

სალომე ბახია-ოქრუაშვილი

აფხაზთა სულიერი კულტურის საკითხები

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

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

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

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

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

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

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

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

მეცნიერული შესწავლა მხოლოდ საბჭოთა წყობილების რღვევის შემდეგ დაიწყო.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

და აღმოდებულს წყალს გაატანდნენ. თან ღვთაება „ძი-
ვოუს“ ღოცვითა და სიმღერით წვიმას შესთხოვდნენ.

მსგავსი ჩვეულება ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიაშიც
იყო გავრცელებული, თუმცა ადიღებში წყლისა და წვიმის
ღვთაებას ХЫЦЫ-ГУАШ ეწოდებოდა. მათი რწმენა-წარმო-
დგენებით გვალვას „ზღვისა და მდინარეების ქალბატო-
ნები“ სოფლის ურჩი მოსახლეობის დასასჯელად და სა-
ზიანოდ გზავნიდნენ. მოსახლეობას ისინი გრძელი წითე-
ლი თმებით ევლინებოდნენ, ამიტომ მათ „წითელ ქალბა-
ტონებად“ მოიხსენიებდნენ. ზღვისპირა შაფსულებს „ზღვის
ქალბატონი“ თევზ-ქალად ჰყავდათ წარმოდგენილი. ХЫЦЫ-
ГУАШ-ს ადამიანებისათვის სხვა ზიანიც მოჰქონდა.
ზოგჯერ იგი აბრძალებდა ადამიანებს, თუმცა, ისეთი
ძალაც ჰქონდა, რომ ბრმისათვის თვალისჩინი დაებრუ-
ნებინა. ადიღები მისი პატივისცემისა და კეთილგანწყობის
მოსაპოვებლად სოფელში საერთო დღესასწაულს აწ-
ყობდნენ. ბარის ტარისაგან ისინი „ბარის ქალბატონს“
აკეთებდნენ, რომელსაც სოფლის ყველა ოჯახში ჩამოატა-
რებდნენ და შესაწირს – ყველსა და პურს შეაგროვებდნენ.
შემდეგ, მდინარეზე აწყობდნენ მსვლელობას, სადაც
„ბარის ქალბატონს“ წყალში „ახრჩობდნენ“, თვითონ კი
გართობას იწყებდნენ. ბოლოს დასახლდებოდნენ და შე-
მოწირულ ყველსა და პურს შეექცეოდნენ (Кашежев 1900,
№2; Лавров 1959: 202).

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

დოფალი, ქალის სახით ჰყავდათ წარმოდგენილი და მის აღსანიშნავად ქართულ ტერმინს გამოიყენებდნენ. აფხაზი ქალები (უმეტესად აბუჯაში მცხოვრებნი) მინდურის ბაღახების შეგროვების დროს, მიწაში მარილის მწიკვს და მარხავდნენ და თან ჩურჩულებდნენ – „ადგილ დედოფალო, ჩვენ შენი წილი მოგეცით“. მარილის ჩაყრა მიწაში ნაყოფიერებასთან იყო დაკავშირებული. აფხაზები თვლიდნენ, რომ მიწის ყველა მონაკვეთს, სახმარი იყო იგი თუ უხმარი ადგილის დედოფალი მფარველობდა.

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

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

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

ადილებში მიწათმოქმედების ღვთაებებია – შეუხერიშ|სოზერში, თხაგალეტ და მერემ. შაფსულებში შეუხერიშის ღვთაებისადმი მიძღვნილი დღეობა შუა ზამთარში, ნუერიან, ანუ დაკორძებულ ხის გადანაჭერთან სრულდებოდა. ხან გირეისა და ე. შილინგის ცნობით, შეუხერიში მიწათმოქმედებასა და ამავე დროს, ოჯახსაც მფარველობდა. ღ. ღულიეს თანახმად „სოზერისი“ ხორბლის მთესვლების სალოცავია. შაფსულებს სოზერისი თავის ხალხის ნაყოფიერების ღვთაებად მიაჩნდათ და ა.შ. დროისა და დღესასწაულის შესახებ ლიტერატურაში ერთი აზრი არ არსებობს. ადიელთა ზოგიერთი ეთნიკური ჯგუფი მას შემოდგომაზე, მოსავლის აღების შემდეგ, ზოგი აპრილის თვეში, ხენის წინა პერიოდში ზეიმობდნენ. სოუსერიშის რიტუალი დათქმული დღის წინა საღამოს იწყებოდა. რიგით სოფლის ერთ-ერთ სახლში, მდიდრულად ჩაცმული ასაკოვანი ქალი, წინა წლიდან მორჩენილი სანთლით ხელში, ბედლის დაკეტილი კარის წინ დგებოდა აღმოსავლეთით პირმიქცეული. კარებთან ნუერიანი გადანაჭერთ ხელში, რომელშიც ბევრი სანთელი იყო დამაგრებული, უხუცესი მამაკაცი მივიდოდა და შეუხერიშს ხმამაღლა კარის გაღებას სთხოვდა. ქალი კარს აღებდა და ბედელში შედიოდა. მოხუცი ღვთაებას სოფლის ყველა სახლის დალოცვას, მოსავალსა და საქონლის გამრავლებას სთხოვდა, შემდეგ ყველას დალოცავდა და სახლის ახლოს ანთებული სანთლის დახმარებით კოცონს დაანთებდა. მოსახლეობა კოცონზე სანთლებს, ხოლო წადებული ცეცხლით, საკუთარ ეზოში, სახლის წინ კოცონს ანთებდა. დღესასწაულის დამთავრების შემდეგ ნუერიან გადანაჭერს

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

იყო, ოსტატიც, კულტის მსახურიც, მოსამართლედ და სხვ. ლავროვის მასალებით, მოგვიანებით, ტრანსფორმაციის შედეგად „ტლეფში“ თაყვანისცემა სხვა, ყველანაირ ხელოსნობას დაუკავშირდა, იმდენად, რომ შაფსულებში „ტლეფში“ და „შიბლე“ ერთმანეთს შემცვლელიც კი გახდა (Лавров 1959).

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

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

სმას მაგიური ძალა ჰქონდა, იგი საერთო წინაპრის მემკვიდრეების წმინდა, ურყევ კავშირს, მფარველ ღვთაებებთან აძლიერებდა. ეს იყო წმინდა ღვთაებათა გარშემო მათი იდეოლოგიური კავშირი.

დამოწმებული ლიტერატურა

ანჩაბიძე, ბოცვაძე, 1969 – ზ. ანჩაბიძე, თ. ბოცვაძე, გ. თოგოშვილი, მ. ცინცაძე, ჩრდილო კავკასიის ხალხთა ისტორიის ნარკვევები, თბ., 1969.

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

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

ბერძენიშვილი 1990 – ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, თბ., 1990.

ბერძენიშვილი 1965 – ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, ტ. II, თბ., 1965.

გამახარია 2005 – ჯ. გამახარია, აფხაზეთი და მართლმადიდებლობა, თბ., 2005.

გვანცელაძე 1996 – თ. გვანცელაძე, ქართველური სუბსტრატის საკითხისათვის აფხაზეთურ ენაში ქრისტიანული საკულტო ლექსიკის მიხედვით, ქართული მემკვიდრეობა, ქუთაისი, 1996.

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

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

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

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

კიკნაძე 2005 – ზ. კიკნაძე, მონადირის ორმაგი ცხოვრება, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XXV, თბ., 2005.

ღორთქიფანიძე 1990 – მ. ღორთქიფანიძე, აფხაზები და აფხაზეთი, თბ., 1990.

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

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

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

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

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

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

А..а, 1971 – Религиозные верования абхазцев, ССКГ, вып. V, 1971.

Абхазы, М., 2007.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Salome Bakhia-Oqruashvili

Issues of spiritual culture of the Abkhazians

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

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