი იყო გარკვეული ავტონომიისა ან ცალკე სამაზრო ერთეულის ჩამოყალიბება, მოგვიანებით ე. წ. „სამხრეთ ოსეთის“, ანუ შიდა ქართლის ისტორიული ტერიტორიის ნაწილის, საქართველოდან გამოყოფასა და რუსეთთან მიერთებას ითხოვდნენ“ (გვ. 62-63). 68-ე გვერდზე გვხვდება ასეთი ფრაზა: „გორიდან 24 მარტს 10 საათზე შემდეგი ცნობა მოვიდა: 28 მარტს სალამოს 6 საათზე ცხინვალის ახლოს სოფ. თამარაშენთან მოგვიკლეს 5 ამხანაგი...“. იმედს ვიტოვებთ სადისერტაცი ნაშრომის წიგნად გამოცემის შემთხვევაში, შეცდომა გასწორდება. ამ თავის გაცნობისას კარგად ჩანს, რომ ოს აჯანყებულებს ერთ-ერთი ძირითადი აქცენტი ცხინვალზე ჰქონდათ, მიუხედავად იმისა, რომ იმ დროს ქალაქში ოსები საერთოდ არ ცხოვრობდნენ. ცხინვალი ოს აჯანყებულებს სჭირდებოდათ იმიტომ, რომ მას სტრატეგიული და საკომუნიკაციო მნიშვნელობა ჰქონდა. აქ შეიძლება ის ფაქტიც გავიხსენოთ, რომ დვალეთსა და შიდა ქართლის მთებიდან სავაჭროდ ჩამოსული ოსები ძირითადად ცხინვალში ჩერდებოდნენ და თავიანთ შვილებს ქართველებს აქ და მიმდებარე სოფლებში ანათვლინებდნენ. ვეთანხმები დისერტანტს იმაში, რომ „ოსებმა თავიანთი ავანტიურული მოქმედების შედეგად ვერანაირი შედეგი ვერ მიიღეს, მათ გამოსვლებს მხოლოდ სისხლის ღვრა მოჰყვა. ფაქტია, რომ დაპირისპირება ამჯერადაც და შემდეგი აჯანყებების დროსაც ყოველთვის აჯანყებული ოსე-

ბის ინიციატივით იწყებოდა და სისხლის ღვრასაც ისინი პირველები იწყებდნენ" (გვ. 73-74). თქმულს დავამატებთ: 1918 წლის ოსთა აჯანყებაზე საუბრისას არ ჩანს ვინ იყო მათი გამოსვლის ინიციატორი, ხელმძღვანელი. ისინი სტიქიურად მოქმედებდნენ? ვფიქრობთ, შემდგომი კვლევა-ძიება ჩვენს მიერ დასმულ კითხვასაც უპასუხებს. არქივებში მუშაობა კიდევ წინ არის. თუმცა საყურადღებოა ეროვნული საბჭოს 1918 წლის 2 აგვისტოს სხდობაზე გრიგოლ ვეშაპელის გაკეთებული ინფორმაცია, რომ მწერალ ია ეკალაძის ინფორმაციით „ოსები, რომლებმაც აჯანყება წამოიწყეს, განათლება რუსეთში ჰქონდათ მიღებული და სწორედ რუსული იდეოლოგიის მოქმედების შედეგია ის, რომ მათ დაიწყეს მსგავსი გამოსვლები“ (გვ. 75). ვეთანხმები დისერტანტს, რომ „ოსთა გამოსვლები რუსეთის ინტერესებში შედიოდა, მიზეზი მარტივია: საქართველოს დასუსტების შემდეგ ისინი მარტივად შეძლებდნენ თავიანთი გავლენის აქ გავრცელებას“ (გვ. 75).

1919 წელს ე. წ. სამხრთ ოსეთის ეროვნულმა საბჭომ კიდევ ერთი აჯანყება მოაწყო. ამ აჯანყების ამსახველი მუხუთე თავიც მცირე მოცულობისაა. იგი ძირითადად ეყრდნობა ლევან თოიძის წიგნსა და წიგნს „ქართველი და ოსი ხალხების ურთიერთობის ისტორიიდან“. ამ თავშიც, ფაქტობრივად, არსად ჩანს არქივის და აგრეთვე პრესის მასალები. ამ აჯანყების წინა პერიპეტია ის, იყო, რომ ე. წ. სამხრთ ოსეთის ეროვნულმა საბჭო თხოულობდა „სამხრეთ ოსეთის კანტონის კონსტიტუციის“ ცნობას საქართველოს მთავრობისაგან და ცხინვალის ცენტრად გამოცხადებას. ქართული მხარის მიერ აღნიშნულის მიღება ნიშნავდა იმის აღიარებას, რომ ოსებით დასახლებული ე. წ. სამხრეთ ოსეთი სახელმწიფო უნდა ყოფილიყო სახელმწიფოში. ქართული მხარის მიერ შეთავაზებული წინადადება ჯავის მაზ-

რის შექმნის შესახებ და ადგილობრივ ადმინისტრაციაში საქმის წარმოების ოსურ ენაზე განხორციელება ოსური მხარისათვის იყო მიუღებელი. აჯანყება 23 აგვისტოს განხორციელებულა, მაგრამ ის ადვილად იქნა ჩახშობილი. როგორც ოფიციალურ ოპონენტს ასე მცირედ და სხვა ლიტერატურაზე დაყრდნობით აჯანყების მსვლელობის გადმოცემა არ მაკმაყოფილებს. საარქივო მასალების მოძიების შემდეგ, ალბათ, გვეცოდინებოდა აჯანყების მსვლელობის მიმდინარეობა, როგორც ერთი, ისე მეორე მხრიდან მებრძოლი ძალების რაოდენობა, აგრეთვე მშვიდობიანი მოსახლეობის დამოკიდებულება ამ აჯანყებისადმი და სხვა. მართალია მანუჩარ გუნცაძე, რომ „1918-1919 წლების აჯანყების ჩახშობით მხოლოდ გადადება ხდებოდა პროცესის და არა მისი საბოლოო მოგვარება“ (გვ. 83). მაგრამ აუცილებელი იყო იმის ჩვენება, საქართველოს იმდროინდელ ხელისუფლებას გასიგრძეგანებული ჰქონდა თუ არა ეს.

ვრცელია მექვსე თავი, რომლის სახელწოდებაა „1920 წლის ანტისამთავრობო გამოსვლები“. ამ თავში დაწვრილებითაა აღწერილი საქართველოს წინააღმდეგ მიმართული აჯანყება, რომლის მიზანიც იყო ე. წ. სამხრეთ ოსეთის, ანუ ძირძველი ქართული მიწა-წყლის საქართველოსაგან ჩამოცილება და რუსეთის შემადგენლობაში შესვლა. აქვე შეუძლებელია არ აღვნიშნოთ, რომ ამ თავის სათაური არ შეესატყვისება რეალურ ვითარებას. რატომ იყო 1920 წლის აჯანყება ანტისამთავრობო? სინამდვილეში ის იყო ანტისახელმწიფოებრივი, რადგან აჯანყებულების მიზანი იყო საქართველოს სახელმწიფოსაგან ძირძველი ტერიტორიების ჩამოცილება და სხვა სახელმწიფოსათვის გადაცემა. ეს იყო ბოლშევიკური ანუ რუსეთის აგრესია საქართველოს წინააღმდეგ. საქართველოს ტერიტორიის ერთი ნაწილის

ჩამოშორებით ისინი პლაცდარმს შეიქმნიდნენ დანარჩენი ტერიტორიის დასაპყრობად. მოყვანილია რკპ(ბ) კავკასიის სამხარეო კომიტეტის დადგენილება, რომელიც მოითხოვდა საბჭოთა ხელისუფლების გამოცხადებას და კავშირის დამყარებას ჩრდილოეთ ოსეთთან. ამის შემდეგ სამართლიანია დისერტანტის წინადადება, რომ „უთანხმოების სათავე არა ქართველი და ოსი ხალხის ურთიერთობაშია, არამედ – რუსი ბოლშევიკების ინტერესებში, რომლის მიზანიც, ცხადია, საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის დასუსტება და ამის ხარჯზე რუსეთის პოზიციების გაძლიერება იყო“ (გვ. 86). გაზეთ „ერთობიდან“ მოყვანილი ამონაწერი, რომ „ბოლშევიკურ მოძღვრებას ღრმად აქვს გადგმული ფესვები“ (გვ.87), ადასტურებს იმას, რომ სხვა ქვეყნის მოქალაქენი – ბოლშევიკები აქტიურად მოქმედებდნენ და მთიელ ოსებს მომავალი კარგი ცხოვრების ილუზიებს უქმნიდნენ, პირველ რიგში, მიწების თავად-აზნაურებისათვის წართმევით.

ავტორი ხასზს უსვამს, რომ აჯანყების დაწყების მომენტისათვის რუსეთმა საქართველოსთან დადო სამშვიდობო ხელშეკრულება, რითაც რუსეთი ცნობდა საქართველოს დამოუკიდებლობას მის ისტორიულ საზღვრებში. ხელშეკრულება პირველ რიგში ითვალისწინებდა საქართველოს ხელისუფლების ყურადღების მოდუნებას. იმპერიისათვის არ არსებობდა სხვა ქვეყანასთან რაიმე სამართლებრივი ურთიერთობა. მართლაც, ჩიჩერინმა არ დააყოვნა და ნოტიო მიმართა საქართველოს ხელისუფლებას, გაეწვია ჯარი სამხრეთ ოსეთიდან, სადაც გამოცხადებული იყო საბჭოთა ხელისუფლება. გადმოცემულია ე. წ. სამხრეთ ოსეთის რეგკომის ერთ-ერთი ბრძანება, რითაც საბჭოთა ხელისუფლებას აცხადებდნენ ონიდან დუშეთამდე და ცხინვალს კი – მის ცენტრად. ვეთანხმები დისერტანტს, რომ

„აქ უკვე აღარ იყო საუბარი ოსების თვითგამორკვევაზე ან ეთნიკური უმცირესობის უფლების დაცვაზე. ისინი რუსეთის სახალხო კომისარს ატყობინებდნენ სამხრეთ ოსეთის რუსეთთან შეერთებას“ (გვ. 95-96). ბუნებრივია, საქართველოს ხელისუფლებას სხვა გზა აღარ ჰქონდა დატოვებული და აჯანყება ჩაახშეს სამხედრო შენაერთებით.

მანუჩარ გუნცაძე განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს იმ ფაქტს, რომ აჯანყების ჩახშობის მეთაური იყო გიორგი კვინიტაძე და არა ვალიკო ჯუღელი. სწორედ გიორგი კვინიტაძის დაგემილი იყო ყველა სამხედრო ოპერაცია ოსი ბანდიტების წინააღმდეგ. გასაზიარებელია, რომ „ეს იყო ერთი ქვეყნისათვის ტერიტორიის წართმევა და მეორისათვის მიერთება“. სახელმწიფო ვალდებული იყო არა მხოლოდ საქართველოს ტერიტორია დაეცვა, არამედ დაეცვა ამ ტერიტორიაზე მცხოვრები ქართველები, რომლებიც ცოტანი არ იყვნენ და რომლებსაც „აჯანყებული ოსები არბევდნენ“. გვინდა ხაზგასმით აღვნიშნოთ, რომ ოსი მთიელების მეკობრეობა და თარეში ადრინდელი დანყებული იყო. ჯერ კიდევ XVIII საუკუნის საბუთებში ასეთი არაერთი და ორი ფაქტია დადასტურებული, რომელიც ლეკიანობის პარალელურად მიმდინარეობდა და მხოლოდ მასშტაბებით ჩამორჩებოდა ამ უკანასკნელს. ამის შესახებ თვით კოსტა ხეთაგუროვი აღნიშნავდა ნარკვევში „ოსობა“ (ოსიანობა), რომ არაა ოჯახი მთაში, რომ ოჯახში არ იყოს საქართველოდან თარეშის შედეგად წამოღებული რაიმე ნივთი. XIX საუკუნის I მეოთხედის ავტორი აიხვალდიც აღნიშნავდა: „ოსები ცხინვალს იქითა მხარეს, მთებში ცხოვრობდნენ. ადრე ისინი ცხინვალს გაუთავებლად ძარცვავდნენ და ხოცავდნენ. ახლა კი ქართველებს, ცხინვალის მოსახლეობას თავს ანათვლინებენ“.

დისერტანტი ვრცლად ეხება აჯანყების ჩახშობისას საქართველოს არმიის მიერ სიმკაცრის გამოჩენას. საკამათო არაა მანუჩარ გუნცაძის სიტყვები: „საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის მთავრობას სრული უფლება ჰქონდა, სამხედრო გზით ჩაეხშო ოსური ბანდების ანტისახელმწიფოებრივი გამოსვლა და გამოიყენა კიდეც ეს უფლება, ეს ახლოსაც არ ყოფილა გენოციდითან, როგორც შემდეგ ცდილობდნენ ოსი და რუსი ბოლშევიკები ამ მოვლენის წარმოჩენას, დასჯილი იყვნენ მხოლოდ აჯანყებულები, საქართველოს სხვა ტერიტორიაზე მცხოვრებ ოსებს კი არავინ შეხებია“ (გვ. 109). თქმულს დავამატებთ: ქართველთა ოპონენტებს, როგორც ოსებს, ისე რუსებს ავიწყდებათ, თუ როგორ იმორჩილებდნენ რუსი კოლონიზატორები საქართველოს მთებში მცხოვრებ ოსებს: 1804 წელს რუსებმა მთლიანად გადაწვეს ჟამურის ცხრავე სოფელი და სადაც კი ხელი მიუწვდებოდათ ანგრევდნენ საგვარეულო კოშკებს. სისხლისმღვრელი შეტაკებები იყო 1810 წელს რუსულ ჯარსა და პატარა ლიახვის ხეობაში მცხოვრებ ოსებს შორის. ამ დროს ხელისუფლებამ ოსების რამდენიმე სოფელი გადაწვა და დაანგრია საგვარეულო კოშკები, დაიჭირეს უხუცესები, რომელაგან 12 კაცი თბილისის ქუჩებში დამამცირებელი კისერზე ჩამოკიდებული ხმლებით გაატარეს. 1830 წელს რენენკაფმა დიდი ლიახვის ხეობაში ოსების შვიდი სოფელი გადაწვა და კოჩიეების გვარის უმეტესობა კოშკში ჩამარხა. 1838 წელს გადაწვეს მალრან-დვალეთის სოფლები; 1840 წელს სოფელ ბაგათიყაუს ქალები და ბავშვები დაქცეულ კოშკში ჩაიმარხნენ; 1850 წელს თომაეგების ყველა სახლი ცეცხლს მისცეს. კოსტა ხეთაგუროვი წერდა, რომ ნარას ხეობაში, ისევე როგორც მთელ ოსეთში, არაა მთლიანი კოშკი შემორჩენილი, რომლებიც რუსეთის ხელისუფლების განკარგულებით დაქცეული იქნა XIX საუ-

კუნის ორმოციან და ორმოცდაათიან წლებში. ეს ფაქტები შეიძლება არც გაგვეხსენებინა, მაგრამ როდესაც რუსეთიდან ისმის ბრალდებები ქართველთა მიერ ოსთა გენოციდის შესახებ 1920 წელს, დამბრალებლებს აღნიშნული ფაქტები უნდა გაახსენონ ისტორიკოსებმაც და პოლიტიკოსებმაც.

სადისერტაციო ნაშრომში ხაზი აქვს გასმული იმ ფაქტებს, რომ ოსურ ბანდებთან ერთად, ბრძოლებში მონაწილეობდნენ ჩრდილოეთ კავკასიიდან გადმოსული სამხედრო ძალები.

მანუჩარ გუნცაძე დანვრილებით აღწერს შიდა ქართლის ხეობებში მიმდინარე სამხედრო ოპერაციებს, ოღონდ ჩვენთვის გაუგებარია რამდენიმეჯერ ნახსენები **გუბესის ხეობა**. ეს აღწერებიც ძირითადად პრესასა და გ. კვინიტაძისა და ვ. ჯუღელის მემუარებს ეყრდნობა და ფაქტობრივად არ ჩანს საარქივო დოკუმენტები.

ვფიქრობთ, რომ არ იყო საჭირო სადისერტაციო ნაშრომში კვინიტაძე-ჯუღელის საკითხზე მსჯელობა რამდენიმე ადგილას ყოფილიყო, ეს იმ დროს, როდესაც ამ პრობლემას სპეციალური მონაკვეთი ეძღვნება.

1920 წლის ოსების აჯანყების, ანუ ბოლშევიკური ავანტურის შესახებ საბჭოთა ავტორების კრიტიკა, რა თქმა უნდა, საჭირო იყო, მაგრამ, ვფიქრობთ, რომ შესავალში ისტორიოგრაფიულ მიმოხილვაში უნდა ყოფილიყო წარმოდგენილი. რაც ყველაზე მთავარია, საქართველოს სახელმწიფოს მიერ 1920 წლის ოსთა აჯანყების ჩაქრობას შიდა ქართლის მთიანეთში, ოსები ყოველგვარი არგუმენტების გარეშე ოსი ხალხის გენოციდს უწოდებენ. დისრეტანტი ვალდებული იყო გაეხატებინა ეს ცილისმწამებლური და არამეცნიერული თეზა. სამწუხაროდ, მან საამისოდ საარქივო მასალები არ წარმოადგინა.

მართალია მთელ რიგ ლიტერატურას, რაც პრობლემის ირგვლივ არსებობს, მანუჩარ გუნცაძე იყენებს, მათ შორის, შოთა ვადაჭკორიას ნაშრომებს, მაგრამ, სამნუხაროდ, არა აქვს სამეცნიერო მიმოქცევაში შემოტანილი ამ ავტორის წიგნი „ოსური სეპარატიზმი და ქართული სინამდვილე (1917-1925 წწ.)“, თბ., 2017. არადა, ამ წიგნში შოთა ვადაჭკორიას მნიშვნელოვანი სარქივო მასალა აქვს თავმოყრილი. გვინდა დასახელებულ ავტორს დავესესხოთ: რუსეთის დაფინანსებით შიდა ქართლის მთიანეთში 1920 წელს ოსებმა „სამხრეთ ოსეთის“ რევოლუციური კომიტეტი შექმნეს, რომლის მიზანი საქართველოში სამოქალაქო ომის გაჩაღება და ხელისუფლების დამხობა იყო. მოქმედებდა რუსეთიდან გადმოსული სამი შეიარაღებული რაზმიც. სამართლიანადაა შენიშნული, რომ „საბჭოთა რუსეთის ეს მოქმედება, სამართლებლივი თვალსაზრისით, რუსეთ-საქართველოს ხელშეკრულების VI მუხლის დარღვევას წარმოადგენდა და მისდამი საქართველოს ხელისუფლების ადექვატური რეაგირება საერთაშორისო არენაზე ქვეყნის ინტერესების დაცვას ემსახურებოდა“ (გვ. 87). საარქივო მასალებით დადგენილია, რომ მარტო 1919 წლის 29 ივლისიდან 31 ოქტომბრამდე ბოლშევიკებისაგან ოსმა სეპარატისტებმა 7 მილიონ 367 ათასი რუბლის დახმარება მიიღეს. საერთო ჯამში კი 1918-1920 წლებში რუსეთიდან ოქროს კურსით 40 მილიონზე მეტი ჰქონდათ მიღებული (გვ. 21). შოთა ვადაჭკორიას სხვა მნიშვნელოვანი საარქივო მასალაც აქვს წარმოდგენილი. კერძოდ, ქართულ სოფლებში ქემერტსა და ძარნემში ოსმა სეპარატისტ-ბოლშევიკებმა 80 სახლი გადაწვეს, 32 მცხოვრები დახვრიტეს (ზოგიერთი მათგანი ცეცხლში დაწვეს, ზოგი ცემის შემდეგ დაწვეს).

დისერტანტი მართალია იცნობს ბატონ ოთარ ჯანელიძის საინტერესო ნაშრომს, რომელიც რუსულ ენაზეა და-

ბეჭდილი, რომელშიც მოყვანილი საარქივო მასალებით მტკიცდება, რომ ოსი აჯანყებულები 1920 წლის ზაფხულში ანყობდნენ გორის აღების გეგმას, სურამის გადასასვლელის გადაკეტვას. ამ ნაშრომშიც ხაზგასმულია, რომ საქართველოს მთავრობამ ოსი აჯანყებულები დასაჯა არა ეთნიკური ნიშნით, არამედ ანტისახელმწიფოებრივი საქმიანობისათვის, მაგრამ დისერტანტს ეს ინფორმაცია არ შემოაქვს სამეცნიერო მიმოქცევაში (იხ.: *О. Джанелидзе. Осетинский вопрос в Демократической Республике Грузии (1918-1920). Сб.: Некоторые вопросы истории осетин Шиди Картли, Тб., 2010, с. 366-381*).

დასარულს უნდა დავუბრუნდეთ მესამე თავს, – „კონფლიქტის წინა პერიოდი“, რომლის პირველ პარაგრაფს „მოვლენების მიმოხილვა“ ჰქვია. დისერტანტის თქმით, ამ თავის დაწერა განაპირობა იმ გარემოებამ, რომ რუსი და ოსი მეცნიერები კონფლიქტის მიზეზად ქართული ხელისუფლების შოვინისტურ დამოკიდებულებას მიიჩნევენ. დისერტანტმა ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში მიხეილ მაჩაბლის ფონდში მიაკვლია დოკუმენტს, რომელიც 1917 წლის ბოლოსაა შედგენილი, შედგენილია იმ დროს, როდესაც საქართველოს ჯერ კიდევ არა აქვს დამოუკიდებლობა გამოცხადებული. ესაა მომავალი სამხრეთ ოსეთის შექმნის გეგმა. პროექტის შემდგენელ ოსებს მოხაზული აქვთ ის ტერიტორია, რომელიც სამხრეთ ოსეთის ერობაში უნდა მოქცეულიყო. საყურადღებოა, რომ ის ბევრად დიდ ტერიტორიას მოიცავდა, ვიდრე საბჭოთა პერიოდის სამხრეთ ოსეთი. ცხინვალის ამ ერობაში შეყვანაც ამ დოკუმენტში ეწერა. დისერტანტმა სადისერტაციო ნაშრომში შეიტანა ამ დოკუმენტის თარგმანი. რუსული დედანი კი დანართის სახით დაურთო. თარგმანი არის ძალიან ცუდი. ნაშრომის

ნიგნად გამოცემისას აუცილებელია მისი თარგმნა პროფესიონალის მიერ. დოკუმენტის სათაური – Проект Введения земства в Южной Осетии и выделения его в особую Административную единицу – ქართულად თარგმნილია ასე: „**ზემსტვოს შემოღება სამხრეთ ოსეთში და მისი გამოყოფა სპეციალურ ადმინისტრაციულ ერთეულზე**“. ჰემსტვა-ს შესატყვისი ქართული თარგმანი არის ერობა. არცერთი ქართული ტოპონიმი არაა გადმოტანილი ისე, როგორც სინამდვილეში უნდა იყოს. შეიძლება ქართულ ტექსტში იყოს: რაჩინსკი, გორსკი, დუშეცკის, პრონა, ბოლშაია და მალაია ლიახვი, მეჯური, ლეხური, მკურის აუზი, გორნო-ოსეთის რეგიონი, უეზდ ზემსტვო (უნდა იყოს „სამაზრო ერობა“), ავლევსკი (ოკონსკი), დუშჩეტის რაიონი, ჰელთუბანი, ქვემო-რუნე, ზგუდერი, ჟავსკი, მონასტერსკი, ახალგორსკი და სხვა?

ამ თავის მეორე პარაგრაფის სახელია „კონფლიქტის ეკონომიკური მხარე და ხიზნების საკითხი“. ვკითხულობთ, რომ „ხიზნების რაოდენობა, მოსახლეობის საერთო რაოდენობასთან შედარებით გაცილებით მცირე იყო და ეს ცხადია. თუმცა ხიზნების მთავარი პრობლემა სწორედ ის მინა იყო რომელსაც ისინი იყენებდნენ“ (გვ. 52). არაა დაკონკრეტებული საერთოდ საქართველოს ხიზნების რაოდენობაზეა საუბარი, თუ შიდა ქართლში მცხოვრები ხიზანი ოსების შესახებ. თუ შიდა ქართლის მთიანეთზეა საუბარი, მთელი კატეგორიულობით უნდა ითქვას, რომ ოსი ხიზნები აქ დიდ ნაწილს წარმოადგენდნენ. ამის თქმის საშუალებას მაძლევს XIX საუკუნის რუსული კამერალური აღწერის დავთრები. მთელი რიგი სოფლების მკვიდრნი დიდი ლიახვისა და პატარა ლიახვის ხეობებში ხიზნებს წარმოადგენდნენ; ეს ხიზნები დასახლებული იყვნენ ფეოდალების მი-

ნებზე. შეთანხმებით მოსულ ოსს მემამულისათვის გარკვეული გადასახდი უნდა გადაეხადა. ხიზანი თავისუფალი იყო, მას შეეძლო სადაც უნდოდა და როცა მოისურვებდა ამ მიწიდან წასულიყო.

ჩემთვის გაუგებარია წინადადება: „ხოლო ის მოსახლეობა, რომელიც გორის ჩრდილოეთით ცხოვრობდა, ეკონომიკური ურთიერთობით დაკავშირებული იყო ჩრდილოეთ კავკასიასთან და საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის ახლად დაწყებული ეკონომიკური რეფორმების პერიოდში, არ იყო მიბმული ქართულ ეკონომიკაზე და ნაკლები კავშირი ჰქონდა ამ მხრივ მასთან“. მთელი კატეგორიულობით გვინდა განვაცხადოთ, რომ ესაა სრული გაუგებრობა. დვალეთიც კი, რომელიც ქედის ჩრდილოეთ მხარეზეა, ყოველთვის საქართველოს სხვა მხარეებზე იყო დამოკიდებული; ამ მხარეს სამეურნეო-ეკონომიკური კავშირები ჩრდილოეთ კავკასიის მეზობელ ტერიტორიულ ერთეულებზე მცხოვრებლებთან არასდროს ჰქონია.

სადისერტაციო ნაშრომში მოტანილია ციტატა გაზეთ „საქართველოდან“: „ოსები ცხოვრობენ ქართველი ერის მიწა-წყალზე. ბევრ მათგანს 100-120 დესეტიანა საუკეთესო მიწა აქვს. უმრავლესობას კი 30-40 დესეტიანა. იქვე მოყვანილია ამის პასუხი გაზეთ „ერთობიდან“: „ეს ტყუილი და საშინელი პროვოკაციაა აგრეთვე ის, ვითომ ოსთაგან ბევრს 100-120 დესეტიანა საუკეთესო მიწა ქონდეს, უმრავლესობას კი 30-40 დესეტიანა. პირიქით ოსობის უმრავლესობას სწორეთ უმინობა ახრჩობს და ამიტომ შეიძლება გასავალი ექნეს ოს ნაციონალისტების მოწოდებას ბარში შესევისა და იქიდან ქართველების გარეკვისადმი“ (გვ. 60).

მოსალოდნელი იყო ამ ციტატების მოყვანის შემდეგ ავტორს თავისი პოზიცია გამოეთქვა და ანალიზი გაეკეთებინა მათთვის. არა, უცბად ის გადადის ცხინვალის მოსახ-

ლეობის ეთნიკურ შემადგენლობაზე. საქართველოს მთაში სახვნელი მიწის რაოდენობა ფრიად შეზღუდული იყო – ის საშუალოს 1-3 დესეტინას შორის მერყეობდა. სწორედ ეს იყო მიზეზი მთიელთა (და, მათ შორის, აქ მიგრირებული ოსების) ინტენსიური მიგრაციისა ბარის მიმართულებით.

აუცილებლად უნდა დავაფიქსირო ის, რომ სადისერტაციო ნაშრომში ილუსტრაციები, პორტრეტები არ უნდა იყოს ჩართული. მათი ადგილი მხოლოდ დანართშია; რას აძლევს გამოკვლევას გენერალ გიორგი კვინიტაძის, გენერალ ვალიკო ჯუღელის და სხვათა ფოტოების მოთავსება ანდა გიორგი მაჩაბლისა და სანდრო კეცხოველის ცხედრების ფოტოები? – არაფერს. შეუძლებელია დისერტაციაში ჩართული რუკების ნაკითხვა, მაგალითად „რუკა 3 – 1918 წლის საომარი მოქმედებების მეორე ეტაპი“. რუკის ლეგენდაში „ოსი ბოლშევიკების სამხედრო შენაერთები“ და „ქართული სამხედრო შენაერთები“ ერთი – შავი ფერითაა წარმოდგენილი.

სადისერტაციო ნაშრომის ენა დასახვეწია, არის ძალიან ბევრი კორექტული შეცდომა.

რეცენზიაში შეუძლებელია დისერტაციაში არსებულ ყველა საკითხზე შევჩერდეთ; ვფიქრობთ, სადისერტაციო კომისიას გარკვეული წარმოდგენა შეექმნა განსახილველ ნაშრომზე. ჩვენთვის ერთობ ძნელი იყო შენიშვნების ჩამოთვლა, რადგან მანუჩარ გუნცაძე იყო გამორჩეული და მოწესრიგებული სტუდენტი. ბევრი რამ დამოკიდებულია დისერტანტის პასუხზე. დასკვნის სახით ვიტყვით, რომ ნაშრომი შეიძლება დამაკმაყოფილებლად შეფასდეს.

22. 12. 2022

ბეჟან ხორავა

რეცენზია ვალერიანე კეკენაძის მიერ ისტორიის დოქტორის აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილ ნაშრომზე „ზემო იმერეთის ისტორიული გეოგრაფია (საჩხერის მუნიციპალიტეტი)“

ქვეყნის მეტნაკლებად სრულყოფილი ისტორიის დასაწერად აუცილებელია მისი თითოეული კუთხის, თითოეული მუნიციპალიტეტის, ქალაქისა და სოფლის ისტორიის დაწვრილებითი შესწავლა. აკადემიკოსი ნიკო ბერძენიშვილი მიუთითებდა, რომ საქართველოს ისტორიული მხარეების კვლევა უნდა დაიწყოს ლოკალური რეგიონებიდან, სადაც სისტემური, დაწვრილებითი კვლევების მეშვეობით უნდა მოხდეს მხარის ისტორიულ-გეოგრაფიული შესწავლა, რაც ჯერ შეუსწავლელი ისტორიული პროცესების გაშუქების შესაძლებლობას შექმნის. ასეთი სახის კვლევას წარმოადგენს წარმოდგენილი ნაშრომი.

დისერტანტ ვალერიანე კეკენაძის მიერ ისტორიის დოქტორის აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილი ნაშრომი „ზემო იმერეთის ისტორიული გეოგრაფია (საჩხერის მუნიციპალიტეტი)“ 136 ნაბეჭდ გვერდს მოიცავს. იგი შედგება შესავლის, 10 თავის, დასკვნის და გამოყენებული წყაროებისა და ლიტერატურის სიისაგან. ნაშრომს დანართის სახით ერთვის საჩხერის მუნიციპალიტეტის შესახებ დისერტანტის მიერ შედგენილი და გამოხაზული თემატური რუკები.

შესავალში დისერტანტის მიერ ხაზგასმულია თემის აქტუალობა და პრაქტიკული მნიშვნელობა. აქვე იგი მიმოიხილავს თემის გარშემო არსებულ წყაროებს.

თემის ირგვლივ არსებობს ქართული დოკუმენტური და ნარატიული წყაროები. ქართული წყაროების სიმცირეს გარკვეულწილად ავსებს უცხოური წერილობითი წყაროები, ფრიად მნიშვნელოვან ინფორმაციას იძლევა კარტოგრაფიული მასალა. ქართული წერილობითი წყაროებიდან აღსანიშნავია საარქივო მასალები, რომელიც დისერტანტმა საქართველოს ეროვნული არქივის ცენტრალურ საისტორიო არქივში მოიძია, მუნიციპალური არქივის მასალები (საკომლო აღწერები და სხვ.). განსაკუთრებით აღსანიშნავია დისერტანტის მიერ საჩხერის მუნიციპალიტეტში წარმოებული საველე კვლევა-ძიების შედეგად მოპოვებული მასალები. დისერტანტი წლების განმავლობაში ადგილზე ეცნობოდა და იკვლევდა სოფლებს, ნასოფლარებს, ციხეებსა და კოშკებს, ეკლესიებს, ნაეკლესიარებს, ისტორიულ გზებს, ისტორიულ ტოპონიმებს, რაც ნაშრომის წყაროთმცოდნეობით ბაზას მნიშვნელოვნად აფართოებს. ამასთანავე, დისერტანტი კარგად იცნობს საკვლევ თემასთან დაკავშირებულ სამეცნიერო ლიტერატურას.

ნაშრომი აგებულია თემატური პრინციპით და მასში თანმიმდევრულადაა განხილული საჩხერის მუნიციპალიტეტის ისტორიული გეოგრაფიის საკითხები.

პირველ თავში, „გეოგრაფიული მდებარეობა“, განხილულია საჩხერის მუნიციპალიტეტის გეოგრაფიული მდებარეობა, აქვე გამოყოფილია ისტორიული და თანამედროვე ტოპონიმები. დისერტანტი შეეცადა საჩხერის მუნიციპალიტეტის ტოპონიმის რეტროსპექტული სურათის აღდგენას, რაც კარგად არის ასახული მის მიერ შედგენილ და გამონახულ რუკაზე. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ კარგი

იქნებოდა დისერტანტს გაეთვალისწინებინა კობა ხარაძის ნაშრომი „საქართველოს ისტორიული გეოგრაფია. იმერეთი“ (თბ., 2018).

მეორე თავში, „იმერეთისა და ქართლის სამეფოების საზღვარი საჩხერის მონაკვეთზე“, ადგილზე შესრულებული კვლევა-ძიების შედეგად, დისერტანტი ცდილობს დაადგინოს ქართლისა და იმერეთის საზღვრის ერთი მონაკვეთი, რომელიც დღევანდელი საჩხერის მუნიციპალიტეტის ტერიტორიაზე გადიოდა. ამასთანავე, იგი თვითონ იკვლევს ქართლისა და იმერეთის საზღვრებს ადგილზე. დისერტანტმა დასახულ ამოცანას თავი კარგად გაართვა, თუმცა საკითხის განხილვისას ერთი ქრონოლოგიური უზუსტობა გვხვდება. დისერტანტი წერს, რომ ერთ-ერთი ისტორიული დოკუმენტით, 1611 წელს საწერეთლო ქართლის მეფის შაჰნავაზის კუთვნილებაშია (გვ. 17). ვახტანგ V შაჰნავაზი ქართლის მეფე 1658-1675 წლებში იყო, ამიტომ 1611 წელს საწერეთლო შაჰნავაზის კუთვნილებაში ვერ იქნებოდა.

მესამე თავში, „ისტორიული გზები, უღელტეხილები“, დისერტანტის კვლევის საგანია საჩხერის მუნიციპალიტეტის ტერიტორიაზე გამავალი ისტორიული გზები, ასევე საუღელტეხილო გადასასვლელები, სამიმოსვლო საშუალებები, მათ შორის სარკინიგზო ტრანსპორტი. იგი ეხება გზების როლს მხარის დანიშნულებაში, სავაჭრო ურთიერთობების განვითარებაში, რუსეთის მფლობელობის დროიდან შეცვლილ ვითარებას, გზების მდგომარეობას სხვადასხვა დროს და სხვ.

მეოთხე თავში, „ისტორიული ტოპონიმია“, წარმოდგენილია საჩხერის მუნიციპალიტეტის ისტორიული ტოპონიმია ძველი რუკებისა და მოსახლეობის აღწერის მასალების საფუძველზე. დისერტანტი ტოპონიმების საინტერესო

კვლევას გვთავაზობს. იგი გამოთქვამს მოსაზრებას, რომ სოფლის სახელწოდება „კორბოული“ მომდინარეობს ხორბლის ენდემური ჯიშის სახელწოდებიდან – კორბოულის დოლის პური; მასვე უკავშირებს ტოპონიმს საკორბოულო. უდავოდ საინტერესო მოსაზრებაა. შევადართო თუნდაც ტოპონიმი „დოლისყანა“ კლარჯეთში, მაგრამ საბუთებში კორბოული სხვადასხვა ფორმით იხსენიება – კოლბეური, კოლბოური, ამიტომ ეს საკითხი მეტ არგუმენტაციას მოითხოვს; გასარკვევია თვით „კორბოულის“ ეტიმოლოგია.

მეხუთე თავში, „საარქეოლოგიო გეოგრაფია“, დისერტანტი ეხება საჩხერის მუნიციპალიტეტის ტერიტორიის არქეოლოგიური შესწავლის ისტორიას. იგი საგანგებოდ აღნიშნავს დავით წერეთლის, ექვთიმე თაყაიშვილის, ბორის კუფტინის, ოთარ ჯაფარიძის, ჯურხა ნადირაძის, გურანდა ფხაკაძის და სხვათა წვლილს ამ მხარის არქეოლოგიურ შესწავლაში. აქ აღმოჩენილია ქვის ხანის, ენეოლითის, ბრინჯაოს ხანის, ანტიკური და ელინისტური ხანის, ფეოდალური ხანის ძეგლები. დისერტანტი ყურადღებას მიაქცევს იმ გარემოებას, რომ არქეოლოგიური ძეგლები ძირითადად სავაჭრო გზების გასწვრივ გვხვდება. ნარმოებული საველე კვლევა-ძიების შედეგად ის ყურადღებას ამახვილებს შემთხვევით არქეოლოგიურ აღმოჩენებზე და სავსებით სამართლიანად მიუთითებს მიკრორეგიონის არქეოლოგიური შესწავლის პერსპექტივებზე.

მეექვსე თავში, „ისტორიული დემოგრაფია“, დისერტანტი აღნიშნავს, რომ ამ მიკრორეგიონის დემოგრაფიული კვლევა მხოლოდ XIX საუკუნის მიწურულიდან არის შესაძლებელი. რა თქმა უნდა, მას მხედველობაში აქვს 1886 წლის ამიერკავკასიის მხარის საოჯახო სიებისა და რუსეთის იმპერიის მოსახლეობის 1897 წლის პირველი საყოველთაო აღწერის მასალები, ასევე კამერალური აღწერის

მასალები. ნიშანდობლივია, რომ დისერტანტის კვლევის შედეგად მუნიციპალიტეტის ტერიტორიაზე გამოვლინდა 60-მდე ნასოფლარი, რაც მძიმე დემოგრაფიული ვითარების მაჩვენებელია. იგი საგანგებოდ განიხილავს 1886 წლის საოჯახო სიების მასალებს და ადარებს 1926 წლის სსრ კავშირის მოსახლეობის საყოველთაო აღწერის მასალებს. მაგრამ მიკრორეგიონის დემოგრაფიული ვითარების სრული სურათის ჩვენებისათვის კარგი იქნებოდა გაეთვალისწინებინა საქართველოს 1923 წლის სასოფლო-სამეურნეო აღწერის, სსრ კავშირის მოსახლეობის 1939, 1959, 1970, 1979, 1989 წლის საყოველთაო აღწერის მასალები, დამოუკიდებელი საქართველოს პირობებში ჩატარებული 2002 და 2014 წლების მოსახლეობის საყოველთაო აღწერის მასალები. ასევე, კარგი იქნებოდა ეჩვენებინა, როგორ შეეხო ამ მხარეს მოსახლეობის გეგმიური გადასახლება აფხაზეთში, კახეთში, სამცხე-ჯავახეთში.

მეშვიდე თავში, „ეთნიკურ-რელიგიური შედგენილობა“, დისერტანტი ყურადღებას ამახვილებს ამ მიკრორეგიონში ებრაელებისა და სომხების ეთნიკური ჯგუფების ცხოვრების ფაქტზე. მისი ვარაუდით, სანამ საჩხერე გადაიქცეოდა ქალაქად, მანამდე საქალაქო დასახლება უნდა ყოფილიყო სოფელ სავანის მიმდებარედ, სადაც შემორჩა წმ. გიორგის დარბაზული და გუმბათიანი ეკლესიების და სინაგოგის ნანგრევები; აღსანიშნავია, რომ აქვე გადიოდა სავაჭრო გზა. ამ თავშიც მრავლად არის წარმოდგენილი დისერტანტის მიერ საველე კვლევა-ძიებით მოპოვებული მასალა. იგი ყურადღებას ამახვილებს ადგილობრივი მოსახლეობის გასომხებაზე, რაც სარწმუნოების შეცვლით ხორციელდებოდა; არკვევს, რომ საჩხერელ გრიგორიანელთა უმეტესობამ სომხური ენა არ იცოდა, ბევრ სომხურ გვარშიც კარგად ჩანს ქართული ფუძე. როგორც ცნობილია, შემდეგში,

სომხებად ჩანერილთა ერთმა ნაწილმა ძველი ქართული გვარები აღიდგინა და მართლმადიდებლობას დაუბრუნდა. იგი აღნიშნავს, რომ ებრაელები საჩხერის მუნიციპალიტეტში თითქმის აღარ დარჩნენ, გასული საუკუნის 70-80-იან წლებში ისრაელში გადასახლდნენ. ამ ფაქტის შესახებაც კარგი იქნებოდა მეტი ინფორმაციის მოძიება. ასევე, კარგი იქნებოდა დისერტანტს აღენიშნა ოდიშის მთავრის ლევან II დადიანის (1611-1657) მიერ ჩხარიდან სომეხი და ებრაელი ვაჭრების აყრისა და რუხის ციხესთან მათი ჩასახლების ფაქტი, რაც ნაშრომს გაამდიდრებდა.

მერვე თავში, „პოლიტიკური გეოგრაფია“, დისერტანტი ყურადღებას ამახვილებს არგვეთის საერისთავოს ისტორიაზე ფარნავაზ მეფის დროიდან VIII საუკუნემდე; ეხება ჩიხის საერისთავოს ისტორიას; ყურადღებას ამახვილებს მოდინახის, ჩიხისა და იცქისის ციხეების მნიშვნელობაზე. მისი აზრით, სავანის წმ. გიორგის ეკლესიის წარწერაში მოხსენიებული გიორგი ერისთავთერისთავის რეზიდენცია იცქისის ციხეში უნდა ყოფილიყო. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ კარგი იქნებოდა დისერტანტს გაეთვალისწინებინა დავით წიგაიშვილის ნაშრომი „იმერეთის სამეფოს პოლიტიკური გეოგრაფიიდან“ (თბ., 2004).

მეცხრე თავში, „სათავადოები“, დისერტანტი აღნიშნავს, რომ საჩხერის მუნიციპალიტეტის ტერიტორიაზე ორი სათავადო არსებობდა – სანერეთლო და სააბაშიძეო. იგი იზიარებს მოსაზრებას აბაშიძეების სოფელ ჭალიდან წარმოშობის შესახებ და დამატებითი მასალით ამაგრებს მას; ასევე, იზიარებს წერეთლების აღმოსავლეთ კახეთიდან წარმომავლობის მოსაზრებას. იგი საგანგებოდ აღნიშნავს დასავლეთ საქართველოს სათავადოების კვლევაში ოლღა სოსელიას წვლილს. მართლაც, ოლღა სოსელიამ შესანიშ-

ნავი ნაშრომი „არგვეთის სათავადოების ისტორიიდან (სა-
წერეთლო)“ მიუძღვნა ამ თემას და შემდეგაც წარმატებით
გააგრძელა დასავლეთ საქართველოს სათავადოების შეს-
წავლა. დისერტანტიმა საისტორიო წყაროებისა და მის მიერ
წარმოებულ საველე კვლევა-ძიების შედეგად, დაადგინა
სათავადოების საზღვრები და მოახდინა სათავადოების
რეტროსპექტული კარტოგრაფირება.

მეათე თავში, „იმერეთის მეფის დომენი საჩხერეში“,
დისერტანტი არკვევს, რომ XVIII საუკუნეში სამეფო დო-
მენს წარმოადგენდა სოფლები ლიჩი, შალაური, ლოდორა;
მეფეს მამულები ჰქონდა სოფელ ქორეთში და თვით საჩხე-
რეში, თუმცა შემდეგ ამ სოფლების ნაწილი აბაშიძეთა, აბ-
დუშელიშვილთა, წერეთელთა მფლობელობაში გადავიდა.
დისერტანტი ყურადღებას ამახვილებს ხეფინისხევზე, რო-
მელიც ძირულის ზემო წელის სოფლებს მოიცავდა. მან
ადგილზე შეისწავლა ხეფინისხევის საზღვრები და მისი
კარტოგრაფირება მოახდინა. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ
ხეფინისხევზე კარგი გამოკვლევა აქვს თამაზ ბერაძეს,
რომლის გამოყენება დიდად წაადგებოდა ნაშრომს.

მეთერთმეტე თავში, „საფორტიფიკაციო ქსელი“, დი-
სერტანტი ყურადღებას ამახვილებს ციხეებისა და კოშკე-
ბის სასიგნალო ქსელზე, საგანგებოდ ჩერდება მოდინახის
ციხეზე და ცდილობს დაადგინოს მისი აგების თარიღი. იგი
ადგენს, რომ აქ ციხე ანტიკური ხანიდან არსებობდა. შემ-
დეგ მოდინახის ციხეს ფლობდნენ ფალავანდიშვილები, წუ-
ლუკიძეები, XVII საუკუნიდან კი – წერეთლები. სამწუხა-
როდ, ამ შემთხვევაში დისერტანტი სათანადო წყაროებს
არ უთითებს, არადა ნამდვილად საჭიროა.

მეთორმეტე თავში, „საეკლესიო გეოგრაფია“, დისერ-
ტანტი ყურადღებას ამახვილებს საჩხერის მუნიციპალიტე-
ტის ტერიტორიაზე არსებულ ეკლესია-მონასტრებზე და

საეკლესიო მიწისმფლობელობის საკითხებზე. მის მიერ წარმოებული საველე კვლევა-ძიების შედეგად სოფლებსა და ნასოფლარებში მრავალი ნაეკლესიარი გამოვლინდა; აღწერა ეკლესიათა ნაშთები, აზომა, მოახდინა მათი ფოტოფიქსაცია და კარტოგრაფირება; მანვე კერძო პირთა არქივებში მოიძია უამრავი მასალა მრავალი ეკლესიის თაობაზე, რაც პირველად შემოაქვს სამეცნიერო მიმოქცევაში; დააზუსტა ჯრუჭის სამონასტრო მიწისმფლობელობის საკითხები და მოახდინა მისი კარტოგრაფირება; ეპიგრაფიკული მასალის კვლევით იგი მივიდა დასკვნამდე, რომ ამ მიკრორეგიონში გარდა ჯრუჭისა, მონასტრები იყო სოფელ ქორეთსა და სოფელ ჭალაში, თუმცა ეს ეპიგრაფიკული მასალა მოტანილი არ აქვს. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ჯრუჭის მონასტრის შესახებ უამრავი ლიტერატურა არსებობს და მათი გათვალისწინება, ვფიქრობ, ნაშრომს დიდად წაადგებოდა. იგი ასევე იკვლევს საჩხერის მუნიციპალიტეტის ტერიტორიაზე არსებულ სომხურ-გრიგორიანულ ეკლესიებს და სინაგოგებს. ამ მიზნით, ფართოდ იყენებს პრესის მასალებს, მის მიერ მოძიებულ საოჯახო არქივებს, საველე კვლევა-ძიების შედეგად მოპოვებულ მასალებს.

ამდენად, დისერტანტმა ქართული და უცხოური წერილობითი წყაროების, მათ შორის საარქივო მასალების, პრესის მასალების, კერძო კოლექციებში დაცული მასალების კრიტიკული ანალიზისა და სათანადო სამეცნიერო ლიტერატურის გათვალისწინებით მონოგრაფიულად შეისწავლა საჩხერის მუნიციპალიტეტის ისტორიული გეოგრაფია. სადისერტაციო ნაშრომში ახლებურადაა დანახული მთელი რიგი საკითხები, რისი საშუალება დისერტანტს მისცა საკვლევო საკითხის წყაროთმცოდნეობითი ბაზის გაფართოებამ, წინამორბედ მკვლევრებზე დაყრდნობით საკითხების ახლებურმა კვლევამ და ინტერპრეტაციამ, ქართული ის-

ტორიოგრაფიის უახლესი მიღწევების გათვალისწინებამ, კრიტიკული და არგუმენტირებული ანალიზის უნარმა. მას კარგად აქვს გააზრებული, რომ საჭიროა ყველა ისტორიული მოვლენის კარტოგრაფირება, ამიტომ მისასაღმებელია მის მიერ საჩხერის მუნიციპალიტეტის შესახებ თემატური რუკების შედგენა და გამოხაზვა.

წარმოდგენილი ნაშრომის განხილვისას ჩვენი ზოგიერთი სურვილი დისერტანტისადმი გამოვთქვით, აქვე გვინდა რამდენიმე შენიშვნა გამოვთქვათ ნაშრომის გარშემო.

1. კარგი იქნებოდა შესავალში დისერტანტს აღენიშნა, რომ არსებობს იმერეთის დაყოფა ორ ძირითად ნაწილად – ზემო იმერეთად და ქვემო იმერეთად. ეს დაყოფა პირობითია, მაგრამ არსებობს და დისერტანტიც იზიარებს მას. აქედან გამომდინარე, თემის სახელწოდება მთლად გამართლებული არ არის, რადგან ისე ჩანს, თითქოს საჩხერის მუნიციპალიტეტი მთლიანად მოიცავს ზემო იმერეთს, რაც ასე არ არის. საჩხერის მუნიციპალიტეტი ზემო იმერეთის მხოლოდ ერთი ნაწილია, ამიტომ უფრო ზუსტი იქნებოდა სახელწოდება „საჩხერის მუნიციპალიტეტი. ისტორიულ-გეოგრაფიული გამოკვლევა“.

2. დისერტანტი გატაცებულია საკუთარი საველე კვლევა-ძიების მასალების წარმოჩენით და ზოგჯერ ყურადღების მიღმა რჩება ქართული ისტორიოგრაფიული მემკვიდრეობა, რომელსაც ნამდვილად კარგად იცნობს.

3. ისტორიული ტოპონიმის კვლევისას კარგი იქნებოდა დისერტანტს გაეთვალისწინებინა XIX საუკუნისა და XX საუკუნის დასაწყისის ადმინისტრაციულ-ტერიტორიული დაყოფის მასალები; საქართველოს სსრ და პოსტსაბჭოთა საქართველოს ადმინისტრაციულ-ტერიტორიული დაყოფის მასალები.

4. დემოგრაფიული და ეკონომიკური ვითარების სრული სურათის ჩვენებისათვის კარგი იქნებოდა გაეთვალისწინებინა საქართველოს 1923 წლის სასოფლო-სამეურნეო აღწერის, სსრ კავშირის მოსახლეობის 1939, 1959, 1970, 1979, 1989 წლის საყოველთაო აღწერის მასალები, დამოუკიდებელი საქართველოს პირობებში ჩატარებული 2002 და 2014 წლების მოსახლეობის საყოველთაო აღწერის მასალები.

5. ნაშრომში გვხვდება კორექტურული და სტილისტური ხასიათის ხარვეზები, რომლებიც მის საკვალიფიკაციო ღირსებას არ აკნინებს, მაგრამ რამდენადმე ზიანს აყენებენ „ტექსტის ესთეტიკას“. მაგალითად, ტექსტში მოხსენიებულია ო. სოსელიას ნაშრომი „საწერეთლო“, მაგრამ ბიბლიოგრაფიაში მითითებული არ არის. გვხვდება განმეორებებიც, მაგალითად, მე-20 გვერდზე არსებული ტექსტი 25-ე გვერდზე მეორდება, 27-28-ე გვერდებზე თ. ღვინიაძისა და მ. შარაშიძის ნაშრომიდან ციტატა მეორდება 42-ე გვერდზე.

გამოთქმული შენიშვნები ნაშრომის საკვალიფიკაციო ღირსებას ნამდვილად არ აკნინებს. დისერტანტი ვალერიანე კეკენაძის ნაშრომი აკმაყოფილებს სადისერტაციო ნაშრომისადმი წაყენებულ მოთხოვნებს. აქედან გამომდინარე, მიგვაჩნია, რომ ვალერიანე კეკენაძე სავსებით იმსახურებს ისტორიის დოქტორის აკადემიურ ხარისხს, რაზეც ვშუამდგომლობთ საქართველოს საპატრიარქოს წმიდა ანდრია პირველწოდებულის სახელობის ქართული უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა და სამართლის სკოლის სადისერტაციო საბჭოს ისტორიის სექციის წინაშე.

2022 წლის ივნისი

რეცენზია

**კახაბერ გლოველის მიერ ისტორიის დოქტორის
აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილ
ნაშრომზე „იმერეთის სამეფოსა და ახალციხის საფაშოს
ურთიერთობა და საგარეო ორიენტაცია XVIII ს-ის II
ნახევარსა და XIX ს-ის 10-იან წლებში“**

სადისერტაციო ნაშრომი „იმერეთის სამეფოსა და ახალციხის საფაშოს ურთიერთობა და საგარეო ორიენტაცია XVIII ს-ის II ნახევარსა და XIX ს-ის 10-იან წლებში“, ეხება საქართველოს ისტორიის მეტად რთულ პერიოდს, როდესაც რუსეთის ხელისუფლება ცდილობდა ქართული პოლიტიკური ერთეულები ხელში ჩაეგდო და იმპერიის განუყოფელ ნაწილად ექცია. იმავდროულად, რეგიონზე, და მათ შორის ქართულ პოლიტიკურ ერთეულებზე თავიანთი გავლენის შენარჩუნებას სპარსეთი და ოსმალეთი ცდილობდნენ. ამ სამი სახელმწიფოს პოლიტიკურ მეტოქეობაში ქართველი მეფე-მთავრები ცდილობდნენ დიპლომატიური ლავირების გზით ნაკლები დანაკარგებით გამოსულიყვნენ და დამოუკიდებლობა შეენარჩუნებინათ. საბოლოოდ, XVIII საუკუნის მიწურულსა და XIX საუკუნის დასაწყისში რუსეთის ხელისუფლებამ შეძლო ქართული სამეფო-სამთავროების ხელში ჩაგდება და იმპერიის ნაწილად გადაქცევა.

საკვალიფიკაციო ნაშრომი ეხება კონკრეტულად იმერეთის სამეფოს ურთიერთობას ახალციხის საფაშოსთან და

მის საგარეო ორიენტაციას XVIII საუკუნის მიწურულსა და XIX საუკუნის დასაწყისში, თუმცა ამ საკითხთან პირდაპირაა დაკავშირებული ქართლ-კახეთის სამეფოს, გურიისა და ოდიშის სამთავროების ისტორიის საკითხები.

საქართველოს ისტორიის ამ პერიოდის ცალკეულ საკითხებს არაერთი ქართველი მკვლევარი შეხებია, მათ შორის: ივანე ჯავახიშვილი, ნიკო ბერძენიშვილი, აბელ კიკვიძე, იასე ცინცაძე, მამია დუმბაძე, ავთანდილ იოსელიანი, ალექსანდრე ფირცხალაიშვილი, შოთა ბურჯანაძე, ვალერიან მაჭარაძე, ნიკო ქორთუა, შოთა ლომსაძე, მიხეილ სამსონაძე, ვახტანგ გურული და სხვები. აქვე უნდა აღინიშნოს პროფესორ ვახტანგ გურულის ფუნდამენტური ნაშრომი „საქართველოს ახალი ისტორია (1801-1918)“, სადაც სათანადო ადგილი ეთმობა სადისერტაციო ნაშრომში განხილულ საკითხებს, და განსაკუთრებით აღსანიშნავია ავტორის ახლებური, საბჭოთა იდეოლოგიური დოგმებიდან თავისუფალი მიდგომა ამ საკითხებისადმი. აქედან გამომდინარე, დისერტანტი რთული ამოცანის წინაშე იდგა, თითქოს კარგად ცნობილ საკითხებში სიახლე გამოეკვეთა.

მისასაღმებელია დისერტანტის თემატური არჩევანი, იმერეთის სამეფოსა და ახალციხის საფაშოს ურთიერთობის კვლევა კონკრეტულ ისტორიულ პერიოდში, რაც ნამდვილად სიახლეს წარმოადგენს.

დისერტანტი კახაბერ გლოველის მიერ ისტორიის დოქტორის აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილი ნაშრომი „**იმერეთის სამეფოსა და ახალციხის საფაშოს ურთიერთობა და საგარეო ორიენტაცია XVIII ს-ის II ნახევარსა და XIX ს-ის 10-იან წლებში**“ A 4 ფორმატზე ნაბეჭდ 221 გვერდს მოიცავს. იგი შედგება ქართულ და ინგლისურ ენებზე ანოტაციის, შესავლის, წყაროებისა და ლიტერატურ-

რის მიმოხილვის და სამი თავისაგან, რომელიც 13 პარაგრაფს მოიცავს. ნაშრომს ერთვის დასკვნა, სადაც შეჯამებულია კვლევის შედეგები, და გამოყენებული წყაროებისა და ლიტერატურის სია.

შესავალში დისერტანტის მიერ ხაზგასმულია თემის აქტუალობა და კვლევის მიზანშეწონილობა. წყაროებისა და ლიტერატურის მიმოხილვაში დისერტანტს განხილული აქვს თემის გარშემო არსებული მრავალფეროვანი წყაროები – საარქივო მასალები, რომელიც მან საქართველოს ეროვნულ საისტორიო არქივის ფონდებში მოიძია; აგრეთვე მასალები თურქეთის არქივებიდან, რომელიც მას გულისხმიერად მიანოდეს მკვლევრებმა. ნიშანდობლივია, რომ წყაროების ერთი ნაწილი დისერტანტს პირველად შემოაქვს სამეცნიერო მიმოქცევაში, რაშიც მას დახმარება აღმოუჩინეს ქართველმა თურქოლოგებმა ცისანა აბულაძემ და ზაზა შაშიკაძემ. დისერტანტი კარგად იცნობს ასევე თემასთან დაკავშირებით შექმნილ სამეცნიერო ლიტერატურას.

ნაშრომის პირველ თავი „იმერეთ-ახალციხის საფაშოს ურთიერთობა და პოლიტიკური ორიენტაცია XVIII ს-ის 50-70-იან წლებში“ ოთხი პარაგრაფისაგან შედგება და მათში თანმიმდევრულადაა განხილული ისეთი საკითხები, როგორცაა: სოლომონ I-ის სოციალური პოლიტიკა; სოლომონ I-ის საეკლესიო რეფორმა; რუსეთ-იმერეთის ურთიერთობა XVIII ს-ის 60-70-იან წლებში; სამცხე-საათაბაგოს საკითხი ერეკლე II-ისა და სოლომონ I-ის ურთიერთობაში და საგარეო ორიენტაცია.

ამ თავის დასაწყისში დისერტანტი გაკვრით ახსენებს საქართველოს სამეფოს დაშლასა და იმერეთის სამეფოს ჩამოყალიბებას, სადაც აღნიშნავს, რომ „XVI საუკუნეში იმერეთის დასუსტებულ სამეფოს გამოეყო და დამოუკიდე-

ბელ პოლიტიკურ ერთეულებად ჩამოყალიბდა გურიისა და ოდიშის სამთავროები, ხოლო XVII საუკუნეში შერვაშიძეებმა შეძლეს აფხაზეთის ოდიშის სამთავროდან გამოყოფა და ოდიშ-აფხაზეთის საზღვარი ჯერ მდინარე კოდორზე გადიოდა, XVII ს-ის 80-იანი წლებიდან კი – მდინარე ენგურზე“ (გვ. 40). ამ შემთხვევაში დისერტანტი მიხეილ რეხვიაშვილის გამოკვლევას ეყრდნობა, თუმცა რამდენიმე უზუსტობასთან გვაქვს საქმე. იმერეთის სამეფოსაგან გურიისა და ოდიშის საერისთავოების გამოყოფა და მათი სამთავროებად ჩამოყალიბება უშუალოდ მოჰყვა იმერეთის მეფის ბაგრატ III-ის (1510-1565) დამარცხებას თურქებთან სოხოისტას ბრძოლაში 1545 წელს, მაგრამ ამ შემთხვევაში მთავარი იყო გარეშე ფაქტორი – სამცხის სამთავროსა და ოსმალეთის იმპერიის მხარდაჭერა დეცენტრალიზაციის პროცესისადმი. სწორედ ოსმალეთის მხრიდან დამოუკიდებლობის გარანტიის მიღების მიზნით 1557 წელს ჩავიდა ოდიშის მთავარი სტამბოლში და მიიღო კიდევ ეს გარანტიები. აკადემიკოსი ნიკო ბერძენიშვილი კიდევაც აღნიშნავდა: „თავი რომ დაეცვათ საშიში პატრონისაგან, დადიან-გურიელი ოსმალეთის ხვანთქრის კალთებს შეეფარნენ“-ო. და კიდევ: „შერვაშიძეებმა შეძლეს აფხაზეთის ოდიშის სამთავროდან გამოყოფა და ოდიშ-აფხაზეთის საზღვარი ჯერ მდინარე კოდორზე გადიოდა, XVII ს-ის 80-იანი წლებიდან კი – მდინარე ენგურზე“. ისეთი შთაბეჭდილება რჩება, თითქოს ოდიშისა და აფხაზეთის სამთავროებს შორის საზღვარი XVII ს-ის 80-იანი წლებიდან მდინარე ენგურზე გადიოდა. სინამდვილეში, 1702 წლიდან ოდიშის სამთავროს იურისდიქციაში დაბრუნდა მდ. ენგურსა და მდ. ლალიძგას შორის ტერიტორია, რომელიც დადიანების მფლობელობაში 1840 წლამდე რჩებოდა. სწორედ ამ წელს რუსეთის ხე-

ლისუფლებამ მდ. ენგურსა და მდ. ღალიძგას შორის ტერიტორია ჩამოართვა ოდიშის მთავარს და აქ რუსული ადმინისტრაციულ-ტერიტორიული ერთეული სამურზაყანოს საბოქაულო შექმნა. ასევე, „შერვაშიძე“ არის გვარსახელის რუსული ფორმა, ქართული ფორმა კი არის „შარვაშიძე“, და ეს ფეოდალური საგვარეულო ამ ფორმით უნდა მოვიხსენიოთ.

დისერტანტი სავსებით სწორად ამახვილებს ყურადღებას სოლომონ I-ის სოციალურ პოლიტიკაზე, მის მიერ ტყვის სყიდვის წინააღმდეგ ბრძოლაზე და აღნიშნავს, რომ „ასეთი მდგომარეობა მისაღები იყო თავადებისთვის, რომლებსაც ხელს აძლევდათ მეფის ხელისუფლების სისუსტე“ (გვ. 42). სამწუხაროდ, ამ შემთხვევაში დისერტანტი იმყოფება საბჭოური იდეოლოგიის გავლენის ქვეშ, რომელიც ერთიანად რეაქციულ მოვლენად აცხადებდა ფეოდალურ ელიტას – თავადობას, და სათავადოებს. შემდეგ ხომ ჩანს, რომ წერეთლები, აგიაშვილები, წულუკიძეები, აბაშიძეები, ლორთქიფანიძეები სოლომონ I-ის ერთგული თანამებრძოლები იყვნენ, ხოლო თუ ამ საგვარეულოს რომელიმე წარმომადგენელს სხვა მიზნები ჰქონდა, სამეფო ხელისუფლების დასუსტებას ცდილობდა, მეფეს და ქვეყანას ღალატობდა, ეს ფაქტი არ უნდა განვაზოგადოთ მთელ საგვარეულოზე ან სათავადოზე. ამის ნათელი დადასტურებაა „ფიცის კაცების“ ინსტიტუტი, სოლომონ I-ის ღონისძიებები ქვეყნის გაძლიერება-განმტკიცებისათვის, რომლის დროსაც ის თავადაზნაურობას ეყრდნობოდა და ამას კიდევაც აღნიშნავს დისერტანტი.

დისერტანტი ვრცლად ეხება სოლომონ I-ისა და კათალიკოს მაქსიმე აბაშიძის ურთიერთობას, მათ შორის დაპირისპირების მიზეზების გარკვევას. როგორც ცნობილია,

1781-1784 წლებში მაქსიმე კათალიკოსი ერეკლე მეფის კარზე იმყოფებოდა. მკვლევართა აზრით, ეს ფაქტი სოლომონ I-სა და მაქსიმე კათალიკოსს შორის წარმოქმნილი უთანხმოების შედეგი უნდა ყოფილიყო. მაქსიმე კათალიკოსს არ მოსწონდა სოლომონ მეფის განსაკუთრებული შემწყნარებლური დამოკიდებულება ბერი ნულუკიძისადმი და სოლომონ I-ის ძის, ალექსანდრე ბატონიშვილის „უჯერო“ ქორწინება მის ასულზე, რის გამოც ალექსანდრე ბატონიშვილი ეკლესიამ შეაჩვენა. ამ ქორწინებიდან მალე ბატონიშვილი გარდაიცვალა. მაქსიმე კათალიკოსმა არ შეიწყნარა სოლომონ I-ის თხოვნა უფლისწულის გელათში დაკრძალვის თაობაზე და ის გელათის მონასტრის გალავნის გარეთ დაკრძალეს. ამ ამბებიდან მალევე მაქსიმე კათალიკოსმა იმერეთის სამეფო დატოვა. 1784 წლის ივნისში, სოლომონ I-ის გარდაცველების შემდეგ, მაქსიმე კათალიკოსი იმერეთის სამეფოში კათალიკოსის პატივით დაბრუნდა. ეს ფაქტები კარგადაა ცნობილი ქართულ ისტორიოგრაფიაში. დისერტანტი ამასთან დაკავშირებით გვთავაზობს თავის მოსაზრებას, თუმცა ამ საკითხში მეტი სიცხადის შეტანა იყო საჭირო.

აქვე დისერტანტი შოთა ბურჯანაძეზე დაყრდნობით აღნიშნავს, რომ მაქსიმე აბაშიძემ 1780 წლისთვის შეძლო განდგომის მსურველი ოდიშის საეპისკოპოსოების დამორჩილება. დისერტანტის ინტერპრეტაციით, „კათალიკოსმა დაახლოებით იგივე გააკეთა, რაც ქართლის კათალიკოსმა დავით IV-მ ცნობილ „საფარის კრებაზე“ ყვარყვარე II ათაბაგის დროს“ (გვ. 55). ამ შემთხვევაშიც საჭირო იყო მეტი სიცხადე, რას გულისხმობს დისერტანტი, რადგან ოდიშის სამთავროს საეპისკოპოსოების – ჭყონდიდის, ცაიშის, ცაგერის, მხრიდან ეკლესიური ერთობის დარღვევის

მცდელობა ქართულ ისტორიოგრაფიაში ცნობილი არ არის.

დისერტანტს კარგად აქვს გაანალიზებული სამცხე-საათაბაგოს (ახალციხის საფაშოს) ქართლ-კახეთის ან იმერეთის სამეფოსთვის შემოერთების მნიშვნელობა. იგი ეხება თეიმურაზ II-ის მიერ ნადირ-შაჰის მეშვეობით ამ მხარის შემოერთების მცდელობას. ერეკლე II არამარტო სამცხე-საათაბაგოს შემოერთებაზე, არამედ ყარსის საფაშოს შემოერთებაზე და ოსმალეთის უღელქვეშ მცხოვრები სომხებისა და ასურელების გათავისუფლებაზე ფიქრობდა. დისერტანტის აზრით, ამ ამბიციური გეგმის განხორციელება სავსებით შესაძლებელი იყო რუსეთის მხრიდან ერეკლე მეფისთვის ჯეროვანი სამხედრო დახმარების აღმოჩენის შემთხვევაში. იმავდროულად, სამცხე-საათაბაგოს შემოერთებაზე სოლომონ მეფეც ფიქრობდა. ამიტომაც იყო, რომ მან უარი თქვა ახალციხის საფაშოს წინააღმდეგ ლაშქრობაში მონაწილეობაზე, რადგან ფიქრობდა, რომ გამარჯვების შემთხვევაში ახალციხის საფაშო ერეკლე მეფეს დარჩებოდა.

დისერტანტის დასკვნით, ერეკლე მეფეც და სოლომონ მეფეც ცდილობდნენ რუსეთის საექსპედიციო კორპუსის მეშვეობით შეეერთებინათ სამცხე-საათაბაგო. ამასთანავე, ქართლ-კახეთის მეფის პრეტენზია უფრო ლეგიტიმური იყო და მას ძალაც შესწევდა ამ ტერიტორიების შემოერთებისა და დაცვის, ვიდრე იმერეთის მეფეს. ამ უკანასკნელმა შეცდომა დაუშვა, როდესაც უარი თქვა ახალციხის საფაშოს წინააღმდეგ ლაშქრობაზე, მისი მოქმედება უნდა შეფასდეს, როგორც საერთო ქართული საქმისთვის ხელის შეშლა, რამაც ერეკლე II-ის გეგმის ჩაშლა გამოიწვია. ამ შემთხვევაში ვერ დავეთანხმებით დისერტანტს. ერეკლე II-

ის გეგმის ჩაშლა სამცხე-საათაბაგოს შემოერთებასთან დაკავშირებით რუსეთის სამხედრო დახმარების განუხორციელებლობამ გამოიწვია. რუსეთის ხელისუფლება 1768-1774 წლების რუსეთ-ოსმალეთის ომის დროს და შემდეგაც ქართველი მეფეების თავისი მიზნებისთვის გამოყენებას ცდილობდა და არა მათთვის დახმარების განევას ისტორიული ტერიტორიების შემოერთების თვალსაზრისით. დისერტანტიც აღნიშნავს, რომ რუსეთს დასუსტებული ქართული პოლიტიკური ერთეულების ხელში ჩაგდება სურდა, რაც კრწანისის ომის დროსაც გამოჩნდა.

აქვე ერთი უზუსტობაც გვხვდება. დისერტანტი აღნიშნავს, რომ ერეკლე II დაქორწინდა სამეგრელოს მთავრის დაზე, ხოლო მისი და, ელენე ბატონიშვილი – სამეგრელოს მთავარზე, კაცია დადიანზე (გვ. 79). ეს უზუსტობა ადრეული წლების სამეცნიერო ლიტერატურაში გვხვდება, რასაც დისერტანტიც იმეორებს. ერეკლე II-ის მეუღლე დარეჯან დედოფალი იყო ოდიშის მთავრის ოტია დადიანის (1728-1758) ძმისწულის, გიორგი კაციას (კაცო დადიანის ძე) ძის ასული (ნ. დადიანი, ქართველთ ცხოვრება, გვ. 175, 184; მ. ბერძნიშვილი, მასალები I, გვ. 205), ხოლო ერეკლე II-ის და ელისაბედ ბატონიშვილი – ოდიშის მთავრის კაცია II დადიანის (1758-1788) თანამეცხედრე.

აქვე გვინდა აღვნიშნოთ, რომ ნაშრომს ნამდვილად გაამდიდრებდა იტალიელი კათოლიკე მისიონერის, მონსენიორ ლეონეს ცნობები, რომელიც ბეჟან გიორგაძემ თარგმნა და სამეცნიერო მიმოქცევაში შემოიტანა. მონსენიორ ლეონეს ცნობებში საინტერესო ფაქტებია დაცული იმერეთის მეფის სოლომონ I-ისა და რაჭის ერისთავ როსტომის ურთიერთობის, იმერეთის სამეფოსა და ახალციხის საფაშოს ურთიერთობაზე, ასევე სოლომონ I-ის თანამეცხედრის მა-

რამ დედოფლის როლის შესახებ ქვეყნის ცხოვრებაში. მაგალითად, 1759 წელს მარიამ დედოფალი მეფის სახელით საზავო მოლაპარაკებას აწარმოებდა ახალციხის ფაშა იბრაჰიმთან. მონსენიორ ლეონეს დახასიათებით, ის იყო ჭკვიანი, კეთილშობილი, გულადი, სულგრძელი ქალბატონი, რომელიც პირისპირ ესაუბრა თარჯიმნის მეშვეობით ფაშას და იმერეთიდან ჩამოტანილი ძვირფასი საჩუქრები მიართვა. დედოფალმა იმას მიაღწია, რომ ყველა იმერელი ტყვე უსასყიდლოდ გაათავისუფლებინა ფაშას და იმერეთში დააბრუნა; არ დათანხმდა მის მოთხოვნას იმერეთის სამეფოში ტყვის სყიდვის დაშვებაზე.

სხვათა შორის, მარიამ დედოფალი დიდი ავტორიტეტით სარგებლობდა იმერეთის სამეფოში და არამარტო, რასაც შემდეგი ფაქტიც მოწმობს: 1770 წლის ზაფხულში, როდესაც ტოტლებენმა და სოლომონ მეფემ ალყა შემოარტყეს ბაღდათის ციხეს, თურქმა მეციხოვნეებმა დანებებაზე თანხმობა განაცხადეს, თუ იმერეთის დედოფალი მათ სიცოცხლისა და ქონების ხელშეუხებლობას აღუთქვამდა. მოლაპარაკება წარმატებით დასრულდა და თურქებმა ციხე დატოვეს, სადაც მარიამ დედოფალი თავისი ამალით პირველი შევიდა. ნიშანდობლივია, რომ რუსეთის იმპერიის დედოფალმა ეკატერინე II-მ 1770 წლის 18 აგვისტოს წერილით ფრანგ განმანათლებელს ვოლტერს აუწყა ბაღდათის ციხის აღებაში იმერეთის დედოფლის როლის თაობაზე.

ნაშრომის მეორე თავი „იმერეთ-ახალციხის საფაშოს ურთიერთობა და საგარეო ორიენტაცია 1784-1790 წლებში“ ოთხი პარაგრაფისაგან შედგება: 1. დავით გიორგის ძის ურთიერთობა ერეკლე მეორესთან; 2. იმერეთის სამეფოს ურთიერთობა ოსმალეთთან; 3. იმერეთის ურთიერთობა რუსეთთან; 4. ბესიკის ელჩობა რუსეთში. ნაშრომის ეს თავი მთლიანად ეხება დავით გიორგის ძის, დავით II-ის მე-

ფობის პერიოდს. დისერტანტი აღნიშნავს, რომ ჩაქვის ბრძოლის შემდეგ სოლომონ I მალე გარდაიცვალა (გვ. 100), მაგრამ ზემოთ ამ ბრძოლაზე არაფერია ნათქვამი. მართლაც, ის დიდი ფსიქოლოგიური ტკივილი, რაც მეფემ განიცადა ამ დამარცხებით, ალბათ გახდა მისი მოულოდნელი გარდაცვალების მიზეზი. აქვე, ნაშრომში გვხვდება დაუხვეწავი წინადადება: „თავის სიკვდილის შემდეგ იმერეთის გამგებლობა დროებით მიანდო დავით გიორგის ძეს“ (გვ. 100). თუმცა შემდეგ ჩანს, რომ დავით გიორგის ძე იმერეთის დიდებულებმა გაამეფეს (გვ. 100). მართლაც, იმერეთის გავლენიანი თავადებისა და დადიან-გურიელის მხარდაჭერით ტახტზე სოლომონ მეფის ბიძაშვილი დავით გიორგის ძე ავიდა. დისერტანტი სვამს კითხვას, რატომ არ უჭერდა მხარს დადიანი სოლომონ I-ის ძმისშვილს, ერეკლე მეფის შვილიშვილს დავით არჩილის ძეს, როცა ის ერეკლეს სიძე იყო. და აქვე აკეთებს დასკვნას, მას იმერეთში ერეკლეს პოზიციის გაძლიერება არ სურდა (გვ. 104).

აქაც ვერ დავეთანხმებით დისერტანტს. კაცია II დადიანს და იმერეთის თავადების ერთ ნაწილს სოლომონ I-ის საშინაო პოლიტიკის გამტარებელი მეფე არ უნდოდათ. რაც შეეხება დავით II-ის საგარეო-პოლიტიკურ კურსს, ის სოლომონ I-ის კურსის გაგრძელება იყო, მათ შორის რუსეთის იმპერიასთან ურთიერთობაში. ამ შემთხვევაში, საკვებით სწორად ასკვნის დისერტანტი, დავით II-ის ურთიერთობა რუსეთთან იმდენად მიუღებელი აღმოჩნდა ახალციხის ფაშასთვის, რომ იმერეთში დავით არჩილის ძის გამეფებას დაუჭირა მხარი. აქვე, კონტექსტიდანაა ამოვარდნილი და ანაქრონიზმიც არის დისერტანტის მსჯელობა

აფხაზეთის სამთავრო კარზე 1808 წლის მაისში განვითარებული მოვლენების შესახებ (გვ. 116).

მიგვაჩნია, რომ მომდევნო თავში უნდა ყოფილიყო ქრონოლოგიურად ქართლ-კახეთის სამეფოსთან იმერეთის სამეფოს შეერთების საკითხი, რომელიც დავით არჩილის ძის გამეფების შემდეგ დადგა. დისერტანტი გამოთქვამს მოსაზრებას, რომ ქართლ-კახეთის სამეფოსთან იმერეთის სამეფოს მიერთების შემთხვევაში, თავის პრობლემებში ჩაფლულ ოსმალეთს ძალა არ შესწევდა ქართული სამეფოების წინააღმდეგ სადამსჯელო ღონისძიება მოეწყო; მისი დასკვნით, ქართლ-კახეთისა და იმერეთის სამეფოების გაერთიანება ყველაზე მეტად რუსეთს არ სურდა (გვ. 128). ვფიქრობთ, ამ დასკვნას მეტი არგუმენტაცია სჭირდება, ოსმალეთს არ გაუჭირდებოდა ლეკების მისევა ქართლ-კახეთზე და იმერეთის დასჯა. თუ იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ რამდენიმე წლით ადრე სოლომონ I-ს იმისი ძალაც არ ჰქონდა, რომ თურქებისაგან გათავისუფლებული იმერეთის ციხეებში მეციხოვნეები ჩაეყენებინა და დაეცვა, ამიტომ ეს ციხეები დაანგრია, რათა კვლავ თურქებს არ ჩავარდნოდა ხელში (გვ. 86).

ნაშრომის მესამე თავი „სოლომონ II-ის მმართველობა იმერეთში და საგარეო ორიენტაცია“ ხუთი პარაგრაფისაგან შედგება: 1. სოლომონ II-ის გამეფება იმერეთში; 2. იმერეთის ურთიერთობა ქართლ-კახეთთან; 3. სოლომონ II-ის ურთიერთობა რუსეთთან; 4. იმერეთის ურთიერთობა ოსმალეთთან და ირანთან; 5. სოლომონ II-ის ბრძოლა იმერეთის ტახტის აღსადგენად. ამ თავში დისერტანტი კვლავ ეხება დავით არჩილის ძის გამეფების პერიპეტიებს, თუმცა უფრო სიღრმისეულად. სჯობდა, წინა თავის ბოლო ნაწი-

ლი, სადაც დისერტანტი ამ საკითხს ეხება, სწორედ აქ გადმოეტანა, რითაც გამეორებას თავიდან აიცილენდა.

დავით გიორგის ძე რამდენჯერმე შეეცადა ტახტის დაბრუნებას. 1794 წელს ერეკლე მეფემ ალექსანდრე ბატონიშვილი გაგზავნა იმერეთში „დავით გიორგის ძის, დადიანის და გურიელის წინააღმდეგ, რათა ამ გზით დახმარება აღმოეჩინა თავისი შვილიშვილისათვის“. მისი დასკვნით, „ეს იყო ყველაზე დიდი კოალიცია, რომელიც შეიკრიბა არა იმდენად დავით გიორგის ძის დასახმარებლად, არამედ დასავლეთ საქართველოში ერეკლეს გავლენის ზრდის შესაჩერებლად“ (გვ. 136).

აქაც ვერ დავეთანხმებით დისერტანტს. საქმე სულ სხვაგვარად იყო. სოლომონ II-ის გამეფების შემდეგ, მეფესა და დადიანს შორის შეურიგებელმა წინააღმდეგობებმა იჩინა თავი. სოლომონ II (1789-1810) სოლომონ I-ის პოლიტიკის ერთგული გამტარებელი აღმოჩნდა. იგი მიზნად ისახავდა დასავლეთ საქართველოს პოლიტიკურ გაერთიანებას. ამას ხელს უწყობდა საგარეო-პოლიტიკური ვითარებაც. ოსმალეთის იმპერიას, რომელიც ცენტრიდანულ ძალებს უჭერდა მხარს, ამ დროს საკმაოდ დასუსტებული იყო და სათანადო კონტროლს ვერ უწევდა დასავლეთ საქართველოში მიმდინარე მოვლენებს. ამით ისარგებლა სოლომონ II-მ და დასავლეთ საქართველოს ხელმწიფის პრეტენზიებით გამოვიდა. იგი თავს „ქუემოისა ივერიისა და და სხუათა მეფეს“ უწოდებდა. მეფის მარჯვენა ხელი სოლომონ ლიონიძე წერდა, რომ „აფხაზეთი უძველესი დროიდანვე იმერეთისა იყო“, მასვე ეკუთვნოდა ფოთის ციხეც. მეფე დადიანს უყურებდა როგორც ურჩ ყმას. მისი აზრით, მართალია დადიანი „მთავრად დაიდგინა, მაგრამ მას მეფის წინააღმდეგობის უფლება არ ჰქონდა“, იგი მეფის

მორჩილი უნდა ყოფილიყო. გრიგოლ დადიანს სრულიად დამოუკიდებელ მთავრად ეჭირა თავი და იმერეთის მეფის უზენაესობას არ ცნობდა. მეფემ ოდიშის მთავარს მისი ძმა მანუჩარი და ლეჩხუმის მფლობელი ქაიხოსრო გელოვანი დაუპირისპირა. 1792 წელს შეთქმულებმა გადააყენეს გრიგოლ დადიანი და მთავრად დასვეს მისი ძმა მანუჩარი. 1794 წელს დავით გიორგის ძე იმერეთში შეიჭრა და ქუთაისის მახლობლად დაბანაკდა. მის დასახმარებლად გრიგოლ დადიანი გამოემართა, ხოლო სოლომონ II-ის დასახმარებლად – მანუჩარ დადიანი ოდიშ-ლეჩხუმის ლაშქრით. სანამ გრიგოლ დადიანი დავით გიორგის ძეს შეუერთდებოდა, იმერეთის ლაშქარმა ის დაამარცხა. როცა ეს ამბავი შეიგუიყო, დავით გიორგის ძემ უკან დაიხია. ამ დროს იმერეთის მეფეს ქართლ-კახეთის დამხმარე ჯარი მოუვიდა ალექსანდრე ბატონიშვილის სარდლობით. დავით გიორგის ძემ და გრიგოლ დადიანმა ბრძოლა შეუძლებლად ჩათვალეს და ფოთში წავიდნენ, რომელიც იმ დროს ოსმალეთის ხელში იყო. შემდეგ უკვე, გრიგოლ დადიანი ახალციხის ფაშას დახმარებით შეეცადა ტახტის დაბრუნებას, მაგრამ ეს ცდა უშედეგოდ დამთავრდა; ვერც ერეკლე მეფის შუამავლობამ გასჭრა იმერეთის მეფესთან. სოლომონ II-მ თავის პაპას უარი აკადრა. მხოლოდ მოგვიანებით, 1798 წელს შეძლო მან ლეჩხუმის მოურავის ქაიხოსრო გელოვანის დახმარებით იმერეთის მეფესთან შერიგება და ტახტის დაბრუნება. ეს იყო და ეს. შეთქმულების თეორიები და ერეკლე II-ის გავლენის ზრდის შიში დასავლეთ საქართველოში არაფერ შუაშია.

აქვე, დისერტანტი ხაზს უსვამს ახალციხის ფაშას როლს ტახტიდან ჩამოგდებული დავით გიორგის ძისა და სოლომონ II-ის შერიგებაში.

ამ თავშიც გვხვდება დაუხვეწავი წინადადებები. მაგალითად: „იმერეთის მეფის წარმატებას მოლაღატი წერეთლებთან და წულუკიძეებთან ბრძოლაში...“ (გვ. 131). ვფიქრობთ, ესეც საბჭოთა პერიოდის სამეცნიერო ლიტერატურის გავლენას უნდა მიენეროს, როდესაც ცდილობდნენ ყოველმხრივ უარყოფითად წარმოეჩინათ თავადების როლი ქვეყნის ისტორიაში მაშინ, როდესაც თავადაზნაურობის ძვალსა და სისხლზე იდგა საქართველო. თუ რომელიმე კონკრეტულმა პიროვნებამ მეფეს და სამშობლოს უღალატა, ამ ფაქტის განზოგადება გვარზე მიუღებელია. რა ვუყოთ იმ ფაქტს, რომ იმერეთის 1810 წლის აჯანყების დროს დაილუპა აჯანყების ერთ-ერთი მეთაური ქაიხოსრო აბაშიძე და მისი სამი ვაჟი; ელიზბარ ერისთავი არ დათანხმდა რუსეთის ხელისუფლების წარმომადგენლებს მეფის ღალატზე; სოლომონ II-ს ბოლომდე უერთგულეს ქაიხოსრო და სვიმონ წერეთლებმა, სეხნია წულუკიძემ და სხვ.

ამავე თავში დისერტანტს მოჰყავს ციტატა მიხეილ სამსონაძის ნაშრომიდან: „ერეკლეს 5 ვაჟი ჰყავდა, მაგრამ არაფრად ვარგოდნენ. სოლომონ II-ს ბევრი კარგი თვისება ჰქონდა, ამიტომ დაასახელა სოლომონ I-მა ის თავის მემკვიდრედ“. იქვე დისერტანტი აღნიშნავს, რომ სოლომონ I-ის გარდაცვალებისას დავით არჩილის ძე 10-11 წლის იქნებოდა. საინტერესოა, პატარა ბავშვს რა თვისებები აღმოაჩნდა ასეთი? (გვ. 139). ერეკლე მეფის ხუთი ვაჟის შესახებ დისერტანტი არანაირ კომენტარს არ აკეთებს, ამიტომ რჩება განცდა, რომ იზიარებს აქ გამოთქმულ მოსაზრებას. რბილად რომ ვთქვათ, ასეთი უხერხული გამონათქვამი არც უნდა მოვიყვანოთ ნაშრომში, მაგრამ თუ მოვიყვანთ, მას აუცილებლად სჭირდება კომენტარი. რაც შეეხება ციტატის მეორე ნაწილს: „სოლომონ II-ს ბევრი კარგი თვისე-

ბა ჰქონდა, ამიტომ დაასახელა სოლომონ I-მა ის თავის მემკვიდრედ“, ამ შემთხვევაში დისერტანტს ნამდვილად ვეთანხმებით.

სამწუხაროდ, ნაშრომიდან არ ჩანს, როგორ შეხვდა სოლომონ II ქართლ-კახეთის სამეფოს გაუქმებას და რუსეთის იმპერიის მიერ მის ანექსიას.

დისერტანტი მ. გონიკიშვილის ნაშრომზე დაყრდნობით აღნიშნავს: „ოდისის მთავარი ისე იყო გამწარებული სოლომონის იერიშებით, რომ მზად იყო რუსეთის მფარველობა კი არა ქვეშევრდომობაც მიეღო“ (გვ. 148). რეალურად, მფარველობაში შესვლა სწორედ ქვეშევრდომობაში შესვლა იყო, რაც უახლეს ლიტერატურაში უკვე მკვიდრდება კიდევ (იხ. ვ. გურული, საქართველოს ახალი ისტორია, გვ. 167 და შემდეგ). აქვე კიდევ რამდენიმე უზუსტობა გვხვდება. დისერტანტი წერს: XIX ს. დასაწყისში რუსეთმა თავის წარმომადგენლად ქართლ-კახეთში კოვალენსკი დანიშნა, რომელიც უხეშად ერეოდა გიორგი XII-ის საქმიანობაში (გვ. 141). სინამდვილეში, პეტრე კოვალენსკი 1799 წლის 16 აპრილს, გეორგიევსკის ტრაქტატის საფუძველზე, დაინიშნა მინისტრად გიორგი XII-ის კარზე.

იქვე, დისერტანტს რუსეთისა და რუსების შესახებ მოჰყავს – უინსტონ ჩერჩილის, ფიოდორ დოსტოევსკის, ევგენი მარკოვის გამონათქვამები, რაც უადგილოდ და ზედმეტად გვეჩვენება (გვ. 144). ეს არ არის პუბლიცისტური სტატია, ესაა სადისერტაციო ნაშრომი, რომლის მოცულობაც რეგლამენტირებულია და ყოველ გვერდს მკაცრად უნდა გავუფრთხილდეთ. ასევე, უადგილოდ და არასწორად მიგვაჩნია დისერტანტის რემარკა „ეტყობა, ორჯონიკიძეები მაშინაც ერთგულად ემსახურებოდნენ რუსეთს“ (გვ. 177), როდესაც გოგია და მამუკა ორჯონიკიძეების მიერ

რუსეთის სამხედრო ადმინისტრაციისადმი გაგზავნილ წერილზე საუბრობს.

ასევე გაუგებარია დისერტანტის მიერ შემოთავაზებული დებულება: „1804 წლის ელაზნაურის შეთანხმებით იმერეთის სამეფომ, როგორც ქვეყანამ, არსებობა შეწყვიტა. იგი რუსეთის მფარველობაში შევიდა“ (გვ. 158). სინამდვილეში, იმერეთის სამეფო რუსეთის იმპერიის ქვეშევრდომობაში შევიდა და ამ ფორმით არსებობდა ვიდრე 1810 წლამდე, სანამ სამეფო არ გააუქმეს.

ამავე თავში დისერტანტი სავსებით სწორად აფასებს იმერეთის 1810 წლის აჯანყების ხასიათს, კარგად აქვს წარმოდგენილი სოლომონ მეფის კავშირი ალექსანდრე ბატონიშვილთან, იმერეთის მეფის შეპყრობისა და სამეფოს გაუქმების პერიპეტიები.

ამდენად, დისერტანტი ძალიან შრომა გასწია, დაამუშავა საარქივო მასალები, სათანადო სამეცნიერო ლიტერატურა და მონოგრაფიულად შეისწავლა იმერეთის სამეფოსა და ახალციხის საფაშოს ურთიერთობა და იმერეთის სამეფოს საგარეო ორიენტაციის საკითხი XVIII ს-ის II ნახევარსა და XIX ს-ის 10-იან წლებში. მასში ახლებურადაა გადაჭრილი რიგი საკითხები. ამის საშუალება დისერტანტს მისცა საკვლევი საკითხების წყაროთმცოდნეობითი ბაზის გაფართოებამ, წინამორბედ მკვლევრებზე დაყრდნობით საკითხების ახლებურმა კვლევამ და ინტერპრეტაციამ, კრიტიკული ანალიზის უნარმა. აქვე გვინდა რამდენიმე შენიშვნა და სურვილი გამოვთქვათ ნაშრომის გარშემო, რაც, ვფიქრობთ, დისერტანტს სათანადოდ წაადგება. ეს შენიშვნები ეხება როგორც ნაშრომის მეთოდოლოგიურ, ასევე ფაქტოლოგიურ ნაწილს, რომელთა შესახებაც ზემოთ გვექონდა საუბარი. აქ მხოლოდ რამდენიმეს გამოვყოფდით.

1. დისერტანტს საისტორიო წყაროებისა და სამეცნიერო ლიტერატურის მიმოხილვაში სათაურებით გამიჯნული აქვს წყაროები და სამეცნიერო ლიტერატურა, მაგრამ ხშირად წყაროები სამეცნიერო ლიტერატურასთან აქვს განხილული. ასე, მაგალითად: ნიკო დადიანის „ქართველთა ცხოვრება“; ომან ხერხეულიძის „მეფობა ირაკლი მეორისა“; შოთა ბურჯანაძის მიერ გამოცემული „იმერეთის სამეფოს პოლიტიკური საბუთები“; ვალერიან მაჭარაძის მიერ გამოცემული „მასალები XVIII ს-ის II ნახევრის რუსეთ-საქართველოს ურთიერთობის ისტორიისათვის“; გიულდენშტედტის თხზულება; ნოდარ შენგელიას მიერ გამოცემული „აჰმედ ვასიფის ცნობები საქართველოს შესახებ“; ნოდარ შენგელიას მიერ გამოცემული „ოსმალური დოკუმენტური წყაროები ანაკლიისა და რუხის ციხეების შესახებ“ და სხვ. სასურველი იყო ასევე, წყაროების მიმოხილვაში გაემიჯნა ქართული და უცხოური წყაროები, ნარატიული და დოკუმენტური წყაროები; სასურველი იყო ბიბლიოგრაფიაშიც გაემიჯნა წყაროები და სამეცნიერო ლიტერატურა.

2. სამეცნიერო ლიტერატურაში არ აქვს განხილული თურქული საისტორიო ლიტერატურა, რომელსაც კვლევისას იყენებს; ძალიან კარგია, რომ იყენებს ქსენია სიხარულიძის მიერ გამოცემულ ფოლკლორულ მასალას, როგორც საისტორიო წყაროს (გვ. 46-47), თუმცა წყაროების დახასიათებისას არ იძლევა მათ ანალიზს, გვერდს უვლის წყაროს სანდოობის საკითხის გარკვევას.

3. ნაშრომში ზოგჯერ დაშვებულია შეცდომები ქართველი და უცხოელი ისტორიკოსების მოხსენიებისას, მაგალითად: ალექსანდრე ფირცხალაიშვილის ნაცვლად – აკაკი ფირცხალაიშვილი (გვ. 25, 190), მიხეილ გონიკიშვილის ნაცვლად – მალხაზ გონიკიშვილი (გვ. 38, 148, 174), მიხეილ სამსონაძის ნაცვლად – მანუჩარ სამსონაძე (გვ. 38, 57,

72, 88, 138), ზაზა წურწუმის ნაცვლად – ზურაბ წურწუმია (გვ. 38); მიხეილ წურწუმიაში (გვ. 121) ვერ გავარკვეით მამუკა წურწუმია იგულისხმება თუ ზაზა წურწუმია, პიოტრ ბუტკოვის ნაცვლად – პაველ ბუტკოვი (გვ. 62, 86). ეს რომ ყოფილიყო ერთი და ორი შემთხვევა, ნამდვილად არ გავამახვილებდით ყურადღებას. ასევე, სასურველი იყო ზურაბ ავალოვის (გვ. 23) ნაცვლად გამოეყენებინა გვარის ქართული ფორმა – ზურაბ ავალიშვილი, ხომ არ ვწერთ – ყევახოვ, ხახანოვ და ა. შ. ასევე არასწორია მის მიერ შემოთავაზებული ფორმულირება: ივან გუდოვიჩის ფონდი (გვ. 171), მთავარსარდალ ტორმასოვის ფონდი (გვ. 173), როცა საუბარია კავკასიის არქეოგრაფიული კომისიის აქტების იმ ტომებზე, სადაც გუდოვიჩისა და ტორმასოვის მმართველობის პერიოდის საბუთებია თავმოყრილი.

4. უხერხულია ტექსტში ისეთი დამონშებები, როგორიცაა: საქართველოს ისტორია ბავშვებისთვის, თბ., 2010; VII კლასის ისტორიის სახელმძღვანელო, თბ., 2012 (გვ. 143-144), თუმცა ეს ლიტერატურა ბიბლიოგრაფიაში არ გვხვდება.

5. კატეგორიულად არ ვიზიარებთ დისერტანტის მიერ სოლომონ II-ის მოღვაწეობის შეფასებას. იგი წერს: „მისი წარმოჩენა სამშობლოს თავისუფლებისთვის მებრძოლ გმირად ისტორიული სიმართლის დამახინჯება იქნება“. აქვე ის გვთავაზობს მეფის მიერ კავკასიის რუსული ადმინისტრაციის წარმომადგენლებისადმი გაგზავნილი წერილების მისეულ ინტერპრეტაციას, რომ მეფე თანახმა იყო იმერთი რუსეთს შეერთებოდა, ოღონდ, ერთი პირობით, სანამ ცოცხალი იქნებოდა, მისთვის მეფობა უნდა შეენარჩუნებინათ. დისერტანტი ასკვნის: „კიდევ ერთხელ ვრწმუნდებით იმაში, რომ მეფის ბრძოლა ტახტისთვის და მეფის ტიტუ-

ლისთვის ბრძოლა იყო და არა იმერეთის დამოუკიდებლობისთვის“ (გვ. 200-201).

შეიძლება გავიხსენოთ მეფის სხვა წერილიც, 1810 წლის ივნისში ახალციხიდან იმერეთში გაგზავნილი, სადაც ის მოსახლეობას მოუწოდებდა ებრძოლათ დამოუკიდებლობისა და სამეფოს შესანარჩუნებლად; მოაგონებდა, რა დღეში ჩააგდო ქართლ-კახეთი რუსული მმართველობის დამყარებამ. ტახტისათვის და მეფის ტიტულისათვის ბრძოლა სამეფოს დამოუკიდებლობის შენარჩუნებისათვის ბრძოლა იყო. მეფე იყო პატრონი და მსახური ქვეყნისა და სხვა რა უნდა გაეკეთებინა მეფეს. სოლომონ II-ის ამ წერილების ინტერპრეტაციისას გასაანალიზებელია მათი დაწერის დრო და პირობები. შემთხვევითი არ არის, რომ სოლომონ II-ის ღვანლი ქართულ ისტორიოგრაფიაში შეფასებულია, როგორც სამეფოს დამოუკიდებლობის შენარჩუნებისათვის ბრძოლა, სამშობლოსათვის თავდადება. არც ის არის შემთხვევითი, რომ საქართველოს ეკლესიამ ის წმინდანთა დასში შერაცხა.

6. დისერტანტი იყენებს ტერმინებს – ქართლ-კახეთი, იმერეთი, რუსეთი, თუმცა, გაუგებრობის თავიდან ასაცილებლად, სჯობს ოფიციალური სახელწოდებების გამოყენება: ქართლ-კახეთის სამეფო, იმერეთის სამეფო, რუსეთის იმპერია და სხვ. ასევე, „საქართველოს რუსეთთან შეერთება“ (გვ. 21, 23) უკვე კარგად არის მოძველებული და, რაც მთავარია, არასწორია. დისერტანტი უფრო ყურადღებით რომ გაცნობოდა მისი სამეცნიერო ხელმძღვანელის, პროფესორ ვახტანგ გურულის „საქართველოს ახალ ისტორიას“, ასეთ ლაფსუსებს თავიდან აიციდებდა.

კიდევ ერთხელ აღვნიშნავთ, რომ გამოთქმული შენიშვნები ნაშრომის საკვალიფიკაციო ღირსებას არ აკნინებს. ნარმოდგენილი ნაშრომი აკმაყოფილებს სადისერტაციო

ნაშრომისადმი წაყენებულ მოთხოვნებს, აქედან გამომდინარე, მიგვაჩნია, რომ კახაბერ გლოველი იმსახურებს ისტორიის დოქტორის აკადემიურ ხარისხს, რაზეც ვშუამდგომლობთ საქართველოს საპატრიარქოს წმიდა ანდრია პირველწოდებულის სახელობის ქართული უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის სადისერტაციო საბჭოს ისტორიის სექციის წინაშე.

2023 წლის ივლისი

ლაერენტი ჯანიაშვილი

რეცენზია ბეჟა მგელაძის მიერ ისტორიის დოქტორის აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილ ნაშრომზე – „ხალხური მმართველობისა და ჩვეულებითი სამართლის ისტორია განვითარებული და გვიანი შუა საუკუნეების სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში“, ბათუმი 2021 (370 გვ.)

ქართველი ხალხის სამართალმცოდნეობის კულტურის გენეზისზე დიდი გავლენა მოახდინა, როგორც ჩვეულებითი ასევე მეზობლი ქვეყნების და რელიგიური სამართლის (ქრისტიანული სამართალი, შარიათი) სისტემებმა. საუკუნეების მანძილზე საქართველოს რეგიონებში სხვადასხვა სამართალმცოდნეობის სისტემა არსებობდა კონკურენციისა და ურთიერთშეთავსების პირობებში. ჩვეულებებით და ტრადიციებით დამკვიდრებული ნორმები განსაზღვრავდნენ სოციალური წესების ყოფის უმნიშვნელოვანეს მხარეებს, არეგულირებდნენ ურთიერთობებს არა მარტო იმ სფეროში, სადაც სახელმწიფო სამართალი ვერ აღწევდა, არამედ, ზოგჯერ იქაც კი, სადაც პრობლემის ფორმალური სამართლის მეშვეობით გადაწყვეტა შესაძლებელი იყო, მეტნაკლებად ჩვეულებითი სამართლის ცალკეული ნორმები დღემდე აგრძელებენ ზემოქმედებას ჩვენი ხალხის ყოფაზე. ჩვეულებითი სამართლის ამგვარი პოპულარობა გარკვეულ ისტორიულ ნაწილებს ეფუძნება. ეპოქების შეცვლის შედეგად ჩამოყალიბებული სიტუაცია თავისებურ დაღს ასვამდა ერთის მხრივ, ფორმალურ (სახელმწიფო) და მეორეს მხრივ, ტრადიციულ სამართალს. სწორედ აღნიშნულ საკითხებს ეხება ბ. მგელაძის სადისერტაციო ნაშრომი – „ხალხური მმართველობისა და ჩვეულებითი სამართლის

ისტორია სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში“ – იგი შედგება 370 ნაბეჭდი გვერდის, შესავლის, პარაგრაფებად დაყოფილი ოთხი თავისა და დასკვნისაგან, რასაც თან ერთვის გამოყენებული სამეცნიერო ლიტერატურისა და წყაროთა სია. პირველ თავში წარმოდგენილია ორი პარაგრაფი, მეორეში – სამი, მესამეში – ორი პარაგრაფი, მეოთხეში კი – ოთხი პარაგრაფი.

შესავალ ნაწილში გამოწვლილვითაა განხილული საკითხის ისტორიოგრაფია, ნაჩვენებია სადისერტაციო თემის შესწავლის დონე, მოცემულია კვლევის წყაროთმცოდნეობითი და მატერიალურ-ტიქნიკური ბაზა, დასაბუთებულია აქტუალობა და მოცემულია კვლევის მეთოდოლოგიური და თეორიული საფუძვლები.

თავი I. ქვეყნის მმართველობა, ტერიტორიულ-ადმინისტრაციული მოწყობა და სახელმწიფო – ფეოდალური სასამართლო. ამ თავში ისტორიულ წყაროებზე და სამეცნიერო ლიტერატურაზე დაყრდნობით განხილულია მთლიანად საქართველოს და კონკრეტულად სამხრეთ-დასავლეთი საქართველოს (სამცხე, აჭარა) მართვა-გამგებლობა, ტერიტორიული მოწყობა და ადმინისტრაციული დარაიონების საკითხები. დიაქრონულ წრილში გაანალიზებულია ტერმინები: სოფელი, ქვეყანა, ხევი, ღელე, დერე, თემი, ციხისთავი, ხევსბერი, ხევსუფალი, ერისთავი, ხუცესი და ა.შ. აქვე გვხვდება მსჯელობა ქართულ ფეოდალურ ორგანიზმში სამხრეთ-დასავლეთი საქართველოს ადგილის შესახებ. ასევე განხილულია მისი მმართველობის სისტემა, ადმინისტრაციული ცენტრი და ვრცელ ქრონოლოგიურ მონაკვეთში მომხდარი ცვლილებები. ამ მიმართულებით. გაზიარებულია ვარაუდი, რომ ახლანდელი სოფელი დიდაჭარა X საუკუნეში და, შესაძლოა, უფრო ადრეც, საგამგეო რაიონის – საერისთავოს მთავარი პუნქტი, ერისთავის ადგილ-

სამყოფელი, რელიგიური – წარმართული და ადრეული ქრისტიანობის – ცენტრიც იყო. იგი ეთნახმება მოსაზრებას, რომ გვიანი შუა საუკუნეებისათვის ხალხური დარაიონების თვალსაზრისით, აჭარაში სამი უბანი გამოიყოფა: ზეგანი (ხულოს რაიონი), აჭარა (ქედისა და ბათუმის რაიონები ჩაქვის ხეობით) და ქობულეთი (ჩოლოქ-ციხისძირის შორის მდებარე მინა-წყალი). რასაც ლინგვისტთა (დიალექტოლოგიური) არგუმენტებითაც ამყარებს (გვ. 48). ადრე და განვითარებული შუა საუკუნეებში საქართველოს და მისი სამხრეთ პროვინციების ადმინისტრაციულ მონყობასა და მმართველობის სისტემაზე მსჯელობისას განსაკუთრებული ყურადღება ეთმობა საერისთავოებს, მის მმართველ ერისთავებსა და მათ მოვალეობებს. კერძოდ, სასამართლო-ადმინისტრაციულ, იძულებისა და ფისკალურ ფუნქციებს (გვ. 56); XV საუკუნიდან, საქართველოს სოციალურ სტრუქტურაში გაჩენილ ახალ სოციალურ (თავადი, აზნაური, გლეხი) კატეგორიებს და სამოხელეო აპარატს (სახლთუხუცესი, მოურავი, ნაცვალი მოურავის მოადგილე, ციხისთავი, მეციხოვნეები, მსახურები, ხელოსნები, შესაძლოა მერმინდელი მამასახლისები, მდივნები). პარაგრაფში მოტანილი ვრცელი მასალის საფუძველზე ავტორი დაასკვნის, რომ სოციალურ-ეკონომიკური წყობა, რომლის ნიადაგზეც საქართველოში თავადურ-ბატონყმური სახელმწიფო განვითარდა, ძირითადად, XV-XVI საუკუნეებში წარმოიქმნა და მან დასრულებული სახე XVII საუკუნეში მიიღო. თავადური ქვეყნის უმთავრესი საზოგადოებრივი და სახელმწიფოებრივი განვითარების საფეხურები კარგადაა ასახული ვახტანგ VI-ის სამართლის წიგნსა და „დასტურამალში“ (გვ.58).

მას შემდეგ რაც სამცხე-საათაბაგო ოსმალეთის მფლობელობაში გადავიდა და თურქულ ადმინისტრაციულ

სტრუქტურაში ახალციხის საფაშოს სახით შევიდა, ოსმა-
ლური პოლიტიკის ძალისხმევითა და ცალკეული ფეოდა-
ლების მხარდაჭერით დაიწყო მოსახლეობის გამუსულმანე-
ბა-გათურქების ხანგრძლივი და დრამატული პროცესი,
რომელშიც ფართოდ იყენებდნენ როგორც იძულებას, ასე-
ვე ფსიქოლოგიურ, სოციალურ და ეკონომიკურ ბერკე-
ტებს. ავტორი განიხილავს ოსმალების გამგებლობაში მოხ-
ვედრის შემდეგ განხორციელებულ ადმინისტრაციულ, რე-
ლიგიურ, სოციალ-ეკონომიკურ ცვლილებებს. ამ ხანებში
ჩნდება ოსმალური ადმინისტრაციისათვის დამახასიათებელი
სამოხელო აპარატი, გარკვეულად ტრანსფორმირდება სამ-
ხრეთ საქართველოს მოსახლეობის სოციალური სტრუქტუ-
რა, როგორც ფეოდალურ ისე დაბალ ფენებში მკვიდრდება
ოსმალური ტერმინები. ზედაფენებსა (ბეგი, ალა) და გლე-
ხებს შორის ჩნდება მანამდე უცნობი – ლენჩიბერი//რან-
ჯბარის სოციალური ჯგუფი (გვ. 49-53). უნდა დავეთან-
ხმით ავტორის დასკვნას, რომ ტერიტორიული მონყობის –
ტერიტორიულ-ადმინისტრაციული და ყოფისა და მმართვე-
ლობის თვალსაზრისით ქრონოლოგიის სხვადასხვა საფე-
ხურზე საქართველოს სახელმწიფოებრივი ორგანიზმი გვი-
ან შუა საუკუნეებამდე ტრადიციულ ნიადაგს ეყრდნობოდა,
დაახლოებით ერთნაირი აღნაგობისა იყო და მმართველო-
ბით სტრუქტურაში მეტ-ნაკლებ მსგავსებას ინარჩუნებდა,
თუმცა უკვე ოსმალეთის მიერ მისი ცალკეული ტერიტო-
რიის, განსაკუთრებით, სამხრეთ საქართველოს მიტაცების
შემდეგ მასში ძირეული ცვლილებები დაიწყო და საქარ-
თველოს ერთ ნაწილში ოსმალური ყაიდის ადმინისტრაცი-
ული იერარქია ჩამოყალიბდა. ასე მოხდა კიდევ უფრო გვი-
ან, 1878 წლიდან, სამხრეთ საქართველოს ტერიტორიების
ოსმალთაგან განთავისუფლების შემდეგ, როცა აქ რუსულ-
მა ადმინისტრაციამ და მმართველობის რუსულმა ფორმებ-

მა მოიკიდა ფეხი. ქართველი ხალხის სამართლებრივი და სამართალშემოქმედებითი – კანონშემოქმედებითი აზროვნების ისტორიაში ძალზე მნიშვნელოვანი იყო პერიოდი, როცა სახელმწიფოებრივ დონეზე ეროვნული სამართალი რუსულმა სამართალმა ჩაანაცვლა. ასეთ პირობებში სამართლებრივი ურთიერთობების ეროვნული ფორმები და წესები არალეგალური სახით ცდილობდა და ახერხებდა კიდევ სიცოცხლე შეენარჩუნებინა (გვ. 71).

1.2. სახელმწიფო – ფეოდალური სასამართლო, ისტორიული წყაროების და სამეცნიერო ლიტერატურის ანალიზის საფუძველზე მოცემულია სამხრეთ საქართველოს სამართლებრივი ვითარება შუა საუკუნეებში. ავტორი სწორად მიიჩნევს, რომ შუასაუკუნეების სახელმწიფო სასამართლო სისტემაში არაერთი ისეთი პროცედურული ნორმა იჩენს თავს, რომელიც საწყისებით აშკარად ხალხურ ჩვეულებით იურიდიულ ნორმატივებზე იყო დაფუძნებული და სოციალურ ურთიერთობათა ტრადიციული ცხოვრების წესისათვის იყო დამახასიათებელი (გვ.76). ადათობრივი სასამართლოები როგორც სისხლის, ისე სამოქალაქო სამართლის საქმეებს იხილავდნენ, დაწყებული მკვლევლობიდან, სამოქალაქო დავით დამთავრებული და შესაბამისი გადაწყვეტილებაც გამოჰქონდათ (გვ.78). ამგვარი ვითარება მეტწილად გრძელდებოდა ოსმალობის პერიოდში და გარკვეული დაკნინება დაიწყო რუსული მმართველობის პირველსავე ეტაპზე (გვ. 81). თუმცა ხალხი, ჩვეულებითი სამართლის ნორმების სიმარტივის გამო, სახელმწიფო სასამართლოსადმი მაინცდამაინც კეთილგანწყობილი არ იყო (გვ. 83-84). ოსმალური ყაიდის მმართველობის პერიოდში თვითმართველობითმა ორგანოებმა ასე თუ ისე უფრო აქტიურად შემოინახა თავი, რადგან ქრონოლოგიური თვალსაზრისით ტრადიციულ ფესვებთან იგი უფრო ახლოს იყო.

ამასთანავე, ოსმალეთის ხელისუფლება აჭარის მთიანეთს ვერ წვდებოდა და მის საშინაო საქმიანობაში ნომინალურად ერეოდა.

რუსული მმართველობის პერიოდში ხალხური სამართლებრივი ინსტიტუტების ფუნქციები საგრძნობლად შეიზღუდა, იგი სუსტი იყო დამოუკიდებელი საქართველოს გარდამავალი ტიპის მმართველობის ხანმოკლედ არსებობის დროსაც, ხოლო საბჭოთა პერიოდში რელიქტური ფორმით აქა-იქ თუ იჩენდა თავს (გვ. 85-86). ამ თავში მოტანილი არგუმენტების საფუძველზე ლოგიკურია დასკვნა, რომ დროთა განმავლობაში, პოლიტიკური წყობისა და მმართველობის ფორმათა ცვლილებებთან შესაბამისობაში, სასამართლო ორგანიზაციის ძირითადი მახასიათებლებიც იცვლებოდა. ასე მოხდა სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში ჯერ ოსმალური, შემდეგ რუსული, უფრო გვიან კი საბჭოთა მმართველობის დამყარების პირობებში.

თავი II 2.1. თემი, დასახლების სათემო სტრუქტურა და ხალხური მმართველობის ტრადიციული ფორმები. პარაგრაფი ეხება, უხუცესთა საბჭოს, თემის მმართველობითი ორგანოს თავყრილობის ადგილებს. ავტორი ეთანხმება მოსაზრებას, რომ ტერმინებს ხევი და ღელე გეოგრაფიულს გარდა სოციალური დატვირთვაც ჰქონდა, მაშინ როდესაც ხეობა გეოგრაფიულ შინაარსს შეიცავდა. სამეცნიერო ლიტერატურაში ამ კონტექსტში განხილულია: ხევყრუ – ჯოჭოს ხეობაში, ზემოხევი – ჭვანის ხეობაში, შუახევი – დასახლებული პუნქტი აჭარისწყლის ხეობაში, სოლიხევი და მირატისხევი – ჭირუხისწყლის დასახლებები, დოხევი ბელეთისწყლის აუზის ადრინდელი სახელწოდება და ა.შ. (გვ. 90). სამცხესა და აჭარაში თემის თავშეყრის ადგილს მოედანი, ე. წ. *სასოფლო მეიდან*ი წარმოადგენდა, რასაც XIX საუკუნის მეორე ნახევრისა და XX საუკუნის ავტორთა

ფრაგმენტულ ცნობებთან ერთად, ეთნოგრაფიული მასალებიც გვიდასტურებს (გვ. 92). გვიანი შუა საუკუნეებისათვის, ასევე, მომდევნო პერიოდებში საჭირობოროტო, სამართლებრივი საკითხების გარჩევისათვის თემი მოედნებზე, თემის საკულტო ნაგებობების მახლობლად, სერებზე, კორდზე, ბახჩებში, ამა თუ იმ მეკომურის კალოზე, გზაჯვარედინებზე, წყაროებთან, სამჭედლოებთან თუ წისქვილებთან იკრიბებოდა, თუმცა მათგან უფრო მიღებული იყო საზოგადოებრივი თავშეყრა შადრევენებთან და წყაროებთან. (გვ.94). აჭარაში დასტურდება საზოგადოებრივი თავშეყრის ადგილები სერი, კორდი და კალო, ფოლოცი, ფოლოტი (გვ. 97), თემელხანა (გვ. 99), მოგვიანებით ოსმალობის გავლენით აჭარაში თემის მმართველობითი ორგანოს დასახელებაც შეიცვალა „მოხუცთა საბჭო“ „იხტიარ მეჯლისად“ იქცა (გვ. 94) და სათემო შეკრების ადგილიც მეჩეთებთან გადავიდა (გვ. 101).

2.2. ხალხური და სასულიერო მმართველობა განვითარებულ და გვიანი შუა საუკუნეებში – ხუცეცი და წინააღკაცებები. ტრადიციული სამართლის აღსრულების მექანიზმი გულისხმობდა თემთა შორის კონფლიქტების დარეგულირებას, სისხლ-მესისხლეობის, ადათობრივი ნორმებისა თუ საეკლესიო დოგმების დარღვევის დროს წარმოქმნილი პრობლემების მოწესრიგებას და ა.შ. ეს ყოველივე, საერო და სასულიერო მმართველობითი ორგანოებისა და მათი ხელმძღვანელების კომპეტენციასა და განკარგვის სფეროში შედიოდა და აჭარაში „ხუცეცის“ კომპეტენციაში შედიოდა (გვ. 103). ისლამის გავრცელების მიუხედავად ეს ტერმინი დაფიქსირდა ეთნოგრაფიულ ყოფაში (გვ. 105) და ტოპონიმიკაში (გვ. 106-107). გვიანი შუა საუკუნეების აჭარაში თემის წინამძღოლად უკვე არა ხუცეცი, არამედ ე. წ. წინააღ

კაცი (წინა-კაცი), იგივე, წინა პირი თუ თავი კაცი დასტურდება, რომელიც სხვა თემის უხუცესებთან, ასევე, „წინა კაცებთან“ („წინა კაცებთან“/„წინა პირებთან“, „თავი კაცებთან“) ერთად ხევის და ხევთა კავშირის საერთო-საჭირობო საკითხებს წყვეტდა (გვ. 112). მოგვიანებით ოსმალობის პერიოდში ჩნდება დერეხეი, იგივე დერეხეგი, რომელიც სხვა ქართული კუთხეებისათვის დამახასიათებელი ხევისბერისა და ხევისუფლის ტიპოლოგიურ შესატყვისობად გამოიყურება, თუმცა ქრონოლოგიურ სიბრტყეში უფლებრივი, სოციალური და პოლიტიკური მდგომარეობით ერთმენეთისგან განსხვავდებოდნენ. ხევისბერმა დაკარგა სახელმწიფო მოხელის ფუნქცია და მხოლოდ ხალხის რჩეულად დარჩა, დერეხეი კი ოსმალეთში სახელმწიფო მოხელე იყო (გვ. 115).

2.3. თემის მმართველობითი ორგანოები – მოყრიანობა და ოლქობა. იმთავითვე გამოკვეთილია აზრი, რომ მოყრიანობა ძველი ტერმინია და ქართულ სამართლებრივ გარემოცვაშია განვითარებული, ოლქობა კი – შედარებით გვიანდელი, ოსმალობის მმართველობის დროინდელი სოციალური ინსტიტუტის აღმნიშვნელი სიტყვაა, თუმცა ინსტიტუტმა ტრადიციული ქართული ბუნება მისთვის დამახასიათებელი სამართლებრივი ელემენტებით გამოკვეთილად შეინარჩუნა (გვ. 116). ოსმალეთის სახელმწიფომ აჭარა იძულებული გახადა ხალხური მმართველობის ოდითგანვე არსებული ფორმა, რომელიც ოლქობის სახელით გახდა ცნობილი, დაეცვა და ახალი პირობებისათვის შეეგუებინა. ოლქობა სათემო თუ საქვეყნო საკითხებს ადგილობრივ – ძველქართულ და ადათობრივ სამართალზე დაყრდნობით წყვეტდა, თუმცა გვიან მასში შარიათის ცალკეული დოგმის ელემენტიც შეიჭრა (გვ. 124-125). სიპტომატურია, რომ გვიანი შუა საუკუნეების მიწურულს აჭარაში თემის სოციორელი-

გიური და ადმინისტრაციული ცენტრი უკვე იყო არა „საყ-
დარი“ („ხატი“) ან „სამამასახლისო“, არამედ „ჯამიკარი“ და
„სამუხტრო“ (გვ. 125).

ოლქობა მრავალმხრივი მნიშვნელობის ტერმინი იყო, თუმცა ავტორი ეთანხმება ვლადიმერ მგელაძის მოსაზრებას, რომ ოსმალთა მმართველობის ხანაში, აჭარაში იგი სამართლებრივ ინსტიტუტს წარმოადგენდა (გვ. 120) და საზოგადოებრივი მმართველობის უმაღლესი ორგანო იყო, რომელსაც თავდაპირველად ტერმინ „თემის“ სინონიმური მნიშვნელობა ჰქონდა. იგი აჭარის გარდა გავრცელებული უნდა ყოფილიყო მთელს სამუსლიმო საქართველოში და გურიაშიც კი (გვ. 121-122). თეობა – ოლქობა თემის წევრთა სამხედრო ორგანიზაციასთან და პოლიტიკასთან ასოცირებულ საკითხებს წყვეტდა, ამასთან იგი სისხლისა და სამოქალაქო სამართალთან დაკავშირებულ სხვა მნიშვნელოვან სამოსამართლო საქმეებსაც განაგებდა და მართლმსაჯულებასაც ახორციელებდა (გვ. 142). მას თემისა და მხარის ავტორიტეტული და ნდობით აღჭურვილი პირები ხელმძღვანელობდნენ, რომლებიც „წიანად კაცებად“ და „თავი კაცებად“ იწოდებოდნენ (გვ. 135). საველე-ეთნოგრაფიული, ფოლკლორული და სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოქვეყნებული მასალის და საკითხის შესახებ ცალკეულ მკვლევართა მოსაზრებების შეჯერებით ავტორი ასკვნის, რომ ოლქობა ტრადიციული საზოგადოების სათემო, სახეობო და საქვეყნო პრობლემების მოგვარების სამართლებრივი ორგანო იყო და მიზნად ისახავდა ხალხის საერთო ინტერესების, კოლექტიური პრინციპების, ძველი ადათებისა და თვითმყოფადობის დაცვას. თემის, თემთა კავშირისა და სამხარეო მაშტაბით ოლქობას აჭარაში განსაკუთრებული შესაკრები ადგილები გააჩნდა. ამგვარი თემთა გაერთიანებული შეკრებები სვანური ჯეუ ბედნიერის“//„ერთობილ

ჯეუს“ მმართველობის მსგავს ინსტიტუტს წარმოადგენდა (გვ. 132-133).

თავი III. სამოქალაქო, რელიგიური სამართალი და სასამართლო ორგანიზაციები

3.1 ავტორი ეხება სამეცნიერო ლიტერატურაში აღწერილ, წერილობით წყაროებსა და საკანონმდებლო ძეგლებში დაცულ ქორწინებისა და საოჯახო ქონებაზე უფლებრივი ინტერესების აღსულების თავისებურებებს, აჭარულ ტრადიციაში შემორჩენილ წესებს, სოციალურ ინსტიტუტებს და ტერმინებს: ზედსიძე//ზესიძე, სიზე შვილობული, ნოგრო, დაჟდუმლება, ელჩი//მურავი, სათავრი//ბაშლული//რიშვეთი, გზითვი (მზითვევი), ნიშანლობა, აღდი, დაპაიჟნა, სანძუძური//ძუძუფარა და ა.შ. (გვ. 147-166). ასევე განხილულია ტრადიციული სამართლის ის ნიუნსები, რომელიც საოჯახო ურთიერთობებთან და დიდ სახლელთან იყო დაკავშირებული. ისტორიულად ჩამოყალიბებული სოციალური ტერმინოლოგია არამხოლოდ ნათესაურ კავშირებს, არამედ სახლობის წევრთა უფროს-უმცროსობაში გამოხატული ურთიერთდამოკიდებულების პატრიარქალურ სამართლებრივ ნორმებსაც ასახავდა. ამგვარი გაერთიანების უფროსს მამაკაცს სამცხეში უფალი, მის მმართველობას უფლობა, ხოლო აჭარაში სახლის დიდი ერქვა (გვ. 168) გარკვეულია დიდი სახლობისა და შემდეგ ლოკალიზებული ნათესაური გაერთიანების საკუთრების ფორმები, ცალკეულ წევრთა ქონებრივ-უფლებრივი სტატუსი და ამ სტატუსის მარეგულირებელი წესები, საოჯახო სამართლებრივი ნორმები, ოჯახის გაყრა, სოციალ-პოლიტიკური კონიუნქტურის გავლენით მომხდარი საოჯახო სამართლის ნორმათა ტრანსფორმაცია (მაგ. ოსმალობის გავლენით დამკვიდრებული შარიათის გავლენა) და მასთან დაკავშირებული ჩვეულებები: ბერების მოყრა, წინა ხალხის შეყრა, წინაი კა-

ცები; ტერმინები: საუმცროსო, საუფროსო, დამასახლებელი, საემეგრო და ა.შ. (გვ. 170-184). ზემოხსენებულ მასალაზე დაყრდნობით მიღებულია დასკვნა, რომ განვითარებული და გვიანი შუა საუკუნეების, ისე როგორც XIX საუკუნის მეორე ნახევრის სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში ქორწინებისა და საოჯახო ურთიერთობათა სფეროში არსებული მემკვიდრეობის ტრადიციული წესი, გაყოფისას საოჯახო ქონების განაწილებისა და კენჭისყრის თავისებურებები ზოგადქართულ ხასიათს ატარებდა და კავკასიის ხალხების ჩვეულებითი სამართლის განვითარების საერთო ხაზთანაც ბევრ საერთოს პოულობდა. სამართლებრივი ნორმების მსგავსება შეიძლება მხოლოდ კავკასიის ხალხთა მჭიდრო კულტურულ-ისტორიული ურთიერთობებით აიხსნას (გვ. 185).

3.2. ავტორი განიხილავს რელიგიური სამართლის (წარმართული, ქრისტიანული – კანონიკური და მუსლიმანური სამართალი) ნორმათა მოქმედების ნიუნსებს საკვლევ რეგიონში და აღნიშნავს, რომ სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობის ეთნოგრაფიულ ყოფაში წარმართული სამართლებრივი ხასიათის წეს-ჩვეულებებიდან წყევლის, შეჩვენებისა და დაფიცების რიტუალი XIX საუკუნის ბოლომდე იყო შემორჩენილი და რელიგიური სასამართლოს ელემენტებსაც შეიცავდა (გვ. 189-190). დაწვრილებითაა განხილული საკვლევ რეგიონსა და საქართველოს კუთხეებში ეთნოგრაფიისათვის ხელმისაწვდომ პერიოდამდე გავრცელებული მტკიცებულების ისეთი სახეობა, როგორიცაა ფიცი (გვ. 190-202); ასევე დემონოლოგიურ სამყაროსა და მის პერსონაჟებთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები და ნორმები (გვ. 204-206). დისერტატი აღნიშნავს, რომ მუსლიმურ ნორმატივებზე დაფუძნებული ყადის სასამართლო, რომელიც სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში ოსმა-

ლობის გავლენით შეიქმნა უმეტეს შემთხვევაში, ადათით ხელმძღვანელობდა. ადგილობრივი ყადები, რომლებიც წარმომავლობით ქართველები იყვნენ, თურქულ ენას სათანადოდ ვერ ფლობდნენ, შესაბამისად, ვერც შარიათის პრინციპებით ხელმძღვანელობდნენ. ამიტომ, იძულებულნი ხდებოდნენ პრაქტიკაში საადათო სამართლებრივი ცოდნა გამოეყენებინათ (გვ. 207). აქვე განხილულია მუსლიმური სასამართლოს მოქმედება მრუშობის შემთხვევაში, განქორწინებისას და ა.შ (გვ. 214-225).

თავი IV. სისხლის სამართალი და სისხლის სამართალთან დაკავშირებული ხალხური ჩვეულებები (გვ. 227). **4.1. პარაგრაფში სისხლის აღების ტრადიციების შესახებაა საუბარი.** აჭარაში ფეოდალური და რელიგიური, კერძოდ, კანონიკური ხასიათის სასამართლოების პარალელურად ისეთი საადათო სასამართლოებიც არსებობდა, რომლებიც ტრადიციულ ყოფაში აღმოცენებული ჩვეულებითი სამართლის იურიდიულ ნორმებს ეფუძნებოდა და სოციუმისათვის მნიშვნელოვან სამართალდარღვევებს. მაგ., სისხლის სამართალთან დაკავშირებულ პრეცედენტებს განსჯიდა. საგვარეულოებსა და ნათესაურ ჯგუფებს – „ნოგროთა“ შორის სისხლით ჩამოვარდნილ მტრობას აჭარაში „ტრობას“, „სისხლის დადებას“, „სისხლის დანაყვას“ ეძახდნენ. ეს სფერო ტერმინთა მრავალფეროვნებით გამოირჩევა, რასაც საკვალიფიკაციო ნაშრომში სათანადო ადგილი აქვს დათმობილი. ამასთან სამართლიანადაა შენიშნული, რომ სისხლ-მესისხლეობის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული და იურიდიული თვალსაზრისით კვლევა უაღრესად მნიშვნელოვანია, რადგან იგი ხალხური სისხლის სამართლის ქვაკუთხედს წარმოადგენს და ნათესაობის სისტემაში ნათესავთა სტრუქტურული სიშორე-სიახლოვის კანონზომიერებათა დასადგენად პრობლემათა ამ სივრცის კვლევა ტრადიციუ-

ლი საზოგადოების არსში წვდომის დიდ პერსპექტივებს იძლევა. იგი მნიშვნელოვანია თანამედროვე სოციუმების თვალთახედვის ასახსნელადაც, ე. ი. ამ მხრივ წარსულის საფუძვლიანი გააზრება, მომავლის ანალიტიკური ანალიზისა და პრობლემის უკეთ შემეცნების საშუალებას იძლევა (გვ. 228). მაგალითად სისხლის ალების წესი სისხლით ახლობლის მკვლელობისათვის პასუხისმგებლობას ნოგროს წევრებს აკისრებდა. ნოგროს საზოგადოებრივი ერთობა სისხლ-მესისხლეობის სფეროშიც მოქმედებდა და ამ სახით იგი ერთიან სოციალურ ორგანიზმს წარმოადგენდა (გვ. 231). ამ ნაწილში ყურადღება ეთმობა სისხლის ალების გამომწვევ მიზეზებს და მათ განხილვას: ადამიანის დაჭრა და მოკვლა; ქალზე შეხება; ქალთან სასიყვარულო ხასიათის ქცევა, განსაკუთრებით, გათხოვილ ქალთან მრუშობა; ნიშნობის დარღვევა, ქალის მოტაცება, განსკუთრებით დანიშნული ქალის მოტაცება; ცოლის წართმევა; პიროვნების შეურაცხყოფა; ქონების ხელყოფა და ა.შ (გვ. 136-141). აქვე გვხვდება საინტერესო მოსაზრება, რომ გვიანდელ პერიოდში სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში სისხლ-მესისხლეობის პროცესში დამკვიდრებული მკვლელის ქირაობა. ეს შესაძლებელია ხელისუფლების მიერ გატარებული ზომების წინააღმდეგ მიმართული საპასუხო რეაქცია ყოფილიყო. იმ დროს, როცა დაქირავებული მკვლელი სისხლებს დააპირებდა, რეალური შურისმაძიებელი კვალის დაფარვის მიზნით ხალხში გაერეოდა. ამ ხერხით იგი სასჯელს თავს არიდებდა, მკვლელობის მთელი პასუხისმგებლობა დაქირავებულ პირზე გადადიოდა, ნამდვილი მკვლელი კი მოკლულის ნათესავების დევნას თავიდან იცილებდა (გვ. 242).

4.2. პარაგრაფში აღწერილია გვიანი შუასაუკუნეების სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ტრადიციულ სამარ-

თლებლივ სფეროში არსებული დასჯის ფორმები. საქართველოში სასჯელთა სახეებს შორის გამოირჩეოდა სიკვდილით დასჯა, ასოთა მიღება – განპატიუება, რაც სხეულის რომელიმე ნაწილის, ვთქვათ, ხელისა და ფეხის მოკვეთას, თვალების დათხრას გულისხმობდა; ექსორია – გაძევება; თავისუფლების აღკვეთა ანუ საპყრობილეში, კერძოდ, ციხეში ჩასმა: დილეგში ჩაგდება, საკანსა და საპატიმროში გამომწყვდევა, გვემითი სასჯელები – სხეულის დაზიანება მათრახის დარტყმით, ე. წ. ტაჯგანაგის კვრა, თასმით ცემა, ლუედით მიმთხვევა, მამულის დაჭირვა – ქონების კონფისკაცია, დაყადაღება, პირებისათვის უფლებების ჩამორთმევა, მათ შორის, სამხედრო ანდა რაინდობის უფლების ჩამორთმევა, დაკრულვა – წყევლა და კრულვა, გამანბილებელი სასჯელები – სამარცხვინო ბოძთან დაყენება, ყელზე გამობმული საბელით ქუჩა-ქუჩა ტარება, გაპარსვა, საჯაროდ სილის განვნა, ვირზე შესმა, მამაკაცის ქალის ტანსაცმელში გამოწყობა, თავზე ნაცრის დაყრა (გვ. 244) ამგვარ სასჯელთა ფორმებს მიეკუთვნებოდა ჯაჭვის ქედზე დადება, ან დაბორკვა, ფეხებზე ბორკილის შებმა; თავისა და წვერის გადაპარსვა; ცხვირის გახვრეტა; ძელსა აღბა; პირი ცემად; პყრობილება; შეკვრად საკრვლითა რკინისათა“ („რკინის საკრველით შეკვრა“); სახედარზე გასმა; გასახლება (გვ. 253). ჯაჭვით დასასჯელად იყენებდნენ საგანგებო კონსტრუქციის გრძელ ჯაჭვს (ხაჯალაური//ხაჯალური//დადიანური) (გვ. 250-251). ქონებრივი და კომპოზიციური ხასიათის სასჯელებთან ერთად ცნობილი იყო განაჩენის სხვა სახეობები, მაგ, განზრახ მკვლელობის დროს. შურისძიებისას ჩაქოლვა ანუ ჩაჯოლგვა, ამოკირვა. მოკვეთა, უმთავრესად, ზნეობრივი ნორმების უხეშად დარღვევას მოჰყვებოდა ხოლმე. (გვ. 258-259, 267-273). დამონმებულია სიმბოლური ჩაქოლვის აქტიც (გვ.174-175).

4.3. ამ პარგრაფში განხილულია სისხლ-მესისხლეობაში შერიგების ხალხური სამართლებრივი წეს-ჩვეულებები, კერძოდ, ნაჩვენებია რომ სოფლისა და საგვარეულოთა თავკაცები, ე. წ. „წინაა კაცები“ – „წინაა პირები“, „წინამ-ძღვრები“, იგივე, „საქმის კაცები“ ან „თავიკაცები“, იმავედროულად მედიატორებადაც გვევლინებოდნენ. სისხლ-მესისხლეობის პროცესში ადათით მინიჭებულ მოვალეობებს ოჯახისა და გვარის წინაა პირები ახორციელებდნენ და არა თემის მმართველი ორგანოს – „მოყრიანობის“ უხუცესები, რადგან სისხლის ალება თუ შერიგება – კომპოზიცია პირად-უფლებრივი ხასიათის სამართლებრივი მოვლენა იყო და იგი მხოლოდ დაპირისპირებულ მხარეთა კომპეტენციას გამოხატავდა, მაგრამ როცა შუღლი თაობებში გადადიოდა და სისხლის ალება პერმანენტულად გრძელდებოდა, როცა იგი თემის, როგორც ერთიანი სოციალური ორგანიზმის ფუნქციონირებას საფრთხეს უქმნიდა, მაშინ, ბუნებრივია, თემი თავის უფლებებს ეყრდნობოდა და პრობლემა „მოყრიანობის“ – თემის სათათბირო ორგანოში განიხილებოდა (გვ. 280-281). გამოკვეთილია შერიგების პირველ ეტაპზე მოქმედი აქტიორ-შუამავალი, რომელსაც აჭარაში „ქირვა“ წარმოადგენდა. აჭარაში შერიგების ერთ-ერთი გავრცელებული ფორმა დამოყვრება იყო. გვიანი შუასაუკუნეების აჭარაში დამოყვრების გვერდით ტერმინი „დადოსტებაც“ გავრცელდა (გვ. 282). საინტერესოა ასევე ქალის რძესთან დაკავშირებული შერიგების რიტუალი (გვ. 288-289); მოსისხლის შვილად აყვანა (გვ. 291-292). ნაშრომში აღწერილია მოსისხლისათვის ყელზე ბანრის შებმისა და მისი მოკლეულის სახელზე მსხვერპლად შეწირვის ინსცენირების ჩვეულება (გვ. 284) და ა.შ. ქვემოთ მსჯელობა ეხება სისხლის გამოსაღებს, საურავს, რომელსაც მედია-

ტორები დაზარალებული მხარის სასარგებლოდ მკვლელის მხარეს აკისრებდნენ (გვ. 286-288).

4.4 დისერტაციის ამ მონაკვეთში ავტორი მსჯელობს ლინჩის სასამართლოზე და პარალელს ავლებს თანამედროვე ქართულ სინამდვილესა და ხელოვნებაში (ლიტერატურა, კინომატოგრაფია) დამონშმებულ ბრბოს მიერ პიროვნების თვითნებურ დასჯის ფაქტებთან, რომლებიც გამობატული იყო ინდივიდის ანდა ჯგუფის, ძირითადად, ნათესავების – მოგვარეების, მეგობრებისა და მეზობლების, საერთო ინტერესების მატარებელი პირების მიერ ეჭვმიტანილის ცემით, წამებით, სიკვდილის დასჯით, უმეტესად ჩაქოლვით (გვ. 295-297). ავტორს მიაჩნია რომ ეს ჩვეულებითი სამართლის სფეროში არსებული დასჯის რემინისცენციას წარმოადგენს (გვ. 295).

ნაშრომის ბოლოს წარმოდგენილია ვრცელი დასკვნა (გვ. 305-322).

ყოველივე ზემოთქმულის საფუძველზე შეიძლება ითქვას, რომ ბ. მგელაძის სადოქტორო დისერტაციის სახით ქართულმა სამეცნიერო საზოგადოებამ შეიძინა მეტად საინტერესო გამოკვლევა. აქვე მინდა გამოვთქვა რამდენიმე შენიშვნა და სურვილი სადისერტაციო ნაშრომში ასახული ცალკეული მოსაზრების შესახებ:

1. 4.4 პარაგრაფი „სისხლის სამართალი, შურისძიება და ხალხური დასჯის რემინისცენციები საქართველოში თანამედროვეობასთან კონტექსტში – ლინჩის სასამართლო.“, ვფიქრობ, რომ ნაკლებად უკავშირდება საკვლევ თემას, რომელიც ეძღვნება განვითარებული და გვიანი შუასაუკუნეების სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში არსებულ ხალხური მმართველობის და ჩვეულებითი სამართლის ისტორიას. ამასთანავე, სადავოდ მიმაჩნია დებულება, რომ ლინჩის ტიპის სასამართლოსთან შეიძლება გაიგივდეს საქარ-

თველოს პერიფერიებში არსებული „ტრადიციული სასამართლოები, რომელთაც სათავეში უხუცესები ედგნენ“. და მათ მიერ გამოტანილი გადაწყვეტილებები, რომლებიც „ჩვეულებით სამართალზე იყო აგებული და პიროვნების მოკვეთასა და სიკვდილით დასჯას ითვალისწინებდა“ (გვ. 295);

2. გვ. 4 ფეოდალის//ბეგის სასამართლო მიჩნეულია ხალხური სამართლის ფორმად, თუმცა იგი უფრო სახელმწიფო//ფორმალური სამართლის სისტემის სტრუქტურული ელემენტია;

3. გვ. 6. ავტორი სამართლიანად აღნიშნავს, რომ სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობის ხალხური მმართველობა და ჩვეულებითი სამართალი, ინტერდისციპლინარული ხასიათის თემა, იურიდიულ და ისტორიულ მეცნიერებათა აქტუალური პრობლემაა. ამ ჩამონათვალში მას, როგორც ჩანს, უნებლიედ გამორჩა ეთნოლოგია. მით უფრო, ნაშრომის ძირითადი ნაწილი სწორედ ეთნოლოგიური ხასიათისაა;

4. გვხვდება ორიოდე ლაფსუსი ცალკეული ავტორების დასახელებისას.

„აღნიშნული შენიშვნები სულაც არ აკნინებს ნაშრომის სამეცნიერო ღირებულებას. მიმაჩნია, რომ ბეჟა მგელაძის მიერ ისტორიის დოქტორის აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილი დისერტაციის („ხალხური მმართველობისა და ჩვეულებითი სამართლის ისტორია განვითარებული და გვიანი შუასაუკუნეების სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში“, ბათუმი, 2021), სტრუქტურა და გაფორმების ხარისხი შეესაბამება საკვალიფიკაციო ნაშრომისათვის წაყენებულ მოთხოვნებს; პრობლემა აქტუალურია, გამოკვლევის თეორიული და პრაქტიკული ღირებულება ეჭვს არ იწვევს; ნაშრომი ენობრივად გამართულია; კვლევის დი-

ზინი და მეთოდოლოგია ადეკვატურია; დისერტაციაში გამოყენებული პირველადი მასალა ობიექტური და სარწმუნოა; დღემდე უცნობი საველე-ეთნოგრაფიული მასალის, ასევე ისტორიული წყაროების და სპეციალური ლიტერატურის ანალიზის შედეგად მიღებულია ორიგინალური დასკვნები.

სარჩევი

როლანდ თოფჩიშვილი. სერგი მაკალათია – 130. ქართული მხარეთმცოდნეობითი ეთნოლოგიის ფუძემდებელი.....5

სალომე ბახია-ოქრუაშვილი. ქართველი ხალხის ეთნოკულტურული ურთიერთობები ჩრდილო-აღმოსავლეთ კავკასიის ხალხებთან (სოციალური ურთიერთობები) 14

როლანდ თოფჩიშვილი. ქართველი ხალხის ეთნო-კულტურული ურთიერთობები ჩრდილო-აღმოსავლეთ კავკასიის ხალხებთან: ეთნიკური ურთიერთობებისა და მიგრაციის პრობლემები..... 46

ირმა კვაშილავა. ქართველი ხალხის ეთნოკულტურული ურთიერთობები ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიის ხალხებთან სულიერი კულტურის სფეროში..... 97

დავით მერკვილაძე. პეტრე ბუტკოვი 1783 წელს ყაბარდოელთა საქართველოში გადმოსახლების ჩაშლის, 1781 წელს რუსეთის ქვეშევრდომობაში ჩეჩნების შესვლისა და 1783 წლის მარტში რუსული ჯარის ჩეჩნეთში ლაშქრობის შესახებ 140

დავით შავიანიძე. ყოფით-კულტურული ცხოვრების ზოგიერთი შეცვლილი მახასიათებლის შესახებ (უახლესი ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით) 155

ნათია ჯალაბაძე. ქართველ მთიელთა და მათ მეზობელ კავკასიელთა ურთიერთობის ზოგიერთი ასპექტი საქართველოს ჩრდილო-აღმოსავლეთ სასაზღვრო ზოლში (ფოლკლორული მონაცემების მიხედვით) 172

ლავრენტი ჯანიაშვილი. ქართველ მთიელთა სამეურნეო-ეკონომიკური ურთიერთობა ჩრდილო-აღმოსავლეთ კავკასიის ხალხებთან (ხევსურები და ქისტები) 195

მეცნიერის არქივიდან

ილია ჭყონია. რეცენზია ხელნაწერ წიგნზე „თანამედროვე აფხაზური სოფელი“ 221

რეცენზიები

როლანდ თოფჩიშვილი. რეცენზია მანუჩარ გუნცაძის მიერ ისტორიის დოქტორის აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილ სადისერტაციო ნაშრომზე „ანტისამთავრობო გამოსვლები შიდა ქართლის მთიანეთში 1918-1920 წლებში..... 226

ბეჟან ხორავა. რეცენზია ვალერიანე კეკენაძის მიერ ისტორიის დოქტორის აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილ ნაშრომზე ზემო იმერეთის ისტორიული გეოგრაფია (საჩხერის მუნიციპალიტეტი) 242

ბეჟან ხორავა. რეცენზია კახაბერ გლოველის მიერ ისტორიის დოქტორის აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილ ნაშრომზე „იმერეთის სამეფოსა და ახალციხის საფაშოს ურთიერთობა და საგარეო ორიენტაცია XVIII ს-ის II ნახევარსა და XIX ს-ის 10-იან წლებში“ 252

ლავრენტი ჯანიაშვილი. რეცენზია ბექა მგელაძის მიერ ისტორიის დოქტორის აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილ ნაშრომზე – „ხალხური მმართველობისა და ჩვეულებითი სამართლის ისტორია განვითარებული და გვიანი შუა საუკუნეების სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში“, ბათუმი 2021 272

დამკაბადონებელი
ნანა დუმბაძე



გამომცემლობა „უნივერსალი“

თბილისი, 0186, ა. ჰოლიბოროვსკაიას №4. ☎: 5(99) 17 22 30; 5(99) 33 52 02
E-mail: universal505@ymail.com; gamomcemlobauniversali@gmail.com