

ISSN 1987-7374

XX

კავკასიის ეთნოლოგიური
კრებული

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

ISSN 1987-7374

**კავკასიის ეთნოლოგიური
კრებული
XX**

ექლენება ცნობილი ეთნოლოგის
თინათინ ოჩიაურის 100 წლისთავს

თბილისი
2020

Papers of Caucassian Ethnology XX
Кавказский этнологический сборник XX

„კავკასიის ეთნოლოგიური კრებულის“ XX ნომერი, რომელიც ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის კავკასიის ეთნოლოგიის განყოფილების ორგანოა, ეძღვნება ცნობილი ეთნოლოგის თინათინ ოჩიაურის ხსოვნას. კრებულში დაბეჭდილი ნაშრომები ეხება კავკასიისა და საქართველოს ეთნოლოგიისა და ისტორიის აქტუალურ პრობლემებს.

რედაქტორები
როლანდ თოფჩიშვილი
ნათია ჯალაბაძე

© ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი



რელანდ თოფნიშვილი

თინათინ ოჩიაური – ქართველ მთიელთა სულიერი კულტურის მკვლევარი (დაბადებიდან 100 წლისთავის გამო)

ცნობილ ეთნოლოგს თინათინ ოჩიაურს 2020 წელს დაბადებიდან ასი წელი უსრულდება. ის დაიბადა ეთნოგრაფ ალექსი ოჩიაურის ოჯახში 1920 წლის 27 ოქტომბერს ხევსურეთის არხოტის თემის სოფელ ახიელში. ალექსი ოჩიაურმა ქვეყანას დაუტოვა უნიკალური ეთნოგრაფიული და ფოლკლორული მასალები ფშავისა და ხევსურეთის შესახებ. ქალბატონ თინას დედა გახლდათ ასევე არხოტელი ნათელა ბალიაური, რომელიც ორი შესანიშნავი წიგნის ავტორია – „ხევსურული ქრონიკები“ და „ხევსურული სწორფრობა“. თინათინ ოჩიაურმა სასკოლო განათლება თბილისში მიიღო (დაამთავრა მერვე საშუალო სკოლა). თინათინ ოჩიაური თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოლოგიის ფაკულტეტზე სწავლობდა 1937-1941 წლებში. უნივერსიტეტის დამთავრებიდან ერთი წლის განმავლობაში ბარისახოს საშუალო სკოლაში ქართულ ენასა და ლიტერატურას ასწავლიდა. 1942 წელს ჩაირიცხა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ასპირანტურაში ეთნოგრაფიის განხრით, რომელიც დაამთავრა 1945 წელს და მაშინვე, 1 დეკემბერს, მიღებული იქნა ეთნოგრაფიის განყოფილებაში უმცროს მეცნიერ თანამშრომლად. შემდეგ მთელი თავისი სამეცნიერო მოღვაწეობა ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტს დაუკავშირა (1957 წლიდან იყო უფროსი მეცნიერი თანამშრომელი). მის მეცნიერულ წრთობას ქართული ეთნოლოგიური მეცნიერების ლიდერები ბატონი გიორგი ჩიტაია და ქალბატონი ვერა ბარდაველიძე ხელმძღვანელობდნენ.

ქალბატონმა თინა ოჩიაურმა მთელი თავისი სამეცნიერო მოღვაწეობის დიდი ნაწილი საქართველოს მთიანეთის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარის – ხევსურეთის შესწავლას მიუძღვნა. საკანდიდატო დისერტაციის თემაც სწორედ ხევსურ

რეთს ეხებოდა. 1950 წელს ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხი დაიცვა თემაზე – ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან: ქადაგობა ხევსურეთში“, რომელიც მონოგრაფიის სახით 1954 წელს გამოიცა. 1969 წელს თინათინ ოჩიაურმა მოიპოვა ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორის სამეცნიერო ხარისხი. ნაშრომის თემა იყო „მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში“. სადოქტორო დისერტაცია დაცვამდე ორი წლით ადრე – 1967 წელს გამოქვეყნდა მონოგრაფიის სახით.

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტში თინათინ ოჩიაურმა მეცნიერ-თანამშრომლის ყველა საფეხური გაიარა – უმცროსი მეცნიერი თანამშრომლიდან განყოფილების გამგემდე. 1981 წლიდან 2005 წლამდე ის ხელმძღვანელობდა სულიერი კულტურის ეთნოგრაფიული შესწავლის განყოფილებას, რომელიც საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილების რეორგანიზაციის შედეგად ჩამოყალიბდა სხვა ორ განყოფილებასთან ერთად.

თინათინ ოჩიაური არის რამდენიმე მონოგრაფიისა და ასამდე სამეცნიერო ნაშრომის ავტორი. ბევრი ნაშრომი მას გამოუქვეყნებელი დარჩა.

ქალბატონი თინათინ ოჩიაური მეცნიერების შესანიშნავი ორგანიზატორი გახლდათ; მისი ხელმძღვანელობით გაიზარდა მრავალი ეთნოლოგი. ის იყო აგრეთვე არაჩვეულებრივი საველე მუშაკი. პირადად მქონდა ბედნიერება თვალყური შევიწყნებინა მისი საველე საქმიანობისათვის; დაუვიწყარია მთხრობლებისადმი მისი მიდგომა და დამოკიდებულება. ჩემი საველე ნათლობაც მან მოახდინა ერწო-თიანეთის ეთნოგრაფიულ ექსპედიციაში 1973 წელს. თავისი ცხოვრების გარკვეული წლები თინათინ ოჩიაურმა მიუძღვნა მამამისის ალექსი ოჩიაურის ეთნოგრაფიული მემკვიდრეობის გამოცემას. სამწუხაროდ, მან ამ ეთნოგრაფიული ჩანაწერების მხოლოდ ნაწილის გამოცემა მოასწრო.

ქალბატონ თინათინ ოჩიაურს არა მარტო მშობლების მხრივ ჰქონდა ეთნოგრაფიული ოჯახი – მისი მეუღლე გახლდათ ასევე ცნობილი ეთნოლოგი გიორგი ჯალაბაძე; სა-

ოჯახო ტრადიციას აგრძელებს მათი ქალიშვილი ნათია ჯა-
ლაბაძე. თინათინ ოჩიაური 90 წლის ასაკში გარდაიცვალა
2010 წლის 18 ოქტომბერს.

თინათინ ოჩიაურმა პირველი მონოგრაფიული გამოკვლე-
ვა 1954 წელს გამოაქვეყნა – „ქართველთა უძველესი სარ-
წმუნოების ისტორიიდან“, რომელშიც **ქადაგობის** ინსტიტუ-
ტია შესწავლილი. მართალია ქადაგობა საქართველოს თითქ-
მის ყველა ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეში იყო შემორ-
ჩენილი, მაგრამ ავტორმა, როგორც მეცნიერმა გაარკვია, რომ
ის კლასიკური სახით, თავდაპირველი ფორმით, აღმოსავლეთ
საქართველოს მთიანეთმა შემოინახა. მან გაარკვია, რომ სი-
ტყვა *ქადაგი* იმ პიროვნების აღსანიშნავად იხმარებოდა,
რომელიც, ხალხის რწმენით, ღვთაების ნება-სურვილს აუწყე-
ბდა მათ, მისი პირით ლაპარაკობდა; ერთი წინადადებით რომ
ვთქვათ, მოციქული იყო ხალხსა და ღვთაებას შორის. უფრო
აღრე ენათმეცნიერებს გარკვეული ჰქონდათ, რომ სიტყვა „ქა-
დაგი“ არაქართული წარმომავლობის, სპარსულიდან მომდი-
ნარე იყო. მაგრამ ხევსურული მასალის შემოტანით თინათინ
ოჩიაურმა ცხადყო, რომ ქადაგის გვერდით მთის ამ მხარეში
სხვა ლექსიკური ერთეულებიც იხმარებოდა, კერძოდ, *კადრე*,
მეუნე და *ქანდარა*. თავდაპირველი კი მ ე ე ნ ე იყო, რომელიც
ჯვარსა (სალოცავს/ღვთაებას) და ხალხს შორის შუამავალს,
ღვთაების მაგიერ მოლაპარაკეს ნიშნავდა. მოგვცა „მკადრეს“
ახსნაც – ღვთაება რასაც „კადრულობდა“ ხალხს ის გადაე-
ცემოდა. მეცნიერმა გაარკვია, რომ ქადაგობის ანალოგიური
ინსტიტუტი სხვა რწმენა-წარმოდგენების მიმდევართათვისაც
არ იყო უცხო – რჩეულობის ინსტიტუტის ანალოგიურია მა-
გალითად შამანობაც. ქადაგობის მონოგრაფიული შესწავ-
ლით გაირკვა ქადაგის ადგილი მთიელთა ხატის მსახურთა
იერარქიაში – ის იყო შუამავალი, მომავალი წინასწარმეტყ-
ველი, გადასცემდა „ხთიშვილთა“ სურვილებს და ა. შ. მრავალრიცხოვანი ეთნოგრაფიული მასალებით მკვლევარმა გა-
არკვია, რომ ქადაგად გახდომა პიროვნების ნება-სურვილზე
არ იყო დამოკიდებული, მას თვით ღვთიშვილი ირჩევდა, რო-
მელიც თავის რჩეულს დაამიზეზებდა და გახდიდა ხატის
მსახურად. გამოკვლევაში დადგენილია, რომ ღვთაების მიერ
ქადაგად დაჭერა, ისევე როგორც ხუცობა, უმეტეს

შემთხვევაში მემკვიდრეობით ხდებოდა („ქადაგობა ერთი მამის კაცთ მოუდიოდა“). თინათინ ოჩიაურმა სალოცავის მიერ ადამიანთა დამიზეზება-დაჭერის ფაქტები ბარშიც გამოავლინა, სადაც მათი ამ მდგომარეობამდე მისვლა უფრო პირის დანაშაულით იყო გამოწვეული და არა ღვთიშვილთა გარკვეული სიმპათიით („ბარში ღვთაების სიმპათია გამორიცხულია, წაშლილია ქადაგის დიდმნიშვნელოვანი როლიც“; „გერისთავი ყოფილა თავის მამის სალოცავი. იმის ზედაშეები ყოფილა კაკლის ხის ქვეშა და იმის მოჭრაზე დამიზეზებულა“). მონოგრაფიაში ისიცაა გარკვეული, რომ მთისაგან განსხვავებით, ბარის ქადაგობას თან ახლდა რიტუალური ცეკვა და გალობა. განსხვავება ყოფილა სამოსელშიც – ქართლში ხატის მიერ დაჭერილს სულ თეთრები სცმია. შეუძლებელია მეცნიერს არ დაეთანხმო დასკვნაში, რომ როგორც ბარში შემონახულ, ისე ხევსურეთში არსებულ დაჭერა-დამიზეზებას გენეტიკურად საერთო ზოგადი საწყისები აქვს. ძალზე საყურადღებოა წიგნის მონაკვეთი, რომელიც ქადაგისა და ღვთიშვილის ურთიერთობას ეხება: ხევსურეთში უამრავი ღვთიშვილიდან ძირითადად „ხახმატის ჯვარი სამძიმარი“ გამოდის შუამავლად გამწყრალ ღვთაებასა და ხალხს შორის; „ხახმატის ჯვარის ცნებაში წარმოდგენილი ორი ძირითადი ღვთიშვილიდან (*გიორგი ნაღვარმშვენიერი, სამძიმარ ხელი ეკლდილიანი*) ნაყოფიერების ღვთაებას სამძიმარი უნდა ასახიერებდეს, იგი უფრო ძველი ჩანს. გიორგის ვერ დაუძლევი სამძიმარის ძლიერი კულტი, შერწყმია მას და მისი ფუნქციები გაუზიარებია“; დადასტურდა რელიგიის ისტორიაში ცნობილი ფაქტი – ნაყოფიერების ღვთაების (სამძიმარი) ჯვრის „კვლ-კაცებთან“ სექსუალური ურთიერთობა... ცალკე და დაწვრილებითაა გამოკვლეული ქადაგის რელიგიური და სოციალური ფუნქციები: მთაში (ხევსურეთში) ქადაგს სვამდნენ როგორც ჯვარში/სალოცავში, ისე სახლში. პირველ შემთხვევაში ქადაგის დასმა ძირითადად საზოგადოებრივი საქმეების მოსაწესრიგებლად ხდებოდა. რელიგიის სფეროდან კი მის მოვალეობას შეადგენდა სალოცავის მსახურთა დაყენება, ჯვარის ქონებრივი მდგომარეობის განმტკიცება. ქადაგი გვევლინებოდა სალაშქროდ წასვლის ერთ-ერთ მთავარ ორგანიზატორად. სახლში ქადაგობა კი პირადი და საოჯახო

მიზნით ხდებოდა (ავადმყოფობის დროს, ნაწველ-ნადღევების უბარაქიანობის დროს და სხვა). სრულიად გასაზიარებელია მეცნიერის დასკვნა, რომ სახლში ქადაგობა, ჯვარში ქადაგობასთან შედარებით, გვიანი ხანის წარმონაქმნია. ცალკე თავი ეძღვნება ქადაგისა და სხვა „ჯვარის კელკაცების“ ურთიერთობას. გარკვეულია, რომ მკადრესა და ქადაგს მთელი რიგი საერთო ნიშნები ჰქონდათ: მკადრეს დაქორწინება ეკრძალებოდა, მაგრამ ღვთიშვილისაგან ნებართვის მიცემის შემთხვევაში, მეუღლესთან ურთიერთობა ღვთაების მიერ მკაცრად განსაზღვრული იყო. მკადრეები ირჩევდნენ კულტის მსახურებსაც. ხევსურეთში მკადრეს ხუცობაც შეეძლო. ამ უკანასკნელს კი, გარდა რელიგიური ხასიათის მოვალეობებისა, საერო ხასიათის ვალდებულებებიც ჰქონდა (ლაშქრობაში მონაწილეობა, მტრების შერიგება). თუმცა, დასკვნაში მოცემული დებულება, რომ „ქადაგის, ხუცესისა და ჯვარის სხვა მსახურთა სახით სოციალურად და ეკონომიურად ძლიერი, პრივილეგირებული ჯგუფი ჩნდება“, ნაკლებ გასაზიარებლად მიგვაჩნია. ასეთი დასკვნა კი შედეგი იყო იმდროის ეთნოგრაფიული მეცნიერებისათვის დამახასიათებელი სქემებისა. თუმცა მონოგრაფია იმდენად დიდმნიშვნელოვანია, რომ ჩვენი ნეგატიური დამოკიდებულება აღნიშნული დებულების მიმართ ოდნავადაც ვერ აყენებს ჩრდილს მას. პირველად ეთნოლოგიურ მეცნიერებაში თინათინ ოჩიაურმა კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი თემა წამოსწია წინ; ესაა „ჯვართ ენა“, რომელიც ასევე ქადაგობასთან იყო დაკავშირებული. რაც მთავარია, თინათინ ოჩიაურს ქადაგების მიერ ხმარებული ჩვეულებრივი სასაუბრო ენისაგან განსხვავებული მთელი რიგი ტერმინები აქვს განმარტებული. არ შეიძლება არ დაეთანხმო ავტორს იმაში, რომ „ჯვართ ენის“ წარმოშობის მიზეზი მისი ზებუნებრიობის ხაზგასმის სურვილი იყო.

თინათინ ოჩიაურის წიგნი „მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში“ ქართული ეთნოლოგიური მეცნიერების ერთ-ერთ საუკეთესო გამოკვლევად მიგვაჩნია, რომელიც დაწერილია ეთნოლოგიის, ისტორიის და ფოლკლორის შესაყარზე. ცნობილია, რომ საქართველოს მთიანეთმა ბევრი გადმოცემა შემოგვინახა, ეს იმ დროს, როდესაც ამ მხარეების შესახებ წერილობითი წყაროები

სდუმან. გადმოცემები კი საუკუნეებს განმავლობაში გადადიოდა ერთი თაობიდან მეორეში. ხშირ შემთხვევაში კი ეს გადმოცემები, რომელსაც ხევესურეთში ანდრეხებს უწოდებდნენ, ლექსებად იყო „გარდაქმნილი“. ქალბატონი თინათინ ოჩიაურიც აღნიშნავდა: „აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში დაცული მითოლოგიური ხასიათის ლექსი თუ თქმულება შეიძლება განხილულ იქნას, როგორც ისტორიული წყარო, რომელშიაც ზებუნებრივი ელფერით რეალური, ცხოვრებაში ნადვილად მომხდარი თუ მიმდინარე პროცესებია ასახული“.

განსახილველი მონოგრაფია იმდენად დატვირთულია საგულისყურო გადმოცემებით, რომ ჭირს რომელიმეზე შეჩერება, რადგან ყველა მათგანი მნიშვნელოვანია. ავიღოთ, მაგალითად, გადმოცემები გვართა სადაურობა-წარმომავლობის შესახებ. ამ გადმოცემებით აშკარაა, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთის სხვადასხვა ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარის მოსახლეობა ერთმანეთს ერწყმოდა, მიმდინარეობდა მიგრაციული პროცესები (წიკლაურ-ბექაურების და ჯალაბაურების ხევესურეთიდან გუდამაყარში, გიგაურების ხევესურეთიდან ჭართალში გადასახლება...). რაც მთავარია, მიგრაციის ამსახველ გადმოცემებს ამაგრებს სალოცავთა ნიშების ახალ საცხოვრისში გადატანის ფაქტები. წიგნის „მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში“ ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მონაკვეთია „თქმულება იახსარისა და კოპალას მიერ დევ-კერპთა განადგურების შესახებ“. მეცნიერმა დაადგინა, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში დევებს უცხოვრიათ ხევესურეთში, ფშავში, „ივრის ფშავში“, გუდამაყარში. მაგრამ არა ყველგან, არამედ ადგილ-ადგილ, სულ რამდენიმე სოფელში, რასაც, რა თქმა უნდა, დასკვნების გამოსატანად განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს. აღმოცემით, დევები ისეთები იყვნენ, როგორც ჩვეულებრივი ადამიანები – მისდევდნენ მიწათმოქმედებას, მჭედლობას. ის კი არადა, დევის ქალზე ხევესურის დაქორწინების შემთხვევაცა აქვს გადმოცემას შემონახული. ფშაველთა და ხევესურთა ბრძოლას დევებთან ხატები ედგნენ სათავეში. თინათინ ოჩიაურს დევების შესახებ უყურადღებოდ არ რჩება არც ერთი დეტალი, მაგალითად იმის დამადასტურებელი, რომ ადგილობრივი ქართული მოსახლეობა პირჯვრის გადამწერი იყო და

მათი გადაწერილი პირჯვრით დევების ამობუკვა ხდებოდა. დევების სიძემ, რომელიც მათთან პურის საჭმელად დაჯდა და შეამჩნია, რომ ყველა უბღვერდა, წარმოსთქვა რა „დამწერე კოპალაო შენ, ჯვარივ, სრუყველაიც მე მიბღვერსავ“, გაუჩნდათ დევებს ცეცხლი და ყველა ამობუკვა. ბუნებრივია, მეცნიერი ვაღლებული იყო დაესვა კითხვა: რა კავშირი შეიძლება არსებუდეს ამ მოსაზრებით საქართველოს მთიანეთის გადმოცემებში აღწერილ დევებსა და ზღაპრულ დევებს შორის? დასკვნა ერთმნიშვნელოვანია – პირველნი ჩვეულებრივი ადამიანები იყვნენ, ოღონდ – განსხვავებულნი.

თინათინ ოჩიაურმა სამეცნიერო მიმოქცევაში შემოიტანა ხევისურების – ხახმატის ჯვარიონისა და ლიქოკის ჯვარიონის – თუშეთში სალოცავად სიარულის ამსახველი ეთნოგრაფიული მასალა, სადაც ბევრ სოფელში ხევისურული სალოცავების ნიშები არსებობდა, რასაც, სრულიად ლოგიკურად ის მიგრაციით ხსნის. ასეთი მიგრაციული პროცესების შესახებ ზემოთაც გვქონდა აღიშნული. საყურადღებოა, რომ მიგრაციული პროცესები მთის ერთი მხარიდან მეორეში განაკუთრებით მაშინ ხდებოდა, როდესაც ჟამი ერთგან მოსახლეობის მნიშვნელოვან რაოდენობას იმსხვერპლებდა. შწორედ ასეთი ჟამიანობის შედეგი ყოფილა ანატორელთა გაწყვეტა, რაზედაც თინათინ ოჩიაურმა განსაკუთრებული ყურადღება შეაჩერა. მნიშვნელოვანია გადმოცემა ფშავ-ხევისურეთის ღვთაებების ქაჯავეთს ლაშქრობის შესახებ. გადმოცემებით, დევები თუ გადმოცემის შემქმნელთა შორის ცხოვრობდნენ, ამას ვერ ვიტყვით ქაჯავეთზე – ქაჯავეთი სადღაც სხვაგანაა („ქაჯავეთიდან მომდინარე ღვთიშვილები ხევისურეთში თუშეთის მხრიდან ბრუნდებიან“). აქ ლაშქრობის ძირითადი მიზეზი კი რკინის იარაღების მოპოვება ყოფილა. სრულიად ლოგიკურია ავტორის დასკვნა, რომ „ის რაც მათი წესისაგან, მათი რწმენისაგან განსხვავებულია, სწორედ ქაჯურია, ხოლო მისი მფლობელი ხალხი – ქაჯი... ზუსტად ასეთ ვითარებასთან უნდა გვქონდეს საქმე „ვეფხისტყაოსანში“ ქაჯებთან დაკავშირებითაც“. ძალზედ საინტერესოა ის გადმოცემები, რომლებიც გუდანის ჯვარს შეეხება, რომლის ერთ-ერთ ვარიანტში გუდანის ჯვრისა და კინკოზაურთა ბრძოლის მძაფრი სურათია მოცემული. იგივე შეიძლება

ითქვას თქმულებებზე მთაში დროებით აღზევებული პიროვნებების შესახებ. ყველა გაამაყებულის დასასრული სავალალო იყო. ასე რომ, მონოგრაფიაში აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ეთნოგრაფიული და ფოლკლორული მასალების საფუძველზე ეთნიკური და სოციალური პრობლემებია შესწავლილი. თინათინ ოჩიაურმა წიგნს ბოლოში დაურთო სხვადასხვა დროს შეკრებილი ეთნოგრაფიული მასალა/გადმოცემები, რომლებსაც ის ეყრდნობოდა და რომლებიც მას იმ დასკვნების გაკეთების საშუალებას აძლევდა, რომლებიც მონოგრაფიაშია მოცემული. ამით, ვფიქრობ, მის თანამედროვე მეცნიერთა და მომავალ თაობას საშუალება მისცა თავადაც გაეკეთებინათ ანალიზი იმ მდიდარი მასალისათვის, რომელიც საუკუნეების მიღმა იქმნებოდა და რომლებმაც XX საუკუნემდე მოაღწია.

თინათინ ოჩიაური საუკეთესო მოქართულე იყო; ეს ჩანს არა მხოლოდ მისი სამეცნიერო გამოკვლევებიდან, არამედ სამეცნიერო-პოპულარული წიგნებიდან, წიგნებიდან, ასე რომ აკლია ჩვენს საზოგადოებას. სამეცნიერო-პოპულარული წიგნების წერა ერთობ რთულია, რადგან მეცნიერი, რაც მას ევალება, იმასთან ერთად, ოდნავ მაინც მწვერლური ნიჭითაც უნდა იყოს დაჯილდოვებული. თინათინ ოჩიაურს ეს მწვერლური ნიჭი კი დიდად მომადლებული ჰქონდა. სამეცნიერო-პოპულარული სერიის ორი წიგნი დაუტოვა მან ქართულ საზოგადოებას – „ხევსურეთი და ხევსურები“ და „სტუმრად თუშეთში“. წინასწარ უნდა აღვნიშნო, რომ ვინც მოინდომებს ხევსურეთში და თუშეთში მოგზაურობას სამეცნიერო მიზნით, ან უბრალოდ, როგორც ტურისტი, აუცილებლად უნდა წაიკითხოს ეს ორი წიგნი. საკმარისია მკითხველმა სამეცნიერო-პოპულარული სერიის ამ წიგნებს ხელი მოჰკიდოს, ისინი თავად წააკითხებენ თავს. ვნის შესახებ უკვე აღვნიშნე, მაგრამ რამხელა ცოდნაა ორივე მათგანში კონცენტრირებული! ნიჭიერებაა ისიც, მკითხველს უამრავი ფაქტიდან ისინი მიაწოდო, რომელიც ყველაზე აუცილებელია.

„ხევსურეთი და ხევსურები“ მკითხველს აცნობს ამ ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარის მოკლე ისტორიას, გეოგრაფიას, ბუნებას, ხევენსა და ხეობებს, თითოეული სოფლის ადგილმდებარეობას, ხალხს თავისი ხასიათითა და გმირული

სულით, მეურნეობის ფორმებს (მეცხოველეობასა და მიწათმოქმედებას), მატერიალურ კულტურას (საცხოვრებელ კომპლექსებს, ციხე-სიმაგრეებს, კოშკებს), სულიერ კულტურას (ჯვარ-სალოცავებს და ზოგიერთი მათგანის დაარსების ისტორიას; ამა თუ იმ ჯვარის ფუნქციას, ხმით ნატირალებსა და მთიბლურებს), სოციალურ ურთიერთობებს (მაგალითად, ქორწინების ტრადიციას, სოფელში ამანათის მიღებას), კაიყმის კულტს, ხალხურ სამართალს, ხალხურ მედიცინასა და უამიანობის საკითხებს (ხევსურთა წარმოდგენით, „ჟამნი პაწაწინა, ადამიანის მსგავსი არსებანი ყოფილან“, რომლებსაც სამი ფერის ისრები ჰქონიათ. მხოლოდ ისინი იკურნებოდნენ, რომლებსაც თეთრი ფერის ისრები მოხვდებოდათ), მონადირეობასა და ნადირობის წესებს, მოზარდების ფიზიკური წრთობის ამბებს. ავტორი ეთნოგრაფიულ მონაცემებთან ერთად ფართოდ იყენებს ფოლკლორს – გადმოცემებს, ხალხურ პოეზიას – რომელიც ზეპირად იცოდა, გვამცნობს ხევსურეთის შვილებსა და ხევსურეთზე შეყვარებულ ადამიანებს, ასევე ხევსურეთის სახალხო გმირებს, დასახლების ისტორიას, გვართა წარმომავლობას, გამქრალ გვარებს, ნასოფლარებს, მეზობლებზე თავდასხმებს და მათი ხევსურეთში თარეშების ამბებს, პირაქეთა ხევსურეთიდან პირიქითში გადასასვლელებს. იმდენად მომხიბლავია შატბილისა და მუცოს აღწერა, რომ მკითხველს მისი ნახვის სურვილი უჩნდება, საბჭოთა პერიოდის ხევსურეთის ავსა და კარგს, მთიელების ძალადობრივად ბარში გადასახლების ნეგატიურ შედეგებს; წიგნში მეცნიერს დიდი წუხილი აქვს გამოთქმული ხევსურეთის დაცლის გამო, რომ საბჭოთა ხელისუფლებამ დააჩქარა საქართველოს ამ მხარის ნასოფლარებად ქცევა. მთიელები ხომ ისედაც მიგრირდებოდნენ მუდმივად ბარში. აბა, სად უნდა წასულიყო ნამატი მოსახლეობა? მაგრამ მთავრობის ღონისძიებებმა 1952 წელს ხომ ხევსურეთი კატასტროფამდე მიიყვანა. ძალადობრივ აყრა-გადასახლებას უამრავი უარყოფითი შედეგი ჰქონდა. თინათინ ოჩიაურს საამისოდ ერთი ასეთი ეპიზოდი მოაქვს: „...აწრიალდა მოსახლეობა, აიყარა და ბარისაკენ იბრუნა პირი. წამოსვლის წინა დამე ცეკვით გაათენა სოფლის თავკაცმა გარსია ოჩიაურმა, გათენდა და სულიც დალია, არხოტის მიწას არ გამოსცილდა“.

წიგნი „ხევსურეთი და ხევსურები“ გვამცნობს ავტორის-დროინდელი ხევსურეთის ჩენილ ადამიანებს (მოხრობელებსა და მოქმედებს), რომლებიც მეცნიერთათვის უნიკალური ინფორმაციის მიმწოდებელი იყვნენ. ასეთ პიროვნებებს, როგორც ქალბატონი თინა აღნიშნავს, „სოფლის ავ-კარგიც ეკითხება, სახევსურეთო საქმეებშიც სიტყვა გაუდის, ძველი ხომ იცის და იცის, თანამედროვე ამბებშიც გარკვეულია“ – კონკრეტულად ამ სიტყვებს ერთ-ერთი მათგანის, გადუა ჭინჭარაულის შესახებ წერს. საინტერესოა ხევსურული საფეხუნოს აღწერა, რომელიც ჯერ კიდევ 1950-იანი წლების დასაწყისში მხოლოდ შატილშიდა იყო შემორჩენილი.

სულ სხვაგვარია არხოტის თემის აღწერა, თოვლიან-ყინულიანი და საჯიხვეებით გარშემორტყმული არხოტისა, რომელიც დიდხანს, გვიანი შემოდგომიდან გარე სამყაროს იყო მოწყვეტილი. თხრობა არხოტზე იწყება გაამაყებულ და თემთან დაპირისპირებულ თათხელიონთა ამოწყვეტის შესახებ გადმოცემით. საინტერესოაა მოთხრობილი არხოტელებისა და ქისტების დაპირისპირების ამბები. თინათინ ოჩიაური მოკლედ და სხარტად გვიყვება მუდმივი მტრობის ფაქტებს დიდგვლებთან და გადმოგვცემს იმ დამოკიდებულებას, რომელიც ქართველ მთიელებს ჩრდილოელ მეზობლებთან ჰქონდათ: „თუმცა ბევრჯერ ავი დილა გასთენებიათ არხოტივნებს ქისტებისაგან, მაგრამ ამ ხალხზე მაინც მუდამ მაღალი აზრი ჰქონდათ. მოსწონდათ მათი სიჩაუქე, სიმარჯვე, თავდაჭერის დიდი უნარი, ყმაწვილობიდან ვაჟკაცად გაზრდის ტრადიცია. ხოლო მეზობლობის წყალობით ურთიერთგავლენაც დიდი იყო მეურნეობის, ნაგებობების, ჩაცმულობისა თუ ენის მხრივ, ქისტთაგან მსგავსება არხოტელებს საქებრად ჰქონდათ, არ თაკილობდნენ“. იქვე მას მოხმობილი აქვს ანა კალანდაძის ლექსი: „რაისთვის აქებ ქისტებს, ბერდელავ, // მათ ვაჟკაცობას, ძალას და სიმხნეს? // მიწა უფსიათ მათ ხევსურთ ძელებით... // – რას ამბობ, ქალავ, ვაჟკაცებ იყვნეს!“. დიას, პოეტს კარგად აქვს დაჭერილი ხევსურთა ცხოვრების მთავარი კრიტერიუმი – *ვაჟკაცობა*. ყველა სხვა, მათ შორის, სიკვდილიც, ვაჟკაცობასთან შედარებით მეორეხარისხოვანი იყო. კარგად აქვს თინათინ ოჩიაურს შენიშნული, რომ სწავლა-განათლების საქმეს არხოტელები უფრო ეწაფებოდნენ,

ვიდრე სხვა ხევისურები, მიუხედავად იმისა, რომ არხოტი ყველაზე მეტად მოწყვეტილი იყო საქართველოს კულტურული ცენტრებისაგან. ამ მონათხრობით მტკიცდება ის შეხედულება, რომ საქართველოში სწავლა-განათლებას სწორედ ცენტრიდან დაშორებული მხარეების მოსახლეობა უფრო ესწრაფოდა. ცნობილია, ხევისურეთში განვითარების მაღალ დონეს მიაღწია საგმირო პოეზიამ. თინათინ ოჩიაურს ასეთი პოეზიის შესანიშნავი ნიმუშებიც აქვს წიგნში მოყვანილი. მას არც გალექსება-გაკაფიაეების ჟანრი გამორჩენია. თავად ის იყო მოსწრებული, გონებამახვილური ლექსების ავტორი. აუვიწყარია „ქუთაისურ საუბრებში“ ბატონ ალექსი ჭინჭარაულისა და ქალბატონ თინას გაკაფიაეება – მათ კაფიებს ხომ ბევრი მაშინვე გადაიწერდა ხოლმე.

წიგნი „სტუმრად თუშეთში“ მკითხველს ფაქტობრივად ამოგზაურებს საქართველოს ამ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეში, სადაც მოხვედრა მაინცდამაინც ადვილი არ იყო – აქ შესვლა მხოლოდ ფეხით შეიძლებოდა ან ვერტმფრენით უნდა გემგზავრა და ზემოდან კახეთის ველისა და კავკასიის მთების ხილვით დამტკბარიყავი. ვინც ამ წიგნს წაიკითხავს, შეიგრძნობს იმას, რომ ეთნოლოგთან ერთად, მას თუშეთში მწერალიც ამოგზაურებს, რადგან მხარის ბუნებასა და წესჩვეულებებს საკმაოდ მხატვრულად აგვიწერს. ასე დაგვატარებს ავტორი თუშეთის ხეობებს, თემებსა და სოფლებში, მაგალითად: „სოფელი ხისო. მთის თხემზე ახვეული სახლები, სოფლის ბოლოს ჩაქცეული ნასახლარები. ალაგ ნათიბი. სახლის კარზე გადმომდგარი დიაც-ყმაწვილი; ხისოს პირდაპირ მდინარის გაღმა, მთის კორტოსზე სოფელი შტროლთა“. ამ წიგნში ეთნოლოგი დარბაისელ, ტკბილმოუბარ მთხრობლებს ასაუბრებს თუშების ტრადიციებზე, ცხოვრების წესზე, გარდასულ დროთა ზნესა და ადათზე. წიგნს გარკვეულწილად ახალგაზრდებისათვის საგანმანათლებლო დანიშნულებაც აქვს. ასე, მაგალითად, გაურკვეველ საქმეში ადამიანი შეიტყობს, რომ სხვადასხვა ხეები შენაქოს ძირში ერთმანეთს უერთდებიან და მალევე საქართველოს საზღვრებს ტოვებენ: „აზავდებიან, გაიზრდებიან, შემდეგ ერთმანეთს შენაქოს ძირში ძმურად ხვდებიან და საქართველოს საზღვრებს ტოვენენ. ქართულ ალაზანს დაღესტანში სხვაფრივ

ნათლავენ, მას ჯერ *ანდის ყოისუ* ჰქვია, შემდეგ *სულაქს* ირქმევს და კასპიის ზღვას ურთავს თუშეთის მთებში ფეხადგმულ ზვირთებს“.

თინათინ ოჩიაური მკითხველს აცნობს თუშეთის სოფლებს და აღნიშნავს, რომ სოფლის დაგეგმარება, სამეურნეო ყოფა მთის მკაცრი ბუნებითა და საგარეო ფაქტორით იყო განპირობებული: „მიწის სიმცირემ, მტრის შემოსევის მუდმივმა შიშმა აიძულა თუშთა წინაპრები ერთმანეთის გვერდით ჩაედგათ სახლები, ხმა მიეწვდინათ ურთიერთისათვის ჭირსა და ღხინში, მეტი ჰქონოდათ სახნავ-სათიბი, არ დაექუცმაცეპინათ ბუნებისაგან ბოძებული მიწის მცირე ფართობი“. ავტორს კარგად აქვს შემჩნეული, რომ თუშეთის თემთა ციხესახლები, საომარი ციხეები ერთმანეთისაგან გარკვეულად განსხვავდება, რაც ასევე ქართველი მთიელის ბუნებასთან ჰარმონიის დამადასტურებელია. მისთვის ყველაზე შემზარავი კი თუშეთის მიტოვებული სოფლები იყო; აქ ის თავის წუხილს მკითხველს გადასცემს. მკითხველს ისიც ეუწყება, რომ მშვიდობიანობის ჩამოვარდნის შემდეგ თუშურ საცხოვრებელს იერი უცვლია, რაჭველი რაჭველი ხელოსანი მოუწვევია და ფართო ორნამენტირებული აივანი მოუწვევია. ამავე დროს, თუშთა ტრადიციული ყოფა გაჯერებულია ხალხური პოეზიის შესანიშნავი ნიმუშებით. ამიტომაც მოუწოდებს ის მკითხველს, „თუ გინდა შენთვის სასურველი კუთხის ყოფას იცნობდე, შეისწავლე მისი ზეპირსიტყვიერება“. თინათინ ოჩიაური მკითხველს იმასაც შეახსენებს, თუ როგორი აქტიური მონაწილეობა მიიღეს თუშებმა, სხვა მთიელებთან ერთად, კახეთის გადარჩენაში (ბახტრიონის ბრძოლა).

თინათინ ოჩიაური, ბუნებრივია, თუშეთზე საუბრისას მისი მეურნეობის უმთავრეს დარგზე – მეცხვარეობაზედაც საუბრობს. საკითხავია, მთიელთათვის საზამთრო საძოვრებად კახეთის ბარი რომ არ გადაეცათ, კახეთი ახლა ეთნიკურად ქართული იქნებოდა თუ არა. ალბათ, ისიც საინგილოს ბედს გაიზიარებდა. ავტორს მეცხვარეობის შესახებ არც ერთი მნივნელოვანი ნიუანსი არ რჩება ყურადღების მიღმა. საამისოდ „მცნობის“ დასახელებაც კი საკმარისია. არც თუშური გუდის ყველია დავიწყებული, არც ალაჩოყები, არც თუშური ქული, არც თუშური ნაქარგობა, თუშური წინდები და ჩითები, არც

თუმი მონადირე, თუშური ბეხენე (მამაკაცების საბაასო ადგილი), ლხინი, ცეკვა და ლექსაობა, ფერხული, ლუდი და დოდი, სტუმართმოყვარეობა, დღეობები, მამაკაცთა ცეკვა „ქორბელელა“, თუშთა ბარის სოფლები – ზემო და ქვემო ალვანი.

ამრიგად, „ხევსურეთი და ხევსურები“ და „სტუმრად თუშეთში“ სრულ წარმოდგენას გვიქმნის საქართველოს მთიანეთის დასახელებული ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეების შესახებ. ვკითხულობთ ამ წიგნებს და ვგრძნობთ, რომ ავტორთან ერთად საქართველოს აღნიშნული კუთხეების სტუმარი ვართ, ვეცნობით მის საუკუნოვან ტრადიციებსა და წეს-ჩვეულებებს, ფოლკლორის შესანიშნავ ნიმუშებს.

თინათინ ოჩიაურის სამეცნიერო-პოპულარული წიგნების შესახებ მისი მეგობრის, ქალბატონ *ჯულიეტა რუხაძის* სიტყვები უნდა მოვიშველიოთ. ის აღნიშნავდა, რომ ამ წიგნების „გამოსვლამ თავისი ორიგინალური კომპოზიციით, თხრობის სინთეზური სტილით, ფაქტების მეცნიერული ანალიზით, განსაზღვრა მათი მხატვრულ-ესთეტიკური ღირებულება. ეს წიგნები ადამიანთა ზნეობრივ აღზრდას ემსახურება. გიტაცებს ცოცხალ ადამიანთა პორტრეტები, ხევსურეთის საჭირობო-როტო საკითხებზე დაფიქრებული ავტორის საუბარი“.

თინათინ ოჩიაურის ერთ-ერთი გამორჩეული ნაშრომია წინაპრის კულტის შესახებ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, რომელშიც მის მიერვე მოძიებული ეთნოგრაფიული მასალის ანალიზის საფუძველზე მიღებულია მნიშვნელოვანი დასკვნები. საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს, რომ წინაპრის კულტის გაღვთაებრივება დანარჩენი საქართველოსათვის უცნობი იყო. ის მხოლოდ მთის საზოგადოებებისათვის იყო დამახასიათებელი. გასაზიარებელია ნაშრომში გამოთქმული მოსაზრება, რომ წინაპრის კულტი მიცვალებულის კულტის ნაწილი იყო – მხოლოდ საიქიოში გადასულ ადამიანთა კულტად ქცევა ხდებოდა. არსებული მასალის ანალიზის შედეგად გაირკვა, რომ წინაპრის კულტის შექმნას ორი ძირითადი ფაქტორი განაპირობებდა – *კაი ყძობა* და *ჯვრის ხელკაცობა* (ამ ორ ინსტიტუტს მხოლოდ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთი იცნობდა). ღვთაებასთან ახლო მდგომ პირებს მეტი შესაძლებლობა ჰქონდათ კულტის ობიექტად,

ზოგ შემთხვევაში ღვთაებად ქცევისა; ამას კი უმეტეს შემთხვევაში მისი შთამომავალნი ახდენდნენ და დღეობასაც აწესებდნენ. საილუსტრაციოდ შეიძლება პიროვნების გაღვთაებრივების ერთ-ერთი ასეთი მაგალითი მოვიხმოთ. არხოტის ჯვარის მკადრე *მკელა ჯაბუშანური* იყო ღვთაების მხილველი და თანმსგლები პირი, თან დაყვებოდა არხოტის ჯვარს ქისტეთში ბეგარის ასაღებად, ხალხს ამცნობდა ღვთაების ნება-სურვილს, რომელიც მას მტრედის სახით ეცხადებოდა, ხედავდა „მეფალაფეთ“ (ეშმაკის ოჯახს), რომელთა საუბარიც ესმოდა. მას ეკითხებოდა სოფლის აგ-კარგი და ჯვრის საქმეები. მკელა მთავარანგელოზის ტყის ბოლოსაც – წმინდა ადგილას დაასაფლავეს, შესაბამისად წმინდანადაც ითვლებოდა, რომლის სახელზე მისმა გვარმა დღეობაც დააწესა, რომელსაც ამადლება დღეს იხდიდნენ. მეცნიერს მიღებული აქვს სრულად ლოგიკური დასკვნა, რომ მკელას საგვარო ღვთაებად გადაქცევა, პირველ რიგში, განაპირობა ჯვრის ხელკაცობამ და ნათელხილვის უნარმა. საყურადღებოა *ბერდიათ* გავას მაგალითი, რომლის შემთხვევაში ჯვრის ხელკაცობასთან ერთად, ის კაი ყმა და მტერთან სახელოვანი მებრძოლიც იყო. მის დღეობაზე *რკენის ჯვარში* შთამომავალნი ეხვეწებოდნენ – „შენმა იღბალმა გვიშველოს და გაგვაძლიეროსო“. არსებულმა ეთნოგრაფიულმა მონაცემებმა თინათინ ოჩიაურს კიდევ ერთი დასკვნის გაკეთების საშუალება მისცა: ხშირად ასეთი გაღვთაებერივებული კაი ყმები თემსოფლისა და მხარის საერთო სახალხო გმირის დონემდე აღიოდნენ. ნაშრომში მოცემულია კაი ყმის დამახასიათებელი თვისებები. ასეთთა შესახებ ლექსებიც იქმნებოდა (არის ერთი შესანიშნავი ლექსი, რომელშიც უმღერიან არა მხოლოდ ხევსურეთის, ხევის, გუდამაყრის, ფშავის კაი ყმებს/სახალხო გმირებს, არამედ ქისტეთის სახალხო გმირსაც და ლექსის მიმდერა სწორედ *მითხოელი ქისტის ალდის* ხსენებით იწყება. შეუძლებელია არ დაეთანხმო თინათინ ოჩიაურს იმაში, რომ „მათი ერთ ლექსში მოქცევა და სახატო დღესასწაულში მისი შესრულება, ერთი მხრივ, მთის ამ კუთხეების ერთიანობის, მეზობლური მჭიდრო კონტაქტების, ურთიერთპატივისცემის, სტუმარ-მასპინძლობის ეტიკეტისა და სახელოვან წინაპართა თაყვანისცემის მაუწყებელია“). ლექსის თქმა კი

სახელის ჩამდენისათვის დიდ დაფასებად და პატივისცემად ითვლებოდა. სახალხო გმირებს სამანსაც უგდებდნენ. ეს ფაქტი კი მის მიერ განხორციელებული კარგი საქმეების დავიწყებას გამოორიცხავდა (მაგალითად, ასეთი სამანი ჩაუგდიათ გუროელი *მამუკა ქალუნდაურისათვის*, რომელმაც თავი ისახელა *ზურაბ არაგვის ერისთავის* წინააღმდეგ ბრძოლაში). ფშავეში წესად ყოფილა გამორჩეული ადამიანების, როგორც უწოდებდნენ, *პიროფლიანთა*, სადიდებლების წარმოთქმა. ანსახილველი ნაშრომის დასკვნა ერთმნიშვნელოვანია: „წინაპრის კულტს მნიშვნელობა ჰქონდა იმ მხრივ, რომ იგი ახალგაზრდებს უნერგავდა ვაჟუკაცობის, სამშობლოსათვის თავდადების, დაჩაგრულის დაცვის, თავისი კუთხის ზნეჩვეულებების განმტკიცების სულისკვეთებას. უბიძგებდა ხალხისათვის სასარგებლო საქმისაკენ. ამავე დროს, წინაპრის კულტი იყო ის შემაკავშირებელი ძალა, რომელიც გარკვეულ სოციალურ ჯგუფს (გვარს, მამას) ერთიანობას უნარჩუნებდა“.

ქალბატონი თინათინ ოჩიაური არა მარტო ქართველ მთიელთა რელიგიურ და მითოლოგიურ ინსტიტუტებს იკვლევდა, მისი ნაშრომები ეთნოლოგიის არაერთ სხვა საკვანძო საკითხს ეხება, რომელთაგან აქ მხოლოდ ნაწილი შეიძლება დავასახელოთ, ესენია: მთიელთა შრომის სიმღერები, ხმით ნატირლები, დაკრძალვისა და გლოვის წესები, ქართველთა მატერიალური კულტურის ისეთი ძეგლები, როგორიცაა საცხოვრებელი ნაგებობანი და ქართული ხალხური კოსტუმი, მიწათმოქმედებისა და მეცხოველეობის საკითხები, სამონადირეო წეს-ჩვეულებები, ეთნიკური პროცესები თბილისში... აქტიურად იყო ჩართული საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ატლასის შექმნაში, რომლის დღეისათვის გამოქვეყნებულ მასალებში წარმოდგენილი აქვს თემები: „წყლის წისქვილები“, „ნიადაგის განოყიერება“, „მოსავლიანობის მფარველი დვთაებები“ და სხვა. ასე რომ, თინათინ ოჩიაური, გარდა სულიერი კულტურის საკითხებისა, აქტიურად იკვლევდა მატერიალური კულტურისა და სამეურნეო ყოფის საკითხებსაც. ეთნოლოგიის ამ სფეროდან შეიძლება კიდევ დავასახელოთ ნაშრომები ხევსური ქალის ჩაცმულობის შესახებ და ნაშრომები საცხოვრებელ ნაგებობებზე, კერძოდ, ხევსურულ, რაჭულ, მესხურ (კონკრეტულად უდესა და არალში

არსებულ სახლებზე), ქვემო და შიდა ქართლის ძველ და ახალ საცხოვრებელ ნაგებობებზე.

თინათინ ოჩიაურის გამოკვლევებიდან განსაკუთრებით უნდა აღვნიშნოთ ხევსურული შრომის სიმღერის – მთიბლურთა და ხმით ნატირალთა ურთიერთობის შესახებ. ეს სიმღერები თავისი სტრუქტურით მეცნიერთა მიერ ქართული ლექსთწყობის უძველეს ფორმად არის მიჩნეული. მეცნიერმა დაადასტურა, რომ მთიბლურად გამოყენებული იყო ხმით ნატირალის ტექსტები. აგრეთვე დაადასტურა, რომ ხმით ნატირლების შესრულების წესი ანიმისტური მსოფლმხედველობის ნიადაგზეა წარმოშობილი და რომ ხმით ნატირლების „ცელის ტარზე“ დამღერების მიზანს წარმოადგენდა სულთა კეთილგანწყობილების მოპოვება თივის სიუხვისა და მადუნად საქონლის ნაწველ-ნადღვების ბარაქიანობის მიზნით. ეთნოგრაფიული, ფოლკლორული, მუსიკალური და ლექსთა წყობის ერთობლივი შესწავლით გაირკვა, რომ „ხმით ნატირალი ძველია ფორმითაც და შინაარსითაც, მთიბლური ხმით ნატირალის ტრადიციაზე შექმნილი და, ამდენად, მეორეული მოვლენა უნდა იყოს“. აგრეთვე: „მთიბლური „საგანგებოდ შრომის ჰანგზე აწყობილი სიმღერა“, მაშინ, როდესაც ხმით ნატირალი შინაარსით სამგლოვიაროა. სხვა მხრივ მათ შორის სრული მსგავსებაა, ე. ი. შრომის დროს შესრულების წესი, მუსიკალური ჰანგი და ლექსის ფორმა“. ამ პრობლემას თინათინ ოჩიაურმა ორი გამოკვლევა მიუძღვნა. პირველი, საკმაოდ ადრე, 1951 წელს დაიბეჭდა. მაგრამ მოგვიანებით, 1960 წელს საკითხს კვლავ დაუბრუნდა, რადგან მთიბლური სიმღერის (გვრინის) და ხმით ნატირლების შესახებ არაერთი გაურკვეველობა შექმნა სხვადასხვა მეცნიერმა. მეორე წერილში ავტორმა გამოავლინა არა მხოლოდ მასალების სრულყოფილად ცოდნა, არამედ მასში დავინახეთ უზადო და შეუპოვარი პოლემისტი, ლოგიკური აზროვნების დიდი უნარის მქონე მეცნიერი.

აუცილებლად ორიოდე სიტყვა უნდა ითქვას ნაშრომზე, რომელიც ფშავში მეცხვარეობის საკითხს შეეხება, სადაც ხაზგასმულია, რომ ხევსურეთისაგან განსხვავებით, ფშავში მეცხვარეობა საკმაოდ მაღალ დონეზე იდგა. უფრო მეტი, ამ

ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეში „ხატის ცხვრის“ არსებობაც კი დასტურდება. XIX საუკუნეში თამარის ხატს ათას სულზე მეტი ცხვარი ჰყოლია. ფშავი, გუდამაყართან ერთად, ხევსურეთს მატყლითაც ამარაგებდა. ესეც კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი ფაქტია ორი მეზობელი მხარის სამეურნეო-კულტურული კავშირების დასადასტურებლად. ფშაველები საზამთრო საძოვრებად კახეთის ბარს იყენებდნენ, საზაფხულო საძოვრებად – ხევსურეთის მთებს. თინათინ ოჩიაურმა გაარკვია, რომ ამ მხრივ უფრო ადრე თუშეთი დაწინაურებულა. ფშაველებმა ბევრი ცხვარი სწორედ თუშეთთან მეცხვარედ დადგომით გაიჩინეს. ფშავში მეცხვარეობის მასშტაბების დასადასტურებლად მოყვანილია ფაქტები, რომ მთელი რიგი ოჯახები 4.000-5.000-დან 15.000-20.000-მდე სულ ცხვარს ფლობდნენ. ბევრ ფშაველ მეცხვარეს მეურნეობა უკვე კაპიტალიზტურ ყაიდაზე ჰქონდა გარდაქმნილი.

თინათინ ოჩიაური მხოლოდ მთიელთა ეთნოლოგიურ პრობლემებს როდი იკვლევდა. ამის ერთ-ერთ დასტურად მიგვაჩნია ერწო-თიანეთში რელიგიური დღესასწაულების შესწავლა. ცნობილია, რომ მთასა და ბარს შორის მოქცეულ მთისწინეთის ამ მხარეში ძველი მოსახლეობა გააწყდა, გარკვეული ნაწილი ბარში, კერძოდ კი, კახეთში გადავიდა საცხოვრებლად. მათ ნასოფლარებზე კი მთიელები (ფშაველები, ხევსურები, მთიულები, გუდამაყრელები...) დასახლდნენ. მთიდან მოსული ტრადიციას აგრძელებდა, მამა-პაპათა სალოცავებს არ ივიწყებდა და სალოცავთა ნიშები ახალ საცხოვრისში გადმოჰქონდა. მეცნიერმა დაწვრილებით შეისწავლა ყველა ის სალოცავი ნიში, რომელიც მთიელთა მიგრაციის შედეგად ერწო-თიანეთში გაჩნდა. გაირკვა, რომ მთური სალოცავის ნიშებს ხშირად მიტოვებულ, ან ნანგრევებად ქცეულ ქრისტიანულ სალოცავებზე აგებდნენ. როგორც თინათინ ოჩიაური აღნიშნავს, მოსული მოსახლეობა უცნობ სამლოცველოებს საკუთარი ხატების საბძანისებად აქცევდა. მთიელი არ ცნობდა ქრისტიანული რელიგიის ნორმებს და ტრადიციულად აგრძელებდა საკუთარი ჯვარ-ხატების სამსახურს. გაირკვა, ერწო-თიანეთში თითქმის მთაში არსებული ყველა სალოცავის ნიში იყო ჩამოტანილი (ცენტრალური, სასოფლო, სათემო, ადგილობრივი მნიშვნელობის...). ხაზგასმულია, რომ

თანდათან ახალ გარემოში მთურმა სალოცავებმა თანდათანობით გარკვეული ცვლილებები განიცადა, სახე იცვალა რიტუალის ცალკეულმა ელემენტებმაც, ხატის მსახურთა ინსტიტუტმა... ისეთი შემთხვევებიც დაუფიქსირებია მეცნიერს, რომ მიგრანტებს მთური სალოცავი ნიშის გადმოტანის გარეშე დაუარსებიათ – უბრალოდ მას სოფლის მახლობლად არსებული ხეების კორომებთან აღნიშნავდნენ. აუმატივებიათ რელიგიური რიტუალი და ხატის მსახურთა პერსონალიც. გამოვლენილია ძველ ადგილობრივ სალოცავზე (მაგალითად, იხინჭახე) მთიდან გადმოტანილი რამდენიმე სალოცავის (კოპალა, თამარ ნეფე, ადგილის დედა) გამართვის ფაქტიც.

ერწო-თიანეთში ხანგრძლივი საველე მუშაობის შედეგად მეცნიერმა სხვა ნაშრომიც შექმნა. მხედველობაში გვაქვს „თქმულება ერწოს ტბაზე“, რომელიც სხვა მეცნიერებსაც ჰქონდათ ჩაწერილი. ქალბატონი თინათინის მიერ ჩაწერილი ვარიანტი კი განსხვავებულია. ორიგინალურია ამ გადმოცემის მისეული ინტერპრეტაციაც. თქმულების თანახმად, ერწოს ქვაბულში ოდესღაც ტბა ყოფილა, რომელშიც გველაშაპი ბუდობდა. გველეშაპს როდესაც საჭმელი გამოლევია, ახლო-მახლო სოფლებიდან საქონლისა და ადამიანების მოტაცება დაუწყია. ტბიდან მოშორებით „წმიდა გიორგის ხანების ჯვრის“ ხატი ყოფილა. ხატს ყოველწლიურად ასობით კურატი მოსდიოდა. კურატების ნაწილს ხატს სწირავდნენ, ნაწილს კი ინახავდნენ. ამ კურატებს შორის ერთს აღმასისწვერიანი რქები ჰქონია. კურატი ტბის ნაპირას მიდიოდა და შეჰკივლებდა ხოლმე, რასაც თან სდევდა მათი შერკინება. ცხრა დღე და ღამე გაგრძელებულა მათი შერკინება. მეცხრე დღეს კურატს აღმასიანი რქები მუცელში ამოუკრავს ვეშაპისათვის. გამძვინვარებულ ვეშაპს ამის შემდეგ აღმოსავლეთით, სადაც ახლა იორს აძეძი უერთდება, მთისათვის თავი ამოუკრავს. მთა გაინგრა, ტბის წყალთან ერთად კურატმა კასპიის ზღვას შეაფარა თავი. საინტერესოა ამ გადმოცემის სამეცნიერო ინტერპრეტაცია – თავდაპირველად ქართველ ხალხში ფესვგამდგარი იყო ნაყოფიერების მფარველი ვეშაპის კულტი. მაგრამ ქართველ ხალხში უფრო მძლავრი ხარის კულტიც არსებობდა, რაც ძლიერ სამიწათმოქმედო კულტს

უკავშირდება; თქმულებაში აღმასის რქებიანი ხარი ხარ-სახენელთ მიწის გატეხა-ათვისების მხატვრული სახის ასახვაა. საქართველოში ხომ სარწყავი არხები ხარ-გუთნით გაჰქონდათ. სწორედაც გამორიცხული არ იყო, რომ ერწოელთა წინაპრებს ტბის დაშრობა ამ ხერხით მოეხდინათ. ვფიქრობთ, რომ ეს სარწმუნო ინტერპრეტაციაა.

ქართულ ეთნოლოგიურ მეცნიერებაში თქმულება-გადმოცემებმა, რასაც ხევსურეთში ანდრეზებს უწოდებდნენ, ადრინდანვე მიიქცია მეცნიერთა ყურადღება. გამოითქვა სხვადასხვა შეხედულება, ცალკეულ მეცნიერთა მიერ ისინი შემოტანილი იქნა სამეცნიერო მიმოქცევაში. მაგრამ ანდრეზების სრული დახასიათება, კლასიფიკაცია თინათინ ოჩიაურმა მოგვცა. მისი სამეცნიერო სტატია „ანდრეზი და სინამდვილე“ შეიძლება ითქვას, რომ მონოგრაფიის ფარდია, რომელშიც ანდრეზის არსი კონსპექტურად, კომპაქტურად სრულად არის გადმოცემული. ნაშრომში, პირველ რიგში, ხაზგასმულია, რომ ანდრეზი ერთდროულად იყო მხატვრული შემოქმედების ნაყოფი და ცხოვრების მარეგულირებელი ფაქტორი. ანდრეზს ეკისრა ხალხის სოციალური და რელიგიური ყოფის მომწესრიგებელის როლი. ის მთიელთათვის თავშესაქცევი მოსათხრობი კი არ იყო, არამედ მათი წარსულის მატინე, ტრადიციის დამცველი და ცხოვრებაში მისი დამამკვიდრებელი. მთიელები ახდენდნენ ანდრეზების გალექსებას; გალექსილ ანდრეზს კი დოკუმენტის მნიშვნელობა ჰქონდა. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი იყო ლექსი-ანდრეზი ხალხურ სამართალში. ხაზგასმულია, რომ ანდრეზთა შემონახულობას მათი პრაქტიკული დანიშნულებაც უწყობდა ხელს. რადგანაც ანდრეზში გარდასული ისტორია იყო ასახული, ყველას ევალებოდა მისი შეურყენელი დაცვა, რათა დავიწყებას არ მისცემოდა წარსული. თინათინ ოჩიაურმა გაარკვია, რომ ანდრეზთა გარკვეული ჯგუფი წინაპრის კულტთან იყო დაკავშირებული, რომლის შექმნასაც მთაში ორი ძირითადი ფაქტორი განაპირობებდა – კაი ყმობა და ჯვარის ხელკაცობა. ის დასკვნაცაა მიღებული, რომ წინაპრის კულტთან დაკავშირებული ანდრეზები გვარს, მამიშვილობას (გვარის დანაყოფს) ერთიანობას უნარჩუნებდა. ნაშრომში განსაკუთრებული ყურადღება ეთმობა ანდრეზებს, რომლებიც

მეზობელ კავკასიელებთან ურთიერთობას ასახავს – ეთნო-კონფლიქტებს, სისხლ-მესისხლეობას, დავას საზღვრებზე, კუთვნილ მიწებზე, სანადირო ადგილებზე და ა. შ. მთიელებს ჰქონდათ აგრეთვე ანდრეხები, რომლებიც ასახავდნენ მიგრაციულ პროცესებს, თავდაპირველი დასახლების ფაქტებს. მეცნიერის დასკვნა აღნიშნულ პრობლემაზე კი ასეთია: „ანდრეხის პრაქტიკული როლი ცხოვრებაში მთამ თითქმის ჩვენს დრომდე მოიტანა. ამას დასაბამს აძლევდა აქ მოქმედი სოციალურ-რელიგიური ინსტიტუტები, რომელთა მეშვეობით ხალხი თავის ცხოვრებას წარმართავდა. ტრადიციულად მომდინარე, ერთ მთლიან სისტემად ჩამოყალიბებული ყოფის ნორმებით აწესრიგებდა რჯულ-სამართალსაც, საზოგადოებრივ-სოციალურ ცხოვრებასაც, ჯვარ-ხატთა კულტსაც“.

თინათინ ოჩიაურს ეკუთვნის გამოკვლევა, რომელიც ეძღვნება ქართველ მთიელთა წარმოდგენებს ნადირთმფარველებზე. ამ ნაშრომში შესწავლილია ნადირობასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები, საკულტო ქმედებანი, აგრეთვე ნადირთა ზებუნებრივი მფარველი – მწყემსი და პატრონი, ნადირთ წინამძღოლი, დალის კულტი.

ცნობილია, რომ XX საუკუნის 20-30-იანი წლებიდან რა სწრაფად დაიწყო ძველი ტრადიციების გაქრობა და ახლის დანერგვა. ამიტომ ქართული ეთნოლოგიური მეცნიერების ერთ-ერთი მიზანი ძველის დაფიქსირება, ძველი და ახალი ტრადიციების ურთიერთშედარება იყო. ძველი, ტრადიციული განსაკუთრებით ქრებოდა ბარში. ამიტომაც იყო, რომ ქართველი ეთნოლოგები ამ მხრივ მთასთან ერთად ბარსაც სწავლობდნენ, სადაც კომპლექსური ეთნოგრაფიული ექსპედიციები ეწყობოდა. თინათინ ოჩიაური ასეთი ექსპედიციების აქტიური მონაწილე გახლდათ. მას ქართლში დარკძაღვის წესები 1947-1949 წლებში შეუგროვებია, შემდეგ კი 1983-1984 წლებში, რამაც საშუალება მისცა 1987 წელს გამოეცა შედარებით მცირე მოცულობის წიგნი „დაკრძაღვის წესები ქართლში ძველად და ახლად“. ამ თვალსაზრისით აქვს მეცნიერს შესწავლილი და შედარებული გარდაცვალების დროს შესასრულებელი წესები, მიცვალებულის დაკრძალვა, მიცვალებულის ხარჯები, მიცვალებულის მოსაგონარი დღეობები, სულეთი და სხვა. გარკვეულია, რომ მიცვალებული თუ

ახალგაზრდა იყო, ქართლში ჯვრის წერის – გვირგვინის ტანისამოსით შემოსავდნენ და ცოლსაც დაკრძალვამდე გვირგვინის ტანისამოსი უნდა სცმოდნენ. ზოგიერთ სოფელში კი მოხუცები კუბოსთვის ინახავდნენ ჯვრისწერის სამოსს. რაერთ ტრადიციას განუცდია ტრანსფორმირება ორმოცი წლის განმავლობაში, მაგრამ მთელი რიგი მაგიურ-რელიგიური წესჩვეულებანი ისევ ისე სრულდებოდა. ცვლილება განუცდია ისეთ ჩვეულებებს, როგორცაა მაგალითად მიცვალებულის დროს სამუშაოს აღკვეთა სოფელში 3 ან 7 დღით, საქორწინო ტანსაცმელში დაკრძალვა და სხვა. 1940-იან წლებში თუ მიცვალებულს საფლავზე ტრადიციულ ქვას ადებდნენ, 1980-იანი წლებისათვის საფლავის მოწყობის აღნიშნული ტრადიცია უკვე გამქრალი იყო. სრულიად სამართლიანად მიცვალებულის დროს სოფელში სამუშაოების შეწყვეტას თინათინ ოჩიური მხოლოდ მიწისა და მიცვალებულის კულტა ურთიერთკავშირით კი არ ხსნის, არამედ სოფლის ერთიანობის პრინციპით, ურთიერთანგარიშის გაწევით, ცალკეული მოსახლის უბედურების საერთო უბედურებად მიჩნევით. აღდგენილი აქვს ტირილის რამდენიმე ფორმა – *მოთქმით*, *ზარით* და *ბანით*. გარკვეულია, რომ უწინ ქალები მიცვალებულს საფლავამდე არ მიჰყვებოდნენ და შუა გზიდან უკან ბრუნდებოდნენ. შემდეგ ეს წესი შეიცვალა. ხაზგასმულია, რომ ადრე ქართლში არც ხალხმრავალი ქელეხები სცოდნიათ და არც დიდი შესაწევარი. საგულისხმოა წიგნში მოყვანილი მასალა საიქიოს შესახებ: „ქართლური მასალებით, სულებს იმის მიხედვით სჯიან, რა დანაშაულიც სააქაოს მიუძღვით. აგალითად, ქალი, რომელიც პურის გამოცხობის შემდეგ თონეს ცოცხს არ მოუსვამს და არ გაწმენდს, საიქიოს შიშველი ძუძუებით წმენდს გავარვარებულ თონეს, ქურდმა და ცოდვილმა ნარ-ეკალზე უნდა იაროს ფეხშიშველმა და ა. შ.“ ასე რომ, ქართველთა ხალხური რწმენა საიქიოს შესახებ იქითკენ იყო მიმართული, რომ სააქაოდ ადამიანი სრულყოფილი და ნაკლებად ცოდვილი ყოფილიყო და მასზე დაკისრებული მოვალეობა პირნათლად შეესრულებინა.

საყურადღებო ნაშრომია „ეთნიკური პროცესები თბილისში“, რომელიც საისტორიო მონაცემებთან ერთად, ძირითადად თბილისის ეთნიკურად არაქართულ მოსახლეობაში მის

მიერვე შეკრებილ ეთნოგრაფიულ მასალებს ეყრდნობა. ნაშრომში მიღებულია საინტერესო დასკვნები, რომელთაგან აქ მხოლოდ ერთს აღვნიშნავთ – XX საუკუნის 60-80-იანი წლების თბილისის არაქართულ მოსახლეობას გარკვეული „გარუსების“ ტენდენცია ახასიათებდა. თუ ადრე ისინი ქართულ და სხვა ეროვნულ სკოლებს აძლევდნენ უპირატესობას, აღნიშნული პერიოდიდან პრიორიტეტი უკვე რუსულ ენაზე განათლებას ჰქონდა მიღებული, რასაც გარკვეული პრაქტიკული მიზნები განაპირობებდა.

თინათინ ოჩიაურს ეკუთვნის აგრეთვე სამეცნიერო ნაშრომი, რომელშიც ტერმინები „ფშავი“ და „ხევსურეთია“ შესწავლილი. ამ სახელწოდების ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეები კი ადრინდელი „ფხოვის“ გაყოფის შემდეგ წარმოიქმნა. სტატიაში ყურადღება მიქცეულია იმაზე, რომ ნახები სახელწოდებით „ფხვე“ მხოლოდ ხევსურებს მოიხსენიებდნენ, ხოლო ფშავლებს კი „შუო“-ის უწოდებდნენ.

თინათინ ოჩიაურის კალამს ეკუთვნის ათეულობით საენციკლოპედიო სტატია ქართული ეთნოლოგიის სხვადასხვა პრობლემაზე.

ქალბატონმა თინათინ ოჩიაურმა დიდი ამაგი დასდო მამამისის, ბატონ ალექსი ოჩიაურის მდიდარი მემკვიდრეობის – ქართველ მთიელთა ყოფისა და ტრადიციების შესახებ წლების განმავლობაში დაწერილი წიგნების გამოცემას. სამწუხაროდ, მხოლოდ ამ მასალების ნაწილმა იხილა დღის სინათლე.

თინათინ ოჩიაური არაერთი ახალგაზრდა ეთნოლოგისათვის გზის გამკვალავი გახლდათ. ის იყო მათი შემოქმედების პირუთვნელი შემფასებელი. პირადად ამ სტრიქონების ავტორი დიდადაა დავალებული მისგან. წლიური ნაშრომების წარმოდგენისას ქალბატონი თინას დასმული შეკითხვები, შენიშვნები მაიძულებდა სრულად მობილიზებული ვყოფილიყავი, უფრო მეტი მემუშავა საკუთარ თავზე და უფრო დამეხვეწა წარმოდგენილი ნაშრომი. ამასთან ერთად, პირველად მან მანჩენა, თუ როგორ უნდა მემუშავა ინფორმატორთან, როგორ უნდა დამემყარებინა ურთიერთობა; მთხრობლისათვის მაშინვე კი არ უნდა დაგესვა შეკითხვები, არამედ ის ჯერ უნდა მოგეკითხა, მისთვის სასურველ საოჯახო თუ

სამეურნეო საკითხებზეც ჩამოგეგდო საუბარი. ასე რომ, მართალია, ქალბატონი თინათინ ოჩიაური უშუალოდ ჩემი მასწავლებელი არ ყოფილა, მაგრამ მას მასწავლებლად ვთვლი. აუცილებლად უნდა ითქვას, რომ ის, როგორც ცხოვრებაში, ისე მეცნიერებაში ვერ იტანდა სიყალბეს, უფროსი თაობისადმი, მასწავლებლებისადმი აგდებულ და პირადი ინტერესებიდან გამომდინარე დამოკიდებულებას.

ამრიგად, თინათინ ოჩიაურმა მთელი თავისი სამეცნიერო მოღვაწეობა ქართველთა ეთნიკური კულტურის შესწავლას მოახმარა. მან ერთგულად ატარა ქართული ეთნოლოგიისათვის დამახასიათებელი ზნეობრივი და ეროვნული პრინციპები. ქალბატონი თინა ოჩიაური იყო ქართული ეთნოლოგიური მეცნიერების, ქართული ხალხური კულტურის პოპულარიზატორი. ამასთანავე, ის იყო ახალგაზრდა ეთნოლოგებისათვის მაგალითის მიმცემი. თინათინ ოჩიაური იმ მკვლევარ ეთნოლოგთა რიცხვს მიეკუთვნება, რომელთა სამეცნიერო გამოკვლევები არასდროს არ ძველდება.

მეცნიერის არქივიდან
თინათინ ოჩიაური

**მითისა და რიტუალის ურთიერთმიმართების
შესახებ**

ქართველ მთიელთა რელიგიური კულტისა და მასთან შესატყვისობაში რიტუალური პრაქტიკის განხილვამ გამოავლინა ის დიდი და უშუალო კონტაქტი, რომელიც მითსა და საკულტო ქმედებას შორის არსებობს. ერთია ღვთაებათა რწმენა და მათთვის განკუთვნილი დღეობა-უქმეებისა თუ სხვა საწესო წეს-ჩვეულებების შესრულება. ეს წეს-ჩვეულებები ყველა ჯვარ-ხატში ძირითადად ერთი სტრუქტურით სრულდება. დღეობის წესი დადგენილია, რიტუალის მსვლელობა განსაზღვრული, ქმედების მიზანი გარკვეული. შაქართველოში არსებული რელიგიური დღესასწაულები მთაშიც და ბარშიც, მცირე გამონაკლისის გარდა ქრისტიანული რელიგიური კალენდრით განსაზღვრულ განაწესს მისდევს. ამ მცირე გამონაკლისში იგულისხმება ისეთი საკულტო სარიტუალო ქმედებები, რომლებიც სცილდება კალენდრით გათვალისწინებულ დღეობათა თანრიგს, ტრადიციული რიტუალის ხასიათსა და რაიმე განსაკუთრებული ვითარებით არის განსაზღვრული. აქ იგულისხმება ისეთი საწესო რიტუალები, რომლებსაც არქეტიპი ეძებნებათ, რომლებიც წარსულის ხსოვნისა და საკუთარი ტრადიციების განმტკიცებისთვის ჩაჯდა მათ საწესო მოქმედებათა ციკლში. ისინი შეიძლება ფართო მანშტაბისა იყოს, შეიძლება შემსრულებელთა მცირერიცხოვნობის გამო გაქრობის პირასაც მივიდეს, მაგრამ, პრინციპში, ეს ტრადიცია არსებობს, როგორც ცოცხალი და ყოფაში მოქმედი.

მითისა და რელიგიური პრაქტიკის ურთიერთმიმართების საკითხი გარკვეულწილად ანდრეხისა და რეალობის ურთიერთმიმართების სფეროშიც მოიაზრება. მითში ასახული სიუჟეტი, მოქმედება, ყოფაში თავის გამოხატულებას რიტუალის სახით ჰპოვებს. იგი მკვიდრდება, რაშიაც ხელს

უწყობს, და რასაც საერთოდ განაპირობებს, ქმედების განმეორებითი ხასიათი; მითი, რომელიც თავისი ფესვებით ყოფასთან არის დაკავშირებული, ცოცხლობს და კვებას სარიტუალო პრაქტიკას. მნიშვნელობა არ აქვს, ყოფის რომელ სფეროს განეკუთვნება მითად ქცეული ანდრეზი; თუ იგი მითოსურ ელფერს შეიძენს და, ამავდროს, სარიტუალო მოქმედებაში მისი გახსენება მოხდება, იგი დამკვიდრდება ამ რიტუალში და მისი განმეორების ტრადიცია წარმოიქმნება.

არქაულ დროს მომხდარი, უკვე ანდრეზულ სამყაროსთვის მიკუთვნებული ამბავი საკულტო რიტუალს უდებს სათავეს და ეს რიტუალი, რელიგიური პრაქტიკის წყალობით, უკვე კულტის განუყრელი ნაწილი ხდება. ამ გარემოებაზე კარგად მიუთითებს ალ. ონიაურის მიერ ფიქსირებული ანდრეზი ლაჭაურისა და ყეინის მუზარადის შესახებ: „ყეინმა პირველ შემოსვლაზე ბარის სოფლები მოაოხრა, მთაში ვერ შემოვიდა. იმ დროს აფხუშოში ცხოვრობდა ერთი სახელოვანი კაცი – ლუხუმი. ღამე აფხუშოს დაღატით დაეცნენ თათრები, დახოცეს ხალხი, ნაწილი ტყვედ წაიყვანეს. ლუხუმის ორი ვაჟიც – ლაჭაური და ივანე. ლაჭაური მაშინ 15 წლის იყო და კარგი შესახედავი. ყეინს მოეწონა და იშვილა. 18 წლის რომ გახდა, სადავლოდ ჯარს აძლევდა და აგზავნიდა, სარდლობას ავალებდა. კიდევ მოინდომა ფშავის დაღაშქვრა. მათ შორის ლაჭაური და ივანეც თან წამოიყვანა. ლაჭაურმა ვეღარ მოითმინა თავისი ხალხის განადგურება და გადაწყვიტა სამშობლოს დახსნა. ყეინს სთხოვა, სამი კაცი მომეცი, წავალ და სადაც ვერ მივწვდებით იმ სოფლებსაც მოვივლი, დავლით დაებრუნდებით. ლაჭაურმა წამოიყვანა თავისი ძმა ივანე, ერთი ხევსური და ერთი მთიული. გადაწყვიტეს დაშლილიყვნენ; ერთი წასულიყო იორზე, მეორე ალაზანზე, მესამე – ფშავ-ხევსურეთში და მთიულეთში და ჯარი შეეკრიბათ. დანიშნულ დღეს ფშავში, ჩარგლისკართ მოიყარეს თავი. მოიყვანეს 300 მეომარი; ჯარითურთ მიუახლოვდნენ სასადილოს, სადაც ყეინი იყო. ლაჭაურმა ჯარი ტყეში დამალა. თვითონ, ყეინს ენახავო, და იმასთან წავიდა. ნიშანი დათქვა – როდის უნდა დასცემოდნენ მტერს. დაესხნენ. ყეინი კარავში მიიმალა, ლაჭაურმა, რაკი

ნაშვილები იყო, ყვინის მოკვლა არ უნდოდა თავის ხელით და ივანე შეეზავნა. უთხრა: წელს ზევით მუზარადი აცვია, წელს ქვევით შემოჰკარო. ივანეს დაავიწყდა და თავში სცა, მაგრამ ხმალი გაუტყდა მუზარადზე. დაჭაური შეეპარდა და წელზე შემოჰკრა, გადაჭრა.

სხვა დავლასთან ერთად დაჭაურმა აფხუშოში თავის სალოცავ წმ. გიორგის შესწირა ყვინის მუზარადი და საყვინოდ ის იხმარებოდა. ლაშარის ჯვარი გააწერა: მე მოლასქრე ვარ და მუზარადი მე მეკუთვნოდო. ეს მუზარადი მოატანინა, მაგრამ დაჭაურს ბედში წილი აღარ ჩაუდგა, იგი უშვილო დარჩა... ნადავლი ყველა ხატებს შესწირა, მაგრამ გამორჩა კოტიას წმინდა გიორგი, ამიტომ გახდა ავად. წმინდა გიორგიმ მკითხავის პირით თქვა: მე სხვა ხთიშვილებთან ერთად გეხმარებოდით თათრებთან ომში. მე ნადავლში წილი არ დამიდევო. ადგა დაჭაური და 11 თასი შესწირა. ცაბაურთის მთავარანგელოზს 7 საყვინო, ბაკნის ოღენები ვერცხლისა.“

ვაჟა-ფშაველას ცნობით, დაჭაურა სახალხო გმირია, რომელსაც „მოუკლავს ერთი თათრის ხანი და იმისი მუზარადი ხატისთვის შეუწირავს. დღეს ამ მუზარადით დიდი და პატარა დაჭაურას შესანდობარს სვამს“. ვაჟასავე ცნობით, დაჭაურა სათიბეზე ყოფილა, როცა თათრები აფხუშოს დასცემიან და მოუოხრებიათ. დაჭაურა დასდევნებია მტერს უკან. დასწევია და „კარავში ნაჯდომ ხანს შეჰვარდნია შიგ. უცავ ხმლით მუზარადზე ჯერა; ელიზბარი, დაჭაურაის ძმა, გასჯავრდომია თავის ძმასა, შე ბრიყვო, ბრიყულად რადა ხმარობ ხმალსაო? მადლა კი ნუ სცემ სპილოსა, დაბლა შამაჰკარ მბილოსაო. მაშინ წვერწაღმა დაუცავ, რკინას ვედარ დაუტყერავ და მაუკლავ“.

ვაჟას მიერ აღწერილი მასალისაგან სიუჟეტურად განსხვავებულია შემდეგში ფიქსირებული გადმოცემა. აღ. ოჩიაურის მასალა უკვე მითოსურ ელემენტებს შეიცავს. მოტანილი ნადავლი ღვთიშვილებს ეწირება. ზოგიერთი მათგანი უნადავლოდ რჩება, რომლებიც სჯიან დაჭაურას ავადმყოფობით, უშვილობით. ამ ორ ვარიანტს შორის საერთოა მუზარადის რეალურად არსებობა და მისი საყვინო სასმისად გამოყენება, საერთოა ისიც, რომ იგი მოკლული ხანის

თავსარქმელია, რომელსაც ხმლით მიყენებული ნაჭრევეები აქვს. აქ ერთმანეთში გადახლართულია ანდრეზულობა და ყოფიერება (მითი და რეალობა). აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა რელიგიურ პრაქტიკაში დაწესებული საყეინოს დადგმის წესი, რომელსაც თავისი სოციალური და რელიგიური დანიშნულება აქვს, აქ სახელოვანი წინაპრის სახეიმო გახსენებასთან არის დაკავშირებული.

საყოველთაოდ მიღებული საყეინოს დადგმის რიტუალი, ამ შემთხვევაში, გადაჯაჭვულია ჯვარის მოყმეთა საგმირო წარსულთან. რიტუალური პრაქტიკა იღებს სათავეს დანადგების, ძენგლად დადგების შემთხვევაშიც. თუ ყმამ ჯვართ რამე შესცოდა, ცოდვის გამოსყიდვის მიზნით იგი ღვთაებას აღუთქვამს ყოველწლიურად გარკვეული პირობის შესრულებას – საკლავის დაკვლას, ლუდის დუღებას ან „ქვევრის ავსებას“ (რომელიმე დღეობის დროს არყით ან ღვინით ავსებენ ხატში საგანგებოდ ჩადგმულ ქვევრს).

ქრისტიანული წმინდანების თეონიმებით ცნობილი ჯვარ-ხატების მთაში დამკვიდრების ფაქტებია აღბეჭდილი თითქმის ყველა იმ თქმულებაში, რომლებიც ეხება ღვთაებების ადგილზე დაარსებას. როგორც ჩანს, მათი კულტების დაარსება, ქრისტეს რჯულის შეტანას სდევდა თან; ეს იმდენად დიდი მნიშვნელობისა იყო, რომ იგი აისახა, როგორც საერთო ღვთიშვილთა გერგეტის ბეთლემიდან ხმელეთზე გადმოშვების საგანგებო მითში, ისე ცალკეულ ღვთაებათა ბარიდან მთაში გადანაცვლების თქმულებებში.

საყურადღებო ის არის, რომ ყველა ეს ქრისტიანული ღვთაება, წარმოშობის გარდა, ძალზე იერნაცვალია და განტვირთული მათი თავდაპირველი ხასიათისა თუ თვისებებისაგან. ისინი ექვემდებარებიან ხალხში შემუშავებულ ტრადიციას ღვთიშვილთა ფუნქციების, მოქმედების არეალის, გარეგნული იერის, კულტისა, სამლოცველოთა ტიპისა და დანიშნულების მიხედვით. ერთი რამ უდავოდ ჩანს, რომ ისინი შემოტანილი ღვთაებებია მთაში, მაგრამ უკვე ადგილობრივ ნიადაგზე გარდაქმნილი და კარგად მორგებულნი მთიელთა სოციალურ-საზოგადოებრივი ცხოვრების ნორმებს. მაგალითად, სანების შესახებ არსებული წარმოდგენები სრულიად განსხვავებულია ქრისტიანული სამებისაგან,

სადაც იგი მამა, ძე და სული წმინდის ერთიანობის სახით არის წარმოდგენილი. აქ იგი ერთპიროვნული, ანთროპომორფული ღვთაებაა. ცროლის წვერზე დაარსებული ბეთლემიდან წამოსული ღვთაება გარდაქმნილა მეომარ და ნაყოფიერების მფარველ ღვთისშვილად, რომელიც ადგილობრივი ტრადიციის მიხედვით, მწვერვალიდან ბარად ჩამონაცვლებული, კოჭის მოკიდებით იფართოვებს თავის საბრძანებელს. მითის მიხედვით, მის ფუნქციებს შეესაბამება, ყოფაში დამკვიდრებული რელიგიური პრაქტიკა, რომელიც ადამიანთა შვილიერებას, ნაყოფიერებას და, საერთოდ, ბედის მიცემას მოიაზრებს.

საყოფადღებოა, რომ ამგვარად დაარსებულ სალოცავებს არ უწევთ ტერიტორიების დაპყრობა. დაარსებისას არც სოფლებს ყრიან. ისინი ძნელად მისადგომ მწვერვალებს ირჩევენ და იქ აარსებენ სამკვიდროს. სოფლის სიახლოვეს ჩამონაცვლება და მოსახლეობის აყრა შემოდგომი ეტაპია, როდესაც მათ ბარად უჩნდებათ ჯვარ-ჯვარისკარი. მათი თანდათან ჩამონაცვლება კოჭის მოკიდებით ნიშნავს ამ ტერიტორიის მათ მფლობელობაში მოქცევას და მათი კულტის საბოლოო დაფუძნებას.

საქართველოში გავრცელებულ ამ ტიპის თქმულებებში, ღვთაება ახალ საბრძანისში მტრედის ან ხატის სახით ხარის რქებზე დაბრძანებული მიემართება (ზოგჯერ ხარს სხვა ცხოველი, მაგალითად, კვიცი ცვლის), დათქმულ ადგილზე მიღწევისას ხარი კვდება (სკდება) ან მას მსხვერპლად სწირავენ. ხოლო მტრედი უჩინარდება, ნაშალში ჩადის, ან ქრება. იმ ადგილას კი შენდება ახლად დაარსებული ღვთაების სამლოცველო.

მკადრეთა შესახებ შემორჩენილ ანდრეხებში საუბარია იმ გზაზე, რომელიც ჯვარმა მკადრესთან ერთად გაიარა; ხოლო სადაც კოჭი მოიკიდა, ყველგან მისი სახელობის ნიში დაარსდა. ეს გზა ამ ღვთაების კულტის გავრცელების გზაა. ასეთია მაგალითად ხახმატის, სანების, ლომისისა და სხვა ქრისტიანულ ღვთაებათა დაარსების თქმულებები.

ანდრეხებში შემთხვევით არ არის ხაზგასმული ამ პროცესში ხარისა და მტრედის მონაწილეობის მოტივი. მტრედი და ხარი ქრისტიანული სიმბოლოებია, რომლებიც

განსახიერებენ იმ სალოცავებს, რომელთა კულტის დაფუძნება-შექმნაშიც მონაწილეობენ. ქრისტიანულ სიმბოლიკაში მტრედი სულიწმინდის მაცნე, მისი ფრინველია, რომელიც მთიანეთის ანდრეხთა და საქართველოში გავრცელებული შესატყვისი თქმულებების მიხედვით, არა მხოლოდ ღვთაებების დაარსებაში, არამედ მისი სახელობის ტაძართა მშენებლობაშიც მონაწილეობს. იგი აძლევს ხალხს ნიშანს იმისას, თუ როგორი უნდა იყოს მომავალი სამლოცველო. მტრედთან ერთად მფრინავი ხატი, რომელსაც ახალი კულტის დაარსებაში გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს, ღვთაების სიმბოლო, მისი განსახიერებაა. თქმულებებში ხატისა და მტრედის რელიგიური მისია ღვთაებათა დაარსება და კულტის შექმნაა. მტრედის სიწმინდისა და მნიშვნელობის შესახებ რწმენა მთაში ალბათ ქრისტიანობის შედეგად შევიდა და, ისევე, როგორც მფრინავი ხატი, იგი ღვთაების სიმბოლოდ იქცა, თქმულებები, სადაც ეს სიმბოლოები მონაწილეობენ, ეხება სწორედ ქრისტიანული წარმოშობის წმინდანების კულტს, რომელთა შესახებ ცოდნას ეკლესიის მსახურნი ნერგავდნენ. რაც შეეხება ხარს, იგი ქართულ მითოსსა და რელიგიურ კულტში, ზებუნებრივი თვისებებით დატვირთული ყველაზე მეტად ღირებული მსხვერპლიც. ოსმლოგიურ-მითოსურ რწმენათა ობიექტი, ადამიანთა მოდგმის მარჩენალი, საზრდოს მომპოვებელი და იმედი, ხარი გააზრებულია, როგორც კულტის დამფუძნებელი. თუ როგორ მონაწილეობს ღვთაებათა დაარსების აქტში ხარი ამაზე თავმოყრილია მასალა ზ. კიკნაძის ნაშრომში „ჯვარი და საყმო.“ სანიმუშოდ ერთ, აქამდე გამოუქვეყნებელ გადმოცემაზე შევხერდები, რომელიც 1968 წელს სოფელ დათვისში ჩავიწერე გიორგი გიგიას ძე არაბულისგან:

„წყემსის აგებულ კოშკ ყოფილ მთაზე. იქ უნახავ: შიბით ჩამასულ ხატ იყვავ, სურათივით იყვავ, როგორც კაცი. წმალი ხქონდავ ჳელშიავ, და წასულ ხალხი, უნახავ: ჳარ იყვავ ერთივ, თეთრივ. აფრინდავ ის ხატიოდ რქების შუაჩი დააქვდ ი ჳარსავ. მოვიდავ ის ჳარივ, ეეხლა საცა მთავარი ხატიავ, და იქ დაღვავ. ის ხატ აფრინდაოდ წაყელში

ჩავიდავ. ის შიბივ აიკეცავ და დაიკარგავ. ჯარივ მივიდაო და იმაში დაწვავ, სადაც ჩაბრძანებულ ხატი. მისულანა და მაუჭრავ თავ ჯარისად. დაარსებულ იმას მემრე (დალანგურ წმ. გიორგი). ქადავ გაუწდავ თავისა. ის გაუგიუებავ. ჯარისადაც იმას მოუჭრავ თავი. იმისად უძახებებებავ სახელიც თავისა და ისიც, თუ რა უფლება ხქონდ. მაშინ დაარსებულ დალანგური. ევ კოპალაზე ადრე დარსებული“.

თითქმის ყველა თქმულება, სადაც ასახულია ღვთაების დამკვიდრება ახალ ადგილზე, ერთმანეთს ემთხვევა ამ ძირითადი კომბინაციის მიხედვით – ხარი, მტრედი, ხატი, რომელთა მეშვეობითაც ინერგება ახალი კულტი ახალ გარემოში. თქმულებებში მკაფიოდ იკვეთება ქრისტიანული სარწმუნოების სიმბოლოთა მონაწილეობა. ამ ხაზს უფრო მეტად აძლიერებს ის, რომ ახლად დაარსებული ღვთაებები ქრისტიანული წმინდანებია, რომლებიც მთაში უნდა დამკვიდრდნენ ზეციური მეუფისა და ღვთაების რჩეულთა ძალისხმევით. როგორც ზეციდან პირდაპირ მოვლენილი სალოცავები სინათლის სვეტის, ჯვრისა და შიბის სახით, ისე გერგეტის ბეთლემიდან გადმოშობილი „ხთისნასახნი“ და ბარიდან მთაში გადანაცვლებული ხატები, როგორც წესი, თავიდანვე მაღალი მთის მწვერვალებზე არსდებიან. აქ აგებს მკადრე მათი სახელობის კოშკს (ნიშს) ან საზარეს. ეს ტენდენცია მწვერვალებზე დაარსებისა, საერთოდ მიღებული ტრადიციაა. მთელ საქართველოში ტაძართა დიდი ნაწილი მწვერვალებზე, მიუვალ ადგილებზეა აგებული. ამის შესახებ საგანგებოდ მითითებული აქვს ვ. კოტეტიშვილს. ამის ერთ-ერთი ძირითადი მიზანი ალბათ ის იყო, რომ წმინდათა წმინდა დაეცვათ შემოსული მტრისგან, ნაკლებად ხელმისაწვდომი გაეხადათ იგი. ამ ტენდენციას ერთვის სწრაფვა ზეციურთან სიახლოვისა: ამადლებულ, მიუღვამელ, ადამიანთა საცხოვრისისგან დაშორებული წმინდად დაცული ადგილებისკენ, სადაც ადამიანი ვერ მისწვდება, ხელყოფს და შეღახავს ღვთაებას. შემდეგში, როცა სხვადასხვა მიზეზთა გამო ღვთაება თავის საბრძანებელს იფართოვებს და ნელ-ნელა „კოჭის მოკიდებით“, დაბლა საყმოს სიახლოვეს ჩამოინაცვლებს, იგი თავის კულტსაც და ნაგებობათა

კომპლექსსაც აფართოვებს. როცა იგი პირველად ჩნდება, როგორც უკვე ითქვა, მოსახლეობის ხელყოფა, მისი აყრა არ ხდება; როცა ღვთაება დაბლა, მოსახლეობის სიახლოვეს მოიწევს, იქ მკვიდრ ცალკეულ მოსახლესა თუ სოფელს იგი „ნიშანს უყენებს“ იმ ადგილზე, რომლის დაჭერაც მას სურს. ასეთია დამკვიდრების გზა ფშავ-ხევსურეთის ძირითადი სალოცავებისა (გუდანის ჯვარი, შუბნური, ხახაბოს წმ. გიორგი, წყაროსგორული, ცაბაურთის ღვთისმშობელი, რომის მთავარანგელოზი და სხვა.), რომლებიც კერას უნგრევენ მასში იფნის ხის ამოსვლისა და თან ამოყოლილი დამსჯელი ძალის – გველის მეშვეობით. გადმოცემის ეს მომენტი, სხვა ასპექტებთან ერთად, იმის მაჩვენებელიც არის, რომ ღვთაებას უკვე შესწევს ძალა, ახდილად შეებრძოლოს და შეედავოს დაპირისპირებულ ხორციელთ. იგი უკვე აგრესიას ამჟღავნებს და მიზანსწრაფულად მიიწევს დასახული მიზნის განხორციელებისკენ.

თავისი განსაკუთრებული ფუნქციის გამო, ამა თუ იმ კულტა საკუთრად დაარსებისკენ სწრაფვა და მიზნის პრაქტიკული ხორცშესხმა, ისეთი ღვთაებების მიმართ ვლინდება, როგორებიც არიან ავსულებთან მებრძოლი ღვთაებები – იახსარი, კოპალა; ნაყოფიერების მიმნიჭებელი – ხახმატის ჯვარი, სანება; მოსავლიანობის მფარველი – წმინდა გიორგი, მინდორის ჯვარი და. ა.შ. ამავე დროს, მოსახლეობა ცდილობს გააძლიეროს თავისი საყმო სამხედრო ძალით, რის გამოც აარსებს მტერთან მებრძოლ ღვთაებათა ნიშებს. ღვთაებათა მიგრაცია კი განაპირობებს მათი კულტის გაგრძელებას, რაც ქრისტიანული ელემენტების ადგილზე დანერგვას უწყობს ხელს. არხოტის ხეობაში, პირაქეთ ხევსურეთსა და ფშავშიც ერთ-ერთ ასეთ ღვთაებად გვევლინება ქრისტიანული მინდორის ჯვარი, რომელიც წმ. გიორგის ერთ-ერთი იპოსტასია. იგი ზოგან მინდორის ჯვარად, ზოგან ბოდავის წმ. გიორგიდ ან თეთრ გიორგიდ იწოდება, იმისდა მიხედვით, თუ საიდან იქნა მისი ნიში გადატანილი. ეს ღვთაება დარ-ავდრის ღვთაებად მიაჩნიათ, რომელსაც ევედრებიან ააცილოს ცუდი ტაროსი ჭირნახულს, არ დაწვას, არ გაანადგუროს მოსავალი. შემდეგ, ბარიდან გადატანილ ღვთაებას ადგილზე უჩნდება სახატო

ნაგებობათა კომპლექსი, უმუშავდება ხატმსახურების წესე-
ბი და ა.შ. საჭიროების შემთხვევაში ხშირად იწვევენ ღვთა-
ებას ბარიდანაც. ბარი, სადაც სამიწათმოქმედო კულტურა
ძველთაგანვე მაღალ დონეზე იდგა, მოსავლით კვებავდა
არა მხოლოდ ბარს, არამედ ნაწილობრივ მთის მოსახლეო-
ბასაც. მთიელისთვის ის იყო წყარო, საიდანაც მათი მეურ-
ნეობა საზრდოს იღებდა და იქაური კულტურის ჩვევებს
ნერგავდა. ბუნებრივია, მთიელი დაინტერესებული იყო, რომ
მოქცეულიყო იმ ღვთაებათა მფარველობის ქვეშ, რომლებიც
ბარში დარ-ავდრის საქმეს განაგებდნენ, სადაც, მთასთან
შედარებით, მოსავალი ნაკლებ ზიანდებოდა. ამიტომ იყო,
რომ, მიუხედავად ადგილობრივად არსებული ტაროსის
ღვთაებებისა, მთიელნი ცდილობდნენ სათანადოდ ფუნქცი-
ების მქონე ღვთაებათა ბარიდან გადატანას და თავისთან
დამკვიდრებას.

ადგილობრივი დარ-ავდრის ღვთაებები ძირითადად თა-
ვის საყმოებს მფარველობდნენ, მაშინ როცა ბარის ტარო-
სის მფარველთა წყალობას ყოველი სოფელი თუ თემი გა-
მოელოდა. მაგალითად, ერთი ასეთი ამინდის მფარველთა-
განი ხევსურეთში, სოფ. ჩირდილის მთაზე საჩალის წვერზე
დაარსებულა, მის შესახებ გასულ საუკუნეში ნ. ხიზანიშვი-
ლი წერდა: „ცა-ღრუბელთა საქმე უფრო ეკითხება პირიმზე
წმ. გიორგის, სამკიბალის მეარსესა და მურყენოსელს. ეს
ხატი სოფ. ჩირდილში სუფევს. დევი ჰყავს მონად და როცა
ხალხი დააშავებს რამეს, ზღვისკენ გაეშურება. იქ ხორხო-
შელას და სეტყვას აჰკიდებს ზურგზე დევს და მოჰფენს
მთელს არემარეს. ხევსურს სეტყვა-ხორხოშელასი მეტად
ემინია, რადგანაც ეს ღვთის – პირიმზის რისხვა ხშირი
მოვლენაა და ხალხს ბევრჯერ ულუკმაპუროდ სტოვებს“!

ადგილობრივთა გადმოცემით, „წინწინ ღურბელი და სე-
ტყვა საჩალისკე განინდების. ერეკლეს დაუსვენებავ გიგა-
ურთის ველ და უთქომ: ჰევსურებო, სულგურის ჳმა გავი-
გონევ (რაი ას არ ვიცო). სეტყვა ეცოლინებისავ, მიწის პირს
ეცადენითავ, არ დასეტყვაესავ. (კარტოფილიო)“. აი ეს საჩა-
ლის გიორგი დარ-ავდრის გამგებელია, მაგრამ საერთო სა-
ხევსურეთო არ არის.

[ხელნაწერში ბოლოსწინა გვერდი არ აღმოჩნდა]

მთის მოსახლეობის ბარიდან უზრუნველსაყოფად ღვთაებათა მთაში აბრძანების რეალურ ფაქტს შეიძლება ეხმაურებოდეს გადმოცემებში დაცული მოტივი ხარის რქით ღვთაების მთაში აბრძანების შესახებაც. შეიძლება აქაც მინიშნებული იყოს მთისა და ბარის სამიწათმოქმედო მეურნეობათა კონტაქტი.

Г. С. ЧИТАЯ

Изменение и обогащение культуры в результате перемещения населения с гор на равнины в прошлом. – Тезисы докладов На заседаниях, посвященных итогам полевых исследований 1965 года, М., 1966, ст. 37-38

1. Низкая плотность населения в высокогорных районах Грузии была обусловлена при низкой технике недостаточностью продукции сельского хозяйства, обеспечивающей нормальным рационом лишь органическое количество народонаселения. Вследствие этого как только численность населения достигала своего предела, ее излишек перемещался в равнинные районы. Вынужденное выселение в прошлом представляло собой перманентный процесс либо в виде постепенного просачивания отдельных дымов, либо одновременного переселения группами.
2. Анализ демографических данных два столетия (XVIII-XIX вв.) показывает, что численность населения в Хевсуретии (высокогорный район Грузии) была более менее стабильной и держалась в рамках 5000 душ. Сверх этой нормы излишки населения выселялись в Эрцо, Гомбори, Тетрицкаро и другие равнинные районы. Посемейная перепись Грузии 1886 года показывает, что из общего количества всех хевсур Грузии в 8880 душ, в самой Хевсуретии жило всего 4840 душ, а остальные 4040 были расселены в разных селах равнинной Грузии. Выселившиеся хевсуры, смешиваясь на местах с аборигенным населением, создавали смешанное хозяйство и медленно приобщались к новой среде, надолго сохраняя свои трудовые навыки и традиции.
3. С установлением Советской власти в Грузии коренным образом изменилось положение горцев. Уничтожение частной собственности на землю, коллективизация и интенсификация сельского хозяйства, создание горно-равнинного трактора, укомплектованного соответствующими навесными орудиями правильное территориальное размещение производительных сил и планомерное территориальное разделение труда, более или менее

полная занятость населения этих районов – создали прочную базу для подъема благосостояния горцев и тем самым сняли необходимость их перманентного переселения на равнину. Теперь переселение горцев на плоскость может иметь место в тех случаях, когда в тех или иных горных районах имеется не занятая в производстве рабочая сила. Организация хозяйства в республиканском масштабе.

4. Однако, в тех случаях, когда возникает необходимость использования рабочей силы горцев в хозяйстве на равнине, добровольно переселившиеся горцы, втянутые в колхозный труд и культурную жизнь села, быстро перестраиваются и приспособляются к местным условиям, к новым для них видам хозяйства, быстро осваивают местную культуру, становятся виноградарцами, цитрусоведами. И на основе культурного контакта создается синтез культурных элементов и культурная общность.

შენიშვნა

აკადემიკოს გიორგი ჩიტაიას თეზისები საქართველოს მთის მოსახლეობის მიგრაციის შესახებ 1966 წელს მოსკოვში იყო დაბეჭდილი. სამწუხაროდ, ის ვერ დაიბეჭდა მეცნიერის ხუთტომეულში. როდესაც საკანდიდატო დისერტაციაზე ვმუშაობდი თეზისები მომიტანა ჩემმა ხელმძღვანელმა, პროფესორმა მიხეილ გეგეშიძემ. იმის გამო, რომ მაშინ ნაბეჭდის გამრავლების (ასლის გაკეთების) ტექნიკური საშუალებები არ არსებობდა, თეზისები გადავწერე და ბროშურა ბატონ მიხეილს დავუბრუნე. ბუნებრივია, ქართული ეთნოლოგიური მეცნიერების მეტაურს თეზისების შესატყვისი მოხსენებაც დაწერილი ექნებოდა. იმედს ვიტოვებ, რომ მოხსენების ტექსტი ბატონ გიორგის არქივში აღმოჩნდება და სრული სახითაც გამოქვეყნდება.

როლანდ თოფჩიშვილი

ნუგზარ ანთელავა
სექსუალური კულტურა კავკასიურ ტრადიციაში
1. ჩერქეზული მაგიურ-რელიგიური ეროტიზმის
რიტუალურ-მითოლოგიური
კონტექსტი

წინასწარი შენიშვნები. სექსუალურ კულტურას ცოდნის, შესაძლებლობისა და ჩვევების იმ ერთობლიობას უწოდებენ, რომლებიც აუცილებელია წარმატებული და უსაფრთხო სქესობრივი ცხოვრებისათვის.

სექსუალური კულტურის ცნების წარმოშობას წინ უსწრებდა სექსუალობის, როგორც ბიოლოგიური ინსტინქტისა და რეპროდუქციის გვერდითი პროდუქტის მიხნევიდან მისი, როგორც განსაკუთრებული კულტურული დისკურსის გაგებაზე გადასვლა. ეს გადასვლა დაკავშირებული იყო სოციალურ კონსტრუქტივიზმთან და, უწინარეს ყოვლისა, ფრანგი მეცნიერის მ. ფუკოს (M. Foucault) შრომებთან, განსაკუთრებით მისი „სექსუალობის ისტორიის“ (Histoire de la sexualité.-P.: Gallimard, 1976. – Vol. 1:Lavolonté desavoir. – 211 p.; 1984. – Vol. 2: L’usagedespairsirs. – 285 p.; 1984. - Vol. 3: Le soucidesoi. – 286 p.) სამტომეულის გამოქვეყნებასთან. შექსუალობის ისტორიის, როგორც ავტონომიური ისტორიული დისციპლინის, ფორმირებამ ხელი შეუწყო სექსუალობის ისტორიზაციასა და პლურალიზაციას, წარმოშვა რა ისეთი ცნებები, როგორიც არის ანტიკური, შუასაუკუნეებისა და ადრებურუაზიული სექსუალობა. ამასთან, ერთი და იმავე საზოგადოების ფარგლებში სექსუალური ფასეულობები, ცხოვრების სტილი, სტრატეგია კლასების, ფენების, ეთნიკური ჯგუფების მიხედვით დიფერენცირდება. სხვაგვარად, რომ ვთქვათ, სექსუალობის ისტორია სექსუალური კულტურის ისტორიაა.

სექსუალური კულტურის უმნიშვნელოვანესი კომპონენტებია სექსუალური სიმბოლიზმი, ნიშნები და სიმბოლოები, რომლებშიც მოიაზრება: სექსუალობის გენდერული სხვაობის, სიყვარულის, სქესობრივი აქტის არსის, რეპროდუქცი-

ის ბუნების შესახებ წარმოდგენები; ფასეულობითი ორიენტაციები, რომელთა მეშვეობით ადამიანები აღიქვამენ, აფასებენ და აკონსტრუირებენ თავიანთ სექსუალურ ქმედებებს; სოციალური ინსტიტუტები, რომელთა ჩარჩოებში მიედინება და რომლებითაც რეგულირდება სექსუალური ცხოვრება, მაგალითად, ქორწინებისა და ოჯახის ფორმები, ნორმატიული აკრძალვები და სექსუალური ქცევების, წესებისა და ჩვეულებების მარეგულირებელი დანაწესები, რომელთა მეშვეობით შესაბამისი მოქმედებები (საქორწინო წეს-ჩვეულებები, ინიციაციები, ორგინასტული დღესასწაულები) ფორმდება. ყველა ეს ელემენტი ურთიერთდაკავშირებულია, მაგრამ შედარებით ავტონომიურიც არის (კონი 1997: 48).

სექსუალურ კულტურას თავისი ეთნიკური თავისებურებები გააჩნია. ევროპის ეროვნული სექსუალური კულტურების შედარებითი ანალიზის პირველი ცდა იყო ორტომეული კოლექტიური ნაშრომი - „სექსუალური კულტურები ევროპაში“ (Sexualkulturesin Europe 1999), რომელშიც ტერმინი „სექსუალური კულტურები“ მოიცავს როგორც ინდივიდუალურ გამოცდილებას, ისე კოლექტიურ ინტერპრეტაციებს. მგვარი მიდგომით აიგება ჩემი გამოკვლევა, რომელშიც, თავს ვარიდებ რა „კავკასიური ხასიათისა“ თუ „მენტალობის“ ბუნების შესახებ მსჯელობას, კავკასიური სექსუალურ-ეროტიკული კულტურა, როგორც კავკასიის კულტურული და სოციალური ისტორიის ასპექტი, აღიწერება ისე, რომ რაიმე საერთო პრინციპის ქვეშ მის მოქცევას არ ვეცდები.

წინამდებარე ნაშრომი უკვე, თითქმის, დასრულებული კვლევის მცირე ნაწილია. მასში განხილულია ჩერქეზულ ნართულ თქმულებებში მოცემული ერთი მითოლოგიურ-ეროტიკული სიუჟეტის კავშირი კავკასიის ხალხებიდან მხოლოდ ჯიქების (ჩერქეზების) ყოფაში დადასტურებულ რიტუალურ პრაქტიკასთან.

კავკასიის ხალხთა ტრადიციულ ცხოვრებაში ქალისა და მამაკაცის ინტიმური განცდების რეკონსტრუქცია, იშვიათი გამონაკლისის გარდა, ძალზე რთული ამოცანაა. კულტურის იმ მკვლევართაგან განსხვავებით, კულტურისა, რომლის მატარებლები თავიანთი გრძნობებისა და ემოციების

წერილობით ვერბალიზაციას ახდენდნენ, კავკასიოლოგები ასეთი დოკუმენტების ანალიზის შესაძლებლობას მოკლებულნი არიან. ამ უკანასკნელთა განკარგულებაშია ოდენ მითოლოგიური და ფოლკლორული მასალები, უცხოელ მოგზაურთა ფრაგმენტული ჩანაწერები, დაბოლოს, მთხრობელთაგან მიღებული მწირი ინფორმაციები. კვლევის სირთულეს წარმოადგენს ის ფაქტი, რომ კავკასიელთა შორის გრძნობების საჯაროდ გამოხატვა ტაბუირებული იყო, ისევე როგორც ამ თემის თავისუფალი განხილვა. ამიტომაც თვალში საცემია არქაული მითოლოგიური თქმულებების მთხრობელთა მიერ პერსონაჟთა ინტიმური ურთიერთობების დეტალების გადმოცემა. ის ფაქტი, რომ მთხრობლები სიუჟეტებს გადმოგვცემენ, როგორც რაღაც ჩვეულებრივს, ყოველგვარი გვიანდელი შენიშვნებისა და ახსნების გარეშე, მკაცრი კავკასიური მორალის მკვლევრებს საფიქრალს უჩენს. მითოლოგიური ტექსტები მთლიანად არ ემთხვევა კავკასიელთა პატრიარქალური კულტურის შეფასებით-ნორმატიული სისტემის იდეალურ წარმოდგენებს. შეიძლება ითქვას, რომ ამ შემთხვევაში ვლინდება კოლექტიური ქვეცნობიერი წარმოდგენები, რომლებიც ხალხის გრძნობითი გამოცდილების არქეტიპებს შეიცავენ. ეს არქეტიპები შემდგომში განსაზღვრავენ სახეების სტრუქტურას და არქეტიპული შეგნება ისტორიულად ცვალებადი მოდიფიკაციის პრიზმში იკვეთება.

ჩერქეზული ნართული ეპოსის ერთ-ერთ პირველ სიუჟეტში, რომელიც სოსრუყოს დაბადებას შეეხება, ვხვდებით ძალზე ინტიმურ წვრილმანებს: „მდინარესთან მოსულმა სათანეიმ სახელოები დიაკაპიწა, კაბის კალთები მუხლსზემთ აიწია, გაიშიშვლა რა თავისი თეთრი ფეხები, ქვაზე დაჯდა. ამ მდგომარეობაში შეავლო მას თვალი მოპირდაპირე ნაპირიდან ნართმა მწყემსმა, სოსმა; გული აუბერდა, მის სხეულს ცეცხლი მოედო, და ვედარ შეძლო რა თავის მოთოკვა და იგრძნო რა სათანეის მიმართ ძლიერი ლტოლვა, ვერ შეაკავა თავისი თესლი (სპერმა) და იგი ქალისკენ გაუშვა; მბოლავი თესლი პირდაპირ სათანეისკენ წავიდა. როცა სათანეიმ მისი მოახლოება იგრძნო, ადგა და აიცდინა.

ტაღლებმა თესლი ქვას მიაღვარა და ქვა დაორსულდა. სა-
თანემ ცხრა თვისა და ცხრა დღის შემდეგ ქვა სახლში
მიიტანა“ (ნართები 1974: 24). სხვა ვარიანტში: „სათანეის
შემოხედვით მწყემსი აენთო, ცეცხლი მოედო და ეს ცეცხ-
ლი სათანეის გულსაც ისე მოედო, რომ ძალაგამოცლილი
იქვე ქვაზე ჩამოჯდა“ (ყაბარდოული ტექსტები 1891: 35).

სექსუალური ურთიერთობების საკითხებთან ადიღების
დამოკიდებულების სხვა ასპექტი გამოხატულია ნართი ბა-
დინოყოს შესახებ თქმულებაში, სადაც სათანეი ჩვენს წი-
ნაზე წარმოდგება, როგორც დახელოვნებული მაცდური ქა-
ლი: „კარგავს რა თხოვნით სახლში ნართის შემოტყუების
იმედს, სათანეი შეუმჩნევლად ჩამოიწვეს თავშალს და თა-
ვის თეთრ ყელს მკერდამდე საცქერაღს ხდის. მაგრამ ამით
ბადინოყო არ იხიბლება; ქალის სილამაზე მასზე შთაბეჭ-
დილებას ვერ ახდენს. მაშინ სათანეი სამოსს დაბლა იწვეს
და მკერდს იშიშვლებს. არც ეს ადევლებს ნართს; მაშინ
ქალი კვლავ ჩაიწვეს სამოსს და ბარძაყს გამოაჩენს; როცა
ვერც ამით აცდუნა იგი, თეთრი აბრეშუმის თასმა გახია და
სამოსი მთლიანად შემოიძარცვა“ (ყაბადოული ტექსტები
1891: 26).

როგორც ვხედავთ, ტექსტები პერსონაჟთა ეროტიკული
განცდების, სექსუალური ლტოლვისა და ჩასახვის ფიზიო-
ლოგიურად ნატურალისტურ აღწერას შეიცავს. ამასთან, ამ
დეტალებს თავისი საზღვრები აქვს საიმისოდ, რომ შეი-
ქმნას უბიწოდ ჩასახვის მითი. ჩვენი კვლევის კონტექსტში
მნიშვნელოვანია არამარტო და არა იმდენად მითის სიმბო-
ლური აზრი, არამედ ახალგაზრდების სექსუალური აღზრ-
დის პროცესში მისი გამოყენების ხასიათი: ამ თქმულებებს
უპირატესად უფროსი თაობა უმცროსებისათვის ყვებოდა,
რაც, ერთი შეხედვით, ჩერქეზთა ტრადიციულ მორალურ
ნორმებთან შეუთავსებელი იყო. მიუხედავად ამისა, აღზრ-
დის ეს ზეპირი ფორმები სექსუალური ცხოვრებისათვის
თეორიული მომზადების როლს ასრულებდნენ. ამიტომაცაა,
რომ ჩერქეზებში არც სექსუალურ ნიადაგზე წარმოქმნილი
სულიერი დარღვევებისა და არც სექსუალური ძალადობის
მაგალითები თითქმის არ დაფიქსირებულა. პირიქით, ძალა-

დობასთან არის გათანაბრებული ცოლქმრული მოვალეობის შეუსრულებლობა, მეუღლის სექსუალური დაუკმაყოფილებლობა. ამ კუთხით, ძალზე საინტერესოა ჩერქეზული ნართული თქმულებების ერთი მითოლოგიურ-ეროტიკული ეპიზოდი: სიუჟეტში, რომელშიც მზეთუნახავი ადიიფისა და ეპოსის ცენტრალური პერსონაჟის – სოსრუყოს – შეხვედრა და ურთიერთობა აღწერილი, შემდეგი დრამა ვითარდება: ქმარი, რომელიც თავის ცხოვრებაში მეუღლის - ადიიფის - მნიშვნელობას არ ცნობს, მოკლებულია რა „ნათელხელება“ ცოლის დახმარებას, ღამით შინმომავალი მდინარეში იხრჩობა. ადიიფი ქმარს მარხავს და ხვდება სოსრუყოს, რომელიც უამინდობაში ქალის უსაფრთხოებაზე ზრუნავს. მამაკაცის ყურადღება ადიიფს მის მიმართ კეთილად განაწყობს, რაც სიუჟეტის ეროტიკულ შემობრუნებას განაპირობებს: წვიმაში საფლაგზე ნაბადქვეშ შეფარებულნი სექსუალურ ვნებას მიეცემიან და ორივენი გაკვირვებულნი რჩებიან – სოსრუყო ადიიფის ქალწულობით, ქალი კი – მისთვის აქამდე უცნობი გამაოგნებელი ხორციელი სიამოვნების შეგრძნებით. სოსრუყო ამ ფაქტს ადიიფის მიმართ ქმრის ძალადობად აფასებს.

ნართული ეპოსის სხვა კავკასიური რედაქციებიდან ანალოგიური ეროტიკული სიუჟეტი მხოლოდ ბაღყარულ-ყარაჩულ ვარიანტში გვხვდება (იხ. „სოსრუყი და აყბილექი“ – ნართები 1994: 388-390) და, როგორც ჩანს, ჩერქეზულიდან არის ნასესხები: სოსრუყს, როგორც ქვისგან შობილს, თავის ცოლთან – აყბილექთან – სექსუალური პარტნიორის მოვალეობის შესრულება არ ძალუძს; ქმრის ტრაბახით თავმობეზრებული აყბილექი (Акьбилек – „ნათელხელება“) თარეშიდან მობრუნებულ ქმარს ღამეულ გზას არ უნათებს და ეს უკანასკნელი მდინარეში იხრჩობა; დილით აყბილექი პოულობს მის ცხედარს და ასაფლაავებს; ქერივი, წვიმის გამო, თავს მექალთანე ორ უზმექის ნაბადის ქვეშ აფარებს და ქალწულობასაც იქვე კარგავს; აყბილექი ხვდება, თუ როდენ დიდ სიამოვნებას აკლებდა ქმარი და გაბრაზებული მისი საფლავის გადათხრას იწყებს, მაგრამ ორ უზმექი აჩერებს.

ჩერქეზულისგან განსხვავებით, ბალყარულ-ყარაჩულ თქმულებაში არ არის პირდაპირი მითითება, აყბილექისა და ორ უზმექის სქესობრივი აქტი უშუალოდ საფლავთან (საფლავზე) ხდება თუ სადმე სხვაგან, მაგრამ აღნიშნულია, რომ ისინი ერთმანეთს ხინაუმანის თვეში შეხვდნენ. ხინაუმანის, ანუ მაისის თვეში, ნართები ხუთი წლის მანძილზე გარდაცვალებიდან დიდ პატივს მიაგებდნენ მიცვალებულ თანამომკმეებს (შდრ. ძველრომაული ლემურია/ლემურალია – მიცვალებულთა დღეობა, რომელიც 9, 11 და 13 მაისს იმართებოდა): სტუმრობდნენ მათ საფლავებს, სწირავდნენ კვიცებს (ჯურთუბაევი 2013: 517) და საფლავის გარშემო ე. წ. „ხინაუმანს“ ცეკვავდნენ (კუდაევი 1997: 25). აქედან გამომდინარე, ვფიქრობ, რომ აყბილექ-ორ უზმექის სქესობრივი აქტი სწორედ სოსრუყის საფლავზე განხორციელდა.

ჩერქეზული და ბალყარულ-ყარაჩული მითის შინაარსი მხოლოდ გრძნობითი გამოცდილებისა და მის მიმართ ეპოსის შემქმნელების დამოკიდებულებით არ ამოიწურება. სქესობრივ აქტს მსგავს პირობებსა და ფორმაში საკრალური მნიშვნელობა აქვს, და ამ მითოლოგიური სიუჟეტის პრაქტიკაში მოქმედი ანალოგია ისტორიულ ეთნოგრაფიაშიც დასტურდება.

გენუელი მოგზაური ჯორჯო ინტერიანო ჩერქეზეთის პირველი მონოგრაფიული აღწერის ავტორი, 1502 წელს ვენეციაში გამოქვეყნებულ წიგნში (La vitae tsitodesichi, chiamati-circassi) გვიყვება ზიხებში/ჯიქებში (ჩერქეზებში) მიცვალებულის კულტთან დაკავშირებული, ერთი შეხედვით, ძალზე უცნაური წეს-ჩვეულების შესახებ, რომლის თვითმხილველიც თავად გამხდარა. რიტუალი, რომელიც, მისი თქმით, მხოლოდ წარჩინებული პერსონის დაკრძალვისთანავე სრულდებოდა, ასე გამოიყურება: თორმეტი-თოთხმეტი წლის ქალიშვილს მიცვალებულის საფლავთან ახალდაკლული ხარის ტყავზე დასვამდნენ; ქალიშვილთან ყველაზე ძლიერი ან მამაცობით გამორჩეული ჭაბუკი მიდიოდა და ნაბდის ქვეშ მასთან სქესობრივ კავშირს ამყარებდა; შემდეგ დაკრძალვაზე მოსული ხალხის (მამაკაცებისა და ქალების) დასანახად დეფლორირებულის სისხლით დალაქავებულ საცვალს გამოფენდნენ (ინტერიანო 1974: 52). რამდენადაც

ჩემთვის არის ცნობილი, ასეთი საჯარო სექსობრივი აქტით თანხლებული რიტუალი კავკასიის ხალხებში არ დასტურდება, თუ არ მივიღებთ მხედველობაში სხვადასხვა, უპირატესად საგაზაფხულო, წეს-ჩვეულებებათა ფარგლებში (მაგრამ არა გარდაცვლილის საფლავზე) გათამაშებულ ეროტიკულ სცენებს.

ჩერქეზული მითისა და რიტუალური პრაქტიკის ანალოგიურობა აშკარაა: საფლავი, როგორც მოქმედების ადგილი, ქალწული და მისი დეფლორაცია ნაბდის ქვეშ. რიტუალური სექსუალური კავშირი საფლავზე შეიცავს სიკვდილზე სიცოცხლის გამარჯვების მაგიურ და თვალსაჩინო აზრს. დიიფთან სოსრუყოს შეხვედრის სურათს ემატება ერთი მნიშვნელოვანი მითოლოგიური ელემენტი: მათი სექსის სექსუალური ურთიერთობის დროს წამოსული წვიმის შემდეგ, გარშემო ყველაფერი მწვანით იმოსება, გარდა უღირსი ქმრის საფლავისა. ცნობილია, რომ წვიმა აგრარულ კულტურათა ტრადიციაში წარმოადგენდა ზეცის მიერ მიწის განაყოფიერების წმინდა პროცესის სიმბოლოს. აქედან ჩანს, რომ ძველ ჩერქეზთა რწმენა-წარმოდგენებში მამაკაცსა და ქალს შორის სექსუალური ურთიერთობა ბუნების კოსმოგონიურ ძალებთან არის დაკავშირებული. ამიტომაცაა, რომ წვიმის გამოწვევის ადილეური წეს-ჩვეულებები, თანხლებული კარნავალური მსვლელობითა და სიცილით, ახალგაზრდა მამაკაცთა და ქალთა (ქალიშვილთა) მდინარეში ერთობლივი ბანაობა-ჭყუშპალაობითა და ცეკვით, ეროტიკული აგრარული რიტუალებია. კარნავალური კულტურისა და მაგიური ძალის მქონე სიცილის ელემენტები გამოყენებულია მსხვერპლშეწირვის ეფექტის გაძლიერების მიზნით (ტუკაევა 2006: 232).

ჟ. ინტერიანოს მიერ აღწერილი ჩერქეზული რიტუალური სექსუალური კავშირის ტრანსფორმირებულ სახეს წარმოადგენს ეროტიკული თამაშები მიცვალებულთან, რომელიც დასავლურუკრაინული დაკრძალვის წეს-ჩვეულებებათა კომპლექსის ერთ-ერთი ელემენტი იყო და გარდაცვალების პირველ ან მეორე ღამეს მიცვალებულთან შეკრებილი ნათესავებისა და მეზობლების მიერ სრულდებოდა. ეროტიკულ თამაშების სხვადასხვა ვარიანტებს შორის

შედარებით გავრცელებულს წარმოადგენდა თამაში ბაბუისა (ბაბ) და ბებიის (ბაბა) მონაწილეობით: ბიჭი გამოეწყო ბოდა მოხუცი ებრაელი ვაჭრის ფორმაში, დახეულ და დაბინძურებულ ტყაპუქს უკუღმა იცვამდა და დიდ ქედს იხურავდა, იკეთებდა ხელოვნურ კუხს და წვერებს, ხელში ჯოხი ეჭირა, ფეხებს შორის კი ქსოვილშემოხვეული ჯოხის ფალოსი ეკიდა. მეორე თავსაფრიანი და სახეგამურული ბიჭი დედაბერს ემსგავსებოდა. „ბაბუა“ და „ბებია“ მიდიოდნენ კართან, სადაც სხვა მოთამაშეები იყვნენ შეკრებილნი, და ძროხისა და ხარის საყიდლად სახლში შეშვებას ითხოვდნენ. საამისოდ მათ დამხდურთათვის ვაჭრობის უფლების დამადასტურებელი დოკუმენტი უნდა წარედგინათ. „ბაბუა“ მოთამაშეებს აწვდიდა ქალაღდს, რომელზედაც უწმაწურობა ეწერა, და „ბებიასთან“ ერთად იმ ოთახში შედიოდა, სადაც მიცვალებული ესვენა. „ბაბუა“ და „ბებია“ იწყებდნენ ცეკვას, შემდეგ კი იატაკზე დაეცემოდნენ და სქესობრივი აქტს იმიტირებდნენ, რომლის დასრულების შემდეგ წამოდგებოდნენ და ძროხებს, ე. ი. გოგოებს ევაჭრებოდნენ. თითოეულ ქალიშვილს დორბლიანი, ცინგლიანი „ბაბუისთვის“ უნდა ეკოცნა, წინააღმდეგ შემთხვევაში სახეს გაუმურავდნენ. ბიჭები ვალდებულნი იყვნენ ეკოცნათ „ბებიისთვის“. თამაშის სხვა ვარიანტებში, „ბებია-ბაბუა“ „აშენებდა წისქვილს“, ანუ ქოთანს ჯოხს ურტყამდა. „აშენებულ“ წისქვილში „ბაბუა“ „ბებიას“ ჯოხით ჩხვლეტდა და მას სხვა მამაკაცებთან კავშირში ადანაშაულებდა. შემდეგ ისინი კვლავ სქესობრივ აქტს იმიტირებდნენ (ბოგატირევი 1996: 494-495). „ბებია-ბაბუა“ მონაწილეობდა ე. წ. „თივის ზვინის“ (копоти) თამაშშიც: „ბაბუა“ თითოეულ ქალიშვილს უნიშნავდა ბიჭს, რომლისთვისაც უნდა ეკოცნა. თუ იგი იუარებდა, ვალდებული ხდებოდა „ბაბუის“ ჩაღის ფალოსს მთხვეოდა. როცა ერთმანეთის გადაკოცნა დასრულდებოდა, „ბაბუა“ იწყებდა ჯოხით „თიბვას“ და ყველანი, გამოხატავდნენ რა ზვინებს, დაბლა ეცემოდნენ; „ბაბუა“ და „ბებია“ კი „ზვინზე“ წვებოდნენ და სექსის იმიტაციას ახდენდნენ (ლევკიევსკა 1999: 388). გალიციაში გავრცელებული ეროტიკული თამაშის მიხედვით, „ორნი გამოეწყობიან, როგორც ბებია და ბაბუა... შემდეგ „სასეირნოდ“ მიდიან. შემხვედრი უცნობები

„ბებიას“ ფეხებს შორის ჩქმეტენ. „ბაბუა“ „ბებიას“ სახეში ურტყამს და უყვირის: „შენ სხვები გყავს, სხვა მამაკაცებს ეძებ“; შემდეგ ოთახის შუაგულში ძირს დასცემს, ქვედაბოლოს მაღლა აუწევს და ... შემდეგ დგება, „ბებიის“ ფეხთა-შორიდან „იღებს“ ცოტა ... [სპერმას] და იქვე მდგარ მამაკაცებსა და ქალებს აყნოსებს...“ (ბოგატირევი 1996: 496).

მიცვალებულთან გამართული ეროტიკული თამაშების საინტერესო ვარიანტები დადასტურებულია საქართველოშიც. ხევსურეთში გარდაცვალების დღიდან მიცვალებულს ღამეს ნარევეები უთევდნენ; ყვებოდნენ სახუმარო ამბებს და იცინოდნენ. „თუ გარდაცვლილი ახალგაზრდა იყო, რა თქმა უნდა, თავს იკავებდნენ. ქალის ცხედარს ქალები გაბანდნენ და მირეულებად იქცეოდნენ, მაგრამ ღამეს უფრო მამაკაცები უთევდნენ, თუმცა ახალგაზრდა ქალებიც მოდიოდნენ ღამისთევაში. მოზარდებსა და მოხუცებს ღამეს არ ათევი-ნებდნენ, რადგან ისინი ადვილად დაიღლებოდნენ. ერთ-ერთი ღამეს ნარევეები მართავდნენ „წოლა-დგომას“, რაც ცოლქმრული ურთიერთობის სიმულაციას წარმოადგენდა“ (გიორგაძე 1987: 11). „წოლა-დგომის“ გათამაშება ხარჯების დროსაც იმართებოდა, რაც მიცვალებულისადმი განსაკუთრებულ პატივის მიგებად მიიჩნეოდა (მაკალათია. Xელნაწერი). ანალოგიური ჩვეულება გავრცელებული ყოფილა იმერეთშიც (კოვალევსკი 1890: 184).

აი, როგორ აღწერს მეგრულ ღამისთევას თ. სახოკია: „სანამ მიცვალებულს დამარხავდნენ, იმ სახლში, სადაც მკვდარი ასვენია, ღამღამობით თავს იყრიან მეზობლები და ღამეს უთევენ, მართავენ სხვადასხვა თამაშობას, სასაცილო ამბებით ერთობიან. რაც უფრო ხნიერია მიცვალებული, ღამისმთეველნი მით უფრო ნაკლებ ერიდებიან მხიარული გრძნობის გამოხატვას. მიცვალებულთან ზოგჯერ სრულებით არ ეთაკილებათ ორაზროვანი სიტყვები და შაირები ისმარონ, ვაჟები ქალებს ეარშიყნენ. ასეთ ღამისთევის დროს შინაურები ისვენებენ, ხოლო მიცვალებულს, რომელიც, მეგრელის წარმოდგენით, ავ და ბოროტ არსებად იქცევა, და, თუ შემთხვევა მიეცა, ცხოველებსა ვნებს ხოლმე, ყურს უგდებენ ღამისმთეველები“ (სახოკია 1956: 121). გარდა არშიყისა, მოშიირე ქალ-ვაჟს შორის დამარცხებულს

გამარჯვებულისთვის ლოყაზე უნდა ეკოცნა (ანთელავა რვ.: № 5, 16).

გარდა ზემოაღნიშნულისა, სამეგრელოში ერთ-ერთ დამისთევაზე მიცვალებულის ოჯახის ეზოში იმართებოდა ეროტიკული ხასიათის თამაში „ხარობია-ფურობია“ (ხოჯობაია-ფუჯობაია), რომელშიც მოწიფული ასაკის გოგო-ბიჭები მონაწილეობდნენ; ეზოს ერთ მხარეს, სიმაღლის მიხედვით, გოგონები გამწკრივდებოდნენ, მეორე მხარეს – იმავე რაოდენობის ბიჭები. მოპირისპირე მხარეები ოთხზე დადგებოდნენ: ბიჭები კუროებივით ბლაოდნენ, გოგონები – ძროხებივით. ასე დაოთხილი ახალგაზრდები, უკანაღის თამაშით, ერთმანეთისკენ იღტვოდნენ; მიახლოებისას ჯერ უკანაღებს შეარკინებდნენ, შემდეგ კი „ხარები“ „ფურებს“ მოეკიდებოდნენ და ზედ წაქცევამდე ესხდნენ. გამარჯვებულად ის წყვილი ითვლებოდა, რომელიც ყველაზე ბოლოს წაიქცეოდა (ჭანტურია 1982: 240; ანთელავა, რვ.: № 5, 17-18). ეს თამაში ცოდნით გაზაფხულზეც, ახალ ხნულგავლებულ მინდორში. მისი ერთ-ერთი აღმწერი გვამცნობს: „რომ იცოდეთ, ახალგაზრდებს ტილოს გრძელი პერანგის გარდა, არც ზემოთ და არც ქვემოთ, სხვა არაფერი ეცვათ. გასაკვირის არის, რომ ასეთი სათუთი („საციცამო“) თამაშიდან, როგორც გადმოგვცემენ, მხოლოდ ერთადერთი შემთხვევა იყო, როცა ვინმე ფელანგიას ნამუსი აუხდია პარტნიორისთვის. ფელანგია დაუსჯიათ: მისთვის სამი წლის განმავლობაში ახალგაზრდობის შეკრებებში მონაწილეობა აუკრძალავთ“ (ქობალია ხელნაწერი: 22-23).

ეს აშკარად მაგიურ-ეროტიკული თამაში, როგორც ჩანს, მოსავლის ნაყოფიერების გაზრდას ემსახურებოდა. იგი პარალელს პოულობს არაერთი ხალხის ყოფაში დამოწმებულ წეს-ჩვეულებებში, რომლებიც ახალგავლებულ ხნულზე სექსუალური სცენების გათამაშებას, ზოგჯერ კი სქესობრივ აქტის განხორციელებას ითვალისწინებდა.

მკვდრის „გაცოცხლების“ მაგიური რიტუალია აფხაზურ (ა-სამაყვა<ა-სამარყულ – „სახუმარო, სასაცილო ამბავი“) და მეგრულ (გათელება-„გაცოცხლება“) ღამისთევებში მიცვალებულთან გათამაშებული თეატრალიზებული

წარმოდგენები (ჩურსინი 1967: 233; გუსევი 1974: 97; ანშბა 1982: 143; ანთელავა: რგ.: № 5, 17).

ზოგიერთი მკვლევრის აზრით, მიცვალებულთან გამართული ეროტიკული თამაშების ანალოგიაა საშობაო და ყველიერის სლავური კარნავალური მსვლელობები, რომლებშიც ბერიკები (კუკერები, „აქლემები“) მონაწილეობდნენ და რომელთა მიზანს ნაყოფიერების ზრდა წარმოადგენდა (ლეკიევესკა 1999: 87). ამ თვალსაზრისის სრულიად უარყოფა, რა თქმა უნდა, არ შეიძლება, მაგრამ ჩვენთვის საინტერესო მოვლენა აყენებს სიკვდილისა და ეროსის (სექსის) ურთიერთმიმართების, მათი ღრმა კავშირის საკითხს, რასაც ჟორჟ ბატაიმ „სიკვდილით გამოწვეული ტრაგიზმის ავხორცობასა და სიცილთან თანამოზიარეობა“ უწოდა (ბატაი 1994: 289).

დამოწმებული ლიტერატურა

ანშბა 1982 - Аншба А. А. Абхазский фольклор и действительность. Тбилиси.

ბატაი 1994 - Батай Ж. Из «Слёз Эроса»//Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. Санкт-Петербург.

ბოგატირევი 1996 - Богатырев П. Г. Игры в похоронных обрядах Закарпатья//Секс и эротика в русской традиционной культуре. Составитель А. Л. Топорков. Москва.

გუსევი 1974 – Гусев В. Е. От обряда к народному театру// Фольклор и этнография. Ленинград.

ინტერიანო 1974 - Интериано Дж. Быт и страна зихов, именуемых черкесами. Достопримечательное повествование//Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII-XIX вв. Нальчик.

კოვალევესკი 1890 –Закон и обычай на Кавказк. Т. II. Москва.

კონი 1997 - Кон И. С. Клубничка на берёзке: Сексуальная культура в России. Москва.

კუდაევი 1997 – Кудаев М. Ч. Древние танцы балкарцев и карачаевцев. Нальчик.

ლეკიეესკა 1999 - Левкиевская Е. Е. Славянские древности. Этнолингвистический словарь под редакцией Н. И. Толстого. Т. 2. Москва.

ნართები 1974 - Нарты. Адыгский героический эпос. Москва.

ნართები 1994 - Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев. Москва.

ტეკუევა 2006 - Текуева М. А. Мир интимных переживаний адыгов//Исторический вестник. Вып. III. Нальчик.

ყაბარდოული ტექსტები 1891 – Кабардинскиетексты // СМОМПК. Вып. XII.Тифлис.

ჩურსინი 1957 – Чурсин Г. Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми.

ჯურთუბაევი 2013 – Джуртубаев М. Ч. Происхождение нартского эпоса. Нальчик.

ანთელავა - ნ. ანთელავა. სამეგრელოს ექსპედიციის მასალები (ინახება ავტორთან).

გიორგაძე 1987 - დ. გიორგაძე. დაკრძალვისა და გლოვის წესები საქართველოში (თუშ-ფშავ-ხევსურეთის ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით). თბილისი.

მაკალათია - ნ. მაკალათია. ხევსურეთში მივლინების მასალები. ხელნაწერი. დაცულია ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივში.

სახოკია 1956 - თ. სახოკია. ეთნოგრაფიული ნაწერები. დედაქტორი პროფ. გ. ჩიტაია. თბილისი.

ქობალია - ი. ქობალია. ჩემი ავტობიოგრაფია. (ხელნაწერი დაცულია ქ. ზუგდიდის ისტორიის მუზეუმის არქივში).

ჭანტურია 1982 - ა. ჭანტურია. ეთნოგრაფიული ჩანაწერები. მეგრული რწმენა-წარმოდგენები და ზნე-ჩვეულებანი // თსუ შრომები, № 227. ისტორია, ხელოვნებათმცოდნეობა, ეთნოგრაფია. თბილისი.

Nugzar Antelava
Sexual Culture in Caucasian Tradition.1. Ritual-mythologicalcon
text
Of Circassian magical-religious eroticism
Abstract

The paper discusses the tradition related to the cult of deceased that is described in the Nart saga of the Northwest Caucasian peoples (Circassians and Balkan-Karachais) and is attested in Circasian ritual practice of the 15th c. which depicts the young girl's defloration on the tomb of a newly died person. The ritual that accompanied by such a public sexual act is not attested in the Caucasian peoples if not taking into account the sexual scenes performed in different spring customary performances (but not on the grave).

Transformed type of Circassian ritual sex is erotic games (imitating the sexual act, etc.) at deceased, which was one of elements of the complex of Georgian and Western Ukrainian burial traditions. Analogy of the erotic games is Christmas and Shrovetide carnival marches which are intended to increase fertility.

Based on the above data, the paper analyzes the interrelated problems of death and Eros (sex), myth and ritual.

სალომე ბახია-ოქრუაშვილი

ქართველთა და ოსთა მატერიალური კულტურა (ურთიერთშედარებითი ასპექტი)

კავკასია ბუნებრივ-გეოგრაფიული და ეთნიკური თვალსაზრისით მრავალფეროვანი რეგიონია. იგი მუდმივად მოგზაურების, ისტორიკოსების, გეოგრაფების, ბოტანიკოსების და სხვათა ყურადღებას იპყრობდა. კავკასიონის მთავარი ქედი ამ რეგიონს ჩრდილოეთ და სამხრეთ კავკასიად ყოფს, რომელთა მოსახლეობასაც ოდითგანვე ინტენსიური ურთიერთობა ჰქონდა ერთმანეთთან. საუკუნეების მანძილზე, კავკასიაში როგორც განსხვავებული, ისე მსგავსი ტიპისა და ფორმის საცხოვრებელი, სამეურნეო და თავდაცვითი ნაგებობები იქმნებოდა. მსგავსება და განსხვავება, ბუნებრივია, პირველ ყოვლისა, ბუნებრივ-გეოგრაფიული პირობების, რელიეფის, კლიმატური პირობებისა და სამშენებლო მასალების სფერციფიკით იყო გამოწვეული.

წინამდებარე ნაშრომის მიზანია ქართველთა და ოსთა მატერიალური კულტურის შედარებითი შესწავლა. მანამ, სანამ უშუალოდ ამ პრობლემას შევეხებით, უნდა აღვნიშნოთ, რომ ოსები ძირძველი კავკასიელები არ არიან. კავკასიაში მოსვლამდე ოსთა წინაპარმა ალანებმა მიგრაციის ხანგრძლივი გზა გაიარეს. IV საუკუნის 70-იან წლებში ისინი ჯერ ჩრდილოეთ კავკასიის ველებში დასახლდნენ, ხოლო მონღოლთა შემოსევების შემდეგ, დაკარგეს რა განსახლების ეს არეალი, მთიელებად იქცნენ. ადრე შუა საუკუნეებში ოსები ცხოვრობდნენ ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიაში ბალყარეთის ტერიტორიაზეც.

როდესაც ოსთა წინაპრები კავკასიაში შემოვიდნენ, ისინი ჯერ კიდევ მომთაბარეები იყვნენ, „არ ცხოვრობდნენ ქოხებში, არ ეწეოდნენ მიწათმოქმედებას. ხორცითა და რძით იკვებებოდნენ და „კიბიტებში“ ცხოვრობდნენ, რომლებიც ხის ქერქის მოღუნული ნაჭრებით იყო გადახურული“ (თოფჩიშვილი, 2008: 2-5; გოილაძე, 2018: 112-113).

როდესაც ოსთა წინაპრები მდ. ყუბანის ზემო წელზე და თერგის ველზე (გოილაძე, 2018: 99-110) დასახლდნენ, მათი დასახლებები გალავანშემორტყმული და დაწნული იყო; ისინი მიწით ამოვსებულ კედლებს წარმოადგენდა. გალავანის შიგნით ნაგებობებიც მსგავსი წესით უნდა ყოფილიყო აგებული. ვ. გოილაძის ვარაუდით, თუ ეს საცხოვრებლები სარმატი სირაქების მიერ იყო აგებული, მაშინ, მშენებლობის ასეთი წესი მათ ადგილობრივი მოსახლეობისგან უნდა შეეთვისებინათ. სარმატი აორსების მსგავსად, სირაქებიც თიხალესილ საცხოვრებლებს აგებდნენ. აორსებსაც თავიანთი განსახლების ადგილზე თიხალესილი კედლებიანი ნაგებობები ჰქონდათ აგებული. მიაჩნიათ რომ, ეს მოსახლეობა უკვე ბინადარ ცხოვრებას ეწეოდა. სირაქებმაც აორსების მსგავსი დასახლება გამართეს. თუმცა, იმ დროისთვისაც მოსახლეობის უმეტესობა მაინც მომთაბარე ცხოვრებას მისდევდა. ე. ი. როგორც სირაქებს, ისე აორსებს, ციხე-ქალაქების და საცხოვრებელი ნაგებობის მშენებლობის მსგავსი ტექნიკა ჰქონდათ – ისინი თიხალესილ კედლებიან სახლებს აგებდნენ, ხოლო ქალაქების გალავნები მიწით ამოვსებული წნულკედლებიანი ნაგებობები იყო, რაც საუკუნეებს ვერ უძლებდა. ამიტომ ავტორის აზრით, მდ. თერგისა და მდ. ყუმის ნაპირებზე აგებული გამაგრებული პუნქტები, ასევე მდ. ყუბანის ზემო წელზე ქვით ნაგები საცხოვრებლები, აბორიგენი მოსახლეობის შემოქმედებად უნდა მივიჩნიოთ (გოილაძე 2018: 112-113), რასაც სრულიათ ვეთანხმებით.

IX-X საუკუნეებში ალანების საზოგადოებაში მნიშვნელოვანი კულტურული ძვრები მოხდა. ქვეყნის ეკონომიკურ და კულტურულ დაწინაურებას მოსახლეობის ზედა ფენების ქრისტიანობისაკენ მობრუნება მოჰყვა. X საუკუნის 30-იან წლებში ქრისტიანობა სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადდა, აიგო ტაძრები, სადაც ზოგიერთ მათგანში კედლის მხატვრობა ქართველ ოსტატების მიერ იყო შექმნილი. ლანის დასავლეთ ტერიტორიაზე მიკვლეულია X-XIII საუკუნეების ქვის ჯვრები (ზოგი ბერძნული წარწერით). ზელენჩუკის ხეობაში 941 წლით დათარიღებული, ბერძნული ასო-

ბით შესრულებული აღანური წარწერა აღმოჩნდა. სავარაუდოდ, იმ დროს, დასავლეთ ოსეთში ბერძნული ანბანი უნდა დამკვიდრებულიყო (გოილაძე 2018: 142-143).

მეცნიერები ვარაუდობდნენ, რომ VIII-X საუკუნეებში აღანებს დაბლობთან ერთად მდ. ყუბანის ტერიტორიებიც ეკავათ. სამხრეთის საზღვარი უშუალოდ კავკასიონის ქედს ეკვროდა. ის ადგილები, რომლებიც აღანებს საცხოვრებლად და მეურნეობისათვის ეკავათ, ბუნებრივი პირობებით მდიდარი იყო. სწორედ ამგვარმა სამეურნეო და ეკონომიკურმა მდგომარეობამ აღანების სწრაფ დაწინაურებას შეუწყო ხელი (ანჩაბაძე 1969: 42).

ქართულ წყაროებში აღანებს, „ოსებსად“ მოიხსენიებდნენ, რუსულ წყაროებში „ასებად“ და „იასებად“. სომეხი გეოგრაფი აღანებში ორ ტომს გამოყოფდა: „აშდიგორელებს“ ანუ „დიგორებს“ და აღანებს. ქრისტიანობა უკვე IX საუკუნეში ვრცელდება აღანებში, თუმცა, მოგვიანებით, საქართველოსთან ურთიერთობის შედეგად ქრისტიანობის მიმართ ინტერესი კიდევ უფრო იზრდება.

ახალ ლიტერატურასა და წყაროებზე დაყრდნობით, ვფიქრობთ, მომთაბარე მოსახლეობამ ჩრდილოეთ კავკასიაში დაბინავების შემდეგ, მკვიდრი კავკასიელი მაცხოვრებლების გამოცდილება გაიზიარა და ლოკალური მატერიალური კულტურა ადვილად აითვისა, თუმცა მასში თავისი წვლილიც შეიტანა.

ოსი მეცნიერები თანამედროვე მთიანი ოსეთის სოფლებში გორებზე მიმოფანტულ მატერიალურ ძეგლებზე – „ადგილობრივ ნეკროპოლზე“ ამახვილებენ ყურადღებას; მათი აზრით ეს ძეგლები ოსების შემოქმედება უნდა იყოს. XX საუკუნის დასაწყისში ეს აკლდამები ოსმა ეთნოლოგმა [Кокнев, 1928] აღწერა. მისი გადმოცემით, გორაკებზე შეფენილი ეს აკლდამები დროთა ვითარებაში დაზიანებულა. ამ აკლდამების დათარიღების მცდელობა ვ. მილერს, უვაროვას, სოსიევს და ბაიერნის ჰქონდათ. თითოეულმა მათგანმა ისინი სხვადასხვა პერიოდით დაათარიღა. ვ. მილერმა – XII-XIII საუკუნეებით; უვაროვამ ძველი წელთაღრიცხვის III-II საუკუნეებით; სოსიევმა XV საუკუნეების ძეგლად ჩათვალა და აღნიშნა, რომ ყარაჩაელები ამ აკლდამებს თავიანთ

საკუთრებად თვლიდნენ; თუმცა, მეცნიერმა ეს საექვოდ მიიჩნია, ვინაიდან, ყარაჩაელებს ეს ძეგლები არაფრად უღირდათ და არ აფასებდნენ; ბაიერნი კი თვლიდა, რომ სოფ. ლაცის, ყობანის, დარგავსის და სხვ. აკლდამები მის მიერ მცხეთის რაიონში გამოკვლეული აკლდამების ანალოგიური იყო და ძველი წელთაღრიცხვის I საუკუნით ათარიღებდა. გ. კოკიევი, რომელიც სოსიევის გარდა არცერთ მათგანს არ ეთანხმებოდა, წერდა, რომ ეს შეხედულება მეთოდოლოგიურად მცდარი იყო და ხარვეზად მიანდა ინვენტარის დათარიღების პრინციპი და ადგილობრივი პირობების იგნორირება. აკლდამებს იგი სამ დიდი ჯგუფად ჰყოფდა (მიწისზედა, ნახევრადმიწისქვეშა და მიწისქვეშა), რომლებიც მკაფიოდ განირჩეოდა ერთიმეორისაგან არამარტო ფორმით, არამედ წარმოშობის დროითაც (Кокиев 1928: 62).

გ. კოკიევი თვლიდა, რომ ეს აკლდამები ოსური უძველესი საბრძოლო კოშკებისა და ძველი ეკლესიების მშენებლობის პერიოდის უნდა ყოფილიყო, რომლებსაც ჩეჩნეთისა და ინგუშეთის საბრძოლო კოშკებს და ძველ საეკლესიო ნაგებობებს ადარებდა. იგი ფიქრობდა, რომ აკლდამების არქიტექტურულ ფორმებზე და ტექნიკაზე გავლენა უნდა მოეხდინა საბრძოლო კოშკებსა და ძველ ეკლესიებს. მართალია, მიწისქვეშა და მიწისზედა აკლდამები ბაიერნს უკვე დათარიღებული ჰქონდა, მაგრამ გ. კოკიევმა ლაცში, ძეგვისსა და ყობანში გაფრცვლებული ნახევრადმიწისქვეშა და მიწისქვეშა აკლდამები ლეგენდარულ „ცარციათის“ ხალხს მიეკუთვნა (Кокиев 1928: 64).

პირამიდული ტიპის კოშკურ აკლდამებს, საფეხურებიანი გადახურვით გ. კოკიევი XIV საუკუნით ათარიღებდა. ამ კოშკების მშენებლობას იგი ყაბარდოელებთან აკავშირებდა. მონღოლების შემდგომ ჩრდილო კავკასიის დაბლობიდან ოსები, მისი აზრით, ყაბარდოელებმა გამოაძევეს და შედეგენს მთის ხეობებში. აი, რას წერდა იგი ამის თაობაზე: ყაბარდოელმა თავადებმა ოსები თავის მოხარკედ გამოაცხადეს და მათი დამორჩილება მოინდომეს. ყაბარდოელები ოსების ხეობებში დამსჯელ რაზმებს აგზავნიდნენ. მათ ოსები წინააღმდეგობას უწევდნენ. ამის შედეგად, გ. კოკიევის ვარაუდით, ოსებმა XIV საუკუნეში საბრძოლო კოშკები

სტრატეგიულად მნიშვნელოვან ადგილებზე ააშენეს, ინგუშების დახმარებით. ამავე დროს, ასევე ინგუშების დახმარებით, უნდა აშენებულიყო აკლდამებიც, რომლებიც გარეგნულად საბრძოლო კოშკების მსგავსი იყო (Кокиев 1928: 65).

ცალკე განიხილავს იგი ნუზალის, გალიათის და ძევეგისის მოგრძო პირამიდული ტიპის აკლდამებს, ორფერდა გლუვი სახურავით. გ. კოკიევი ამ აკლდამებსა და ხეობებში არსებულ უძველეს ეკლესიებს შორის გენეტიკურ კავშირს ხედავდა და ფიქრობდა, რომ ისინი ეკლესიის მშენებლობასთან ერთად უნდა გაჩენილიყო (კოკიევი 1929: 65-66). მას მხედველობაში ჰქონდა: 1. უძველესი ქართული ეკლესია თხაბა-ერდი ინგუშეთში, 2. ნუზალის წმ. გიორგის ეკლესია, 3. ძევეგისის წმ. გიორგის ეკლესია და, ბოლოს, 4. გალიათის იუსი ძუარ ანუ ავდ-ძუარ, რომელსაც დ. ბაქრაძე IX საუკუნის დასაწყისით (830 წ.) ათარიღებდა. რაც შეეხება პფაფს, იგი მათ ოსური ხალხური გადმოცემების მიხედვით XII საუკუნით ათარიღებდა. გ. კოკიევი ამ ეკლესიებს თამარის მეფობის ხანაში აშენებულად თვლიდა, იგი მოგრძო ფორმის აკლდამებსაც XII-XIII საუკუნეებით ათარიღებდა. საბოლოოდ მისი დასკვნა ასეთი იყო: 1. მთიან ოსეთში მიწისქვეშა და ნახევრადმიწისქვეშა ტიპის აკლდამური ნაგებობები ოსების წინაპრებთან უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული, ისინი თვით ოსების ან მათი შეკვეთით ინგუშების მიერ შენდებოდა, რომლებიც განთქმული იყვნენ მსგავსი ქვის ნაგებობების შენებით; 2. აკლდამური ნაგებობების მშენებლობა მცირემიწიანობით და მიცვალებულის კულტიდან გამომდინარე (არ შეიძლებოდა მიწაში დასაფლავება) იყო გამოწვეული; 3. ადგილობრივი მოსახლეობის აკლდამებს ოსები და იქ ჩასახლებული ნოღაელები საუკუნეების მანძილზე იყენებდნენ; 4. ეს აკლდამები ძირითადად ოსებს ეკუთვნოდათ, მაგრამ პარალელურად ნოღაელებიც ხმარობდნენ, მით უმეტეს კოშკური ტიპის აკლდამებს; 5. აკლდამური ნაგებობების კულტურა არა ჩრდილოეთში, არამედ სამხრეთში წარმოიშვა.

ვ. კოვალევსკაიას აზრით კი, მის მიერ ზმეისკოეს ნახსკარების გათხრამ შესანიშნავი მასალა მისცა არქეოლოგებს: სწორედ ზმეისკოეში გამოძეღვანდა პირველად

აღანთა საცხოვრებელი და სამეურნეო ნაგებობების ნიმუშები. ვ. კოვალევსკაია თვლიდა, რომ ძველი ყობანური დასახლება ჩვენს ერამდე I ათასწლეულის დასასრულს მიეკუთვნება, როდესაც მისი ვარაუდით, კავკასიაში ირანულენოვანი ტომები შემოჭრილან (Ковалевская, 1934). აქ ისმის კითხვა: იყვნენ კი აღანები ამ ძეგლების შემქმნელები? ზემოთქმული ეჭვს იწვევს, რადგან ახალ თეორიებზე დაყრნობით, ჩვენ ვიზიარებთ, რომ ეს ინდივიდუალური და გვაროვნული სამარხები მკვიდრი კავკასიელების მატერიალური ძეგლებია და ისინი უძველეს დროში სწორედ ამ ხეობებში კავკასიის მკვიდრმა, ოსი მოსახლეობის წინარე ავტოქტონმა ხალხმა შექმნა. დამხვდური მოსახლეობა მოსულს უნდა შერწყმოდა.

ვ. კოვალევსკაიას მოსაზრებით, ძველყობანური დასახლება – პირველყოფილი კულტურის ძეგლი იყო და დასახლებას მთელი გორაკი ეკავა. გორაკის ფერდობები თავდაცვისთვის გამოიყენებოდა. გორაკზე დაფიქსირდა მიწისზედა მცირე ნაგებობები, საცხოვრებლები, რომელთაც ქვის ფუნდამენტი ჰქონდათ. კედლები წარმოადგენდა ტოტებით მოწულ საშუალო ზომის ძელებს, რომელიც გარედან და შიგნიდან თიხით იყო გალესილი. ერთ-ერთი საცხოვრებლის იატაკში აღმოჩნდა ჩაღრმავებული ადგილი, რომელიც თიხით იყო ამოლესილი და შიგნით იყო ჩარჩენილი. როგორც ჩანს, იგი კერა იყო. მიწური ნაგებობის იატაკი თიხით იყო გალესილი, ზოგან კი მდინარის კენჭებით მოკირწყლული (Ковалевская 1984: 10,11,17,74). მოსახლეობა გამაგრებულ ადგილებს, მზით განათებულ გორაკებს, წყალთან ახლოს მიწათმოქმედებისთვის გამოსადეგ და ადგილობრივი მესაქონლეობისათვის კარგ საძოვრიან მდებარეობას ირჩევდა. დასახლებებში დიდი ქვებით, მშრალად ნაშენი მიწისზედა (სივრცით 80-100 კვ. მ.) საცხოვრებელი ნაგებობები იდგა. კედლები ძელებით იყო გამაგრებული, ცენტრალური გამაგრებული ძელები ღრმად იყო მიწაში ჩაფლული და ორფერდა ლელქაშიან სახურავს ამაგრებდა. როგორც ჩანს, კედლები შიგნიდან თხელი ფიცრებით იფარებოდა. კედლების ძირი მუხის მორების ნაპობებით იყო დაფარული, იატაკი მიწის იყო და კარგად დატკეპნილი, ზოგჯერ თიხით

შეღესილი. ეზო მრავალი სამეურნეო კერით და ორმოებით იყო მოფენილი. ასეთი საცხოვრებლები ყუმისა და ყუბანის აუზში იქნა აღმოჩენილი. საცხოვრებლების სამშენებლო მასალად ქვა იყო გამოყენებული როგორც ხსნარით (კირის), ისე მშრალი წყობით (Ковалевская 1984: 58-59).

თავისთავად ცხადია, გ. კოკიევისა და ვ. კოვალევსკაიას მიერ თანამედროვე მთიანი ოსეთის ხეობებში მოპოვებული, შესწავლილი და გამოქვეყნებული მასალა და ნაშრომები მეცნიერებისათვის უდავოდ მნიშვნელოვანია, მაგრამ არც ის იწვევს ეჭვს, რომ მატერიალური კულტურა „ადგილობრივი ნეკროპოლი“, განათხარი აკლდამები და საცხოვრებელი ნაგებობები ისეთი კომპლექტური სპეციალისტების მიერ იქნა დათარიღებული (უვაროვა, კოვალევსკაია), რომ ეჭვის შეტანა მასში ძნელი იქნებოდა. აქედან გამომდინარე, ჩვენი ვარაუდით, ეს მატერიალური კულტურა მკვიდრი, აბორიგენი ხალხის შემოქმედებად უნდა ჩაითვალოს.

XI საუკუნიდან ჩრდილო კავკასია აღმოსავლეთისა და დასავლეთ ევროპის ქვეყნების დამაკავშირებელი უმნიშვნელოვანესი გზაჯვარედინი ხდება. ასეთ პირობებში, ცხადია, ალანთა სამეფო (ანუ, ქართული წყაროებით, ოგსური სამეფო), უკვე ძლიერ პოლიტიკურ ძალას წარმოადგენდა ჩრდილოეთ კავკასიაში. მართალია, ადრეფეოდალური, თუმცა ძლიერი სახელმწიფო ორგანიზაცია. მათ სათავეში მეფე ედგა, შემდეგ მოსდევდნენ „მთავრები“ და თავადები. ქონდათ სატახტო ქალაქი, ციხე-სიმაგრეები, ჰყავდათ ჯარი და სამხედრო ადმინისტრაცია.

ალანების მშვიდობიან ცხოვრებას და წინსვლას, როგორც ზემოთ აღინიშნა, თათარ-მონღოლთა შემოსევებმა მოულო ბოლო. 1222 წელს მონღოლები ჩრდილო კავკასიას შემოესივნენ და მიუხედავად დიდი წინააღმდეგობისა 1239 წ. იგი დაიპყრეს. მართალია, მონღოლებმა ალანთა მხოლოდ ნაწილი დაიმორჩილეს, XIV საუკუნეში ალანთა ტერიტორიაზე მონღოლთა 10 ათასიანი ლაშქარი იდგა. მონღოლებმა ალანები გადასახადებით დაბეგრეს და საკუთარ ლაშქრობებშიც მონაწილეობას აიძულებდნენ. 1263 წ. ბექა ყაენი – ოქროს ურდოს წარმომადგენელი – ალანებს უკიდურესად ავიწროვებდა. 1277 წ. მონღოლებმა ალანებს ალყა

შემოარტყეს და მათი ქალაქი ცეცხლს მისცეს. ამაში მონ-
ლოლებს რუსი მთავრებიც ეხმარებოდნენ. უთანასწორო
ბრძოლაში ძალიან ბევრი ალანი გაწყვიტეს. ალანთაგან თუ
ვინმე ცოცხალი დარჩა, აქეთ-იქეთ გაიფანტა. 1395 და 1400
წლებში თემურ-ლენგმა ალანები გაანადგურა. ცხადია, ალა-
ნთა სახელმწიფო დაეცა. ალანთაგან ვინც ცოცხალი გა-
დარჩა, ცენტრალურ კავკასიაში, ძნელად მისადგომ ოთხ
მთიან ხეობაში გაიხიზნა და მათთან ერთად ბევრი სხვა
ჩრდილო კავკასიელი (ანჩაბაძე 1969: 85-92). ალანების ნაც-
ხოვრებ ველის რაიონებში შემდგომში თანდათან ყაბარდო-
ელები დასახლდნენ.

ალანები, მონღოლებმა მთის ხეობებში – თავაურში,
ქურთათში, ალაგორსა და დიგორში შეკეტეს. თუმცა, რო-
გორც ცნობილია, დიგორში ალანების კავკასიაში შემოსახ-
ლების (IV ს. 70-იანი წ.) შემდეგ უკვე იყვნენ დასახლებულ-
ნი. მოსული და დამხვდური მოსახლეობის ასიმილაციის შე-
დეგად ამ რეგიონში, თანამედროვე ოსები ჩამოყალიბდნენ.
ამდენად, როგორც ლიტერატურიდან ჩანს, ამ ხეობებში ოთ-
ხი საზოგადოება ჩამოყალიბდა. თუმცა, ისინი ერთმანეთი-
საგან იზოლირებულ ცხოვრებას ეწეოდნენ. აქედან გამომ-
დინარე, მათ საერთო ეთნიკური სახელი ბოლო დრომდე არ
ჰქონიათ. თავაურის, ქურთათისა და ალაგორის მოსახლე-
ობა, რადგან ირონულ დიალექტზე მეტყველებდა, მათ
„ირონ“ ეწოდებოდათ, ხოლო დიგორის ხეობაში მცხოვრებ-
ლებს, რომლებიც დიგორულ დიალექტზე საუბრობდნენ,
„დიგორელებს“ უწოდებდნენ. დიგორული დიალექტი უფრო
არქაულია, ვიდრე ირონული. რაც შეეხება, მათ საერთო
დასახელებას – ოსი – იგი გვიანდელია.

საცხოვრებელი და სამეურნეო ნაგებობების ტიპები
რეგიონში ძველთაგან კლიმატური და ფიზიკურ-გეოგრაფი-
ული პირობებით განისაზღვრებოდა. ასევე დიდი მნიშვნე-
ლობა ადგილზე არსებულ საშენ მასალას ენიჭებოდა (ქვა,
ხე-ტყე), რაც დასახლების, როგორც ფორმაზე, ისე ტიპზე
ახდენდა გავლენას.

როდესაც XIV-XV საუკუნეებში ალანები ამ ხეობებში
მოხვდნენ, მათ იქ ქვის ერთოთახიანი საცხოვრებელი და
სამეურნეო დანიშნულების ნაგებობები დახვდათ.

ბუნებრივია, მათ მკვიდრი კავკასიელი მოსახლეობის საცხოვრებლების გამოყენება დაიწყო. მაგრამ, მოგვიანებით, გვიან შუა საუკუნეებში, იქ კომპლური კულტურა გავრცელდა. ამჟამად, თანამედროვე ოსების მაღალმთიან ხეობებში, ერთ კომპლექსში მოქცეულ საცხოვრებელ და სამეურნეო ნაგებობებს, ვერტიკალური განლაგება და მასთან ერთად სართულიანობა ახასიათებს. ამ დროიდან მათი ყურადღება მეცხოველეობაზე იქნა გადატანილი, ამიტომ ისინი საძოვრებისა და მინდვრების ახლოს სახლობდნენ. თავდაცვის მიზნით ისინი ხეობათა უფრო ძნელად მისაგავლ ადგილებში სახლდებოდნენ. ოსები მიწათმოქმედებითაც იყვნენ დაკავებული, მაგრამ სახნავები მცირე ზომის ჰქონდათ. ოსეთში შეიქმნა მთური ტიპის საცხოვრებელი. მას როგორც სოციალური და სამეურნეო, ისე თავდაცვითი ფუნქციები გააჩნდა.

მ. ყიფიანი წერდა, რომ ოსურ გვარებს შორის ხშირი იყო დაპირისპირებები და ოსები თარეშობით ცდილობდნენ უკეთესი ადგილისა და ნაგებობების დაპატრონებას. იმისათვის, რომ მაღალმთიან ადგილებში საცხოვრებლები გაემართათ, მათ ამისათვის უზარმაზარი ძალისხმევა სჭირდებოდათ. „უნდა გაგიკვირდეთ აქაური მოსახლეობის დასახლების სიმაღლე და მშენებლობა. მათი სოფლები შორიდან არწივის ბუდეებს მოგაგონებთ“ (Кипиани 1884: 8). ცხადია, ასეთ ადგილებში მსხვილი სოფლები არ შეიქმნებოდა. ამიტომაც წერდა კოსტა ხეთაგუროვი, რომ „ასეთი პატარა სოფლები ერთ ვერსტზედ თითქმის ათეულია“ (Хетагуров 1960: 314).

კ. ხეთაგუროვმა დიგორის ხეობაში დასახლების ოსური ტიპი და ფორმა აღწერა. მისი ვარაუდით, ადრეულ ეტაპზე, პირველი დასახლება სოფლებში გვაროვნული იყო. ერთ მცირე სოფელში ერთი გვარის მოსახლეობა ცხოვრობდა. ამიტომ მათი დასახელებაც გვარიდან იყო ნაწარმოები. ასე მაგ. – „აბათი ხეუ“, ე. ი. აბაევების სოფელი, „ხესათი ხეუ“ (ხესაევების სოფელი), „ანდიათი ხეუ“ (ანდიევების სოფელი) და ა.შ. დიგორში ასეთი საგვარო სოფლები და დასახლებები გვარებით აღინიშნებოდა, მაგრამ „ხეუ“ არ ემატებოდა. მაგ. „ხაზახთე“ (ხაზახოვები), „თაუითთე“ (თაუითთოვები) და ა.შ. ალაგირის ხეობაში მცირე რაოდენობით

იყო საგვარო დასახლებები. მაგ. „გიოვე ხეუ“ (გიოვეების), „კოზატი ხეუ“ – კოზაეების, „სკესენ“ – გვარი ხეთაგუროვების, „თეფენ ხეუ“ – ბურნაეების და ა. შ. (Хетагуров 1960: 313). ტერმინი „ხეუ“ მათ ქართველებისაგან აქვთ შეთვისებული, რომელიც იგივე ხეია.

უნდა ვიფიქროთ, რომ ეს დასახლებები უფრო პატრონიმიულია – 7-დან 20 ოჯახამდე. როცა ოჯახი მრავლდებოდა, მაშინ ახალგაზრდა წყვილები გამოეყოფოდნენ და ცალკე სახლდებოდნენ. იმავე გვარის, მაგრამ ამ „ახალ“ დასახლებას, ხეუს უწოდებდნენ. ასე გაჩნდა სოფლები, რომელსაც ქვემო, ზემო და შუა უწოდეს. ასეთ გამოყოფილ სოფლებში ერთი წინაპრის განაყოფები სახლობდნენ და მათ საერთო საგვარო დასახლება ჰქონდათ. გარდა ამისა, ხეობის ფარგლებში ბევრი სოფელი ყოფილა, რომლებიც ერთმანეთთან მჭიდროდ იყვნენ ნათესაური ხაზებით დაკავშირებული.

კ. ხეთაგუროვი წერდა, რომ „ყველა ოჯახი, თავის მხარეს, პატარა ნაკვეთს ითვისებდა, დამოუკიდებლად სახლდებოდა და მრავლდებოდა. როცა ადგილი არ ჰყოფნიდათ, სოფლის განაპირა ადგილს ითვისებდნენ (Хетагуров 1960: 314).

XIX საუკუნეში ეს საგვარო თუ პატრონიმიული სოფლები უკვე რღვევის პროცესში იყო.

პირველად თანამედროვე ოსეთი ვახუშტი ბაგრატიონმა აღწერა. ეს არის XVIII ს-ის პირველი ნახევრის ცნობები. „...ქვეყანა ესე არს მაგარი და შეუვალი უცხო სტერტაგან, მაღლის მყინვარისა და თოვლიანის მთის მიერ... კუალად სივიწროვისაგან და მაღლის კლდის ქარაფოვანთაგან და მდინარეთა დიდთა და ჩქართა მომდინარეთაგან, რამეთუ ძნელად განვალს ცხენი ფონად, თუნიერ კიდისა, არამედ მცურავთაგანცა არა ძალ-იდების ცურვად. არა არს აქა ტყე, მცირეთაგან კიდე, და იგიცა უმეტეს არყნალი, გარნა მდინარეთა კიდეთა და დელოვანთა შინა, რამეთუ სივიწროვე – სიცივისა და კლდოვანობის გამო ვერ იზრდების, გარნა ვიეთნი ზიდვენ ჩერქეზის მთილამ, და სხუანი სწვენ წივასა. კუალად არიან ვითარცა ნადირნი, უწიგნონი, უცოდინარნი...“ (ქართლის ცხოვრება 1973: 635-638).

ბოლო პერიოდში ოსი მეცნიერების მიერ ხდება ამ ეთნოსის საქართველოში დასახლების ისტორიის გაყალბება. ამ გაყალბებას საფუძველი ეთნოლოგმა ბ. კალოევმა ჩაუყარა. მიუხედავად ამისა, საყოველთაოდ ცნობილია და აღიარებულია, რომ სამხრეთ კავკასიის ფერდობებზე გადმოსახლება ოსებმა მხოლოდ საქართველოს ცენტრალური ადმინისტრაციის დასუსტების შემდეგ შეძლეს, XVI საუკუნიდან თავდაპირველად ისინი საქართველოს ერთ-ერთ უძველეს რეგიონში – დვალეთში იჭრებიან, სადაც მათმა რიცხოვნობამ სიჭარბემ დროთა ვითარებაში დვალეები (ძველი ქართული მოსახლეობა) თანდათან გააოსა. ცარიზმის ადმინისტრაციამ ეს მხარე – მაშინდელი თბილისის გუბერნიის გორის მაზრას ჩამოაჭრა და თერგის ოლქს გადასცა (თოფჩიშვილი 2026: 9,11).

ბ. კალოევი, როგორც სხვა ოსი მეცნიერები, საცხოვრებლის განვითარებას როგორც სხვა კავკასიელებში ერთოთახიანი ნაგებობიდან იწყებს. ამ მთავარ საცხოვრებელს *ხეძარ* ეწოდა. *ხეძართან* ახლოს შენდებოდა საკუჭნაო და ხშირად ის ოთახებიც, რომლიც დაქორწინებულ წყვილთათვის იყო განკუთვნილი. *ხეძარი* კერიანი იყო, რომელიც სახურავიდან ჩამოშვებულ ჯაჭვთან ერთად ოჯახის სიწმინდეს წარმოადგენდა (Калоев 1967: 189).

ძველი საცხოვრებელი და თავდაცვითი ნაგებობები, რომლებიც მნიშვნელოვან როლს თამაშობდა მთიელების ცხოვრებაში, იყო ციხე-სახლები (*გნახ*), რომელიც დიდ პატრიარქალურ ოჯახებს ეკუთვნოდა. დიდ კვადრატულ სამსართულიან ციხე-სახლებს, პირველი სართულიდან ერთი საერთო შესასვლელი ჰქონდა. შიდა სართულთაშორისი ასასვლელები სწორედ აქედან ყოფილა. ოჯახის მთელი ქონება პირველ სართულზე ინახებოდა, მეორე საცხოვრებელი, ხოლო მესამე – თავდაცვას ემსახურებოდა, ასევე გამოიყენებოდა სასტუმროდაც; სინათლე მასში სათოფურებიდან შედიოდა. ცნობილია, რომ ციხე-სახლები მთელ კავკასიაში იყო გავრცელებული, თუმცა, ციხე-სახლები უფრო ხშირია ინგუშეთში. აქ ის რიცხოვნობივად მეტი ყოფილა, რაც ბ. კალოევის მტკიცებით ძირითადად ინგუშების ოსებთან

ახლო მეზობლობით აიხსნება (Калоев 1968: 130-132). თავის-თავად ცხადია, რომ ბ. კალოევის აზრით, ინგუშებს ეს კომპლექსები ვითომ ოსებისგან გადაღებული ჰქონიათ.

თავის დროზე, ამ არასწორ ინტერპრეტაციაზე ბ. კალოემა, აღ. რობაქიძისაგან შენიშვნა დაიმსახურა, რომელმაც კარგად განმარტა, რომ ციხე-სახლებისა და კოშკების მსგავსი რთული კომპლექსები საზოგადოებრივ-ეკონომიკური განვითარების გარკვეული საფეხურის პროდუქტს წარმოადგენდა. აღ. რობაქიძემ გ. კოკიევის ციტატის მოტანით მიანიშნა, კალოევს, რომ იგი ობიექტური არ იყო. გარდა ამისა, აღ. რობაქიძე თავისი ეთნოგრაფიული მასალებით აზუსტებდა, რომ ციხე-სახლს არა პირველ სართულზე, არამედ შესასვლელი კარი მეორე სართულიდან ჰქონდა“ (Робакидзе 1968; Робакидзе, Гегечкори 1975: 20; Кокиев, 1935: 217).

ბ. კალოევი არ ითვალისწინებდა საყოველთაოდ აღიარებულ თვალსაზრისს კავკასიაში ინგუშებისა და ჩეჩნების ავტოქტონობის თაობაზე. როდესაც ოსები ჯერ კიდევ მომთაბარეობდნენ, ინგუშებსა და ჩეჩნებს, როგორც ბინადარ მოსახლეობას, საცხოვრებელი ნაგებობები უკვე ჰქონდათ, რასაც ისიც ადასტურებს, რომ ცენტრალური კავკასიონის ხეობებში ჩასახლებული ოსები მსგავსი კომპლექსების ასაშენებლად სწორედ ინგუშებს იწვევდნენ. ეს ოსური ეთნოგრაფიული მასალითაც დასტურდება.

ბ. კალოევი მატერიალური კულტურის აღწერას და დასახლების ფორმებს, არა საკუთრივ ოსეთის აღწერით, არამედ სწორედ საქართველოში ჩასახლებული ოსების მატერიალური ძეგლებით იწყებს, რომლებიც ქართულია. დოგორც დასახლების ფორმები ასევე საცხოვრებლები და სამეურნეო ნაგებობები, არც ერთ შემთხვევაში ოსური არ არის. იგი წერს: „დასახლება ოსებში მრავალი საუკუნის მანძილზე ყალიბდებოდა. გვიანი შუა საუკუნეებიდან მთაში (სოფელ ნუხალში, ურსდონში, ძევეისში, ხილაკში, კასრის გასასვლელში) შემონახულია სხვადასხვა კოშკები, ქრისტიანული ტაძრები – სოფ. ზრუგში, ნუხალში, ძევეისში“ და სხვა (Калоев 1967: 116).

უნდა ითქვას, რომ, ჯერ ერთი, მის მიერ ზემოთ დასახელებული ტოპონიმები ქართველურია და ქართველური ენების დახმარებით იხსნება (თოფჩიშვილი 2011: 56-79), მეორე, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ამ სოფლებში არსებული მატერიალური ძეგლები ეჭვს არ იწვევს, რომ ქართული წარმოშობისაა. რაც შეეხება ეკლესიებს, მათი წარმოშობა ქართული წარწერებითაც დასტურდება. აქედან გამომდინარე ბ. კალოევის ნააზრევი, რბილად რომ ვთქვათ, არაკორექტულია.

ბ. კალოევის აზრით, ციხე (*გალუარ*) დიდი საოჯახო თემის და ოსი ფეოდალების საკუთრებაში ყოფილა, რომელშიაც ციხე-სახლი, საცხოვრებელი და სამეურნეო ნაგებობები, საბრძოლო კოშკები შედიოდა. ყველაფერ ამას გარშემო ქვის კედელი ჰქონდა შემოვლებული. გალუანმა შედარებით ფართო გაერცვლება ოსეთის ცენტრალურ ნაწილში მიიღო, რაც ბ.კალოევის აზრით, იმაზე მეტყველებს, რომ ისინი აქ უფრო ადრე გაჩნდნენ. მაგრამ კოშკები (*მახივ*) მთელს ოსეთში დიდი რაოდენობით გვხვდება. კოშკებს XVIII საუკუნეშიც აშენებდნენ, რაც „სატომთაშორისო“ და საგვარო ბრძოლის იყო გამოწვეული (კალოევი 1967: 130-132).

ა. მაგომეტოვი თვლის, რომ ოსეთის მთიანეთი ძველად შეჯგუფებული დასახლებით გამოირჩეოდა. სახლები ერთმანეთთან იმდენად ახლოს ყოფილა, რომ იარუსებს ქმნიდა. ქვემო სართულის სახურავი ზემოთ მაცხოვრებლებისათვის ეზოს მოვალეობას ასრულებდა. სახლებს შორის მხოლოდ მიხვეულ-მოხვეული ვიწრო გასასვლელები ჰქონიათ, რომლებიც ხშირად ჩიხით მთავრდებოდა. ამ გასასვლელში ადამიანი ფეხით ან ცხენოსანი თუ გაივლიდა. ყველაზე გაერცვლებული საცხოვრებელის ტიპი ორსართულიანი ქვის სახლი იყო, რომლის პირველი სართული სამეურნეო დანიშნულებას ასრულებდა. იგი საქონლისათვის მოიხმარებოდა. მეორე სართული ოჯახის საცხოვრებელი, ხოლო მესამე სართული (თუ ჰქონდათ) სასტუმროს წარმოადგენდა ან ხშირად იგი საკუჭნაოდ იყო გამოყენებული. მაცხოვრებლები ძირითადად დაუმუშავებელი ქვის ან კლდის ფილებისაგან, მშრალი წყობით შენდებოდა. ქვებს ან ფილებს შორის

დარჩენილი სივრცე თიხით ან უბრალო მიწით ივსებოდა. თუ საცხოვრებელი ფერდობზე კლდესთან შენდებოდა, მაშინ კლდე უკანა კედელს ქმნიდა, ხოლო გვერდით კედლებს აშენებდნენ. კედლებზე მსხვილ მორებს დებდნენ, რომელზედაც უფრო წვრილი მორები ეწყობოდა, მორები ლატნით იფარებოდა, ლატანზე კი ბურბუშელასა და ფოთლებიან ნედლ ტოტებს ყრიდნენ. ზემოდან თივის ფენას ადებდნენ, ხოლო ბოლოს თიხით ლესავდნენ, რომელშიაც ღორღს ურევდნენ. ამის შემდეგ სახურავს კარგად ტკეპნიდნენ, რომელიც აუცილებლად სწორი, მაგრამ ოდნავ დახრილი უნდა ყოფილიყო, რომ წვიმა და თოვლი სახურავზე არ გაჩერებულიყო და არც სახურავის ზედა ფენა არ ჩამოერეცხა. სწორი, კარგად დატკეპნილი ბანი სამეურნეო ეზოდ გამოიყენებოდა. იქ მრავალი სამეურნეო პროცესი (პურის ღეწვა, მარცვლისა და მატყლის გაშრობა, ქალთა საქმეები და სხვ.) მიმდინარეობდა. კარგ ამინდში იგი დასავგენებელი და გასართობი ადგილიც იყო (Магомтов 1968: 246).

საცხოვრებლის იატაკი მიწის იყო და კარგად დატკეპნილი, ხოლო შიდა კედლები ნაკელნარევი თიხით იღესებოდა. კარს დაბალს უკეთებდნენ, რომელსაც ნაჯახით თლიდნენ, რკინის ანჯამებისა და საკეტების გარეშე. შარკმლის მაგივრად კედლებში ხვრელები იყო გაკეთებული, რომელიც სიცივეში ფიცრით ან ქვით იხურებოდა, თან თივასაც აყოლებდნენ. კედლებში ეს ნახვრეტები სინათლისთვის იყო; ის ზამთრის გარდა, კართან ერთად მუდმივად გაღებული იყო. სინათლის წყარო იყო საკვამლე „ერდოც“, რომელიც სახურავში კეთდებოდა. ერდოსთვის ფუტურო ხის ცილინდრული ფორმის ნაჭკერი გამოიყენებოდა, რომელსაც შიგნიდან გამოწვავდნენ და მშენებლობის დროს სახურავის სიგანეზე აყოლებდნენ, იგი შემოსაზღვრული იყო, რომ წვიმა სახლში არ ჩასულიყო. ერდო ქარის მიმართულებით იყო დახრილი. მაგრამ, რადგან ქარი მიმართულებას იცვლიდა, სახურავზე მეორე ერდოც კეთდებოდა, რომელსაც ზამთარში ხმარობდნენ. ქარის მიმართულებით დახრილ ერდოს, ზამთარში ქვის ფილით ხურავდნენ. ხშირად ორსართულიან სახლს ფასადის მხრიდან ჩარდახს უკეთებდნენ, რომელიც ბოძებს ეყრდნობოდა. ხით მდიდარ ხეობებში ხის

მრგვალ სახლებსაც აშენებდნენ, ორფერდა ან ოთხფერდა სახურავით. ასეთი ტიპის ნაგებობები ცეისის და დიგორის ხეობაში გვხვდებოდა. ამ ხეობებში წნული სახლებიც შენდებოდა, (Магометов 1968: 146-147).

ა. მაგომეტოვის მიერ დაწვრილებითაა აღწერილი დასახლების შეჯგუფული ფორმა, საცხოვრებლის ტიპი, – ის რომ ერთი ნაგებობა, სადაც სახლის ბანი ზემოთ მაცხოვრებლებისათვის ეზოს მოვალეობას ასრულებდა – კაკასიის მთიანეთის ყველა ხალხისათვის იყო დამახასიათებელი (ბახია 2017).

ზემოთ აღწერილი რამდენიმე სართულიანი ქვის სახლები, ჩრდილო კაკასიაში შემოსული ოსების წინაპრებს უნდა დახვედროდათ. მეცნიერები ვარაუდობენ, რომ თავდაპირველად ეს უნდა ყოფილიყო ერთოთახიანი, ერთსართულიანი ხის სახლი, რომლის კვალი თანამედროვე ყოფაში არ დარჩენილა. წყაროებიდან ჩანს, რომ დასავლეთ ჩეჩნეთში იგი წნული ან ალიზის აგურისაგან უნდა ყოფილიყო გაკეთებული. ამავე დროს, ჩეჩნეთის ჩანთისა და შარო-არგუნის რაიონში უკვე ქვის ორსართულიანი სახლები იყო გავრცელებული (Магометов 1968: 44-45). მოგვიანებით ხის სახლი ქვის ორსართულიანმა და სამსართულიანმა საცხოვრებელმა შეცვალა. პირველი სართული ჩვეულებრივ სამეურნეოდ, ხოლო ზემოთა, საცხოვრებლად გამოიყენებოდა. მეცნიერები ვარაუდობენ, რომ ინგუშეთსა და ჩეჩნეთში ოთხი განსხვავებული საცხოვრებელი კომპლექსი იყო შექმნილი – ერთსართულიანი ხის, ორსართულიანი ქვის, კირხსნარის გამოყენებით, სამი და მეტ სართულიანი საცხოვრებლები და საბრძოლო და თავდაცვითი კოშკები (Магометов 1968: 96-98; ქაღდანი 1990: 96-90; Голдштейн 1973: 208). Xსენებული მეცნიერები ვარაუდობენ, რომ თავდაცვითი და საბრძოლო კოშკები, საცხოვრებელ კოშკთან შედარებით უფრო გვიანი წარმოშობის უნდა ყოფილიყო, რაც საამშენებლო ტექნიკას და მშენებლობის თავისებურებებსაც ეტყობა. როგორც დავინახეთ, სანამ ოსების წინაპრები ამ რეგიონში ჩრდ. კაკასიის ცენტრალურ ნაწილში დასახლდებოდნენ იქ უკვე საცხოვრებელი და სამეურნეო ნაგებობების

შენების ტრადიცია არსებობდა. ამდენად, სავარაუდოა, რომ მათ ეს პრაქტიკა გაითავისეს. რაც შეეხება, მთა ოსეთში გვიან შუა საუკუნეებში ჩასახლების დროს, მათ იქ მკვიდრი კავკასიელი მოსახლეობა უნდა დახვედროდა, გეოგრაფიულ და კლიმატურ პირობებთან შესაბამისი საცხოვრებლებით. გარდა ამისა, რამდენიმე ხნით ადრე, მათ ჩასახლებამდე ეპიდემიის გავრცელების გამო მოსახლეობა ამ ხეობებში შედარებით შემცირებული იყო.

დასახლების ერთეული, მისი განვითარების ყველა საფეხურზე, წარმოადგენს გარკვეულ ერთობლიობას, რომელსაც მოსახლეობის ძირითადი ბირთვის ეთნიკური ერთგვაროვნება ახასიათებს. ეს ეთნიკური ერთგვაროვნება და საერთო ენა, სამეურნეო ინტერესების თანხვედრილობას, ტერიტორიის ერთიანობის, კოლექტიური დაცვის აუცილებლობას მოითხოვს. ეს არის ისტორიულად ჩამოყალიბებული მოსახლეობისა და მისი ტერიტორიის მთლიანობის მახასიათებელი გარკვეული ერთობლიობა, როგორც საზოგადოებრივ ურთიერთობასა და ეკონომიკაში, ასევე იდეოლოგიის ზოგ სფეროში (Робакидзе 1958: 52).

ცენტრალური კავკასიონის ქედის ორივე მხარეს, ჩრდილოეთსა და სამხრეთში ტრადიციული საცხოვრებელი და თავდაცვითი ნაგებობების კომპლექსი „კოშკური კულტურა“ ტიპოლოგიურად მსგავსია. თანამედროვე ოსეთი მთებშია მოქცეული, ამიტომ ბუნებრივია, მთის ტიპის დასახლება სიმჭიდროვით, შეჯგუფულობით გამოირჩევა, ეს მაგომეტოვის ნაშრომიდანაც კარგად გამოჩნდა – საცხოვრებელი და სამეურნეო ნაგებობები ვერტიკალურ ჭრილში, ერთ კომპლექსშია მოქცეული და მრავალსართულიანია. სამოსახლო ადგილის შერჩევასა, ხალხური წესების დაცვა აუცილებელი პირობა იყო, მთელი კავკასიის ფარგლებში, ყველა რეგიონს საკუთარი წესი ჰქონდა. ნაგებობებისათვის ადგილის შერჩევის დროს ყველა მნიშვნელოვან ბუნებრივ მოვლენას ითვალისწინებდნენ... აუცილებელად ანგარიშგასაწევი იყო მტრისაგან თავდაცვის საკითხი; სასმელი წყლის არსებობა; შესაძლებლობის ფარგლებში სახნავი მიწის ახლო მდებარეობა.

ა. ქალღანის ვარაუდით, XVI-XVII საუკუნეებში, როგორც ჩრდილო კავკასიის ხალხებში, ისე ქართველ მთიელებში (სამხრეთ კავკასიაში) კომპური საცხოვრებლები საკმაოდ ძნელად მისადგომ ადგილებში, ერთიერთმანეთის გვერდი-გვერდ მჭიდროდ იყო განაშენიანებული, რაც თავდაცვით ფუნქციებს კარგად ასრულებდა. მაგრამ მოგვიანებით, როგორც ჩეჩნებსა და ინგუშებში, ოსებში, ისე ქართველ მთიელებში (თუშეთში, ხევსურეთში, მთიულეთში, ხევში, სვანეთში), როდესაც ცალკეული ოჯახების ეკონომიკური მდგომარეობა გაუმჯობესდა, მაშინ საცხოვრებელი კომპების დამოუკიდებელი ტიპი გაჩნდა. აქ მისი აზრით, საბრძოლო და კომპური საცხოვრებელი ერთმანეთს ორგანულად შეერწყა. ასეთ შემთხვევაში კომპი თავდაცვას, ხოლო კომპურის საცხოვრებელი საცხოვრებლისა და სამეურნეო მიზნებისათვის გამოიყენებოდა (ქალღანი 1990: 175-179).

ა. ქალღანის აზრით, ცენტრალური კავკასიონის მთიელთა კომპური კულტურა ხალხური მატერიალური კულტურის ძირითადი ფონდის ერთ-ერთ შემადგენელ ნაწილს შეადგენდა (ქალღანი 1990: 8).

ა. ქალღანის მიერ შესწავლილ იქნა საქართველოს მთიანეთის (ხევსურეთის, თუშეთის, მთიულეთის, ხევის, სვანეთის), ჩეჩნეთის, ინგუშეთის და ოსეთის კომპური საცხოვრებლები. ნაშრომში ყველა დასახელებული რეგიონიდან მოძიებული მასალების ფონზე ნაჩვენებია ნებისმიერი კომპური კულტურის ტიპისათვის დამახასიათებელი ფუნქციები, კონსტრუქციები და გამომსახველობითი ფორმების ერთიანობა, შინაგანი სივრცის ორგანიზაცია, რომელიც ნაკარნახევი იყო მთიელთა სამეურნეო-კულტურული თავისებურებებით.

ცენტრალური კავკასიონის მთიელთა კომპური კულტურის შესწავლამ ა. ქალღანს საშუალება მისცა შემდეგი დასკვნები გაეკეთებინა: ა) საკვლევი რეგიონის ტრადიციული საამშენებლო ხელოვნება განსხვავებული ამოცანების ფართო წრეს მოიცავდა, რომელთაც ეკონომიკური, სოციალური, მაგიურ-სიმბოლური, ტექნიკური და მხატვრული ხასიათი გააჩნდა. მათი გადაწყვეტა ურთიერთკავშირსა და

ურთიერთგანპირობებულობაში ხდებოდა, რის გამოც ხალხური მშენებლის ნააზრვეის რეალიზაციაში ოპტიმალურადაა შერწყმული უტილიტარული და ესთეტიკური მხარე.

ბ) კომპური კულტურის ტიპოლოგიური კლასიფიკაციის პროცესში ცენტრალურ კავკასიონზე სამი ძირითადი ტიპი გამოავლინა: პირველი კომპურის საცხოვრებელია, რომელშიაც საცხოვრებელი, სამეურნეო და დაცვითი ფუნქციების მატარებელი სათავსოები, ვერტიკალურ ჭრილშია განლაგებული. საცხოვრებელის ამ ტიპში ყველაფერი თავდაცვითი ფუნქციისადმი დაქვემდებარებული. ეს აშკარად ჩანს, როგორც სათავსების განლაგებაში, ისე ცალკეული ელემენტების (კარი, სარკმელი, სართულების დამაკავშირებელი საძრომები, სათოფურები, სალოდე და სხვ.) აგებულებაში, ზომებსა და ფორმებში.

გ) საკვლევე რეგიონში დასახლების ისეთი ტიპი იყო გაგრცვლებული, რომელიც ძნელმისადგომ ადგილზე ერთმანეთზე მჭიდროდ მიდგმული კომპური საცხოვრებლებითაა განაშენიანებული. ასეთი ციხე-სოფელი კარგად პასუხობდა მის ხელშეუხებლობას და თავდაცვის მტკიცე გარანტიას იძლეოდა; შემდგომ პერიოდში, როდესაც ცალკეული ოჯახების ეკონომიკური მდგომარეობა იწყებს გაუმჯობესებას, ყალიბდება საცხოვრებლის დამოუკიდებელი ტიპი, რომელიც თავდაპირველად ერთმანეთთან ორგანულად დაკავშირებული საბრძოლო კომპისა და საცხოვრებლისგან შედგებოდა. კომპი თავდაცვასთან დაკავშირებულ მიზნებს ემსახურებოდა, ხოლო კომპური საცხოვრებელი ძირითადად საცხოვრებელ-სამეურნეო მიზნებით გამოიყენებოდა; ბოლო სართულმა კი თანდათან თავისი დანიშნულება დაკარგა.

დ) კომპიანი საცხოვრებელი კომპლექსი საწყის ეტაპზე საერთო-სასოფლო დაცვის ფუნქციას პასუხობდა. შემდგომ იგი ერთმანეთს საერთო-სასოფლო და ოჯახის ინდივიდუალური დაცვის ფუნქციებს ერთმანეთს უთავსებდა. XVII საუკუნიდან ეს კომპლექსი ძირითადად ოჯახის ინდივიდუალურ თავდაცვაზეა გამიზნული.

ე) კოშკური ტიპის ნებისმიერი ტიპისათვის დამახასიათებელია ფუნქციების, კონსტრუქციებისა და გამომსახველობითი ფორმების ერთიანობა, შინაგანი სივრცის ორგანიზაცია, რომლის სტრუქტურა ნაკარნახევია შინაარსით, მთიელთა სამეურნეო-კულტურული (მიწათმოქმედება და მესაქონლეობა ამ უკანასკნელის წამყვანი მნიშვნელობით) და საოჯახო-ყოფითი წყობის (დიდი ოჯახის და პატრონიძული ორგანიზაციის გვიანამდე შემონახულობა) თავისებურებებით. მთიელთა საზოგადოებრივ ყოფასთან დაკავშირებით განხილულმა მასალამ გვიჩვენა, რომ მაღალმთიან ზოლში სასოფლო-სამეურნეო სავარგულების სიმცირემ აქ წარმოების დამატებითი გზების ძიება მოითხოვა. ამან საკვლევ რეგიონში მეკობრეობის ინსტიტუტის განვითარებას შეუწყო ხელი. მეკობრეთა რაზმები მეზობელი თემების აოხრებით საკუთარი თემის ძლიერებას და არსებობის საშუალებას ზრდიდნენ. ასეთ შემთხვევაში თემს ხელშეუვალობის მტკიცე გარანტია უნდა ჰქონოდა, რომელსაც სწორედ მისი საცხოვრებელი წარმოადგენდა.

ვ) კოშკური კულტურის ცალკეული ტიპები არ წარმოადგენდნენ ერთხელ და სამუდამოდ მოცემულ სტატიკურ, უცვლელ ფორმებს, რომელიც ნეიტრალური იქნებოდნენ საზოგადოებრივ ცხოვრებაში მომხდარი ცვლილებების მიმართ.

ცენტრალური კავკასიონის კულტურა ტიპოლოგიურად ერთიანია, რაც იდენტურმა ბუნებრივმა პირობებმა, ინტენსიურმა კავშირებმა და კულტურულ-ისტორიული განვითარების მსგავსმა გზებმა განაპირობა. რეგიონის ცალკეულ კუთხეებში იგი ეთნოსპეციფიკური განმასხვავებელი ნიშნებით ხასიათდება, რაც ამ კუთხეებში სამშენებლო რესურსების გავრცელების არაერთგვაროვნებაზე, არქიტექტურის შინაგანი კანონზომიერების თავისებურებებზე და, რაც მთავარია, საზოგადოებრივ-ეკონომიკური განვითარების სხვადასხვა სტადიაზე მიგვანიშნებს (ქაღლანი 1990: 175-181).

ლ. ჩიბიროვი მთიანი ოსეთის ძველ საცხოვრებელს, თავის მხრივ ოთხ ქვეტიპად ყოფდა: ბრტყელი სახურავითა და ვერტიკალური მშენებლობით, ბრტყელი სახურავითა და პორიზონ-ტალური მშენებლობით – *გალუანი* და *გნახი*.

პირველი ქვეტიპი სამსართულიანი კომპლექსია, ხოლო მეორე – ნაგებობების ჰორიზონტალური განლაგებით. აღუანის კომპლექში ავტორი თავდაცვით კომპლექსად გულისხმობს, რომელშიც ცალ-ცალკეა საცხოვრებელი და სამეურნეო ნაწილები გამოყოფილი და რომელსაც გამაგრებული კედლები ჰქონდა. ვნახ, ავტორის აზრით, ციხე-სახლია. იგი მონუმენტური ნაგებობაა, რომელსაც საცხოვრებელი, სამეურნეო და თავდაცვითი ფუნქციები გააჩნდა. მესამე ტიპი დაბლობისათვის – ოსური წნული საცხოვრებლები, რომელიც ნედლი ალიზითაა ნაშენები და ასევე მეორე – გამომწვარი აგურით. მეოთხე ტიპად ავტორი თვლის მიწიქვეშა და ნახევრადმიწისზედა საცხოვრებლებს, რომლებსაც იგი ქართულ გომურთან აიგივებს (Чидишვილი 1970: 95 და შმდგ.).

1970-იან წლებში სრულიად ახალ ეთნოგრაფიულ მასალებზე დაყრდნობით, სხვადასხვა წყაროების მოხმობით და ლიტერატურული მასალების გათვალისწინებით, აღრობაქიმე და გ. გეგეჭკორმა შეძლეს მთიანი ოსეთის დასახლების ფორმათა და საცხოვრებელი, სამეურნეო ნაგებობების, მონუმენტური „კომპლექსების“, საკულტო ნაგებობების მეცნიერულად, ფუნდამენტურად შესწავლა და მასალის დათარიღება.

მთიან ოსეთში დასახელებულ მეცნიერთა მიერ საერთო კავკასიური კომპლექსების კულტურის ზედმიწევნითმა შესწავლამ, მათ შესაძლებლობა მისცა, ვაინახების (ჩეჩნეთ-ინგუშეთის), საქართველოს (მთის) და დაღესტნის გვერდით ოსეთის ჯგუფიც გამოეყოთ. ამ ჯგუფების ნაგებობებს შორის განსხვავება ერთნაირ ტიპოლოგიურ ხასიათს ატარებს. მათი აზრით, მნიშვნელოვანი ფაქტია, ის რომ მონუმენტური კომპლექსების საამშენებლო მასალა, მშენებლობის ხერხები, გარეგნული ფორმა, მოცულობა, მათი ტოპოგრაფია, პირველ რიგში გამოკვეთილ თავდაცვით ფუნქციებშია გამოხატული. რაც შეეხება შიდა დაგეგმარებას იგი დიდი ოჯახისათვის იყო განსაზღვრული, საცხოვრებელი ფართის დაუყოფლად, ტრადიციულად, მაგრამ მისი ყოველი ნაწილის ფუნქციათა მკაცრი განსაზღვრით. საერთო საცხოვრებელ კომპლექსში მნიშვნელოვანი იყო საქონლის ადგილი, რომელიც, მართალია, მიწათმოქმედებასთან შეფარდებული

იყო, მაგრამ წამყვანი როლი სწორედ მესაქონლეობას ეკისრებოდა.

აღ. რობაქიძემ და გ. გეგეჭკორმა მთის ოსების ეთნოგრაფიულ ყოფაში ფიქსირებულ თავდაცვით და საცხოვრებელ კომპლექსებში, ძირითადი ფორმები გამოყვეს: *ხეძარ* – საცხოვრებლის მარტივი ფორმა ყოველგვარი თავდაცვის ნაგებობების გარეშე; *ვნახ* – საცხოვრებელი კოშკი (ხშირად მას მოიხსენიებენ, როგორც ციხე-სახლს), რომელშიაც საცხოვრებელი, სამეურნეო და თავდაცვითი ფუნქციები ერთიან კომპლექსშია განთავსებული, საცხოვრებელი შეწყვილებულია თავდაცვით კოშკთან, ვერტიკალურ პლანში; *გაღლუან* – იგივე კომპლექსი, რომელსაც შემოვლებული აქვს, გარშემო გაღაფანი; *ფეძარ* – საცხოვრებელი კომპლექსი ციხე-პალატის ტიპის. მთიან ოსეთში შესწავლილი და მითითებული საცხოვრებელი კომპლექსები, მეცნიერთა აზრით, გენეტიკურად, არქეოლოგიურად დადასტურებული ქვის ერთთახიანი საცხოვრებელიდან მომდინარეობს (Робакидзе, Гегечкори 1975: 190).

საცხოვრებელი კომპლექსების უმეტეს ნაწილში თავდაცვითი ხასიათი აშკარად გამოკვეთილია. ზოგიერთ ნაგებობებში, როგორც ჩანს, უძველეს დროში არსებობდა ადგილი ტყვეებისათვის ე. წ. „ბაღც, რაც მთა ოსეთის საზოგადოებრივ ყოფაში სამხედრო დემოკრატიულ წყობაზე მიუთითებდა (Робакидзе, Гегечкори 1975: 191).

მთა ოსების საცხოვრებელი, თავდაცვითი და საკულტო ნაგებობები, მათი შესაბამისი ფორმა, დასახლების რთული სტრუქტურა (*ხობ, ხეუ, ქობ*) თავისი ძირითადი ნიშნებით, ჩრდ. კავკასიის მთიელების და კერძოდ ჩეჩნების, ინგუშების, ასევე საქართველოს მთიელებთან (თუშებთან, ხევსურებთან, მოხევეებთან და მთიულებთან) ორგანულ მსგავსებას ავლენს. ოსების სამშენებლო კულტურა საერთო-კავკასიური მთის კულტურაში თავისი შესაბამისი დასახლების ფორმებით ლოკალურ ვარიანტს წარმოადგენდა. მთიელი ოსების საცხოვრებელი კომპლექსების და დასახლების ფორმების თვალის გადევნებით, შესაძლო იქნება იმის დანახვა, თუ ადგილობრივ ნიადაგზე როგორ ფორმირდებოდნენ ისინი და მათი კულტურის ანალოგიური ელემენტების

მსგავსება კავკასიის სხვა მთიელებთან, ლაპარაკობს კავკასიის ხალხთა შორის კულტურულ-ისტორიულ კავშირზე და მათ მრავალსუკუნოვან შემოქმედებით ურთიერთობაზე. ძემოთ აღნიშნულმა პირობებმა ერთი უმნიშვნელოვანესი ელემენტის ფორმირება მოახდინა – საერთოკავკასიური კულტურის, რომელმაც მსოფლიოს ხუროთმოძღვრების ხალხურ საგანძურში საკუთარი ადგილი დაიკავა (Робакидзе, Геречкори 1975: 194).

ამრიგად, როგორც დავინახეთ, მთიანი ოსეთის რეგიონებში საცხოვრებლების მრავალფეროვანი ფორმების არსებობის მიუხედავად, ისინი, როგორც ჩრდილოეთ, ისე სამხრეთ კავკასიის მთიანეთში გაგრძელებული მატერიალური კულტურის მსგავსი იყო. როგორც ზემოთ უკვე აღნიშნული იყო, კავკასიაში დაფუძნების შემდგომ მომთაბარე ოსებმა, მკვიდრ კავკასიელ ხალხთან ისტორიულ-კულტურული ურთიერთობის შედეგად ადგილობრივი მატერიალური კულტურა გაითავისეს.

დამოწმებული ლიტერატურა

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

ბახია-ოქრუაშვილი 2011 – ს. ბახია-ოქრუაშვილი, დვალთა ეთნიკური ვინაობის ისტორიის საკითხები, კეკ, XIII, თბ., 2011.

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

გამრეკელი 1958 – გამრეკელი, დვალეთის ტოპონიმიკის ანალიზისთვის, ივჯავახიშვილის სახ. ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, ტ. V, ნაკ. I, 1958.

გვრიტიშვილი 1949 – დ. გვრიტიშვილი, დვალთა ვინაობისა და ოსთა ჩამოსახლების საკითხისათვის, მიმომხილველი, I, თბ., 1949.

გოილაძე 2018 – ვ. გოილაძე, ოსთა წინაპრები ძვ. წ. VII- ახ. წ. XIV საუკუნეებში, თბ., 2018.

- თოფჩიშვილი 2008** – რ. თოფჩიშვილი, ოსთა წინაპარი ალანების თავდაპირველი განსახლების არეალი, თბ., 2008.
- თოფჩიშვილი 2011** – რ. თოფჩიშვილი ონომასტიკური მონაცემები დვალთა ეთნიკური კუთვნილების შესახებ. – ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის საქართველოს ისტორიის ინსტიტუტის შრომები. III, თბ., 2011, გვ. 56-79.
- თოფჩიშვილი 2016** – რ. თოფჩიშვილი, დვალეთი და დვალეები, თბ., 2016.
- ქაღდაბი 1990** – ა. ქაღდაბი, ცენტრალური კავკასიონის მთიელთა კომპლური კულტურა, თბ., 1990.
- ქც 1973** – ქართლის ცხოვრება, V, თბ., 1973.
- Гамрекели 1957** - Гамрекели В. Н. Племена двалов, მსე, ტ. IX, თბ; 1957.
- Голдштейн 1973** - Голдштейн А. Башни в горах, М; 1973.
- Иваненков 1920** - Иваненков Н. С. Горские чеченцы, Т. С. Владикавказ, 1920.
- Калоев 1967** - Калоев Б.А. Осетины М; 1967.
- Кипиани 1984** - Кипиани М. С. От Казбека до Эльбруса, Путевые заметки о нагорной полосе Тверской области, Владикавказ, 1984.
- Ковалевская 1984** - Ковалевская В. Б. На холмах и горных долинах, Кавказ и аланы, Века и народы М; 1984.
- Ковалевская 1934** - Ковалевская В. Б. Кавказ и аланы, М; 1934.
- Кокиев 1928** - Кокиев Г. А. Склеповые сооружения горной Осетии, Владикавказ, 1928.
- Кокиев 1935** - Кокиев Г. А. Боевые башни и заградительные стены горной Осетии, "Изв. ЮОНИИ" вып. II, 1935.
- Крупнов 1971** - Крупнов Е. Н. Средневековая Ингушетия, М; 1971.
- Магометов 1968** - Магометов А. Х. Культура и быт осетинского народа, Орджоникидзе, 1968.

Робакидзе 1968 - Робакидзе А. И. Жилищца и поселения горных ингушей, КЭС, II, Тб; 1968.

Робакидзе 1968 - Робакидзе А. И. К вопросу о формах поселения в горной чечне, КЭС VI Тб; 1986.

Робакидзе, Гегечкори 1975 - Робакидзе А. И., Гегечкори Г. Г, Формы жилища и структура поселения горной Осетии, Тб; 1975.

Уварова 1900 - Уварова П. С. Могильники Северного Кавказа, МАК, VIII, М; 1900.

Чиби́ров 1970 – Чиби́ров Л. А. Осетинские народные жилище, Цхинвали, 1970.

Хетагуров 1960 – Хетагуров К. Сборник сочинений в пяти томах, том четвертый, М; 1960.

Salome Bakhia-Okruashvili

Material Culture of Georgians and Ossetians (Comparative Aspect)

Comparative study of material culture of the Georgians and Ossetians gave us the opportunity to identify the main types of dwelling : 1. A dwelling of a simple type without any fortification defensive facilities; 2. A tower house or a fortress with dwelling, household and defensive functions vertically planned in a single complex; 3. A dwelling, enclosed with walls around the household and dwelling complex with a defensive tower; 4. A dwelling complex of a castle type. Genetically all the above-mentioned complexes of a castle type archaeologically come from the flatlet stone dwellings. The material culture of the Ossetian highlanders appropriate for the forms of settlement is similar to that of the Georgians and other Caucasian mountain peoples.

ვალერი ვაშაკიძე ტერმინ „კავკასიის“ წარმომავლობა და ეტიმოლოგია

ანტიკური სამყაროსა და კავკასიის ურთიერთობაში რამდენიმე ეტაპი გამოიყოფა. პირველია, როცა ძველი ბერძნები სცდებიან თავიანთ საცხოვრისს (დაახლ. ძვ. წ. XIII საუკუნნიდან), ეცნობიან ეგეოსის ზღვის აუზს, ამყარებენ კავშირს მცირე აზიის სანაპიროსთან და შავი ზღვის ირგვლივ მდებარე ქვეყნებთან. ამ დროს კონტაქტებს „სტიქური ხასიათი აქვს, მაგრამ, როგორც ჩანს, იმდენად ინტენსიური, რომ იგი აისახა ერთ-ერთ ყველაზე პოპულარულ ბერძნულ მითში არგონავტების შესახებ“ (ყაუხჩიშვილი 1976: 11). ამას მოჰყვა დიდი ბერძნული კოლონიზაცია (ძვ. წ. VIII-VI სს.), რომელმაც შავი ზღვის აღმოსავლეთი და ჩრდილოეთი სანაპიროებიც მოიცვა, რის შედეგადაც ბერძნებისა და კავკასიის ხალხების ურთიერთობამ მუდმივი ხასიათი მიიღო. მომდევნო ხანაში ბერძენ-სპარსელთა ომებმა, ალექსანდრე დიდის აზიაში ლაშქრობამ, რომის იმპერიის აღმოსავლეთისაკენ გაფართოებამ, მითრიდატე IV ეპატორის ომებმა და სხვ. გააღრმავა ანტიკურ ავტორთა ცოდნა კავკასიის შესახებ. აღსანიშნავია, რომ ამის თაობაზე ჯერ კიდევ ძველი ბერძენი გეოგრაფოსი და ისტორიკოსი სტრაბონი (ძვ. წ. 64 – ახ. წ. 24 წწ.) „გეოგრაფიაში“ (1,2,1) შენიშნავს: „რომაელებისა და პართელების მმართველობამ, ალექსანდრეს ლაშქრობის მსგავსად, მრავალი რამ შემატა ჩვენს ცოდნას; როგორც ერატოსთენესი ამბობს: მან აღმოგვაჩინინა ჩვენ აზიის მეტი წილი და ევროპის მთელი ჩრდილოეთი ისტროსამდე, რომაელებმა კი – ევროპის მთელი დასავლეთი მდინარე ალბიოსამდე... ქვეყნები, რომლებიც მდებარეობენ მეოტებამდე და სანაპირომდე, რომელიც კოლხებთან მთავრდება, ცნობილი გახდნენ მითრიდატეს, ეპატორად წოდებულის და მისი მხედართმთავრების წყალობით. პართელებმა კი ჩვენთვის ცნობილი გახადეს ქვეყნები, რომლებიც მდებარეობენ ჰირკანიასთან

და ბაქტრიანესთან და სკვითები, რომლებიც მათ ზემოთ ცხოვრობენ“ (სტრაბონი 2010: 206).

მართლაც, ძველი მსოფლიოს ისტორიაში მომხდარმა ზემოჩამოთვლილმა ეპოქალურმა მოვლენებმა განაპირობა კავკასიის ისტორიისათვის მეტად მნიშვნელოვანი ცნობების თავმოყრა ბერძნულ და ლათინურენოვან თხზულებებში, რომელთა ჟანრობრივი მრავალფეროვნება (ეპოსი, ლირიკა, დრამა, პოეზია, პროზა, საისტორიო და საგეოგრაფიო ნაშრომები და ა.შ.) მათი, როგორც წყაროს, გამოყენებისას უცილობლად გასათვალისწინებელია.

„კავკასია“ – „Καυκάσιος“ პირველად დამოწმებულია ესქილეს (ძვ. წ. 525/4-456/5 წწ.) თხზულებაში „მიჯაჭვული პრომეტე“. ის, რომ სხენებული ტერმინი ძველბერძნულ მწერლობაში აღნიშნული დროიდან გვხვდება, სრულიად ბუნებრივია, რადგან მას წინ უძღოდა დიდი ბერძნული კოლონიზაცია, რამაც, როგორც ითქვა, ბერძნებისა და კავკასიელი ხალხების ურთიერთობაში სრულიად ახალი ეტაპი შექმნა. ესქილეს თქმით, ზღვის ხმაურიანი და კლდოვანი ნაპირის გასწვრივ „ხელმარცხნივ სახლობენ ხალიბები, რკინის დამამუშავებელი... შემდეგ მიაღწევ ზვიად მდინარეს... მას ნუ გადაღახავ, რადგან მოუხერხებელია გადასასვლელად, ვიდრე არ მიაღწევ კავკასოსს, მთის ქედებს შორის ყველაზე მაღალს, სადაც მდინარე ჩამოსჩქევს თვით მწვერვლებიდან“ (ესქილეს 2010: 67).

ვიდრე ჩვენთვის საინტერესო ტერმინის წარმომავლობასა და ეტიმოლოგიას შევეხებით, უნდა აღინიშნოს, რომ ძველბერძნულ სამყაროში ცნობილი იყო მეორე, ინდოეთის „კავკასოსიც“ – ირანისაგან ინდოეთის გამმიჯნავი მთათა სისტემა (თანამედროვე გეოგრაფიული ნომენკლატურით – ინდი-ქუშანის მთიანეთი). ამ ფაქტს დამაჯერებლად ხსნის სტრაბონი; „გეოგრაფიაში“ (11,5,5) ნათქვამია: „შემთხვევები მლიქვნელობაზე უფრო ზრუნავდნენ, ვიდრე ჭეშმარიტებაზე. ასეთია, მაგალითად, გადატანა ინდოეთის მთებთან და მახლობლად მდებარე აღმოსავლეთისაკენ – ზღვასთან, კოლხისისა ევქსეინოსის ზემოთ მდებარე კავკასოსის მთებისა. სწორედ ამ მთებს იყო, რომ ელინები კავკასოსს

უწოდებდნენ და ისინი დაშორებულნი არიან ინდოეთს 30.000 სტადიონზე მეტით... უფრო სასახელო იყო ალექსანდრესათვის ინდოეთის მთებამდე დაპყრობა აზიისა, ვიდრე ევქსეინოსისა და კავკასოსის კუთხემდე, მაგრამ დიდება მთისა, მისი სახელი და ის ამბავი, რომ იასონისა და მისი ახლობლების შესახებ ფიქრობენ, რომ მათ უშორესი ლაშქრობა შეასრულეს კავკასიის სანახებამდე, და ის, რომ პრომეთესი გადაცემული იყო მისაჯაჭვად ქვეყნის კიდეზე, კავკასოსზე, ამ ამბების გამო უნდოდათ როგორმე ესიამოვნებინათ მეფისათვის და გადაიტანეს მთის სახელი ინდოეთში“ (სტრაბონი 2010:231).

ბერძენი ავტორის ზემომოტანილი ეს ცნობა ერთმნიშვნელოვნად მეტყველებს, რომ ინდოეთის „კავკასოსი“ შავსა და კასპიის ზღვებს შორის გადაჭიმული „კავკასოსის“ მიბაძვით მოგვიანებით გაჩენილი ორონიმია. საერთოდ, ძველი ბერძნული მწერლობისათვის ერთი და იმავე სახელით სხვადასხვა გეოგრაფიული ადგილების, მდინარეების, სრულიად განსხვავებული წარმოშობის ხალხების და ა.შ. მოხსენიება საკმაოდ გავრცელებული და დამახასიათებელი მოვლენა იყო (ვაშაკიძე 1993:58).

ტერმინ „კავკასოს“-ის წარმომავლობითა და ეტიმოლოგიით ჯერ კიდევ ანტიკური ავტორები დაინტერესდნენ. პლუტარქოსი (ახ. წ. აღ. I-II სს.) თავის ნაწარმოებში “მდინარეთა, მთათა სახელწოდებებისა და იმის შესახებ, რაც მათში მოიპოვება“ (V,3) ორონიმ „კავკასოს“-ის გაჩენის მითოლოგიურ ვერსიას გვთავაზობს. ბერძენი ავტორის მიხედვით, პრომეთესმა „ერთი ადგილობრივი მცხოვრები – მწყემსი კავკასოსი მოკლა და მისი შიგნეულობა გამოიკვლია, თქვა, რომ მტრები შორს იყვნენ. აქ მოსულმა ზევსმა მამა დაგრეხილი მატყლით შეკრა და ქვესკნელში ჩააგდო. მთას კი მწყემსის პატივსაცემად დაარქვა კავკასოსი, მას მიაჯაჭვა პრომეთესი და აიძულა დაეთმინა ტანჯვა“ (პლუტარქოსი 2010: 230). როგორც ვხედავთ, პლუტარქოსის აზრით, მთამ სახელწოდება მიიღო ადგილობრივი მწყემსის საკუთარი სახელიდან „კავკასოს“.

ჩვენთვის საინტერესო საკითხის კვლევისათვის ყურადსაღებია გაიუს პლინიუს სეკუნდუსის (23-79) „ბუნების ისტორიაში“ (VI,50) დაცული ერთი ცნობა: „თავად სკვითები სპარსელებს ქორსარებს უწოდებენ, ხოლო კავკასიის (Caucasum) მთას - კროუკასისს (Croucasim), ე.ი. „თოვლისაგან ქათქათას“ (გაიუს პლინიუს სეკუნდუსი 2010: 505).

ზუსტად იგივეს იმეორებს გაიუს იულიუს სოლინუსი (III ს.) თავის თხზულებაში „ღირსშესანიშნავი ამბების კრებული“ (49,5). სრულიად ეჭვმიუტანლად უნდა ითქვას, რომ ამ შემთხვევაში სოლინუსის წყარო პლინიუს უფროსის „ბუნების ისტორიაა“; ამიტომ ტერმინ „კავკასიის“ (ბერძნული „კავკასოს“) ე.წ. სკვითური სახელწოდების ლათინურენოვანი ფორმა „Croucasim“, რომელიც „კავკასიის“ ეტიმოლოგიის შესწავლისას არაერთი მკვლევრისათვის ამოსავალს წარმოადგენდა, პირველად სწორედ გაიუს პლინიუს უფროსის „ბუნების ისტორიაშია“ დამოწმებული.

აღსანიშნავია, რომ ტერმინი „კავკასოსი“ უცხოა კავკასიაში მცხოვრები ავტოქტონი მოსახლეობისათვის. ამაზე ირიბად მეტყველებს სტრაბონის „გეოგრაფიის“ (XI, 2,15) ერთი პასაჟი, სადაც ნათქვამია: „ხოლო ეს მთა (კავკასოსი) მდებარეობს ორივე, როგორც პონტოსის, ასევე კასპიის ზღვის ზემოთ... ერატოსთენესი ამბობს, რომ ადგილობრივ მცხოვრებთა მიერ კავკასოსი იწოდება კასპიად, შესაძლებელია, კასპიების სახელის მიხედვით“ (სტრაბონი 2010: 222).

კავკასიის ხალხთა ენებში სახელწოდება „კავკასოსი“ ბერძნულიდან არის შესული. ეს ჯერ კიდევ პ. უსლარმა შენიშნა. მისი თქმით, ბერძნებს რომ ამ ქედისათვის სხვაგვარი სახელი დაერქმიათ, ჩვენც ახლა მას სხვანაირად მოვიხსენიებდით იმიტომ, რომ არც თავად კავკასიელ ადგილობრივებთან, არც მათ აღმოსავლელ მეზობლებთან არ ვხვდებით სახელწოდება კავკასს. მას არ იცნობს ბიბლია, ავესტა, ბუნდუგეში. ამ ორ უკანასკნელ თხზულებაში საუბარია მისტიური მთის – ალბორჯის შესახებ, რომლის მდებარეობა ირანელთა წარმოდგენაში საუკუნეთა მანძილზე იცვლებოდა... სახელწოდება ელბორჯი/ელბორუსი გვხვდება

კასპიის ზღვის სამხრეთითაც და კავკასიის ქედზეც, ასევე ზაგროსის ქედზე, ჰამადანთან (Услар 1881: 484-485).

სახელწოდება „კავკასოს“ დიდი ხანია იპყრობს მეცნიერთა ყურადღებას. თვალში საცემია, რომ მკვლევართა უმრავლესობა, ორონიმის ძველბერძნული ფორმის („Καυκάσιος“) ეტიმოლოგიური ინტერპრეტაციის სირთულეებიდან გამომდინარე, პლინიუს უფროსთან დაცულ ლათინურენოვან „Croucasis“-ს მიმართავს; ამ ცდუნებას კიდევ ერთი სერიოზული მიზეზიც აქვს: როგორც ზემოთ ვნახეთ, „ბუნების ისტორიაში“ პირდაპირ ნათქვამია: სკვითები უწოდებენ „კავკასიის მთას კროუკასისს, ე.ი. თოვლისაგან ქათქათას“. რადგანაც მოტანილი ცნობის მიხედვით „კროუკასის“ სკვითური სახელწოდებაა, ამ შეხედულების გამზიარებელთათვის ტერმინის გაგებისას უპირატესობა ინდოარიულ და ირანულ ეტიმოლოგიას მიენიჭა.

მ. ბროსე თვლის, რომ „კავკასია“ მომდინარეობს ირანული სიტყვიდან „კაპ-კაჰ“, რაც „დიდ მთას“ ან „მაღალ მთას“ აღნიშნავს (Brosset 1849:54). ამ მოსაზრებას არაერთი მკვლევარი იზიარებს (გამყრელიძე 1988: 36; სანაძე 2001: 70 და სხვ.).

ი. მარკვარტმა „კროუკასის“ ორი ნაწილისაგან შემდგარ სიტყვად მიიჩნია და იგი ძველირანულ ენაზე ახსნა, როგორც „ყინულივით ბრწყინვალე“ (Marquart 1922).

პ. კრეჩმერის აზრით, ჩვენთვის საინტერესო ტერმინი ასევე ორი კომპონენტისაგან შედგება: ერთია ძველი ბერძნული „ყინული“, მეორე კი – ძველი ინდური „ბრწყინვა“. საკუთრივ „კროუკასის“ სახელწოდება მან ინდურად ჩათვალა, ხოლო მისი მნიშვნელობა განსაზღვრა, როგორც „ყინულივით ბრწყინვალე“ (Kretschmer 1928:100).

როგორც ვხედავთ, სემანტიკურად ი. მარკვარტისა და პ. კრეჩმერის ეტიმოლოგიები იდენტურია, მაგრამ ეს არც არის გასაკვირი: სპეციალისტები აღნიშნავენ, რომ ამ შემთხვევაში გასათვალისწინებელია ინდური და ირანული ენების ახლო ნათესაობა (Откупшиков 2001: 313).

პ. ბოლენი შეეცადა „კროუკასის“ (უფრო სწორად, ამ სიტყვის პლინიუსისეული თხზულების ერთ-ერთი წაკითხვით „Graucasus“- გრაუკასუს) დაეკავშირებინა ძველინდურ „ქქასთან“, „კლდესთან“ და „ბრწყინვა-კაშკაშთან“ (Bohlen 1830:11-12).

ა. ჰუმბოლდტი „გრაუკასუს“ პირველ ნაწილს („გრაუ“) ძველინდურ სიტყვას – „მთას“ უკავშირებს (Humboldt 1843: 109).

პ. უსლარიც „გრაუკასუს“ ძველინდური ენის საფუძველზე ხსნის: მისი აზრით, ეს არის „გრაგაკასა“, რაც „ბრწყინვალე კლდეებს“ შეესატყვისება (Услар 1881: 492-493).

ამ უკანასკნელ სამ შემთხვევასთან დაკავშირებით აუცილებელია აღინიშნოს, რომ ჩვენთვის საინტერესო ტერმინის ფორმა „გრაუკასუს“, რომელიც პლინიუს უფროსის „ბუნების ისტორიის“ ერთ-ერთ ხელნაწერშია დაცული, კვლევისათვის მთლად საიმედო არ უნდა იყოს; ამას ადასტურებს ის ფაქტი, რომ სოლინუსთან, რომელიც უეჭველად პლინიუს უფროსის თხზულებით სარგებლობს, ეს სიტყვა გვხვდება დაწერილობით „კროუკასის“ და არა – „გრაუკასუს“. ამიტომაც წყაროს გამოყენებისას სწორედ პირველს უნდა მიენიჭოს უპირატესობა და არა მეორეს, რომელიც „ბუნების ისტორიის“ ერთ-ერთ ხელნაწერშია დადასტურებული და რომლის წარმომავლობაც (გადამწერის შეცდომით, თუ სხვა რამ მიზეზით) ბუნდოვანია. რაც მთავარია, ჩვენ ხელთაა ესქილესეული „კავკასოსი“, რომელიც ამოსავალი უნდა იყოს ამ ორონიმის ეტიმოლოგიის კვლევისას. გარდა ამისა, გამოთქმულია მოსაზრება, რომ პ. ბოლენისა და ა. ჰუმბოლდტის მიერ შემოთავაზებულ ვარიანტებში („ქქა“-„კლდე“ თუ „მთა“ და „ბრწყინვა“// „კაშკაში“), ძველი ინდური ენის სპეციფიკიდან გამომდინარე, ორონიმში „გრაუკასუს“ სიტყვის შემადგენელი კომპონენტების თანმიმდევრობა პირიქით იქნებოდა, ე.ი. ძველინდურში მივიღებდით არა „გრაგაკასას“, არამედ „კასა გრაგანს“ (Откупщиков 2001: 312).

ო. ტრუბაჩოვი თავდაპირველად შეეცადა ირანულ ნიადაგზე აეხსნა „კავკასოსი“ (Трубачев 1981: 47), მაგრამ

მოგვიანებით მან ეს მოსაზრება უარყო და ამ სიტყვის ინდოარიული ეტიმოლოგია შემოგეთავაზა; მკვლევარი იმეორებს პ. უსლარის ზემოთ მოტანილ დაკვირვებას, რომ „სახელწოდება კავკასი არ იცის არა მარტო კავკასიურმა ენობრივმა სამყარომ, არამედ მას ასევე არ იცნობს ირანული ტრადიცია – არც ზეპირი და არც წერილობითი. ეს კი ერთმნიშვნელოვანი განაჩენია სახელწოდება კავკასის ირანული (მათ შორის სკვითური) ეტიმოლოგიებისათვის“ (Трунчаев 1981: 102).

ო. ტრუბახოვი თავისებურ კონტამინაციას ახდენს, ის იზიარებს პ. ბოლენის ეტიმოლოგიას, თუმცა – ა. ჰუმბოლდტის შესწორებით. მეცნიერის აზრით, ინდოარიელთა მიგრაციას სამხრეთ-აღმოსავლეთ ევროპიდან აზიაში უკვალოდ არ ჩაუვლია და სწორედ მათგან მომდინარეობს სახელწოდება კავკასი. ო. ტრუბახოვი აღნიშნავს, რომ ინდოარიული წარმომავლობის ტერმინს „გირაუ-კასის“ (ბრწინვალება ან ელვარება მთაზე) მოტივად დაედო კავკასიის მწვერვალების სიქათქათე, რომელიც ღრმა შთაბეჭდილებას ახდენდა დაბლობზე (იგულისხმება ჩრდილო კავკასიის სტეპები – ვ. ვ.) მცხოვრებ ინდოარიელთა ცნობიერებაზე. მკვლევრის აზრით, ეს მოტივი სავსებით გასაგებია და ტიპოლოგიურადაც უნიკალური არ არის, რადგან იმავე ინდოარიელებმა ჰიმალაის ხილვისას მათა ამ სისტემასაც „ჰიმალაები“ (ძველინდურად „ჰემავატ“//„ჰაიმავატ“) ანუ „თოვლიანი“ უწოდეს (Трунчаев 1999: 218-219).

მოტანილი მსჯელობის შესახებ მეტად საყურადღებო მოსაზრებას გამოთქვამს მ. იუიუკინი: იგი საკამათოდ არ მიიჩნევს „გრაუკასუს“-ის ამგვარი ახსნის დამაჯერებლობას, მაგრამ ეჭვქვეშ აყენებს ესქილეს „კავკასოსთან“ ამ სახელწოდების გენეტიკური კავშირის საკითხს. როგორც მეთოდოლოგიური, ისე ლოგიკური თვალსაზრისით, მ. იუიუკინისათვის გაუმართლებელია, რომ პრობლემის კვლევისას პირველად მივიჩნიოთ ტერმინის ის ფორმა, რომელიც 6-7 საუკუნით გვიან იხსენიება. ამასთან დაკავშირებით ჩვენც იგივე პოზიცია გვაქვს, რაც ზემოთ აღვნიშნეთ კიდევ. გარდა ამისა, მ. იუიუკინი ითხოვს პასუხს კითხვაზე, აიხსნას,

თუ როგორ იძლევა ინდოარიული „გრაჟა-კასა“ ან „ვირაუკასი“ სახელწოდება „კავკასოს“ (Ююкин 2012: 894).

ჩვენი აზრით, მ. იუიუკინის მიერ გამოთქმული მოსაზრებები ანგარიშგასაწვევი და გასაზიარებელია. ამიტომაც, ტერმინ „კავკასოს“ ინდოარიული და ირანული ეტიმოლოგიები ჩვენ არადამაჯერებლად მიგვაჩნია.

სამეცნიერო ლიტერატურაში „კავკასოს“ ადგილობრივი, კავკასიური ენების მეშვეობით ახსნის რამდენიმე მცდელობაა; ფიქრობენ, რომ ამგვარი დასკვნის საფუძველს იძლევა აფხაზური „კაზკაზ“ – ელვარე/ბრწყინვალე (Гублиа 2000: 79-81), ან ქართულ, უფრო სწორად – ერთ-ერთ ქართველურ ენაში (სვანურში) დამოწმებული „ქავქადნ“ – „თოვლიანი მთა“ (ხარაძე 2018: 242-243).

უნდა აღინიშნოს, რომ პირველი თვალსაზრისი მთლად ორიგინალური არ არის: მაგ., ენციკლოპედია „ბრიტანიკაში“ ვკითხულობთ, რომ სახელწოდება „კავკასია“ ძველ ბერძენ გეოგრაფოსებთან და ისტორიკოსებთან დამოწმებული „კავკასოს“-ის ლათინიზებული ფორმაა... ვარაუდობენ, რომ ის წარმოდგება „კაზ-კაზისაგან“, რომელიც შავი ზღვის სამხრეთ სანაპიროზე მცხოვრები ხალხის ხეთური სახელი იყო (<http://www.britannica.com/place/Caucasus>); იგივეა ნათქვამი „დიდ საბჭოთა ენციკლოპედიაშიც“: სიტყვის წარმომავლობა ზუსტად არ არის დადგენილი, შესაძლოა, ის უკავშირდებოდეს ხეთურ „კაზ-კაზს“ – სახელწოდებას ხალხისა, რომელიც შავი ზღვის სამხრეთ სანაპიროზე ცხოვრობდა (БСЭ 1973).

ზემოთ ითქვა და აქაც საჭიროდ მივიჩნევთ გავიმეოროთ, რომ როგორც საყოველთაოდ არის აღიარებული, სახელწოდება „კავკასოს“ სხვა (მათ შორის კავკასიურ) ენებში მხოლოდ და მხოლოდ ბერძნულიდან არის შესული (ბევრ შემთხვევაში ლათინურის მეშვეობით). რაც შეეხება აფხაზურ „კაზკაზს“, აქ ისევ მ. იუიუკინს უნდა დავესესხოთ, რომლის სამართლიანი შენიშვნით, ამ შემთხვევაში, ასახსნელია, თუ რა მიზეზით შეიცვალა ამ სიტყვის პირველი „ზ“ „ვ“-დ (Ююкин 2012: 894). ამდენად, კავკასიურ ენებზე ტერმინ „კავკასოს“-ის ეტიმოლოგია ჰიპოთეზის დონეს არ

სცილდება და მისი მტკიცებისათვის მეტი საბუთიანობაა საჭირო.

მიზანშეწონილად მიგვაჩნია, გამოვთქვათ ვარაუდი, რომ ორონიმი „კავკასოს“ ბერძნული ენის ნიადაგზე წარმოიშვა. ამ მიმართულებით გამოთქმულია არაერთი საინტერესო მოსაზრება. ა. ვან ვინდეკენსმა „კავკასოს“ ბრუტიაში არსებული მთისა და ქალაქის სახელთან (Κόκκυσθος) განიხილა და მიიჩნია, რომ მათთვის საერთო ამოსავალია ლიტვური „კაუკა“ (ამობურცული ადგილი, ბორცვი) და „კაუკარას“ – მწვერვალი (Windekens 1954:32).

ჩვენი აზრით, სავსებით მართებულია ი. ოტკუპშნიკოვის მინიშნება იმის თაობაზე, რომ თითქმის ყველა მკვლევარი, რომელიც სახელწოდება „კავკასოს“ ეტიმოლოგიას სწავლობდა, სრულიად უგულვებელყოფდა ისეთ მნიშვნელოვან ასპექტს, როგორცაა საკვლევი პრობლემის არეალი (Откупщиков 2001: 313). მეცნიერი აღნიშნავს, რომ კასპიისა და შავ ზღვებს შორის მდებარე „კავკასოს“ ამ რეგიონში ყოველმხრივ იზოლირებული ტოპონიმია და ეძებს ამ სახელწოდების სათავეებს. ბერძნული წერილობითი წყაროების შესწავლის საფუძველზე ი. ოტკუპშნიკოვი დაასკვნის, რომ ბერძნულ საკუთარ სახელებს შორის „კავკასოს“ საკმაოდ გავრცელებული იყო: ასე ერქვა არა მარტო კავკასიაში არსებულ მთათა სისტემას, არამედ მთებს არკადიაშიც; „კავკასოს“ იყო მდინარე თრაკიაში, ტოპონიმი – კუნძულ კეოსზე, ანთროპონიმი – კუნძულ ქიოსზე (გავიხსენოთ, რომ ამ სახელის მქონე მწვემს ახსენებს პლუტარქოსიც), ამავე კუნძულზეა ყურე, რომელსაც „კავკასა“ ჰქვია, ერთრიაში აღმოჩენილ ეპიგრაფიკულ ძეგლებში იხსენიებიან „აპოლონ კავკასევსი“ და „არტემიდა კავკასისი“ და ა.შ. (Откупщиков 2001: 314).

სრულიად ცხადია, რომ ტერმინ „კავკასოს“-ის სათავეების ძიებისას მკაფიოდ იკვეთება ბალკანო-ვეგოსური არეალი, სადაც ამ სახელით (ან მისი ძირით – „კაუკას“) დამოწმებულია ორონიმები, ჰიდრონიმები, ანთროპონიმები და თეონიმები. ამიტომაც ი. ოტკუპშნიკოვი სახელწოდება „კავკასოს“ გავრცელების თავდაპირველ ეპიცენტრად

ბალკანებსა და ეგვიდას თვლის, არაკორექტულად მიიჩნევს მისი ეტიმოლოგიის ახსნას ირანული, ინდოარიული თუ კავკასიური ენების ნიადაგზე და აღნიშნავს: „ცხადია, სახელწოდება „Καυκάσιος“, სხვა საკუთარ სახელებთან ერთად, ეგვიდიდან აღმოსავლეთ შავიზღვისპირეთში იქნა გადმოტანილი, მსგავსად იმისა, როგორც შედარებით მოგვიანო ეპოქაში ალექსანდრე მაკედონელის მეომრებმა იგივე სახელი უწოდეს ჰინდიკუმს (Откупщиков 2001: 314). ამგვარი მოვლენა რომ უცხო არ იყო ძველბერძნული ენობრივი სამყაროსათვის, ამაზე ზემოთ ჩვენც მივუთითებდით. საბოლოოდ, ი. ოტკუპშიკოვის აზრით, მართებელია შესვდულება, რომლის თანახმად „Καυκάσιος“ ინდოევროპული წარმომავლობისაა და უკავშირდება გოთურ „ჰაუჰს“ (მაღალი) და ლიტვურ „კავკარას“ (მწვერვალი); „კავკასოს“ ამ ტერმინის ერთადერთი სანდო ფორმაა და სწორედ ის, და არა ლათინურენოვანი „კროუკასის“ არის ამოსავალი საშუალო სპარსული „კაპ-კოფისა“ თუ კავკასიის სხვა ენებზე არსებული სახელწოდებებისათვის (Откупщиков 2001: 316-318). ფიქრობთ, ამ შემთხვევაში განსაკუთრებით საინტერესოა ლიტვური „კავკარა“, რადგან, როგორც ცნობილია, ამ ენამ „ყველაზე მეტად შემოინახა ინდოევროპული არქაიზმები“ (მელიქიშვილი 1965: 239).

მ. იუიუკინიც თვლის, რომ „კავკასოს“ წარმოქმნილია ბერძნული ენის საფუძველზე; იგი ორი ნაწილისაგან შედგება – „Καυ-κασος“ (კავ-კასოს), მისი პირველი ნაწილი არის ძირი სიტყვებისა „კავაქს“, „კავექს“ და ა. შ., რაც შეესატყვისება ზღვის თოლიების ერთ-ერთ სახეობას და ასახულია ტოპონიმებში (მაგ. „კავე“ – დასახლებული პუნქტი მისიაში) და ეთნონიმებში („კავკონუს“ – ტომი ბითვინიაში, იმავე სახელწოდების ტომი პელოპონესში). რაც შეეხება მეორე ნაწილს, ისიც ასევე დამოწმებულია ძველბერძნულ ენაში შემონახულ ტოპონიმებში (მაგ. „კასიის მთა“ თუ „კასიის მთაგრეხილი“ ქვემო ეგვიპტეში). აქედან გამომდინარე, მკვლევარი მიიჩნევს, რომ „კავკასოს“ შეიძლება აიხსნას, როგორც „თოლიების მთა“ ან „თოლიების კლდე“ (Ююкин 2012: 894-896).

ზემოთქმულთან დაკავშირებით უნდა ითქვას, რომ გასაზიარებელია მ. იუიუკინის დასკვნა „კავკასოს“ წარმოშობის შესახებ ბერძნული ენის ნიადაგზე; რაც შეეხება მის მოსაზრებას ამ ორონიმის შემადგენელ ორ კომპონენტზე (პირველი მათგანი ზღვის თოლიის სახელწოდების ძირს წარმოადგენს, მეორე კი ჰქვია მთას, და ამიტომაც „კავკასოს“ შეესატყვისება „თოლიების მთას“ ან „თოლიების კლდეს“), ვფიქრობთ, იგი მეტ არგუმენტებს საჭიროებს. ამას ადასტურებს თავად მ. იუიუკინის მსჯელობაც: მეცნიერის აზრით, „კავკასოს“ მეორე ნაწილს – „კასოს“ შესაძლოა ჰქონოდა (ხაზგასმა ჩვენია – ვ. ვ.) მნიშვნელობები „მთა“, „კლდე“ ან „ამაღლებული ადგილი“ (Ююкин 2012: 296). ამდენად, ვიდრე არ გაირკვევა, აღნიშნავს თუ არა „კასოს“ მთას, კლდეს ან ამაღლებულ ადგილს, მანამდე მეცნიერის ეს თვალსაზრისი ორიგინალურ ჰიპოთეზად დარჩება.

ბოლო ხანს სახელწოდება „Καυκάσος“ წარმომავლობასა და ეტიმოლოგიას ყურადღება მიაპყრეს რ. გორდეზიანი და გ. უგულავამ. ამ საკითხთან დაკავშირებით სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმული არაერთი თვალსაზრისის განხილვის შემდეგ მკვლევარნი მიდიან დასკვნამდე, რომ ტერმინის შესწავლა მიზანშეწონილია „იმ ლექსიკური ფორმატივების კონტექსტში, რომლებიც ეგეოსურ სამყაროში დასტურდებიან და შეიცავენ, ფაქტობრივად, „Καυκάσος“ იდენტურ ფუძეებს“ (გორდეზიანი, უგულავა 2018: 27).. შესაბამისი მაგალითების მოხმობის შემდეგ, მეცნიერები ბერძნულ ენაში დადასტურებულ წინაბერძნული წარმომავლობის მასალასაც განიხილავენ (მაგ. Καυκαλις – ფრინველის სახეობა, καυκαλις – ქოლგისებრი მცენარე, καυκαλιος – ჭურჭელი ვიწრო ყელით და სხვ.) და გეთავაზობენ დასკვნას: „ყველა ამ საკუთარი სახელისა და აპელატივის განხილვის საფუძველზე შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ მათი გამაერთიანებელი მნიშვნელობა უნდა იყოს „მოკაკეული, მოგრეხილი“. შესაბამისად, სავარაუდო წინაბერძნულ ფუძეს καυკს სწორედ ამგვარი სემანტიკა შეიძლებოდა ჰქონოდა. ასთან შეიძლება საერთოქართველური *კაკ- ან *კაკუ- ფუძის დაკავშირება... როგორც ჩანს, სახელწოდება ეგეიდაში უნდა

ჩამოყალიბებულიყო ჩვენი ქედისა და მთიანი რეგიონის აღსანიშნავად“ (გორდეზიანი, უგულავა 2018:27).

საყურადღებოა რ. გორდეზიანისა და გ. უგულავას მიერ გამოთქმული მოსაზრება იმის თაობაზე, თუ როდის უნდა დამკვიდრებულიყო „კავკასოს“ საკუთრივ კავკასიაში. ღოგორც მკვლევარნი აღნიშნავენ, „შეიძლება დაეუშვათ, რომ სახელწოდება კავკასიაში გვიანბრინჯაოსა და რკინის ხანის ეგეოსური მიგრაციების შედეგად უნდა შემოსულიყო, თუმცა უფრო სავარაუდოა, რომ ქართულშიც და სომხურშიც ბერძნული ენიდან შემოვიდა“ (გორდეზიანი, უგულავა 2018: 27).

როგორც ვხედავთ, ტერმინ „კავკასოს“-ის წარმომავლობასა და ეტიმოლოგიას არაერთი საინტერესო გამოკვლევა მიეძღვნა. ჩვენ ვიზიარებთ თვალსაზრისს, რომლის თანახმად სახელწოდება „კავკასოს“ ეგეოსურ სამყაროში გაჩნდა და ბერძნული ენის მეშვეობით გავრცელდა სხვა, მათ შორის კავკასიის, ხალხთა ენებში. მისი უძველესი და ერთადერთი სწორი ფორმაა „Καυκάσιος“, როგორც ეს პირველად არის დამოწმებული ესქილესთან; „კავკასოს“-ის ეტიმოლოგია ინდოევროპულ ენათა ნიადაგზე აიხსნება და შეესატყვისება „მადალს“, „მწვერვალს“.

დამოწმებული წყაროები და ლიტერატურა

გაიუს პლინიუს სეკუნდუსი (უფროსი). ბუნების ისტორია.

ანტიკური კავკასია, ენციკლოპედია, I, წყაროები. თბ., 2010.

გამყრელიძე 1988 – გამყრელიძე თ. „ტრანსკავკასია“ თუ „სამხრეთ კავკასია“, გეოპოლიტიკური ნომენკლატურის დახუსტებისათვის. პოსტკომუნისტური დემოკრატიული გარდაქმნები და გეოპოლიტიკა ამიერკავკასიაში. თბ., 1988.

გორდეზიანი, უგულავა 2018 – გორდეზიანი რ., უგულავა გ. კავკასია/კავკასოსი. ანტიკური კავკასია, ენციკლოპედია, III, თბ., 2018.

ესქილე. მიჯაჭვული პრომეთე. ანტიკური კავკასია, ენციკლოპედია, I, წყაროები. თბ., 2010.

ვაშაკიძე 1993 – ვაშაკიძე ვ. „იბერია“ და „იბერები“ ანტიკურ წყაროებში. საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი უცხოური და ქართული ტერმინოლოგია. თბ., 1993.

პლუტარქოსი. მცენარეთა, მათა სახელწოდებებისა და იმის შესახებ, რაც მათში მოიპოვება. ანტიკური კავკასია, ენციკლოპედია, I, წყაროები. თბ., 2010.

სანაძე 2001 – სანაძე მ. „ქართლის ცხოვრება“ და საქართველოს უძველესი პერიოდი (ქართლოსიდან მირიანამდე). თბ., 2001.

სტრაბონი. გეოგრაფია. ანტიკური კავკასია, ენციკლოპედია, I, წყაროები. თბ., 2010.

ყაუხნიშვილი 1976 – ყაუხნიშვილი თ. საქართველოს ისტორიის ძველი ბერძნული წყაროები. თბ., 1976.

ხარაძე 2018 – ხარაძე კ. კავკასიონის (კავკასიის) ეტიმოლოგიისათვის. ტოპონიმიკური შტუდიები. თბ., 2018.

Bohlen 1830 - Bohlen P. Das alte Indien mit besonderer Rücksicht auf Aegypten. Königsberg, 1830.

Brosset 1849 - Brosset M. Rapports sur un voyage archéologique dans la Géorgie et dans l'Arménie en 1847-1848. SPB, 1849.

Carnoy 1960 - Carnoy A. Les suffixes toponymiques pre-grecs. L'antiquité classique, 29, 1960.

Humboldt 1843 - Humboldt A. Asie centrale, I, Paris, 1843.

Kretschmer 1928 - Kretschmer P. Weiteres zur Urgeschichte der Inder. KZ., Bd 55, 1928.

Marquart 1922 - Marquart J. Kaukasus. Morgenland, №1, 1922.

Windekens 1954 - Windekens A. van. Contributions a l'étude de l'onimastique Pelasgique. Louvain, 1954.

БСЭ, т. 11, М., 1973.

Гублиа 2000 - Гублиа Р.К. К этимологии топонима Kavkaz. Проблемы региональной ономастики, Майкоп, 2000.

Откупщиков 2001 - Откупщиков Ю. В. КAVKACΣOC. Очерки по этимологии. СПб, 2001.

Трубачев 1976 - Трубачев О.Н. О синдах и их языке. Вопросы языковедения, №4, 1976.

Трубачев 1983 - Трубачев О.Н. INDOARICA. Этимология, Кавказ. Этимология, 1981. М., 1983.

Трубачев 1999 - Трубачев О.Н. INDOARICA в Северном Причерноморье. Реконструкция реликтов языка. Этимологический словарь. М., 1999.

Услар 1881 - Услар П.К. Древнейшие сказания о Кавказе. Сборник сведений о кавказских горцах, Вып. X, Тифлис, 1881.

Фасмер 1996 - Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. I, СПб, 1996.

Ююкин 2012 - Ююкин М. А. О происхождении названия Кавказ. Индоевропейское языкознание и классическая филология, XVI (чтения памяти И.М. Тронского), СПб, 2012.

Valerian Vashakidze

The origin and etymology of the term "Caucasus"

Numerous interesting studies are dedicated to the origin and etymology of the term "Caucasus". The article shares the view that the name "Caucasos // Caucasus" was originated in the Aegean world and spread to other peoples, including the Caucasians, through Greek. Its oldest and only correct form is „Καύκασος“, as first witnessed in the work of the ancient Greek tragedian Aeschylus – "Prometheus Bound".

ირმა კვაშილავა სამურზაყანოს ისტორია ტოპონიმიაში

ისტორიული სამურზაყანო, დღევანდელი ადმინისტრაციული დაყოფით, ძირითადად, გალის, ნაწილობრივ, ოჩამჩირის რაიონებს, აგრეთვე, ტყვარჩელს მოიცავს, რომლებიც სხვადასხვა დროს, კოლხეთის, შემდგომ სამეგრელოსა (ოდიშის) და აფხაზეთის ფარგლებში შედიოდა, რომლის მნიშვნელოვან ნაწილს დღესაც წარმოადგენს. ამ რეგიონისადმი ინტერესი, თითქმის არასოდეს შენელებულა, პირიქით, მიმდინარე კონფლიქტმა კიდევ უფრო გააღრმავა.

ტოპონიმების ღირებულება, წარსულის რეკონსტრუქციის საქმეში, საყოველთაოდ აღიარებულია, ვინაიდან ისტორიული პროცესების მართებულად გაშუქების ერთ-ერთ სანდო წყაროდ ითვლება. ამიტომ, ტოპონიმების მოძიება და სათანადო მოკვლევა თითოეული ჩვენგანის საზრუნავია. ამ მხრივ, განსაკუთრებული წვლილი მიუძღვით ქართველ მეცნიერებს: აწ განსვენებულ ვალერიან ზუხბაიასა და პაატა ცხადაიას, რომლებმაც 1969-1970 წლებში გალის რაიონში შეკრებილ უნიკალურ მასალას თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ონომასტიკის სამეცნიერო კვლევით ცენტრში მოუყარეს თავი. აღნიშნულმა მკვლევრებმა მას არაერთი სამეცნიერო გამოკვლევა მიუძღვნეს და ფასდაუდებელი საგანძური დავიწყებას გადაარჩინეს.

სამურზაყანოს ეთნოისტორიაზე მუშაობისას საშუალება მომეცა ჯერ კიდევ გამოუქვეყნებელი მასალით მესარგებლა, რისთვისაც მუდამ მადლიერი ვიქნები. ამჟამად, ისევ ვუბრუნდები მათ, ვინაიდან ტოპონიმებით იშიფრება ამა თუ იმ ტერიტორიაზე მომხდარი ყოველნაირი ცვლილება, აგრეთვე, მათი წარმომქმნელი ადგილობრივი, თუ მიგრირებული მოსახლეობის, როგორც სოციალურ-ეკონომიკური, ისე ეთნო-კულტურული პროცესები. მართალია, ტოპონიმებს ძირითადად ლინგვისტები სწავლობენ, მაგრამ მისი მონაცემები ძლიერ ეხმარება სხვა დარგებს, მათ შორის, ისტორიას, ეთნოლოგიას... „ამიტომ, ხშირად ერთი სიტყვის ახსნა, გარჩევა უფრო ნათელს ჰყენს და ხსნის რაიმე

ეთნოგრაფიულ მოვლენას, ვიდრე მისი ვრცელი აღწერა, ხოლო იქ, სადაც რომელიმე ფაქტი გადავარდნილია, ან დავიწყებული, ენაში კი, მარტო სიტყვა დარჩენილა, ამგვარ შემთხვევაში, ასეთი სიტყვის განხილვა-გარჩევა აუცილებლად საჭიროა“ (ჭარაია 2011: 9).

გალის რაიონის ტოპონიმიკურ ლექსიკონზე, აფხაზეთის კულტურის ძეგლთა დაცვის ინსპექტორი ნოდარ შონია მუშაობდა, რომელმაც 1300 გეოგრაფიულ სახელწოდებას მოუყარა თავი. მისი დაკვირვებით (როგორც მოსალოდნელი იყო), გალისა და სამეგრელოს (კოლხეთის, ნ. შონია) ტოპონიმებს ბევრი რამ საერთო აქვთ. უფრო დაწვრილებით, საყურადღებოა ეთნიკურობის აღმნიშვნელი ადგილთა სახელწოდებანი. მაგალითად: „ნააფხაზარი“, „ნათურქი“ და მისთანა; ბევრია საკუთრებასთან დაკავშირებული მიკროტოპონიმები, რომლებშიც მითითებულია მესაკუთრის სახელი, ან გვარი, საკუთრების საგანი, როგორც არის: მიწა, სამჭედლო, ტყე, წისქვილი, სასაფლაო, ციხე, გორაკი და ა. შ.; ასევე, რელიგიური რწმენა-წარმოდგენებიდან წარმოშობილი ტოპონიმები, მაგალითად: „ნაჯვარი“, „ნამეხარი მუხა“, „საქაჯე“ და მისთანა. ნიშანდობლივია აგრეთვე, სოფლის მეურნეობის, ადამიანთა შრომა-საქმიანობის, ადგილთა გეოგრაფიული დახასიათებისა და სხვა მოვლენებისაგან წარმოშობილი ტოპონიმები (შონია 1970: 62-63).

აფხაზეთის თანამედროვე ვითარების გათვალისწინებით, ამჟამად, მეტად საინტერესოა სამურზაყანოს აფხაზეური ტოპონიმები, რომლებიც ისტორიულად მომხდარი ცვლილებების მიუხედავად შემოგვრჩა. ისინი ბევრი არ არის მხოლოდ იმ მიზეზით, რომ არც აქ დამკვიდრებული მიგრირებული აფხაზები იყვნენ რიცხვმრავალნი, თუმცა, ამას ზოგიერთი მკვლევარი არ იზიარებს. ამ მიზეზით, კიდევ ერთხელ ვეცადე ისტორიული სამურზაყანოს ტოპონიმების გაშუქება.

„სამურზაყანო-გალის რაიონი საქართველოს ერთ-ერთი უმსხვილესი და უმნიშვნელოვანესი ადმინისტრაციულ-ეკონომიკური რაიონია, რომლის მოსახლეობა 1993 წლის 1 ოქტომბრისათვის 83.000 იყო; ანუ აფხაზეთის მთელი მოსახლეობის 15,8%-ს შეადგენდა. მისი მრავალრიცხოვანი,

მაგრამ ძირითადად ქართული მოსახლეობა, ქალაქ გალსა და თემებად გაერთიანებულ 90 სოფელში იყო განლაგებული... 1990 წელს აქ ჭარბობდა ეროვნება ქართველი (93,8%), მხოლოდ 3,1% რუსი და 0,8% აფხაზი ითვლებოდა“ (ნაღარეიშვილი 1998: 68; 149). აღნიშნულ მონაცემებს ტოპონიმიკურ მასალასთან შევაჯერებთ.

აჩიგვარის თემა - სოფლები: *აჩიგვარა, ფუწყური, გუდავა, ტოგონი, ბულიშხინჯი, ოზურეი.*

აჩიგვარა, უფრო ზუსტად, აჩგუარა მდინარე ოქუმის ორივე მხარეს მდებარეობს. სახელწოდება აფხაზურია და ნიშნავს ცხენების სამწყვდევე ადგილს. შესაძლებელია, ამ ტოპონიმს აფხაზურ საგვარეულო სახელ – ახბასთან ჰქონდეს კავშირი. „აჩიგვარა“ ნიშნავს რემას (ცხენების ჯოგს). გადმოცემის მიხედვით, აქ აფხაზეთის მეფის ცხენების საძოვარი ყოფილა (გოგატიშვილი 1989: 13). აფხაზურთან დაკავშირებული სხვა რაიმე სახელწოდება არ გვხვდება. სოფელი დასახლებულია უბნებად, როგორც არის: საკვარაცხელიო, სატორუო, საქობალიო, საშაკაიო. „გარდა ამისა, აქ ცხოვრობს ბაძაღუა, გვილავა, გობეჩია, გოგოხია, დოჩია, ესართია, კალანდია, კორსანტია, მანდარია, მიქაძე, ოთხოზორია, როსტობაია, ცირდავა, ჯგერენაია, ჯოლოხავა“ (დლონტი 1971: 51). სოფელში არის „თაკალანძის ღელე“, გზისპირზე კი, – „კუკუტის სამჭედლო“ (კუკუტი ლაგირვანძე თავის სამჭედლოში შესწირავს, სწირავდა ღმერთს – „ოჭკადირეში ოხვამერი“), „მარღანიების ტყე და წისქვილი“, „მარკოზიას ნასახლარი“, აგურისა და კრამიტის ქარხნის „ნაზავადები“, ამჯერად, სახნავი ფართობებია.

სოფელ ფუწყურის, დასახლებული უბნებია: საბენიო, სავაზგანიო (ვახვანავები), სამაღანიო, საფაჩულიო, საჭკადუო. „წყუ“ მეგრულად, წყაროს ჰქვია. ფუწყური, შეიძლება, ცუდ, უგემურ წყაროს ნიშნავდეს (ვალერიან ზუხბაია). საინტერესოა, რომ აჩიგვარის საზღვართან არის ნაცისხარი „გაბარიშ ნაჯის“. „ჯიხა“ (მეგრ.) – ციხე, „ნაჯის“=ნაცისხარი. სოფელი ფუწყური მდინარე ოქუმწყალის ნაპირზე, სოფელ წარჩეს საზღვართან არის. ფუწყურში ანხბაიას//ანხბაიების – ანხაბაძეების (თავადების) სახნავია, რომელიც ქობალიე-

ბმა იყიდეს. ფუწყურის იმ ნაწილში, რომელიც სოფელ წარჩის თემში შედის, – საბენიოში არის ნაეკლესიარი „ფუწყურული ოხვამე“. აქვეა სახნავი „ოხვამეშ დისა“. „ოხვამე“ (მეგრ.) სალოცავს, ეკლესიას და სასაფლაოსაც ნიშნავს. ამ შემთხვევაში, ეკლესია უნდა იგულისხმებოდეს. სოფლის უბნებია: სასირგინო (სირგინავები), საუბილო (უბილავები), საჯიგანიო (ჯიგანიეები). სახნავებია, რომელთა მესაკუთრენი, თავის დროზე, ყოფილან: ბეკვერიები, ბეჭვაიები, გაგუები, გეთიები, თარბაიები. ეს უკანასკნელნი, ალბათ, თარბები (აფხაზები) იყვნენ.

გუდავა ოქუმწყელის მარცხენა ნაპირზე მდებარეობს. სოფელ გუდავისა და ტოგონის საზღვარზე არის ტბა ბებეისირი. სოფლის სახნავებია: „კაკუბავას კუთხე“ („კაკუბაშ კუნთხუ“ მეგრ.), „მარღანიას ტყე“; სასაფლაოა იქ, სადაც ადრე ეკლესია ყოფილა. ადგილების მესაკუთრეთა საკუთარი სახელებიდან აღსანიშნავია: ბოდლა, ბიქტორი, გრიშა, დავესი, ივა, ეთმე, პეხუ...

ტოგონი ნიშნავს ჭაობების, დეღეების ადიღებით დაგუბებულ წყალს (ვალერიან ზუხბაია). მას სამხრეთ-დასავლეთით სოფელი რეფი ესაზღვრება, აღმოსავლეთით – სოფელი შეშელეთი, ჩრდილო-დასავლეთით კი, – სოფელი გუდავა. სოფელში საბაძაღუო//ბაძაღუების დასახლებული უბანი ყოფილა, ასევე, ცირდავების, გოგოხიების, ჯგერენაიების კუთხეები. სახნავებია: მარღანიების, „იასქუაკეფიშ“ (იაშვილების), გულუების; ტყეებია – ანთიასი, ანჩაიების (ანჩაბაძეების), ბაძაღუების; ნაწისქვილარი – კვარაცხელიების, არდიების, კაკაჩიების... არის აგრეთვე, ნაგზაური „ნარელს“//„ნამატაკოზ“; 1946 წელს სოფელ აჩიგვარადან სოფელ გინძე-ეწერამდე, ხე-ტყის გასატანად, „მატაკოზის გზა“ გაიყვანეს.

სოფელი ოხურეი ოჩამჩირის რაიონის საზღვართან მდებარეობს. მას დასავლეთით ესაზღვრება სოფლები: ანარია და პირველი გუდავა, ჩრდილოეთით – ბედიის თემი, აღმოსავლეთით – მდინარე შაშიკვარია და სოფელი აჩიგვარა. მდინარე ოხურეის წყალი გალისა და ოჩამჩირის რაიონების საზღვარია. „ოხურეი ერქვა ვრცელ ტერიტორიას მდინარე ოქუმსა და დალიძგას შორის. აქ იყო ჭაობნარი, იცოდა

ხურობა და ამიტომაც დარქმევია სახელი ოხურეი“ (ო- მეგრ. გეოგრაფიული სახელების მაწარმოებელი პრეფიქსია) (ცხა-დაია, ხორავა 2016: 137). ოხურეი ნაწილობრივ, გუდავის თემ-საც განეკუთვნება, რომელსაც შემდგომ მიუვრუნდები. იმის აღნიშვნაც საჭიროა, რომ სოფელი ოხურეი სამურზაყანოს დაბლობზე მდებარეობს, რომელიც 200 კმ-ზე გადაჭიმულ კოლხეთის დაბლობის ჩრდილო-დასავლეთ ნაწილს ეწოდა, მაგრამ გეოგრაფიულად სცილდება სამურზაყანოს საზღვრებსა და მდინარეებს – ენგურსა და კელასურს შორის ტერიტორიას მოიცავს. „კოლხეთის დაბლობის ამოშრობამ, გარდა იმისა, რომ მოსპო მაღარია, 220.000 ჰექტარით უზრუნველყო ადგილობრივი მოსახლეობა“ (რეხვია-შვილი 1982: 84).

სოფელ ოხურეის დასახლებული უბნებია საგოგოხიო და სანარმანიო; ნასახლარებია: ბალიბაიების, ზვამბაიების, კვატანიების, ლაშხიების, შაკაიების, ჭარაიების; მიქანძეების, ქუთელიების (სახნავეები); აგრეთვე, ემხვარების, შარაშიების (შარვაშიძეების) „ნადელები“, ამჟამად, ტყეები... ემხვარები და შარვაშიძეები აფხაზი თავადებია, ხოლო გვარების - ბაღბაია, ზვამბაია, ფუძეები - ბაღბა, ზვამბა აფხაზური წარმომავლობის არის. აქვე გვხვდება აფხაზური წარმოშობის ადგილის, წყაროს სახელწოდება „აფხაძის“, „ძის“ აფხაზურად, წყაროს ნიშნავს.

სოფელი ბულიშხინჯი მეგრულად, სიტყვასიტყვით ბლის ხიდს ნიშნავს, რომელიც მდინარეების შესართავთან ყოფილა გადებული, ამიტომაც დაერქვა ეს სახელწოდება. წყალთშესართავს მეგრულად „ოტუფუე“ ჰქვია. აქ გვხვდება ჭალა-სახნავეები, ნასახლარი მინდვრები, სახნავეები. მაგალითად: „შონიას კუთხე“ (ანუ, უბანი), წყაროები, ტყეები – რცხილნარი, რომლებიც ძველ მესაკუთრეთა სახელებით შემორჩა. ასეთია: დათიკოს წყარო, ეთმეს ისლნარი, დიმიტრის, პატუხუს ქიბარის, ვასილ პაპას (პაპა აქ მღვდელს უნდა ნიშნავდეს) ნასახლარები, ძალკას ნასახლარი ბორცვია (ძალკა ქალის სახელია).

ბედიის სასოფლო თემი – სოფლები: ბედია, სახახუბიო, ფშაური.

სოფელი ბედია – დასახლებული უბნები: საგვარამიო, სააფშილო (აფშილავეები), საქუთელიო (ქუთელიები). გარდა ამისა, აღ. ღლონტის მიხედვით, აქ სახლობდნენ: აფშილავა//აბშილავა, ბარქაია, ბახია, ბიგვავა, გოგოხია, გუნია, გურგულია, გუჩუა, დავლიანიძე, კაჭარავა, კიკორია, მატკავა, ნარმანია, ნიჟარაძე, რაფავა, ქანთარია, ქუთელია, შაკაია, შელია, ციცარია, ჭაავა, ჯაკონია – ყველა კოლხური წარმოშობის გვარია. რაც შეეხება სახნავეებს, წისკვილებს, წყაროებს, დელეებს, ნასახლარ ბორცვებს, ტყეს, მორევს – ფონს მრავალფეროვანი პირსახელები უძღვის წინ. მაგალითად: ჭიტის, ორთანის, გვაჯის, ბურდღუს, ბადრას, ბეგოს, გეყვას, მატას, ჩამშუქის, თარხუნას (მამაკაცის სახელია), თენგიზის, კოსტას, კუზუს, მუსტაფას (ბიგვავას დედე), მატას, მალხას (ქალის სახელია)... „თვალში საცემია აღნიშნულ თემში და სხვა ბევრგან ტყის მასივების სიმრავლე, რითაც აფხაზეთი იმდენად მდიდარია, რომ 290-მდე სახეობა (მათ შორის ძვირფასი ჯიშები) ხარობს“ (კობახია 1970: 1). ტყეებს აფხაზეთის ტერიტორიის 55,4% უჭირავს. ამავე დროს, აფხაზეთზე მოდის საქართველოს მთელი ტყის ფონდის 18,7% (კაკაბაძე 1961: 111). გვხვდება წიფლის ტყე, ტყე „კახონი“, სახელმწიფოს ეკუთვნოდა „ობში“ – საერთო ტყე, ტყე „რუსის პლანი“ და ტყე „სააფშილო“, „სარაგვო“ – კერძო საკუთრებაში.

აქვე, სოფლის სამხრეთ-დასავლეთ ნაწილში, ს. ჭოლარიას სახლთან არის წყარო. მას „სტალინის წყაროს“ უწოდებენ. არსებობს გადმოცემა, რომ სტალინი და მისი ამხანაგები ერთ დამეს ოჩამჩირიდან მოდიოდნენ, იყვნენ ს. ჭოლარიასთან. ეს ამბავი რევოლუციამდე მოხდა.

სოფელი სახახუბიო სოფელ აგუბედიის საზღვართან არის. აქვეა წიფლნარი ტყე და ხასიების ნასახლარი. გრეთვე, თოფურიას, მატკავას, ჭარაიების, იზორიების ნასახლარები, რომლებიც მინდორ-ტყე-ველს შემორჩა. „სახახუბიოში, ალბათ, ხახუბიები ცხოვრობდნენ, ახლა არ არიან, არც ახსოვთ“ – ჩაუნიშნავს 1982 წელს პაატა ცხადაიას. სოფელ სახახუბიოში უბანია სააფშილო. ხახუბიას გარდა, ცნობილია ხახბაიაც, რომელსაც ზემოთ აღნიშნულ აფხაზეთურ

გვარებთან აქვს დიდი მსგავსება, სახელდობრ, თარბაია, ზვამბაია, ბაღბაია...

სოფელ ფშაურში არის ნაციხარი – მეგრ. „ნაჯის“ სარაგოში. სამურზაყანოში გვარები, როგავა და რიგვავა გვხვდება. სარაგო (რაგავა), საგოგოხიო და საჯიჯორიო დასახლებული უბანებია. აქაც ნაციხარია, „საკიკორიო“// „კიკორიების ჯიხა“. ეს მეორე ნაციხარია ამ სოფელში. საინტერესოა, რომ გადმოცემით, ფშაურიანი აქ ჯიხის//ციხის ამშენებლის გვარი ყოფილა. დასახლებული უბანია სამარგალო//სამეგრელო, სადაც სამეგრელოდან გადმოსახლებულები ცხოვრობდნენ. ფერდობის სახელწოდებაა „სანაკიძეს (სანიკიძე) ნასახლარი“, აგრეთვე, ბადლასი, ბადრასი; სახნავი, ნასახლარი, მინდორი – ზორისი, მაქსიმესი, გიორგისი; წყაროები – იასონის, იონასი, ბარდლუსი, ვალოდიასი... ყველა მეგრული ტოპონიმია, მაგალითად, „გვადამ წყურგილი“, – გვადას წყარო; სახნავი – გოგოხიების „ნადიხი“, სადაც გოგოხიებს სახნავ-სათესი მიწები ჰქონდათ.

განახლების თემა – სოფლები: განახლება, ოკვინორე, დიხაგუძბა, გაგიდა.

სოფელი განახლება ზღვისპირა დაბლობზეა. 20 წლის წინ, ორი სოფლის, ოკვინორესა და გაგიდას გაერთიანებით შეიქმნა და განახლება უწოდეს (1969 წლის ჩანაწერით). დასახლებული უბნებია: საბიგვო (ბიგვავები), საკახიანო (კახიანები), სამინჯორაიო, საცქვიტარიო (ცქვიტარიები). განახლებაში სახლობენ ქართული საგვარეულოები: არქანია, ბელქანია, ბიგვავა, ზუხბაია, თოლორაია, თორდუა, იზორია, კახიანი, კვარაცხელია, ლაგვილავა, მინჯორაია, მორგოშია, ოდიშარია, რუხაია, ფაცაცია, ქობალია, ღვინჯილია, ცაავა, ციკოლია, ცქვიტარია, ჭანია, ხარჩილავა, ჯაიანი; ანჩაბაძეებიც (აფხაზები) ცხოვრობენ, რომლებიც სამურზაყანოში სხვაგანაც გვხვდებიან (ქლენტი 1971: 56). სოფელში არის სახნავები, რომლებიც მათი ყოფილი მეპატრონეების გვარ-სახელებს ატარებს. მაგალითად, ანჩიბაიას სახნავები, რომელიც ეხვამაშ შეისყიდა; ასევე, გერგედავების სახნავი, ანჩიბაიას (ანჩაბაძის) ტყე, მაიკას (ქალის სახელია) სახნავი; არის მღვდლის დედე, მინდორი, სახნავი. ზღვისპირას არის ადგილი „ნაზაოდ.“ რევოლუციამდე აქ ხე-ტყის სახერხი

ქარხანა ჰქონდა გერმანელ მრეწველს, ვინმე ფეტერს. შახე-
ლწოდებაც აქედან მიიღო. ტყით მდიდარი სამურზაყანო ხის
დამამუშავებელი სახერხი ქარხნებით გამოირჩეოდა. ჯერ
კიდევ XIX ს-ის 20-იანი წლებისათვის, საბერიოში, ოტობა-
იაში, თაგილონში, გაგიდა-ნაჭკადოუში, გუდავაში აღრი-
ცხული იყო ხის საწარმოები.

ოკვინორე განახლებისა და ოტობაიას თემში შემავალი
სოფელია. „კვინორი“ მეგრულად, კვერნას ნიშნავს. ოკვი-
ნორე, ე. ი. საკვერნე, დაბლობი რელიეფით, დაჭაობებული
ტყიანი მხარეა. საზამთრო საძოვრებია, „ნაკარუ“ – საქონ-
ლის სადგომები. არის ტყე, საძოვარი არახამიასი/არაჰა-
მიასი (გვარია); აგრეთვე, გითოლენდიას (გვარია), მათეიას,
როზდანიის, მაქსიმეს „ნაკარუ“. აღნიშნულ პირებს ზამთარ-
ში აქ ჰყავდათ საქონელი. აქვე, სათოლორაიოს უბანში
არის მინდორი, სალოცავის – ეკლესიის – მეგრულად
„ოხვამეს“ მინდორი და მღვდლის მინდორი. სოფლის და-
სახლებული უბნებია: სამინჯორაიო, სათოლორაიო, საფა-
ცაციო, საქობალიო, საღვინჯილიო.

სოფელი დიხაგუბა – დიდიხაგუძუბა ეწოდება ხელოვ-
ნურ ბორცვს, რომელიც გვხვდება გალის რაიონში. „დიხა“
მეგრულად მიწას, „გუძუბა“ კი, ამალღებულ ადგილს ნიშ-
ნავს. შესაბამისად, დიხაგუძუბა ამალღებულ მიწაყრილს
ეწოდება. იგი ზღვის პირას, სოფელებს – გაგიდასა და ფი-
ჩორს – შორის მდებარეობს. უბნები დასახლებულია (რო-
გორც ყველგან სამურზაყანოში, ასევე, აქაც) ქართული სა-
გვარეულოებით: საქობალიო – ქობალიებით, საღურწკაიო
– ღურწკაიებით, საჯინჯოლიო – ჯინჯოლავებით. ნასახ-
ლარებიც ქართულია - ჯიქიას, მიშველიას, მებონიას, კუხა-
ლელიშვილის. არის ემხვარის (აფხაზური გვარია) ნასახლა-
რიც, „გინახორა-ნოხორი“ მეგრულად, ნასახლარს ნიშნავს.
სოფელში არის ტყე და საძოვრები, მაგალითად: თოფური-
სი, ქარდავასი (მეგრულად, ქარდეფიშ), ანჯაფარიძის...

სოფელი გაგიდა ზღვის პირას მდებარეობს. მის სამხ-
რეთით სოფელი დიხაგუძუბაა, ჩრდილო-აღმოსავლეთით –
ოკვინორე, ჩრდილოეთით – გინძე-ეწერი, აღმოსავლეთით –
სოფელი პირველი ოტობაია. გაგიდას ძველი სახელწოდებაა
ნაჭკადუ. დასახლებული უბნებია: სამებონიო, საქობალიო,

საშონიო, საჭანიო, საკვაშილო. ამ ქართული გვარების გარდა, გულუას, ბელქანიას, საჯაიას, ქარჩავას ნასახლარებიცაა. აფხაზური ტოპონიმები და გვარ-სახელი აქ არ გვხვდება. პირ-სახელები, რომლებიც ადგილის სახელწოდებებთან ფორმულირდება, ასეთია: ამბაკო, არჩილი, ბაჯგა, ბეგლარი, ესტატე, ვარლამი, იზდო, იასმენი, კაჟნა, ღუთია, ფადღუ (ქალის სახელია), ტუტუ, სანდრო (ჩხირკვანძე), ჯაგუ, ჭუჭუ, ძიკა, ცაქვა, სისონა, სვიმო, სეფანე... საინტერესოა ტოპონიმი „მარგალეფიში“ (მეგრელების) კანცელარია, რაც სოფელ გაგიდის კოლმეურნეობის კანტორას ეწოდება. კოლმეურნეობაში სამეგრელოდან ჩამოსული ახალმოსახლეები იყვნენ გაწევრიანებული. საქმე იმაშია, რომ სოფელი XIX საუკუნის დამლევს, სამურზაყანოსა და სამეგრელოს მთისწინეთის სოფლებიდან გადმოსულთაგან, ფაქტობრივად, ხელახლა შეიქმნა (ცხადაია, ხორავა 2016: 138). ნიშანდობლივია, რომ აფხაზეთში სუბტროპიკული კულტურების ასათვისებლად და დასახერგად, საკავშირო მნიშვნელობის არაერთ ორგანიზებულ მიგრაციას ჰქონდა ადგილი.

თვალშისაცემია წყაროებისა და ტყის სიმრავლე, აგრეთვე, სახელწოდება „ნაზავოდ“-ის, რაც სახერხი ქარხნების მიმანიშნებელია. საბალახო-საძოვარი ადგილები, მინდვრები, ნასახლარები, სათევზაო ადგილები, ძირითადად, ქართველების გვარ-სახელებითაა გაფორმებული. აქვეა ჭაობიანი ადგილი, „ჩალამი“. ზღვისპირას, 10 კექტარზე იზრდება მცენარე ხაია, რომელსაც სახურავად იყენებდნენ.

გუდავის თემი - სოფლები: პირველი და მეორე გუდავა, ოხურეი, ანარია.

სოფელი გუდავა//გუდაყვა (პირველი და მეორე გუდავა) ისტორიულად ცნობილი დასახლებებია. ის ბერძნულ-რომაულ წყაროებში, ზიგანეოსი//სიგანეოსის სახელწოდებით არის ცნობილი, სადაც ლაზიკის მიტროპოლიტის ოთხი საეპისკოპოსო კათედრიდან ერთ-ერთი მდებარეობდა. X ს-ის დასასრულს, ზღვის სანაპირო ზოლში მდებარე კათედრამ ახალ ცენტრში, შუაგულ ბეღიაში გადაინაცვლა. X ს-ის პირველ წლებში (901-907 წწ.), ლაზეთის ეპარქია, თავისი ოთხი საეპისკოპოსო კათედრით (როდოპოლისი, ცაიში, პეტრა, ზიგანევი), კონსტანტინეპოლის პატრიარქს უკვე

ადარ ექვემდებარება, ვინაიდან იგი მცხეთის საკათალიკოსოს დაუკავშირდა (გეორგიკა 1952: 198). გუდაყვა/ზიგანელის ეკლესიის ნაშთები მიკვლეული არ არის, მაგრამ ზღვის ნაპირიდან დაახლოებით, 1,5 კმ-ზე ეკლესიის ნანგრევი გვხვდება, რომელიც შეიძლება იყოს საეპისკოპოსო ეკლესია (ბერულავა 1951: 65). საეპისკოპოსო ცენტრი მეორე გუდაყვაში იყო. აქ არის ადგილი „ნაოხვამ“ (მეგრულად) წმიდა ბარბაქეს სახელობის ნაეკლესიარი; აგრეთვე, ეკლესიის ყოფილი სახნავეები, სასაფლაო „კუთხეული დისა“ (მეგრულად), მიწა და მღვდლის სახნავი – მეგრულად, „პაპაშ ნადის.“ აქვეა სოხაძეების, ნაპარბეის, შიშმანის ნასახლარები, ასევე, ქარდავების, კოტუების, ზვამბაიების, უბნები – მეგრულად „კუთხე.“ გარდა ამისა, დასახლებული უბნებია: დიდი სახახუბო, საკოტუო, სამეფორიო, საჩხვირკიო, სახაბურზანო, საგიგო, სააკიშბაიო, რომლებიც ბზიფიდან მოსულან. ხახუბია, კოტუა, მეფორია, ჩხვირკია, ხაბურზანია, ვიგაყა ქართული საგვარეულობია, ხოლო ზვამბაია და აკიშბაია/აკიუბაია – აფხაზური წამომავლობის არიან. აქ ანჩბაიას (ანჩაბადის) წისქვილიცაა, ტყე – „აწაგვარა“ და ღელე „აძაფშ“, რაც აფხაზურად „წითელ ღელეს“ ნიშნავს. მას მეგრული სახელწოდებაც აქვს - „ჭითა ღალი“ - იგივე წითელი ღელე.

პირველი გუდაყა დასახლებულია ქართველებით, ჩვეულებრივ, უბნებად – კუთხეებად. მაგალითად: კირცხალიების, ქირიების, შონიების, ხუტკუბიების კუთხეები; უბნებია: საზაქარიო, საბერიო, სატაბაღუო, სადოჩიო.

ადსანიშნავია, რომ აქ იყო „ჩე ოხვამე“ (მეგრულად), თეთრი საყდარი და ივანე მღვდლის სასაფლაო. გუდაყა ეჩიგვარიას თემშიც არის, სადაც იყო ეკლესია და სასაფლაო. ტყეს შემორჩა არაბი მარია კარაკაჩის სახელი, რომელიც სირყვა მარდანას თურქეთში უყიდა. სოფელ გუდაყას ჩრდილოეთიდან იცავდა ტბა ბებესირი (ბებეოსირი), ჭაობები და გაუვალი ტყეები. სახელწოდება „ბებესირი“ წარმოიშვა მეგრული „ბებელა ისირი“-საგან, რაც იზრდება ტბის ირგვლივ და ცუდ ისლს, ხელის მჭრელს ნიშნავს. მას მოსახლეობა სახლის სახურავად იყენებდა. ამ ტბიდან

მოედინება მდინარე ჯოყოფა (ჯოყობა), რომელსაც ზღვასთან ცორიკას ეძახიან (ბერულავა 1951: 66). ჯოყობას სათავესთან, რუსეთ-თურქეთის ომის დროს, რუსეთის ჯარი იყო დაბანაკებული. აქვეა ტყე სააბრაგო; მუჰაჯირობის დროს, აქ აბრაგები ბანაკდებოდნენ. ხელუხლებელი ტყით მდიდარი სამურზაყანოს ტოპონიმიში ერთგან შეგვხვდა ტოპონიმი „ქობაიჯგურა ტყა რღუა“ (მეგრულად), რაც ნიშნავს: ხორბლის ყანასავით იყო ტყე დაფენილი. ზემოაღნიშნულ მდინარე ჯოყობასთან, ოჩამჩირის რაიონამდე სოფელი ოხურეი მდებარეობს, რომელიც გუდავის და აჩიგვარის თემში შედის. მისი დასახლებული უბნებია: საბერძენიო, საქუთელიო, საშამათო – ბერძენია, ქუთელია, შამათავა.

სოფელი ანარია. აქ რკინიგზის ბაქანია. ანარა//ანარია აფხაზური წარმოშობის ტოპონიმი უნდა იყოს. პაატა ცხადაია აღნიშნავს, რომ „ნარუა“ მეგრულში მცირე, ნარნარ რწევას, რყევას, ნძრევას აღნიშნავს. „ანარია“ ტოპონიმ „ონარია“-ს აფხაზური ვარიანტია (მეგრული სიტყვის „ო“ აფხაზურში გადადის როგორც „ა“), მაგრამ ზუგდიდის რაიონის სოფელი ანარია XVII ს-ის I ნახევარში არის დაფიქსირებული. ანარია, სახნავის სახელად, ქვემო იმერეთშიც არის დადასტურებული, აგრეთვე, სამეგრელოს მოსაზღვრე (ე. ი. ზანური სუბსტრატია) დიდი ჯიხაიშის ტერიტორიაზე. სამურზაყანოში, აკიბის ქელზე, მთა საძოვარს ეწოდება ანარა. მისთვის ამოსავალია აფხაზური სიტყვა „ა'-ნაარა“ – ფერდობი. ზოგი აფხაზი ინფორმატორის მტკიცებით, ანარია აფხაზურში ნიშნავს „მოსვეულ, მოღრეკილ ადგილს“ (ცხადაია 1998: 13). ანარიაში არის მდინარე ალაკვარა//ელაკვარა, რომელიც თურქულად, „ემშაკის დელეს“ ნიშნავს. აქვეა ტყე „ნათურქუ“ – ნათურქალი; აგრეთვე, ტყე „ჰადაშის (ქალის სახელია) დიხა“ (მეგრულად) - მიწა.

ღუმურიშის თემი – სოფლები: ქვემო და ზემო ღუმურიში, ფართოლადი.

ღუმურიში სვანური ენის ნათესაობითი ბრუნვის ფორმისაგან ნაწარმოები ტოპონიმი. სვანურად „ღუმურ“ ნიშნავს ნაძვს, „იშ“ სვანური ენის ნათესაობითი ბრუნვის ნიშანია, ე. ი. ნაძვნარი. სოფელ ღუმურიშში, ადგილ საგერ-

გაიოში (ქართული გვარი გერგაია), 1955 წელს მხარეთმცოდნე ნოდარ შონიას მიერ აღმოჩენილი იქნა ეკლესიის კედლის პერანგის კირქვის ფილა, რომელზეც ამოკვეთილია ასომთავრული სამშენებლო წარწერა. XI საუკუნით დათარიღებული წარწერიანი ფილა სოსუმის მუზეუმში ინახებოდა. ირკვევა, რომ იმ პერიოდში „დელოფალთა დელოფლის საგდუხტის საგამგებლო ყოფილა, რომლის ვინაობის დადგენა არავის უცდია“ (ხვისტანი 1998: 64).

სოფელი ზემო ღუმურიში მდინარე ოქუმის მარცხენა ნაპირას იწყება და სოფელ რენხამდე გრძელდება. მისი მნიშვნელობა ადგილობრივებმა არ იციან. „ღუმუ“ მეგრულად, ლომია, მაგრამ „რიში“, ჩვეულებრივ, აფხაზური სუფიქსია. სოსუმის რაიონში არის ტოპონიმი „ღუმურიშხა.“ აქაც თითო-ორთა აფხაზური ტოპონიმი გვხვდება, მაგალითად, ფერდობი „ასიპორა“, „ასიპ“ აფხაზურად, სიპის ქვას ეწოდება; ღელე „აფთახარა“, საძოვარი „აძმაცერხვა“, მინდორი „აშხვერა“, „აშ“ აფხაზურად, ძროხას ნიშნავს, „ხვერა“ - წველას.

სოფელში ადგილის სახელწოდებაა ნამარკილუ, წინათ აქ მარკელიებს უცხოვრიათ. ამჟამად, რეფი-შეშელეთში ცხოვრობენ. ტყე არის რცხილნარი; აგრეთვე, ღელე - „მუშკუარა“ აფხაზურად, „დათვის ღელეს“ ნიშნავს. ზღვის ნაპირზე „ბოლაზია“ – უბე, სადაც ნავებს აჩერებდნენ. სოფელში დასახლებული უბანებია: საგერგაიო, საზუხბაიო, სანანო (ნანავა); არის ბობოხაძის ნასახლარი. „ფერდობის სახელწოდებაა ნაგალავანი, როგორც გადმომცეს, აქ უნდა იყოს ძველი „კელასურის კედლის“ ფრაგმენტი. დღემდე, ამ ადგილას მისი ნაშთი დარჩენილა“ (ვალერიან ზუხბაია). კელასურის გალავნის აშენების თარიღის შესახებ, მკვლევართა შორის აზრთა სხვადასხვაობაა. ეს ვეებერთელა გალავანი (დაახლოებით, 160 კმ), მდინარე კელასურის შესართავიდან დაწყებული, მდინარე ენგურამდეა გადაჭიმული (ბერულავა 1951: 270).

სოფელი ფართოდალი, ფართო ღელე, რომელსაც კალაპოტი აქვს ფართო. ღელე/მდინარის სახელწოდება სოფლის სახელად იქცა. დასახლებული უბნებია: საჭანიო, საქვაჩახიო, სარიგვაო (ქართული საგვარეულოები: ჭანია,

ქვაჩახია, რიგავა). სოფელში ტყეებია: ბზის (მეგრულად, „ობზაკალონი“, ბზა//ბზაკალი), „ჭუბურონი“ (მეგრულად) ქართულად – წაბლნარი, წაბლის ტყე. აფხაზურად ამ ადგილს „ახიარა“ ეწოდება, ნიშნავს იგივეს - წაბლიანს.

ღიხაზურგის თემი - სოფლები: ღიხაზურგა, ზენი, ოცა-რცე.

ღიხაზურგა – სოფელია ვაკე-ბორცვიანი რელიეფით. აქ მეგრული და ქართული სიტყვის შეერთება გვაქვს. „ღიხა“ მეგრულად მიწას ნიშნავს, ზურგი გასაგებია. ე. ი. მიწის ზურგი რელიეფის თავისებულების გამო დაერქვა. სოფლის უბანია დიდი წიფური. „წიფური“ მეგრულად, წიფელს ნიშნავს; ადრე, დიდი წიფური (დიდი წიფელი), სადაც ოდესღაც დიდი წიფელი მდგარა, თემის ცენტრი ყოფილა. აქ მუხის, თუთის და წყავის ტყეები ყოფილა. მეგრულად „წყეიონაც“ გვხვდება. ტყეს უჭირავს ის სახნავეები, სადაც ადრე ხორბალი და ჭკავი მოჰყავდათ. სუბტროპიკული კულტურა – ტუნგოს პლანტაციაც ყოფილა, რასაც ტოპონიმი „ოტუნგონი“ გვახსენებს. მისგან მზადდება საუკეთესო საღებავი, ვინაიდან ტუნგოს თესლი 60% ზეთს შეიცავს. 1933-34 წლებში, აფხაზეთში პირველი სამრეწველო პლანტაციების გაშენება იწყება. ტუნგოს მასივები უფრო გალისა და ოჩამჩირის რაიონებშია გავრცელებული. აფხაზეთის ხვედრითი წილი საქართველოს ტუნგოს ნარგავების ფართობში 29,6% შეადგენს (დევძე 1961: 154). კაკლის ტყე - „ნემონა“ (მეგრულად კაკალი), ნაისლი (ნაისირი) და სხვა, ადგილის სახელწოდებებს შემოუნახავთ. ტყესთან დაკავშირებული ტოპონიმი „ქვაჯვარიც“ გვხვდება, ასევე, „ნახატღიხა“ (მეგრულად), ხატის მიწები (ნამიწარი), რომელიც უკვე ტყედ არის ქცეული. ტყიან ადგილს ერთგან უწოდებენ „განაცუღუს“, რომელიც სოფელ საბერიოს ტერიტორიაზე გადის. აქ ძველად, ბატონყმობის დროს, ყმებს თავს დაესხნენ, უნდოდათ მათი გატაცება და თურქეთში გაყიდვა, მაგრამ ვერ მოახერხეს, „გაცუღნენ“. ამიტომ, ამ ადგილს „განაცუღუ“ დაერქვა. „განაცუღუს“ წყაროცაა, სადაც არაყს ხდიდნენ – მეგრულად „ონტკაშ ოფუნაფალი.“ დღე-წყაროებიც მრავლადაა, რომლებიც საკუთარი სახელებით ფიქსირდება. აგალითად: ანდრიას, ბარდღუს, გეგიას (ქართული გვარი

გეგია), სვარადის, კაჭარავეების (ქართული გვარი), ნავეს, ნარიქის, პუნას, სევას წყაროები (მეგრულად „წყურგილი“ – წყარო). საინტერესოა მდინარის ხეობა „ჩეგემღალი“, მთა სათანჯოს ძირას. „ჩეგემი“ მეგრულად, ჩანჩქერებით მდიდარი დღეა. „ჩეგემს“ სახიფათო ადგილს უწოდებენ – უძირო, ხარო, უფსკრული. მთა სათანჯოს ძირას, კლდეში გამოქვაბულია, რომელსაც „ოჩოკოჩიშ უდე“ მეგრულად, ოჩოკოჩის (ტყის კაცის) სახლი ეწოდება.

დიხაზურგაში დასახლებული უბნებია: საგვაგვალიო, საგამსახურდიო, საგამახარიო, საკაჭარაო, საკვირკველიო, სალამაძიო, საძიგუო, სამარღანიო, საჯონჯუო. უკლებლივ ყველა ქართული საგვარეულოებია. საინტერესოა სათანჯოს მთა ციხე-კოშკით, სადაც კურორტია „საპავო“ (მეგრ.), სასარგებლო ჰაერი. სათანჯოს შესახებ სხვადასხვა მოსაზრებაა: 1. სათანჯო, იგივე სატანჯოა; შუა საუკუნეებში აქ ციხე-კოშკში ფეოდალები ადამიანებს სტანჯავდნენ; 2. შუა საუკუნეებში აქ გენუელების, თუ ვენეციელების კოლონია ყოფილა; 3. სათანჯო წარმოიშვა მეგრული სიტყვა „თანჯიდან“, რაც სამანს, საზღვარს ნიშნავს (ვალერიან ზუხბაია). „გენუელთა პირველი კოლონიები შავიზღვისპირეთში ჯერ კიდევ XII ს-ის II ნახევარში გაჩნდა. მალე მათ ტანადან სებასტოპოლის-სოხუმამდე 39 დასახლება დააარსეს. აქედან 7 – საქართველოს სანაპიროზე. ყველა ეს დასახლება თანამედროვე აფხაზეთის ტერიტორიაზე მდებარეობდა. მათ შორის ერთ-ერთი მდინარე ენგურის შესართავთან (შანტანგელო)“ (პაპასკირი 1998: 75).

ზენი არის დიხაზურგისა და ნაბაკევის თემის (თემი - ადრე სასოფლო საბჭო) სოფელი. ის დიხაზურგის სამხრეთ-აღმოსავლეთითაა, რელიეფი ვაკეა. მეგრულად „ზენი“ ვაკეს ნიშნავს. დიხაზურგა კი, მთაგორიანი ადგილია (ვალერიან ზუხბაია). დასახლარები-სახნავებია: ნავეს, ოვას, კეწვეს, დუდას, ეთმეს, ერას, ალსანდრეს, „აბრაგო“ (მეგრულად) - ყაჩადის, სახნავი მეგრულად – „სადის.“ სოფელში არის მარღანიების, ბულიების (გვარია) ტყე და სახნავი, აგრეთვე, ჩქოტუას (გვარია) სახნავი. დასახლებული უბნებია: ფიფიების, ცანავეების, კეკუების – ქართული საგვარეულოებია – საფიფიო, საცანო, საკეკუო.

ოცარცე – სოფელი ენგურის მარჯვენა ნაპირზე მდებარეობს. „ოცარცე“, ე. ი. საცარცე, ცარცის საბადო. აქ საკირე ქვა მოიპოვება. დასახლებულია უბნებად: სადემურით და სამიქით (დემურია, მიქია ქართული გვარებია). მიქია დევნილთა სიებში არ გვხვდება, შეიძლება, დღესდღეობით არ ცხოვრობენ, ან იყოს სამიქით (მიქაიები). მიქიას გარდა, ზოგადად, სამურზაყანოში მიქავა, მიქაძე, მიქელბაია, მიქელაძე, მიქიაშვილი სახლობენ (გალის... 2005).

ზემო ბარლების თემი – სოფლები: საბუთბაიო, ზემო ბარლები, საშამუგო.

სოფელი ზემო ბარლები, მეგრულად, „ბარდევი“ ქალაქ გალის სამხრეთ-აღმოსავლეთით 12 კმ-ზე მდებარეობს. რელიეფი ვაკეა; ამჟამად, დაჭაობებული ადგილები ამომშრალია და ჩაის პლანტაციებია გაშენებული. ამიტომ, ადგილების სახელწოდებები ჩაის ფართობებს, ან „ნაჩაის“ (სადაც ადრე ჩაი იყო) უკავშირდება. მაგალითად: გაგის, ვენედის, ძუგუს, ელიზბარის ჩაი (ელიზბარ მესხიამ 1926 წელს გააშენა). როგორც ყველგან სამურზაყანოში, აქაც დღე, სახნავი, მინდორი, ტყე, საძოვარი პიროვნებების სახელს ატარებს. ასეთებია: ასლანგერი (მამაკაცის სახელი), სამსონი, ილა, გერა, გიდი, ბარდღუ, ქუზუ, ყარა, ჩიქო, ძორგო, ძუგუ, ქოჩო... აქვე, სოფლის ცენტრალურ ნაწილში არის წყარო „მაფაშ წყურგილი“ მეგრულად, მეფის წყაროს ნიშნავს. ეგრულმა მითოლოგიამ „ტყაში მაფა“-ც იცის (ტყის კაცი), მაგრამ, მეტად არადამაჯერებელია, ვიდრე მეფის წყარო. სოფელში საინტერესო ადგილია ომერ ფაშას გზა, სადაც ადგილობრივი მოხუცების თქმით, 1856 წელს ომერ ფაშას ჯარს გაუვლია.

თითო-ოროლა აფხაზური ტოპონიმი აქაც გვხვდება. „აკუარა“ და „აძიხ“ – ორივე აფხაზურად დღეს ნიშნავს (ვალ. ეზუგბაია). სხვაც შეიძლება ყოფილიყო, მაგრამ არ ფიქსირდება. სოფლის დასახლებული უბნებია: მირცხულავების, მესხიების, უბილაგების – მეგრული ფორმით „საუბილუ კუნთხუ.“ გარდა ამისა, აღ. დლონტის მიხედვით, აქ სახლობენ: ბუთბაია, ლუკავა, მირცხულავა, შამუგია, შარია, წურწუშია, ხვითაია... (დლონტი 1971: 61).

აღსანიშნავია, რომ საბუთბაიო და საშამუგო ცალკე სოფლებად განიხილება. საბუთბაიოს სოფლები: ქვემო და ზემო ბარდები, საშამუგო და ხუმუშქური ესახდვრება. აღსანიშნავია ნასაყდრალი „ეწერული ოხვამე“ – ეწერული ეკლესია; ტყე-მინდორია მღვდლის მიწა-ტყე; ნასახლარებია: ახალაიების, გამსონიების, მარდანიების, ჭკადუების, ჯალაღონიების. ტყეები: „ჩქოტუას ნადელი“ და „რატიას ნასახლარი“ (რატია დევნილთა სიებში ვერ მოიძებნა. დატიანები სამურზაყანოში გვხვდებიან). დასახლებული უბნებია: შარიების და ზარიების – საშარიო, საზარიო.

სოფელი საშამუგო უბანია, სადაც მოსახლეობის უმეტესი ნაწილი გვარად შამუგაა, სახელწოდებაც აქედან მიიღო. წურწუმების – საწურწუმო უბანიც გვხვდება. ნასახლარი მინდვრები: გადელიას, შონიების, ქოთლანძის სახელს ატარებს ისევე, როგორც ანჩაბაძის ტყე – მეგრულად „ანჩიბაიას“ ტყე, ზაქარაიას ტყე და მისთანა. ნიშანდობლივია რამდენიმე ტოპონიმი, როგორცაა „ტეფიკარე“ და „ცუნაკამი“, მდინარის ნაპირებს ეწოდება. ინფორმატორთა თქმით, სახელწოდებები მათ წინაპრებს მეზობელი წალენჯიხის სოფელ ფახულანიდან გადმოუტანიათ.

ქვემო ბარდების თემი – სოფლები: ქვემო ბარდები, საბჭოთა ჩაი, ფიცარდალი, ბოგვეთი.

ქვემო ბარდების დასახლებული უბნებია: სამირცხულო (მირცხულავები), სამიქაიო (მიქაიები), საცობეხიო (ცობეხიები გუდაუთიდან წარმოშობით ცვეიბები ყოფილან), სახელწოდება „ხიტუმ მუხური“ – ხეტუს კუთხე იმიტომ ეწოდა, რომ აქ ხიტუ ანჩაბაძეს უცხოვრია. აფხაზური ტოპონიმი საძოვარს შემორჩა, ასეთია „სვიტაშ აფთირა“. სვიტა გვარია, „აფთირა“ – საქონლის სადგომი აქვეა „ჰაჯალიშ“ ნასახლარი, ჰაჯალი თურქი იყო, შვილი ბუთბაიად დაიწერა. სოფელში არის „შარაშიას ნაკარუ“ (შარაშიძის კარი) – საძოვარი უკვე სახნავადქცეული. ხშირად, ადგილები გვხვდება დიხაგუშუბას სახელწოდებით, რაც ზღვისპირა დაბლობებში ყორდანებს ეწოდება.

სოფელს საბჭოთა ჩაი, XX საუკუნის 30-იან წლებში ეწოდა (ადრე „ხიტუს მუხური“ ერქვა – ხიტუ ანჩაბაძეს ეკუთვნოდა), როდესაც ჩაი გააშენეს და კოლმეურნეობას -

„საბჭოთა ჩაი,“ მიაკუთვნეს. დასახლებული უბნებია: საპაპასქუო (პაპასქუების), სხვაგან სამურზაყანოში პაპავებიც მკვიდრობენ და პაპაშვილებიც, საჯოლოგუო (ჯოლოგუები), „ტურეფიშ მხარე“ (მეგრულად), ტურაგები – ქართული საგვარეულოა, „ჩაფრეფიშ“ (მეგრულად), ჩაფრავა, ჩაპრავა და ჩაბრავა დევნილთა სიებში გვხვდება, რომლებიც გალის გამგეობამ ადრე მოგვაწოდა. იმავე სიების მიხედვით, აგუმავა დღეს გალში 182 სული ირიცხება (დევნილთა... 2005). აქ ოთხოზორიებიც სახლობენ – ოთხოზორიების მხარე. სხვა დროს, უბნების განმსაზღვრელი მეგრულად „კუთხუ“ და „მუხური“ გვქონდა. ახლა ქართული ტერმინი „მხარე“ შემოვიდა უბნის აღმნიშვნელად. ერთ დროს, აქ გარაყანძეს, ლორიას, ნარმანიას, ორჟონიას, ქუთელიას, ხუბუტიასაც უცხოვრიათ და ტყე, წყარო, მინდორი მათ ნაკვალევს ინახავს. ზოგან, მათ ნასახლარებს მხოლოდ სახელები შემოუნახავთ. მაგალითად: ძვაძვი, ქვანალა (ქვანახია გვარიც არის), გუძა, დუტუ, ესტატე, კოსტა, ბერზუხი და სხვა. სოფელში სახნავი ადგილი გვხვდება სახელწოდებით, „ბერის ნასახლარი“, ეკლესიის მახლობლად ბერი ცხოვრობდა. სასაფლაო ყველა სოფელს საკუთარი ჰქონდა, აქ მას „ცხაცხუს სასაფლაო“ ერქვა. ზოგჯერ ტოპონიმ „ოხვამეს“ (მეგრ.) „ოლურელე“ ჰქვია, ადგილი, სადაც მკვდრები, გარდაცვლილები განისვენებენ.

სოფელი ფართოდალი მეგრულად, – ფართო დედე, რომელსაც კალაპოტი ფართო აქვს, ტყის მასივითაა ცნობილი. გვხვდება ბზის და წაბლის ტყე. ერთგან მას აფხაზური ტოპონიმი „ახიარა“ (წაბლიანი, წაბლოვანი) აღნიშნავს. სოფელში ჭანიების, ქვანახიების, რიგვაგების (ქართული გვარებია) სამკვიდროა, რომლებიც უბნებად ცხოვრობენ.

სოფელი ბოგვეთი ადრე ქვემო ბარდების სასოფლო საბჭოში შედიოდა. სახელწოდება მეგრულია, „ბოგვი“ მეგრულად, ერთგვარი ბალახის სახელია (ცხადაია, ხორავა 2016: 157). (საყურადღებოა, რომ აღნიშნული ფუძით სოფელი ქვემო ქართლშიც იყო – „ბოგვი“). მას სოფლები: ხუშუშქური და ზემო ბარდები ესაზღვრება. აღსანიშნავია, რომ სოფელში საყდარი ყოფილა „ბარდებ(ფ)ულ ოხვამე“ მეგრულად,

ბარდების ეკლესია. რელიეფი დაბლობია და მრავლადაა დედეები, ჭაობნარი, ტყე, ჩაის ფართობები, ნაწისქვილარები. დასახლებულია ბუთბაიებისა და ელიაეების უბნებად. არის ღურჭკაიას, ცხაკაიას, ჩემინავას ნასახლარები, „პაპას“ – მღვდლის ნასახლარიც. ანთროპონიმებიც მრავალფეროვანია: დიმიტრი, დუღუ, თავოზი, ჯუზა, ოსთარი, რომა, სეფანი, უტუა, ტუტუ, ღიღო, დუდი, ქუთა და ა. შ.

ლეკუხონის თემი – სოფლები: ლეკუხონა, ჟირღალიშკა, ლეჭარაიე.

ლეკუხონა გაღის რაიონის ჩრდილო-აღმოსავლეთ ნაწილში მდებარეობს, მდინარე ენგურის ნაპირზე. სოფლის რელიეფი გორაკ-ბორცვიანია. „ლეკუხა“ ქართული წარმოშობის ტოპონიმი. ეს არის ადგილი, სადაც მცენარე ლეკუხა – ხეჭრელი იზრდება. სოფლის უბანია „ჩეშონა“; ჩეშონა აქ გავრცელებული ვაზის ჯიში იყო, ამიტომ ეწოდა ეს სახელი. 1969 წელს ვალერიან ზუხბაიას ადგილის სახელწოდებად „ოყორანე“ (მეგრ.) – საყორნე ჩაუნიშნავს. იმ დროს, ენგურჰესის მშენებლობა მიმდინარეობდა დედე ოყორანეზე და მოასფალტებული გზატკეცილი გაუყვანიათ. ბუნებად დასახლებულ ლეკუხონაში ჩქოტუები და ლეჟაეები ცხოვრობენ. „ჟირღალიშკა“ მეგრულად, ორდელეს შუას ნიშნავს, ე. ი. ადგილმა სახელწოდება ორ დელეს შორის მდებარეობით მიიღო. აღნიშნულ სოფელში მიედინება მდინარე თომი - „თომიშ წყარი“ (მეგრ.), რომელსაც ორი დედე ქმნის. ამ დედეებს შორის ტერიტორიას „ჟირითომიშკა“ (მეგრ.) – თხომს შუა ეწოდება (ვალერიან ზუხბაია). სოფელში არის გორაკი – ნაციხარი, სასაფლაო, უფრო ზუსტად, „ნაოხვამ“, – ადგილი, სადაც ადრე სასაფლაო იყო. უბნურ დასახლებებში ქართული საგვარეულოები ცხოვრობდნენ: ლეჟაეები, ტაბაღუები, მანიები, ჩაკაბერიები, ხარჩილაეები, ჩქოტუები, ჭახაიები. იყო სახვარო – ხვარაეების უბანი, სავარაუდოდ, ხორაეების, რომლებიც დღესაც ცხოვრობენ სამურზაყანოში, ისევე როგორც ჩქოტუები – აფხაზთა წარჩინებული საგვარეულო. გვხვდება ხარჩილაეების ყოფილი დასახლებული უბანიც.

ლეჭარაიე – სოფელი გორაკ-ბორცვიანი რელიეფით. ლეჭარაიე არის უბანი, სადაც ჭარაიებს უცხოვრიათ, ისევე,

როგორც სამაგრელოში ლექარჩე (ქარჩავების), ლეჯიქე (ჯიქიების), ლეშამუგე (შამუგეების) და ა. შ. ლეჭარაიე სოფლის ჩრდილო ნაწილშია და სოფელ ლეკუხონას ტერიტორიაზე მდებარეობს. დასახლებულია უბნებად: საქობა-ლიო, საშამათო, საღურწკაიო, საჯახაიო, საკირტო, საგულუო – ქობალიების, შამათავების, ღურწკაიების, ჯახიების, კირტიების/კვირტიების, გულუების ქართული საგვარეულოები აქ დღესაც მრავლად არიან (მათი უმრავლესობა დევნილობაშია).

მზიურის თემი – სოფლები: მზიური, შაშიკვარა, პარტახუწა, მახუნჯია.

მზიური ახალი ტოპონიმი. ამ სოფელს ადრე ცხირო-გალი ერქვა. „ცხირი“ მეგრულად, ტყეს ეწოდება. „ჩხირუა“ ჩიტის დასაჭერ ბადეს ჰქვია. „ფარონი“ მეგრულად, უდრან ტყეს ნიშნავს და ტყიანი ადგილის აღსანიშნავად გვხვდება. სოფელში არის დეღეები, მაგალითად, „კიშის დალი“ მეგრულად – კეცის დეღე. მის ნაპირებზე დღესაც კერამიკის („კიცის“) ნამსხვრევებს პოულობენ. ჩანს, აქ, ძველად დასახლებული პუნქტი იყო. აქვეა დეღე, რომელსაც „ყოჯელი“ ეწოდება, რაც აფხაზური ტერმინია და ქოთანს ნიშნავს. ამ დეღესთან ახლაც ქოთნებს, დოქებს ამზადებენ (1969 წ.); წარსულშიც ასე იყო. აქა-იქ გვხვდება აფხაზური ტოპონიმები. მაგალითად, წყარო „აძის“ აფხაზურად, წყაროს ნიშნავს; პატარა მდინარეა „შაშკვარა“ აფხაზურად, შაშის (ქალის სახელია) დეღეს ნიშნავს, მოგვიანებით სოფლის სახელად იქცა. სოფელ მზიურში არის ბორცვი „ლაკირბაიას დიხაძუგუბა“, რკინიგზის ხაზთან ახლოს, სადაც გამომწვარი თიხის სასახლე – კუბო უპოვიათ; მადლობია, სახელწოდებით „ხოზონი“, რომელიც წყავის მსგავსი მცენარეა. ძველად, ამ მცენარის ღეროებით და ტოტებით საცხოვრებელ ფაცხებს ღობავდნენ. მზიური ქართველებით არის დასახლებული უბნებად: ნაყოფიებით, ყოლბაიებით, უბილაგებით, ღურწკაიებით, ჯგერენაიებით, აბრამიებით – სააბრი-მიო... აქ სახლობენ გვარები: აბაკელია, არქანია, ახალაია, ბეგუა, ბიბლაია, გადელია, გერგედავა, გოგოხია, დარსანია, ეხვაია, ვარდანია, ზაქარაია, კვეკვესკირი, ლეჟავა, ლეფსაია, მამასახლისი, მიქაია, ნაჭყებია, პაპავა, უზანაშვილი,

ქობაღია, შენგელია, შონია, წურწუშია, ჭარაია, ხუხუა, ჯღარკავა... (ქლენტი 1971: 9).

შაშიკვარა – უბანი, დელე – სოფელ რეფის საზღვართან არის. დელე სოფელ ჭუბურხინჯში იწყება და სოფელ რეფში მდინარე ოჯოლორეს ერთვის. სოფელი ქალაქ გაღის სამხრეთ-დასავლეთით მდებარეობს. დასახლებულია უბნებად ქართული საგვარეულოებით: დარსანია, ზაქარაია, ქარჩავა, შონია, ჭარაია, ჯგერენია. ყოფილი დასახლებული უბანია საბიბლაიო (ბიბლაია) და საყოლბაიო (ყოლბაია). უბანი საჯგერენაიო (ჯგერენაევი) სოფელ პატრახუწის საზღვართან არის, რომელიც მდინარე ერწყარის მარცხენა ნაპირზე, გალი-რეფის გზაზე მდებარეობს.

პატრახუწა – „ახუწა“ აფხაზურად, სოფელს, სოფლის უბანს ნიშნავს. „პატრ“-ის მნიშვნელობა უცნობია. შესაძლოა, რომ აღნიშნული ტოპონიმი ქართული სიტყვის – „პატარა“ და აფხაზური „ახუწა“-ს შეერთებით წარმოიშვა. სოფლის დასახლებული უბანია „ვარდანი ეფიშ კუნთხუ“ მეგრულად, ვარდანიების კუთხე, აგრეთვე, საშენგელიო (შენგელიები), ადრე იტყოდნენ – „შენგელიეფიშ კუნთხუ.“ გვხვდება ზეამბაიას, მარდანიას წისქვილები, ლაკირბაიას, ჭანტურიას ტყეები, შანაეების, ჭარაიების, ცქვიტაიების სახნაეები, მინდერები.

მახუნჯია ქალაქ გაღს აღმოსავლეთიდან აკრავს. სოფლიდან მახუნჯიას წყარო გამოდის, რომელსაც გაღში ქვიშონა ეწოდება. აღსანიშნავია ნაციხარი „მარდანიების ნაჯის“ (მეგრ.), აქვეა ბორცვი – ქარდავების ნაციხარი, „ქარდეფიშ ჯიხა, ნაჯის“ (მეგრ.) დასახლებულია ქარდავებისა და არქანიების უბნებად. სოფლის ტყეების მესაკუთრეები აქირთაეები, ინალისქუა (ინალიშვილი), ჯინჯორაია ყოფილან. ეს უკანასკნელი, ამჟამად, სამურზაყანოში არ ცხოვრობენ (დევნილთა... 1998).

მუხურის თემი – სოფლები: მუხური, საბულისკერიო, პირველი შეშელეთი.

სოფელი მუხური სამხრეთით ვაკე, ხოლო ჩრდილო-აღმოსავლეთით ბორცვიანი რელიეფით ხასიათდება. ტოპონიმი „მუხური“ დასავლეთ საქართველოში ბევრგან გვხვდება და ცნობილია, რომ კუთხეს აღნიშნავს (ვალ. ძუხბაია).

დასახლებულია ქართველებით უბნებად. აქ გვხვდება გვარები: ბენია, ბულისკერია, შარანგია, გულუა. არის პატარაიების კუთხე. ნასახლარებია: გაბელიას, გოგოხიას მამულები, ანჩაბაძეების, გუჩუების. წყაროები: გოლანძიას, ემხვარის... ტყე – მეგრულად „აბსეფიშ ტყა“ – აბსაკების ტყე, დევნილთა სიებში მათი რაოდენობა 267-ს არ აღემატება. მუხურში სახლობენ გვარები: აბრამიშვილი, ალანია, ანთია, ანჩაბაძე, ბასლანძე, ბალიშვილი, ბაღბაია, ბენია, ბულისკერია, გაბედავა, გაგუა, გასაშვილი, გვალია, გვაძაბია, გოგოხია, გულავა, ზედგინძე, თარბაია, კვარაცხელია, კვირკველია, კილანავა, ლიპარტია, ლუკავა, მარკელია, მეზონია, მოსიაშვილი, მოსიძე, რუხაძე, სვიმონია, ფარცვანია, ფირცხალავა, ქვაჩახია, ქვაცაბია, შანავა, შარანგია, ცაცუა... (ქლენტი 1971: 73).

ტოპონიმებში ხშირია სუბტროპიკულ კულტურის – ჩაის ფართობთან და ფაბრიკასთან დაკავშირებულ ადგილთა სახელწოდებები. მაგალითად: ბაღბაიას, გაგუას, თარბაიას, კოწოლანძის ჩაის ფართობები. ნიშანდობლივია, რომ აფხაზეთის სუბტროპიკული მეურნეობის მთავარი დარგი მეჩაიეობა იყო. აფხაზეთის ჩაის პლანტაციების ფართობის უდიდესი ნაწილი – 88,3% გალისა და ოჩამჩირის რაიონებშია განლაგებული. მეჩაიეობის ყველაზე მძლავრი რაიონი გალი იყო, რომელზეც ავტონომიური ჩაის პლანტაციების თითქმის 53% მოდიოდა (ნაჭყებია 1961: 6). რაიონის გორაკბორცვიან ზოლში, მეჩაიეობით ანიგვარის, პირველი გალის, ოქუშის, ჭუბურხინჯის, მუხურის და ბედიის სასოფლო თემები გამოირჩეოდა. სოფელ მუხურზე ზემოთ უკვე აღინიშნა და დანარჩენ სოფლებში, მეჩაიეობასთან დაკავშირებული ტოპონიმები სათანადოდ განიხილება. ჩაის პლანტაციები ვაკე-დაბლობის ზოლშიც იყო გაშენებული. ასეთია: სიდის, ზემო ბარდების, თაგილონისა და ნაბაკევის სასოფლო თემების ტერიტორია. ჩაის კულტურამ ზღვისპირა სანაპირო დაბლობზეც კარგად იხარა, როგორცაა: ქვემო ბარდების, გულავას, განახლების, ოტობაიასა და ფიქორის სოფლები.

საბულისკერიო – ბულისკერიების უბანი, რომელიც ცალკე სოფლად ჩამოყალიბდა მუხურისა და ოქუშის თემებში.

ასეთი ტიპის არის სასოფლო დასახლებები ზემო ბარდებში: საბუთბაიო, საშამუგიო და ოქუმის თემში – სამელაიო.

პირველი შეშეღეთი მუხურის თემშია, ხოლო მეორე შეშეღეთი – რეფი-შეშეღეთის თემის შემადგენლობაშია. შეშეღეთი ისტორიული სოფელია, რომელიც XVII საუკუნეში, არქანჯელო ლამბერტის რუკაზე ეკლესიასთან ერთად არის გამოსახული. ცხადია, ამ ხანებში მჭიდროდ იყო დასახლებული და ეკლესიაც ამ სოფელს ეკუთვნოდა (კილანავა 1975: 41). ამ უძველესი ტოპონიმის აზრობრივი მნიშვნელობა უცნობია. შესაძლებელია, ფუძე იყოს „შეშა.“ შეშეღეთი, ე. ი. ადგილი, სადაც შეშა მზადდებოდა.

ნაბაკევის თემი - სოფლები: ნაბაკევი, ზენი, ეწერი.

ნაბაკევი თემის ცენტრია. იგი მდინარე ენგურის მარჯვენა ნაპირზე მდებარეობს და ვაკე რელიეფით ხასიათდება. ნაბაკევი აქ არსებულ „ბაკზე“ მიუთითებს. მეგრულად ამ სოფელს „ნაბაკი“ ეწოდება და მას ხსნიან როგორც დატკეპნილ („ბაკილი“) ადგილს. დასავლეთ იმერეთშიც არის ამ სახელწოდების სოფელი (ვალ. ეზუგბაია). სოფლის უბანია სათორიო, თორიას გვარის ქართველებით დასახლებული; საჩხეტიო – ჩხეტიების უბანი; ჩიკვატიას ნასახლარი და მხეიძეების სასაფლაო. ამჟამად, ნაბაკევი ეს გვარი არ ცხოვრობს. ნაბაკევი სოფლის კუთხეა წიფურია, რომელიც გადადის ჩრდილოეთით, სოფელ თაგილონის ტერიტორიაზე. „წიფური“ მეგრულად, წიფელს ნიშნავს. რქანჯელო ლამბერტი (იტალიელი მისიონერი) აღნიშნავს, რომ XVII საუკუნეში, მდინარე ენგურის მარჯვენა ნაპირზე, ადგილ წიფურიაში იმართებოდა ბაზრობა. გარდა ამისა, წიფურია ცნობილია, როგორც კულტურის კერა, სადაც ორი მშვენიერი, თლილი ქვით ნაშენი ეკლესია, სამეგრელოს ერთ-ერთმა მთავარმა კათოლიკე მისიონერებს გადასცა. XIX საუკუნეში, კავკასიაში ქრისტიანობის აღმდგენელ საზოგადოებას, ნაბაკევი, თავად ლეონ შერვაშიძის სახსრებით, წმიდა გიორგის სახელზე, ხის ეკლესია აუშენებია (Отчет... 1865: 90). „აღნიშნული ეკლესია 1885 წელს გაუძარცვავთ, 2.500 მანეთის ღირებულების საეკლესიო სამკაული გაუტანიათ და ოქროში დაფერილი ვერცხლის ხატები, რომელთა ძვირფასი შემკულობის ფასი კაცმა არ იცის.

ადგილობრივმა ადმინისტრაციამ ვერაფერს მიაკვლია. ამ ხატებს აქაურები „წველი მარდიანს“ და „ჯგუფე მაცხოვარს“ ეძახდნენ. თუმცა, სამურზაყანოში, ქრისტეს სწავლას მტკიცედ არა აქვს ფეხი მოკიდებული, მაგრამ ამ ხატებს ყველანი დიდ პატივს სცემდნენ. ისეთ ოჯახს აქ ვერ ნახავთ, რომ ამ ხატების შესაწირავად საქონელი ან რამე საკლავები გაშვებული არ ჰყავდეს. ყოველწლიურად მსხვერპლს სწირავდნენ მათ და ადგილობრივ ეკლესიაში სხვა დაწესებულ შესაწირავს გზავნიდნენ. ძვირად მოხდებოდა, რომ ამ ხატების წინაშე რომელიმე სამურზაყანოელს სიცრუე ეთქვა, როდესაც სახარების და ჯვრის წინაშე ზოგიერთები სიცრუეზე იფიცებდნენ“ (ქურნალი 1886: 3). ვრცელი დამოწმება იმისთვის დაგვჭირდა, რომ ნაბაკეში დღესაც ორი ეკლესია არის. მათ შორის ერთ-ერთი – „მარდიანიშ ოხვამე“ – მარდიანიშ (ქართ. მადლიანის) ეკლესიაა, რომელიც ზემოთ ნახსენები „წველი მარდიანი“ (წმიდა გიორგის ხატის მიხედვით შერქმეული) უნდა იყოს. მეორე არის „ჯოჯიშ ოხვამე“ მეგრულად, რაც ჯოჯის (მამაკაცის სახელია) ეკლესიას ნიშნავს. „ჯოჯის ვინაობაზე სხვადასხვა გვარი მიუთითებს, სარწმუნოდ არ მივიჩნევ“ – აღნიშნავს ვალერიან ეზუბაია, ამ უნიკალური ტოპონიმიკური მასალის შემკრები.

ზენი მეგრულად, ვაკეს, ველს ნიშნავს. რელიეფი მართლაც ვაკეა, ამიტომ ეწოდა სოფელს ეს სახელი. ამ სახელწოდების მეორე სოფელი ჭუბურხინჯის თემში შედის. აქაც ნაეკლესიარი ყოფილა. ადგილის სახელი – „ნაოხვამ“//„მარდენიშ ოხვამე“, მარდენის ეკლესიაა. საყდარი აქედან ეწერში გადაიტანეს. ახლა იქ არის „ეწერიშ ოხვამე“ მეგრულად, ეწერის ეკლესია. აქვეა ნასაყდრალი, ფიფიების ეკლესია//მანჩას (მანუჩარის) ეკლესია სოფელ სიდის საზღვართან. სოფელი დასახლებულია ქართველებით შემდეგ უბნებად: კირცხალიები, მებონიები, ქარდავები, ჩარგაზიები, აქუბარდიები...

აღსანიშნავია ნასახლარები, რომლებიც სახნავებს, წყაროებს, დუქანს, სასაფლაოს, საბანაო ადგილებს და ა. შ. შემოუნახავთ. მაგალითად: ანჩაბაიას (ანჩაბაძის), შონიების, აბსანძეების, ხასაიების მიწები (სახნავები), თოფურიას, ბერაიების, კუპრავების მინდორი, გუნჯუების ნასახლარი,

დურჩე ელიავას აღმართი, ელიების წყარო, თურქების სასაფლაო – ძველი სასაფლაო, კიკალიას, თორიას წყარო, კონჯარიას საბანაო, მაშვა ბოტოკიას ნამიწარი – სახნავი, ხუხ ეხვიათის ისლნარი...

სასაფლაო – ძიგის სასაფლაოდ იწოდება. ძიგიმ კაკლის ხე დარგო და თქვა: აქ დამმარხეთო. დაკრძალეს და ეს ადგილი შემდეგ სასაფლაო გახდა. საჩაიეს, ჩაის ფართობს „აფხაზების ფართობი“ ჰქვია იმიტომ, რომ ჩაის მკრეფავები აფხაზეთიდან ჩამოჰყავდათ.

სოფელი ეწერი სოფელ ნაბაკევის დასავლეთით მდებარეობს. აქ ეწერი ნიადაგია. სოფლის სახელწოდება ნიადაგის ტიპთან არის დაკავშირებული. „დასავლეთ საქართველოში არის ამ სახელწოდების 19 სოფელი, რაც ამ მხარეში ფართოდ გავრცელებული ეწერი ნიადაგის გამო ეწოდა. ნიადაგის სახელი ეწერი კი წარმოშობილია გვიმრისაგან, რომელიც კარგად ხარობს დასავლეთ საქართველოში. ეწერი აჭარასა და სამეგრელოში გვიმრას ჰქვია“ (გოგატიშვილი 1989: 27). სოფელში ადგილს „ენწერიშ ოხვამე“ (მეგრულად), ეწერის ეკლესია ეწოდება, რადგან ის ეწერ ადგილას მდებარა; ამჟამად, ეკლესია არ არის (ვალ. ზუხბაია). აქ არის სასაფლაო, ნასაყდრალი „მარდიანის ეკლესია“ და ნასაყდრალი „ხვეფერიაშ ნოჯის“ (მეგრ.) „ხვეფერიაშ“ (ხოფერიას, ი. კ.) ნაციხარი. მარდიანის ეკლესიასთან არის მღვდლის სახნავი მიწა. დასახლებული უბანი თორიების ქართული გვარისაა, სადაც აკაციის – „ოლიკაციონი“ (მეგრ.) ტყეა. იმავე სათორიოში მუხის, თხმელის ტყეც გვხვდება. ნასახლარებია: კონჯარიების, კოხიას, მერჭულეს (მერჩულიფხეს), ჩუჩის (ქალის სახელია). პირსახელებიდან აქ გვხვდება: ჩამას, შარვანის, ღუტუს, ქუჩუს, ქუთუიაშ, ტოტიას, ტაგუს, ნესტორის, მახაზის, ბარდღუს, გვარდღის, გუძას, დათას სახნავები; საჩაიები, მინდვრები, ტყეები, ტლაპო-ტბორები.

ოქუმის თემი – სოფლები: ოქუმი, სამელაიო, აგვავერა, საბულისკერიო.

ოქუმი გალის რაიონის ჩრდილოეთ ნაწილია, ვაკე-ბორცვიანი რელიეფით. „ოქუმე“ მეგრულად, ჩვეულებრივარის სელი; ოქუმი - სასელე, ე. ი. ადგილი, სადაც სელს სთე-

სდნენ“ (ვალ. ზუხბაია). აღსანიშნავია, რომ 1840 წელს, ბედლიდან სოფელ ოქუმში გადაიტანეს სამურზაყანოს ცენტრი. სხვა თემებთან შედარებით, აქ მრავლადაა აფხაზური ტოპონიმები. მაგალითად, ადგილია „ანიხაგუართა“ (აფხაზურად) – სალოცავი ხატის ადგილი, წმიდა ადგილი, სათიბი – ემხვარის ნასახლარი, ადგილი „უთრათიფ“ (აფხაზურად) – საბოსტნე ადგილს ნიშნავს. „სერი ქაფშქითი“ აფხაზურად, ქაფშის სოფელს ნიშნავს. ქაფშ – გვარია, გუდაუთაში ცხოვრობენ, ხოლო ქაფშბაიები – გალის რაიონში. „ქაფშ“ აფხაზურად, წითელსაც ნიშნავს. სოფელ ოქუმის სატყეოში კიდევ უფრო მეტი აფხაზური წარმომავლობის სახელწოდებებია. მათი დიდი ნაწილი საძოვარს, ბორცვს, მინდორს, მთა-მადლობს, ტყეს, მღვიმეს, დელეს უჭირავს, რომელიც ძირითადად, დაუსახლებელი ტერიტორიებია. სახელდობრ, ფერდობი „აბაცუანარა“ – ზღმარტლის ფერდობი, ტყე – „არშუა“ – ჯარის გზა, მინდორი, ველი აფხაზურად – „აშთა“, ტყე – „აჩამ(ჰ)არა“, „ჩამჰვა“ – ნეკერჩხალი, დელე – „მარშან კუარა“ – მარშანიას დელე, ადგილი, მადლობი – „ეიქუარა“, წყაროს, უფრო შქერს ნიშნავს, იქ დღესაც შქერი იზრდება; „ახიარა“ – წაბლის ტყე, ჭაობიანი ადგილი – „ჩამაა აძმახ“ და მისთანა.

ოქუმში ქართველებით დასახლებული უბნებია: სადოჩიო (დოჩიები), სარიგვა (რიგვაეები), საჯგუბურიო (ჯგუბურიები), საჯანჯულიო (ჯანჯულიები), საქვანახიო (ქვანახიები), საკოზმაა (კოზმაეები)...

სადოჩიოს უბანში ადგილის სახელწოდებაა სადოჩიოს ეკლესია, ადრე აქ ეკლესია იყო. სოფლის უბანია „ესქერდა“ გორაკ-ბორცვიანი რელიეფით; არის შუა საუკუნეების ციხე-კოშკის ნანგრევები. სახელწოდება „ესქერდას“ მნიშვნელობა გაურკვეველია. ვალ. ზუხბაია მიიჩნევს, რომ შეიძლება, აფხაზური წარმოშობის იყოს.

სამელაიო სოფელია ოქუმის თემში, რომელიც მედიების გვარის საცხოვრისს ნიშნავს. მელია, მელაშვილი, მელაძე გალის რაიონში დღესაც ცხოვრობენ. სამელაიოში ფარფალიები და შამათაეებიც სახლობენ.

სოფელი აგვავერა ოქუმის ჩრდილოეთ ნაწილში მდებარეობს და აფხაზურად ტაფობს, ჩაღრმავებულ ადგილს ნიშნავს. სოფელმა სახელწოდება რელიეფის გამო მიიღო. დასახლებულია ქართველებით, უბნურად: საახვლედიანო (ახვლედიანები), საგოგუო (გოგუები), საჟვანიო (ჟვანიები), საქვანახიო (ქვანახიები), საშადანიო (შადანიები), საჯუმუტიო (ჯუმუტიები), საშონიო (შონოები). სოფელში, ძირითადად, აფხაზური ტოპონიმებია. მაგალითად, ტყე-ფერდობებია – „ავასარია“ და „აკარმარა“, აქვეა „ათვადუშ წაყროა“ (თავადის წყარო), „ანარა“ დიდი დაქანების ფერდობს ნიშნავს, „ადგილი არადუ“ აფხაზურად – დიდი კაკლის ხე, მარტო მდგომი. საბალახო – „აქამბურა“//„აკამბურა“ (აფხაზურად) – ქამბური/კამბური მცენარეა. მორევი „აძიგეში“//„აძიგეჟი“ აფხაზურად, წყალტრიალა. წყალვარდნილი „აძიქვა“ 50 მ. სიმაღლის იქნება. „ელმაკრა“//„ეიმაკერა“ 20 მ-ის სიმაღლიდან ჩამოსული ჩანჩქერია. სოფელში სახნავია – „ლემკაციშ მამული“, რომელიც ლემკაც ემხვარს ეკუთვნოდა. ხშირად, სახნავს, ნავენახარს, ნასახლარს სამურზაყანოში „მამული“ ეწოდება. გზა „ახუწა“//„ახუცა“ – „შარა“ (მეგრ.) გზას ნიშნავს. ძველი გზაა, რომელიც მთის ძირს მიჰყვებოდა ტყვარჩელა-მდე და სოხუმამდე. „ახუწას“//„ახუცას“ შარა აფხაზურ-მეგრული ტოპონიმია, რომელიც ზოგან გვხვდება სამურზაყანოში და ნიშნავს „გზას, რომელიც ლაკადებს გასდევს.“

პირსახელებიდან ნიშანდობლივია შემდეგი სახელები: ბიჯგვა, ბიშხა, ბეკო, ბიდლი, ძიკო, კუბელი, ნიტუ, დავითი, დოროთე, თათა, კაბე, კოზმა, კოჭი, კუჟუ, ჯვებე, ჯოლორია, კოლოკი, ძაღუ, ტამუ, პავლე...

სოფელი საბულისკერიო მთის ძირას, მდინარე ოქუმის მარჯვენა ნაპირზე მდებარეობს; მას დასავლეთით სოფელი ოქუმი, ჩრდილოეთით სოფელი აგვავერა ესაზღვრება. დასახლებულია უბნებად ქართული გვარებით: ბულისკერია, გერგაია (ამჟამად, მხოლოდ ერთი ოჯახია დარჩენილი, 1969 წ.), დონია, ჯგუბურია, ჭარაია, ჯუმუტია, გორგაია, ლაცბაია. უბანი სალაცბაიო სოფელ ოქუმის საზღვართანაა, აქ ლაცუზბაიები ცხოვრობენ. აქვეა ემხვარის ნასახლარი, ბერის წყარო და ნასახლარი... ზემოთ ჩამოთვლილი

საგვარეულოების გარდა, ოქუმის თემში მკვიდრობენ: ბაღი-შვილი, გაბღაია, გაბისონია, გოგოხია, გოგუა, გუნია, ეზუგბაია, ემხუვარი, ემუხვარი, ზარანდია, თოდუა, კაკავა, კაკუბავა, კვარაცხელია, კორსანტია, კოზმავა, ლაგირვანძე, ლემონჯავა, ლეჟავა, მარგველანი, მარკოზია, მარხულია, მასხარაშვილი, მეღაია, მესხია, მირცხულავა, მიქავა, მორგოშია, ნანავა, ნარმანია, ჟვანია, რეჭია, სირგინავა, ტაბალუა, ფარულავა, ფარფალია, ფუტურანძე, ქეცბაია, ღურწკაია, ყოღბაია, ყუფუნია, შამათავა, შონია, შეღია, ჩერქეხია, ჩხაპელია, ცაბალუა, ცაცუა, წირღვავა, ჭანტურია, ჭითანავა, ჭუბურანძე (ჭუმბურიძე), ხარებავა, ხასია, ხორავა, ჯონჯუა, ჯგერენაია, ჯობავა (უღენტი 1971: 81).

ოტობაიას თემი – სოფლები: ოტობაია, ოკვინორე, პირველი ოტობაია, ვეშკუდელი, ზარწუფა, მეორე ოტობაია, ქვიშონა.

ოტობაია სასოფლო თემის ცენტრია, დაბლობი რელიეფით, ზღვასთან ახლოს. ის მდინარე ენგურის მარჯვენა ნაპირზე მდებარეობს. ივ. ჯავახიშვილს აღნიშნული აქვს, რომ „ოტობაია“ ტბას ნიშნავს. „ტომბა“ მეგრულად, ღრმა წყალს ნიშნავს. „აქ ენგური ძლიერ ღრმა არის“ (ვალ. ზუხბაია, 1968 წ.). სოფელი ოტობაია თემის ცენტრიდან სოფელ ფიჩორის საზღვრამდე გრძელდება. ის ისტორიული სოფელი ნაჟანეულია, რომელიც აფხაზეთის დიდ საკათალიკოსო იადგარშია მოხსენიებული. „ნაჟანევს სოფელი აფხაზს აყვარა, სამოცი მოსახლე კაცი ნეფსაძე კათალიკოსს ყვაპუ შარვაშიძესთვის მიებარებინა“ (კაკაბაძე 1921: 104). ე. ი. სოფელი ნაჟანეული ამჟამად, ოტობაიაა. არის გადმოცემა, რომ აქ თავადი ჟანა ანჩაბაძე ცხოვრობდა, ამიტომ, სოფელს ნაჟანეული ეწოდა. სოფელში ქართველებით დასახლებული უბნებია: სავაჰანიო//სავახანიო (ვახანიები), საროგო (როგავეები), საძაძუო (ძაძუები). სახნავეებია, ნამიწარი: ელიების, თედო ჩაჩბაიას (ჩაჩბა და ჩაჩბაიები დღესაც ცხოვრობენ (დევნილთა სიები 1998), ჩხიკვაძის, ლაუ იხორიას, მიხა რატიასი (რატია და რატიანი ამჟამადაც მკვიდრობენ)...

მეორე ოტობაია – სოფელი მდინარე ენგურის მარცხენა ნაპირზე მდებარეობს. მას დასავლეთით პირველი ოტობაია ესაზღვრება. დასახლებულია უბნებად: ალფენიძეების,

კვარაცხელიების, ძაძუების. უბანი საძაძუო პირველი ოტობაიას საზღვართანაა. სოფელში არის თხილნარი – ანჩაბაიების (ანჩაბაძეების), აგრეთვე პეტრე ანჩაბაძის წისქვილი, სახნავეები, სადაც ადრე ჩაი იზრდებოდა. ენგურის პირზე, მთის ძირას დაფერდება „რიყა“, სადაც გზა გადიოდა სოფელ განმუხურისკენ – „ვეშკუდელის გზა.“

სოფელი ვეშკუდელი მდინარე ენგურის სანაპიროზე, განმუხურის საზღვართან მდებარეობს. მეგრულად, „ვე“ ვეღია, ხოლო „კუდელი“ – კუდი, ბოლო. ე. ი. სოფლის სახელწოდება „ველის ბოლოს“ ნიშნავს. ჩრდილოეთით მას მეორე ოტობაია ესაზღვრება, ხოლო დასავლეთით – სოფელი ქვიშონა; დასახლებულია ქართველებით უბნებად: სოტკილავეების, ფაცურიების, ხალვაშების (ჰალვაშების)... სახნავეები-ნასახლარები ტუფურიას, უზარაშვილების (უზარასქუების), ბესელიების, კვარაცხელიების, აბლოთიას, აფხაზიას ეკუთვნოდათ (გვარი აფხაზია, ამჟამად აქ არ გვხვდება). გარდა ამისა, არის სახნავეები, რომელთაც სამამულო ომის დროს, სოხუმქვის თანამშრომლები ამუშავებდნენ. ასეთია: ბესელიას, ტუფურიას, სოტკილავეას, აბლოთიას ნამიწები...

აქ არის დაფნის, (მეგრ. „ოდაფე“) პლანტაცია. საქართველოში კეთილშობილი დაფნა ბუნებრივი ნარგაობის სახითაც გვხვდება. მას არქანჯელო ლამბერტიც (XVII ს.) მოიხსენიებს. საქართველოში ამ კულტურის წარმოშობის დრო დადგენილი არ არის. არის მოსაზრება, რომ ველურად მზარდი დაფნა ძველი პონტოს სუბტროპიკული ფლორის ნარჩენებს წარმოადგენს. ბოტანიკოსების აზრით, დასავლეთ საქართველოში შემოტანილია მისი სამშობლოდან და აქუარი ხელსაყრელი კლიმატის პირობებში გავრცელებული იქნა ფრინველების მიერ. „ძველად, დაფნით შემორგავდნენ მონასტრებს, აქედან წარმოიშვა მონასტრების სახელწოდება“ (ყანჩაველი 1962: 103). დაფნის რიყები საკარმიდამო ნაკვეთებსაც აღამაზებენ. გარდა სილამაზისა, მათ ეკონომიკური დანიშნულებაც აქვთ.

სოფელი ზარწუფა დაბლობი რელიეფით ხასიათდება. „ძარწუფა“ მეგრულად, მცენარის სახელწოდებაა (ძახველი), იმერეთში „ბაბუცავარძელან“-ს ეძახიან (პ. ცხადაია). ტოპონიმი მცენარე ზარწუფასთან არის დაკავშირებული.

ტოპონიმი „ზარწუფონა“ მეჩხერი ტყეა, რომელიც ოდესღაც გაუვალი ყოფილა. დასახლებულია ქართველებით უბნურად: ფაცრიეფიშ მხარე, იგივე საფაცურიო, ფაცურიები, ქირთბაიები, ფარულაგები, მესხიები, თაკალანძეები. ნიშანდობლივია, რომ მხარის, კუთხის უბნის აღსანიშნავად, პ. ცხადაიას ჩაუწერია „საგანო“, მაგალითად, შენგელიების საგანო, იგივე საშენგელიო (შენგელიები), აქვეა „ჩქოტიეფის დელე“ და „ნაოთხირი“ მეგრულად, ყოფილი თხილნარი, ჰალეაშის ნასახლარი.

ეკლესია – „ოტობაიას ოხვამე“, ოტობაიას ეკლესია იყო. ზარწუფა ოტობაიას თემში შედის. მღვდლის სახნავი (ნამიწარი) ეკლესიის მიწა იყო. ტყე „ნაჯიხ-ნაციხარი“ მეჩხერი ტყეა, სადაც თხმელი, წიფელი, ცაცხვი, რცხილა იზრდება. ოდესღაც, ტყის შუაგულში ციხე ყოფილა, რომლის ნანგრევებმაც დღემდე მოაღწია. მდინარე ენგურის კულნძულზე სასაფლაო იყო, რომელიც წყალმა წაიღო. პირ-სახელები, რომლებიც სახნავებს, ტყეებს, წისქვილებს, ველ-მინდვრებს უკავშირდება მრავალფეროვანია. კერძოდ, ბატუია, გაბე, ბერკეტი, გადუ, თემრაზი (თეიმურაზი), კოჩია, ლუკაია, მისაკი, ნიკო, ტატაში, ძაგვია...

სოფელ ქვიშონას სამხრეთით ესაზღვრება სოფელი გაგიდა, დასავლეთით – სოფელი ოკვინორე, ჩრდილოეთით – სოფელი პირველი ოტობაია. მდინარე ენგურის ადიდების დროს, ეს ადგილი წყლით იფარებოდა, შემდეგ კი, რჩებოდა მდინარის მიერ მოტანილი შლამი, ქვიშა. „ქვიშონა“ მეგრულად, ქვიშიანს ნიშნავს. სოფელი დასახლებულია უბნებად: საგამახარიო (გამახარიების) – სოფელ ფიჩორის საზღვართან, სადგებო (დებუების), საზანთარიო (ზანთარიების), საბახტადო (ბახტაძეების). სოფლის სახნავები: ბასარიას ნასახლარი, ბერადის მიწა, როგავების ნამიწარი, სადაც ტყეა, ქარდავების, ხუბულაგების, ხუფენიების, იხორიების, ელიების ნამიწარი, აგრეთვე, ხავაშების სახნავ-სათესი მინდორი, რომელიც მემამულეებისაგან შეუქმნიათ და დიდი ხნის განმავლობაში მათ საკუთრებას წარმოადგენდა. აქ არის ანჩაიას (ლევან ანჩაბაძის) ნამიწარი, სახნავი და ტყე. მღვდლის დელესთან წისქვილებია: ტაბალუების, დგებუების

და გამისონების საკუთრებაში არსებული. ამდენად, სათითაოდ ყველა სოფელი უბნებად არის დასახლებული, სადაც გამონაკლისების გარდა, ქართველი მოსახლეობაა. შოფელში თვალშისაცემია სოფლის სასაფლაო და ეკლესია, ან ნაეკლესიარი, მღვდლის, ან ბერის ნასახლარი, ტყე, საძოვარი, წისქვილი და კუსტარული მეურნეობის ამსახველი ის ტოპონიმები, რომლებიც სამურზაყანოს მრავალკომლიან სოფლებში, ამა თუ იმ სოფლის ეკონომიკური უზრუნველყოფისა და დამატებითი შემოსავლის მიღებასთან იყო დაკავშირებული. ასეთი მცირე სამრეწველო წარმოება, სოფელ ქვიშონაში, აგურის საწარმო იყო, ვინაიდან აქ აგურის გამოსაწვავი წითელი მიწაა.

სოფელი რამი ოტობაიას თემის ცენტრიდან იწყება და ჩრდილოეთით, სოფელ ხარწიფამდე გრძელდება, დაბლობი რელიეფით ხასიათდება. XX ს-ის 30-იან წლებში, აქ საფეიქრო ტექნიკური კულტურის – რამის პლანტაციები გააშენეს, რაც არარენტაბელური აღმოჩნდა. იმ ადგილს, სადაც რამის კულტურა იყო გაშენებული „რამი“ სახელწოდება შერჩა (ვალ. ზუხბაია, 1969 წ.). სოფლის დასავლეთ ნაწილში მდებარე დიდ სახნავ ფართობს „ნარამ“ ეწოდება. სოფელი დასახლებულია უბნებად: ალფენიძეების, თორღუების, რატიების, საჯაიების, ხუფენიების. გარდა ამისა, ველ-მინდვრები ძველი მეპატრონეების გვარ-სახელებს ატარებს. მაგალითად: ყოღბაიას ნამინდვრალი, ჩაჩიბაიას, ძაძუების და წარაღბაიების ნამიწარი. სოფელ მეორე ოტობაიას საზღვართან თხმელის ტყე გვხვდება.

პირველი გალის თემი – სოფლები: სამქვარი, ზემო გალი, ლეკუმხარა, კოხორა ფართოლალი, ცხირი.

პირველი გალი, თავდაპირველად, საბჭოთა მეურნეობას ერქვა და შემდგომ სოფლის სახელი, მოგვიანებით კი, თემი გახდა.

სამქვარი, თავდაპირველად, ეკლესიას ერქვა, შემადღებაზე, სადაც ახლა (1986 წ., პ. ცხადაია) სასაფლაო არის. არსებობს გადმოცემა, რომ ხანამ აქ ეკლესია აშენდებოდა, იყო წმიდა სალოცავი – ადგილი, სადაც სამი ქვა იყო (იდო) – „სამქვარი“ (ვალ. ზუხბაია). როგორც ყველგან, ყოფილ სამურზაყანოში, აქაც ქართველებით დასახლებული

უბნებია: საქეცბაიო (ქეცბაიების), საჩხეხერო (ჩეხე-რიების), სახარჩილაო (ხარჩილაეების); აგრეთვე, არის აბაშიების, ბიბლაიების, დარსანიების, ვარდანიების, ზაქარაიების, კვეკვესკირების მონოგამიური უბნები. გვაქვს ნასახლარები: მღვდლის ნასახლარი (მეგრ. „პაპაშ ნოხორი“) და დიაკვნის ნამიწარი, აგრეთვე, ჭარაიების ნასახლარი. ადგილების სახელწოდებებიდან ყურადღებას იქცევს: „ნადოხორი“, „ნაბერაკ“ და „მამული.“ „ნადოხორი“ მეგრულად, ნასასახლევეს ნიშნავს, ე. ი. ადგილს, სადაც სასახლე იდგა. „დოხორეს“ სამურზაყანოში თავადის სახლს უწოდებდნენ, რომელიც გლეხების ფაცხებისა და ჯარგვალებისაგან განირჩეოდა (ვალ. ზუხბაია). ვისი სასახლე იგულისხმება, ტოპონიმებიდან არ ჩანს, თუმცა სამურზაყანოს თავადაზნაურთა გვარები, ისევე როგორც საერთოდ, აფხაზეთის, მრავალფეროვნებით არ გამოირჩევა. ადგილი „ბერაყი“ მეგრულად, დროშას, ბაირადს ეწოდება. ე. ი. „ნაბერაყ“ – ადგილი, სადაც ძველად დროშას არტობდნენ და ლაშქრობის წინ იკრიბებოდნენ. ადგილის სახელწოდება „მამული“ ტოპონიმებში სხვაგანაც გვხვდება. მაგალითად, სოფელ დიხაზურგაში (დიხაზურგის თემი), მამული სავენახე ადგილს ნიშნავს. ქართველი კაცი, ღვინო, ვაზი და ვენახი რომ განუყოფელია, მსჯელობას არ საჭიროებს. ტოპონიმი „მამული“ ვენახთან ასოცირდება და არა მიწათმოქმედების რომელიმე სხვა დარგთან. „მამულ“-ში (მისი საყოველთაო მნიშვნელობის გარდა) იგულისხმება ადგილი ვენახით და ხეხილით. „დამამულეზულიაო იტყოდნენ, ე. ი. ვენახი და ხეხილია გაშენებული“ (ვალ. ზუხბაია). ერთ-ერთი ეს ტოპონიმიც საკმარისია იმის დასტურად, რომ ყოფილი სამურზაყანო (დღევანდელი გალის რაიონი), ქართულ რეგიონად განიხილებოდეს. მიზანმიმართული მცდელობა, სადაოდ ექციათ რეგიონის ეთნოისტორიული საკითხები, მხოლოდ მითი და მითოლოგემაა, რომელსაც ამჟამადაც წარუმატებლად ეწევიან.

„სამქეცბაიში“ სამჭედო ყოფილა. საქეცბაიოში (ქეცბაიების უბანში), მინდორს „ნაოჭკადირ(ი)“ ეწოდება, ადგილი, სადაც ადრე სამჭედლო იყო. აფხაზური ტოპონიმებიც გვხვდება, მაგალითად: ადგილი ძველი კოშკით, „აბააჟე“

(აფხაზ.) – ადგილი, სადაც ძველი კოშკის, სიმაგრის ნანგრევებია. მითითებულია სოფელი ნარინჯოვანი; საქმე იმაშია, რომ ზემო გაღს, ერთ დროს, „ნარინჯოვანი“ უწოდეს. აფხაზური ტოპონიმებია: „აიმაცარა“ (აზრობრივი მნიშვნელობა უცნობია) და „აწვცარა.“

სოფელი ლეკუმხარა – ლეკუმჰა (აფხაზურად „ნეკუხა“, „ნიკუხა“) მდინარე ერისწყლის მარჯვენა სანაპიროზე მდებარეობს. ლეკუმჰარა (მეგრ. ლეკუმხა), მცენარე ხეჭრელაა. სოფელში ღელეს, მინდორს, ფერდობს აფხაზური სახელწოდებები აქვს: „ათირქეიკვარა“, „არწახაა“//„აწვახაა“, „ახუწა.“ სახნავს „ბაბუშ ნოხორი“ (მეგრ.) – ბაბუას ნასახლარი ეწოდება. აფხაზური წესით, რძლები ბაბუის სახელს „ივაკას“ ვერ იტყოდნენ და დაარქვეს ბაბუას ნასახლარი, რაც სოფელში გავრცელდა. მინდორი „ბოშნა გილართა“ აფხაზური წარმოშობისაა. „ბოშინეს სადგომი, ბოშილა მეჯოგე იყო და იქ იღვა“ (პ. ცხადაია). დასახლებულია ქართველებით: საგაბლაიო (გაბილაია) გაბელია, გაბლიანი, გაბალაძე... დღესაც ცხოვრობენ ამ რეგიონში (დევნილთა ...1998), საგოჩიო (გოჩავა), საკაკო (კაკავა), სასარუო (რურუა)... აქვე, სასარუოში ბორცვია „ნაჯის“ (მეგრ.) – ნაციხარი, მდინარე ნიშონის მარცხნივ. ტოპონიმი „ნიშონი“, შესაძლოა, კავშირში იყოს „ნიშთან“ – ნავთან. მდინარე ნიშონის მარჯვნივ, სამსონის რცხილნართან არის მინდორი, რომელსაც „ციმჰვაშ ოხვამუერს“ უწოდებენ. წვიმის მოსაყვანი რიტუალი „ციმჰვა“ აქ სრულდებოდა, შემდეგ ნიშონში ერთმანეთს აგდებდნენ. საინტერესოა სახნავების სახელწოდებები, რომლებიც პირველი შეშელეთის საზღვართან მდებარეობს: „ქეცბაიაშ ნაგრად“ და „ჯობააშ ნაგრად(ი),“ რომლებიც ქეცბაიასა და ჯობავას, თურქებთან ომის შემდეგ, საჩუქრად მიუღიათ. აქ, ომერ ფაშას წინააღმდეგ, ენგურის ცნობილი ბრძოლა უნდა იგულისხმებოდეს, რომელმაც 40.000-იანი კორპუსი აფხაზეთში გადმოიყვანა და სამურზაყანო ოსმალეთის საფაშალიყოფად გადააქცია. სწორედ გადაწყვეტ ბრძოლაში, მტერს პირველი ეკვეთა სამურზაყანოს მილიცია, აფხაზი პოდპოლკოვნიკის, ს. ზვანბას მეთაურობით, რომელიც ბრძოლის ველზე დაეცა. „მტერმა დიდი დანაკლისი განიცადა. აქაურ მცხოვრებთ, დღემდე ახსოვთ

მინდორი, სადაც ათასზე მეტი მკვდარი ყვარა და ამდენივე წყალმა წაიღო...“ (ბოროზდი 1934: 21). ხალხმა ამ ადგილს „ნალიმა“ შეარქვა. ზემოთ შეგვხვდა აღნიშნული ტოპონიმი და აგრეთვე, გზის სახელწოდება – „ომერ ფაშას შარა“ (მეგრ.) – გზა. ტოპონიმების ფასდაუდებელი მნიშვნელობაც იმაშია, რომ სიტყვაში ინახება ისტორიული მოვლენები, რომელთა გაშიფვრისას, მთლიანად იხსნება მოვლენის არსი. აღსანიშნავია ისიც, რომ ენგურის ბრძოლაში თავი ისახელა სამურზაყანოს მილიციამ, რისთვისაც რუსეთის იმპერატორმა, ალექსანდრე II-მ, გამოეზავნა დროშა წარწერით: „სამურზაყანოელთა მამაცობისათვის.“ სამურზაყანოს ცენტრი მაშინ სოფელი ოქუმი იყო და ეს დროშაც, როგორც სამურზაყანოელების გამირობისა და მამაცობის რელიქვია, ოქუმის ეკლესიაში ინახებოდა. „ოქუმის ეკლესია როცა დაუნგრევიათ, დროშაც მაშინ დაუწვიათ. ნაპოვნია დროშის ტარი, რომელიც ბოლო დრომდე გალის რაიონის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმში ინახებოდა“ (აქირთავა 1981: 2). დროშის, ბაირადის მნიშვნელობა საყოველთაოდ ცნობილია, ამიტომ იმის გახსენებაც საჭიროა, რომ ტოპონიმებში ადგილის სახელწოდებად „ნაბერაყი“ (მეგრ.) – დროშა, ბაირადი ფიქსირდება სოფელ სამქვარში, ამავე სასოფლო თემში.

სოფელი კოხორა გორაკ-ბორცვიანი ადგილია. თავდაპირველად, მას მუხნარი რქმევია. რკოს მეგრულად „კჷ“ (კი) ეწოდება, ამიტომ საეჭვო ჩანს. „კოხორა“ წალენჯიხის რაიონში, მდინარე იღორის ხეობაშიც გვხვდება (ვალ. ზუხუბაია). დასახლებულია შემდეგ გვარებად: ზუხუბაია, შარანგია, ქარდავა, არქანია... სოფელში ანხბაიას (ანაჩაბაძის) ნასახლარი გვხვდება; ასევე, ფერდობი – წისანიას (გვარია) ნასახლარი; ტყე - „ინაღისქუაშ ნადელი“ მეგრულად, ინაღიშვილის ნადელი, რომელიც დებული ინაღიშვილს ეკუთვნოდა. აქვეა აგრეთვე, მარღანიების და ქარდავების ნაციხარი; ზ რენხი-ციხის საზღვარზე „ტყე ობშინა“ არის, სადაც ყველას შეეძლო ტყის მასივით სარგებლობა. დღევანდების - „ალაჰვარასა“ და „ავასახას“ (ავხაზური ტოპონიმები) სათავეებთან „ობამბუკეა“. კოხორაში „ალაჰვარაშ“ წყაროა, საიდანაც ძველად, სოფელ მუხურში წყალი ყოფილა

გაყვანილი, ამიტომ კერამიკის მილის ნაშთები გვხვდება. აქვეა ნაციხარი „ალაჰვარაშ ჯიხა“ („ჯიხა“ – მეგრულად, ციხე) – ალაჰვარას ციხე.

ფართოდალი სოფელია პირველი გალის თემში. ამავე სახელწოდების ტოპონიმი ღუმურიშის თემშიც არის. ფართოდალი (ფართო დეღე მეგრულად), ე. ი. დეღე, რომელსაც ფართო კალაპოტი აქვს. დასახლებულ უბნებში შემდეგი გვარები გვხვდება: აღსანდია/ასლანდია, ბუავა (საბუო), გოგლანძე (საგოგლანძო), ნაყოფია (სანაყოფიო). ასლანდიებისა და ნაყოფიების მცირე, მიკროუბნებია. ტყე – „მარღანიეფის კუთხე“, წყარო – „ზაქარაიების წყურგილი“ (მეგრ. წყარო), სახნავი – „კანკიას ნამიწარი“, მინდორი – „ნაციხარი“ დეღე ფართოდალის მარჯვენა ნაპირზე, მაღლობზე მდებარეობს.

ზემო გალი მდინარე ნიშონის მარჯვენა ნაპირზე მდებარეობს. მას სოფელი ოქუმი ესაზღვრება. ბასარიების, გასაშვილების ეზუგბაიების, მიქაიების, როსტობაიების, ფირცხელიების (სამურზაყანოში ფირცხელიანები და ფირცხელაგებიც ცხოვრობდნენ), ქეცბაიების, შამათაგების ჯეჯეიების უბნებია. აქვეა ნასახლარი „ნაღულათუ“, სადაც გვარად დულათავა ესახლა, დეღე – „რეჭიაშ დალ“//„კოჩიაშ დალი“, აქ კოჩი რეჭია სახლობდა. აფხაზური ტოპონიმებიდან აღსანიშნავია: დეღე „აკუარა თბაა“ (აფხაზურად), რაც ფართო დეღეს ნიშნავს; ბორცვი – „აკაჭარან;“ დეღე და ხევი – „ამუშეკვარან“ და „ამუშეკვარა.“

სოფელი ცხირი მდინარე ერისწყლის ორივე ნაპირზე მდებარეობს და იყოფა სამ ნაწილად: ზემო ცხირი – სოფელ ლიხაზურგის საზღვართან, „ჯვეში“ ცხირი – მდინარე ერისწყლის მარცხენა ნაპირზე, მაღლობზე და ქვემო ცხირი – მდინარე ერისწყლის მარჯვენა ნაპირზე. სოფელი ვაკე-ბორცვიანი რელიეფით ხასიათდება. ცხირის მნიშვნელობა უცნობია. მეგრულად, ზმნა „ცხირუა“, „გეცხირუა“ ფრინველების დასაჭერად ცხენის ძუის გაბმას ნიშნავს. ქართლში არის ტოპონიმი „ცხირეთი“, აფხაზეთში, ტამიშთან - „ცხირიში.“ შესაძლებელია, ეს იყოს ადგილი, სადაც რცხილა ხარობს (ვალ. ზუხბაია). აქ არის ბამბუკის ტყე, რომელიც სამშენებლო დანიშნულებისაა. სოფელში არის ეკლესია,

ძველი სასაფლაო საინტერესო სახელწოდებით - „ქუაჯვარიშ ეხვამე“ (მეგრ.), ე. ი. ქვაჯვრის სალოცავი, შეიძლება, სასაფლაოსა და ეკლესიის შეერთების სიმბოლური ტერმინია; ნანაგების სასაფლაო – მეგრულად „ოღურელე“, რაც გარდაცვლილთა სამყოფელს, სამკვიდროს ნიშნავს. ქართველებით დასახლებულ უბნებში გვხვდება გვარები: ბეწვია, ზუხბაია, იზორია, კვატანია, ნაყოფია, როდონაია, ციკოლია. ყოფილი დასახლებული უბნებია: საარდო (არდიების) და ნამარკილუ (მარკილები და მარკელიები). სახნავი მინდვრებია: კუდა დადიანის, კორსანტიების, კოკაიების, კვირკველების, ჯეჯეების, ცაცბაიების და სხვა. ერთგან თურქის ნასახლარცაა; სხვა ეთნიკური ჯგუფებიდან, აქ რუსები (3,1%), აფხაზები (0,8%) ცხოვრობდნენ. დანარჩენი მოსახლეობა ქართველები იყვნენ, რაც თვალსაჩინოა იმ უნიკალური ტოპონიმური ლექსიკონიდან, რომელიც თავდაუზოგავი შრომით, ჩვენამდე მოვიდა და რომელიც საშუალებას გვაძლევს ისტორიული სამურზაყანოს ისტორიის სადავო საკითხები სათანადოდ შეფასდეს.

პირველი გალის თემში, ძირითადად, შემდეგი გვარები სახლობდნენ: აბაშია, არჯევანიძე, ვანიძე, ბასარია, ბიბლაია, დარსანია, ეზუგბაია, ზაქარაია, თარბაია, კვეკვესკირი, მიქაია, რეწია, როსტობაია, ფერცხელავა, ქეცბაია, შამათავა, ჩეხერია, ჯეჯეია... (ქლენტი 1971: 83).

ფიჩორის თემი – სოფლები: ფიჩორი, ნაჭკადუ, ნაკარლალი.

ფიჩორი ზღვისპირა სოფელია, რომელსაც ჩრდილოეთით სოფელი დიხაგუძუბა, სამხრეთით კი, სოფელი ნაჭკადუ ესაზღვრება. სოფელში მეფორიების, ორჟონიების, სოსელიების, სიჭინავების, შამათავების უბნებია. აქვეა ნამიწარი-ნასახლარი ველ-მინდვრები: ანჩაბაძის, თორიების, კიუტების (კიუტი გვარია), ლემონჯავების, ჩიკვატიას, შამუგიების, მარღანიების... სოფლის აღმოსავლეთ ნაწილში არის ტყე - „ჭუბაბრიას წიფნარი“, აგრეთვე, ტყე „მეტროსტროის“ ტოპონიმით, სადაც ხეებს ჭრიდნენ და სოხუმში მიჰქონდათ. აქვეა ნაგზაური, ძველი გზა - „მეტროსტროიშ შარა.“ სოფელში არის მინდორი თუთის ხეებით. თუთის ხეები

(„ოჯამპე“ – მეგრულად) სამურზაყანოში მრავლად გვხვდება, რამაც, თავის დროზე, მეაბრეშუმეობის გავრცელებას შეუწყო ხელი. „აფხაზეთზე, საქართველოში დამზადებული აბრეშუმის პარკის, თითქმის 10% მოდიოდა, ხოლო გალის რაიონი აბრეშუმის პარკის ყველაზე დიდ მწარმოებელს წარმოადგენდა“ (ქავთარაძე 1971: 59).

სოფელში გვხვდება სახნავეები „ნანგური“ (მეგრ.) – ეწოდება ადგილს, სადაც წინათ აგურს ამზადებდნენ. ზღვისპირა ადგილს „ისორათი“ ეწოდება, „ბოლახი ისორათი“ შავიზღვის ნავსადგურს ერქვა.

ნაჭკადუ - „ჭკადი“ მეგრულად მჭედელს ნიშნავს, ე. ი. ადგილი, სადაც სამჭედლო იყო (ვალ. ზუხბაია). სოფლის დასახლებული უბნებია: სააქუბარდიო (აქუბარდიების), საგელენიო (გელენიების), საკიტიო (კიტიების), საშარიო (შარიების), საბესელიო (ბესელიების), სიჭინავების, ჩიჩუას ნამიწარი სახნავეებიც გვხვდება. აღსანიშნავია, რომ ერთ-ერთ დასახლებულ უბანს „ხირზანეფი“ მეგრულად, ხიზნები ეწოდება. ეს არის სხვა სოფლებიდან მოსულთა დასახლება ნაკარდალსა და ბორსკში. ბორსკის დასახლებული უბანი სოფელ ფიხორსა და შავ ზღვას ესაზღვრება. ასევე საინტერესოა, რომ ბესელიების ნამიწართან არის „ჯვარალეების“ (ჯვარი, სამეგრელო) საძოვარი.

ნაკარდალი – სოფელი და დღეე – ნაკარდალი, ე. ი. დღეე, რომლის ნაპირზეც კარავი მდგარა. ნაკარდალის ნაპირზე არის ტყე, სადაც ქურსუას (გვარია) კარავი ჰქონდა (საქონლის მწყემსვის დროს). სოფელში ველ-მინდვრებია: ბიგავების, საჯაიფის, პატარაიების, პერტაიების... აქვე გადიოდა არხი ხეების დასაცურებლად. „დასავლეთ საქართველოში ხე-ტყის ექსპორტი XIX საუკუნის II ნახევრიდან დაიწყო, რაც მეტ-ნაკლები ინტენსივობით კარგა ხანს გრძელდებოდა, სანამ 1880-იანი წლებისათვის ამას მტაცებლური ექსპლუატაციის შედეგად არ მოჰყვა ამ ტყეების უდიდესი ნაწილის განადგურება“ (გუგუშვილი 1979: 166). ასე იყო სამურზაყანოშიც. „მდიდარ ბუნებრივ რესურსებს მრეწველობის განვითარებისათვის არ იყენებდნენ. აქედან გაჰქონდათ რაც შეიძლება მეტი, რაც შეიძლება იაფად. მეტი მოგებით დაინტერესებული მწარმოებლისაგან ტყე საკმაოდ გაიჩეხა,

ამიტომ 1920 წელს, ერთობის გამგეობას უნდა გაერკვია სამურზაყანოს ტყეთა მდგომარეობა და ხარისხი“ (გაზეთი 1920: 2).

რეფი-შეშელეთის თემი - სოფლები: რეფი-ეწერი, მეორე შეშელეთი, ხუმენი-ნათოფური, ხუმუშქური, აკვარიკვა, თხინაშკარი.

რეფი-შეშელეთი დაბლობი ადგილია, ტყიანი, მდინარეებით უხვი. ზღვიდან აღმოსავლეთით, სოფელ მუხურამდე გრძელდება, სამხრეთით – სოფლების: ბარლების, ხუმუშქურისა და ცხირო-გაღის გასწვრივ, ხოლო ჩრდილოეთით სოფლების: გულავასა და აზიგვარას გასწვრივ მდებარეობს. რაც მთავარია, თემის სახელწოდება ქართულია, თუმცა აქაიქ აფსახური ტოპონიმებიც გვხვდება. მაგალითად: პატარა მდინარე – „შაშიკვარა,“ რაც ქართულად შაშის (ქალის სახელია) წყალს, ღელეს ნიშნავს. ის რეფი-შეშელეთის ტერიტორიაზე მიედინება. საინტერესოა დასახლებული უბნის ამსახველი აფსახურ-მეგრული ტოპონიმი „შაშკვარაპიჯი“, ე. ი. შაშკვარას სანაპირო, ნაპირი; „პიჯი“ მეგრულად პირს ნიშნავს. ასევე, უბანი, ღელე „აბაყ(ირ)ჩა“ სოფელ რეფის საზღვართან. „რეფი“ მეგრულად დარტყმას ნიშნავს; ტყეში ხეებს ჭრიდნენ და „რეფაფი“ ისმოდა, ან „რეფი“ – ურტყი, ასევე, „ქორეფი“ („ქო“ ზმნისწინია.) სიტყვა „რეფი“ მეგრულულ ენაში მრავალი მნიშვნელობით იხმარება. „სოფლის სახელი რეფი წარმომდგარა სიტყვა ურტყისაგან“ (პ. ცხადაია). სხვა ვერსიით, ძველად, სანამ აღნიშნულ ადგილზე ხალხი დასახლდებოდა, ჯერ მეცხვარეები მოსულან და შორი-შორს დასახლდებულან, მათ ცხვრები მრავლად ჰყოლიათ. ისინი ხშირად იკრიბებოდნენ, საჭიროებისამებრ, ხეზე რკინა ჩამოჰკიდეს (სარეკელა) და იმით რეკდნენ. შეშელეთში, მაღლობზე არის ტოპონიმი „ხობზონი.“ ხობზი წყავის მსგავსი მცენარეა. მისი ღეროებისაგან, ძველად, ფაცხებს ღობავდნენ. სოფელში არის უბნები: თუნგიების, ორქონიების, ფარფალიების, ხარბედიების, ჯღარკავეების, რომლებიც რეფი-ეწერში ცხოვრობენ. რეფი-შეშელეთის თემში ქართველები მკვიდრობენ შემდეგი საგვარეულოებით: ალასანია, არდია, არონია, ბჟალავა, გოგილანძე, გულია, გოგონია, თამაზ-ოღლი (ღაზი), თოლორდავა, კვატანია, კოკაია,

კორსანტია, გვილავა, ლეუავა, მატუა, ნაყოფია, როდონია, სანიკიძე, სოსელია, ფიფია, ქათალანძე, ქობალია, შონია, ჩხეხერია, ციკოლია, ცხუცხუბია, ჯობავა... (ღლონტი 1971: 85).

გინძე ეწერი რეფი-შეშელეთის ტერიტორიაზე არის. ზღვის გასწვრივ, სანაპირო დაფარულია თხმელის ტყით. აქ არის ღელე „ოთულე“ (მეგრ.), ქართულად – საგოჭე. ძველად, გინძე ეწერის უდრან ტყეში, გარეული ღორები ბინადრობდნენ. სოფელი მთლიანად ტყიანია და 200 ჰექტარს მოიცავს. სახელწოდება იმიტომ დაერქვა, რომ გრძელ („გინძე“ მეგრულად, გრძელს ნიშნავს), ვრცელ ტერიტორიაზეა გადაჭიმული. ტყის მასივი თავად შარვაშიძეებს ეკუთვნოდათ. მისი უკანასკნელი მფლობელი პოეტი გიორგი შარვაშიძე იყო. თავადმა ტყე გერმანელებთან (რადაც გაუგებრობის გამო) კარტში წააგო მაშინ, როდესაც მოსკოვში მეთვალყურეობის ქვეშ იმყოფებოდა და სამშობლოში დაბრუნების უფლება არ ჰქონდა. როცა გერმანელებმა ტყე მიისაკუთრეს, ვინმე ფეტერი გამოგზავნეს, რომელმაც რევოლუციამდე, აქ სახერხი ქარხანა ააგო. ერთ-ერთ ადგილს ახლაც „ფეტერიშ ნაზავოდი“ ჰქვია. ხის დამამუშავებელი ქარხნები სხვაგანაც იყო. აქ არის ღელე „აბდახარა“//„აბდაჰარა,“ რომელიც სოფელ რეფიდან მოდის და მდინარე ხუმუშქურის შენაკადია. ფეტერს მასზე მდინარე ერწყარამდე არხი გაუყვანია ხეების დასაცურებლად. ხეების გადასაზიდად, ემხვარებსაც გაუყვანიათ არხი – „ემხვარეფიშ(ი) ნანთხორა“ (მეგრ.) მდინარე ქირიდან ხუმუშქურამდე. არის სხვა არხებიც. აღსანიშნავია ნავსაყუდელი „საფილკო“, რომელიც მდინარე გაგიდაწყალზე იყო. აქამდე მოდიოდნენ სოფელი ღაზეების ნაგები – „ვილუკები“ და მუხის მორებით იტვირთებოდნენ. ინფორმატორი აქ მუშაობდა.

სოფელში ადგილია სახელწოდებით, „ნარელსარი.“ აქ ოდესღაც რომაული კოჰორტები იდგნენ. სავარაუდოდ, ეს რელსები (ცხადია, ტყეში ნაკლებად ემჩნევა) ოჩამჩირიდან ფოთამდე მათ უნდა გაეყვანათ. აღსანიშნავია გინძე ეწერის ტყის შუაგულში მდებარე წყარო. დაბლობ ადგილზე ტლაპოა, რომლის ფართობი 8 კვ. მეტრი იქნება, სადაც კამეჩები ნებივრობენ და ამღვრევენ წყალს, რომელიც მიწიდან ამოსვლის ადგილზე ყოველთვის სუფთაა. ეტყობა, რომ ეს

ადგილი ძველად მოკირწყლული იყო. შესაძლოა, ეს უძველესი წყალსადენია, მაშინდელი, როცა აქ რომაული კოპორტები იდგნენ. ბერძენი ისტორიკოსების ცნობებით, ამ მიდამოებში მნიშვნელოვანი ქალაქები და ციხე-სიმაგრეები ყოფილა.

რეფი-შეშელეთის ტყეში, ზღვასთან ახლოს, დღეე „ოც-ხენესთან“ (მეგრ.), ქართულად – საცხენე, ადგილობრივები ციხის ნანგრევების არსებობაზე მიუთითებენ, რომლის ისტორია არავინ იცის. რაც შეეხება წყაროს, შესაძლოა, ბერძენთა „ნახელავი“ იყოს. ამ ადგილებში სასმელი წყალი არ ვარგა; ჭის წყალი მოწითალო შეფერილობის და მომღაშოა. აღნიშნული წყაროს წყალი კი, ზამთარ-ზაფხულ, თითქმის ერთნაირი ტემპერატურისაა, გემოთი – სასიამოვნო, მუდამ სუფთა და გამჭვირვალეა.

სოფელი ხუმენი-ნათოფური. ხუმენი ნათოფურის აღმოსავლეთი ნაწილია, დიდ ერწყარსა და რეფს შორის მდებარეობს. ხუმენი დიდი ტყე იყო, მაღალი ხეებით, სადაც სულ ხმები ისმოდა („ხუმა“ მეგრულად, ხმას ნიშნავს) ან მიწისქვეშა წყლების, ან ქარიან ამინდში, ტყის ხმაურის მსგავსი. სამეგრელოში, კაცზე, რომელიც მაღალი სიმინდების ყანაში დგას, იტყვიან: „ხუმენს მითორენია“ – ხუმენში, დაბურულ ტყეში დგასო. აქ ბზისა და იფნის დიდი ტყეა; სახნავი მინდვრებია: ზვამბაიების, შარბას, კვიტიების..., აქვეა მარღანას წყარო და ა. შ. გზა, რომელსაც ტოპონიმი „ჭოჭოშ გინაჭერა“ (მეგრ.) აღნიშნავს, ჭოჭოს მიერ გათხრილს, გაყვანილს ნიშნავს. აღნიშნული გზა 1929 წელს გაუყვანიათ რეფიდან ზღვამდე. მას ე. წ. „პრიმორსკის“ დასახლების გზა გაჰყოლია.

სოფელი ხუმუშქური მდინარე ხუმუშქურის მარჯვენა ნაპირზე მდებარეობს სოფლებამდე; აკვარიქვა და რეფი-ეწერი. მის დასავლეთით, სოფელი თხინაშკარია, სამხრეთით – სოფლები: სიდა და ზემო ბარდები, ხოლო აღმოსავლეთით – სოფელი მხიური. მდინარე ხუმუშქურის ნაპირზე სახნავებია და საძოვარი – „ეშბაიების ნადელი.“ აღსანიშნავია ანჯაფარიძის ეკლესია საკვესქიოს უბანში. აქ სალოცავად მოსული უზარაშვილები, ხის ძირას შესაწირ

ფულს ტოვებენ. სოფლის დასახლებული უბნებია: საგადელი (გადელიების) და საკვესქირიო (კვესქირების).

სოფელ აკვარიკაში არის ამავე სახელწოდების დეღე, რომელიც დაბლობ ადგილზე მიედინება, ზაფხულობით შრება, მაგრამ ტყით მდიდარი ნაპირი აქვს. „აკვარიკა“ აფხაზურად, შავ დელეს ნიშნავს. დეღე დაჭაობებულია და მისი წყალი შავი ფერისაა. სოფელში საჩაიეები და ჩაის ფაბრიკებია. მაგალითად: გეგიას, ელიზბარის, კიტაიას (კიტავას), ძეკეს... აქ არის: ლემონჯავეების და სვანის ნასახლარები, ბეგლარის ნადუქნარი და ა. შ.

თხინაშკარი – „თხინა“ ადგილს ერქვა, სადაც მწყემსებს „კარე სადგომი“ ჰქონდათ. სოფელი თხინაშკარი/თხინაშკარე მდინარე ხუმუშქურის (ქართული ტოპონიმი, „ხუმ“ - ხმელი, „უშქური“ – ვაშილი) ჩრდილოეთით მდებარეობს. მის სამხრეთით სოფელი ზემო ბარდებია, ჩრდილოეთით – სოფელი ხუმენი-ნათოფური. ძველად, სოფელში უბნებად ყოფილან დასახლებული ანთიები და ბასარიები, გვხვდებოდა გვარები – გამსონიები და გოგოსიები. აქ არის გულორდავას წყარო, ტყე – „ბებულის ნადელი“, რომელიც ბებული მარღანის ეკუთვნოდა. თხინაშკარი დასახლებულია ქართველებით უბნებად: საბელქანიო (ბელქანიები), სადგებო (დგებუები), საშენგელიო (შენგელიები), საშონიო (შონიები) და საჩიკვატიო (ჩიკვატიები).

რეჩხის თემი - სოფლები: რეჩხი, ხოლე.

სოფელი რეჩხი რეჩხი-ცხირის ჩრდილოეთი ნაწილია. „რეჩხი აგრეთვე დაბას სოფელ პირველი გაღის (ნარინჯოვანის) ტერიტორიაზეა, სადაც ჰესი შენდება“ (ვალ. ზუხბაია). სოფელი ჭამგვარას მთის ძირას არის, სოფლებს – საბერიოსა და ღუმურიშს შორის. აქ მდინარე რეჩხი/რეჩხისწყალი ჩამოედინება, რომელიც მდინარე ერწყარის მარჯვენა შენაკადია და სათავეს ჭამგვარას მთიდან იღებს (ცხადაია 1974). სოფელში დეღეებისა და წყაროების სიმრავლეა, რომლებსაც ქართულ-აფხაზური სახელწოდებები აქვთ. გვხვდება ბორცვი ნაჯიხური/ნაჯუხური, „ნოჯიხი“ ნაციხარ ადგილს ნიშნავს; ბორცვიანი ადგილია „აბააჟვ“ (აფხაზური ტოპონიმი და კოშკს, ძველ კოშკს ნიშნავს), რომლის მწვერვალზეც ძველი კოშკის ნანგრევები ყოფილა;

სერის სახელწოდებაა „აბაზი“, მასზე ნაჯიხ-ნაციხარია, სადაც კაცს ჰყიდდნენ ერთ მტკაველში ერთ აბაზად და ამიტომაც დაერქვა აბაზი; ბორცვი „ქუაჯვარი“ სოფლის ჩრდილოეთ ნაწილში მდებარეობს. აქ ოდესღაც ქვის ჯვარი მდგარა და სახელწოდებაც აქედან მოდის.

სოფელი ქართული საგვარეულოებით არის დასახლებული: ბასარიები, ინალიშვილები („ინალისქუა“ მეგრულად, საინალისქუო უბანი), მატუები, მესხიები, მიქაიები, ნანავეები, ფასანძეები (საფარსანძო), ქვაცბაიები, ყოლბაიები, შონიები, ციკოლიები, ჭითანავეები, ჯობავეები...

სოფელი ხოლე მდინარე ერისწყლის ნაპირებზე მდებარეობს. მას აღმოსავლეთით სოფელი საბერიო ესაზღვრება, ხოლო სამხრეთით – სოფლები: დიხაზურგა და ცხირი. ხოლე ადგილია, სადაც მთას ტყე ახლოს აქვს. „ხოლო-ხოლე“ – სახელწოდება ქართულია, ქართული ენის რაჭულ დიალექტში აღმართს ნიშნავს. გადმოცემით, „ხოლე, თავდაპირველად, მდინარე ერისწყლის მარჯვენა ნაპირზე სამარულო მინდორს ერქვა, შემდეგ მან მოიცვა წკელიკარიც და ბოლოს სოფლის სახელად იქცა“ (ცხადაია, ხორავა 2016: 153). წკელიკარი მაღალი გორაა. გადმოცემით, აქ ესვენა ხატი „წკელი.“ აქვეა „ნაოხვამ(ი)“, სასაფლაო. „ხვამა“ მეგრულად, ლოცვასაც ნიშნავს. ხშირად, „ნაოხვამი“ სალოცავთან ასოცირდება. „წკელი გაგიწყრაო“ – იტყოდნენ ძველად სამურზაყანოში. სოფლის დასახლებული უბანია პაპ(ი)ჭონი, რომელიც სოფელ რეჩხის საზღვართან მდებარეობს, ყვანჯარას მთის ძირას; აქვეა „პაპჭონიშ ოხვამე“, „ჭანდარიშ ოხვამე“ (მეგრ.) – ჭადრის სალოცავი, თუ ჭადრის ხე-სალოცავი. დიდი ჭადრის ხესთან ხის ეკლესია ყოფილა აგებული. უბნურად დასახლებულ სოფელში არონიები და ლაგვილავები ცხოვრობენ. ადრე გულუებიც იყვნენ, მაგრამ ახლა არ ცხოვრობენ. არიან ასევე, სხვა გვარების წარმომადგენლებიც.

სიღის თემი - სოფელი სიდა

სოფელი სიდა სოფელ ჭუბურხინჯის დასავლეთით მდებარეობს. ჩრდილოეთით სოფელი ხუმუშქურია, სამხრეთით – სოფლები: თაგილონი და ბარდები ესაზღვრება. სიდა ტყით მდიდარი ყოფილა. ბევრგან გვხვდება რცხილნარი

(მეგრულად, „ოცხიმურონი“) ანდის, ბიქტორის, მეღტოს, იბლოს, ბუჯგის (საკუთარი სახელები), გვარების – აქუბარდიებისა და ფიფიების საკუთრებაში. აკაციის ტყე (მეგრულად, „ოლაკაციონი“) „ნარიქის“ სახელით შემორჩა. შოფლებს: ხუმუშქურსა და სიდას შორის რცხილნარი ყოფილა. აქვეა საჩაიე სახელწოდებით „ნატრაქტორი.“ 1932 წელს, ტრაქტორით პირველად ეს ტერიტორია მოხნეს. სახნავეები ბასლანძეების, აკობიების, კუპრავეების, კვიტიების, გუჩუების, სეკანიას, სიგუასი და სხვა გვარების ყოფილა. საძოვრები, წისკვილები, ნაგზაურები მათი მეპატრონეების ადგილობრივი, ან დროებითი მცხოვრებლების ანთროპონიმებით შემოინახა; ასევე, დეღეების და წყაროების სახელწოდებებიც. ერთ-ერთ დეღეს „ბრმა დეღე“ ჰქვია იმიტომ, რომ მიმართულება არ ჰქონდა და ნაწვიმარზე გზა-გასასვლელს ეძებდა. ჩვენი წინაპრების მხატვრული აზროვნების ნიმუშები ამ მხარის გეოგრაფიულ სახელწოდებებში იკვეთება. აგალითად: სოფლის კუთხეს სოფელ ჭუბურხინჯის საზღვართან „სალხინოს“ უწოდებენ; სოფელ საბერიოში დეღეს, სადაც საძოვარია, მეგრულად „ბედნიერი დალი“ ჰქვია; სავენახე ადგილს სოფელ დისაზურგაში „მამული“ ეწოდება; ადგილს განახლებაში „ტყედოსორეს“ (მეგრ.) – „ტყესასახლეს“ ეძახიან. „ნოსორი“ მეგრულად, ნასახლარს, „დოსორე“ (მეგრ.) კი – სასახლეს ნიშნავს; ადგილს სოფელ საბერიოში „ტახტს“, ხოლო მდინარეს – „მშრალ დეღეს“ უწოდებენ, მეგრულად „ღალხუმლას“ („ღალ“ – დეღეა, „ხუმლა“ – ხმელი, გადატანითი მნიშვნელობით, მშრალი); სოფელ გაგიდაში ტბას „უთავო“ (მეგრულად, „უდუდე“) ჰქვია. ის მცირე ზომის ზღვისპირა ტბაა, რომელსაც დეღეები ერთვის, ზღვაში გასასვლელი არა აქვს, ამიტომ ეწოდა „უდუდე“, ე. ი. „უთავო“...

სოფელ სიდაში მოსახლე გვარები უბნურად ყოფილან დასახლებული: გამსონიები, გეგენავეები, გერგედავეები, გითოლენდიები, კუპრავეები, დეჟავეები, ქარდავეები, ქობალიები, შარიები, ჩიკვიტიები, წულაიები, ხურციდავეები... მათ გარდა (აღ. დლონტის მიხედვით) აქ ცხოვრობენ: აბლოთია, აკობია, არონია, აქუბარდია, ბასლანძე, ბაღბაია, ბუავა, გაბისონია, გადელია, გვაზავა, გიორგობიანი, გოგოხია,

დარსანია, ელიავა, ეხვია, ზანთარაია, კაკაშვილი, კალანდია, კვესელავა, მანჯგალაძე, მინჯორაია, მუშუქია, ნიკოლაძე, პარკაია, პირტახია, როსტობაია, საბულუა, სართანია, სექანია, სხულუხია, უბილავა, უზარაშვილი, ფიფია, ფოცხორაია, ქალდანი, ქირია, ყოლბაია, შამათავა, შონია, ჩარგაზია, ხურცია, ჯოლოგუა, ჯღარკავა (დლონტი 1971: 88).

თავილონის თემი - სოფლები: სალხინო, თავილონი.

სოფელი თავილონი ენგურის ნაპირზე მდებარეობს და დაბლობი რელიეფით ხასიათდება. ის ქვემო, შუა და ზემო უბნებად იყოფა. ვაკე რელიეფის მქონე ქვემო უბანი სოფლის სამხრეთ ნაწილშია, ხოლო ზემო უბანი მის ჩრდილოეთ ნაწილში მდებარეობს. ადგილობრივი მცხოვრებლები ფიქრობენ, რომ სოფლის სახელწოდება მეგრული „თაქვინოლი“-დან არის წარმომდგარი (რაც ქართულად აქედან გადავარდას ნიშნავს). „თითქოს ამ სოფელს შემოსეული მტერი, აქ მდინარე ენგურში გადავარდნილა“ (ვალ. ზუხბაია).

სოფლის ტერიტორია უძველესი დროიდან ყოფილა დასახლებული, რაზეც მეტყველებს 1930 წელს აქ ნაპოვნი განძი – ოქროს, ვერცხლის ნივთები, ბრინჯაოსა და რკინის საგნები, რომლებიც ძვ. წ. XII-XI საუკუნეებით თარიღდება. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ მხატვრული ღირებულების მქონე ნივთებით, სამურზაყანოს სოფელ ჭუბურხინჯის განძმა მიიქცია ყურადღება, ხოლო მასალის სიმრავლით, კულტურის ნაშთების უძრავ მდგომარეობაში ყოფნით, ამავე რაიონის სოფელ ჩხორთოლის ღია ტიპის ნამოსახლარმა, რომელმაც კავკასიაში დღემდე ცნობილ სინქრონულ ნამოსახლარებს გადააჭარბა. არქეოლოგები ვარაუდობენ, რომ ბრინჯაოს ხანაში, ამ მხარეს თვისი საწარმოო კერა ჰქონდა, ვინაიდან სოფლებში: საბერიოში, წარჩეში, რეჩხში, ფიჩორში, ბეღიაში, ჭუბურხინჯში, თავილონში სხვადასხვა მნიშვნელობის განძებია ნაპოვნი (აფაქიძე 1984: 47). ამავე რეგიონში, სოფელ ნაბაკევიში, ნუმიზმატიკური მასალით მდიდარი განძი აღმოჩნდა, ისევე, როგორც სოფლებში: საბერიოსა და ბარდებში. ამდენად, არქეოლოგების კვლევა-ძიება ადასტურებს, რომ გალის რაიონის ზღვისპირა ზოლი ძველი კოლხური კულტურის ფორმირების წამყვან რეგიონს

წარმოადგენდა. მას არც შემდეგ დაუკარგავს მნიშვნელობა, რაც უკვე გეოგრაფიულ სახელწოდებებშიც აისახა. სახელდობრ, სოფელ თაგილონში, გვიან შუა საუკუნეებში, სოფელი წიფურია მდებარეობდა, რომელიც, თავის დროზე, კათოლიკე მისიონერების სამოღვაწეო ცენტრი იყო. კავკასიაში ქრისტიანობის აღმდგენელი საზოგადოების ანგარიშების მიხედვით, 1860-1870-იან წლებში (თარიღში უზუსტობაა), თაგილონში ღვთისმშობლის მიძინების სახელობის ეკლესია აშენებიათ; აქვე, მეორე ტაძარი წმიდა მთავარმოწამე გიორგის სახელობის ყოფილა (Отчет...1890: 169). ხსენებული ღვთისმშობლის მიძინების სახელობის ხის ეკლესია, სხვა ცნობით, 1900 წელს აშენდა, ხოლო 1913 წელს შეკეთდა (Отчет... 1916: 45).

გეოგრაფიული სახელწოდებების მიხედვით, იმ ადგილს, სადაც წიფურიას ეკლესია იყო და დიდი წიფლის ხე იდგა, „წიფურიას ნაეკლესიარი“ ეწოდება. „წიფურიას ციხეც ჰქონდა, მის ადგილსამყოფელს „ნაჯისს“ (მეგრ.), ნაციხარს ეძახიან“ (ვალ. ზუხუბაია). საინტერესო ტოპონიმიცაა „მანჩას ნაღობორი“ (მეგრ.), რაც მანჩას (მანუჩარ) ნასახლარს, საცხოვრებელს ნიშნავს. გადმოცემით, აქ თავად მანჩა შარაშიას (შარვაშიძის) სასახლე ყოფილა, რომელიც XIX საუკუნის 10-იან წლებში ხანმოკლე დროით განაგებდა სამურზაყანოს.

წამხარი თაგილონის ერთ-ერთი უბანია, სადაც წყაროების მიხედვით, XVII საუკუნეში, სამეგრელოს მთავარ ღვიან დადიანს სასახლე ჰქონდა. აქვე არის ნასაყდრალი, რომლის აღმოსავლეთისა და სამხრეთის კედლებმა ჩვენამდე მოაღწია. ნიშანდობლივია, რომ ზემოთ ნახსენებ სამურზაყანოს მმართველს, მანუჩარ შარვაშიძეს, 1812 წელს, წამხარში ეკლესია განუახლებია და მისთვის ღვთისმშობლის ხატი შეუწირავს. ხატზე გაკეთებული წარწერის მიხედვით, ტაძარი, წმიდა გიორგის სახელზე, ცაიშელ მიტროპოლიტს, გრიგოლს უკურთხებია. აღნიშნული ღვთისმშობლის ხატი, თ. ჭიჭინაძეს სოფელ კოკის წმიდა გიორგის ეკლესიაში უნახავს (კვაშილავა 2011: 238).

საყურადრებოა ადგილის სახელწოდება „ნარუსი“ (მეგრ.), რუსის ნაკვალევი. გადმოცემით, XIX საუკუნის 50-

იან წლებში, ომერ ფაშასთან ომის დროს, აქ, ენგურის მარჯვენა ნაპირზე, რუსის ჯარი მდგარა, ამიტომ ადგილს „ნარუსი“ ეწოდება.

აღსანიშნავია სამეურნეო დანიშნულების აღმნიშვნელი ტოპონიმები. მაგალითად: ადგილი „ნაჭარხალი“, სადაც XX საუკუნის 30-იან წლებში ჭარხალი მოჰყავდათ, მაგრამ რენტაბელური არ აღმოჩნდა, თუმცა, სახელწოდება შერჩა; გვხვდება ვენახისა და ხეხილის ბაღების აღმნიშვნელი სახელწოდება „ნაშენი.“ სუბტროპიკულ, ტექნიკურ, თუ ტრადიციულ სამეურნეო დარგებთან დაკავშირებული სახელწოდებები, თითოეულ სოფელში ისეთი სიზუსტით არის ფიქსირებული, რომ სათევზაო ადგილების, ე. ი. მეურნეობის დამხმარე დარგებიც შეუმჩნეველი არ დარჩენილა, რაც მხარის წარსულისათვის უმნიშვნელო არ უნდა იყოს.

სოფელ სალხინოს ადრე ზემო თაგილონი ერქვა. ის სოფლებს: ჭუბურხინჯსა და თაგილონს შორის მდებარეობს. რკინიგზის ბაქანს, რომელსაც „სათანჯოს“ უწოდებენ, ახლა სალხინო დაერქვა. სათანჯოს მთასაც, სადაც დიდი კოშკი დგას და გარშემო ქვის კედელი აკრავს, „სალხინოს“ ეძახიან. ადგილი საკურორტოა, დასასვენებელი პირობებით და სახელიც შესაფერისი შეურჩიეს. სათანჯოს ციხე-კოშკი და გალავანი ტანჯვით აუშენებიათ, ვინაიდან მდინარე ენგურიდან მთამდე ხალხი იყო დარაზმული, რომლებიც ერთმანეთს ქვებს გადააწოდებდნენ. სახელწოდებაც აქედან წარმოიშვა – „სათანჯო“//„სატანჯო“, თუმცა, ზოგიერთები ამ მოსაზრებას არ იზიარებენ.

აღსანიშნავია სახნავის სახელწოდება „ნაბომბა“ (მეგრ.), ე. ი. დანაბომბი. 1943 წელს, ომის დროს, მტერს ენგურზე ხიდის დაბომბვა უნდოდა, თუმცა ბომბი ერთ-ერთ სახლს დაეცა და ოჯახი ამოწყვიტა.

სადოვარს „ნაინგირი“ (მეგრ.) – ნაენგურალი//ნაენგური იმიტომ ჰქვია, რომ მდინარე ენგურმა კალაპოტი შეიცვალა, სოფელ შამგონას მხარეზე გადაიწია და ეს ადგილი დატოვა. სოფელშიც იმავე ტიპის სახელწოდებებია, რაც ადგილობრივ სასოფლო დასახლებებს ახასიათებს; უპირველესად, ქართველებით (აბლოთიები და ჯოლოგუები) დასახლებული უბნები და ძველი, თუ ახალი მოსახლეობის

საკუთრების აღმნიშვნელი ველ-მინდვრების, დღეების, ვაკე-ბორცვების, ტყე-საძოვრების, წყაროების ამსახველი ტოპონიმები. არც ლემონჯავას (გვარია) ყოფილი დუქანი (მეგრულად, „ნადუქანი“), „ნაკარტოფილარი“ (ადგილი, სადაც კარტოფილი მოჰყავდათ)და სხვა ასეთი სახელწოდებებია საკვლევი თემისთვის მისავიწყებელი.

წარჩის თემი - სოფლები: ფუწყური, წარჩე, ნახინგუ, ფშაური.

წარჩე სოფელიც არის და მდინარეც. სახელწოდება წარჩე მეგრ. „წყარი ჩე“-დან (თეთრი წყალი) წარმოსდგება. სოფელს უძველესი ისტორია აქვს. ანტიკური ხანის მწერლების ცნობებზე დაყრდნობით, კ. ბერულავას მიაჩნია, რომ ქალაქი „ტარშენი“ იგივე წარჩეა, ხოლო მდინარე „ტარსურა“ – მდინარე წარჩე, რომელიც მდინარე ოხოჯეს ერთვის (ბერულავა 1951: 66). წარჩეში ბევრი ისტორიული ძეგლი მდებარეობს. მხარეთმცოდნე ნ. შონიასა და სხვების დახმარებით, დღემდე, 23 ისტორიული ადგილია მიგნებული, რომელიც სხვადასხვა მნიშვნელობის ისტორიულ მასალას მოიცავს. საემარისია წარჩის „ფიჭერისთვის“ სახელწოდების მქონე გუმბათოვანი ეკლესიის შესწავლა, რომ იგი ხუროთმოძღვრების უნიკალურ ნიმუშად ჩაითვალოს. აღნიშნული ეკლესია განსხვავდება როგორც წარჩის სხვა ეკლესიებისაგან, ისევე გალის რაიონის ხუროთმოძღვრული ძეგლებისაგან. „ფიჭერისთვის“ „ფიჭვის ოხვამეს“ (მეგრ.) – ფიჭვის ეკლესიასაც უწოდებენ, რომელიც ქვისაა და თურქებთან ომის დროს აუშენებიათ. ტოპონიმიკური მასალის მიხედვით, 1970 წელს, ის ჯერ კიდევ იდგა. უფრო ადგინდელი ცნობით, ეკლესიის ხუთი ოთახიდან, სამს თავისი პირვენდელი სახე შენარჩუნებული ჰქონდა. მას სამრეკლო არ გააჩნდა. თლილი ქვით აგებული ეკლესიის კედლის სისქე ყველგან ერთ მეტრს შეადგენდა. მის კედელთან მიშენებულია საინტერესო დანიშნულების მქონე ნაგებობა, რომელსაც შესასვლელ კარებზე მსხვილი ურდულის გასაყრელი ხვრელები აქვს დარჩენილი (შონია 1958: 278). ე. წ. „ფიჭვის ოხვამეს“ ქვემოთ სერი და წყარო (მეგრულად, „ბერებიშ სუკი“, „ბერებიშ წყურგილი“) მდებარეობს.

აღსანიშნავია ადგილის სახელწოდება „გოხორხილი“, მეგრ. პირდაპირი მნიშვნელობით, სიტყვას სხვა მნიშვნელობა აქვს, რეალურად კი – გზა-გასასვლელს აღნიშნავს, რომელიც ბერების სერიდან, მეზობელ სოფელ ფშაურში (ბედიის თემი) გადადის. ძველად, სოფლის ტერიტორიაზე ბევრი ეკლესია-მონასტერი ყოფილა. არც ნაციხარი ადგილებია ცოტა, მეგრ. „ნოჯიხი“//„ნაჯიხი.“ აქვეა ციხის დეფე (მეგრ. „ჯიხაშ დალი“), რომელიც ძველ კოშკთან გაივლის და მას ციხის დეფესაც უწოდებენ. სოფელ წარჩეში, ცენტრალურ ადგილზე მდებარე წყაროს – „მეფის წყარო“ (მეგრ. „მაფაშ წყურგილი“) ჰქვია. XVII საუკუნეში, სამეგრელოს მთავარ ლევან დადიანის დროს, სოფელი მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა. ლევან დადიანისეული ხატებიდან, წარჩის მთავარანგელოზთა ხატი იმითაც გამოირჩევა, რომ სამეგრელოს მთავრის ქტიტორული გამოსახულების პირველ ცდას წარმოადგენს.

სოფელ წარჩეში ქართველების უბნური დასახლებებია: ბენიების, გერზმავეების, გვალიების, ელიავეების, კენჯიების, კობახიების, მიქაიების, ჩერქეზიების, ჩხორთოლიების და სხვა. ნიშამდობლივია, რომ სოფელი ჩხორთოლი ამ სოფლის ბოლოში მდებარეობს. წარჩეში ანჩაბადის, ჭითანავების, ძიაფში-იფას ნასახლარებიც გვხვდება. ერთ-ერთ ადგილს შემორჩა სახელწოდება „ძეფცხეში (ძეფსკუა, ძეფიშვილი, ანუ ძიაფში-იფა) ნეძი“, მეგრ. ძიაფში-იფას ასულის (ფხე, მდედრობით სქესზე მიგვანიშნებს) კაკლის ხე. საინტერესოა აგრეთვე, სახელწოდება „გიდიშ ნადოხორი“ (მეგრ.), ადგილი, სადაც გიდის სასახლე ჰქონდა. „გიდი ძეფლად, სამურზაყანოში მხოლოდ თავადებს ერქვა“ (ვალ. ზუხბაია).

სოფელი ფშაური ორ ნაწილად არის გაყოფილი, ერთი ნაწილი – ბედიის, ხოლო მეორე – წარჩის თემში შედის. ამ სოფლის ტერიტორიაზე შუა საუკუნეების არქიტექტურული ძეგლი აღმოაჩინეს. ჩანს, ფშაური უძველესი სახელწოდებაა. მისი წარმოშობის შესახებ ადგილობრივებმა არაფერი იციან. მსგავსი სახელწოდებები სამურზაყანოში იშვიათად გვხვდება. ბედიის თემის სოფელ ფშაურზე გადმოცემა

არსებობს, თითქოს, ციხის მშენებლის გვარი ფშაურიანი ყოფილა.

სოფლის უბნურ დასახლებებში, ძირითადად, შონიები და ჯიგანიები ჭარბობენ. ნასახლარებმა ძიმისტარაშვილების, ელიაშვილების, ფიფიების, ჩერქეზიების კვალი შემოგვინახა ადგილ-სახელწოდებათა ენაზე. აღსანიშნავია „წირქანდის წყარო“ („წყურგილი“ მეგრ.) და „ქორთუს ნახორი“ (მეგრ.), რაც ეთნონიმ ქართველის ნასახლარს ნიშნავს, რომლის გვარი უცნობია.

სოფელი ფუწყური, ისევე როგორც ფშაური, წარჩის თემის გარდა, აზიგვარას თემშიც შედის. უფრო დაწვრილებით, სოფელი ფუწყური წარჩისწყალსა და ოქუმწყალს (მდინარეები – წარჩე და ოქუმი) შორის, სოფელ წარჩემდე მდებარეობს. დასახლებულია ქართველებით – ბენიების, სირგინაშვილების, უბილაშვილების, ჯიგანიების და სხვა საგვარეულოებით. საბენიოს უბანში, ნაეკლესიარი ადგილია, რომელსაც „ფურწყულ(ი) ოხვამეს“ უწოდებენ. ამავე უბანშია სახნავი „ნაეკლესიევი მიწა“, ნასახლარი საბუგუ ანჩაბაძის გვარ-სახელს ატარებს. რეგიონში ხშირად გვხვდება გვარ ანჩაბაძესთან (მეგრ. ანჩიბაია) დაკავშირებული ტოპონიმები, რომლებიც ამ ცნობილ თავადებზე გარკვეულ ინფორმაციას იძლევა. სოფლის ტერიტორიაზე არც თუ ცოტაა ნასახლარებად ქცეული: ბეკვერიების, ბეჭვაიების, გაგუების, გეთიების ველ-მინდვრები. მდინარე ოქუმის მარჯვნივ „ნაზაოლი“ გვხვდება, სადაც XX საუკუნის 30-იან წლებში სახერხი ქარხანა ყოფილა.

ნახინგუ. ნა- პრეფიქსით არაერთი გეოგრაფიული სახელწოდება გვხვდება. „ხინგუ“-ს მნიშვნელობა უცნობია. „ხანგუ“-ს კი, მუქი ფერის კარბონატულ ქანს, თიხიან კირქვას ეძახიან (ვალ. ზუხბაია). სოფლის უბნებში ქართველები (ბეკვერთიები, ვახვანაშვილები, ზარაქუები, კენჯიები, კობახიები, ფარფალიები, ჯახაიები, თოლორაიები) სახლობენ. ღანიების, ჭარაიების, ბენიების, ხითაროუს (ხითაროვეები – გამეგრელებულნი იყვნენ) ნასახლარები სახნავებად არის ქცეული. საკენჯიოს (კენჯიების) უბანში საოჯახო სასაფლაო ჰქონდათ (მეგრ. „ოხვამერი“, იგივე „ოღურელე“).

აღსანიშნავია სალოცავი მუხა, მეგრ. „ქუთაშ ჭყონი“, ე. ი. ქუთას (სახელია) მუხა, რომელიც გზის პირზე იდგა და „ჟინიში გითახვამური“ (მეგრ.) – ზენა-ზეციურის სალოცავი. სერგი მაკალათიას მიხედვით, ივლისში, კვირა დღეს, „ჟინიშის“ – „ზემორეს,“ ზეციურის ღოცვა სრულდებოდა. ამისთვის, ციკანს სახლიდან მოშორებით დაკლავდნენ და იქვე მოხარშავდნენ, კვერებსაც აცხობდნენ. „ჟინიშის“ ადამიანისა და საქონლის მფარველობასა და გამრავლებას შესთხოვდნენ... ადამიანი თუ „ჟინიშის“ მიზეზით, ბრალით ავად გახდებოდა, მას წმიდა გიორგის ხატთან წაიყვანდნენ; შესაწირად ავადმყოფის სიგრძის სანთელი და ვერცხლის ძაფი (წვრილი მავთული) მიჰქონდათ. „ჟინიშით“ დაავადებულ ადამიანს ბნელიანის ნიშნები ჰქონდა. იგი ბორგავდა და ზოგჯერ სხვა ადამიანსაც ერჩოდა. ასეთ ადამიანს ილორში მიიყვანდნენ და „ჟინიშს“ მის განკურნებას შესთხოვდნენ (მაკალათია 1941: 319). ამდენად, სოფელ ნახინგუში, ფარვალების უბანში მდგარი მუხის ხე მნიშვნელოვანი სალოცავი ყოფილა.

საინტერესოა, რომ სოფელ ნახინგუს ვაკე-ბორცვიანი რელიეფის გამო, უბნური დასახლებები ბორცვის, სერის მიხედვით იხსენიება. მაგალითად, ბეკვერიების, მიქაიების, კვარაცხელიების „სუკი“ („სუკი“ მეგრ. სერს ნიშნავს).

ჩხორთოლის თემი - სოფელი ჩხორთოლი.

ჩხორთოლი (მეგრ.) „ცხრა თვალს“ ნიშნავს. ისიც გადმომცეს, რომ აქ ვიღაც თავადს ცხრათვალა სასახლე ჰქონდა“ (ვალ. ზუხუბაია). ტოპონიმი ქართულია, მაგრამ სოფელში ნაწილობრივ, აფხაზური სახელწოდებებიც გვხვდება ისევე, როგორც სამურზაყანოს ზოგიერთ სოფელში. უფრო ხშირად, გეოგრაფიულ სახელწოდებათა ორსახელიანობა (ტოპონიმიური სინონიმია) დასტურდება, რომელიც ზოგად-ტოპონიმიკური მოვლენაა და გამოწვეულია გვიან მოსული ხალხის მიერ, იქ უკვე დაფიქსირებული ტოპონიმების თარგმნით, ან ჩვეულებრივ, მოქმედ ენებზე თარგმნით (ცხადაია 1999: 231).

სოფელი ჩხორთოლი ზემო (მეგრ. „ეკიანი“) და ქვემო (მეგრ. „თუღლიანი“) ნაწილებად იყოფა, რომელსაც ტოპონიმი „გური ჩხორთოლი“ (მეგრ.) – ჩხორთოლის გული, ანუ

შუა ნაწილი ასახავს. სახელწოდება „ემქითი“ ემზადებით (აფხაზებით) დასახლებულ უბანს ეწოდება. ასეთივეა ტოპონიმი „ქაფშე ქითი“ (აფხაზ.), რაც ქაფშების გვართ დასახლებულ სოფელს ნიშნავს, რომელიც სამი სოფლის – წარჩეს, ჩხორთოლის და ოქუმის საზღვარზე მდებარეობს. სოფელში დასახლებული სხვადასხვა გვარები უბნებად ცხოვრობენ: ბაღბაიები, გამსონიები, ემზაიები, ზუხბაიები, თარბაიები, კიკორიები, მალიშაეები, სირგინაეები, მოროხიები, ფაჩულიები, შაკაიები, ქვარანძიები. ჩემინავას, ბარძემიშვილების, ლაგირვანძეების, გეგეების ნასახლარები სახნავეებისა და საჩაიების სახელწოდებებმა შემოინახა.

საინტერესო მიკროტოპონიმებია: „აშხარუაში მამული“, სადაც ახლა საჩაიეა, ხოლო ადრე აშხარუას გვარს მამული სწორედ ამ ადგილას ჰქონდა; ტყე) – „ბერძენიეფიშ(ი) ბერძენიების გვარი) მამული.“ „მამული“ ნიშნავს ადგილს, სადაც ვენახი ჰქონდათ; ერთ-ერთ წყაროსთან სახნავს „ნაჯიხუ“ – ნაციხარი ეწოდება. წყაროების მესაკუთრენი ემხვარები და თარბაიები ყოფილან (მეგრ. „ემხვარეფიში წყურგილი“, „თარბაიეფიში წყურგილი“). ადრე ჭის წყალზე მეტად წყაროებს იყენებდნენ. წყალი თუ გამდინარე არ იყო, მის მოხმარებას ერიდებოდნენ. სოფელში ბორცვის სახელწოდებაა „ნაოჭკადირი“//„ნაჭკადირი“ (მეგრ.), ე. ი. ადგილი, სადაც წინათ მჭედელი იყო („ჭკადი“ მეგრ. მჭედელს ნიშნავს). სამჭედლო კიკორიების (გვარია) უბანში ყოფილა. ხელოსნობას უკავშირდება აფხაზური ტოპონიმი „აუარდინაცვიარა“ – ადგილი, სადაც ადრე ურმებს აკეთებდნენ. სოფლის მთიანი ნაწილის ტოპონიმები, ძირითადად, აფხაზურია. კერძოდ, „არაზანუ“, „აუუბხერა“, „ალაშარა“, „ავ(ი)ჭარა“, „აბაუუ“ და სხვა (დლონტი 1971: 50). „აბააუვ“ (აფხაზ.) ძველ კოშკს, ძველ სიმაგრეს ნიშნავს. გზის მონაკვეთი „აბააბუარა“, ციხეს შუაზე კვეთს//ყოფს. სოფლის ჩრდილოეთ ნაწილში, 50 მ-ის სიმაღლის ბორცვზე „რეჭ-აბას“ ციხის ნაშთები მდებარეობს. ცნობილია, რომ ჩხორთოლის ტერიტორიაზე უძველესი გზა-გადასასვლელელები გადიოდა. ამ გზის ორი განშტოებით, ზემო სვანეთში და ჩრდილო კავკასიაშიც შეიძლებოდა გამგზავრება. ამ სამეურნეო და სტრატეგიული გზების გაკონტროლებას ჩხორთოლის ციხეები –

რეჟი და ჯიხა ემსახურებოდნენ (ხვისტანი 1998: 57). „ციხესიმაგრეებმა როდესაც მნიშვნელობა დაკარგეს, მოსახლეობამ რეჟის ციხეს თაყვანი სცა, როგორც მესაქონლეობის მფარველ მიქამგარიოს სალოცავს. ციხეს, როგორც სოფლის ისტორიულ წარსულს, სათანადოდ უფრო ხილდებოდნენ“ (Пачулия 1960: 176).

ჩხორთოლში ადგილობრივი მნიშვნელობის გზა-გადასასვლელებს შორის აღსანიშნავია ნაგზაური – „გვეში ნარელსი“ (მეგრ.), ძველი ნალიანდაგარი, რომელიც სოფლებში: ბედია, ოქუმი, პირველი გალი, გალი გალის. ის თურქებთან ომის დროს, გადასასვლელად რუსებს გაუკეთებიათ. რაც მთავარია, სამურზაყანოს ამ სოფელშიც იყო ეკლესია „ცუდნა“//„ჯგეგეცუდნა“, რომელსაც სახელწოდება აქ დასვენებული წმიდა გიორგის ხატისგან მიუღია, რომელიც სოფელ ბედიდან ქელბათ გოჯოლანძეს წამოუბრძანებია.

ჭუბურხინჯის თემი – სოფლები: ჭუბურხინჯი, ზენი, პირველი აკვალია, მეორე აკვალია, ჭყონხუძლა.

სოფელი ჭუბურხინჯი გალის რაიონის აღმოსავლეთ ნაწილში მდებარეობს. მას აღმოსავლეთით მდინარე ენგური ესაზღვრება, ჩრდილოეთით – სოფლები: დიხაზურგა, რეჩხო-ცხირი, დასავლეთით – სოფელი მზიური, სამხრეთით კი, სოფლები: სიდა და თაგილონი. სოფლის დასავლეთით, მდინარე ხუმუშქურს დეღე ბაბაშია ერთვის. გადმოცემით, 300 წლის წინ, იმერეთიდან ჩხეტიძეები (ჩხეტიები) გადმოსულან. დელის ნაპირზე ბაბაშია ჩხეტია დასახლებულა და დეღემაც სახელწოდება აქედან მიიღო. სოფელს ჭუბურხინჯი (XIX საუკუნიდან) მდინარე ბაბაშიაზე გადებული წაბლის (მეგრ, „ჭუბური“ – წაბლი, „ხინჯი“ – ხიდი) ხიდის გამო ეწოდა. საყურადღებოა ბორცვი „ნაჯიხი“ - ნაციხარი, ნაკოშკარი, სადაც დღემდეა შემორჩენილი ორი კოშკის ნანგრევი. ერთი უფრო დიდია, მეორე – პატარა ზომის არის. მთავარი გზის პირზე, ვაკე ადგილზე ეკლესია „ჩე ოხვამე“ (მეგრ.) – თეთრი ეკლესია დგას, რომელიც თეთრი კირქვით არის მოპირკეთებული. მთა სათანჯო („ნათანჯა“), სამი სოფლის საზღვარზეა.

ნიშანდობლივია ტოპონიმი „ფარონი“//„ფარინი“, რაც მიუვალ ადგილს ნიშნავს და სახნავეების სახელწოდებაა.

ერთ დროს, წყალმა ტალახი და ხეები ამ ადგილას მოაგროვა. შესვლა არ შეიძლებოდა, ამიტომ ადგილს „ფარონი“ დაარქვეს. შემდგომ, გაწმინდეს, გაკაფეს და სახნავად გამოიყენეს. ასეთივე გაუვალი ტყით და ეკალ-ბარდით დაფარული ადგილი „გაბარი“//„ეწერი“ იყო. „გაბარი“ სამურზაყანოში, ვაკე ადგილს, ოდნავ ამღლებულ კორდს, სერს ნიშნავს. აღნიშნული ადგილი 1957 წელს, ქლუხორის რაიონიდან გადმოსახლებული სვანებით დასახლდა (ვალ. ზუხბაია). ამ პერიოდში, სოფელ ჭუბურხინჯში სვანების 43 ოჯახი დასახლებულა. XX საუკუნეში, საქართველოში ადგილი ჰქონდა სოფლის მოსახლეობის ორგანიზებულ მიგრაციას. კერძოდ, 30-იანი წლების საკავშირო დადგენილება ითვალისწინებდა გამოუყენებელი მიწების ათვისებას ჩაისა და სუბტროპიკული კულტურების განვითარების მიზნით. ამასთან დაკავშირებით, საქართველოს მთის მცირემიწიანი რაიონებიდან დაიწყო ჭარბი შრომითი რესურსის ორგანიზებული გადმოყვანა, ხოლო 50-იანი წლების შუა ხანებში მეტ-ნაკლებად დაზუსტდა გეგმიური მიგრაციული ნაკადების ჩასახლების პუნქტები საქართველოში, მათ შორის, აფხაზეთში (კაცაძე 1993: 49). შესაბამისად, გალის რაიონის მცხოვრებთა შორის, სვანებიც არიან: აცაგურიანი, ავაილანი, ბენდელიანი, გასვიანი, გაბლიანი, გვარძიანი, გუჯეჯიანი, გულედიანი, დევდარიანი, დავითულიანი, ვიბლიანი, ზურებიანი, იოსელიანი, კვიციანი, ლეთოდიანი, ნავერიანი, ონიანი, რატიანი, უშხვანი, ფარჯიანი, ქალდანი, ყიფიანი, შუკვანი, ჩაჩხიანი, ცალანი, ცინდელიანი, ხვისტანი, ხარძიანი...

საინტერესო ტოპონიმია „ნააფხაზუ“ – ნააფხაზარი, სოფლის დასავლეთით, ბორცვს ეწოდება. წარსულში მეგრელებსა და აფხაზებს ამ ადგილას შეტაკება ჰქონდათ. სოფელში სამკურნალო წყალია, გუბე – „აბანა“, სადაც ხალხი აბაზანების მისაღებად დადის. წყაროები, ღელეები, ტყის კორომები – კოპიტნარი, იფნარი აქაც გვხვდება. ადგილის სახელწოდებაა „ნათუთუმ“//„ნაკაზარმ“, მინდვრებზე ადრე თამბაქო („თუთუმი“ მეგრ.) მოჰყავდათ და „კაზარმებში“ აშრობდნენ. თამბაქო შრომატევადი კულტურაა, რომელიც აფხაზეთში ფართოდ გავრცელდა და სამურზაყანოში

ტექნიკური და სუბტროპიკული კულტურების გავრცელებამდე მოჰყავდათ, მაგრამ საბოლოოდ, ნაკლებპროდუქტიული გამოდგა.

სოფელი უბნურად არის დასახლებული: გამსახურდიების, გერგედავების, გოგოხიების, დემურიების, ცაცუბიების, ყოლბაიების, ჩხეტიების, ჭედიების საგვარეულოებით; არიან სხვა გვარებიც. ყოლბაიები, ჭედიები, ჩხეტიები სოფლებში – ჭყონხუმლასა და აკვალაში უბნურად ცხოვრობენ. სოფელ ზენში კი, ქაჯაიებისა და ქირიების კუთხეები, იგივე უბნებია.

სოფელი პირველი აკვალა სოფელ ჭუბურხინჯის ჩრდილოეთით მდებარეობს, მას სოფელები მზიური და წყონხუმლა ესაზღვრება, დასავლეთით – სოფელი მეორე აკვალაა. სოფელში ღირშესანიშნავ ადგილს მაღალ გორაზე „ნაოხვამ“-ი (ნაეკლესიარი) წარმოადგენს. ტოპონიმი „პაპაშ დისა“ (მეგრ.) – მღვდლის მიწა, სახნავეებს ეწოდება, რომლებიც ეკლესიის კუთვნილება იყო და მღვდელი ამუშავებდა. ასეთი ტოპონიმი ეკლესიათა, საყდართა სიმრავლის გამო, თითქმის ყველა თემში მოიძებნება. მეორე აკვალის საზღვართან ყოლბაიებით დასახლებული უბანია. აქ გვხვდება: ცაცუბის ნასახლარი, კვატანიას სერი//გორაკი, წყარო – ლეჟავების უბანში, ლეჟავების წყაროდ წოდებული. მხარე ტყის მასივებითაც მდიდარი ყოფილა: ბეროს, დიტოს, ნიკოს, დემუს, ბაბუმის, ერმინეს, ნესტორის... ტყეები.

სოფელ ჭყონხუმლაში, მთის ძირას, სასაფლაოზე დიდრონი ხეები დგას. ამ ადგილებში, ადრე, დიდი გამხმარი მუხა იდგა (მუხა მეგრ. „ჭყონი“, ხმელი – „ხუმლა“), აქედან მოდის სოფლის სახელწოდებაც – გამხმარი მუხა. ამ სოფელში 100 მ-ის სიმაღლის კლდეა, აფხაზური სახელწოდებით - „ახრა“, რომელიც მდინარე ბაბაშიას მარცხენა ნაპირზე მდებარეობს. მის ხეობაში ციხე-სიმაგრის ნანგრევებია, ტოპონიმი – „ნაჯის“, ნაციხარი. ტოპონიმი „ნათურქუ“ (ნათურქალი) ბორცვს ეწოდება.

სოფელში, უბნურ დასახლებებში ჭედიები და ჭკადუები მკვიდრობენ. ჭუბურხინჯის თემში აქირთავას, აბლოთიას,

ბერაძის, დანელიას, კაკაბაძის, მიქაიას, უვანიას, ფარჯიანის, ქარდავას, ქიშმარიას, ქორთუას, ქორჩილაგას, ქურსუას, წულაიას, წირღვაგას, ხარაულს და სხვა გვარებსაც შეხვედებით (დლონტი 1971: 102).

რაც შეეხება, სახელწოდება „სამურზაყანოს,“ დღემდე შემორჩა, როგორც გეოგრაფიული არეალი (მამაკაცის სახელი მურზა დღესაც გვხვდება გალის რაიონის დევნილთა სიაში). ადმინისტრაციულ-ტერიტორიული დაყოფით, 1921 წელს სამურზაყანოს მაზრა შეიქმნა, 1930 წლიდან კი – გალის რაიონი. XX საუკუნის დასაწყისისთვის, სოფელ ოქუმიდან სამურზაყანოს უბნის ადმინისტრაციული ცენტრი სოფელ გალში გადაიტანეს, რომელიც ამ დროს, ორ ნაწილად იყოფოდა – პირველ და მეორე გალს მდინარე ერისწყალი შუაზე ყოფდა. 1932 წელს გალს ქალაქის სტატუსი მიენიჭა. ამდენად, გალის რაიონის ტერიტორია, რომელიც 1002,5 კვ. კმ-ია, ქალაქ გალს, 24 სასოფლო თემს (სასოფლო გამგეობას) – 90 სოფელს მოიცავს. 1990 წლის მონაცემებით, გალის რაიონში, მოსახლეობის თითქმის 94% ქართველი იყო (ნადარეიშვილი 1998: 68), რაც გეოგრაფიული სახელწოდებებითაც დასტურდება. აფხაზთა ნაკვალევი, ცხადია, მცირე რაოდენობით, სამურზაყანოს ძველ ტოპონიმებში გამოიკვეთა, რაც ენათმეცნიერებს საფუძვლიანად აქვთ შესწავლილი და გაანალიზებული. მხოლოდ -ბა დაბოლოების (-ია წამატებულ) გვარებზე დავამატებ, რომელსაც ს. ჯანაშია აფხაზურად მიიჩნევდა. „მეგრული გვარები ქაჩიბაია, ჩაჩიბაია, კაკუბაია-კაკუბავა, ეზუგბაია, ქეცბაია და სხვა უეჭველად აფხაზური წარმოშობისაა. მათ ახასიათებს აფხაზურ გვარსახელთა ერთი ჯგუფის სპეციფიკური დაბოლოება -ბა, რომელსაც შემდეგში მეგრული იდენტური ფუნქციის დაბოლოება -ია წამატებია. დაბოლოება „ბა“ საფიქრებელია „ფა“-ს (-ძეს) განვითარებაა გარკვეულ ბგერით პირობებში... ზემოაღნიშნული გვარის მატარებელნი სხვადასხვა დროს, სხვადასხვა სოციალურ-პოლიტიკურ პირობებში არიან გადმოსული“ (ჯანაშია 1952: 476). „აღნიშნული მოსაზრების ერთმნიშვნელოვნად გაზიარება, მიუხედავად მისი მართებული გააზრებისა, მაინც სიფრთხილეს მოითხოვს, ვინაიდან ქართველური წარმოშობის გვარ-სახელებს

უფრო დიდი და ტრადიციული განვითარების ისტორია გააჩნიათ, ვიდრე ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიურსა და თანამედროვე აფხაზურ გვარ-სახელებს, რომელთა უმეტესობა XVIII-XIX საუკუნეებშია ფორმირებული“ (ბახია-ოქრუაშვილი 2010: 274).

აფხაზეთის მესვეურებმა მდინარეებს ღალიძგასა და ენგურს შორის ტერიტორიის დაუფლების შემდეგ, აქ ბზიფის აფხაზეთიდან აფხაზები გადმოასახლეს, მათ შორის თავადაზნაურნი, სახელდობრ: ანჩაბაძე (წყაროში შარვაშიძე არ იხსენიება), ემუხვარი, ინალიშვილი, მარღანია, ზვანბაია, ლაკირბაია და აქირთავა (ჭიჭინაძე 1897: 394), რომლებსაც ცხადია, გლეხობაც მოჰყვებოდა. მათი წარმომადგენლები დღესაც ცხოვრობენ ყოფილ სამურზაყანოში (გალის რაიონში), რაც გეოგრაფიულ სახელწოდებებში და დევნილთა სიებშიც გარკვევით აისახა. სახელდობრ: ლაცუზბაია, ქაშბაია (ოქუმი), ქეცბაია (პირველი გალი, ოქუმი, ჩხორთოლი), თარბაია (პირველი გალი, მუხური), ეზუგბაია (ოქუმი, პირველი გალი), ცხუცხუბაია (რეფი-ეწერი), ხინთბაია, ბუთბაია (ზემო და ქვემო ბარდები), როსტობაია (აჩიგვარა, სიდა, ჩხორთოლი), ზვამბაია, აკიშბაია//აკიუბაია (გუდავა), ცაცბაია (პირველი გალი, ცხირი), ბუთბაია, ლაკირბაია (ზემო ბარდები), ჩაჩბაია//ჩაჩიბაია, წარაღბაია (ოტობაია), ეშბაია (ჩხორთოლი)... გარდა ამისა, შარვაშიძე, ანჩაბაძე, ემუხვარი, ინალიშვილი და სხვა თავადაზნაურული გვარებიც გვხვდება, მაგალითად: ალიშბაია (აღშიბაია), აქირთავა, გულიშბაია, ზვანბაია, ლაკერბაია, ჩაჩიბაია, ცისბაია – აზნაურები, ხოლო ინალიშვილები, ძიფშიფები, ცანბები, ჩხოტუები აფხაზი თავადები იყვნენ (თოფჩიშვილი 2011: 23, 41, 99, 136, 188, 376, 395-397, 400, 407).

ამას ემატება დევნილთა სიების მიხედვით, რამდენიმე გვარი: აბუხბაია, აზუხბაძე, ზუხბა, არშბა, კაკუბავა, მიქელბაია, ქვაცბაია, ჩაჩბა, ხახბაია და ა. შ., რომლებიც სამურზაყანოს ეთნიკურ სურათს ვერ შეცვლიდნენ და არც შეუცვლიათ.

სხვა ეთნოსის წარმომადგენლები აქ ძალზე მცირედ არიან წარმოდგენილნი.

ამრიგად, სამურზაყანოში გვიან ჩამოსახლებულ აფხა-
ზთა რაოდენობა იმთავითვე უმნიშვნელო იყო. ისინი, დრო-
თა განმავლობაში, ადგილობრივ ქართულ მოსახლეობას-
თან თანდათან ასიმილირდნენ. სამართლიანად მოაქცია სე-
რგი მაკალათიამ არა მარტო ყოფილი სამურზაყანო (თანა-
მედროვე გალის რაიონი), არამედ ოჩამჩირის რაიონის მო-
სახლეობაც ეთნოგრაფიული სამეგრელოს საზღვრებში (მა-
კალათია 1941: 181). სწორედ ამის შესახებ წერდა 1804 წელს
სამურზაყანოს მმართველი მანუჩარ შარვაშიძე: „ქვეყანა
ჩვენი იყო ზედმოკიდებული დადიანისა კერძო ვიდრე აშლი-
ლობისა უამამდე და არა აქვნდა უფლება მას ზედა არცა
უწინარეს და არცა ამას უამსა არცა პორტასა ათმანსა და
არცა ქელეშბებსა“ (АКТЫ 1870: 536).

საბოლოოდ, კიდევ ერთხელ დადასტურდა არა მხო-
ლოდ სამურზაყანოს ეთნოკულტურული ერთგვაროვნება,
არამედ იმ ტოპონიმური მასალის უნიკალურობა, რომელიც,
თავის დროზე, დაწვრილებით ჩაიწერეს, გადაამოწმეს, გაა-
ანალიზეს და შთამომავლობას წარსულის სანდო და რეა-
ლური მონაცემები შემოუნახეს.

ტოპონიმები ის მიღავრი საშუალებაა, რომლითაც ხა-
ლხის ეთნო-კულტურული, სოციალ-ეკონომიკური და სხვა
ასპექტები იშიფრება, ამიტომ ამ მასალებს ყოველთვის ფას-
დაუდებელი მნიშვნელობა ექნება.

დამოწმებული ლიტერატურა

- ჭარაია 2011** - ჭარაია (გიორგიძე) პ., აფხაზეთი და აფხაზნი, თბ., 2011.
- შონია 1970** - შონია ნ., აღმოსავლეთ აფხაზეთის ტოპონიმის შესწავლისათვის, „ძეგლის მეგობარი“ 21, 1970.
- ნადარეიშვილი 1998** - ნადარეიშვილი თ., აფხაზეთი ომამდე და ომის შემდეგ, თბ., 1998.
- გოგატიშვილი 1989** - გოგატიშვილი შ., საქართველოს გეოგრაფიულ სახელწოდებათა ახსნა-განმარტებანი, თბ., 1989.
- ღლონტი 1971** - ღლონტი ალ., ტოპონიმური ძიებანი, თბ., 1971.
- ცხადაია, ხორავა 2016** - ცხადაია პ., ხორავა ბ., აფხაზეთის გეოგრაფიული სახელწოდებანი, თბ., 2016.

- რეხვიაშვილი 1982** - რეხვიაშვილი მ., იმერეთი XVIII საუკუნეში, თბ., 1982.
- კობახია 1970** - კობახია ვ., მზიური აფხაზეთი, ჟურ. „საქართველოს ბუნება“ 2, 1970.
- კაკაბაძე 1961** - კაკაბაძე ვ., აფხაზეთის ასსრ მრეწველობის განვითარება და განლაგება, ვახუშტის სახელობის გეოგრაფიის ინსტიტუტის შრომები, XVI, თბ., 1961.
- გეორგიკა 1952** - გეორგიკა, ბიზანტიური მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, ტ. 4, ნაკ. 2, თბ., 1952.
- ბერულავა 1951** - ბერულავა კ., აფხაზეთის ისტორიული ადგილები, თბ., 1951.
- ცხადაია 1998** - ცხადაია პ., ძიებანი კოლხეთის ტოპონიმიდან, თბ., 1998.
- ხვისტანი 1998** - ხვისტანი რ., დედოფალ საგდუხტის ვინაობის დადგენისათვის, წიგნი „აფხაზეთის ისტორიის პრობლემები“, თბ., 1998.
- დევიძე 1961** - დევიძე ნ., სოფლის მეურნეობის განვითარება და განლაგება აფხაზეთის ასსრ-ში, ვახუშტის სახელობის გეოგრაფიის ინსტიტუტის შრომები, XVI, თბ., 1961.
- პაპასკირი 1998** - პაპასკირი ზ., დღევანდელი აფხაზეთი XIII-XV საუკუნეებში, წიგნი „აფხაზეთის ისტორიის პრობლემები“, თბ., 1998.
- გალის 1998** - გალის რაიონის გამგეობა, დეკნილთა სია, თბ., 1998.
- ნაჭყებია 1961** - ნაჭყებია ნ., აფხაზეთის ასსრ მეურნეობის განვითარებისა და განლაგების ზოგადი დახასიათება, ვახუშტის სახელობის გეოგრაფიის ინსტიტუტის შრომები, XVI, თბ., 1961.
- კილანავა 1975** - კილანავა ნ., შეშელეთის XVII საუკუნის ეკლესიის შესახებ, „ძეგლის მეგობარი“, 38, 1975.
- Отчет... 1865** – Отчет...общество восстановления православного христианства на Кавказе за 1862 и 1863 годы, Тиф., 1865.
- ჟურნალი 1886** - ჟურნალი „მწყემსი“ 5, 1886.
- კაკაბაძე 1921** - კაკაბაძე ს., დასავლეთ საქართველოს საეკლესიო საბუთები, წ. 1, ტფ., 1921.
- ყანჩაველი 1962** - ყანჩაველი გ., დაფნის ბუნებრივი რაყები, როგორც დამატებითი ნედლეულის მნიშვნელოვანი წყარო, „სუბტროპიკული კულტურები“ 52, 1962.

ბოროზდინი 1934 - ბოროზდინი კ., სამეგრელო და სვანეთი (მოგონებანი), თბ., 1934.

აქირთავა 1981 - აქირთავა ვ., მშობლიური მხარის ისტორიის ერთი ფურცელი, გაზ. „ლენინელი“, 3 თებერვალი, 1981.

ქავთარაძე 1971 - ქავთარაძე ა., აფხაზეთის ასსრ ფოფლის მეურნეობა 50 წლის მანძილზე, სოსუმბი, 1971.

გუგუშვილი 1979 - გუგუშვილი პ., საქართველოსა და ამიერკავკასიის ეკონომიკური განვითარება (XIX-XX საუკუნეებში), ტ. IV, თბ., 1979.

გაზეთი 1920 - გაზეთი „ერთობა“, 255, 1920.

აფაქიძე 1984 - აფაქიძე ჯ., გალის განძი, „ძეგლის მეგობარი“, კრ. 65, თბ., 1984.

კვაშილავა 2011 - კვაშილავა კ., ისტორიული სამურზაყანოს წარსულიდან, თბ., 2011.

Отчет... 1890 – Отчет... общество восстановления православного христианства на Кавказе за 1899 г., Тиф., 1890.

შონია 1958 - შონია ნ., ცნობები სოფელ წარჩის წარსულიდან, Труды Абхазского государственного музея, вып. III, Сух., 1958.

ცხადაია 1999 - ცხადაია პ., ტოპონიმიკური ინტერპრეტაციის საკითხისათვის, აფხაზთა და მეგრელთა ეთნიკურ-ტერიტორიულ საზღვარზე, „ქართველური მემკვიდრეობა“, კრ. 3, 1999.

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

კაცაძე 1993 - კაცაძე ა., სოფლის მოსახლეობის ორგანიზებული მიგრაცია საქართველოში, თბ., 1993.

ხვისტანი 1998 - ხვისტანი რ., ოქუმის ხეობა (ენგურ-ღალიძგის აუზი), თბ., 1998.

Пачулия 1956 – Пачулия В., Поисторическим местам Абхазии, Сух., 1956.

ჯანაშია 1952 - ჯანაშია ს., შრომები, ტ. II, თბ., 1952.

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

ჭიჭინაძე 1897 - ჭიჭინაძე თ., სიგელი, ჟურნალი „კვალი“ 20, 1897.

თოფჩიშვილი 2011 - თოფჩიშვილი რ., საქართველოს თავადაზნაურთა გვარების ისტორია, თბ., 2011.

Акты 1870 – Акты собранные Кавказской археографической комиссией, т. II, Тиф., 1870.

გიორგი მამარდაშვილი კვლავ ტერმინ „აფხუას“ შესახებ

გასული საუკუნის შუა წლებიდან მოყოლებული ისტორიკოსთა, წყაროთმცოდნეთა, არქეოლოგთა და ეთნოლოგთა შორის საკმაოდ მწვავე კამათი მიმდინარეობს დღევანდელი აფხაზეთის ისტორიისა და, განსაკუთრებით, ისტორიული ეთნოლემოგრაფიის საკითხებზე. აზრობრივი დაპირისპირება, თითქოსდა 1954 წელს გამოცემულ პ. ინგოროყვას წიგნს მოჰყვა, სადაც მეცნიერმა თანამედროვე აფხაზეთის (თვითსახელწოდებით აფსუების) ავტოქთონობა ეჭვქვეშ დააყენა და ისინი აღნიშნულ ტერიტორიაზე გვიან შუა საუკუნეებში მოსულად გამოაცხადა (ინგოროყვა 1954). დღევანდელი აფხაზეთის საგარაუდო წინაპრების ჩრდილოკავკასიური სამყაროსადმი მიკუთვნების ტენდენცია ბიზანტიურ წყაროებშიც იკვეთება და რუსულ ისტორიოგრაფიაშიც. ამ აზრს ცალსახად ავითარებს მეთვრამეტე საუკუნის ისტორიკოსი და საზოგადო მოღვაწე ვ. ტატიშჩევი. მისი თვალსაზრისით, აფხაზეთი ჩრდილოეთიდან, ყუბანის მარჯვენა სანაპიროდან მოსული ხალხია (ცნობა მითითებულია გ. გასვიანის ნაშრომიდან – გასვიანი 2008: 46). აფხაზთა ჩრდილოეთიდან მოსულობაზე საუბრობდა გასული საუკუნის დასაწყისში ა. დიაჩკოვ-ტარასოვიც (Дьячков-Тарасов 1905: 65). ამიტომაც, მართებული არ არის მოსაზრება, რომ ინგოროყვამ „დაუდო სათავე“ აფხაზურ-ქართულ სამეცნიერო და არა მარტო სამეცნიერო დაპირისპირებას (ანჩაბაძე 2006: 49-52). ცხადია, ცარისტულ რუსეთსა და საბჭოთა ხელისუფლებასაც აწყობდა ქართულ-აფხაზური დაპირისპირება, ჯერ სამეცნიერო ასპარეზზე და შემდგომ ამ დაპირისპირების არეალის გაფართოება და ურთიერთსიძულვილის გაღვივება. სამწუხაროდ, დღეს, გაყინული კონფლიქტის ფონზე, კვლავ გრძელდება პოლიტიკური შეკვეთების იდეოლოგიით გაჯერებული საინფორმაციო ომი და დაპირისპირება სამეცნიერო სარბიელზეც. საკითხი, აფხაზთა ავტოქთონობისა თუ აფხაზეთში მათი ტიტულოვანი ვრად გამოცხადების შესახებ, აფხაზურ და ანტიქართული ორიენტაციის რუსულ

სამეცნიერო წრეებში „გადაწყვეტილია“. ამჟამად ისინი, მეორე ნაბიჯს დგამენ „წინ“ – მათ დღის წესრიგში დგას თანამედროვე აფხაზისათვის ეროვნული თვითშეგნების, საკუთარი გამორჩეულობის, ეთნიკური სიამაყის გრძნობის უმაღლეს ხარისხში აყვანის საკითხი. ამ ტაქტიკის მთავარი მიმართულებაა რუსული იმპერიის მიერ XIX-XX საუკუნეების მიჯნაზე არჩეული კურსის გაგრძელება. ამ იდეის ცხადი გამოხატულებაა ლ. ვორონინის 1907 წელს გამოცემული წიგნი „Абхазия–негрюзия“.

დღესდღეობით, აფხაზთა ეროვნული სიამაყის გასაღვივებლად იქმნება სამეცნიერო ნაშრომები, რომლებიც აფხაზურ კულტურას აკავშირებს უძველეს ცივილიზაციებთან (ხეთურ სამყაროსთან); აფხაზებს ღამის პირველ ქრისტიან ერად წარმოადგენენ და ტრადიციულ აფხაზურ რელიგიასაც მონოთეისტურ და ქრისტიანობასთან ახლო მგლომ, თითქმის ქრისტიანობამდელ ქრისტიანობად განიხილავენ; ამ ნაშრომებში, უარყოფილია აფხაზეთის სამეფოს ქართულობა და მისი, როგორც ქართული კულტურული კერის როლი და ა.შ. ეს პათოსი კარგად ჩანს რ. ბარციცის ნაშრომში, ხ. ბგაუბას ნაშრომიდან (ეტიუდები და გამოკვლევები, 1974) ნასესხებ ციტატაში: „მათ (აბაზგებისა და აფსუების შთამომავლებს) ამაყად შეუძლიათ განაცხადონ, რომ არა ბედის უკუღმართობა, ისინი ევროპაზე წინ იქნებოდნენ. როცა ანდრია პირველწოდებული აქ ქრისტეს რჯულს ქადაგებდა, ევროპაში ჰერცოგებიც კი კამეჩის ტყავებში ჩაცმული ფეხშიშველა დადიოდნენ ტყეებში და შუბით ხელში ნადირობდნენ“ (Барцыц 2010: 46). თავი რომ დავანებოთ აფხაზეთის ტერიტორიაზე ქრისტიანობის გავრცელების საკითხს, რომც ჩავთვალოთ, რომ დღევანდელი აფხაზების წინაპრები ერთ-ერთი უპირველესი ქრისტიანები არიან, ეს გამონათქვამი, XXI საუკუნეში, რბილად რომ ვთქვათ, სულ მცირე არაკორექტულია.

იდეოლოგიური თვალსაზრისით ერთ-ერთი ყველაზე პოპულარული თემაა *აფსუარა* – აფხაზთა დაუწერელი მორალური კოდექსი, მათი კეთილშობილებისა და გამორჩეულობის, თვითშეგნების და ერის შემაკავშირებელი საფუძველი. აფსუარას შესახებ მრავალი შრომა არსებობს.

ამჟამად მათზე არ შეგნერდები, თუმცა კი აღვნიშნავ, რომ განსაკუთრებული, უნიკალური ამ მორალურ კოდექსში არაფერია, ის საერთო კავკასიურ და ზოგადსაკაცობრიო ღირებულების მატარებელია და მსგავსი მორალური პრინციპები მსოფლიოს სხვა ხალხშიც გვხვდება. აღსანიშნავია, რომ კონკრეტულად აფსუარას ან აფხაზებში რაიმე მკაცრად ჩამოყალიბებულ მორალურ კოდექსის შესახებ ცნობები XX საუკუნის ოციან წლებამდე არ მოიპოვება. ამგვარი ცნობა არც ერთი მოგზაურისა და მეცნიერის აღწერილობასა თუ ნაშრომში არ გვხვდება (პირველად, მას დ. გულია იხსენიებს). ეს ყოველივე გვეპარაუდებინებს, რომ აფსუარას იდეა წინ წამოწეულია იდეოლოგიური თვალსაზრისით. თუმცა, არ შეიძლება უარყოფა, რომ ქცევის ნორმთა ერთგვარი კოდექსი აფხაზებში არსებობდა და არსებობს კიდევ. პირად საუბარში, ლინგვისტი, თ. გვანცელაძეც ადასტურებს, რომ ძველი თაობის აფხაზებში, ძირითადად სოფლად, ხშირად, გაიგებდით წუხილს აფსუარას წესების დარღვევებისა გამო და საუბარს მისგან გადაცდომებზე. აფსუარა ითარგმნება, როგორც „აფხაზობა“. ზუსტად ანალოგიური სიტუაციაა საქართველოს სხვა მხარეებშიც – სადღეგრძელოს თქმის დროს ან რაიმე მორალურ საკითხებზე სჯა-ბაასისას, ხალხი ხშირად აღნიშნავს, რომ „ქართველობა იკარგება“, „ქართველობას გვართმევენ (ვიღაც გარე ძალა)“ და ა.შ. თუმცა, ეს სრულებითაც არ ნიშნავს, რომ ჩვენ ქართველებს გაგვანჩნია რაიმე მკაცრად ჩამოყალიბებული მორალური კოდექსი, რაც მთლიანობაში გამოგვარჩევს სხვათაგან.

მართალია, სამეცნიერო ლიტერატურაში დადასტურებულია შემთხვევა, როდესაც მორალური კოდექსის სახელწოდება ეთნონიმიდანაა ნაწარმოები (აღიღელთა დაუწერელი მორალური პრინციპების კრებული „აღიღელე“ – ანთელავა). თუმცა, სხვა ხალხებში ამგვარი რამ არ გვხვდება (სომხებში „სომხობა, ოსებში „ოსობის“, რუსებში „რუსობის“ და ა.შ.). აღიღელებშიც, ეს კოდექსი, ძირითადად სოციალურად დაწინაურებულთა ფენის კუთვნილებაა. აღიღეელთა და აფხაზური მორალური კოდექსების ურთიერთკავშირი, საკმაოდ საინტერესო თემაა და მომავალი კვლევის საგანი შეიძლება იყოს.

ავსუარა პირდაპირი მნიშვნელობით თარგმანში „ავხა-ზობას“ ნიშნავს. ე. ი. ეს მორალური კოდექსი დაკავშირებულია ხალხის თვითსახელწოდება ავსუასთან. ამ მორალური კოდექსის ფუნქციებზე, მის როლზე და დანიშნულებაზე, მის, როგორც ეროვნულობის უმთავრეს საზომად წარმონიშნების საკითხებზე მსჯელობა, ამჟამად ჩემ მიზანს არ წარმოადგენს და მხოლოდ იმიტომ შევეხე, რომ უკავშირდება დღევანდელი ავხაზის თვითსახელს, რომელის შესახებაც, ასევე შელამაზებული და იდეოლოგიური თვალსაზრისით გაჯერებული წარმოდგენები არსებობს.

ავხაზები თავიანთ თავს ავსუას უწოდებენ, ხოლო ავხაზეთს – ავსნის. რაღა თქმა უნდა, ყველა ხალხს ეამაყება თავისი სამშობლო და არც ავხაზები არიან ამ მხრივ გამონაკლისი. უფრო მეტიც, შესაძლოა მათ, ბევრ სხვაზე უფრო მძაფრად აქვთ გამოხატული ეს გრძნობა. ავხაზთა შორის გავრცელებულია ლეგენდა, თუ როგორ ხვდა წილად მათ ხალხს ავხაზეთის მიწა: როდესაც ღმერთი მიწას ანაწილებდა, ავხაზებმა დაიგვიანეს. ღმერთმა დაგვიანების მიზეზი ჰკითხა. მათ უპასუხეს: სტუმარი გეყავდა და მისთვის ჯეროვანი პატივის მისაგებად დრო გეჭირდებოდაო. ღმერთმა, რადგან თქვენ სტუმარმასპინძლობის წესი წმინდად შეგისრულეებით, ჩემთვის საკუთრად გადანახულ მიწაზე დაგასახლებით. ამიტომაც, რომ ავხაზეთი სტუმარმასპინძლობით განთქმული და გამორჩეული მიწაა (ზუხბა 1988: 203-204). საკუთარი სამშობლოს შესახებ, ასეთივე შინაარსის ლეგენდა/გადმოცემა, კავკასიის სხვადასხვა ხალხებშიც, მათ შორის ქართველებშიცაა გავრცელებული. ნიშანდობლივია, რომ ავხაზი თავის მიწას ღვთიურობის ნიშნით აღბეჭდავს. უნდა ითქვას, რომ ასევე პოეტურ-მისტიური ფორმით განმარტავს ტერმინ ავსუა-ავსნის, როგორც ხალხური წარმოდგენები ასევე ზოგიერთი „სამეცნიერო ნაშრომი“. თანამედროვე ავხაზური სამეცნიერო ლიტერატურა გაჯერებულია მსგავსი პათოსით. ამის საილუსტრაციოდ მოვიტან რამდენიმე ციტატას ა. კუპრავას ნაშრომიდან: „ცნობილი ლეგენდის მიხედვით ავხაზეთი ღვთიური მიწაა. ასე აღიქვამს ავხაზი ხალხი თავისი სამშობლოს სილამაზესა და სიმდიდრეს. ეს გარემო აყალიბებს ერის ხასიათს, მის

ფსიქოლოგიასა და კულტურას. ბუნების პეიზაჟების სილამაზე აკეთილშობილებს ადამიანს, მისი მრავალფეროვნება კი ამდიდრებს ადამიანის პიროვნებას“ (Куправа 2008: 7). კუპრავა ისტორიულ ფაქტებსაც იშველიებს აფხაზეთის „ღვთიურობის“ წარმოსახენად და იძლევა საკუთარ ინტერპრეტაციას – ანაკოფიის ციხესთან გამართული ბრძოლის შესახებ ის წერს: „უზარმაზარი შთაბეჭდილება მოახდინა იმდროინდელ სამყაროზე, მანამდე დაუმარცხებლად შერაცხული არაბების ლაშქრის დამარცხებამ, 738 წელს აფხაზეთის დედაქალაქ-სიმაგრესთან (ფორმულირება ეკუთვნის კუპრავას – გ. მ.), ანაკოფიასთან. აქ ბოლო მოეღო არაბთა ექსპანსიას და ამით შეიცვალა მთელი კავკასიის ისტორიული ბედი. კავკასიის ხალხებისთვის, ბრძოლა ანაკოფიასთან აფხაზეთზე და აფხაზ ხალხზე „ღვთიური მფარველობის“ გაცხადებად ჩაითვალა. მოხდა რაღაც იმდგვარი, რაც ბიბლიურ ეპოქაში ასირიელების მიერ იერუსალიმის აღყის დროს – არაბთა ბანაკში ჭირი გაჩნდა. ეპიდემიამ დიდად დააზარალა მტრის ჯარი. ერთმა მუჭა მამაცებმა – 2000-მა აფხაზმა და 1000-მა ქართველმა (რომლებიც ანაკოფიის ციხეს შეეფარნენ არაბთაგან დევნილნი) მეომარმა, მეფე არჩილის მეთურობით გაუძლო 40000-იანი არმიის აღყას და ბოლომდე მიიყვანა დაუმარცხებელი და დაუნდობელი სარდლის, მურვან ყრუს განადგურება. ეს იყო აფხაზური სამეფოს სიდიადისა და სიძლიერის ეპოქა“ (Куправа 2008: 7). აქ, აფხაზთა როლი ჰიპერბოლიზირებულია, აფხაზი ხალხი ღვთიური ნიშნითაა აღბეჭდილი, ხოლო „აფხაზური სახელმწიფო წარმოჩენილია კავკასიის ერთ-ერთ საკვანძო პოლიტიკურ ერთეულად. მიუხედავად იმისა, რომ ნახსენებია არჩილ მეფე და 1000 ქართველი, ეს გამარჯვება ძირითადად ღვთის განგებას და აფხაზური სახელმწიფოს ძლიერებას მიეწერება. სწორედ ამ ტიპის არგუმენტები უძველეს საფუძვლად ა. კუპრავას სლოგანისებურ განცხადებას: აფსუარა იცოცხლებს მანამდე, სანამ არსებობს სულის ხალხი! (Куправа 2008: 9)“ ანუ აფსუა-აფხაზი, სულის ხალხია, მათი მორალი – აფსუარაა (პირდაპირ თარგმანში აფხაზობა). ანუ აფსუა, ნიშნავს „სულის ხალხს“.

აფხაზთა ეთნონიმის „აფსუას“ და აფხაზეთის სახელწოდება „აფსნის“ შესახებ ისტორიკოსებს, ლინგვისტებს და ეთნოლოგებს შორის კარგა ხანია არსებობს რამოდენიმე ურთიერთსაწინააღმდეგო მოსაზრება. აფხაზეთის ამჟამინდელ მოსახლეობაში ფართოდაა გავრცელებული აზრი: აფსნი (აფხაზეთი) ნიშნავს „სულის ქვეყანას“. ამ აზრს მეცნიერთა გარკვეული ნაწილიც ემხრობა. როგორც ჩანს, ეთნონიმის ამგვარ გააზრებას, სწორედ მათ დაუდეს საფუძველი. ცნობილი აფხაზი მეცნიერი, შალვა ინალ-იფა წერს: „აფსუა – აფხაზთა ფართოდ გავრცელებული თვითსახელი, პირდაპირ თარგმანში შესაძლოა ნიშნავდეს „სულის ხალხს“, „აფსების ხალხს (ტომს)“. ამავე სახელით იხსენიებდნენ აშხარელი აბაზების მცირე ნაწილსაც, რომელთა ერთ-ერთი აუღსაც აგრეთვე აფსუა ქვია“ (Инал-ипа 1976: 355).

ადიდებულები სხვასხვანაირად ეძახიან აფხაზებს – აბაზ, აბაზა (ჩრდილოკავკასიელი აბაზები), აზეხა და აზეგა. ყაბარდოელები და ყარაჩაელები აფხაზებს ჩრდილოდასავლურ აფხაზური ტომების სახელებით (აიგბა, ახჩიფსი, მდაუეი) მოიხსენიებენ. პ. უსლარის ცნობით, უბიხები მთლიანად აფხაზებს „აიბგეს“ ეძახდნენ. თურქები აბაზას უწოდებენ, ქართველები აფხაზს (*მუხაზ* სვანურად; *აფხაზა* მეგრულად. შ. ინალ-იფამ ყურადღება მიაქცია პ. უსლარის ცნობას, რომ აბაზი ჩერქეზებისთვის არის კრებითი სახელი ყველა აფხაზურ ენაზე მოლაპარაკე ხალხისა (Инал-ипа 1976: 353)

კავკასიის ჩრდილოეთით მცხოვრები აფხაზების აღსანიშნავად ჩერქეზები ეთნონიმ „ბასნიგსაც“ იყენებენ. აქვე აღსანიშნავია, რომ აბაზების წარმოშობის შესახებ ორი თვალსაზრისი არსებობს – ერთი ვერსიით, ისინი რაღაც დროს აფხაზეთიდან ჩრდილოეთ კავკასიაში გადასახლებულთა შთამომავლები არიან, ხოლო მეორეთი, პირიქით, აფხაზთა იმ შტოს ნაწილი, რომელიც ყუბანის ჩრდილოეთით დარჩა. აფხაზთა წინაპრებმა მდინარე გადმოკვეთეს და სამხრეთით დაიწყეს საბინადრო ადგილების ძიება.

მ. ლორთქიფანიძე აღნიშნავს, რომ ჯოვანი დე ლუკას (მეჩვიდმეტე საუკუნის შუა ხანები) დაფიქსირებული აქვს აბაზი, აბკასა და აბაცა. იგი გამოთქვამს ფრთხილ ვარაუდს

აბაცასა და აფსუას ერთიდაიგივეობის შესახებ და შემდეგ, მოაქვს უსლარის მოსაზრება, აფსუა იგივე აფხაზიანო (ლო-როთიფანიძე 1990: 15-16).

არსებობს თვალსაზრისი, რომ აფშილები და აბაზგები დღევანდელი აფხაზების წინაპრები არიან. ამ თვალსაზრისის მომხრეები ეთნონიმ აფშილს, აფხაზთა ახლანდელ თვითსახელ „აფსუას“ უკავშირებენ და ქართულ ან სხვა ენის სპეციფიკით გადასხვაფერებულ ვარიანტად თვლიან.

ა. კუპრავა, ყოველგვარი არგუმენტების გარეშე, მიიჩნევს რომ აფსნი, ანუ აფხაზეთი, ნიშნავს „სულის ქვეყანას“, ხოლო აფსუა-აფხაზი კი სულის ხალხს, რომელიც აფსუარას (აფხაზთა დაუწერელი მორალური კოდექსი) ნორმების მიხედვით ცხოვრობს. აქვე, ის აღნიშნავს, რომ აფსნის ეძახიან საკუთარ სამშობლოს აზიის ქვეყნებში მცხოვრები აფხაზ მუჰაჯირთა შთამომავლებიც (Куправа 2008: 9). ცხადია, არანაირ ეჭვს არ იწვევს, რომ აფხაზთა თვითსახელი აფსუა-აფსნია, მაგრამ საინტერესოა ამ ეთნონიმის ისტორია. სახელდობრ აფსნი-აფსუა ფორმის ეთნონიმი საკმაოდ გვიან, მეცხრამეტე საუკუნის მეორე ნახევრიდან ფიქსირდება. როგორც ჩანს, თვითსახელის ამ ფორმის შესახებ ცნობა პირველად უსლართან გვხვდება (ლოროთიფანიძე 1990: 15-16). ცალკეულ ავტორთა აზრით, აფსნი-აფსუა არის ფს ძირისგან წარმოქმნილი ეთნონიმი და პირველად, პლინიუს უფროსთან ნახსენებ აფშილ-აფსილში უნდა ვლინდებოდეს. სავარაუდოდ, იმ ადგილას სადაც აფშილები არიან მოხსენიებული, ლაზებთან, ხალიბებთან, მოსინიკებთან და იბერებთან ერთად, მეოთხე საუკუნის ბიზანტიელი ისტორიკოსი, ეპიფანე კვიპრელი ხალხთა წარმოშობის შესახებ საუბრისას იხსენიებს ფსილიტებს. ნ. მარი ფსილიტებში აფშილებს ხედავს (გეორგიკა 1961: 41). ეპიფანე კვიპრელი, როდესაც საუბრობს ამა თუ იმ ხალხის რჯულზემწვალებლობის მრავალ ფორმაზე, ჩამოთვლის ქვეყნებს და ხალხებს, მათ შორის, ახლომდებარე მხარეებს: ლაზიას, იბერიას, ჯიქებსა და ამორძალებს (ამ უკანასკნელთ ერთად მოიხსენიებს). თუმცა, აქ აღარ იხსენიებს ფსილიტებს. სავარაუდოდ, ფსილიტები მცირერიცხოვანი ხალხი იყო, ამიტომ ისტორიკოსი აღარ შეჩერდა მათი ზნე-ჩვეულებების აღწერაზე.

ფსიქოლოგები (*ფს* ფუძის მქონე ეთნონიმის მატარებელი ხალხი), გარკვეული ალბათობით აფშილები, სავარაუდოდ ლაზების შემადგენლობაში უნდა ვეძებოთ. ჯიქებში დიდი ალბათობით ადიღეური მოდგმის ტომები იგულისხმება.

ბიზანტიელ ისტორიკოსთან, ისაკ ცეცსთან არის ცნობა, რომ ძველი დროის მასაგეტებს მის ეპოქაში აზგები ეწოდებოდათ (გეორგიკა 1961: 159).

მეხუთე საუკუნის ანონიმი ისტორიკოსის ცნობით, ჯიქები სახლობდნენ ჰეპტალების ნავსადგურის ახლოს, ძველი ლაზიკის (ტუაფსეს) და მდინარე აქქუნტის მიდამოებში. ანონიმის ცნობით ადრე ამ მიწებზე ჰენიოხებს, კორაქსებს, კოლიკებს, მელანქლენებს, მაქლონებს, კოლხებს და ლაზებს უცხოვრიათ (გეორგიკა 1965: 11). ჩამოთვლილ ტომებს ერთდროულად არ შეეძლოთ ამ ტერიტორიაზე განთავსება. სავარაუდოდ, აქ ჩამოთვლილია ხალხები, რომელთაც ამ ტერიტორიაზე ისტორიის გარკვეულ მონაკვეთში უცხოვრიათ. უნდა ითქვას, რომ დასახელებული ტერიტორიისა და კავკასიის ეთნოსთა საცხოვრებელი ტერიტორიების საზღვრებში გარკვევა საკმაოდ რთულია. ისაკ ცეცს აბაზგი გაიგვებულნი ჰყავს მასაგეტებთან, რომელიც, სავარაუდოდ, აქ არის ჩრდილო კავკასიური გაერთიანების, რაღაც დიდი ერთობის კრებითი სახელი. შესაძლოა, აბაზგები მართლაც იყვნენ ამ გაერთიანების ნაწილი. თუმცა, ამის მტკიცება, ჩვენს ხელთ არსებული მასალით შეუძლებელია.

საინტერესოა ცნობა, რომელიც აბაზგებს ჩრდილო კავკასიურ სამყაროს უკავშირებს. მათდამი აბაზგების მიკუთვნება ადასტურებს, რომ ბიზანტიური ისტორიოგრაფია ტრადიციულად აბაზგს ჩრდილოეთ კავკასიაში მოიაზრებდა. ამ მხრივ, საინტერესოა, რომ პლინიუსი აფსილებს ლაზების ჩრდილოეთით ათავსებს, ხოლო აბაზგებს არ იხსენიებს. აბაზგებს პირველად მოიხსენიებს არიანე და მათ ტერიტორიად აფშილებისა და სანიგებს შორის არსებულ მონაკვეთს მიიჩნევს. თუმცა, უნდა ითქვას, რომ პლინიუსს, ჩრდილოეთ კავკასიაში, კასპიისპირეთში, სკვითების მახლობლად დაფიქსირებული აქვს „მრავალსახელიანი“ (შესაძლოა მრავალტომიანი, ტომთა გაერთიანება) აბზოუს ტომი. შესაძლებელია, რომ აბზოუს ტომები პლინიუსის დროს

ჩრდილოეთ კავკასიაში ცხოვრობდნენ, ხოლო ერთი საუკუნის შემდეგ, არიანეს ეპოქაში, მათი ნაწილი აღმოჩნდა აფშილების ჩრდილო დასავლეთ მხარეში, რომელსაც არიანე აბაზგიას უწოდებს. უნდა ითქვას, რომ აბაზგები და აფშილები (თუ მათ ჩრდილოკავკასიელების – ფსესების, პისინიუნების, აბზოების, მასაგეტ-აბაზგების ნაწილებად ჩავთვლით) სანიგთა და ლაზთა შორის ტერიტორიაზე სახლობდნენ – ე.ი. ისინი ამ მხარეში (მათ გამოჩენამდე ქართველური ტომებით დასახლებულ ტერიტორიებზე) დიდი ალბათობით კოდორის ხეობის გადასავლელით და კავკასიონის უღელტეხილების გავლით მოხვდნენ. ერთი მოსაზრების მიხედვით, აბზოები, არა კასპიისპირეთში, არამედ აზოვისპირეთში ცხოვრობდნენ (თოფჩიშვილი 2015: 58-59). ამ შემთხვევაში, შესაძლოა ისინი აბაზ-აბაზა ტომებს დაეუკავშიროთ და კავკასიონის სამხრეთით გადმოსულ პირველ აფხაზურ (პროტოაფხაზურ) ნაკადადაც ჩავთვალოთ. აკკასიონის უღელტეხილები შემდგომ დროშიც რომ მუდმივი მიგრაციის მაგისტრალს წარმოადგენდნენ, აფხაზური გვარების შესახებ არსებული გადმოცემებითაც დასტურდება, რომლის მიხედვითაც აჩბებს, ზუხბებს, კვიწინიებს, ადლებებს, ინაფშბებს, მარშანებს და სხვებს კავკასიონის კალთებს იქით უცხოვრიათ და რაღაც დროს გადმოსულან მის სამხრეთ ფერდობებზე, ამჟამინდელ აფხაზეთში (Инал-ипа 1976: 175).

ჩრდილოკავკასიელთა სამხრეთით მოძრაობის ამსახველი უნდა იყოს აფხაზური ხალხური გადმოცემა – მტრისგან დევნილი აფხაზები (აფხაზთა წინაპრები) დიდი ხნის ხეტიალის შემდეგ ყუბანს მიაღწენენ, ნაწილი მდინარის სამხრეთით გადავიდა, რადგან გაუსაძლისი ყინვები იყო. სამხრეთით გადასულები აფხაზები არიანო, ხოლო ვინც ჩრდილოეთით დარჩა, მათ აბაზები ეწოდებათო – გვამცნობს ეს გადმოცემა (Инал-ипа 1976: 169).

შ. ინალ-იფას ეთნონიმ აფსუას მრავალი განმარტება აქვს მოცემული (სულის ხალხი, აფსთას ხალხი და სხვა). ამ საკითხებზე მსჯელობისას, გაკვრით ახსენებს, რომ შეიძლება აფსუა ნიშნავდეს მოკვდავს, ადამიანს. ამ აზრის საფუძველად ის აფხაზური ზღაპრებს და ლექსებში

ნახსენებ აფსუას უკავშირებს. როდესაც ზღაპრული არსებები (გოლიათები, დევები და ა.შ.), ე.ი. ადამიანის მოდგმისგან განსხვავებული არსებები, ახლომახლო დამალული ან იქ მყოფი ადამიანის (ზღაპრის ან ლეგენდის ადამიანური მოდგმის გმირის) ძებნას იწყებენ, ხშირად ამბობენ ხოლმე: აფხაზის სუნი მცემს. აფხაზური ნართების გმირი სოსრიყვაც, რომელიც გოლიათების ქვეყანაში მოხვდა, მათ მიერ საწყალ აფხაზად არის სახელდებული (Инал-ипа 1976: 361). ცხადია, ორიგინალში აფხაზი აფსუადაა დაფიქსირებული და ინალ-იფაც სწორად აღნიშნავს, რომ აფსუა, სავარაუდოდ ადამიანს, მოკვდავს უნდა ნიშნავდეს. შ. ინალ-იფას ამ აზრის დასტურს აფხაზური ზეპირსიტყვიერების სხვა ნიმუშებშიც ხშირად ვხვდებით. ამ მოსაზრების არგუმენტაციისათვის შეიძლება გავიხსენოთ აფხაზური ფოლკლორული გადმოცემები აწანების შესახებ. ამ გადმოცემის ერთ-ერთ ვარიანტით, ჯუჯა აწანები აფხაზეთის პირველმოსახლენი იყვნენ. თუმცა, ზოგ ვარიანტში ისინი დედამიწის პირველმოსახლედაც მიიჩნევიან, რომელიც შემდეგ დევებმა შეცვალეს. შემდეგ დევები ნართებმა, დღევანდელი აფხაზების წინაპრებმა გაანადგურეს. ზოგ გადმოცემაში აწანები და ნართები ერთდროულად ცხოვრობდნენ და ერთმანეთისგან არც თუ ისე დაშორებული ტერიტორია ეჭირათ. ცხადია აწანს, დევს და ნართს ნაციონალური ნიშანი არ გააჩნია. აქ საქმე გვაქვს კაცობრიობის ისტორიის ხალხურ გაგებასთან, რომლის მიხედვითაც: სამყარომ სამჯერ იცვალა სახე – პირველად გრიგალით, შემდეგ ცეცხლით და ბოლოს წყლით. პირველად სამყაროს აწანები მოვევლინენ. ისინი ძალიან ძლიერი და მოხერხებული ქონდრისკაცები იყვნენ, ზოგიერთი გადმოცემით, ჯადოქრობაში დაოსტატებულნიც. აწანები, თვით ღმერთსაც არ უწევდნენ ანგარიშს, რის გამოც ღმერთმა რისხვა დაატეხა თავს და ცეცხლით ამოუგა. დოღმენებში მცხოვრები მითიური ჯუჯა ხალხის შესახებ გადმოცემები აქვთ ადიდეულებსაც. ეს ჯუჯები ცხოვრების წესით გვანან აფხაზური ლეგენდების აწანებს. აფხაზურ ლეგენდებში გვხვდება ბიბლიური ბაბილონის გოდოლისმაგვარი სიუჟეტიც: როდესაც აწანები მიხვდნენ, რომ ღმერთი გამწურავია მათზე, განიზრახეს ცაში ასვლა. ააშენეს გრძელი

კიბე და გაემართნენ ცისკენ. თუმცა, შუამდევ ვერ მიაღწიეს და უკან დაბრუნდნენ. გადმოცემებით, აწანები ველურები და უმი ხორცის მჭამელები იყვნენ. მათ დროს დედამიწაც სხვანაირი იყო – წყალს დაფარული ჰქონდა დაბლობები, მთის ზეგნები ნაყოფიერი, მიწა მოსავლიანი და სასიცოცხლო პირობები იდეალური იყო. არ არსებობდა ბუნებრივი კატაკლიზმები. ზოგ ვარიანტში, აწანები ღმერთმა ქვესკნელში ჩააგდო. ისინი დღისით თხრიან მიწას, რათა ამოვიდნენ სამზიანოზე, სააქაო ქვეყანაში. თუმცა მათი შრომა უშედეგოა – მიწა ღამით იშლება და მათაც თავიდან უწევთ მუშაობის დაწყება (ზუხბა 1988: 153-163). აქ უკვე ცხადად ჩანს დაპირისპირება ორ სკნელს – შუასკნელს (ზოგიერთ შემთხვევაში აფხაზეთის ანუ აფსნის ანუ აფსუათა ქვეყნის) და ქვესკნელს შორის. შემთხვევითი არ არის, რომ აწანები დასახელებული არიან აფსნის, ანუ მოკვდავი ადამიანების, სამყაროს, სააქაოს, სამზიანოს, შუასკნელის პირველ ბინადრებად. ანუ, აფსნი/აფხაზეთი (დღევანდელი ფორმულირებით) აქ აღნიშნავს არა კერძოდ ლოკალურ ადგილს, არამედ ადამიანთა სამყოფელს, სააქაოს.

ზღაპრებში აფხაზის, ანუ აფსუას, ხსენების სიხშირე შეუმჩნეველი არ დარჩენია აფხაზური ფოლკლორის მკვლევარს, ს. ზუხბას. თუმცა, ამ ფაქტს ის თავისებურ ინტერპრეტაციას აძლევს: „აფხაზურ ზღაპრებში თითქმის მუდამ არის აღწერილი აფხაზეთის ბუნება. აქ, ჩვენი ზღაპრის შემქმნელის და მთხრობელის მიერ კონკრეტულად თავის ირგვლივ, თავის ქვეყანაში დანახულის შესახებ თხრობას ვისმენთაფხაზურ ზღაპრის გმირებს აფხაზეთის კაშკაშა მზე დანათის თავს“; „აქვე უნდა აღინიშნოს ერთი საინტერესო გარემოც: უმეტეს შემთხვევებში ზღაპრის გმირის მტრები სხვა ქვეყნის, სხვა სოფლის მკვიდრნი არიან, თვითონ კი მუდამ აფხაზია. მოვიგონოთ სიტყვეერი ფორმულა, რასაც ეუბნებიან გმირს დევები, მითიური დედაბერი ან მაცილი: „საიდან მოდიხარ, მათხოვარო აფხაზო? „აფხაზო მათხოვრის სუნი მცემს, „მე შენ გირჩვენებ, აფხაზო მათხოვარო! და სხვ. გმირი ამაყობს თავისი აფხაზობით და ზღაპრის შემოქმედის სიყვარულიც მისდამია მიმართული (ზუხბა 1988: 218-221). ვფიქრობ, ს. ზუხბას ეს აზრი,

საკამათოა. მსოფლიო ხალხების ზღაპრებსა და ლეგენდებში, როგორც წესი, პერსონაჟებს ეროვნება არ გააჩნიათ. არსად არ არის აღნიშნული რუსული ზღაპრის გმირის, ივანუშკას „რუსობა“, ხუთკუნჭულას, ან ნაცარქექიას ქართველობა. სავარაუდოდ, ორიგინალში აფხაზის ნაცვლად იქნებოდა აფსუა. შესაბამისად, დევის ანუ არაადამიანური საწყისის მქონე არსების კითხვა იქნებოდა: „აფსუას სუნი მცემსო“, სადაც აფსუა, ადამიანს, მოკვდავ არსებას, სულიერს გულისხმობს. სხვა ეთნოსთა ზღაპრების ანალოგიური სიუჟეტებში, როდესაც დევი ბრუნდება თავის სამყოფელში და ამჩნევს რომ ყველაფერი რიგზე არაა, დაეჭვებით ამბობს: „ადამიანის სუნი მცემსო“. ცხადია, აფხაზური ზღაპრებშიც ზოგადად ადამიანზე და არა კონკრეტულად აფხაზზე უნდა იყოს საუბარი.

ერთ-ერთ ზღაპარში, რომლის მთავარი პერსონაჟი ყველასგან მიტოვებული მოხუცია, ღმერთი დედამიწაზე აგზავნის ანგელოზს, რათა იქაური ამბები შეიტყოს – წადი, აფხაზეთში, გაიგე რა ხდებაო? (ზუხბა 1988: 170). რა თქმა უნდა, ორიგინალში, აფხაზურ ენაზე იქნებოდა: წადი აფსნიში (აფსუების, მოკვდავების საცხოვრისში) და გაიგე, იქ რა ხდებაო. ე. ი. ერთიდაიგივე მცნებებია, დედამიწა, შუასკნელი და აფს-ების საცხოვრისი რომელსაც ზესკნელიდან, ზეციდან ანგელოზი უნდა ესტუმროს.

ერთ-ერთ ზღაპარში გმირი ქვესკნელში ხვდება. ის ჯადოსნურ ფრინველს ეხვეწება: ჩემს აფხაზეთში დამაბრუნეო“. აქაც, რა თქმა უნდა, არ იგულისხმება ტერიტორია ფსოუდან ენგურამდე (დღევანდელი თვითგამოცხადებული აფხაზეთის რესპუბლიკის ტერიტორია), აფხაზთა სამთავრო ან აფხაზთა სამეფო. აქაც, გმირის სურვილია დაუბრუნდეს აფსნის – ამ შემთხვევაში შუასკნელს, სააქაოს, სამზიანოს. აღსანიშნავია, აგრეთვე, აბრსკილის ბრძოლა მტრებთან – ის აფხაზეთის (ორიგინალში აფსნის) მტრებს ებრძვის. აქ, უნდა იგულისხმებოდეს, მთლიანად კაცთა მოდგმის, და არა კერძოდ აფხაზეთის მტერი (*Инал-ипа* 1976: 371).

ვ. ჩირიკბა, აღნიშნავს, რომ აფსუას ფუძე არის *ფს*, რაც მოკვდავ ადამიანს უნდა აღნიშნავდეს. შესაბამისად აფსნი გამოდის ჩვენი სამყარო, სააქაო, რაც საიქიოს,

გარდაცვლილთა სამყაროს საპირისპირო მცნებაა (Чирикба: 1). ვ. ჩირიკბა თავის ნააზრევს ლინგვისტურ ძიებაზე დაყრდნობით წარმოადგენს. იგი იმოწმებს გამყრელიძის და ივანოვის ნაშრომებს და მრავალი პარალელი მოჰყავს. შიკვდილი, როგორც ადამიანის, მოკვდავი არსების აღმნიშვნელი სიტყვის ფუძე მრავალ ენაში გვხვდება – სომხურში, ძველ ირანულში, საეკლესიო სლავურში, ინგლისურში (Чирикба: 2). ამ მხრივ, საინტერესოა, აფხაზთა მონათესავე ჯიქების თვითსახელის პანეშისეული ინტერპრეტაცია – ამ ტერმინს საფუძვლად უძევს სიტყვა „ცუგ“, რაც ადამიანს ნიშნავს (თოფჩიშვილი 2015: 44). ანუ, აქ ვხვდებით ეთნონიმის წარმოების მსგავს სისტემას – შესაძლოა: მცნება ადამიანური, შინაური, ერთგვაროვან-ნათესაური, უპირისპირდება გარესამყაროს და მისგან თავს იხლუდავს. შედეგად ადამიანის, ადამიანურობის, კეთილის, შინაურის გაგებას იძენს და შემდეგ უკვე სატომო თუ რამდენიმე მონათესავე დასახლების, გაერთიანების აღმნიშვნელად ქცეული, ხდება თვითსახელწოდების საფუძველი.

ვ. ჩირიკბა ტერმინ აფშილზეც გამოთქვამს მოსაზრებას, უარყოფს იღ სუფიქსის ქართულობას. იგი არ ეთანხმება მოსაზრებას, რომ იღ სუფიქსი, წარმომავლობის მაწარმოებელი -ელ სუფიქსის ტოლფარდია და მათი მონაცვლეობა ქართულ ენაში არ არის უცხო (Чирикба: 7-8). მართლაც, -იღ სუფიქსით წარმოებულ ეთნიკური ტერმინები ქართულში არ მახსენდება (არის კახ- კახ-ელი, იმერ – იმერელი, მეგრ- მეგრ-ელი და არა კახ-კახი-ილი, იმერ-ილი, მეგრ-ილი). თ. გვანცელაძე აღნიშნავს, რომ პლინიუსის მიერ მოხსენიებული ლათინური „აპსილაე სახელი უეჭველად შეიცავს ქართულ სუფიქსს (-იღ სუფიქსს), რაც იმას ნიშნავს, რომ რომაელი ავტორი შესაბამის ტომს ქართველების მეშვეობით გასცნობია“ (გვანცელაძე 2008: 54). ვფიქრობ, რომაელ ავტორს გაცილებით მეტი შანსი ჰქონდა სახელი აფშილი-აპსილაე, აედო მეგრულენოვანი გარემოდან, სადაც კუთვნილების, წარმომავლობის აღმნიშვნელი იღ და ელ სუფიქსები არ არსებობს და მათ ფუნქციას

ასრულებს „არ“ სუფიქსი (ზუგდიდ-არი, ოდიშ-არი, სენაკ-არი და ა.შ).

ვ. ჩირიკბა „ი“-ს აფსილ-ში ფუძის ნაწილად განიხილავს და ეთნონიმის ძველ ვარიანტად აფსილა (აფსი ფუძე და ლა სუფიქსი) ფორმას ვარაუდობს. წერს, რომ აფხაზურში -ლა სუფიქსი თანაზიარობას, გარკვეული თვალსაზრისით, ერთიდაიგივეობას, ერთიან წარმომავლობას უნდა აღნიშნავდეს. მოჰყავს მაგალითებიც: აცა ნიშნავს რძალს, ხოლო აცა-ლა, თანარძალი (ერთიდაიგივე ოჯახის რძელობა), ამახე სიძეა, ამახე-ლა აღნიშნავს ერთი ოჯახის სიძეობას, თანასიძეობას. -ლა სუფიქსი რუსულ პრეფიქსს, *со-*ს მნიშვნელობისაა (Чирикба: 8). ჩირიკბა აღნიშნავს, რომ აფსილა ფორმა ძველაფხაზურია და ამ ლოგიკით ლა სუფიქსი აერთიანებს, ურთიერთკავშირში აქცევს აფსი-ებს, ლა სუფიქსი თითქოს საზღვრავს აფსებს სხვებისგან (ისინი თანამო-აფსეები, თანაზიარნი არიან და განსხვადებიან სხვებისგან). ჩირიკბას ლოგიკას თუ გავეყვებით, და ფუძე ფს-ს მოკვდავი ადამიანის, სულიერის მნიშვნელობით განვიხილავთ, სრულიად შესაძლებელია, რომ აფსი-ლა სახელწოდება განგავრცოთ, ადამიანთა მოდგმაზე, ყველა სულიერზე, ადამის მოდგმაზე ან მის რაღაც ნაწილზე, მიკროსამყაროზე, რომლებიც რაღაც ნიშნით ერთიანდებოდნენ.

სახელების *აფსუასა* და *აფშილის* ურთიერთმიმართებაც საკამათოა. აფხაზი მეცნიერების აზრით, მერვე საუკუნეიდან მოხდა აფხაზეთის ტერიტორიაზე მცხოვრები აფხაზური წარმომავლობის მქონე ტომების კონსოლიდაცია აბაზგების ჰეგემონობით. შედეგად, სხვა ტომების სახელები გაქრა და ქვეყანას აბაზგია-აფხაზეთი დაერქვა. შუა საუკუნეებში აბაზგია დასავლეთ საქართველოსაც აღნიშნავდა და ხშირ შემთხვევაში გაერთიანებულ ქართული სახელმწიფოსაც. უცნაურია, რომ აბაზგებმა გააერთიანეს აფხაზი ხალხი, შემდეგ აფხაზეთი/აბაზგია მთელი საქართველოს აღმნიშვნელადაც იხმარებოდა, იმავდროულად კი საკუთრივ აფხაზებს აფსუა შერჩათ თვითსახელად.

ადვილი შესაძლებელია, რომ აფშილსა და აფსუას არ ჰქონდეთ ურთიერთკავშირი და სულ სხვადასხვა ეთნიკურ ერთობას აღნიშნავდეს. აფსუა- აფსილ-აფშილის

ურთიერთმიმართების საკითხში საყურადღებოა ფორმა აფსარი, რომელიც გვხვდება ანა დედოფლისეულ ქართლის ცხოვრების მინაწერში – ლაშა, აფსართა ენითა განმანათლებელსა ქვეყნისა ნიშნავსო – გვამცნობს ეს მინაწერი. ამ ცნობით, სავარაუდოდ, დასტურდება მეტორმეტე საუკუნეში აფსართა (აფსების? აფსუების?) ენის საკმაოდ მაღალი სტატუსის (უფლისწულს მათ ენაზე არქმევენ სახელს) არსებობა და აგრეთვე ფუძე ა-ფს, რომელსაც დაერთვის ქართული წარმომავლობის აღმნიშვნელი სუფიქსი „არ“ (შეადარეთ – სამშვიდდ-არი, სომხით-არი და ა.შ.) შეიძლება ითქვას, რომ აფს-არ-ს ძირად *ფს* აქვს და ამ ლოგიკით აფსუასა და აფსარს ერთი და იგივე ფუძე აქვს. ეს ყოველივე შესაძლებელს ხდის აფსუა თვითსახელწოდება დაკავშირებით აფსართან (ქართული არ სუფიქსით ნაწარმოები აფსუები, აფსუელ-ნი).

ქართული საისტორიო ტრადიციით, აფხაზეთის ჩრდილოეთ ნაწილში ორი საერისთავო იყო: უკიდურეს ჩრდილო დასავლეთში საკუთრივ აფხაზეთის საერისთავო, ხოლო მის აღმოსავლეთით ცხუმის საერისთავო. იგივე მონაცემები დასტურდება ბიზანტიურ წყაროებში: აბაზგია და აფშილეთი. აბაზგია და აფშილი შესაძლოა ეთნიკური თვალსაზრისითაც ყოფილიყო განსხვავებული. აფსარის, აფშილისა და აფსუას ურთიერთმიმართების შესახებ, მნიშვნელოვანია დ. მუსხელიშვილის თვალსაზრისი, რომ „აფსარებს“ არაფერი აქვთ საერთო „აფშილებთან“, არც აფხაზეთის ტერიტორიაზე გვიან ჩამოსახლებულ აფსუებთან. ავტორის მოკლე, მაგრამ მკაფიო არგუმენტებით გამყარებული კვლევა საწინააღმდეგო აზრების გამოთქმის სურვილს აღარ ბადებს (მუსხელიშვილი 2000: 17-23). აფსუასა და აფშილის გაიგივებას მხოლოდ ეთნონიმთა ლინგვისტური ანალიზი უდევს საფუძვლად. თუმცა, აფშილისა და აფსუას ერთიდაიგივეობა ამითაც ვერ დასტურდება (მუსხელიშვილი 2000: 18). ინგვისტური პაექრობა ამ საკითხთან დაკავშირებით ეთნონიმის აფხაზურობისა და ქართველურობის გარშემო მიმდინარეობს. აფშილების აფხაზურ ტომებად გამომცხადებელნი, ეთნონიმს აფხაზთა ამჟამინდელ თვითსახელ აფსუას უკავშირებენ, რომელსაც შედგენილ ტერმინად სახავენ და ასე

ანაწევრებენ: აფს (ფუძე) და უა(სუფიქსი). აფს-ზე იღ სუფიქსის დართვით, მარტივად შეიძლება მივიღოთ აფსილ-აფშილი. როგორც აღვნიშნეთ, ვ. ჩირიკბა იღ სუფიქსს ლა სუფიქსით ანაცვლებს და მას აფხაზურ სუფიქსად მოიაზრებს. მისი მსჯელობა, ერთი შეხედვით, ლოგიკური ჩანს. თუმცა, ეთნონიმის წარმოებისას, ლა სუფიქსის დამატება როგორც თანაზიარის, ერთიანის აღმნიშვნელისა აფხაზური ენისათვის დამახასიათებელი არ არის და ჩირიკბას მხოლოდ ერთ, საკუთრივ აფშილ-ის, მაგალითზე აქვს დაფიქსირებული. -ლა სუფიქსი გვხვდება ასურულ წყაროებში მოხსენიებულ აბეშლას შემთხვევაში, მაგრამ აბეშლების მონათესაობა აფხაზურ-ადიღურ სამყაროსთან ჯერ კიდევ საჭოჭმანო საკითხია და ნაკლები მომხრე ჰყავს. ასევე, ქართულ წყაროებშიც მხოლოდ ერთ შემთხვევაა დაფიქსირებული სადაურობის -ღლ სუფიქსით წარმოებისა. მეთერთმეტე საუკუნის პირველ ნახევარის წყაროში გვხვდება, სავარაუდოდ, სოფელ ტყემლობიდან ნაწარმოები ტყემლობ-ილ-ი (მიქაელ ტყემლობილი) (მუსხელიშვილი 2000: 20). ამდენად, -ილ სუფიქსის საკითხი ლინგვისტური თვალსაზრისით ჯერ-ჯერობით მაინც არ არის გადაწყვეტილი. უნდა ითქვას, რომ პოლემიკა, აზრს კარგავს, თუ აფშილებს ქართველურ ტომებად ჩავთვლით. გაცილებით მეტი არგუმენტი არსებობს, რომ ისინი დავუკავშიროთ ქართველურ სამყაროს და არა აფხაზებს (მუსხელიშვილი 2000: 21-22).

აფხაზების ამჟამინდელ აფხაზეთის ტერიტორიაზე დამკვიდრების საკითხებზე მსჯელობისას მნიშვნელოვანია აფხაზ-ადიღეელთა ეთნიკური ისტორიის ნიუანსები. ბევრი მეცნიერი მათ ჩრდილოეთ კავკასიაშიც კი მოსულად მიიჩნევს. ამ მეცნიერთა აზრით, აფხაზთა ეთნოგენეზი ჩრდილოეთ კავკასიის უკიდურეს ჩრდილოეთში და აზოვისპირეთში მიმდინარეობდა (თოფჩიშვილი 2015, რატინი 1995).

ზემოხსენებული ეთნონიმების შესახებ საინტერესოა ო. კახაძის თვალსაზრისი. იგი ნ. მარისა და ს. ყაუხჩიშვილის კვლევებზე დაყრდნობით ეთნონიმ აფხაზს ჩერქეზული ტომის, აბაძეების სახელს უკავშირებს (კახაძე 1993: 551-563). მისი მსჯელობა დამაჯერებელია და, ამდენად, ლოგიკური იქნებოდა, რომ ქართველს, თუკი აფშილი მისთვის

აფხაზურ-აფსუური მოდგმისა იყო, აფხაზის აღსანიშნავად ესარგებლა აფშილ-აფსუას ფორმით და არა მისგან საკმაოდ დაშორებული ტომის, აბაძეების სახელით. ე. ოსიძე აბასკ/აბაზგ ფორმის ამოსავლად ტერმინ აფშილის სვანურად ინტერპრეტაციას ვარაუდობს. თუმცა, ავტორი ფრთხილობს და მიაჩნია, რომ საკითხის ამგვარად გააზრება მეტარგუმენტაციას მოითხოვს (ოსიძე 1993: 565-569).

აფხაზთა აღმნიშვნელ ტერმინებზე მოსაზრება აქვთ გამოთქმული თ. ვანცელაძეს (გვანცელაძე 1993: 571-577) და თ. გამყრელიძეს (გამყრელიძე 1993: 581-591). თ. გვანცელაძე ემხრობა ნ. მარისა და ს.ჯანაშიას დებულებას, რომ „ტერმინი აფხაზი და მისი ნაყარი ფუძეები მომდინარეობს „აფსუა ტერმინისგან“..... ქართული „აფხაზი“ მომდინარეობს აფასხ ფუძისგან, სადაც ხ მრავლობითი რიცხვის ნიშანია“. თ. გამყრელიძე აფსუას, აბაზას და აფშილს ერთმანეთთან აკავშირებს და გამოთქვამს ვარაუდს, რომ აფშილები თანამედროვე აფსუა-აფხაზებთან გენეტიკურად და ენობრივად დაკავშირებული ეთნოსია, შესაძლო წინაპარია, ხოლო აბაზგები მათგან თავდაპირველად განსხვავებული ხალხია, რომელთა სახელიც დროთა განმავლობაში აფსუა-აფშილზეც გაერცვლდა. აბაზგებს თ. გამყრელიძე ქართველურ ტომად მიიჩნევს. არსებობს საპირისპირო მოსაზრებაც, რომ აფხაზები პროტოადიდელთა და ქართველთა შერევის შედეგად ჩამოყალიბდნენ. ამ „შერევის შედეგად ჩრდილოეთით მეოტადიდელებმა გაიმარჯვეს, სამხრეთით ქართველებმა, ამის შედეგია აბაზგია და აფსილია, ანუ აფხაზეთი და აფშილეთი (თოფჩიშვილი 2015: 37).

თ. გამყრელიძის აზრით, ეთნონიმები აფსუა და აბაზა შესაძლოა ერთი ძირისა იყოს. ამ ორი ფორმის შესაძლო მაწარმოებლად იგი აფასა-ს მიიჩნევს (გამყრელიძე 1993: 486-489). ამ მოსაზრებიდან გამომდინარე, დ. მუსხელიშვილი შესაძლებლად თვლის, რომ აფსა არის ეთნიკონი და აქედან მიიღება ტერმინი აფსარი (მუსხელიშვილი 2000: 23). ამ ლოგიკით, აფსართა ენა აბაზთა ენაა და შესაძლოა შუასაუკუნეობრივი ტრადიციებით ის ჩრდილოკავკასიელ, დღევანდელ აფხაზთა მონათესავე ერთ-ერთი ადიღური ტომის აღსანიშნავად იხმარებოდა. თუმცა, ისიც ფაქტია, რომ

დღევანდელ აფხაზურშიც ლაშა-ალაშარა „ქართლის ცხოვრებაში“ მოხსენიებული მნიშვნელობით გამოიყენება. შესაძლოა ზემოთ მოყვანილი მოსაზრება, აფხარის ჩრდილოკავკასიელ აბაზებთან ან ადიღეური წარმოშობის ტომთან გაიგივებისა, სწორია და სიტყვა ლაშაც მათ მიერაა გადმოტანილი გვიანშუასაუკუნეების აფხაზურ ენაში. ისიც დასაშვებია, რომ ეს სიტყვა პარალელურად არსებობდა კავკასიონის ჩრდილოეთით და სამხრეთით მცხოვრებ ხალხებში.

აფსუა, როგორც ტოპონიმი, ორ ადგილზე გვხვდება. ჩრდილოეთ კავკასიაში ყარაჩაი-ჩერქეზეთში არის სოფელი *აფსუა* სადაც ცხოვრობენ აბაზები. აბჟუაში (ოჩამჩირის რაიონი, აფხაზეთის ერთ-ერთი მიკრორეგიონი) კი არის სოფელი, რომელსაც *ჯალ-აფსუა* ჰქვია. *ჯალ* აფსუას გვერდით არის სოფელი *ჯალი*. უცნაურია, რომ აფსუა (ანუ თუ ვთარგმნით, აფხაზი) ჰქვია სოფელს. ლოგიკური იქნებოდა, რომ სოფელს ერქვას აფსნი, აფხაზეთი და არა აფსუა-აფხაზი. აბჟუაში ორი *ჯალი* არსებობს – სოფელი *ჯალი* და სოფელი *ჯალ-აფსუა*. ტოპონიმი *ჯალ* მეგრული ენით იხსნება: *ჯალ* მეგრულად ნიშნავს საბუდარში ჩასადებ კვერცხს, რომელმაც ქათამი უნდა მიიზიდოს, კვერცხის დასადები ადგილი „აჩვენოს“. ეს კვერცხი ხშირად ლაყვა და შესაძლოა, სიტყვა *ჯალი* უნაყოფოს, ბერწის ანუ უყის, ეწერის, ყამირის შესატყვისიც იყოს. ეს სიტყვები კი ქართულ ტოპონიმიკაში მრავლად არის გამოყენებული (უყეში, ეწერი, ფოცხოეწერი და ა.შ.). შესაძლოა, *ჯალი* ტყიანს, ხეებით მდიდარ ადგილსაც ნიშნავდეს. *ჯა-* მეგრულად ხეს ნიშნავს) სავარაუდოდ მეგრულ სოფელ *ჯალ*ში დასახლებულმა აფსუებმა თავიანთ უბანს *ჯალ-აფსუა* (აფხაზების *ჯალი*) უწოდეს და ამგვარად წარმოიქმნა ეს სახელწოდებაც.

ამრიგად, თუ აფსუა-აფსნი ნიშნავს სააქაოს, სამზიანოს, უნდა ვივარაუდოთ, რომ კულტურულ-ენობრივი თვალსაზრისით გაერთიანებული გარკვეული ერთობა (ტომი, მცირერიცხოვანი ტომები), საკუთარ სახელად ირჩევს „მინას“ ანუ ვიწრო გაგებით ადამიანურს, ადამიანის, კაცთა მოდგმის შინაარსის მქონე ტერმინს. ცხადია, ეს მოსაზრება არ ეწინააღმდეგება აზრს, რომ ეთნონიმ აფსუაში ფუძე არის

ფს. აფსუა, როგორც ვთქვით *ფს* ძირიდანაა ნაწარმოები. ზემოთ მოხსენიებულ არგუმენტებზე დაყრდნობით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ აფშილი და აფსუა სხვადასხვა შინაარსის ტერმინებია, ისევე როგორც აფსარი. სავარაუდოდ, აფსარი აფხაზეთის ჩრდილოეთით მოსახლე აფხაზურ-ადიღეური წარმომავლობის ხალხის სახელია, ხოლო აფშილი ქართველური ტომია. აფსუა გეიანშუასაუკუნეებში ჩამოსული ჩრდილოკავკასიური მოდგმის ხალხი უნდა იყოს, რომელიც ადგილობრივ ქართველურ და პირველი საუკუნიდან ამ ტერიტორიაზე თანდათან შემოსულ, დიდი ხნის წინ ადგილობრივებად ქცეულ მოსახლეობას შეერწყა და დღევანდელი აფხაზის (თვითსახელი აფსუა) ჩამოყალიბებაში მიიღო მონაწილეობა.

Giorgi Mamardashvili

Again about a term “Apsua”

Apsua is a self-name of contemporary Abkhazians. Majority of scientists associate the ethnonym Apsua with “Apsilia” that is used in Byzantine sources while Apshileti is used in Georgian sources. Ethnic identity of Apshils still remains a disputable issue. According to our opinion they should be of the Georgian and not of Abkhazian origin.

There are many interpretations of the ethnonym Apsua. The most widely spread opinion is that its base is “ps” which should mean a soul. This is why Apsni (Abkhazia), that is derived from Apsua should mean a “country of soul”. Such poetic-mystic interpretation is rather popular in Abkhazian scientific circles and wide masses of the population.

According to the scientific opinion far more acceptable is the opinion, according to which the base of Apsua is the very “ps”, but from its original significance it means a man, mortals and “Apsni” (according to the present day meaning – Abkhazia) means this world, residence of human beings. This opinion is backed up by expressions and plots fixed in Abkhazian legends and fairy tales.

As a conclusion we can state that: Apsua-Apsni implies this world, “the home” of human beings. We can suppose that definite unity (tribe, small

communities) that was united according to cultural-lingual aspect selected its own name “Inside - home”, that is, in a narrow meaning – human, a term bearing a notion of a man, human race. Of course this opinion doesn't contradict the opinion that in the ethnonym Apsua the base is “ps”. As it was stated above Apsua is derived from the base “ps”. We can state that Apshili, Apsua and Afsari are terms of different contents. Apparently Apsari is the name of people of Apkhaz-Adige family residing northwards from Apkhazia, while Apshili – is Georgian tribe. Apsua should be the people of north-Caucasian origin that came to Abkhazia in late middle ages, which was fused with Georgians and gradually with the population that came long ago to this territory, that became local population and took part in the formation of the present day Abkhazian (self-name Apsua).

დამოწმებული ლიტერატურა

- ანთელავა 2018** – ანთელავა ნ., ჩრდილოეთ კავკასიის ხალხთა ეტიკეტი, კრ. კავკასიური ეტიკეტი, თბ. 2018
- ანჩაბაძე 2006** – ანჩაბაძე გ., ქართულ-აფხაზური ურთიერთობის საკითხები, თბ. 2006
- გამყრელიძე 1993** – გამყრელიძე თ., ძველი კოლხეთის სატომო სახელთა ისტორიიდან (აფხაზ-აბაზგ და აბაზა-აფსუა ეთნონიმა ისტორიულ-ეტიმოლოგიური ურთიერთობისათვის), კრ. საქართველოსა და ქართველის აღმნიშვნელი ქართული და უცხოური ტერმინოლოგია, თბ. 1993
- გასვიანი 2008** – გასვიანი გ., აფხაზეთი საქართველოს ორგანული ნაწილია, თბ. 2008
- გეორგიკა 1961** – გეორგიკა I, თბ. 1961
- გეორგიკა 1964** – გეორგიკა II, თბ. 1964
- გვანცელაძე 2008** – გვანცელაძე თ., აფხაზური ეთნიკური ისტორიის ლინგვისტური საფუძვლები, თბ. 2008
- გვანცელაძე 1993** – გვანცელაძე თ., კვლავ ეთნონიმ „აფხაზისა“ და მასთან დაკავშირებულ ფუძეთა შესახებ, კრ. საქართველოსა და ქართველის აღმნიშვნელი ქართული და უცხოური ტერმინოლოგია, თბ. 1993
- ზუხბა 1988** – ზუხბა ს., აფხაზური ზეპირსიტყვიერება, თბ., 1988

- თოფჩიშვილი 2015** – თოფჩიშვილი რ., აფხაზურ-ადიღეური ეთნიკური ერთობების ეთნოგენეზის შესახებ, თბ. 2015
- ინგოროყვა 1954** – ინგოროყვა პ. გიორგი მერჩულე ქართველი მწერალი მეათე საუკუნისა, თბ. 1954
- კახაძე 1993** – კახაძე ო., აფხაზ-აფხაზა ფუძის თაობაზე, კრ. საქართველოსა და ქართველის აღმნიშვნელი ქართული და უცხოური ტერმინოლოგია, თბ. 1993
- ლორთქიფანიძე 1990** – ლორთქიფანიძე მ., აფხაზები და აფხაზეთი, თბ. 1990
- მამარდაშვილი 2013** – მამარდაშვილი გ., აფხაზური ხალხური გადმოცემების თქმულებების და მითების გეოგრაფია, ისტორიულ-ეთნოლოგიური ძიებანი, XV, თბ. 2013
- მუსხელიშვილი 2000** – მუსხელიშვილი დ., აფშილთა ეთნიკური კუთვნილების საკითხისათვის, არტანუჯი, X, 2000
- ოსიძე 1993** – ოსიძე ე. აბასკაბას ეთნონიმის წარმომავლობისთვის, კრ. საქართველოსა და ქართველის აღმნიშვნელი ქართული და უცხოური ტერმინოლოგია, თბ. 1993
- რატიანი 1995** – რატიანი ზ., წყაროთა დაღადი ანუ პირიქითა საქართველო, თბ., 1995
- Барцыц 2010** – Барцыц Р. М., Абхазский религиозный синкретизм в культовых комплексах и современной обрядовой практике, Сухуми, 2010, www.apsnyteka.org
- Воронов 1907** – Воронов Л., Абхазия – негрузия, Москва, 1907
- Дьячков-Тарасов 1905** – Дьячков-Тарасов А. Н., Бзыбская Абхазия, Известия Кавказского отдела Императорского Русского географического общества, XVIII, Тифлис, 1905
- Куправа 2008** – Куправа А. Э., Вопросы традиционной культуры абхазов, Сухуми, 2008 www.apsnyteka.org
- Инал-ипа 1976** – Инал-ипа Ш. Д., Вопросы этно-культурной истории абхазов, Сухуми - 1976
- Чирикба** – Чирикба, К этимологии этнонима а цсуа "абхаз" (; 624 Кб), Избранные работы полингвистике и этнографи (Источниктекста: [http://independent.academia.edu/ViacheslavChirikba/Papers.](http://independent.academia.edu/ViacheslavChirikba/Papers)) www.apsnyteka.org

დავით მერკვილაძე

სამხედრო-პოლიტიკური დაძაბულობა ჩრდილოეთ აზერბაიჯანის სახანოებში XVIII საუკუნის 60-70-იანი წლების მიჯნაზე და ერეკლე II

XVIII საუკუნის 60-იანი წლების მეორე ნახევრიდან ჩრდილოეთ აზერბაიჯანში მნიშვნელოვანი პოლიტიკური ძვრები დაიწყო. ეს გამოიხატა ჯერ ყუბის ხანის, ფათალის თვალშისაცემი გაძლიერებით, ხოლო შემდეგ ამ მომძლავრებული ხანის წინააღმდეგ სხვადასხვა სამხედრო-პოლიტიკური კოალიციების შექმნით, რომელშიც მეტ-ნაკლებად ჩართული აღმოჩნდა ქართლ-კახეთის მეფე ერეკლე II.

1765 წელს ყუბის ხანმა ფათალიმ მეზობელი დაღესტნელი ბელადების დახმარებით იგდო ხელთ ჩრდილოეთ კავკასიაში, დაღესტნის უკიდურეს სამხრეთ-აღმოსავლეთში მდებარე და ყუბის სახანოს ჩრდილოეთიდან მომიჯნავე დერბენდის სახანო.¹ დარბენდის სახანო, რომელსაც შედარებით ვიწრო ზოლი ეკავა კასპიის ზღვის სანაპიროს გასწვრივ, მიწა-წყლის სივრცითა და მოსახლეობის რაოდენობით ვერ დაიკვეხნიდა, მაგრამ მისი სტრატეგიული და ეკონომიკური მნიშვნელობა ძალზე დიდი იყო.² მის დასაუფლებლად გაწეული

¹ფათალი-ხანის მიერ დერბენდის აღების თარიღებად ასევე დასახელებულია 1759 წელი (Абдулаев 1965:204) და 1760 წელი (Березин 1850:12-13).

²კასპიის ზღვის პირას, მდინარეების, სამურსა და დარბაღჩაის შორის მდებარე დერბენდის სახანოს ჩრდილოეთიდან ხაიდაყი, დასავლეთიდან კი თაბასარანი და ყაზიყუმუხი ესაზღვრებოდა (Броневский 2004: 376). შემთხვევით არ შენიშნავს ს. ბურნაშევი, რომ „დერბენდის სამფლობელო თუმცა კი თავისი მდებარეობით დაღესტანს უნდა მიეწვრებოდეს“, მაგრამ ვინაიდან იგი დიდი ხნის წინ სპარსელებმა დაიპყრეს, „ხოლო მისი ამჟამინდელი მმართველი ფათალი ხანი აზერბაიჯანში ფლობს ქალაქებს – ბაქოსა და სალიანს და მრავალ დასახლებას, ამიტომაც მითვლება ის აზერბაიჯანის ხანთა შორის“ (Бурнашев 1793:3-4).

შემწეობისათვის ფათალი ხანმა დაღესტნელი მთავრები და-
ასახუქრა დერბენდის სახანოს კუთვნილი სოფლებითა თუ
ფულადი ანაზღაურებით. მათ შორის იყო ხაიდაყის უწმია
ამირ-ჰამზა, რომელსაც ფათალიმ სამი სოფელი უბოძა და
უფლება მისცა დერბენდის ერთი ჭიშკრიდან მოკრებილი
საბაჟო გადასახადებით ესარგებლა (Абдулаев 1965: 203). ორი
მეზობელი მფლობელის მეგობრობა ქორწინებითაც გან-
მტკიცდა – ამირ-ჰამზამ ყუბის ხანს თავისი და მიათხოვა
(Гаджиев 1967: 375).

ხაიდაყის უწმიასა და დერბენდის ხანს შორის მტრობა
მოგვიანებით ჩამოვარდა, როცა ფათალიმ ამირ-ჰამზას ნახუ-
ქარი სოფლები წაართვა და დერბენდის საბაჟო გადასახადი-
დან შემოსავალიც აღუკვეთა. ამას გარდა, ფათალი ხანმა
თავის ცოლისძმას (ამირ-ჰამზას) უარი უთხრა დის (ხაჯიდა-
ბიკეს) ცოლად მიცემაზეც (რასაც ის უკვე შეპირებული იყო)
და რომელიც შემდეგ ბაქოს ხანს, მელიქ-მუჰამადს (1768-1784
წწ.) მიათხოვა (Гаджиев 1967: 376; Абдулаев 1958:74, შენ. 1).³

ამასთან ერთად, ფათალი ხანის მეტისმეტი გაძლიერება
დიდ საფიქრალს უჩენდა მის მეზობელ სხვა აზერბაიჯანელ
ხანებსაც. 1767 წელს ფათალი-ხანმა შაქის ხან ჰუსეინის
(1758-1780 წწ.) დახმარებით დაიკავა შემახა და შაქის ხანთან
ერთად გაინაწილა შირვანის სახანო,⁴ რომელსაც ორივე
მხარის დანიშნული ნაიბები (ნაცვლები) მართავდნენ. შემახის
მმართველი ძმები კი დაატყვევეს (მათ შორის ერთს, ალასი-
ხანს თვალები დასთხარეს).⁵ მაგრამ შემდგომ ფათალი ხანმა
შეთანხმება დაარღვია: ჰუსეინ ხანის ნაცვალი შემახიდან

³ეს ქორწინება ფათალი ხანმა ოსტატურად გამოიყენა ბაქოს ხა-
ნის თავის ვასალად გადაქცევისათვის.

⁴სახანოს, რომლის დედაქალაქიც შემახა იყო, იმ ხანებში შირვა-
ნის სახანოდაც მოიხსენიებდნენ. გ. აბდულაევს ამ სახანოს მი-
მართ „შირვანის“ გამოყენება არასწორად მიაჩნია იმ მოტივით,
რომ ეს ტერმინი ისტორიულად შირვანშაჰების სახელმწიფოს უკა-
ვშირდება (Абдулаев 1965:213).

⁵ჰუსეინ ხანმა ალასი ხანს თვალები დასთხარა და მტკვრის პირას
გადაასახლა, ხოლო მუჰამედ-საიდ ხანი ფათალი ხანმა დერბენ-
დის ციხეში გამოკეტა.

გააძევა და მთელი შირვანი მიისაკუთრა. ამით კი შაქის ხანი სამუდამოდ გადაიმტერა (Бакиханов 1991: 160; Валуев 1942: 11-12). ეჭვს არ იწვევდა, რომ ფათალი ხანის შემდეგი სამიზნე უკვე თვითონ შაქის სახანო გახდებოდა, მით უმეტეს, რომ მან 1769 წელს ერთხელ უკვე აიძულა ჰუსეინ ხანი, მისთვის ერთგულების პირობა მიეცა (Абдулаев 1958: 55).

შემახის სახანოს (შირვანის) მიერთებით ფათალი ხანი ხელსაყრელ პლაცდარმს ქმნიდა შაქისა და ყარაბაღის სახანოების წინააღმდეგ (Абдулаев 1965: 215). ამ ვითარებამ ყუბა-დერბენდის ხანის წინააღმდეგ გააერთიანა ჰუსეინ ხან შაქელი, იბრაჰიმ ხან ყარაბაღელი და დამსობილი აღასი-ხანი, რომელსაც ტყვეობისათვის თავი დაედწია და თავის ერთგულ მომხრეებთან ერთად მტკვრის პირას კოტევეანად (სხვანაირად ელოვლედ) წოდებულ ადგილას იყო გამაგრებული (Абдулаев 1958: 49; 49, შენ. 9).

რუსული საარქივო ცნობების მიხედვით, ამ კოალიციაში შესულა ქართლ-კახეთის მეფე ერეკლე II-ც (Абдулаев 1958: 73). აზნაური ანდრეი ფილატოვი ყიზლარის კომენდანტ შტედერს აცნობებდა, რომ ავარიის ხანს, შაქის ხანს, განჯის ხანსა და შემახის ყოფილ ხან აღასის ერეკლემ მიაშველა ბორჩალოელებად და ყაზახებად წოდებული თავისი ქვეშევრდომი თათრებით. თუმცა რუსი მოხელისათვის უცნობი დარჩენილა, იყო თუ არა მათთან ერთად მეფის ვაჟიც.⁶ მაშასადამე, მოკავშირეთა დასახმარებლად ყუბის ხანის წინააღმდეგ ერეკლე II-ს გაუგზავნია ყაზახ-ბორჩალოელთაგან შემდგარი რაზმი (ჰამიდოვა 2014: 71; Абдулаев 1965: 521).

ერეკლე II-ს ადრიდანვე ცდილობდა ზღვარი დაედო ფათალი ხანის ამგვარი სახიფათო გაძლიერებისათვის. 1768 წელს მეფე არ აპყვა ფათალი ხანის ეშმაკურ შეთავაზებას, ყარაბაღის ხანთან ერთად გამოსულიყო ყუბის ხანის მოკავშირედ შაქის სახანოს დაპყრობის მიზნით.⁷ იბრაჰიმ შუშელ-

⁶დოკუმენტი 12. იხ. წიგნში: (Абдулаев 1958:167).

⁷ფათალი ხანის ამ წინადადების თაობაზე 1768 წლის 10 სექტემბრის წერილში იტყობინებოდა რუსი ვაჭარი ივ. მატვეევი (იხ. Абдулаев 1965:516).

საც თვალწინ ედგა მაგალითი შაქის ხანისა, რომლის დახმარებითაც ფათალი ხანმა ხელთ იგდო შემახა, ხოლო შემდეგ თავისი ძალები თვით შაქის სახანოს წინააღმდეგ მიმართა. ამიტომ იყო, რომ 1769 წელს ერეკლე მეფე სამხედრო მხარდაჭერას უცხადებდა ჰუსეინ შაქელს ფათალი ხანის თავდასხმის შემთხვევაში. თავის სახელმწიფოს სამეზობლოს დახასიათებისას, რომელიც გრაფ ნ. პანინისათვის გადასაცემად იყო გამიზნული, 1769 წლის 14 ივნისს ერეკლე II აღნიშნავდა, რომ ფათალი ხანმა შემახა-შირვანის დაუფლების შემდეგ შაქის ხანს შეუტია და დაამარცხა კიდევ. მაგრამ შაქის ხანმა დახმარება მიიღო (აქ მეფე არ აზუსტებს თუ ვისგან), ხოლო ჩვენგან გაწეული დახმარების შემდეგ ყუბის ხანს მოუწია თავის განზრახვებზე უარის თქმა და იძულებული გახდა მასთან მშვიდობიან ურთიერთობაზე დათანხმებულიყო (Цагарели 1891: 435). რუსული საარქივო ცნობით კი, როცა ჰუსეინ ხანმა ერეკლესაგან დახმარება ითხოვა, მეფემ ფათალი ხანთან მოციქული გააგზავნა შაქის ხანთან შერიგების შეთავაზებით და თან მუქარაც შეუთვლია: თუკი ხანი სხვანაირად მოიქცეოდა, მეფე ჰუსეინ ხანს სამხედრო დახმარებას გაუწევდა (Абдулаев 1958: 72).

სავარაუდოდ, ამ ამბებს უკავშირდება სალიანიში რუსეთის კონსულ ბოგოლუბოვის 1770 წლის 28 მაისის რჩევა საგარეო საქმეთა კოლეგიისადმი, რომ საჭირო იყო ერეკლე მეფის დარწმუნება, არ ჩარეულიყო აზერბაიჯანელი ხანების ურთიერთდაპირისპირებაში. ამის აუცილებლობას კონსული ორი მიზეზით ხსნიდა: 1. იმ დროს ქართლ-კახეთის სამეფო რუსეთის მოკავშირედ გამოდიოდა ოსმალეთთან ომში და მის სამხედრო აქტიურობას ფორმალურად ირანის გავლენის სფეროდ მოაზრებულ მხარეებში შეიძლებოდა ომში ნეიტრალური ქერიმ ხანის რუსეთისათვის არასასურველი გაღიზიანება გამოეწვია; 2. ფათალი ხანი რუსეთის პოლიტიკურ მეგობრად და ეკონომიკურ პარტნიორად განიხილებოდა და მისი ხელისუფლებისაგან ჩამოცილება რუსეთის ინტერესებში არ შედიოდა (Абдулаев 1965: 519-520). შესაძლებელია, ამ ვითარების გამო იყო, ერეკლემ ფათალი ხანის წინააღმდეგ სწორედ მუსლიმ ყაზახ-ბორჩალოელთა რაზმი რომ გააგზავნა, რათა მისი ჯარის მონაწილეობა ანტიყუბურ კოალიციაში ამ

გზით ნაკლებად თვალშისაცემი ყოფილიყო (თუმცა, როგორც აღმოჩნდა, რუსეთის დაზვერვისათვის მეფის ეს ფრთხილი ნაბიჯიც არ დარჩენილა შეუმჩნეველი).

ერეკლე მეფე კარგად ამჩნევდა, რომ ფათალი ხანი რუსეთისათვის საიმედო მოკავშირის სახელის დამკვიდრებას ცდილობდა, რაც ამ ხანის გაძლიერების წინააღმდეგ მეფის აქტიურობას რუსეთის მხრიდან ერთგვარი შეზღუდვა სდევდა თან. ამიტომ რუსეთის მთავრობის თვალში ფათალი ხანის საიმედოობის დარღვევის სურვილით უნდა აიხსნას რუსეთოსმალეთის ომის დროს საიმპერატორო კარისადმი მიმართულ ერეკლეს წერილში იმაზე ხაზგასმა, რომ ყუბის ხანმა შემახა ოსმალეთის სანქციით დაიპყრო იმ პირობით, რომ ხანი საზღვაო ციხეებს გაამაგრებდა. სავარაუდოდ, მეფის ამ სიტყვებში ის იგულისხმება, რომ ფათალის თავის მფლობელობაში მყოფი კასპიის ნავსადგურები რუსული სამხედრო გემებისათვის უნდა დაეხურა.⁸

თავის სამეზობლოში სახიფათოდ აღზევებული ყუბის ხანის საპირწონედ კი ერეკლე II ფსონს დებდა ყარაბაღის ხანზე, რომელსაც იმავე წელს 4 ათასკაციანი დამხმარე ლაშქარი გაუგზავნა ფათალი ხანის თავდასხმის მოსაგერიებლად.⁹ ფათალი ხანმა მტკვრის ჩრდილოეთით მდებარე თითქმის მთელი აზერბაიჯანული მიწების მეტ-ნაკლები შემომტკიცება შეძლო და თავისი გავლენა გაავრცელა მტკვრის სამხრეთით დასავლეთ კასპიისპირეთის სახანოებზეც (ჯავადისა და თალიშის ანუ ლენქორანის სახანოები). ფათალი ხანის ექსპანსიურ გეგმებს სამხრეთ კავკასიის დანარჩენი აზერბაიჯანული სახანოების მიმართ წინ ეღობებოდა ყარაბაღის სახანო (Абдулаев 1965: 514). ამიტომაც მისთვის აუცილებელი იყო შაქისა და შირვანის გარდა, ყარაბაღის დაუფლება (შდრ. Бутков 1869: 253). მაგრამ ფათალი ხანის ამ გეგმებს გადაულახავ დაბრკოლებას უქმნიდა ერეკლე მეფისა

⁸ძნელი სათქმელია, რამდენად შეესაბამებოდა ერეკლეს ეს განცხადება სიმართლეს. გამორიცხული არაა, ეს ერთგვარი დიპლომატიური ფანდიც ყოფილიყო.

⁹ამის თაობაზე მიუთითებდა თავადი მოურავოვი გრაფ ნ. პანინს, 1770 წ. 5 აპრილის პატაკში (Цагарели 1891: 216).

და იბრაჰიმ ხანის სამხედრო-პოლიტიკური ალიანსი. იბრაჰიმ-ხალილ ხანმა ქართველი მეფის თანადგომით მტკვრისა და არაქსის ქვემო წელის შუამდინარეთში მდებარე თავისი სამფლობელო ფათალი ხანისათვის ხელმიუწვდომელ გამაგრებულ სივრცედ აქცია და თავისი გავლენა სხვა მეზობელ სახანოებზეც (განჯის, ყარადაღის) განავრცო. შესაბამისად, ფათალი ძალზე მტრობდა ქართლ-კახეთის მეფის მოკავშირე იბრაჰიმ ყარაბაღელს. ყუბის ხანი ასევე მეტად უკმაყოფილო იყო იმის გამო, რომ ერეკლე მეფე გულმოდგინედ ესწრაფვოდა მტკვრის სამხრეთით მდებარე ზოგიერთი სახანოს (განჯის, ერევნის, ნახჭევნის) დაქვემდებარებას.

იმჯერად ფათალი ხანის წინააღმდეგ გაერთიანებული მოკავშირეების მიზანი შემახაში თვალდამწვარი ადასი ხანის ძალაუფლების აღდგენა და შირვანიდან ფათალი ხანის განდევნა იყო (ამ დროს ფათალისაგან შევიწროვებული ჰუსეინ ხანი მისივე ბრძანებით დაბრმავებულ ადასი ხანთან უკვე მორიგებულ იყო). უფრო სარწმუნო ჩანს, რომ შემახაში ადასიხანის ხელისუფლების აღსადგენად არა ერთი არამედ ორი კოალიციური ლაშქრობა მოწყობილიყო (შდრ. Левиатов 1948: 132).¹⁰ ერეკლე II-ის მონაწილეობა პირველ მათგანში უნდა მოვიაზროთ, რომელიც სავარაუდოდ 1773 წლის ბოლოსკენ უნდა გამართულიყო, ვინაიდან რუსი მოხელე ამ წლის 15 დეკემბერს იტყობინებოდა, რომ მოკავშირეთა ჯარებმა მოულოდნელი შეტევით დაიკავეს შემახა.¹¹ ხოლო ფათალი ხანმა წინააღმდეგობის გაწევა ვერ შეძლო, ყუბისკენ დაიხია და თავის მოკავშირე ტარკის შამხალს შეუთვალა, სასწრაფოდ შეეგროვებინა მისთვის მთიელთაგან დაქირავებული ჯარი. მით უმეტეს, რომ ხაიდაყის უწმია და ავარიის ხანისადმი კეთილგანწყობილი სხვა დაღესტნელი მეთაურები

¹⁰ ასეთი სურათი ჩანს XIX ს-ის დაღესტნური ქრონიკის ავტორ-თანაც (Алкадари 1929:80-81).

¹¹ გ. აბდულაევი ამ ლაშქრობის თარიღად (წყაროს მითითების გარეშე) ასახელებს 1773 წლის ნოემბრის ბოლო-დეკემბრის დასაწყისს (Абдулаев 1965:520), რაც სრულად შეესატყვისება იმ დროს არსებულ ვითარებას (შდრ. ჰამიდოვა 2014: 71).

თავისი ხალხით ყუბის ხანის წინააღმდეგ ამხედრებულ ავარიელებთან შეერთებას აპირებდნენ (Абдулаев 1958: 167. დოკ. 12). ფათალი ხანს ძალების მოკრების შემდეგ მოწინააღმდეგენი დაუმარცხებია და შემახაში კვლავ გაბატონება მოუხერხებია. ამ ბრძოლაში დაღუპულა მუჰამედ-მირზა, რომელიც მუჰამედ-ნუცალ IV-ის უმცროსი ძმა და ავარიის თანამმართველი ხანი იყო და მისი ვაჟი ბულაჩი (უმცროსი) (Гиничутлинский:),¹² რომლებიც თავიანთი მეზობლებით ჰუსეინ ხანის დასახმარებლად იყვნენ მოსულები (Левиатов 1948: 131).

ავარიის ხანი მუჰამედ-ნუცალ IV (1735-1774 წწ.), იგივე ხუნძახის ბატონი ნურსალ-ბეგი¹³ და რომელსაც შურისძიების წყურვილიც ამოძრავებდა, თავის ჯარით უშუალოდ მონაწილეობს შემახისაკენ მომდევნო ლაშქრობაში, რომელიც 1774 წლის პირველ ნახევარში უნდა გამართულიყო.¹⁴ ამ ბრძოლაში ერეკლეს მონაწილეობა არ შეიძინევა. შესაძლოა, ეს გარემოება მეფესა და ხუნძახის ბატონს შორის ძველი მტრობით აიხსნას. ამ უკანასკნელმა ხომ 1754-1755 წლებში ორგზის ითავა დაღესტნელთა გაერთიანებული ძალებით დიდი ლაშქრობის მოწყობა აღმოსავლეთ საქართველოში, თუმცა სასურველ შედეგს მაინც ვერ მიაღწია. ავარიის ხანის შირვანზე შესაძლო გავლენის დამყარება ერეკლეს თავისი სამეფოსათვის არანაკლებ სახიფათოდ უნდა მიეჩნია.

¹²თუმცა მათ სშირად მოიხსენიებენ როგორც ავარიის ხანის ვაჟებს (იხ.: Алкадари 1929:80; Гаджиев 1967:376; Левиатов 1948:131), ასევე – ავარიის ხანის ძმებად (Бакиханов 1991:160).

¹³„ნუცალი“ ავარიის ხანების ტიტული იყო, რომლის სახესხვაობას წარმოადგენს ქართული წყაროების „ნურსალი“. თუმცა იგი ხანდახან საკუთარი სახელის დანამატად იქცეოდა. ასეთი შემთხვევებისას მეზობელ ქვეყნებში „ნუცალი“ მთლიანად საკუთარ სახელდაც მოიაზრებოდა ხოლმე. პ. ბუტკოვიც ზემონახსენებ ნუცალს მერსელ-ხანის სახელით იხსენიებს (Бутков 1869: 17-18). რაც შეეხება ხუნძახს, იგი ავარის სახანოს ცენტრი იყო და ამის გამო მთელი მხარე ამ სახელითაც იწოდებოდა.

¹⁴ეს ლაშქრობა წინ უსწრებდა გავდუმანის ბრძოლას, ხოლო ეს უკანასკნელი 1774 წლის ივლისზე ადრე ვერ გამართებოდა (ამის თაობაზე იხ. ქვემოთ).

თავდაპირველი წარუმატებლობის მიუხედავად, შემახას-
თან გამართულ ბრძოლებში საბოლოოდ ფათალი ხანმა გა-
იმარჯვა. ბოლო ბრძოლის შემდეგ მან ნება დართო მის ლა-
შქარში მყოფ დაქირავებულ აკუშელ (დაღესტნელ დარგუ-
ელთა ერთ-ერთი თემი) მებრძოლებს მოეკლათ მის ბანაკში
მოსალაპარაკებლად მიწვეული ავარიის ხანი (Алкадари 1929:
81). ამ შემთხვევამ დაღესტნელ ბელადებს ფათალი ხანის
წინააღმდეგ გაერთიანების დამატებითი საბაზი მისცა. ისინი
ისედაც უკმაყოფილონი იყვნენ, რომ მომძლავრებული ფათა-
ლი ხანის სახელმწიფო მნიშვნელოვან დაბრკოლებას უქმნი-
და მათ თარეშს ახერხაიჯანული სახანოებისაკენ (Абдулаев
1958: 74, შენ. 1; შდრ. Абдулаев 1965: 522). დაღესტნელ მთა-
ვრებს ახერხაიჯანული სახანოების კავკასიონის მთისწინეთის
მიწებზე (ნუხა, ყუბა, შემახა) თვალი ისედაც ეჭირათ და ჭარ-
ბელაქნის მსგავსად მათ ხელში ჩასაგდებად ხელსაყრელ შე-
მთხვევას ხელიდან არ უშვებდნენ. საბოლოოდ ამირ-ჰამზას
ირგვლივ დაირაზმა დაღესტნელი მთავრების უმეტესობა:
ყაზი-ყუმუხის ხანი მუჰამედი (1743-1789 წწ.), ავარიის ხანი
ომარი (1774-1801 წწ. – მოკლული ნუცალის ძე და მემკვიდრე),
ყაზანიშის მმართველი მუჰამედ ტიშისიზი (უკბილო), თაბასა-
რანის ყადი რუსტამი და სხვები (Левитов 1948: 133).

დამაჯერებელი არ მოჩანს დაღესტნელ მეთაურთა ამ კა-
ვშირის მონაწილედ ერეკლე II-ის დასახელება შაქისა და
ყარაბაღის ხანებთან ერთად (შდრ. Гаджиев 1967: 377).¹⁵ ქარ-
თლ-კახეთის მეფისათვის არანაკლებ მიუღებელი იყო დაღე-
სტნელი მთავრების გაძლიერებაც, რომლებიც მეტისმეტად
აწუხებდნენ ქართლ-კახეთის სამეფოს თავიანთი გაუთავებე-
ლი ღია თუ ფარული თავდასხმებით. მით უფრო, მათ შორის
იყო მეფის დაუძინებელი მტრის, ფათალი ხანის მიერ მოკ-
ლული ავარიელი ხანის მემკვიდრე ომარ ხანი (იგივე უმმა
V), რომელმაც მოგვიანებით ერეკლესადმი მტრობა და მისი
სამეფოს მიმართ მიყენებული ზარალი კიდევ უფრო მაღალ

¹⁵ აქ არც ის ჩანს, რომელ წყაროზე დაყრდნობით კეთდება აღნიშ-
ნული დასკვნა. ეს მოსაზრება ზემონახსენებ წინა ანტიყუბური
კოალიციის მონაწილეთა სახელების მექანიკურ გადმოტანის შთა-
ბეჭდილებას უფრო ტოვებს.

ხარისხში აიყვანა. ერეკლე, ერეკლემ ამ შემთხვევაში მართლაც ფრთხილი პოზიციის დაჭერა ამჯობინა. ყოველ შემთხვევაში დადესტნელ მოკავშირეთა მიერ ფათალი ხანის წინააღმდეგ წარმოებულ საბრძოლო მოქმედებებში (მაგ., ცნობილი ბრძოლა გავდუშანის ველზე სოფ. ხუდათთან¹⁶) ერეკლეს მონაწილეობა არ იკვეთება.

ამრიგად, ერეკლე II-ისათვის მიუღებელი იყო მნიშვნელოვანი გაძლიერება ყუბის ხან ფათალისა, რომელიც მას თავის მთავარ მეტოქედ მიაჩნდა აღმოსავლეთ ამიერკავკასიაში პირველობისათვის ბრძოლაში. ამის გამო შესაძლებელია, ქართლ-კახეთის მეფე მოვიაზროთ ფათალი ხანის წინააღმდეგ შექმნილ პირველ კოალიციაში, რომელშიც შედიოდნენ შაქის ხანი ჰუსეინი, ყარაბაღის ხანი იბრაჰიმი და შემახის დამსობილი ხანი აღასი. ამ დროს მომხდარ საბრძოლო შეტაკებაში ერეკლე მეფე გარკვეულ მონაწილეობასაც იღებს, თუმცა ერთგვარად შეფარული სახით, ვინაიდან რუსეთის ხელისუფლება მას მოუწოდებდა აზერბაიჯანელ ხანებს შორის დაპირისპირებაში ჩარევისაგან თავი შეეკავებინა; სამაგიეროდ, არ შეიმჩნევა ერეკლე II-ის მონაწილეობა ფათალი ხანის წინააღმდეგ შექმნილ მეორე კოალიციაში, რომელშიც წამყვან ძალებს დადესტნელი მთავრები წარმოადგენდნენ. ასეთ ვითარებაში ქართველი მეფე სავარაუდოდ მიიჩნევდა, რომ ჩრდილოეთ აზერბაიჯანში ქართლ-კახეთისადმი მტრულად განწყობილი დადესტნელი ბელადების პოზიციების გაძლიერება, კიდევ უფრო სახიფათო შეიძლებოდა ყოფილიყო მისი სამეფოსათვის.

¹⁶ხუდათი XVII ს-ის ბოლოდან ყუბის ხანების რეზიდენციას წარმოადგენდა მას შემდეგ, რაც აქ ციხე-სიმაგრე ააგო ჰუსეინ-ხანმა (1780-1794 წწ.). 1748 წელს ფათალი ხანის მამამ, ჰუსეინ ალი ხანმა (1726-1758 წწ.) სახანოს დედაქალაქი ყუბაში გადაიტანა (Бакиханов 1991:154; 257, შენ. 12). ყუბის ხანის ძველი სადგომი ხუდათი XVIII საუკუნის 20-იან წლებში პეტრე I-ის ღაშქრობის მონაწილე გერბერის ცნობით, ომების შედეგად უკვე საფუძვლიანად დანგერულიყო (Гербер 1958: 108).

დამოწმებული წყაროები და ლიტერატურა

Абдулаев 1965 - Г. Б. Абдулаев, Азербайджан в XVIII веке и взаимоотношения его с Россией, Баку.

Абдулаев 1958 - Г. Б. Абдулаев, Из истории Северо-Восточного Азербайджана в 60-80-х гг. XVIII в., Баку.

Алкадари 1929 - Алкадари Гасан-Эфенди, Асари Дагестан (Исторические сведения о Дагестане), перевод и примечания Али Гас. Гасанова, Махачкала.

Бакиханов 1991 - Бакиханов Аббас-Кули-ага, Гюлистан-и Ирам, Редакция, комментарии, примечания и указатели акад. З. М. Буниятова, Баку.

Березин 1850 - И. Березин, Путешествіе по Дагестану и Закавказью, ч. 2, Казань,.

Броневский 2004 - Новейшие известия о Кавказе, собранныя и пополненные Семеном Броневским, СПб, т. 1.

Валуев 1942 - П. Н. Валуев, Фатали-хан кубинский, Баку.

Гербер 1958 - Иоганн Густав Гербер, Записки о находящихся на западном берегу Каспийского моря, между Астраханью и рекою Кура народах и землях и об их состоянии в 1728 году, под ред. Косвена М., Хашаева Х., История, география и этнография Дагестана XVIII-XIX вв. Архивные материалы, Москва.

Цагарели 1891 - Грамоты и другіе историческіе документы XVIII столѣтія, относящіяся до Грузіи. Томъ I, съ 1768 по 1774 годъ. Подъ редакціей А. А. Цагарели, СПб.

Гаджиев 1967 - В. Г. Гаджиев (ред.), История Дагестана, т. I, Москва.

Левиатов 1948 - Левиатов В. Н., Очерки из истории Азербайджана в XVIII веке, Баку.

Бутков 1869 - Материалы для новой истории Кавказа с 1722 по 1803 год. П. Г. Буткова. ч. 1. СПб.

Бурнашев 1793 - Описание областей Адребижанскихъ въ Персіи и ихъ политическаго состоянія, Сдѣланное пребывающимъ при Его Высочествѣ Царѣ Карталиномъ и Кахетинскомъ Иракліи Темурзавичѣ Полковникомъ и Кавалеромъ Бурнашевымъ въ Тифлисъ въ 1786, Курск.

Гиничутлинский: Хайдарбек Гиничутлинский, Историко-биографические и исторические очерки, <http://www.fatiha.ru/knigi/istoria-umahan.html>

ჰამიდოვა 2014 - ჰამიდოვა შ., აზერბაიჯანისა და საქართველოს ურთიერთობის ისტორიიდან, თბილისი.

Davit Merkviladze
Political and Military Tension in the Khanates of Northern
Azerbaijan
at the Turn of the 1760s-1970's and Erekle II

In 1767, the Cuban Khan Fatali, with the help of the Sheki Khan Hussein, occupied Shemakha and the Shirvan (Shemakha) Khanate was divided between them. But later Fatali Khan violated the treaty and captured the whole Shirvan. As a respond to this aggression, Hussein Khan of Sheki, Ibrahim Khan of Karabakh and the overthrown Khan of Shirvan Agassiy united against him. According to Russian archival data, the king of Kartli and Kakheti, Erekle II, joined this coalition. Erekle (Heraclius) II sent a military detachment consisting of Kazakh-Borchaloian warriors to help the allies against the Cuban Khan.

In 1768, Erekle II rejected the offer of Fatali Khan, together with the Karabakh Khan to help him, to conquer the Sheki Khanate. In 1769, king Erekle declared military support to Hussein Khan in case Fatali Khan attacked the Sheki Khanate. This is indicated by Erekle II himself in his letter to Graf N. Panin of June 14, 1769. According to another Russian archival data, when Hussein Khan asked Erekle to help him, the king of Kartli and Kakheti offered Fatali Khan reconciliation with Sheki Khan, otherwise he threatened him with military intervention.

It is noteworthy that on May 28, 1770, the Russian consul in Salyani Bogolyubov advised the College of Foreign Affairs of Russia that king Erekle should be persuaded not to interfere in the confrontations of the Azerbaijani khanates.

The conquest of the neighboring khanates by Fatali Khan and its further strengthening was completely unacceptable to Erekle II. Therefore, the king of Kartli and Kakheti tried to give a negative tint to the strengthening of Fatali Khan in the eyes of the Russian government. During the Russian-Turkish war (1768-1774), Erekle II in his letter to the Russian Imperial Court emphasized that the Cuban Khan took possession of Shemakha under Ottoman sanction.

The expansionist plans of Fatali Khan against other Azerbaijani khanates of the South Caucasus were hindered by the military-political alliance of the Karabakh Khan Ibrahim with king Erekle. The Cuban khan was also very unhappy that king Erekle sought to subjugate the Azerbaijani khanates located south of the Kura River (Ganja, Erivan, Nakhchivan).

The goal of the allies, who united against Fatali Khan, was to restore the power of Agassiy Khan to Shamakhi and to expel Fatali Khan from Shirvan. It seems more convincing that for this purpose not one, but two coalition campaigns were organized. The participation of Erekle II should be expected during the first campaign, which was most likely to take place by the end of 1773.

In the next campaign against Fatali Khan, organized by the Khan of the Avars Muhammad Nutsal IV, and which was supposed to take place in the first half of 1774, the participation of Erekle II is not seen. This can be explained by the old feud between the Georgian king and the Avarian khan. The possible establishment of political influence by the khan of the Avars on Shirvan should have been perceived by Erekle II as no less dangerous event for him.

Finally Fatali Khan won the battles at Shemakhi. Khan of the Avars, who had been invited in the camp of Fatali for negotiations, was killed. After that, most of the Dagestani leaders united at the head of the Ustmi of Kaytak Amir-Hamza against Fatali Khan.

The mention of Erekle II, along with the Sheki and Karabakh khans, as members of the aforementioned alliance together with the Dagestani leaders, does not seem convincing. Strengthening the position of the Dagestani princes (who caused much trouble to the eastern Georgian kingdom with their raids) in the north of Azerbaijan, seems no less unacceptable to the king of Kartli and Kakheti.

ინგა ლუტიძე

გეორგიევსკის ტრაქტატი და ენის საკითხი

1783 წლის 24 ივლისს ჩრდილო კავკასიის რუსულ ციხესიმაგრე გეორგიევსკში ქართლ-კახეთის სამეფოსა და რუსეთის იმპერიას შორის დაიდო მფარველობითი ხელშეკრულება – *გეორგიევსკის ტრაქტატი*.

გეორგიევსკის ტრაქტატი, ხელშეკრულება რუსეთის მფარველობაში აღმოსავლეთ საქართველოს შესვლის შესახებ, საქართველოს ისტორიაში დიდი მნიშვნელობის მიმე და მტკივნეული დოკუმენტია, რომელიც მუდამ დარჩება მკვლევართა ყურადღებისა და განსჯის საგნად.

გეორგიევსკის ტრაქტატის შესწავლის ისტორია დაკავშირებულია პ. ბუტკოვის (1869), ალ. ცაგარელის (1898, 1901), ივ. ჯავახიშვილის (1919), დ. ენუქიძის (1949), ი. ცინცაძის (1960), ი. დოლიძის (1965), გ. პაიჭაძის (1980), ზ. ცქიტიშვილის (1982), ვ. მაჭარაძის (1988), ვ. გურულის (2013) სახელებთან.

გეორგიევსკის ტრაქტატის დედნები ორივე მხარეთა ენაზე დაიწერა და ორივე ტექსტი თანაბარი ძალისა იყო, ამიტომ მათ ახლდა „თარგმანი“ მეორე ენაზე (ქართულ დე-დანს – რუსული „თარგმანი“, ხოლო რუსულს – ქართული).

გეორგიევსკის ტრაქტატი საყურადღებოა არა მხოლოდ საქართველოს ბედის ხანგრძლივად გადაწყვეტის, არამედ რუსულ-ქართული ურთიერთობის, ქართული დიპლომატიის ენისა და ენობრივი საკითხების თვალსაზრისითაც.

ტრაქტატის ქართული პროექტი, რომელიც 1783 წლის მაისში საქართველოში პოდპოლკოვნიკმა ტამარამ ჩამოიტანა, ჩვენი ვარაუდით, პეტერბურგში შესრულებული რუსული პროექტის თარგმანი იყო. ჩვენივე ვარაუდით, მთარგმნელი უნდა ყოფილიყო მოსკოვის ქართულ კოლონიაში აღზრდილი, ქართული და რუსული ენების შესანიშნავი მცოდნე და 60-80-იან წლებში დოკუმენტების ცნობილი მთარგმნელი, აკადემიის სტამბაში 1783 წლის ბოლოსა და 1785 წლის და-

საწყისში დაბეჭდილი ქართული ტექსტის რედაქტორი თავადი ანტონ მოურავიოვი (თარხან-მოურავი) (АБПРѢ. Трактаты, оп. 2, д. 178, лл. 18, 35-47; მაჭარაძე, 1983:29).

ხელშეკრულების ქართულ ტექსტს რედაქცია რამდენჯერმე გაუკეთდა, თუმცა ტექსტი ძალიან მძიმე და ხელოვნურია, რადგან ტექსტის ერთ-ერთი რედაქტორი ანტონ კათალიკოსია, რომელმაც მე-18 საუკუნის მეორე ნახევრის ქართულ სამწერლო ენაზე დიდი გავლენა მოახდინა.

ხელშეკრულების ქართულ ტექსტს თბილისში 1783 წლის მაის-ივნისში რედაქცია გაუკეთეს ერეკლე II-მ, ანტონ კათალიკოსმა და მისმა მოწაფემ, თელავის სემინარიის რექტორმა გაიოზ არქიმანდრიტმა. მათვე გაუკეთებიათ შენიშვნები რუსულ ტექსტზეც (ЦГВИА, ф. 52, оп. 194, д. 286, ч. 1, лл. 117-118).

გეორგიევსკში 1783 წლის 19-23 ივლისს ხელშეკრულების დენის ქართულ ტექსტს საბოლოო რედაქცია გაუკეთეს გაიოზ არქიმანდრიტმა და მოსკოვის კოლონიის აღმზრდელებმა, პორუჩიკებმა ჩოლოყაშვილმა და სევარსამიძემ (იქვე, 164-176), ხოლო საქართველოს მხრივ სარატიფიკაციო სიგელის საბოლოო რედაქცია (1783 წლის აგვისტო – 1784 წლის იანვარი) ეკუთვნის ერეკლე II-ს, ანტონ კათალიკოსსა და გაიოზ არქიმანდრიტს (ხელნაწერთა ინსტიტუტი, ფონდი II, საქმე № 2073-ა, № 2073-ბ). ასევე ტექსტთან დაკავშირებული ჩანს ს. ლეონიძე (გაზ. “კომუნისტი”, 1981 წლის 27 სექტემბერი).

ამრიგად, ხელშეკრულების ქართულ ტექსტთან ერთდროულად დაკავშირებული აღმოჩნდა სამი სკოლა: მოსკოვის ქართული კოლონიის, თბილისისა და ანტონ კათალიკოსისა, რომელმაც *XVIII საუკუნის მეორე ნახევრის ქართულ სამწერლო ენაზე დიდი გავლენა მოახდინა. თუმცა ისიც უნდა ითქვას, რომ სამივე სკოლამ განიცადა რუსულის გავლენა, როგორც ეს დაბეჭდილი დოკუმენტებიდანაც კარგად ჩანს* (გეორგიევსკის ტრაქტატი, 1983:29).

როგორც დოკუმენტების შესწავლიდან ჩანს, გეორგიევსკის ხელშეკრულება დიდი ხანი მზადდებოდა და შედგება

მთელი რიგი დოკუმენტებისგან, რომლებიც ტრაქტატის განუყოფელი ნაწილია:

- 1771 წ. დეკემბრის 30. – ერეკლე მეორის მიერ ეკატერინე მეორისათვის გაგზავნილი ხელშეკრულების პროექტი, რომლითაც ქართლ-კახეთის სამეფო ითხოვდა რუსეთის მფარველობაში შესვლას;

- 1772 წლის იანვრის 6. – ქართლ-კახეთის სამეფო კარის პირობა რუსეთის იმპერატორს: თუ ქვეყანა მფარველობაში იქნება მიღებული, როგორ წარმატებასაც არ უნდა მიადწიონ მათ თურქეთთან და სპარსეთთან ბრძოლაში, რუსეთის ხელმწიფის უზენაესი ხელისუფლების აღიარებაზე ხელს არ აიღებენ;

- საკუთრივ 1783 წ. ივლისის 24. – გეორგიევსკის ტრაქტატის (ხელშეკრულების) დედანი;

- 1784 წ. – გეორგიევსკის ტრაქტატის სარატიფიკაციო სიგელი (რატიფიცირებული ტექსტი) საქართველოს მხრივ.

გეორგიევსკის ტრაქტატთან ერთად დამოუკიდებელ დოკუმენტად გაფორმდა ფიცის ნიმუში (*სახე*), რომელიც ერეკლე II-ს უნდა მიეღო ტრაქტატის რატიფიკაციის შემდეგ. ასევე აქვე უნდა აღინიშნოს 1783 წლის 28 ივნისის რწმუნების სიგელი, მიცემული ერეკლე მეორის მიერ იოანე ბაგრატიონისა და გარსევან ჭავჭავაძისათვის რუსეთთან ხელშეკრულების დასადებად.

გეორგიევსკის ტრაქტატს 1983 წელს ფართოდ აღუნიშნეს ორასი წლის იუბილე, გამოიცა დოკუმენტები, ფოტოპირები, გამოკვლევა, მაგრამ ენის თვალსაზრისით დოკუმენტი კვლავაც შეუსწავლელია. კ. დანელია ყურადღებას მხოლოდ ორთოგრაფიულ ფორმებსა და პუნქტუაციაზე ამახვილებს (დანელია 1983: 94-96).

ამჯერად გვსურს ყურადღება შევანეროთ *1771 წ. დეკემბრის 30. – ერეკლე მეორის მიერ ეკატერინე მეორისადმი გაგზავნილ ხელშეკრულების პროექტზე*, რომლითაც ქართლ-კახეთის სამეფო რუსეთის მფარველობაში შესვლას ითხოვდა.

ამ დოკუმენტში მეფე ერეკლე ჰპირდება ეკატერინე მეორეს საუკუნო მორჩილებას და ითხოვს ოთხი ათასი კაციისგან შემდგარ ჯარს, წართმეული ქვეყნების დაბრუნებას,

ოსმალთაგან წართმეული ადგილების დაბრუნებასა და სხვადასხვა ხარჯის გაღებას.

ზემოაღნიშნულ დოკუმენტში საგანგებო ადგილი უჭირავს *ახალციხის ქვეყანას*, რომელიც სამცხე-საათაბაგოს სახელითაა სახელდებული 1783 წლის 28 ივნისის რწმუნების სიგელში, რომელიც ერეკლე მეორემ იოანე ბაგრატიონსა და გარსევან ჭავჭავაძეს გადასცა რუსეთთან ხელშეკრულების დასადავად.

მეფე ერეკლე ეკატერინე მეორეს ევედრება, რომ ამავე გაზაფხულს დაუპყრობელი არ დატოვონ „**ქვეყანა ახალციხისა**“ და თუ რუსეთის ხელმწიფე და სულთანი შერიგდებიან, იმ შემთხვევაშიც ის რუსეთის საზღვრებსა და ყურადღების მიღმა არ დარჩეს სამი გარემოების გამო:

1. **ახალციხის ქვეყანა საქართველოსა;**
2. **აქ მცხოვრებთა ენა ქართულია;**
3. **აქ ბევრი ქრისტიანია და ვინც მაჰმადიანია, რჯული ახალი შეცვლილი აქვს.**

კუალად ვედრებით მოვახსენებთ თქვენს ყოვლად მოწყალებასა, რათა ამავე გაზაფხულსა არ უტეონ დაუპყრობელად ქვეყანა ახალციხისა, და უკეთუ შერიგება მოხდეს თქვენის დიდებულებისა სულთანისა, მაშინაც გარეთ არ დარჩეს ქვეყანა ახალციხისა, ვინაჲდგან საქართველოს მიწა არის და ქართული ენა აქუსთ და მრავალნი ქრისტიანენი არიან იმათში, და სხუანიცა ახალნი გარდაქცეულნი არიან მაჰმადიანობაზედ (გეორგიევსკის ტრაქტატი 1983: 60).

ხელშეკრულების პროექტში აღნიშნულია, რომ წართმეული ქვეყნები ბევრია და როდესაც მათ საერთო მტერს წაართმევენ, რაც ჯარის შესანახად ფული დაიხარჯება, იმას ამ დაბრუნებული ქვეყნებიდან კვლავ უკან დაუბრუნებენ. ხელშეკრულების პროექტში მხოლოდ ორი ქვეყანაა დასახელებული: *კახეთი* და *ახალციხე*. ენის საკითხი მხოლოდ *ახალციხის ქვეყანასთანაა* აღნიშნული. *ახალციხის ქვეყანაში* კი სამცხე-საათაბაგო და მთლიანად საქართველოს სამხრეთ-დასავლეთი ნაწილი უნდა იგულისხმებოდეს, რასაც ადასტურებს 1783 წლის 28 ივნისის *რწმუნების სიგელი*, მიცემული ერეკლე მეორის მიერ იოანე ბაგრატიონისა და

გარსევან ჭავჭავაძისათვის რუსეთთან ხელშეკრულების დასადებად, სადაც ერეკლე II მოხსენიებულია როგორც მემკვიდრე მთავარი სამცხე-საათაბაგოსი: “*მივართვთ უმდაბლესი თხოვად ჩუზნ, ირაკლი მეორემან, მეფემან ქართლისა და კახეთისამან, მემკვდრემან მთავარმან სამცხე-საათაბაგოსამან...*” (გეორგიევსკის ტრაქტატი 1983: 65).

ამრიგად, დოკუმენტში ენის საკითხი დასმულია მხოლოდ *ახალციხის ქვეყანასთან* დაკავშირებით და ხაზგასმულია მისი განუყოფლობა საქართველოსგან ქართული ენის საფუძველზე.

1. რატომ დაისვა ენის საკითხი მხოლოდ *ახალციხის ქვეყანასთან* დაკავშირებით, მაშინ როდესაც ქართლიც და კახეთიც ამ პერიოდში უმძიმეს ვითარებაში იყო ირანის, ოსმალეთის პოლიტიკისა და ლეკთა თარეშის გამო?

2. გვაქვს თუ არა იგივე საკითხი 1783 წლის 24 ივლისის გეორგიევსკის ტრაქტატის ხელშეკრულების დედანში და 1784 წლის 24 იანვრის სარატიფიკაციო სიგელში საქართველოს მხრივ (რატიფიცირებულ ტექსტში)?

XVI საუკუნის ბოლოს სამცხე-საათაბაგო თურქებმა დაიპყრეს და 1625 წელს მან, როგორც პოლიტიკურმა ერთეულმა არსებობა შეწყვიტა. “მიწათმფლობელობის ქართული წესი ოსმალური წესით შეიცვალა. მიწის დროებით მფლობელად სამხედრო ვალდებული გამოცხადდა. სამხედრო ვალდებული კი მაჰმადიანი უნდა ყოფილიყო. ამან დააჩქარა სამცხე-საათაბაგოს (ახალციხის საფაშოს) ისლამიზაცია. ნელ-ნელა ჯერ ფეოდალები გამაჰმადიანდნენ, შემდეგ – გლეხები. გლეხების გამაჰმადიანებამ ინტენსიური ხასიათი XVIII საუკუნის შუა ხანებიდან მიიღო” (თოფჩიშვილი 2017: 312).

ვახუშტი ბატონიშვილი სამცხისა და სამცხელების აღწერისას მიუთითებს: “კაცნი და ქალნი არიან მზგაგსნი ქართველთანი, არამედ უმეტეს ნელიად და ენა-ტკბილად მოუბარნი, ტანოვანნი, მკნენი, შემმართებელნი, შუენიერნი, ცოდნა-წელოვნების მოყუარენი, არმედ აწ, მაჰმადიანობის გამო, არღარა. სარწმუნოებით იყვნენ წლისამდე ქრისტეს ჩქკვ, ქართულისა ტ’იდ-მდე სრულიად ქრისტიანენი ქართველთა

თანა და სამწესონი ქართლის კათალიკოზისანი, ხოლო აწ მთავარნი და წარჩინებულნი ნადიმთა და კრებულთა შინა უბნობენ აწ თათრულსა და თვსთა სახლებთა ანუ ურთიერთობის მეგობრობათა შინა იტყვან ქართულსავე. სამოსლით მოსილნი არიან წარჩინებულნი და მოჰმადიანნი ვითარცა ოსმალნი, და ქრისტიანენი ვითარცა ბერძენნი, ხოლო ჯავახეთისანი და ვიეთნიმე მესხნიცა, ვითარცა თრიალელნი და გულისკმა ჰყავ ვერეთვე ქალნიცა მათნი, არამედ გლეხნი კუალადცა მაჰმადიანდებიან ჭირისათვს დიდისა” (ბატონიშვილი ვახუშტი 1973: 660).

გამაჰმადიანებული ქართველების ნაწილმა ქართული ენა დაივიწყა და მათი ურთიერთობის ენად თურქული იქცა. მათ გვერდით ქრისტიანი ქართველებიც იძულებული იყვნენ სცოდნოდით თურქული ენა.

ზემოთქმულიდან ცხადია, რომ ენის თვალსაზრისით, ისევე როგორც პოლიტიკური, ყველაზე სავალალო მდგომარეობა სამცხე-საათაბაგოსა და მთლიანად სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში იყო, რის გამოც საჭირო გახდა ხელშეკრულების პროექტში ამის საგანგებოდ ჩაწერა და მისი მოგვარება. არც ქართლში, სადაც ოსმალთა 1735 წლამდე გაგრძელდა და კახეთშიც, ირანის მუდმივი აგრესიის ქვეშ, ენის თვალსაზრისით, ისეთი მძიმე ვითარება არ იყო, როგორც სამცხე-საათაბაგოში.

“რუსეთის, ქართლ-კახეთისა და იმერეთის შეთანხმების საფუძველზე გადაწყდა, რომ ოფიციალურად რუსეთის ჯარი იმერეთის სამეფოში გაიგზავნებოდა, შემდეგ ეს ჯარი იმერეთის სამეფოს ჯართან ერთად აღმოსავლეთ საქართველოში გადავიდოდა და რუსეთის, ქართლ-კახეთისა და იმერეთის ჯარები ერთად დაიძვრებოდნენ სამცხე-ჯავახეთის (აწყურის, ხერთვისის, ახალციხის, ახალქალაქის) ოსმალთა ბატონობისგან გასათავისუფლებლად (გურული 2011: 37). ამ კავშირით ერეკლე II-ს შესაძლებლობა ეძლეოდა სამცხე-ჯავახეთი დაებრუნებინა, იმერეთის მეფე სოლომონ I იმერეთში ოსმალეთის გავლენას ან დაასრულებდა, ან შეასუსტებდა (გურული 2011: 38).

სწორედ ამ ფაქტორების გამო ერეკლე II დოკუმენტში ეკატერინე მეორეს იმის გადარჩენას ევედრება, რაც მე-19 საუკუნეში ილია ჭავჭავაძემ სამ ღვთაებრივ საუნჯედ შერაცხა, რომლებსაც მთელმა ერმა უნდა უპატრონოს მომავლისათვის პასუხის გასაცემად: „სამი ღვთაებრივი საუნჯე დაგვრჩა ჩვენ მიმა-პაპათაგან: **მამული, ენა, სარწმუნოება**. თუ ამათ არ ვუპატრონეთ, რა კაცები ვიქნებით, რა პასუხს გავცემთ შთამომავლობას? სხვისა არ ვიცით და ჩვენ კი მშობელ მამასაც არ დავეუთობდით ჩვენ მშობლიურ ენის მიწასთან გასწორებას. ენა საღმრთო რამ არის, საზოგადო საკუთრებაა, მაგას კაცი ცოდვილის ხელით არ უნდა შეეხოს“. ილია ჭავჭავაძის საყოველთაოდ ცნობილ ფორმულას მე-18 საუკუნეში ერეკლე II ასე აყალიბებს: **საქართველოს მიწა არის და ქართული ენა აქუსთ და მრავალნი ქრისტიანენი არიან იმათში, და სხუანიცა ახალნი გარდაქცეულნი მაჰმადიანობაზედ**.

გეორგიევსკის ტრაქტატში არ ასახულია ხელშეკრულების პროექტში გაწერილი ვედრება ერეკლე II-ისა ახალციხის, სამცხე-საათაბაგოსა და ზოგადად მთელი სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ტერიტორიისა და ქართული ენის შესახებ. რუსეთის საიმპერატორო კარზე დიდხანს ფიქრობდნენ დასადები ტრაქტატის თაობაზე. არ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ენის საკითხს იმ პერიოდში საგანგებოდ ჩაუღრმავდა ეკატერინე II და საიმპერატორო გარემოცვა. მათთვის საკითხის პოლიტიკური ჭრილი იყო მთავარი, რის გამოც ხელშეკრულების პროექტის ეს ნაწილი ტრაქტატის დედანში ვერ აისახა.

ამ პოლიტიკური კავშირით ერეკლე II-ს შესაძლებლობა ეძლეოდა სამცხე-ჯავახეთი დაებრუნებინა, მაგრამ „სამცხე-ჯავახეთის“ შენარჩუნებისათვის აუცილებელი ეკონომიკური სახსარი და ჯარი ქართლ-კახეთის სამეფოს არ გააჩნდა. ამ ტერიტორიის შენარჩუნება ვერც რუსთა მცირე რაზმით (1000-2000 კაცი) იქნებოდა შესაძლებელი. სამცხე-ჯავახეთის შემთხვევაში ერეკლე II სხვა დიდი პრობლემის წინაშეც დგებოდა: ქართლ-კახეთის სამეფო ოფიციალურად ხდებოდა ორი დიდი სახელმწიფოს – ირანისა და ოსმალეთის დაინტერესების, ანუ აგრესიის ობიექტი“ (გურული 2013: 19).

ამ თვალსაზრისით საყურადღებოა 1886 წლის საოჯახო სიები. ამ სიებით სამცხის ქართველ მაჰმადიანთა თექვსმეტი სოფლის მოსახლეობის ენა კვლავ ქართული იყო, თუმცა ისინი ორენოვანნი არიან ამ სიებით და ქართულთან ერთად თურქულ ენაზეც ლაპარაკობდნენ. დანარჩენ ქართველ მაჰმადიანთა ენა უკვე თურქულია (Свод ...1893). ეს სრულიად ბუნებრივი შედეგია, თუ გავიხსენებთ, რა მოჰყვა რუსთა „დიდ“ შემოსვლას საქართველოში და რა ენობრივ პოლიტიკას ატარებდნენ ისინი საქართველოს ანექსიის შემდეგ.

ყურადღებებს იქცევს საქართველოს აღსანიშნავად გამოყენებული ლექსიკური ერთეულები 1783 წლის 28 ივნისის რწმუნების სიგელში, რომელიც ერეკლე II-მ იოანე ბაგრატიონსა და გარსევან ჭავჭავაძეს გადასცა რუსეთთან ხელშეკრულების დასადებად. აქ საქართველოს აღმნიშვნელია *ივერია, ქართლი და საქართველო*. „მბრძანებელისა და ჯელმწიფისა *ივერთა ქუჭყინისა, ქართლისა და საქართულოდსა მეფეთა...*“ (გეორგიევსკის ტრაქტატი 1983: 65). აქ სამივე პოლიტონიმი თანაბარი მნიშვნელობისაა.

ერეკლე II ამავე დოკუმენტსა და ტრაქტატის დედანში მოიხსენიება როგორც მეფე ქართლისა და კახეთისა: „...სხუათა მემკდრისა ჯელმწიფისა და მფლობელსა მივართუთ უმდაბლესი თხოვად ჩუზნ, ირაკლი მეორემან, **მეფემან ქართლისა და მეფემან კახეთისამან** სახელითა თჳსითა...“ (გეორგიევსკის ტრაქტატი 1983: 65). „...უგანათლებულესობა მისი, **მეფე ქართლისა და კახეთისა** სახელითა თჳსითა“ (გეორგიევსკის ტრაქტატი 1983: 68). თუმცა, ტრაქტატშივე *ქართლის//ქართლელთა* მნიშვნელობით დასტურდება ეთნონიმი *ქართუელთა*: „...მეფეთა ზედა **ქართუელთა** და კახეთისათა, ყოვლად უმოწყაღესობით ინება აღდგინება და დამტკიცებად მეგობრობითისა პირობისა...“ (გეორგიევსკის ტრაქტატი 1983: 67).

ამდენად, დოკუმენტში, ერთი მხრივ, *ქართლი* გამოიყენება საქართველოს ფარდად და, მეორე მხრივ, ეთნონიმი *ქართუელი* აღნიშნავს ქართლელებს.

ყურადღებას იქცევს მიმღეობის წარმოება. საენათმეცნიერო ლიტერატურაში არსებული თვალსაზრისის თანახმად, ჰპრეფიქსიანი მიმღეობა მოქმედებითი გვარის მიმღეობადაა მიჩნეული, რომელიც დროის გაგებისგან დაცლილია (შანიძე 1973). ტრაქტატში ჰპრეფიქსიანი მიმღეობა ენაცვლება საპრეფიქსიან მიმღეობას და ამ შენაცვლებით ვიღებთ საინტერესო წარმოებას – **მჭირსი**: “*დამტკიცებისათვის ვითარმედ ქაქური მისისა უგანათლებულესობისა განსჯითა ესოდენ მჭირსისა შეერთებისა ყოვლისა რუსეთისა იმპერიისა თანა და აღსარებისათვის უზენაესისა კელმწიფებისა ყოვლად-უუბრწყინუაღესისა ამის იმპერიისა მფლობელთასა...*” (გეორგიევსკის ტრაქტატი 1983: 67); “*...პირველად, ერთა მის საძეგლოდსათა შერაცხს ყოვად მჭირსითა კავშირითა სრულეებით თანაჲმად იმპერიისა თანა თვისითა*” (გეორგიევსკის ტრაქტატი 1983: 69). თუმცა ტექსტში გვხვდება მიმღეობა **საჭიროც**: “*რათა ავჯლად აქ უნდესმცა ყოველივე იგი საჭიროდ მიწერ-მოწერად...*” (გეორგიევსკის ტრაქტატი 1983: 69).

-ელ სუფიქსის ორმაგი გამოყენება: “*ყოველნი იგი იქმნებიან ესრეთ მსარგებლებელ ყოვლითა მით უპირუჭლესობითა და სარგებელითა*” (გეორგიევსკის ტრაქტატი 1983: 69-70). 1783 წლის 24 ივლისის გეორგიევსკის ტრაქტატის (ხელშეკრულების) დედანში საიდუმლო მუხლებს მოსდევს დამატებითი მუხლი, რომელიც საქართველოში მეფეთა უძველესი დროიდან კურთხევასა და მათ ინვენსტიტურას, სამეფო რეგალიებს ეხება. ეს ნაწილი საქართველოს მხრივ რატიფიცირებულ ტექსტში არ გვაქვს. ეს ნაწილი საინტერესოა იმიტომ ვნებითის წარმოების თვალსაზრისით: “*ვინაითგან მეფენი ქართლისანი და კახეთისანი ძუჭლით დროთგან იგვრგვოსნებიან სამეფოთა გვრგვინთა და იცხებულებიან სამეფოსა ზედა წმიდითა მირონითა...*” (გეორგიევსკის ტრაქტატი 1983: 72).

ვნებითი გვარის ფორმებში ჰპრეფიქსის ზმნისწინის წინ ხმარება: “*...შესაძლებელ იყოს ცნობად ნამდვლი ზედმიწევნილებაჲ, თუ რომელსა ვითარიმე ეშესაბამების სამართალი*” (გეორგიევსკის ტრაქტატი 1983: 70).

ქართული ყალიბით წარმოდგენილი რუსიზმები: *მოკამანდე*. “ასტრახნის ღუბერნიის მკედრობისა *მოკამანდე*, მისის იმპერატორების დიდებულებებისა დეისტვიტელნი კამერლერი...” (გეორგიევსკის ტრაქტატი 1983: 67).

ქართლ-კახეთის მეფე ერეკლე II *ირაკლი თეიმურაზოვი*-ჩად არის სახელდებული: “*ჰაქშირითა ამით სიმდაბლედ შთამოსრულმან თხოვასა ზედა უგანათლებულესისა მეფისა ქართლისა და კახეთისა ირაკლი თეიმურაზოვიჩისა, რომელიცა მიღებულ-იქნა ტახტისადმი მისისა დიდებულებისა მიღებისათვის ყოვლითა მემკვიდრითა...*” (გეორგიევსკის ტრაქტატი 1983: 67).

ტრაქტატის დედანში სოციალური წოდების აღმნიშვნელი *თავადი* საკმარისი არ აღმოჩნდა და აუცილებლად მიუჩნევიათ *კნიაზის* დამატება: “...ხოლო უგანათლებულესობამან ქართლისა და კახეთის მეფისა ირაკლი თეიმურაზოვიჩისამან აღირჩია და სრულისა ძალისა ჰყუნა კერძოდ თვისით ბრწყინუაღენი სამკედროსა თვისისა მემარცხენე სპასპეტი *კნიაზი თავადი* იოანე კონსტანტინევიჩი ბაგრატიონი...” (გეორგიევსკის ტრაქტატი 1983: 68).

ამის პარალელურად 1784 წლის 24 იანვრის გეორგიევსკის ტრაქტატის სარატიფიკაციო სიგელში (რატიფიცირებული ტექსტი) საქართველოს მხრივ შექმნილია სქესის აღმნიშვნელი ხელოვნური ფორმები, რაც უცხოა ქართულისთვის:

“...*მეფა* ყაზანისა, *მეფა* ასტრახნისა..., *მთავრინა* ისტლანდიისა... *ხელმწიფა* და *დიდი მთავრინა* ნოვგოროდის...” (გეორგიევსკის ტრაქტატი 1983: 81).

“გეორგიევსკის ტრაქტატი დაიღო იმხანად საერთაშორისო ურთიერთობებში მიღებული ყველა წესის დაცვით (მხარეების მიერ ტრაქტატის პროექტების შედგენა და განხილვა, ტრაქტატის ტექსტის მომზადება, სრულუფლებიანი დელეგაციების დანიშვნა, მოლაპარაკება, ტრაქტატის საბოლოო ტექსტის შეთანხმება და ხელმოწერა, ტრაქტატის რატიფიკაცია და გამოქვეყნება) (გურული 2013: 53).

ამდენად, *გეორგიევსკის ტრაქტატი* საქართველოს ისტორიაში საერთაშორისო ურთიერთობებში მიღებული ყველა წესის დაცვით მიღებული პირველი საერთაშორისო

დოკუმენტია, სადაც ქართული ენის მნიშვნელოვან როლზეა ყურადღება გამახვილებული.

დამოწმებული ლიტერატურა

ბატონიშვილი ვახუშტი 1973 – ბატონიშვილი ვახუშტი, *აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ზნენი და ჩვეულებანი საქართველოსანი*. ტექსტი დადგენილია ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. თბილისი, საბჭოთა საქართველო, 1973.

ბუტკოვი 1869 – Бутков П. Г., *Материалы для новой истории Кавказа*. Часть. I-III. СПб., 1869.

გაზეთი “კომუნისტი”, 1981 წლის 27 სექტემბერი.

გეორგიევსკის 1983 – გეორგიევსკის ტრაქტატი, გამოკვლევა, დოკუმენტები, ფოტოპირები ვ. მაჭარაძისა. თბილისი, ხელოვნება, 1983.

გურული 2011 – გურული ვ., *საქართველო-რუსეთის ურთიერთობა (1483-1921)*. თბილისი, უნივერსალი, 2011.

გურული 2013 – გურული ვ., *გეორგიევსკის ტრაქტატი (1783 წ.)*. თბილისი, უნივერსალი, 2013.

დანელია 1983 – *რედაქტორისგან წიგნში გეორგიევსკის ტრაქტატი*, გამოკვლევა, დოკუმენტები, ფოტოპირები ვ. მაჭარაძისა. თბილისი, ხელოვნება, 1983.

თოფჩიშვილი 2017 – თოფჩიშვილი რ., *საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეები*. თბილისი, საჩინო, 2017.

მაჭარაძე 1988 – მაჭარაძე ვ., *მასალები XVIII საუკუნის მეორე ნახევრის რუსეთ-საქართველოს ურთიერთობის ისტორიისათვის*. ნაწილი III, ნაკვეთი I. თბ., ხელოვნება, 1988.

პაიჭაძე 1980 – პაიჭაძე გ., *გეორგიევსკის ტრაქტატი და მისი ისტორიული მნიშვნელობა*. თბილისი, მეცნიერება, 1980.

საერთაშორისო 1949 – საერთაშორისო სამართლისა და საერთაშორისო ურთიერთობების დოკუმენტები, **1949** – შეადგინა და კომენტარები დაურთო დ. ენუქიძემ. თბილისი, სტალინის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა და სტამბა, 1949.

ქსდ 1965 – ქართული სამართლის ძეგლები 1965 – ტომი II. ტექსტი გამოსცა, შესავალი წერილი და საძიებელი დაურთო ი. დოლიძემ. თბილისი, მეცნიერება, 1965.

შანიძე 1973 – შანიძე ა., *ქართული ენის გრამატიკის საფუძვლები, I, მორფოლოგია*, თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1973.

ცინცაძე 1960 – ცინცაძე ი., *1783 წლის მფარველობითი ტრაქტატი, თბ.*, საბჭოთა საქართველო, 1960.

ცქიტიშვილი 1982 – ცქიტიშვილი ზ., *გარსევან ჭავჭავაძის სახელმწიფოებრივი მოღვაწეობა*. თბილისი, მეცნიერება, 1982.

ჯავახიშვილი 1919 – ჯავახიშვილი ივ., *დამოკიდებულება რუსეთსა და საქართველოს შორის მე-XVIII საუკუნეში*. თფილისი, სახელმწიფო სტამბა, 1919.

Грамоты и другие исторические документы XVIII столетия, относящиеся к Грузии. Под редакцией А. А. Цагарели. Том II, выпуск I. СПб., 1898.

АБПР бф. Трактаты, оп. 2, д. 178, лл. 18, 35-47. **ЦГВИА**, ф. 52, оп. 194, д. 286, ч. 1, лл. 117-118.

Свод 1893 – Свод статистических данных о населении Закавказского Края извлеченных из посемейных списков, Тифлис, 1893.

Inga Ghutidze

The Treaty of Georgievsk and the Issue of the Language

On July 24, 1783 the Treaty of Georgievsk was signed between the Kartl-Kakheti Kingdom (Georgia) and the Russian Empire in the Russian fortress of the North Caucasus - Georgievsk.

The Treaty of Georgievsk consists of a number of documents, among them of the *Draft of the Agreement* (December 30, 1771), in which Kartl-Kakheti Kingdom asked to enter into Russia's patronage.

In this document King Erekle II promises Ekaterine II eternal subordination and pleads with her not to leave "*Akhaltsikhe Country*" outside of Russia's borders and attention due to three circumstances:

1. *Akhaltsikhe Country* is Georgia;
2. The language of the inhabitants is Georgian;

3. There are many Christians here and those, who are Muslims, have changed confession recently.

The paper aims to provide description and analysis of the meaning of *Akhaltzikhe Country*, the issue of language relation only to the *Akhaltzikhe Country*, what was going on in South-West Georgia from 16th century and whether the same question can be confirmed in the origin of the Treaty of Georgievsk on 24, July 1783 as well as in the text, ratified by Georgia on January 24, 1784.

By the end of the 16th century south-west Georgia was conquered by Turks. Some of the Georgians, converted to Islam, have forgotten the Georgian language and Turkish has become the language of the relationships. Christian Georgians were also forced to learn Turkish.

In the history of Georgia and Caucasus in general the Treaty of Georgievsk is the first international document, where the importance of the Georgian language and its integrity from territory are emphasized.

Key-words: *Georgia, Akhaltzikhe country, The Treaty of Georgievsk, language, territory, inhabitants, the first international document*

ნათია ჯალაბაძე

მცოცავი ანექსია შიდა ქართლში და მასთან დაკავშირებული პრობლემები

სტატია დაიწერა რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდის მიერ დაფინანსებული პროექტის –“რუსეთის მცოცავი ოკუპაციის ზონაში მოქცეული სოფლების ეოფის” (FR-18-10229) ფარგლებში.

2004-2017 წლებში რუსეთში გამოიცა დიდ რუსული ენციკლოპედიის 35 (+1) ტომი. 2016 წლიდან არსებობს ენციკლოპედიის ინტერნეტ-ვერსიაც (<https://bigenc.ru/>). ახალ გამოცემაში სრულიად თავდაყირაა დაყენებული თვითგამოცხადებული სამხრეთ ოსეთის რესპუბლიკის ისტორია და საქართველოსთან მისი და ამ ტერიტორიის მიმართების საკითხი. ნათქვამია, რომ მას ჩრდილოეთიდან ესაზღვრება რუსეთის ფედერაცია, ხოლო დასავლეთიდან, სამხრეთიდან და აღმოსავლეთიდან – საქართველო; თუმცა, საქართველოსთან მისი გეოგრაფიული „საზღვრები“ დაკონკრეტებული არ არის. ეს კი ის დღევანდელი საოკუპაციო საზღვრებია, რომელიც 2008 წლის აგვისტოს ომის მერე ე. წ. ცოცავი ანექსიის გამოისობით პერმანენტულ ცვლილებას განიცდის.

წინამდებარე სტატიაში საუბარი იქნება თვითგამოცხადებული სამხრეთ ოსეთის ე. წ. საზღვართან დაკავშირებულ იმ პრობლემებზე, რაც მოსახლეობას 2008 წლის მერე დღემდე მიმდინარე მცოცავი ანექსიის შედეგად შეექმნა.

2008 წლის აგვისტოს ომის შემდეგ, აგვისტოშივე, სამხრეთ ოსეთმა დამოუკიდებლობა გამოაცხადა. მის მიერ ოკუპირებულ ტერიტორიაზე აღმოჩნდა 103 სოფელი, რომელთაც საქართველოს ცენტრალური ხელისუფლება დიდი

ლიახვის, პატარა ლიახვის, ფრონეს ხეობებსა და ახალგორის რაიონში¹⁷ აგვისტოს ომამდე აკონტროლებდა (ელბაქიძე 2017). 2010 წლის აპრილში ცხინვალში მიიღეს კანონი „სახელმწიფო საზღვრის შესახებ“, ხოლო სექტემბრის ბოლოს ოსური მხარე რუსეთის უსაფრთხოების ფედერალური სამსახურის (ФСБ) მესაზღვრეების დახმარებით „სახელმწიფო საზღვრის“ დადგენას და მონიშვნას შეუდგა, დაიწყო ადმინისტრაციული საზღვრის „სახელმწიფო საზღვრად“ გარდაქმნის პროცესი. შედეგად, საოკუპაციო ხაზმა კიდევ 32 სოფელი მოიცვა და მთლიანობაში ქართულმა მხარემ კონტროლი დაკარგა 135 დასახლებულ პუნქტზე.

ოფიციალური მონაცემებით, ოსი სეპარატისტები, რუსეთის მხარდაჭერით, ე. წ. სადემარკაციო საქმიანობას ახდენენ სსრკ-ს გენერალური შტაბის მიერ 1988 წელს გამოცემული ტოპოგრაფიული რუკით, რომელიც ასახავს ადმინისტრაციულ საზღვარს 1984 წლის მდგომარეობით (IDFI 2015). ადგილობრივი მკვიდრი გადმოგვცემს: *„როგორც იყო ძველი ოსეთის ავტონომია, კომუნისტური, ისე ვაავლეს საზღვრები. მაშინ ვის აინტერესებდა საზღვარი! ... ახლა ჯიპიესებით დადიან. რუსები ... ეგენი აკეთებენ, რა თქმა უნდა! ოსები ეხმარებიან, როგორც მუშა ხელი, ერთად დადიან; რუსები ოსებს მაინცდამაინც არ პკითხავენ არაფერს“* (საველე მასალა, გორი 2019).

დადასტურებული მონაცემებით, რუსეთის მიერ ოკუპირებული ტერიტორიების საერთო ფართობი ცხინვალის რეგიონში 3.8 ათას კმ²-ს, ხოლო ამ მიმართულებით საოკუპაციო ხაზის საერთო სიგრძე 350 კმ-ზე მეტია, სოფ. ორჭოსანთან მთავარ მაგისტრალამდე დარჩენილია დაახლოებით 350 მეტრი და ე.წ. საზღვრის მიღმა მოხვედრილი ბაქოსუფსას მილსადენის ნაწილი (ელბაქიძე 2017).

რუსეთის საოკუპაციო ჯარებმა, თავდაპირველად, ცხინვალის რეგიონის მიმდებარე გორის რაიონის ხუთი სოფლის – ქვემო და ზემო ნიქოზის, დიცის, ქორდის და არბოს ტერიტორიაზე საოკუპაციის ხაზი წინ გადმოსწიეს და

¹⁷ ე.წ. წინაგარის ზონის ოსური სოფლების გარდა

„საზღვრის” მოსანიშნად ბეტონის ძელები განათავსეს (დღეს ეს მონაკვეთი მთლიანად რკინის ღობით არის გამო-
ჯნული). 2011 წლიდან ამ ე.წ. ბორდერიზაციის¹⁸ პროცესმა
ინტენსიური სახე მიიღო. როგორც აღნიშნულია ერთ-ერთ
პოლიტიკურ დოკუმენტში, ბორდერიზაცია ახალი ფენომე-
ნია, რომელიც გულისხმობს რუსული ოკუპაციის პირობებ-
ში ოკუპირებული ტერიტორიების გაფართოებას (კაკა-
ჩია 2017: 4). მართლაც, აღნიშნული პერიოდიდან მოყოლე-
ბული, საოკუპაციო საზღვარი არაერთხელ შეიცვალა და
დღეის მდგომარეობით, „თვითაღიარებული სამხრეთ ოსე-
თის მიმართულებით ფიზიკური ბორდერიზაცია მოიცავს 60
კმ-ზე მეტ სიგრძეზე გაჭიმულ უსაფრთხოების ღობეებს, 20
კმ სიგრძეზე განთავსებულ სათვალთვალო ტექნიკას, 200-
ზე მეტ ნიშანს წარწერით „სამხრეთ ოსეთის რესპუბლიკის
საზღვარი“, რუსეთის ფედერაციის მესაზღვრეების 19 ბაზას
და ოთხ კონტროლირებად გადაკვეთის პუნქტს“ (დამკვირ-
ვებელი 2018: 2).

საოკუპაციო ზოლი რიგი სოფლების ტერიტორიაზე მო-
ხვდა, რამაც ისინი გაყო და მოსახლეობის ნაწილისთვის
მიუწვდომელი გახადა მათი კერძო საკუთრება, ზოგან სა-
ცხოვრებელი სახლი, ზოგან ბაღ-ვენახი, სახნაურო-სათესი სა-
ვარგულები, ტყე, საძოვარი, სასაფლაო, ეკლესიები და სა-
ლოცავები. მაგალითისათვის, 2017 წელს, საოკუპაციო საზ-
ღვართან მდებარე მხოლოდ ერთ სოფელ ჯარიაშენში „ბო-
რდერიზაციის“ შედეგად 138-იდან 60-მა ოჯახმა, სულ მცირე,
ერთი სასოფლო-სამეურნეო მიწის ნაკვეთი დაკარგა
(Amnesty International 2019: 38). 2018 წლის ბოლოსთვის არ-
სებული ოფიციალური მონაცემებით, ღობეებით გაიყო 34
სოფელი და ისინი თავიანთ სახნაურო-სათესს მიწებს, საძო-
ვრებს, სარწყავი წყლის სათავეებს, ეკლესიებსა თუ სოფ-
ლის სასაფლაოებს მოსწყვიტა. სადემარკაციო ხაზის გამო-
ისობით, სასოფლო-სამეურნეო მიწებზე და ტყეებზე, სხვა-
დასხვა კრიტერიუმით, სულ 800-1000-მა ოჯახმა მთლიანად
ან ნაწილობრივ დაკარგა წვდომა; ხოლო, საქართველოს

¹⁸ მავთულხლართების, ღობეების, ე.წ. საზღვრის აღმნიშვნელი
ბანერების მონტაჟი

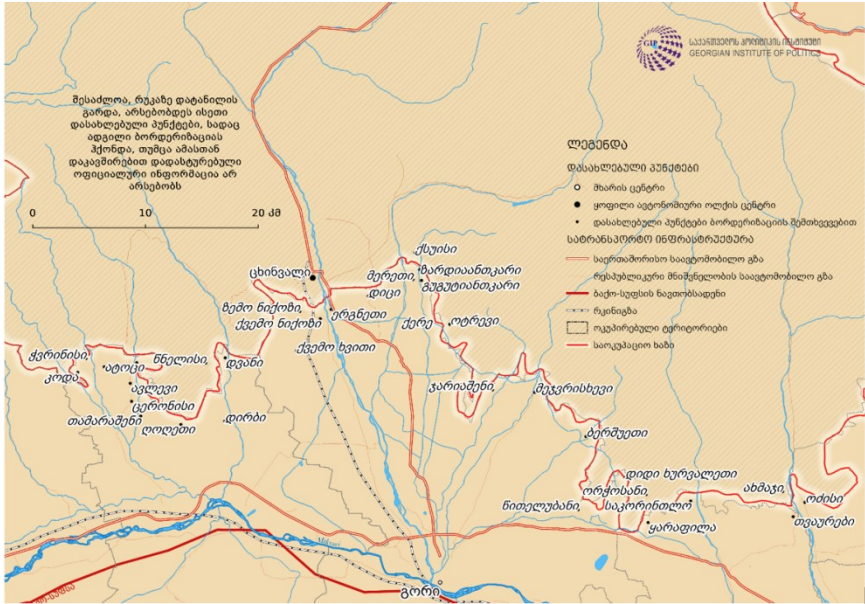
ხელისუფლების ინფორმაციით, რასაც „ამნისტი ინთერნეი-შენალი“¹⁹ აქვეყნებს, საოკუპაციო საზღვრის მიღმა აღმოჩნდა 20 მოსახლის სახცოვრებელი სახლი (Amnesty International 2019: 38; 20).

ბორდერიზაციის დადასტურებული სტატისტიკა ასეთია: 2011 წ. გორის რაიონში დიდი და პატარა ხურვალეთი, ქვემო ნიქოზი; 2012 წ. – მეჯვრისხევი, ზარდიანთკარი; 2013 წ. – მერეთი, დიცი, ქსუისი, გუგუტიანთკარი, ციცაგიანთკარი, აძვი, ქვეში, ბერშუეთი, ჯარიაშენი, ქვემო ხვითი, ზემო ნიქოზი; ქარელის რაიონი – დვანი, თამარაშენი, ატოცი, კნოლვეი, ავლევი, ცერონისი, კოდა, ღოღეთი, საკორინთლო, თვაურები; კასპის რაიონში – დირბი; 2014 წ. – ქერე (გორის რაიონი), ატოცი (ქარელის რაიონი); 2015 წ. წითელუბანი, კვლავ ხურვალეთი და ჯარიაშენი (გორის რაიონი); 2016 წელს ავლევში გაგრძელდა ბორდერიზაციის პროცესი; 2015-2016 წლებში გაგრძელდა გამყოფი ზოლის ღობეებით და ბანერებით მონიშვნა; 2017 წ. – ყარაფილა (კასპის რაიონი), კვლავ გადმოიწია საზღვარმა წითელუბანში, ხურვალეთში, ბერშუეთში, კნოლვევში, ცერონისსა და ავლევში; 2018 წ. ბორდერიზაცია გაგრძელდა ატოცში და ნიქოზთან 2019-2020 წწ. – გუგუტიანთკარი, ჩორჩანა (ხაშურის რაიონი), ტახტისძირი, დირბი (ქარელის რაიონი).

ქვემოთ წარმოდგენილ რუკაზე²⁰ მითითებულია ის სოფლები, რომლებიც დაზარალებულნი არიან ბორდერიზაციის შედეგად. რუკაზე ასახულია მდგომარეობა 2018 წლამდე, აქ არ არის მითითებული სოფ. ჩორჩანა, რომელთან დაკავშირებულია მოვლენებმა 2019 წლის აგვისტოდან ფართო საზოგადოების ყურადღება მიიპყრო. (<https://www.radiotavisupleba.ge/a/30157107.html>) და ტახტისძირი.

¹⁹ საერთაშორისო ორგანიზაცია, მსოფლიო მოძრაობა მშვიდობისა და ადამიანთა უფლებების დაცვისთვის.

²⁰ რუკა ამოღებულია საქართველოს პოლიტიკის ინსტიტუტის ნაშრომიდან ბორდერიზაცია საქართველოში: რუსეთის პოლიტიკის შეკავების სტრატეგია, კ. კაკაჩია, ლ. კახიშვილი, ჯ. ლარსენი, მ. გრიგალაშვილი, თბ., 1917.



2019 წლის შემოდგომაზე რუსეთის ხელისუფლებისა და დე ფაქტო სამხრეთ ოსეთის წარმომადგენლების მიერ ნებადართული იყო სადემარკაციო ხაზის გადაკვეთა კონკრეტული საბუთებით (ე.წ. პროპუსკი) 4 სასაზღვრო გამშვებ პუნქტში: მოსაბრუნში (ე.წ. რაზდახანი), ერგნეთში, ქარზმანში და სინაგურში; თუმცა, პერიოდულად, სხვადასხვა საბაბით, საოკუპაციო ძალები ამ პუნქტებს კეტავდნენ. ანსაკუთრებით დაიძაბა ვითარება 2019 წლის აგვისტოდან, სოფ. ჩორჩანასთან დაკავშირებული მოვლენების შემდგომ. 2020 წლის მარტში COVID 19-ის პანდემიად გამოცხადების შემდეგ ეს პუნქტები საერთოდ ჩაიკეტა. მანამდე კი, მოსაბრუნის გადასასვლელით საგებლობდნენ მხოლოდ ახალგორელები; პერევი-ქარზმანის და პერევი-სინაგურის გადასასვლელით კი სარგებლობდა იმერეთის მხარეს მდებარე რამდენიმე სოფლის მოსახლეობა. ერგნეთის გამშვები პუნქტით ძირითადად გადმოჰყავდათ ავადმყოფები თბილისში სამედიცინო დახმარების საჭიროებისთვის. ცხინვალის

რეგიონის სხვა რაიონების მოსახლეობასა და თბილისის მიერ კონტროლირებულ ტერიტორიაზე მცხოვრებ მოსახლეობას ამ გადასასვლელებით სარგებლობის და ადმინისტრაციული სასაზღვრო ხაზის გადაკვეთის უფლება საერთოდ არ აქვთ. რუსი ოფიცრები და დე ფაქტო მთავრობის წარმომადგენლები ტერიტორიაზე შესვლის უფლებას არ აძლევენ იმ ეთნიკურად ქართველებსაც, რომლებიც 2008 წლის შეიარაღებულ კონფლიქტამდე ცხინვალის რეგიონის სხვა რაიონებში ცხოვრობდნენ (Amnesty International 2019)

როგორც საქართველოში ევროკავშირის სადამკვირვებლო მისიის (EUMM) პერიოდულ გამოცემაშია აღნიშნული, „სამხრეთ ოსეთის ადმინისტრაციული საზღვრის სამხრეთი ნაწილი ცენტრალური საქართველოს ყველაზე ნაყოფიერ და მჭიდროდ დასახლებულ სასოფლო-სამეურნეო სავარგულებს კვეთს. ადამიანთა, ფერმების, პირუტყვის და მიწის ნაკვეთების ამ სიჭარბეში ადმინისტრაციული საზღვარი ორივე მხარეს კონფლიქტის შედეგად დაზარალებული მოსახლეობისთვის მუდმივ გამოწვევას წარმოადგენს. იგი ხელს უშლის გადაადგილების თავისუფლებას; ზღუდავს სასოფლო-სამეურნეო მიწების ეფექტიან დამუშავებას და მეგობრებსა და ოჯახებს აცალკევებს“ (დამკვირვებელი 2017: 6).

სოფლის მეურნეობა, იყო და დღესაც არის შიდა ქართლის მოსახლეობის ძირითადი საქმიანობის სფერო და მისი შემოსავლის მთავარი წყარო. ბორდერიზაციამ კი გლეხები ხეხილის ბაღების და სახნავ-სათესი მიწების გარეშე დატოვა; ის ოჯახები, ვისაც საქონელი ჰყავდა, საძოვრების დაკარგვის შემდეგ იძულებული გახდა პირუტყვი მთლიანად ან მისი ნაწილი გაეყიდა. გაუარესებული სოციალურ-ეკონომიკური ვითარებისა და შიშის გამო, მოსახლეობამ, უმთავრესად ახალგაზრდებმა, თანდათან სოფლის დატოვება დაიწყო. სოფლებში ძირითადად ხანშიშესულები არიან. მოსახლეობა, ფაქტობრივად, სოციალური და სახელმწიფო დახმარების იმედადაა დარჩენილი.

ამნისტი ინთერნეიშენალის ინფორმაციით, იყო შემთხვევები, როცა მიწებზე წვდომის საკითხი არაფორმალური

შეთანხმებებით გვარდებოდა. მაგალითად, 2011 წელს, ცხინვალის, რუსეთისა და თბილისის წარმომადგებლები შეთანხმდნენ, რომ სოფელ ქვეშის მკვიდრთ ადმინისტრაციული სასახლვრო ხაზის მიღმა დარჩენილ მიწებზე წვდომა შეუნარჩუნდებოდათ. თუმცა, ეს გარიგება სამხრეთ ოსეთის-/ცხინვალის რეგიონის დე ფაქტო ხელისუფლებამ 2017 წელს შეაჩერა. საქართველოს ხელისუფლებამ ინციდენტების პრევენციისა და მათზე რეაგირების მექანიზმის ფარგლებში დე ფაქტო მთავრობის და რუსეთის ხელისუფლების წარმომადგენლებს იმ ადამიანთა სია შესთავაზა, ვისი სახანავ-სათესი მიწები და საძოვრებიც ადმინისტრაციული სასახლვრო ხაზის მიღმა აღმოჩნდა. საქართველოს ხელისუფლებამ შეთავაზებაზე უარი მიიღო (Amnesty International 2019: 38-39).

საკორინთლოელი ინფორმანტის ცნობით: *„ჩვენი სოფლის გარკვეული მიწები მისაკუთრებული აქვთ. მიწა სადაც გაიყო, ეს სავარჯულები სადაც არის, იქამდე კიდევ ორმოცდაათი მეტრი ვერ მივდივართ, საკმაოდ დიდი ტერიტორია გამოდის, რომელიც დასამშუშავებელიც აქვს ბევრს და ვერც უახლოვდება“* (საველე მასალა, საკორინთლო 2019).

გლეხებისათვის სამეურნეო საქმიანობის (რასაც 2008 წლამდე საკმაოდ ინტენსიური სახე ჰქონდა) შეზღუდვამ აგრარული პროდუქტებით ვაჭრობის შეზღუდვაც გამოიწვია. შემოსავლის ეს წყარო მათ ზემოხსენებული გამშვები პუნქტების ჩაკეტვამაც მოუსპო, რომელთა ფუნქციონირება 2008 წლის მერე მათ საკუთარი პროდუქციით ვაჭრობაში უწყობდა ხელს; გამშვები პუნქტების ჩაკეტვით მოსახლეობამ დაკარგა, როგორც ადგილობრივ ბაზრებზე შესვლის შესაძლებლობა, ისე საქონლის გასადგების პერსპექტივაც, რომ არაფერი ითქვას სოფლის მეურნეობის პროდუქციის წარმოების ენთუზიანობაზე.

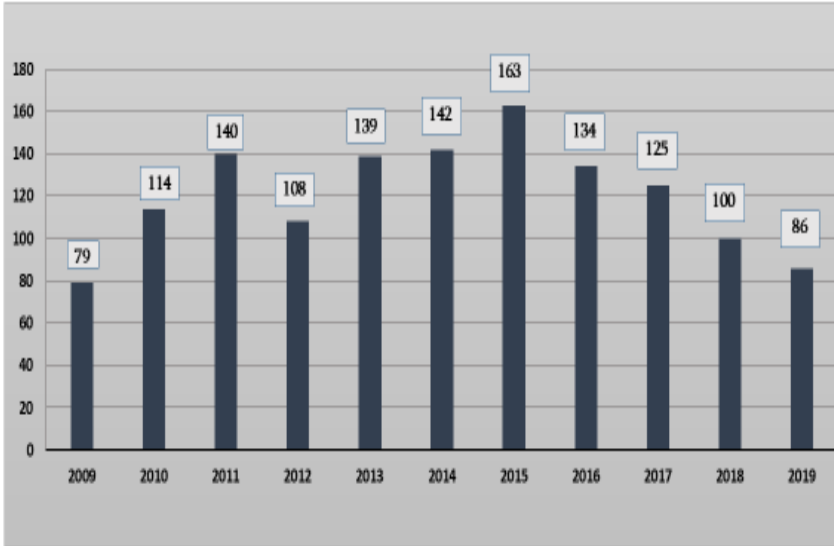
ამდენად, გარდა იმისა, რომ სოფლის მოსახლეობას გამყოფი ხაზის იქით საკუთარ მიწაზე გადასვლა ეკრძალება, ის ვეღარ სარგებლობს იმ გამშვები პუნქტებითაც, რაც ხელს უწყობდა მათ კავშირებს და ეკონომიკურ საქმიანობას.

საყურადღებოა, რომ საკვლევ პერიოდში გახშირდა ე.წ. „საზღვრის უკანონოდ გადაკვეთის“ ბრალდებით მოსახლეობის დაკავების შემთხვევები. ვითარება პარადოქსულია: საქართველო არ აღიარებს სამხრეთ ოსეთის დამოუკიდებლობას, შესაბამისად, არც მის ე.წ. საზღვრებს, ამიტომ ამ ტერიტორიაზე „საზღვრის უკანონოდ გადაკვეთის“ კონცეფცია აბსურდულია. რუსეთი აღიარებს სამხრეთ ოსეთს, როგორც სახელმწიფოს, გამოყოფს ამ ტერიტორიას საქართველოსგან, ოფიციალურად აღგენს საზღვრებს და ამ „საზღვრის“ უკანონოდ გადაკვეთის ბრალდებით საქართველოს მოქალაქეებს ადმინისტრაციულ სამართალდარღვევათა კანონმდებლობით აკავებს. მსგავსი დაკავებები თვითნებურია და თავისუფლებისა და უსაფრთხოების უფლებების დარღვევას წარმოადგენს (Amnesty International 2019: 31)

ქართული მიწების ანექსიის საწყის ეტაპზე ე.წ. გამყოფ საზღვარზე მავთულხლართები და ამკრძალავი ნიშნები ხშირად ყველგან არ იყო დამონტაჟებული (და დღესაც ზოგან არ არის, განსაკუთრებით, ტყის მასივებში); ამიტომ, ადგილობრივი მოსახლეობა ვერ ხვდებოდა, სად გადიოდა ეს მიჯნა და თავისი საყოფაცხოვრებო ინტერესებისათვის (ფინხის შეგროვება, კენკრის, ჯონჯოლის, წაბლის და სხვ. მოგროვება) და სამეურნეო სავარგულების დამუშავების მიზნით, ოკუპირებულ ტერიტორიაზე საქმიანობდა; გარდა ამისა, სოფლის მოსახლეობისთვის წარმოდგენელიც კი იყო ტრადიციულად მათ ყოფაში გამჯდარი ჩვეული რიტმის შეცვლა. მათ ცნობიერებაში, ისინი საქმიანობდნენ იქ, სადაც ყოველთვის, და ამასთან, საკუთარ მიწაზე. რუსეთის უსაფრთხოების ფედერალური სამსახურის მესაზღვრეები „დამნაშავეებს“ იჭერდნენ და ცხინვალის წინასწარი დაკავების იზოლატორში გადაჰყავდათ. მიუხედავად იმისა, რომ დღეს თითქმის ყველგან არის მოწყობილი ე.წ. უსაფრთხოების ღობეები, ადამიანთა დაკავება, რასაც, შეიძლება გატაცებაც ვუწოდოთ, კვლავ ინტენსიურად მიმდინარეობს. ბორდერიზაციის შედეგად დაზარალებული მოსახლეობა გამყოფი ხაზის გადალახვას სამეურნეო სავარგულების დამუშავების, ვაჭრობის, ნათესაეების ნახვის, სამედიცინო და

სოციალური დახმარების მიღების, ახლობლების საფლაგების მონახულების ან რელიგიურ დღესასწაულებზე დასწრების მიზნით ცდილობს.

სოფ. საკორინთლოელი რესონდენტის ინფორმაციით: „ძირითადად საზღვარზე ღობეები იმ ადგილებშია გავლებული სადაც შეიძლება ადამიანი გადავიდეს; ტყეებში და მსგავს ადგილებში არ არის. ამიტომ, ხშირად ყოფილა შემთხვევა, გზა აბნევიათ და შესულან ოკუპირებულ ტერიტორიებზე და იქ კი დაუჭვრიათ. ჯარიმა მგონი რვაასი ლარია. ეს ღობე ომიდან ალბათ 2 წლის შემდეგ-გააკეთეს, დაახლოებით 2010 წელს, ეს პერიოდი -2008-2010 წლის შუალედია, როდესაც ღობე არ იყო, თავისუფლად გადავდიოდით და ვადმოვდიოდით. ვისაც ნათესავეები „საზღვარს“ მიღმა სოფლებში დარჩნა, დღესაც მალულად კონტაქტობენ- გადაიპარებიან-გადმოიპარებიან ხოლმე. ადრე შეზღუდვა არ იყო. რაც ეს ღობეა, უკვე მკაცრად შეგვეზღუდა გადაადგილება. ადგილობრივებს არ მოგვწონს ეს ღობე, ზოგი კი, თვლის რომ კარგია, რადგან იციან სად გადის "საზღვარი" და მშვიდად არიან. რომ ისე აღარ იტაცებენ ხალხს, როგორც ადრე. მაგრამ, რომ ვიცით რომ „საზღვარია“ და საშიშია, მაინც ვერიდებით და არ მივდივართ ახლოს... რუსმა შეიძლება ის ღობე გახსნას, შენს ტერიტორიაზე შემოვიდეს და გადავიყვანოს, ანუ იგივე მოგიტაცოს, რასაც შერებიან კიდევ; კამერებიც აქვთ ყველგან. მანდ საზღვარზე სულ რუსები არიან, ოსები არა, ადგილობრივებთან, სოფელთან მათ არანაირი კომუნიკაცია და კავშირი არ აქვთ“. (საველე მასალა, საკორინთლო 2019)



ველზე მოპოვებული მასალის მიხედვით, ცხინვალის იზოლატორში გადაყვანილ „დამნაშავეებს“, თუ ვითარება არ გართულდება, ფულადი ჯარიმის გადახდის ფასად (რაც დღეს 800 ლარს უტოლდება) ათავისუფლებენ (საველე მასალა, ხაშურის რაიონი 2019). ე.წ. საზღვრის განმეორებითი დარღვევის შემთხვევაში „კანონის დამრღვევთ“, ცხინვალის ციხეში სასჯელის მოხდა ემუქრება. ოფიციალური ინფორმაციით, 2018 წლის ოქტომბრამდე ცხინვალის რეგიონის მიმართულებით დაკავებულთა უმეტესობას გათავისუფლებისთვის ჯარიმის – 2000 რუბლის გადახდა უწევდა (დაახლოებით 30 ლოლარი). მაგრამ 2018 წლის ოქტომბრიდან დე ფაქტო ხელისუფლებამ ე.წ. ჯარიმის თანხა 2 000 რუბლიდან 5 000 რუბლამდე (200 ლარამდე) გაზარდა, განმეორებით დაკავების შემთხვევაში ე.წ. ჯარიმის თანხა ორმაგდება. მესამედ დაკავებისას კი პირს უკვე რამდენიმეთვიანი პატიმრობა ემუქრება (აფციაური 2018) დღეს ჯარიმის რაოდენობა 800 ლარამდეა გაზრდილი.

ცხადია, ასეთი ჯარიმების ხარჯზე ცხინვალის ბიუჯეტი ივსება, თუმცა, სპეციალისტების აზრით, ეს დიდი

მოგება არაა, და ეს პოლიტიკა, სავარაუდოდ, დამკავებულთა საპრემიო ფონდის და მოქალაქეების დაკავების სტიმულის გაზრდისკენაა მიმართული. დე ფაქტო სამხრეთ ოსეთის ბიუჯეტში საქართველოს მოქალაქეების მიერ გადახდილი ე.წ. ჯარიმის თანხა 2008-2018 წლებში მინიმუმ 82 840 ლარს შეადგენს (ავტიაური 2018).

2018 წლის მონაცემებით, სადემარკაციო ხაზის გადაკვეთის მიზეზით ადამიანთა უკანონოდ დაკავების გამო ყოველწლიურად ასობით საქართველოს მოქალაქე ზარალდება (Amnesty international 2019). სახელმწიფო უსაფრთხოების სამსახურის ინფორმაციით, 2009-2019 წლებში, ე.წ. საზღვრის უკანონოდ გადაკვეთის ბრალდებით, ცხინვალის რეგიონში სულ 1330 მოქალაქე დააკავეს (ჩიბჩიური 2020). დაკავებები გაგრძელდა 2020 წელსაც და არ შეწყვეტილა ის COVID 19-ის პანდემიად გამოცხადების შემდგომ პერიოდშიც; კერძოდ, თებერვალში რუსმა სამხედროებმა სოფელ კირბალის ტყიდან გაიტაცეს 16 წლის მოზარდი, მარტში სოფელ ბერშუეითიდან შუა ხნის ქალბატონი, აპრილში მამაკაცი, აპრილში კი ცოლ-ქმარი ხურვალეთიდან.

არ შეიძლება აქვე არ აღვნიშნო ჩემთვის აქამდე უცნობი ერთი ფაქტის შესახებ, რაც სოფ. ყარაფილას მკვიდრმა, ცხინვალის იზოლატორში „საზღვრის უკანონოდ დარღვევის“ მიზეზით ნამყოფმა ეროვნებით ოსმა ქალბატონმა გააჟღერა. მან ჩემთან ინტერვიუში რამდენჯერმე ახსენა სიტყვა „გამსო“. როგორ შემდეგ გაირკვა, „გამსო“-ს ეძახიან ცხინვალელი ოსები იმ ოსებს, ვინც 1990-იანი წლების ქართულ-ოსური კონფლიქტის დროს საქართველო არ დატოვა და ადგილზე დარჩა. ეს პერიოდი გამსახურდიას მმართველობის ხანაა, „გამსო“ კი გამსახურდიას ოსებს, ანუ მოღალატე ოსებს გულისხმობს. როგორც ქალბატონი ყვება, ცხინვალის წინასწარი დაკავების იზოლატორში ყოფნისას, იქაურ ოსებს დაუწყიათ მისთვის წამოძახება, „თქვე გამსოებო, თქვენაო!“. უარყოფითი დატვირთვის მატარებელი „გამსო“, სალანძღავ სიტყვად არის ქცეული (საველე მასალა, ყარაფილა 2019). ვფიქრობ, საინტერესო იქნება 1990-

იანი წლების ეთნოპოლიტიკური ვითარების პირმშოს – „გამსოს“ ცნების ფორმირების ეთნოფსიქოლოგიური თვალსაზრისით შესწავლა.

როგორც დასტურდება, რუსი მესაზღვრეები ე.წ. საზღვრის უკანონოდ გადაკვეთის საბაბით მოქალაქეებს ყველაზე ხშირად გაზაფხულზე და შემოდგომაზე აკავებენ, რადგან ეს დრო სამეურნეო სამუშაოების პერიოდია და სოფლის მოსახლეობას ნაკვეთებში უწევს საქმიანობა, უსაფრთხოების ღობეები კი ხშირად პირდაპირ მათ მიწაზე გადის. ინფორმანტთა ცნობით, ზოგჯერ რუსეთის მესაზღვრეები საქართველოს ხელისუფლების მიერ კონტროლირებად ტერიტორიაზე გადმოდიან და მინდვრებსა და ტყეში მომუშავე გლეხებს ან საქონლის მწყემსებს იტაცებენ. ირკვევა, რომ დაკავების დროს, რუსი მესაზღვრეები „დამნაშავეებს“ ჯერ სასაზღვრო ზოლთან (ბანერთან, ღობესთან) ფოტოს უღებენ, იმის საბუთად, რომ მათ საზღვარი დაარღვიეს. ადამიანთა დაკავების მიზნით დე ფაქტო სამხრეთ ოსეთის/ცხინვალის რეგიონის სამხედრო ძალების წარმომადგენელთა თბილისის კონტროლირებად ტერიტორიაზე გადმოსვლა დაადასტურა ევროკავშირის სადამკვირვებლო მისიამაც (EUMM) (<https://www.state.gov/reports/2016-country-reports-on-human-rights-practices/georgia/>). რუსული კანონმდებლობით ეს ქმედება დაკავებადაა შეფასებული, მაშინ როცა საერთაშორისო სამართლის და ქართული კანონმდებლობის მიხედვით ეს აქტი მოტაცებად ფორმულირდება.

ადამიანთა გატაცების საშიშროება მატულობს ასევე რელიგიური დღეობების პერიოდშიც, როდესაც სოფლის მცხოვრებნი საოკუპაციო ზოლის მიღმა დარჩენილ მამაპაპისეულ სალოცავში ამა თუ იმ დღესასწაულის აღსანიშნავად ცდილობენ გადასვლას. მაგალითად, 2019 წლის 17 აგვისტოს სოფლების – აძვის, მეჯვრისხევის და ახალუბნის სულ 8 მოსახლე გაიტაცეს, აქედან 7 ფერიცვალების დღესასწაულთან დაკავშირებით ეკლესიაში მიდიოდა (ბერაია 2017).

ქვემოთ წარმოდგენილია დიაგრამა, სადაც აღნიშნულია საზღვრის უკანონოდ გადაკვეთის ბრალდებით საქართველოს მოქალაქეთა დაკავების სტატისტიკა 2009-2019 წლებში.

ჩემი რესპონდენტების ინფორმაციით, ცხინვალში გადაყვანის შემდეგ ხშირად დაპატიმრებულის ნათესავები იქაურ ოს ნათესავებს ან მეგობრებს მიმართავენ დახმარებისთვის და შედეგსაც აღწევენ ხოლმე. ვვარაუდობთ, რომ საზღვრის უკანონო გადაკვეთის მიზეზით დაკავებულთა რაოდენობა სინამდვილეში დაფიქსირებულზე უფრო მეტი უნდა იყოს, რადგანაც გახმაურებული შემთხვევების გარდა, არის ფართო საზოგადოების ყურადღების მიღმა დარჩენილი, გაუხმაურებელი ფაქტები. აღსანიშნავია ისიც, რომ რესპონდენტები, სიფრთხილის გამო, თავს იკავებენ ზედმეტი ინფორმაციის გაცემისაგან.

საოკუპაციო ძალების მიერ უკანონოდ დაკავებულთაგან ზოგიერთი აღნიშნავს, რომ ცხინვალში მათ ცუდად არ ეპყრობოდნენ (უნდა ითქვას, რომ ამ შეხედულებისაა ჩემ რესპონდენტთა უმეტესობა); თუმცა, ნაწილი ხაზს უსვამს პატიმრობის პერიოდში ადამიანთა მიმართ სასტიკი მოპყრობის ფაქტებს. იგივე ვითარებას ადასტურებს მედია და სპეციალური ლიტერატურის მონაცემები, სადაც საუბარია დაკავების დროს ადამიანთა ცემაზე და მათ მიმართ არასათანადო მოპყრობაზე; აღნიშნულია, რომ რუსეთის FSB-ს ბაზების სარდაფებში, სადაც დაკავებულები პირველად გადაჰყავთ, საკმაოდ მძიმე პირობებია. ამ ვითარებას აღიარებს საქართველოს ხელისუფლებაც; მათი ცნობით, დაკავებულების მიმართ ცხინვალის რეგიონის დე ფაქტო მთავრობის წარმომადგენლების მიერ არასათანადო მოპყრობა ხშირია. არის შემთხვევები, როცა სასტიკად ნაცემი პატიმრები სამედიცინო ჩარევას საჭიროებენ (<https://www.osce.org/odihr/271471?download=true>). საქართველოს სახალხო დამცველი დაკავებულთა მიერ მოწოდებულ ინფორმაციაზე დაყრდნობით ადასტურებს ცხინვალის რეგიონში მდებარე საპატიმრო დაწესებულებებში არსებულ მძიმე ვითარებას, რაც მდგომარეობს პატიმართა სიტყვიერ შეურაცხყოფაში და

მათთვის სასმელი წყლისა და საჭმლის შეზღუდვაში (Amnesty international 2019: 34).

როგორც ირკვევა, ოკუპირებული ცხინვალის დე ფაქტო უსაფრთხოების სამსახურს კლასიფიცირებული აქვს „უკანონო კვეთის“ შემთხვევათა მიზეზები, რაც ასე გამოიყურება: 1. საყოფაცხოვრებო-სამეურნეო მიზეზით; 2. ათესავეების მონახულების მიზეზით; 3. ოკუპირებული რეგიონიდან თბილისში სამკურნალოდ წასვლის მცდელობა; 4. სხვა (მაგ, ტურისტები).

ფაქტობრივად, შიდა ქართლში ბორდერიზაციით დაზარალებულ სოფლებში საერთო სურათი ასეთია: გამყოფი ხაზის ორივე მხარეს მცხოვრები, როგორც ქართველი, ისე ოსი მოსახლეობა თავისუფლად ვერ გადაადგილდება, მათი გარკვეული ნაწილისათვის სასოფლო-სამეურნეო ნაკვეთებზე საქმიანობა, საძოვრები, სასმელი და სარწყავი წყალი ხელმისაწვდომი არაა, ისინი ვერ მიდიან სასაფლაოებზე და სალოცავებში, ოსების/რუსების კონტროლირებად ტერიტორიაზე დარჩენილები ვერ იღებენ პირველად სამედიცინო დახმარებას და მშობლიურ ენაზე განათლებას, ვერ ნახულობენ ნათესავეებს და ახლობლებს. გარდა იმისა, რომ რიგ შემთხვევებში ერთი სოციალური (ზოგჯერ ერთი ოჯახიც) ორად გაიხლიჩა, ადამიანები მოსწყდნენ მიწას, როგორც მეურნისათვის სასიცოცხლო მნიშვნელობის წყაროს; ხშირად შეზღუდული აქვთ ზამთრისთვის შეშის დამზადების და სასოფლო სამეურნეო პროდუქციით ვაჭრობის შესაძლებლობა. შექმნილმა ვითარებამ მიგრაციის სტიმული მისცა ბორდერიზაციით დაზარალებულ სოფლის მოსახლეობას (ძირითადად ახალგაზრდობას) რაც, სავარაუდოდ, უახლოეს დროში საზღვრისპირა დასახლებების დეპოპულაციას გამოიწვევს.

სამხრეთ ოსეთთან მიმდებარე ქართული სოფლების, ერთი მხრივ, მთლიანი და, მეორე მხრივ, ნაწილობრივი ანექსიის შედეგად მოიშალა ტრადიციული სამეურნეო ინფრასტრუქტურა, საუკუნეების მანძილზე ჩამოყალიბებული ეკონომიკური და სოციალური კავშირები, დაირღვა და პერმანენტულად ირღვევა გამყოფი ხაზის მიმდებარედ მცხოვრები მოსახლეობის პირადი ხელშეუხებლობის, პიროვ-

ნების თავისუფლებისა და თავისუფალი გადაადგილების უფლებები.

დამოწმებული ლიტერატურა

აფციაური 2018 – აფციაური გ. დე-ფაქტო რესპუბლიკის პარლამენტი გამყოფი ხაზის გადაკვეთის გამო დაკისრებულ ჯარიმის ოდენობას ზრდის, ნოემბერი 2, 2018. <https://www.radiotavisupleba.ge>

აფციაური 2018ა – აფციაური გ, ცხინვალის იზოლაცორიდან გაძვირებული გათავისუფლება., ოქტომბერი 25, 2018. <https://www.radiotavisupleba.ge>

ბერაია 2017 – ბერაია ქ. ოკუპირებული ცხინვალის რეგიონის დე ფაქტო უსაფრთხოების სამსახური სექტემბერში ე.წ. საზღვრის „უკანონო კვეთის“ მონაცემებს აქვეყნებს. 2017, 10-21. <http://old.itv.ge/ge/news/view/184757.html>

დამკვირვებელი 2017 – დამკვირვებელი, საქართველოში ევროკავშირის სადამკვირვებლო მისიის პერიოდული გამოცემა, №4 • აპრილი 2017

დამკვირვებელი 2018 – დამკვირვებელი, საქართველოში ევროკავშირის სადამკვირვებლო მისიის პერიოდული გამოცემა, №7 • ოქტომბერი 2018

ელბაქიძე 2017 – ელბაქიძე ე. რუსული მცოცავი ოკუპაცია ციფრებში, 08/2017 <https://factcheck.ge/ka/story/30489-rusulimtsotsavi-okupatsia-tsiphrebshi>.

კაკაჩია 2017 – კაკაჩია კ., კახიშვილი ლ., ლარსენი ჯ., გრიგალაშვილი მ. ბორდერიზაცია საქართველოში: რუსეთის პოლიტიკის შეკავების სტრატეგია, თბილისი 2017

საქართველოს 2015 – საქართველოს შეცვლილი საზღვრები ოკუპაციის შემდეგ, IDFI, 2015 <https://idfi.ge/ge/changed-borders-of-georgia-after-occupation>

ჩიბჩიური 2020 – ჩიბჩიური ნ. საქართველოში საოკუპაციო ხაზის საერთო სიგრძე 500 კმ-ზე მეტია, მათ შორის, ხელოვნური ბარიერები 100 კმ-ს აღემატება, 3.02.2020 <https://factcheck.ge>

AmnestyInternational, 2019 - AmnestyInternational, За колючей проволокой 2019 https://www.kavkaz-uzel.eu/articles/behind_barbed_wire_ru/

Restriction of Freedom of Movement <https://www.osce.org/odihr/271471?download=true>

Большая российская энциклопедия <https://bigenc.ru/>
<https://www.radiotavisupleba.ge/a/30157107.html>

Natia Jalabadze

Creeping Annexation in Shida Kartli and the Related Problems

The article discusses the problems that arose after the Russian-Georgian August war of 2008, when the self-proclaimed South Ossetia began the “borderization” of Georgian lands in Shida Kartli. The installation of a new border infrastructure along the occupied territories has been launched since 2011 and the occupation border has changed repeatedly; physical ‘borderisation’ includes more than 60 km of security fences, 20 km of surveillance equipment, over 200 ‘Republic of South Ossetia border’ signs, 19 Russian border guard bases and four controlled crossing points.

In the villages affected by the process in Shida Kartli, Georgians and Ossetians living on both sides of the occupation line cannot move freely, some of them do not have access to agricultural lands, pastures, drinking and irrigation water, they cannot go to cemeteries and in shrines; those who remain in the territory controlled by Ossetians/Russians cannot receive education in their native language and first medical aid, they also cannot visit relatives and friends. In some cases, the members of a community (sometimes one family) divided into two parts, lost not only their lands as a vital source for the farmer, but they often they often cannot procure firewood for the winter and are deprived of agricultural trade. The current situation has given an impetus to migration to the rural population

(mainly young people) affected by borderization, which may soon lead to the depopulation of border settlements.

However, still, risking their lives and freedoms, people attend religious holidays outside the dividing line, visit the graves of their ancestors, etc. This situation causes detention of people by the Russian border guards for illegally crossing the “border”. The number of detained and abducted people is alarming. From 2008 to the end of 2019, 1,330 people were detained from villages on the adjacent demarcation line.

These processes violate the territorial integrity of Georgia, challenge the internationally recognized principles and sovereignty of the country and violate the human rights of the affected population.

ლავრენტი ჯანიაშვილი

ქართული სოფლის სამეურნეო და სოციალურული ტრანსფორმაციის ზოგიერთი ასპექტი (სოფელი საკრაულა)

„ვევლა დროს, ვეველა ხელისუფლებას აქვს კაი და ცუდი. ერთი მოხუცი კაცი ამბობდა, ბაბუაჩემი ნიკოლოზმა დეიჭირა, მამა კომუნისტებმა დეიჭირეს და მეო, სააკაშვილი არ დამამადლის, დამიჭირავსო გამოდის, რომ მისთვის არც ერთი დრო არ ყოფილა ხეირიანი“. – საკრაულელი გლეხი

მსოფლიოში ბოლო დროს განვითარებულმა მოვლენებმა კიდევ ერთხელ აჩვენა, რა დიდი მნიშვნელობა აქვს ქვეყნისათვის საკუთარი სასოფლო-სამეურნეო პროდუქციით უზრუნველყოფას და უფრო მკაფიოდ გამოკვეთა აგრარული სექტორის სტრატეგიული როლი. ეპიდემიის ფონზე ქართული სოფელი სხვა მხრივაც მოექცა ყურადღების ცენტრში, საგანგებო მდგომარეობის გამოცხადების შემდეგ ქალაქის მოსახლეობამ მასობრივად მიაშურა რეგიონებს. სოფლად ბუნების წიაღში თავისუფლად ყოფნის ალტერნატივამ გარკვეულად ჩაანაცვლა ქალაქური საცხოვრებელი გარემოს კომფორტისადმი მიჭაჯვულობა. გამოითქვა მოსაზრებები, რომ სოფლებში საცხოვრებლად გადასვლის ტენდენცია შეიძლება შეუქცევადი გახდეს. ლ. ჩალათაშვილის აზრით, ქალაქად მცხოვრები შეძლებული ადამიანები „ინვესტორები“ გახდებიან, რომლებიც სოფლის მეურნეობასა თუ დისტანცირებად ინდუსტრიებში მოახდენენ საკუთარი დანაზოგებისა და შესაძლებლობების დაბანდებას; მათ კი ბუნებრივად გაყვება, რეგიონებიდან ქალაქში ახლადჩასული, იქ გარკვეულად ფეხმოკიდებული დაბალანაზღაურებადი მოსახლეობის ნაწილი. თანამედროვე ტექნოლოგიები სულ უფრო შეამცირებს საწარმოების ფიზიკურ მოცულობებს, გეოგრაფიული თავკომბალები (მეგაპოლისები) დაიშლება და განაწილდება ტერიტორიებზე, რომელიც ან სპეციალურად საწარმოებისთვის იქნება გამოყოფილი, ან გავა ქალაქიდან ისეთ მანძილებზე, რომ ლოჯისტიკა მარტივი

იოს. ლოჯისტიკა იქნება ერთ-ერთი მთავარი ტექნოლოგიური ინდუსტრია, რომელიც მასშტაბურ ტრანსფორმაციას განიცდის და შესაბამისად, კიდევ უფრო გაამარტივებს დეურბანიზაციის პროცესს (ჩალათაშვილი 2020). ხსენებული ვარაუდით, ბოლო ორასი წლის განმავლობაში მიმდინარე შიდა მიგრაციის ვექტორი 180 გრადუსით შეიცვლება (ქალაქიდან სოფლის მიმართულებით), რაც სახელმწიფო სოციო-ეკონომიკური სივრცის მნიშვნელოვან ტრანსფორმირებას გამოიწვევს.

ზემოხსენებულთან მიმართებაში საინტერესოა ქართული სოფლის დემოგრაფიული, სოციალ-ეკონომიკური და კულტურული ყოფის მნიშვნელოვანი ეტაპების ქრონოლოგიურ ჭრილში კვლევა. კერძოდ, როგორ ტრანსფორმირდებოდა სტრუქტურის ეს ელემენტი ისტორიის საკვანძო ეტაპებზე. სამეურნეო-კულტურული თუ სოციალური ცვლილებები პირდაპირ კორელაციაშია პოლიტიკურ ტენდენციებთან და განსაკუთრებით ინტენსიური გახდა XIX საუკუნიდან, პოლიტიკური კონიუნქტურა განსაზღვრავდა მოსახლეობის ადგილმონაცვლეობას, ერთი მხრივ, და ქვეყანაში არსებულ სოციალ-ეკონომიკურ ვითარებას – მეორე მხრივ. დემოგრაფები სწორედ ამ ფაქტორებს უკავშირებენ მიგრაციული პროცესების პერიოდიზაციას (სულაბერიძე 2018: 8-9).

საქართველოს დამოუკიდებლობის მოპოვების შემდეგ ჩატარებული ორი საყოველთაო აღწერის მონაცემები მკაფიოდ აჩვენებს გარკვეულ ტენდენციებს. 2014 წლის 5 ნოემბრის მდგომარეობით საქართველოს მოსახლეობა 3 713 804 ადამიანია, რაც წინა, 2002 წლის აღწერის შედეგთან (4 371 535 კაცი) შედარებით 15 პროცენტით (657 731) ნაკლებია. 2014 წლის მონაცემებით საქართველოს ქალაქებში ცხოვრობდა 2 122 623 ადამიანი, ხოლო სოფლად – 1 591 181. ამ მონაცემებით სასოფლო დასახლებებში მოსახლეობის კლება 23,7%-ია, ხოლო ქალაქის მოსახლეობის – 7,1%. წინა აღწერის პერიოდთან შედარებით, მნიშვნელოვნად შეიცვალა დასახლებული პუნქტების სტრუქტურაც: ქალაქის

მოსახლეობის წილი მთლიან მოსახლეობაში 4,9 პროცენტული პუნქტით გაიზარდა და 57,2%-ს გაუტოლდა. (აღწერა 2014)

2014 წელის აღწერით საქართველოში 3.633 სოფელია აღიციხული, იმ დროისათვის 223 სოფელი დაცარიელებული იყო, 157 სოფელში – ერთიდან ხუთამდე ადამიანი, 98-ში კი ხუთიდან ათ ადამიანამდე იყო დარჩენილი. ცხადია, იმ სოფლებში, სადაც 2014 წელს 10 კაცამდე მოსახლე დააფიქსირეს, დღეს შეიძლება აღარავინ ცხოვრობდეს. შესაბამისად, ისეთი სოფლების რაოდენობა, რომლებიც მთლიანად გაუკაცრიელებულია, შესაძლოა, 400-საც კი აჭარბებდეს (მიგრაციები 2014). ამრიგად, თვალსაჩინოა სოფლების დეპოპულიზაციის პროცესი, რასაც თან ახლავს ცვლილებები ტრადიციული ყოფის და სამეურნეო კულტურის სფეროში, რაც უფრო მტკივნეულად შეეხო ეკონომიკური ცენტრებიდან მოშორებულ და ერთიან საკომუნიკაციო სისტემაში ნაკლებად ინტეგრირებულ დასახლებულ პუნქტებს, განსაკუთრებით მაღალმთიან ზონაში.

წინამდებარე სტატია ეხება ბაღდათის რაიონის სოფელ საკრაულას (ისტ. კიკნაველეთი). იგი დაწერილია ძირითადად სოფელე-ეთნოგრაფიულ მასალაზე დაყრდნობით, რომელშიც გარკვეულად აისახება ქვეყანაში მიმდინარე ისტორიული პროცესები, რადგან საზოგადოდ მომხდარი მოვლენები მეტ-ნაკლებად ეხებოდა ამ სოფელსაც. სისტემის ცალკეული ელემენტების შესწავლა კი განზოგადებების აგებისა და მთლიან სისტემაზე გარკვეული წარმოდგენის შექმნის საშუალებას იძლევა.

საკრაულას სათემო ცენტრი იმერეთის მხარის ბაღდათის მუნიციპალიტეტში ბაღდათიდან 21 კილომეტრში, მდ. საკრაულას ხეობაში (მდინარის მარჯვენა ნაპირზე) ზღვის დონიდან 480 მეტრზე მდებარეობს. ადგილობრივი საკრებულოს მონაცემებით, 2014 წლის იანვარში სოფელში 138 კომლია დაფიქსირებული, 385 მაცხოვრებლით, მოსახლეობის 25% ხანდაზმულია (70 წელზე მეტის), ხოლო 15 წლამდე ასაკის მოზარდები მოსახლეობის მხოლოდ 12%-ს შეადგენენ.

მე-19 საუკუნიდან, გასული საუკუნის 90-იან წლებამდე მოსახლეობის რაოდენობა ერთმნიშვნელოვნად მზარდი იყო. 1866 წლის კამერალური აღწერით საკრაულაში (მაშინ კიკნაველეთი) 66 კომლი ცხოვრობდა (სულ 551 სული, კომლი საშუალოდ 8,8 ადამიანისაგან შედგებოდა). 1926 წ. კიკნაველეთის თემში ხუთი სოფელი შედიოდა და 3564 ადამიანი ცხოვრობდა; 1930 წელს სოფელს უკვე საკრაულა ერქვა, საკრაულის სასოფლო საბჭოში შედიოდა 3 სოფელი (საკრაულა, წიფა, ნებიერეთი), სულ – 424 კომლი (1961 ადამიანი). აქედან საკრაულაში – 356 კომლი (1628 ადამიანი), წიფაში – 47 კომლი (223 ადამიანი), ნებიერეთში 21 კომლი (110 ადამიანი); 1940 წელს საკრაულაში – 388, ხოლო 1950 წ. 371 კომლია აღრიცხული (ორჯონიკიძე 2012: 17-108).

1840 წლისათვის კიკნაველეთში 17 გვარი სახლობდა (კიკნაველიძე, კელენჯერიძე, ბახტაძე (ამჟამად ბახტიძე), თაბუკაშვილი, კვერცხაძე, ჭყონია, ჯაფარიძე, ჯოხაძე, ქურდაძე, კობახიძე, მანჯავიძე, არჩვაძე, ქლიბაძე, თურქაძე, ცენტერაძე). დღეისათვის კი იქ 42 გვარი ფიქსირდება, თუმცა ზოგიერთი გვარი (საყვარელიძე, აბაშიძე, ჯაფარიძე, დიასამიძე, მაჭავარიანი, ყიფიანი, ლიპარიშვილი, დუგლაძე, გიორგაძე და ა.შ.) თითო კომლითაა წარმოდგენილი, თანაც, 2005 წლისათვის 15 ოჯახი – მხოლოდ ერთი სულისაგან, 2 ოჯახი – 2 სულისაგან, ხოლო 6 ოჯახი – 3 სულისაგან შედგებოდა (ორჯონიკიძე 2012: 17-108).

ხალხურ მემსიერებას სოფ. კიკნაველეთის დაარსების ასეთი ისტორია შემოუნახავს: „*სოფლის სახელი ხარაგაულიდან გადმოსული სამი ძმიდან, კიკნაძიდან მოდის. ისინი ველზე დამკვიდრებულან და ადგილს კიკნაველეთი დაერქვა, შემდეგ კი გვარიც კიკნაველიძედ გადაუკეთებიათ. სამი კაცი რას იზამდა, სოფელს როგორ ააშენებდა?! მაგრამ ერთ ძმას დიმიდან მოტაცებული ჩხვიდის ქალი შეურთავს ცოლად, აქ საღაცა პატარა ველი უნახავს, დადაფუძნებულა. მას მოყვრებიდან ხალხი წამოუყვანია საცხოვრებლად. მერე ეს ჩხვიდის ხალხი თვითონ დატრიალებულა, სულ ნაჯახით შემოუსახლვრავს ადგილები და დასახლებულა. მაშინ ისეთი დრო იყო, ხალხი ამგვარ ადგილებს*

აფარებდა თავს. ის კი არა, სოფელ ხანიდან თვით სოლომონ პირველი, რომელიც ბაბუას, ლევან აბაშიძეს, ემაღლებოდა, სალორიათის გზით გადმოუყვანიათ და ერთი თვე კიკნაველეთში გაუტარებია. მე მახსოვს ერთი ძველებური სახლი, უზარმაზარი კოჭებით, ბავშვი ვიყავი, როცა მოხუცებულმა ქალმა თქვა, ეს სახლი იმდროინდელია, სოლომონ პირველმა თავად ასწია და დადო კოჭიო. მერე ლევან აბაშიძე, რომელიც შვილიშვილს დასდევდა, ჩამოსულა თათრებით და აქაურობა აუწიოკებია.

კიკნაველეთში ყველაზე მრავალრიცხოვანი გვარი კიკნაველიძე იყო. მათ ქვის ეკლესია XIX საუკუნეში ააგეს, ისე ხის ეკლესიაც ჰქონდა სოფელს. მღვდელი მემკვიდრეობით სულ კიკნაველიძე იყო. 1832 წლის შეთქმულების მოთავე, ფილადელფოს კიკნაძე აქაური კიკნაველიძე იყო. მან ძველი გვარი, კიკნაძე, დაიბრუნა და გელათში მოღვაწეობდა. ეკლათის მღვდელთმსახურები რომ ამოწყვიტეს, ის გადარჩა და ქართლში წავიდა, მერე კი კახეთში – შუამთის მონასტერში. როგორც ვთქვი, ეს გვარი კიკნაძეებიდან წამოვიდა. თანდათანობით სოფელში გაჩნდნენ სხვა გვარებიც. იკნაველიძეები აზნაურები იყვნენ და უბრალო გვარისას არ დაისიძებდნენ, გლეხს ქალს არ გაატანდნენ. ამიტომ არის აქნა ორჯონიკიძეები, საყვარელიძეები, მაჭავარიანები, აბაშიძეები და სხვა თავად-აზნაურული გვარები. ადრე კიკნაველიძის გვარი კიკნაძეებთან ვოუტეხელად ინახებოდა (გატეხილ გვარს ეძახდნენ როდესაც ქორწინება გვარს შიგნით ნებდართული იყო). აქაური აბაშიძეებიდან ერთი სუფთა აბაშიძე იყო (დედ-მამა აბაშიძეები ყავდა), ამგვარი ჩხეიძეებშიც არის, თუმცა გვარის გატეხვა რავარია. ახლა კიკნაძეებთან კიკნაველიძეებს უკვე აღარ აქვთ შეზღუდვა. თუმცა პირველი შემთხვევა რომ მოხდა, ორივე მხარე ილანძღებოდა“ (ხანდაზმული მამაკაცი, გვარად კიკნაველიძე, სოფ. შაკრაულა).

საარქივო მონაცემებით დასტურდება, რომ კიკნაველეთის მოსახლეობის სოციალურ შემადგენლობაში უმეტესობას მართლაც აზნაურები წარმოადგენდნენ. 1864 წ. – 95 კომლი ცხოვრობდა (აქედან აზნაური 63, სასულიერო გლეხი 2, საბატონო გლეხი – 30. სულ 767 ადამიანი, კომლში

საშუალოდ – 8 სული); 1907 წ. – 229 კომლი (სასულიერო პირი 2, აზნაური 144, გლეხი 83. სულ 1455 ადამიანი, საშუალოდ კომლში 6,4 სული) (ორჯონიკიძე 2012: 39).

XX საუკუნის 50-იან წლებამდე თვალსაჩინოა კიკნაველეთის მოსახლეობის მზარდი დინამიკა. ცენტრალური ადგილებიდან მოშორებული მდებარეობა მტრის შემოსევებისაგან იცავდა, ნაყოფიერი სავარგულები, ხელმისაწვდომი ტყე, საძოვრები და ბარაქიანი ნიადაგი ამ სოფელს მიმზიდველს ხდიდა. იგი კარგ საცხოვრებლად ითვლებოდა. მიტომ შობადობის მაღალი მაჩვენებლის გარდა, სოფლის მოსახლეობა შემოსახლებულთა ხარჯზეც იზრდებოდა. ხალხი სხვადასხვა მიზეზით მოდიოდა აქ: ზოგი სოციალურ ფენებს შორის შედარებით ღირსეულ ურთიერთობას ეხარბებოდა; ზოგს უსაფრთხო გარემო იზიდავდა, რადგან საკვანძო დასახლებებს მოშორებული სოფელი მტრისაგან თავდასხმას იშვიათად განიცდიდა; ზოგი ჟამიანობისას აფარებდა თავს და ა.შ. მაგალითად, ჯაფარიძეების წინაპარი შავი ჭირის ეპიდემიის დროს რაჭიდან გადმოსახლებულა. „*ჯაფარიძეები რაჭიდან ვართ, ონიდან. გადმოცემით ორი ძმა ჩამოსულა ხარაგაულში სტუმრად. შავი ჭირის პერიოდი უნდა ყოფილიყო, ათასშვიდასიანი წლები. ხარაგაულში, რომელიდაც სოფელში უქეიფიათ, მერე იმ ხარაგაულელს უთქვია, მეო, კიკნაველეთში წავიყვანო. ხოდა წამოსულან აქეთ, აგერ კუპრაძეების უბანია, იქ ყოლია იმას ვიდაც ნათესავი კიკნაველიძე. აქანაც კარგი პური უჭამიათ, უქეიფიათ, რო გაბრუნებულან აქედან, ბუდიანეთში შემოხვდათ თურმე გამოხიზნული ხალხი, დატვირთული ურმებით. უთქვამთ, სოფელში შავი ჭირია მოდებული და გაბრუნდითო. დაბრუნებულან უკან მასპინძლიან, შემხვედრიან, ჩვენი ხალხიანა და აქ ერთ ადვილას ვორაკია, სახადს ეძახიან, იქ ასულან. ჭირი ერთ ძმას შეხვედრია და, ჩვენი დამაწყევარი, ქე წასულა იმ სოფლად. დარჩენილა ერთი ძმა, გოგია. გოგია ვეღარც იმ ოჯახში დაბრუნებულა, არაფერი სიგლახე მივიტანო და ადაც რაჭაში წასულა, იქ არაფერი უბედურება წვეილოო. მასპინძელს, ვისთანაც ამ სოფელში სტუმრობდა, მოურავგავს პატარა ფაცხასავით, გამოუტანია ყველაფერი, საბანი, ლევი და დაუსახლება ამ პატარა*

ფაცხაში. ღელე ჩამოდის იქანა და ასეთი რწმენა იყო, რომ თითქოს შავი ჭირი ღელეზე ვერ გადავიდოდა, ვერ გააბიჯებდა. გამოუტანდა ის ცხონებული მასპინძელი გაცრილ ფქვილს ღელეგაღმა და დატოვებდა. გავიდოდა ეს საცოდავი, აიღებდა, გამოაცხობდა ჭადს და შეჭამდა. არ იქნება, კი იქნება და როცხა-როიცხა ეს კაცი შემობრუნდა, მიიხედა, მეიხედა, გოუნნდა ალბათ, პატრონი ვინცხა ადგილობრივი და ქე ჩამოსახლებულა აქანა. გოგია რაჭველს ეძახდნენ. ურჩევით მერე, გვარს რატო კარგავო. იძულებული გოუხდით, წასულა რაჭაში და დოუბრუნებია გვარი. გოუნნდა ორი შვილი. ერთი წასულა იქით, რაჭაში, ბესარიონი დოურქმევია მისთვის, მეორე აქანა დარჩა, თავის გარდაცვლილი ძმის სახელი დოურქმევია, ვრიგოლა. ამ ერთი კაცის ნაშვირი ვიყავით თერთმეტი მოსახლე სოფელში. ამ პატარა უბანში ვცხოვრობდით 8 კომლი.. მჭიდროდ ვიყავით დასახლებული“ (ხანდაზმული მამაკაცი, გვარად ჯაფარიძე).

რაჭიდან გადმოსულა, იმერეთის სოფელ მწყერისციხეში, გორდეზიანების წინაპარიც: „რა მოგახსენო, ვინ გამოქცეული იყო, ვინ რა. როგორც იცი, მაშინ ასეთი წესი იყო, თუ ბატონს მოკლავდა ვინმე და სხვა ბატონთან გადაასწრებდა, შეიფარებდა, იქ შეეძლო დარჩენა. გორდეზიანები რაჭიდან ვყოფილვართ წარმოშობით, ყანადად ყოფილა გავარდნილი დავით გორდეზიანი, დადევენენ თურმე სასიკვდილედ და გადურჩენია თავი“ (მოხუცი ქალი სოფ. შაკრაულა).

წინათ, მთიან სოფელებში ქალის გათხოვებასაც არ ერიდებოდნენ „...გოგოები სიამოვნებით თხოვდებოდნენ, მაღალ სოფელებში, რას დეეძებდნენ. ახლა კი აკურ ბაღდადიდან ერიგება ერთს ქალი და არ მოყვება, იქ ვერ გავთხოვდებით. თუ არ თხოვდება, ბოვში კი არ არის, თან ვანათხოვარია. მე ბოვში ვიყავი მეთვრამეტე წელიწადში, რო გავთხოვდი. იქანა, ჩვენთან დუგლაძეები არიან, ნათელმირონები ვიყავით და მაგ ზავნიდა ხოლმე ღელა მოსახმარებლად, იმან გამამირჩია, ბოვში ვიყავი და წამომიყვანა...“ (მოხუცი ქალბატონი).

საკრაულა ტიპური იმერული სოფელია, რომელიც მცენარეთა სიმრავლის გამო ზემოდან ტყის ნაწილად ეჩვენება ადამიანს. სწორედ ასეთად ახასიათებდა ვახუშტი ბატონიშვილი იმერეთს: „თუაღლა ქვეშე შუენიერება ეგოდენ არა მჩენარობს ტყის გამო, თუნიერ ადგილ-ადგილთა, რამეთუ უკეთუ დახედო მადლის მთილამ, იხილავ სრულიადს იმერეთს ტყედ და არასადა შენობასა“ (ბატონიშვილი 1973: 743).



სოფელი საკრაულა

სოფლის უბნები შარებით (საურმო გზებით) უკავშირდებოდნენ მთავარ გზას. ეს უბნები გვარების (ბუნეების) მიხედვით, ბუდე-ბუდე იყვნენ დაჯგუფებული. როგორც ჯ. რუხაძე აღნიშნავს იმერეთში (ხანში) მამა-პაპათა დადგენილი წესით ცხოვრობდნენ, ყველა გვარს სამოსახლო ადგილის გარდა სახნავ-სათესი, სათიბი და ზოგჯერ საკუთარი

წისქვილიც ჰქონდა. ზოგჯერ ამ მონოგენურ უბნებში ჭური-სთავეები და მარნებიც კი საერთო შეიძლებოდა ყოფილიყო (რუსაძე 1989: 32).

მდ. საკრაულას ხეობის გასწვრივ მდებარე კიკნაველეთი საკმაოდ დიდი სოფელი იყო. შედარებით მაღლა, სოფ. ჩალხეთის საზღვრიდან იწყებოდა ზედა უბანი, „ჩალხეთთან კიკნაველეთს სამძღვრიდელე ყოფს. სამძღვრიდელედან უძახიან ზედა უბანს ან მაღალაურს. იქედან მოყოლებული ამ ჩვენ ადგილს უწოდებდნენ დაბლა უბანს. ისე შივადაშიგ გვარების მიხდვითაც გამოყოფენ უბნებს, იქით პაატაშვილების უბანი იყო, აქ ცხოვრობდა სამი ოჯახი საყვარელიძე და საყვარელიძეების – უბანი... სოფელში ძალზე ბევრი გვარი იყო – აბაშიძე, კიკნაველიძე, კელენჯერიძე, ბახტიძე, არეშიძე და სხვა, უმრავლესობა – კიკნაველიძეა, ...იყო ასეთი ადგილი სკვინჩოულს ეძახდნენ, რ მოსახლე ცხოვრობდა. აქეთ მხარეს არის ნაბუჯირი, იმ ნაბუჯირში, ნაეკლესვარსაც ეძახიან, ჩემ ბავშვობაში იყო შემორჩენილი ერთი მოსახლე, ამბობენ რომ აქ რაღაც ძველი ნამოსახლარიყო, ჩაფისა და კეცის ნატეხებს პოულობდნენ. ეს ატმანა რომ ვთქვი მე, ისიც დასახლებული ყოფილა. საყანე და საგენახე ადგილებს ვეძახდით შემდეგ სახელებს: წვერი, გრძელყანა, მაყვლარიანი, ნამამულეები, შუბიქელი, დიდყანა, ატმანა და ა.შ.“ (ხანდაზმული მამაკაცი, სოფ. საკრაულა)

საცხოვრებელი სახლების უმეტესობა ხისაგან იყო აგებული. საკრაულას და ხანისწყლის ხეობების მოსახლეობას, ხშირად სახლის მშენებელი ოსტატები რაჭიდან ჩამოჰყავდა. ზოგჯერ გვხვდება ე.წ. პალატიანი სახლები, სადაც პირველ სართულზე ქვით ნაშენი საცხოვრებელი „პალატი“ იყო, რომელზეც ჩვეულებრივ ფიცრული, ხის მეორე სართული იყო დაშენებული. საკრაულაში არის ე.წ. ძელური სახლებიც, რომელიც კარგად გამოკუთხული წაბლის მორებისაგან იყო აგებული. ზოგჯერ საჭიროებიდან გამომდინარე, მარანზეც დააშენებდნენ ხოლმე ფიცრულ საცხოვრებელს.

„ჩემი მამათილი მეტყოდა ხოლმე, მარანი შეგვხვდა ოჯახის გაყოფის შემდეგ და მასზე დავადვით სახლიო. დადიოდენ თურმე ტყეში, საზედაო ხერხით ამზადებდნენ

ფიცრებს და გააკეთა მძლავრ ზაღაო. მერე ბოვშებმა გადააკეთეს ეს სახლი“ (ხანდაზმული ქალბატონი სოფ. საკრაულიდან).



ძელური სახლის ფრაგმენტი სოფ. საკრაულა

ვახუშტი ბატონიშვილი იმერეთს ვაზით და ხილით მდიდარ მხარედ მიიხნევს, სადაც ხელოვნურად გაშენებული ხილის ბაღები არ ჰქონდათ. კარგად მოდიოდა მარცვლეული კულტურები (ბატონიშვილი 1973: 743-744). ამ რეგიონს მეურნეობის სიმბიოზურობა ახასიათებდა, სადაც მევენახეობა-მეხილეობა შეთანაწყობილი იყო მარცვლეულის მეურნეობასთან (ძირითადად სიმინდი), სახორცე-სარძეო მესაქონლეობასთან, მეღორეობასთან და მებაბრეშუმეობასთან (ჯაღაბაძე 1978: 8).

როგორც ითქვა, კიკნაველეთი თავისი ნაყოფიერებითაც იზიდავდა ხალხს. „ადვილი მართლა ნოყიერი და ნაყოფიერი ადვილია აქ ტყე იყო, ახლა ქე ვატყევედა ისევე ეს

რასაც ხელავ ვაღმა ყანები იყო ძირითადად. ვენახები და-
ბლა მდინარის პირას გვექონდა. 600-მდე ჰექტარი მიწა ითე-
სებოდა, ძირითადად სიმინდი, მაგრამ ხორბალიც მოჰყავ-
დათ. ხორბალს უფრო ახლო რილოებზე თესდნენ. ერთ
წელიწადს რო სიმინდი დეითესებოდა, მეორე წელს ხორბა-
ლი ითესებოდა, თესლობრუნვასავით იყო“ (მოსუცი მამაკა-
ცი, სოფ. საკრაულა)

XIX საუკუნის ბოლოს საკმაოდ კარგი შედეგი გამოიღო
საქართველოში ჩამოყალიბებულმა კოოპერატივებმა, ე.წ.
ამხანაგობებმა. ამ ტიპის გაერთიანებათა საქმიანობა და
ეფექტურობა კარგად შეამჩნია თ. სახოკიამ. 1890 წ. თბი-
ლისში დარსებულ წიგნების გამოცემის პირველ ამხანა-
გობას ბანი მისცა ყველაზე წინ ოზურგეთმა. ოზურგეთში
იმ ხანებში დაარსდა „მეეტლეთა ამხანაგობა“, რომელმაც
მეზარეუბს მეტისმეტად გაუადვილა და გაუიარა მისვლა-
მოსვლა. ამხანაგობას იმუამად 250 წევრი ჰყავდა, შექმნილი
ჰქონდა ოზურგეთში 2000 კვ. მ. მიწა, ააგო შენობები, გაი-
კეთა ეტლების ქარხანა, დაიქირავა ოსტატები, რომლებიც
ადგილზე აკეთებდნენ ეტლებს, მარხილებს და სხვა... ეს
მაგალითი სხვა სფეროებსაც გადაედო, კერძოდ, მეაბრეშუ-
მეობას, რომელიც მანამდე ჩარჩების ხელში იყო. 1896 წ.
დაარსდა ე.წ. „შუამავალი“, ანუ სავაჭრო-სამრეწველო ამხა-
ნაგობა, რომელშიც ყველას შეეძლო ჩაწერა. პირველსავე
წელს, „შუამავალმა“ აბრეშუმის ფასი 4-5 მანეთიდან 10
მანეთამდე აწია და უცხოელებიც იძულებული გახდნენ, ამ
ფასად ეყიდათ პარკი... გლეხმაც მოიგო იმ წელიწადს და
„შუამავალს“ 13000 მანეთი წმინდა მოგება დარჩა... ლანჩხუ-
თში გაიხსნა აბრეშუმის ძაფის ამოსართავი სახელოსნო.
მანქანები გამოიწერეს და ადგილობრივი ქალები დაასაქმეს.
გაიხსნა სხვა ამხანაგობებიც მაგ. „შემნახველ-გამსესხებე-
ლი“, დაარსდა წიგნთსაცავი, საიდანაც ყველას შეეძლო
უსასყიდლოდ გასცნობოდა ლიტერატურას. გაიხსნა ცენტ-
რალური წიგნის მაღაზია, იმავე საამხანაგო წესით, სადაც
თითოეული წევრი თითო თუმანს იხდიდა... წინ წაიწია გა-
ნათლებისა და ხელოვნების საქმემ და ა.შ. (სახოკია 1950:
30-34)

ზემოხსენებულ ტენდენციას, როგორც ჩანს, კიკნაველეთის მოსახლეობამაც აუბა მხარი. სოფელში ააგეს აგურის ქარხანა. თიხასაც აქვე მოიპოვებდნენ და აგურს, მოგვიანებით კი კრამიტსაც ამზადებდნენ. ხარით ზედდნენ მიწას, ქურები ჰქონდათ, რომელშიც თიხის ნაწარმს გამოწვავდნენ ხოლმე. მოგვიანებით ბოლშევიკებმა სოფლებს ჩამოართვეს სამრეწველო ობიექტების ფლობის უფლება და ეს ქარხანა განადგურდა.

ჩვენი მთხრობლის გადმოცემით, სოფლის განვითარებისა და აქაურების საზოგადოებრივ ასპარეზზე მოღვაწეობას უკავშირდება კიკნაველეთში მცხოვრები ყარამან კიკნაველიძის და მისი ძმების საქმიანობა. *„მათ დიდი განათლება არ ჰქონიათ, სასულიერო სემინარია დაამთავრეს. ცხრა დედამამიშვილიდან ოთხი ძმა იყო, ოთხი საუკეთესო ვაჟაკი, კარგი მებრძოლები. პირველი სკოლა მათ სახლში იყო. მანამდე აქ სამრეწველო სკოლა ჰქონიათ, ეკლესიასთან. მერე ესენი უცხოეთში, ირანში, წავიდნენ. ყარამანი ირანიდან რომ ჩამოვიდა, მაშინ უნივერსიტეტის მშენებლობა მიმდინარეობდა და პირველი 100 თუმანი მან შეწირა. კირიონ პატრიარქს მოკვლას უპირებდნენ და ყარამანს გადაურჩენია, კარგი ვაჟაკი იყო. ეს ძმები მოგვიანებით, ბოლშევიკების დროს, ამოწყვიტეს, ხოლო სოფლის ეკლესია კოლმეურნეობის კანტორად გადააქციეს“.* (მოხუცი მამაკაცი, სოფ, საკრაულა).

კომუნისტური წყობის დამყარებამ და კოლმეურნეობის ჩამოყალიბებამ ძირფესვიანად შეცვალა საკრაულას მოსახლეობის ყოფა, ადამიანის ტოტალური კონტროლი, ასაკისა და სქესის განურჩევლად მძიმე ფიზიკური შრომა, საოჯახო მეურნეობების დაკნინება თავისებურად აისახა სოფლის ცხოვრებაზეც. 1928 წელს ქუთაისის აღმასრულებელმა კომიტეტმა დააყენა შუამდგომლობა სოფლის სახელწოდების ცვლილების შესახებ, რადგანაც ბოლშევიკურ გარემოში შეუფერებლად მიაჩნდათ აზნაურული სახელის საფუძველზე შექმნილი ტოპონიმის არსებობა: „ასეთი სახელწოდების დატოვება საბჭოთა ხელისუფლების დროს შეუძლებლად უნდა ჩაითვალოს, რისთვისაც ქუთაისის აღმასრულებელი კომიტეტი, თანახმად პრეზიდიუმის ა/წ 8 აგვისტოს

დადგენილებისა შუამდგომლობს ცენტრალური აღმასრულებელი კომიტეტის წინაშე, სახელწოდება „კიკნაველეთის თემი“ შეცვლილ იქნას „საკრაულას თემის“ სახელწოდებით, რომელის სახელობის მდინარეც ჩამოდის ამ თემში“ (არქივი, 1928).

წარჩინებული გვარის ადამიანებს ანადგურებდნენ სამართლებლივი თუ არასამართლებლივი მეთოდებით. ზემოხსენებული ოთხი ძმა კიკნაველიძე სწორედ ამგვარ ანგარიშსწორებას ემსხვერპლა: „*აქანა ოთხი ძმა ყოფილა კიკნაველიძე, სუყველას ჯობდნენ თურმე. აქ ჩვენს სახლთან ეიარეს, ორსული ქალი მიყავდათ ქუთაისში, ერთ ადვილას, რომელსაც წყაღდუბეს უძახიან. იჯდნენ თურმე შეყიდულები, ფული მიუცია ვინცხას და მოაკლევია ესენი. ეს ორსული ქალიც მოკლეს თურმე და ეს ძმებიც მოკლენ, ორი ყოფილა ცოლიანები და ორი უცოლო. ჩემი მამამთილი ამბობდა, შეკაზმულმა ცხენებმა ჩამოიარეს ხალხის გარეშო“.* (მოსუცი ქალბატონი, სოფ. საკრაულა).

საკრაულას უახლესი ისტორია ადგილობრივთა მესსიერებაში

ქვემოთ ვეცდები საველე მასალის მიხედვით წარმოვადგინო საბჭოთა პერიოდსა და დამოუკიდებლობის წლებში სოფელ საკრაულაში არსებული სიტუაცია. აბაზაცებით გამოყოფილია სხვადასხვა ადამიანის მიერ მოთხრობილი ამბები:

საბჭოთა პერიოდი – კოლმეურნეობა და მსოფლიო ომი

კოლექტივი რომ შემოვიდა, წავიდა ძალიან უბედურება, ქალი, კაცი ყველა მუშაობდა. ადრე ქალის მძიმე საქმეზე მუშაობა მიუღებულად მიიჩნდათ. გვამუშავებდნენ ქალსა თუ კაცს. ვინ ჩიოდა შენ ოჯახში რა საქმე გქონდა, არ გვაყენებდნენ სახლში, ოჯახს ხელი და პატრონობა უნდოდა, მაგას არავინ ჩიოდა. ღამე მოვდიოდით ხოლმე სახლში, 12 უღელი ხარი ყავდა ბრიგადას და ორ გზობა უნდა მოგვეტეხა სიბინდი (ე.ი 24 ურემი).

წესი ჰქონდათ, თავმჯდომარედ უნდა დეენიშნათ უღარიბესი, ნამოჯამავირვეი ან ნაყმევი. სწორედ ასეთი ნახეს, ვინმე ჭუმბურიძე, წარმოშობით ზესტაფონიდან. იგი მოსამ-

სახურედ იღვა მაჭავარიანებთან, აგურის ქარხანაში. ეს ჭუმბურიძე 50-იან წლებამდე დარჩა თავმჯდომარედ, გაუნათლებელი, მაგრამ უნარიანი კაცი იყო. თქვენ წარმოიდგინეთ, გაუნათლებელი კაცი ამდენ ხანს იყო თავმჯდომარედ და მოწინავე კოლექტივად ითვლებოდა. სწორედ ამ თავმჯდომარის ინიციატივით შეუცვალეს კიკნაველეთს სახელი და საკრალა უწოდეს, რადგანაც მას, როგორც ყოფილ მსახურს, აზნაურებზე ბოღმა ჰქონდა.

კოლექტივის დროს სიმინდი ბევრი მოჰყავდათ, მაგრამ განაწილების წესი არ უვარგოდათ, სანამ მთლიანად არ დააბინავებდნენ მოსავალს, არ გაანაწილებდნენ. საწყობში რომ მოიყრიდა თავს ეს სიმინდი, ზოგი ჭყლინტი, ზოგი ხმელი, ჩაღებოდა, გაუბედურდებოდა და მერე გაანაწილებდნენ. იყო შემთხვევები, რომ 16 კილო დაარიგეს შრომადღეზე. ჩემ ბიძაშვილს 8 ტონა სიმინდი ერგო, მაგრამ სულ გადასაყრელი, ღორიც არ შეჭამდა ისე იყო გაფუჭებული. მერე, 1956 წელს ბაღდადეგი ანდრო კიკნაველიძე ჯერ მეზობელ სოფელში დანიშნეს თავმჯდომარედ და ისე შემოატრიალა საქმე, რომ ყელამდე ემაყოფილი დარჩა ხალხი. შემდეგ ჩვენთან ჭუმბურიძე გაანთავისუფლეს და ეს ანდრო გადმოიყვანეს თავმჯდომარედ. ჭუმბურიძეს გმირის წოდება ჰქონდა მიღებული, მაგრამ ყალთაბანლობაში ამხილეს. რაიონში 7 კაცს დოუმტეციცეს ფალსიფიკაცია, ხელოვნურად გაზარდეს ყურძნის მოსავალი, წყალი მიუშვეს. ლორთქიფანიძე იყო მაშინ რაიკომის მდივანი და ეს ხალხი ყველა ეიყვანეს პატიმრობაში. ჭუმბურიძემ კი დეიხსნა თავი, მაგრამ თავმჯდომარედ აღარ დააბრუნეს და მევიდა ეს ანდრო კიკნაველიძე, რომელმაც მოსვლისთანავე შეცვალა განაწილების წესი. სიმინდი ფარდულებში აღარ გააჩერა, ავანსად ვასცა, სანამდე შეილახებოდა, ჯერ ავანსი მერე საბოლოო ანგარიშსწორებაო. თითქოს გამოსწორდა მდგომარეობა, მაგრამ ვინც წასული იყო უკვე უკან აღარ დაბრუნებულა. ვინც დარჩა ამ კაცმა შეძლო, რომ შეაჩერა ეს ხალხი და 60-იან წლებამდე სოფლიდან წასვლა შენედა.

კიკნაველიძე იყო ერთი, წვევიდა სოფლიდან, ჩამოართვეს ადგილი და მოგვცეს ჩვენე. გადავაბრუნეთ ეგ ადგილი,

ჩვეყარეთ ვენახი შიდა, როდინოულიდან მეიტანა ვენახი. აგრონომად მუშაობდა მაშინ (მთხრობელის ვაჟი ლ.ჯ.), გავაშენეთ ვენახი, კაი რამე ვენახი დადგა, ახლაც გვაქ.

ჩემ ქმარს სახელად შალვა ერქვა, შალიკოს ეძახდნენ, დენი რომ გვიყვანეს, მაშინ ცოცხალი იყო ჩემი ქმარი, სტოლბების დასობაზე მუშაობდა და გამოიპარებოდა ხოლმე ჩემ სანახავად. მე რომ მომიყვანეს, კოლექტივი ახალი დაწყილი იყო. გვგმა მეც მომცეს. სამ წელიწადში კი ომი მოხდა და ჩემი კაცი ქე წამართვეს, რავარი ბიჭი, მეუღლე, წეიყვანეს და დამრჩა ერთი შვილი, ამას შევწირე ჩემი ახალგაზრდობა. ოცადმეერთე წელიწადში ვიყავი ჩემი ქმარი რომ წეიყვანეს. გავზარდე ეს ბოვში, ამ სოფელში უკეთესი ბიჭი არ იყო, შეხედული, აზრიანი, კაი ჩამცემლი. სულ შიში, სულ შრომა, გადასახადებს ისე მავალეებდნენ რავარც კაცს. აქ რა სოფელი იყო თუ იცი, იშვიათი სოფელი, წევიდა ახლა ხალხი, თორმეტი ბრიგადა იყო ბევრი იყო ხალხი და კაი ხალხი.

სოფელში საკუთარი ჰესი გავაკეთეთ, რადგან ჯერ მთელი სოფელი არ იყო ელექტროფიცირებული. არ გაამართლა, რადგან აგვისტო-სექტემბერში წყალმანხობა იცის ჩვენმა მდინარემ, ჰესს სათავეც უნაიროდ ჰქონდა გაკეთებული, ვერაფრით ვერ შეძლეს მთელი წყალი შევგროვებინათ, მოუშვებდნენ გაბრდლიალებოდა ნათურა და მერე მიიბუტებდა. რადიო არ გვქონდა, ტელევიზორზე ხომ ზედმეტია საუბარი. მე-8 კლასში ვიყავი, სტალინი რომ მოკვდა. ერთი მასწავლებელი გვყავდა ჯიშკარიანი, იმან მოიტანა ბაღდადიდან რადიო და რო დადგა და ლაპარაკი დაიწყო, პირდაღებული ვუყურებდით. ახლა ღმერთმანი შედარება არაა, განათება მუდმივია, წყალზეც მთავრობა ესმარება ყველას და სახლებში შემოიყვანეს, მუშაობასაც აღარ გვაძალებს ვინმე.

კომუნისტების დროს ტყე სახელმწიფო საკუთრებად იყო გამოცხადებული. მერე გამეყუო საკოლმეურნეო ტყე. წყალი ბევრია, წყლის ქება რა მითქვამს, მაგრამ ისეთი მსუბუქი დასალეგია. არის წყლები, რომ დალევე, ბოდიშს ვიხდი და, შებერილობას გრძნობ, ეს კი რამდენიც არ უნდა

დალიო შესანიშნავია. წყალი კაი, ჰაერი კაი, მიწა კაი, ამან განაპირობა თავის დროზე ხალხმრავლობა.

სოფლის დაცლა?! 1952 თუ 53 წელი ჩემ მახსოვრობაში იყო ძალიან დიდი გვაღვიანი წელი. აქიდან ზესტაფონამდე საურმო ვ ზა გვექონდა, საჭაპანო ვ ზას რომ ეძახიან, 12 კილომეტრია. ადგებოდა კაცი დილაადრიან, ოჯახიდან ერთი მაინც სისტემატურად უნდა წასულიყო ზესტაფონში, ყეიდა შავი პური და გადმოეტანა. რას გადმოიტანდა იმდენს, რომ ერთ კვირას ყოფნოდა?! ოჯახები იყო 8 სულიანი, 10–11 სულიანი. 11 ბავშვი ყავდა ჩემ მეზობელ კელენჯურშიც. ასეთი ოჯახებიდან ყოველდღე უწევდა კაცს ჩასვლა პურზე ზესტაფონში. იქ ჩვენებური კაცი იყო, მაღაზიაში მუშაობდა და ის უწყობდა ხელს. ამათ კერძ პურს ვადინახავდა, რომ ცარიელი არ წამოსულიყო. ბოლოს და ბოლოს „აღბათ იფიქრა ხალხმა, ამხელა ვ ზაზე ხეტიანს გაცლა ჯობიაო. ზესტაფონის ახლოს არგვეთა არის სოფელი, დიდი საბჭოთა მეურნეობა იყო, მუშახელი ჭირდებოდა და ვინც კი ვეიშვა ამ სოფლიდან, ზოგი არალეგალურად გეიპარა, ზოგი როგორ და ზოგი როგორ. ვანთავისუფლების ქალაქს არ იძლეოდნენ, ეს ცნობა თუ არ გვექნებოდა, ისე ვერ წახვიდოდი, მაგრამ მოახერხეს. იმათ მუშახელი სჭირდებოდათ და დატოვეს ეს ლტოლვილი ხალხი, ნაკვეთებიც გამოუყვეს და სოფლიდან წასულთა უმრავლესობა იქ ჩასახლდა. ადრე პასპორტები არ ჰქონდათ, კოლმეურნეობა ვანთავისუფლების ცნობას, მხოლოდ შემოდგომის მინახვის მერე იძლეოდა ისიც სამი თვით. ზოგი გარე სამუშაოზე მიდიოდა, ზოგი საგზაოში და ზოგი სად. ეს სამი თვე რომ ვავიდა ბევრი აღარ გამოუშვეს მათი მუყაითობის გამო. ერთი ჩემი ბიძაშვილი მუშაობდა ასე საგზაოში, რომ ჩავიდა, თავმჯდომარეს ასე უთხრა დირექტორმა – სულ, ვაგატან ერთ ბრიგადას და ამ კაცს კი ვერ შეველევიო. ამრიგად, ზოგი ზესტაფონში ჩასახლდა, ზოგი ქუთაისში, ზოგი ბაღდადში. ხარაგაულისკენ ნაკლებად, უფრო თუ ჩასიძებული იყვნენ. აქეთ ვ ზა ბაღდათიდან (მდინარის ხეობით) ვასაბჭოების მერე, გვიან შემოვიდა. სოფელს ძირითადი ვ ზა ზესტაფონისაკენ ჰქონდა.

პოსტსაბჭოთა პერიოდი

სოფელში ახლა ძირითადი, სადაც კვამლი ამოდის, არის ასე 100-მდე მოსახლე ან უფრო ნაკლები 80-მდე. ისე ზაფხულობით, ახლა აგერ ხელავ, არის სახლები და მოდიან, ვისაც პატარა შეუძლია და 60-70-ს გადაშორებულია, გააკეთა პატარა ბინა, რომ ზაფხულობით ამოვიდეს და დეისვენოს. გრძნობთ ალბათ, შესანიშნავი პაერია.

ჩვენ ახლა გვაქ მოცემული ნაკვეთის ჩვენი ნორმა. ახალგაზრდა ცოტაა აქ, თუმცა ეს დრო ჯობია, რა თქმა უნდა, ზვიადმა ქნა ეს, გამსახურდიამ. ადრე კოლექტივში მუქთად ვმუშაობდით, აქედან ხალხი ზესტაფონში უფრო დადიოდა, საურმე ვ ზა გადადიოდა, ზეგნელები (საკრაულას ხეობის უფრო ქვემოთ მდებარე სოფელია – ლ.ჯ.) კი უფრო იქით ქუთაისისკენ დადიოდნენ. საკრაულას ხეობაში შედის სოფლები: დიმი, ზეგანი, წიფა, საკრაულა და ჩალხეთი.

აქ გაღმა ახოს ეძახიან ადგილს და ერთი კაციღა ცხოვრობს, მიხა კიკნაველიძე, აქანა ჩამოდის ხოლმე ჩვენთან, ყველს ყიდულობს. ვოგო გაათხოვა, ერთი ცოლ-ქმარიღა დარჩნენ, დედა ყავს კიდევ ცოცხალი, მაგრამ სხვა შვილებთან უფრო ხშირად არის ხოლმე. ადრე მაგ უბანში ბევრი ხალხი ცხოვრობდა, ახლა ერთი ადამიანიღა შემორჩა.

ჩემი გარდაცვლილი შვილი, სხვაგვარად აკეთებდა დეინოს, ესენი სულ სხვანაირად აკეთებენ, სულ მარტო ტკბილი ჩაასხეს, ძალიან მაგარი დგება. იმას ხო უნდა მიეცეს ჭაჭა, რო აადულოს და დააყენოს თავის გემოზე. საწნახელში ფეხით დაწურავენ და მერე პრესში გაატარებენ.

გ ზა გასაბჭოების მერე შემოიყვანეს. ტექნიკა იყო უკვე უგ ზოობამ იძენი არაფერი იმოქმედა სოფლის დაცლაზე, რამდენიც ამ ეკონომიკურმა მდგომარეობამ. მერე კიდევ გავრძედა, ზოგმა სამსახური იშოვა სხვაგან, ზოგმა თბილისს მიაშურა, უკვე შეზღუდვა აღარ იყო. მე ახლა 12-13 წლის დაბრუნებული ვარ სოფელში. დაახლოებით 2000 წლიდან მოვედი. თავიდან აქ ვცხოვრობდი, მერე ზესტაფონში ტექნიკუმი დავამთავრე, აქანა ვმუშაობდი. მერე 63-ში ჩავირიცხე უნივერსიტეტში და დავამთავრე 68-ში. განაწილებით მოვხვდი ქუთაისის საბულალტრო-სამოაზგარიშო სკოლაში სპეციალური საგნის მასწავლებლად. ერთი 6 წელი იქ

ვიმუშავე. იმასთან ერთად შეთავსება მქონდა ქუთაისის აგურის ქარხანაში, ვმუშაობდი ბულალტრად. მერე, 2000-იან წლებამდე, სხვაგან ვმუშაობდი ქუთაისში. ... ქვეყანა რო დაანგრის, გადმოვედი აქ საცხოვრებლად. 60–ს გადაცილებული ვიყავი და ორ–სამ სამსახურს ვერ შევძლებდი, ერთი ისეთი სამსახური კი ვერ ვნახე, რომ მე და ჩემს ოჯახს გვეოფნოდა, ამიტომ გადავწყვიტე აქ დაებრუნებულიყავი. დვეიწყე მეურნეობა. ახლა ღორი მყავს, თხა მყავს, ძროხა მყავს, ქათმები, პენსია მაქვს, პენსია აქვს მეუღლეს, პენსია აქვს ბავშვს, ასე რომ, საწუწუნო არაფერი მაქვს. ამ სოფელში ასე ჩემსავით მობრუნებული მუდმივად თითქმის არაავინაა.

სოფლის დაცლა ეკონომიკის ბრალია, ვინც ვოუძლო, ვოუძლო, ვინც არა და წვეიდა. თუმცა, ახლანდელი მდგომარეობა სოფელში რომ ძველს შეადარო, ყრუ უნდა იყო. ყველაფერს რომ თავი დაენებოთ, ჩემს ბავშვობაში სახლს კრუშკით ვანათებდით, ბუხარში შევდგამდით კრუშკას და იმაზე ვკითხულობდი წიგნებს. ასე რომ, პირობები არის, მაგრამ ახალგაზრდობაზე მაქვს ერთი სასაყვედურო, ძალიან ბევრი ახალგაზრდა ბიჭია უცოლო, ზოგს ისიც კი ვუთხარი, თუ ცოლს არ შეირთავ, შენთან სუფრაზე აღარ დავეჯდები-თქო, მაგრამ შენც არ მომიკვიდი! ერთი მეზობელი მყავდა აგერ, ახალციხის საზღვარზე გვყავს ჩვენ საქონელი მთაში, იქედან წამოიყვანა ზურგზე მოკიდებული ქალი. ამათ რა გაუჭირდათ ისეთი, ან ბაღდადიდან ან ზესტაფონიდან, ან სხვა ადგილიდან ვერ მოუყვანია ქალი. ჩემი გადასახელიდან სოფელს პერსპექტივა არ აქვს, აგერ ამხელა სკოლაა 500-მა მოსწავლემ შეიძლება ისწავლოს. ჩემ დროს 100-მდე ვიყავით, ორცვლიანი სწავლებაც მახსოვს. ახლა პირველ კლასში არი, ვონია, ორი ბავშვი. ჩემს მეზობელს ოთხი ბავშვი ყავს, მაგრამ საკოლო რომლებიცაა, ორივეს ზესტაფონში ატარებს სასწავლებელში. პერსპექტივა არ არის.... აქანა ახლა რა არის, თუ გამოჩნდება ვინმე და მესაქონლეობა განავითარა, შეიძლება რამე მიიღოს. ადგილობრივი უნდა იყოს ისეთი, რომელიც დაინტერესდება მაგით და შექმნის მეურნეობას, ვზა კეთდება და მიმოსვლა გაიოლდება, ტრანსპორტირება გაადვილდება. სხვა რამე

რომ თქვას კაცმა, მესიმინდობის და მევენახეობის პერსპექტივა არ არის. აქ ადრე საქონელს ვამთაბარებდით, კოლმეურნეობას დაყავდა ზაფხულობით ფერმა მთაში და კერძო პირებიც მიყვებოდნენ, ფერმაში შეურეკდნენ და ვინმე კერძო პირიც გამოხნდებოდა მოხალისე და გაყვებოდა. ახლაც არიან ახალგაზრდები (სოფლიდან საქონელი მთაში ჰყავთ, 8 ამხანაგია, მამაკაცი, გაერთიანებული და ორი კვირით 4-4 რჩება ხოლმე).

სოფლის დაცლა, პირველ რიგში, იმითაა განპირობებული, რომ ნაკლები ყურადღება ექცევა, ვიდრე იმსახურებს. აქ დუხჭირ ცხოვრებას მიხვეულმა ხალხმა სხვაგან უკეთესი ცხოვრება ნახა და წავიდა; მეორე მიზეზი ისაა, რომ ამ პატარა სოფლიდან 300 კაცი გაიყვანეს მეორე მსოფლიო ომში და მხოლოდ 100 დაბრუნდა. იყო ოჯახი სადაც 4 ძმიდან არც ერთი არ დაბრუნდა და ის ოჯახი განადგურდა. იმ ორასი კაცისგან, რომელიც ომში დაიღუპა, ნახევარიც რომ დაბრუნებულიყო, სოფელში ხომ მეტი დარჩებოდა., ახლა კი სოფლის მოსახლეობის უმრავლესობა მოხუცებულია.

აქ კოლექტივის დაშლის მერე მოგვცეს მიწები, ქვეყანა მიწები გვაქვს, ველარც კი დავთესეთ წელს. კელენჯერიძემ მოგვცა კიდევ ერთი ადგილი და შარშან იქაც მევიყვანეთ სიმინდი, ვენახიც ბევრი გვაქვს. ცოლიკოურიც არი, ძველშავიც, არი, ყველანაირი ვენახი გვაქვს. მარტო ღობილ გამოვიტანეთ ვენახიდან, 12 ვოდორი. ვენახში ღობილს გარდა არაფერს ვთესავთ.

გაზაფხულზე იყო შეხვედრა კოპერაციასთან დაკავშირებით, სტუმრებიც გვყავდა და ჩვენც ვიყავით ჩასული იქ, მაგრამ რაიონში სულ ორი თუ სამი კოპერატივია. ვლენი არის მოჭიდებული ისეთ აზრს, რომ თუ თვალსაჩინოდ არ დეინახა, არ გააკეთებს. მათ თუ წარმატებულს დეინახავს, დარწმუნდება ხალხი. მეორე კიდევ, სახელმწიფო კრედიტებით უნდა ეხმარებოდეს, ითხოვენ წარმოდგინო ჯერ პროექტი, მაგრამ დაეუშვათ ვერ გაიმარჯვა ჩემმა პროექტმა და ვილაცამ უკეთესი წარადგინა?!

დაეუშვათ მოვიყანეთ პროდუქტი, გასაღების ბაზრის პრობლემა დგება. მარტო ტყემლით, რომელსაც ვაბარებდით, ამ სოფელში იმდენი შემოსავალი იყო, რომ ცომრით ამოგვიტანია ფული. ახლა ადამიანების აზროვნებაც შეიცვალა, ისეთი ფსიქოლოგია ჩამოუყალიბდა, რომ მე ხელსაც არ გაეანძრევ, სახელმწიფოა ვაღდებულები, დამეხმაროს. ოველწლიურად საწვავისა და შხამქიმიქატების უფასოდ მიცემას, სჯობდა მინიქარხნები გახსნილიყო, ხილის გადასამუშავებლად, სოფელში თუ არა, რაიონში მაინც, ან სხვა რამ. რაც უნდა დაეხმარო, ისე კი 600-700 ლარი რომ აჩუქონ, მაინც არაფერია, გაჭირვებული მაინც გაჭირვებულია, შრომა რცხვენია ხალხს და იმაზე წუწუნი, ეს არა მაქვს და ის არა მაქვსო, არ რცხვენია.



სოფ. საკრაულას ბიბლიოთეკა, საკრებულოს შენობა

წელს მაგალითად, ვენახი არ არის, ნიგოზი არ არის, სხვა ხილიც არ არის და არცა აქვს ფასი, რომ იყოს.

ერთადერთი ვაშლია და არც ისაა ჩვენთან მაინცდამაინც ჯიშისანი. იშრომა ადამიანმა, იწვალა, ბარათით არი შხამქიმიკატი, თუ როგორ, რა მნიშვნელობა აქვს, მოსავალი ვერ მიიღო შემოდგომაზე და შრომა წყალში ჩაეყარა.

წელს არც თხილს აბია და არც ნივოზს. ნივოზი მომდიოდა ხოლმე 30 ბათმანი (ბათმანში 7 კილოა) წელს სულ რაფერ მეიწვა ასე, ერთი კაკალი არ მოვაო, ამბობენ. ხილი სულ მოწვა ყინვამ, არაფერი არაა წელს, ლეღვი იქნება მარტო.

მიწები მიცეს ხალხს და უთხრეს, მიწა მოგეცით თქვენო, მერე კი სამუშაო ადგილებში ჩაუთვალეს, დასაქმებული ხარო. ამიტომ ადამიანს ურჩევნია, ქუთაისში წავიდეს, ორი კაპიკი იშოვოს და მშვიერი არ მოკედეს, ვიდრე სოფელში ერთი ჰექტარი დაამუშაოს. გზის პრობლემა მნიშვნელოვანია, ამ დანგრეულ გზაზე საათნახევეარი უნდება მანქანა,²¹ თუ იშოვე, ბაღდადამდე ჩასვლას. თორმეტი საათი რომ ფეხზე იქნები ყინვასა და ქარბუქში და მერე ფეხით უნდა გათელო ამხელა გზა, ასეთ პირობებში არ ურჩევნია ადამიანს ჩაისა და ხმელა პურზე იყოს და ქალაქში იცხოვროს?! შეუქი ექნება, გზა ექნება, ექიმი ეყოლება და რა უჭირს.

ერთი პრობლემაა კიდევ, ახალგაზრდა მამაკაცების უმეტესობას ცოლი ვერ მოჰყავს, რადგან არავის უნდა აქ გათხოვება. ვოვო დარჩება გაუთხოვარი და არ წამოვა, არ გათხოვდება, ურჩევნია შეძვრეს მეთოთხმეტე სართულზე და იყოს მარტო ჩაიზე და პურზე.

ქალაქში ჩაიზე რომ ვიქნები, ბავშვს მუსიკაზე მივიყვან, ინგლისურში ვამეცადინებ, ცეკვაზე ვატარებ. საკრალაში ეს არის მიულწეველი, ბავშვს რომც ქონდეს უნიკალური ნიჭი, ვერსად ვერ ატარებ. წარმოუდგენელია აქედან ბაღდადში ატარო. აქ კიდევ მასწავლებელი არ მოვა, რადგან ბავშვები არ არიან.

²¹ამჟამად, ბაღდათიდან საკრალამდე გზის მოასფალტება დასრულებულია.

ღვენილი მოსახლეობის შემოსახლებაზეც იყო საუბარი, მაგრამ სახლს არავენ არ იმეტებს, ათიათას ლარს უხდიდა სახელმწიფო, თუმცა სახლის გაყიდვის მსურველი არ გამოჩნდა. კიდევ კაი, მიხარია, რომ უყვართ საკუთარი სოფელი. ფიქრობენ მე წასული ვარ, მაგრამ შვილი, შვილიშვილი რას გადაწყვეტავს, ეგებ დაბრუნდესო?!

ზემომოტანილი მასალის საფუძველზე შეიძლება ითქვას, რომ ბოლშევიკების მიერ გატარებული აგრარული პოლიტიკა მტკივნეულად შეეხო სოფელს. საბჭოთა ხელისუფლება შეეცადა სოციალური და გენდერული თანასწორობის ღოზუნგით ტრადიციული ურთოერთობის ფორმები და ღირებულებები მოეპო, რაც ახალი ადამიანის ფორმირებით უნდა დასრულებულიყო. მიწაზე კერძო საკუთების გაუქმებამ და კოლექტიური მეურნეობების შექმნამ, ადამიანებზე ტოტალური კონტროლის, გადადგილების უფლების შეზღუდვისა და საცხოვრებელი ადგილის შეცვლის აკრძალვის პირობებში, მართლაც მისცა ერთგვარი ეფექტი სოფლის მეურნეობის პროდუქტიულობის გაზრდას. ბოლშევიკური პოლიტიკის საყრდენად იქცნენ დატაკთა სოციალური წრიდან გამოსული, ხშირად გაუნათლებელი პირები, რომლებსაც განათლებული, დიდგვაროვანი და შეძლებული ადამიანებისადმი შური და მტრობა ამოძრავებდათ და უყოყმანოდ ემორჩილებოდნენ ცენტრიდან მოსულ ღირეპტივებს. სოფლელებს შორის უნდობლობა და მტრობა რომ დაეთესათ, ჩამორთმეულ კარმიდამოს, როგორ წესი, მის მეზობელს მისცემდნენ ხოლმე. ინდუსტრიალიზაციის შედეგები საკრაულაზეც აისახა, ააგეს ელექტრო ჰესი, რომელსაც ხელი უნდა შეეწყო სოფელში კომუნალური პირობების გაუმჯობესებისათვის, თუმცა, კომუნისტური წყობისათვის დამახასიათებელი უხარისხო მშენებლობისა და ტექნოლოგიური გაუმართაობის გამო, სოფელი ელექტროენერჯის გარეშე დიდხანს აგრძელებდა ცხოვრებას. ხელოვნურად შეცვალეს ადმინისტრაციული და სამეურნეო-საკომუნისტური ვექტორი, ზესტაფონის ნაცვლად, რომელიც თითქმის ორჯერ ახლოს იყო, სოფელი ბაღდათის რაიონს დაუქვემდებარეს.

საპასპორტო რეჟიმის შესუსტება 1950-იან წლებში, მყისვე აისახა სოფლებიდან მოსახლეობის გადინებაზე. ადამიანები ცდილობდნენ, უკეთესი საცხოვრებელი პირობები ეპოვნათ და ამისათვის ბიუროკრატიული ბარიერების გადალახვასაც არ ერიდებოდნენ. მართალია, საკოლმეურნეო პოლიტიკის ლიბერალიზაციამ, საბჭოთა პერიოდის ბოლოს, ერთგვარად შეანელა ეს პროცესი, მაგრამ 1990-იანი წლებიდან მან უფრო დიდი მასშტაბი მიიღო.

60-70-იანი წლებში ე.წ. ელიტარულ საზოგადოებაში „სოფლელი“ გახდა „ჩამორჩენილი“, „გამოუსვლელი“ ადამიანის სინონიმი. ამიტომ, გლეხების უმეტესობა სოფელში დარჩენას და იქ პირობების გაუმჯობესებას კი არ ცდილობს, არამედ ამ „კატორღის“ დატოვებას და სადმე ქალაქში, ან უცხო ქვეყანაში გადახვეწას. როგორც საველე მასალიდან ჩანს, თავად სოფლის მოსახლეობაც კარგად ხვდება, რომ ე.წ. სოფლის ვაუჩერიზაციის პროგრამები ფუჭად გადაყრილი ფულია და უფრო უპრიანად მიაჩნია, ეს თანხა ადგილობრივი მრეწველობის (მაგალითად ხილის გადამამუშავებელი მინიქარხნების მოწყობა) განვითარებას მოხმარდეს.

პოსტსაბჭოურ პერიოდში შეიცვალა სახელმწიფო პოლიტიკა აგრარული სექტორის მიმართ. მიწაზე კერძო საკუთრების აღდგენას, მეურნეობის განვითარებისა და სასოფლო კულტურების მოყვანაში სრული თავისუფლების მიცემას, სასოფლო კოოპერაციის წახალისებისა და ფინანსური მხარდაჭერის ღონისძიებებს, ერთი შეხედვით, ბიძგი უნდა მიეცა სოფლის განვითარებისათვის. მოხდა პირიქით, ადამიანებში უკვე ღრმადგამჭდარმა ფსიქოლოგიურმა განწყობამ სოფლად ცხოვრების არაპრესტიჟულობის შესახებ და შედარებით მძიმე საცხოვრებელმა პირობებმა, გადაადგილების და საცხოვრებელი ადგილის არჩევის სრული თავისუფლების პირობებში, ქართული სოფლების დაცლა განაპირობა.

Lavrenti Janiashvili

Some aspects of the economic and sociocultural transformation of the Georgian village (the village of Sakraula)

This article is about the village of Sakraula (historical Kiknaveleti) of Baghdati district. It is written mainly on the basis of field ethnographic material. The important stages of the demographic, socio-economic and cultural life of the Georgian village are described in chronological order. It discusses how these elements were transformed at key stages of history.

Until the 1950s, the village was characterized by population growth. Traditional, symbiotic farming was represented by viticulture, grain crops (mainly corn, partly wheat) and meat and dairy farming.

The formation of the Soviet regime and the creation of collective farms radically changed the life of the population. Total control over the individuals, hard physical work regardless of age and gender, the decline of family farming, deprived people of the desire to live in the village, although under strict passport control it was difficult to change their place of residence. Since the 1950s, the rural population started to leave the village. This process has become more intense since the 1990s. It was accompanied by some changes in the sphere of traditional public relations and the collapse of the agricultural sector.

დამოწმებული ლიტერატურა

არქივი 1928 – საქართველოს ეროვნული არქივი, ფ. 284, აღ. 1, საქმე 953 აღწერა 2014 – http://census.ge/files/results/Census%-20Release_GEO.pdf

ბატონიშვილი 1973 – ბატონიშვილი ვ., აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქც, ტ. IV, თბ., 1973

მიგრაციები 2014 – სასოფლო დასახლებების დაჯგუფება მოსახლეობის რიცხოვნობის მიხედვით <http://census.ge/ge/results/-census1/migration>

ორჯონიკიძე 2012 – ორჯონიკიძე ბ., კიკნაველეთი ანუ მიწის ყივილის სადღეგრძელო, თბ., 2012

რუსაძე 1989 – რუსაძე ჯ., ხანი იმერეთის ხევსურეთია, თბ., 1989

სახოკია 1950 – სახოკია თ., მოგზაურობანი. გურია, აჭარა სამურზაყანო, აფხაზეთი, თბ., 1950, რედ. გ. ჩიტაია,

ჩალათაშვილი 2020 – ჩალათაშვილილ., დეურბანიზაცია - პანდემიების გარდაუვალი შედეგი?!, ინტერნეტ ვერსია <https://www.kvirispalitra.ge/lado-chalathashvilis-blogi/63977-deurbanizacia--pandemiebis-gardauvali-shedegi.html>

სულაბერიძე 2018 – სულაბერიძე ა., ლ. მენაბდიშვილი, ნ. გომელაური, ც. გვრიტიშვილი, მ. ხაჩატუროვა, თ. გავაშელი, მოსახლეობის მიგრაციის აქტუალური პრობლემები საქართველოში. თბ., 2018

ჯალაბაძე 1978 – ჯალაბაძე გ. მემინდვრობა იმერეთში, კრ. იმერეთი, თბ., 1978

Георгий Автандилашвили

Этническая группа лайджей в Грузии

Грузия почти никогда не была моноэтнической страной. Хотя, в разные периоды истории количество негрузинских этнических единиц было различным. Разным было и процентное соотношение грузин и негрузин; например, после вхождения в Российскую империю этническая картина Грузии изменилась, здесь поселились новые этносы. Хотя численность грузин в XIX-XX веках значительно увеличилась, но в процентном соотношении к общей численности населения сократилась: в 1800 году грузины в Грузии составляли 89% населения, а в 1939 году – 61,4% (Топчишвили 2008: 10-19). Расселение в Грузии разных народов было обусловлено ее особым географическим расположением. К концу советского периода из негрузинских этнических единиц в Грузии в значительном количестве проживали: армяне, русские, осетины, абхазы, греки, айсоры (ассирийцы), евреи, курды и другие этнические группы, которые, вследствие своей малочисленности, не оказывали какого-либо влияния на этническую структуру страны. Несмотря на то, что в советский период в Советском Союзе, в том числе в Грузии, скрупулезно описывалась этническая ситуация, из поля зрения как ученых, так и государственных структур ускользнула одна этническая группа. Это *лайджы (лахыджы)*, которые **и в переписях населения, и в официальных юридических документах, удостоверяющих личность, обозначались (числились) как азербайджанцы**. Следует обратить внимание на еще одно обстоятельство: народ под таким этнонимом нигде не засвидетельствован.

Лайджы проживают в **Гаре Кахети (Восточная Грузия), в селе Гомбори Сагареджойского района**. Хотя лайджей записывали как азербайджанцев, сами они себя таковыми не считали. Наряду с лайджским этническим сознанием, они обладают таким

основным признаком этничности, как язык. Поскольку указанная этническая единица до сегодняшнего дня была не известна широкой научной общественности, постольку отныне такая информированность научным кругам необходима. **Приоритет обнаружения лайджей принадлежит грузинскому ученому-востоковеду (иранисту) Манане Квачадзе**, которая научно изучила лайджский язык, сыграв роль своего рода первопроходца в этом деле (Квачадзе 1988; 1989; 1998; 2004). Надо заметить, что автор статьи с детства был знаком с оригинальной этнической общностью лайджей, с которыми его даже связывают определенные родственные узы.

На каком языке говорят лайджы? – На татском. Но непременно следует подчеркнуть, что лайджы не идентифицируют себя с татами. И еще одно интересное обстоятельство: в селе Гомбори проживает и другая группа мусульман, именующих себя татами, но говорящих не на татском, а на азербайджанском языке. Они также во всех документах – и советских времен, и нынешних – зафиксированы как азербайджанцы. Эти две этнические группы исламского вероисповедания друг с другом общаются на азербайджанском языке.

Согласно добытым нами материалам, **в 2010 году в Грузии проживало от 300 до 400 лайджей**. В силу различных причин определить их точное количество невозможно. Лайджы – народ ираноязычного/ татоязычного происхождения, а таты и сегодня живут в Азербайджане и Иране (в районах Зохра и Таликан), а также в Дагестане (Топчишвили 2007: 109-114; Люшкевич 1972). По языковым данным, **лайджский язык входит в юго-западную группу иранских языков и представляет собой один из диалектов татского языка**. Говор лайджей обнаруживает близкую генетическую связь с персидским и таджикским языками (Квачадзе 2004).

Согласно этнографическим данным, лайджы мигрировали в Грузию в начале XX века из Азербайджана, из села **Лахыдж**

(Лахидж, Лагич) нынешнего Исмаиллинского района. Поначалу они рассеялись по разным селам Кахети – историко-этнографического края Восточной Грузии. В конечном счете, они осели в селе Гомбори Сагареджойского района. Основной причиной миграции лайджей была тяжелая социальная ситуация в Азербайджане, безработица, частые беспорядки и т. п., что мешало мирной и спокойной жизни населения. Первоначально в поисках работы в Грузию перебрались только мужчины средних лет, позднее они привели с собой и членов своих семей. Так произошло расселение лайджей в Грузии.

Как мы уже отмечали выше, специальной научной литературы о лайджах почти не существует, если не считать лингвистических исследований. Поэтому настоящая работа опирается исключительно на полевой этнографический материал, собранный в с. Гомбори. Большинство лайджей и сегодня живут в указанном селе, только отдельным участком. В этом же селе живут и записанные азербайджанцами азербайджаноязычные таты, грузины (переселившиеся с гор – из Пшави) и русские. Большая часть последних в постсоветский период переселилась в Россию, поскольку это были преимущественно советские военнослужащие и их семьи.

Таким образом, **этническая группа лайджей проживает в Грузии уже сто лет.** Установить достоверно демографические сведения о лайджах не представляется возможным из-за того, что, как уже говорилось выше, в Гомбори живет азербайджаноязычное население, представители которого считают себя татами и которые также числились азербайджанцами. С этой точки зрения, своего рода помехой является и то, что в селе немало смешанных семей из представителей этих двух этнических единиц. Чтобы разобраться в реальной ситуации, необходимо было уточнить сведения архивных материалов советского периода непосредственно на месте, в ходе полевой экспедиции. Были детально обработаны подъемные описи Гомборского сельсовета

за несколько лет, самые ранние из которых относятся к 1938-1939 годам. Наиболее полными представляются списки 1964-1966 и 1986-1990 годов, так как в 1989 году в Грузии был зафиксирован самый высокий показатель численности населения, следовательно, и по разным этническим группам. Исследование опирается и на самые последние сведения, относящиеся к 2008-2010 годам.

Первый архивный документ, касающийся мусульманского / «татарского» населения села Гомбори, датируется 1924 годом. Это протокол № 10 Гомборского общинного совета, в котором читаем: «1924 года июля месяца 11-го дня в селе Гомбори состоялось собрание угольщиков-татар, на котором присутствовало женщин и мужчин до 200 душ». Таким образом, в 1924 году в Гомбори насчитывалось около 200 взрослых «татар». Естественно, на собрании не присутствовали несовершеннолетние жители села, так что, предположительно, детей тоже было бы не менее 200. В то же время, надо учесть, что в указанном количестве участников собрания подразумевались не только лайджи, поскольку, кроме них, в деревне проживали и азербайджаноязычные таты. По традиции, термином «татары» в начале XX века грузинское население обозначало всех живших в Грузии мусульман, т. е. под «татарами» подразумевались и тюркоязычные азербайджанцы, и ираноязычные народы. **(«Татарами» грузины называли всех мусульман, даже грузин-мусульман). Не только в начале** Поскольку во всех документах рассматриваемого и последующего периода – в подымных списках 1938 года – мусульманское население официально упоминается сначала под этнонимом «татары», а затем как «азербайджанцы», стало необходимым выяснить непосредственно у респондентов, у всех мусульманских семей, кто из них являлись ираноязычными / татоязычными лайджами, а кто – нет.

Согласно этнографическим материалам, азербайджаноязычные «таты» мигрировали в село Гомбори тогда же, когда и лайджы, с той лишь разницей, что предки первых пришли сюда на заработки из Иранского Азербайджана. Большинство мигрантов из Иранского Азербайджана расселились по деревням Квемо Картли и Кахети, определенное количество осело в Гомбори. Часть пришедших в Грузию азербайджаноязычных татов, как они сами утверждают, знали и второй язык - фарси.

Сегодня численность азербайджаноязычных татов и лайджей в Гомбори примерно одинакова, хотя, как выясняется, в 1924 году численность лайджей ненамного превосходила азербайджаноязычных татов. У упомянутых двух этнических групп, связанных общностью этнического происхождения, сегодня фактически нет ничего общего. В советский период общим у них было то, что обе группы были записаны азербайджанцами, и они общались между собой на азербайджанском языке. Как известно, татский язык относится к юго-западной группе иранских языков. Язык проживающих в Азербайджане татов-мусульман бесписьменный, поэтому языком их культуры и образования является азербайджанский. Азербайджанский язык глубоко укоренен в семейных и бытовых отношениях татов. У современных татов двуязычие носит всеобщий характер. Как полагают ученые, таты по происхождению являются персами, переселившись в Азербайджан во времена последних Сасанидов. Реальными потомками именно этих татов являются проживающие в Гомбори лайджы, о чем свидетельствует их языковое родство.

Из этнографических данных явствует, что вторым языком гомборских татов был фарси, на котором они, однако, не общались с лайджами. Вторым языком азербайджаноязычных татов, действительно, должен был быть фарси. Пришедшие из Иранского Азербайджана, они, естественно, владели государственным языком Ирана. Вышесказанное не исключает того, что гомбо-

рские таты действительно являлись потомками татов, ассимилированных в азербайджанском окружении. Единственное, что у них сохранилось – это этноним.

Исходя из этнографических данных можно доподлинно утверждать, что живущие в Гомбори и лайджы, и азербайджаноязычные таты реально являются татами, только последние, с культурной точки зрения, уже являются азербайджанцами. Их этническая трансформация имела место не после миграции в Грузию; она произошла в Иранском Азербайджане. Как замечено в этнологической научной литературе, в Иране переход татов с татского языка на тюркский – обычное дело: «Автор, рассказывая о селениях равнинного района Зохра, подчеркивает, что там гораздо сильнее сказывается влияние общеевропейской культуры и соседнего азербайджанского населения. По образному выражению Джалал Ал-и Ахмада, азербайджанский язык, идущий от Зенджана и Марагэ, подобно урагану сметает на своем пути все встречающиеся иранские говоры и диалекты. В результате из 28 селений, входящих в район Зохра, автор называет только 9 (селения Сагабад, Ибрахимабад, Шал, Исфарварин, Хейра, Хузинин, Такистан, Данисфан, Иштихард), где основным языком остается тати» (Люшкевич 1972: 194).

Подавление (вытеснение) в Иране татского языка азербайджанским зафиксировано в научной литературе середины XX века. По-видимому, забвение в татских селениях иранского говора и переход на тюркский имели место и в начале XX века. Следовательно, проживающее в Гомбори азербайджаноязычное население, записанное азербайджанцами, – по происхождению действительно таты, некоторые представители которых к моменту миграции в Грузию, наряду с азербайджанским, знали и язык предков – фарси.

Как мы уже отмечали выше, лайджы переселились в Грузию из Азербайджана. Проследим путь их миграции. Лайджы пришли в Гомбори из азербайджанского села Лахыдж, где часть их

соплеменников называются татами. Село Лахыдж находится на южном ответвлении Главного Кавказского хребта, в ущелье реки Гир-Дыманчай. К концу XIX века, в частности согласно посемейным спискам 1886 года, в Лахыдже проживало 6 914 душ (686 дымов) (Свод... 1893), а в 1908 году – 6 515 душ (КК 1910). В 80-х годах XX века население Лахыджа сократилось до 2 000 душ (350 дымов). «Местная легенда относит основание Лахыджа к незапамятным временам, а именно, к периоду царствования внука мифического царя Кей-Кавуса – Кей-Хосрова Первого. По преданию лайджей, они являются непосредственными потомками переселенцев из Персии, из Махал-Лахиджана. Согласно легенде, уставший от нескончаемых войн иранский шах Кей-Хосров после убийства туранского царя Афрасиаба, спасаясь от мести, навсегда покинул Иран и поселился на Кавказе. Это место, по аналогии с Махал-Лахиджаном, было названо Лахыдж. Как гласит предание, Кей-Хосров умер в Лахыдже, где его и похоронили на кладбище Завара» (Квачадзе 1988).

«На рубеже прошлого столетия домашним языком лайджей являлся тати, а для общения с представителями других этносов они использовали «татарский» («татарами» называли дореволюционных азербайджанских тюрок. Для письменного производства использовался персидский язык, учеба в мектебах (начальных школах) также велась на персидском. На сегодняшний день население Лахыджа билингварно, языком образования и культуры является азербайджанский, здесь одна азербайджанская школа. Относительно татов мнения расходятся: одни отождествляют лайджей и татов, следовательно, лайджский и татский языки, другие категорически отрицают это тождество; некоторые считают себя иранцами, некоторые – йеменцами, часть предпочитает считать себя аборигенами Азербайджана, часть считает прародиной лайджей иранский город Лахиджан, являющийся важнейшим пунктом провинции Гилян» (Квачадзе

1988: 14-15). Эти данные, приведенные в лингвистической научной литературе, касаются жителей села Лахыдж, что в Азербайджане.

У лайджей, проживающих в грузинском селе Гомбори, иное представление о себе. Несмотря на то, что лайджский говор является диалектом татского языка и, естественно, лайджи по происхождению являются этническими татами, они (лайджи) отрицают всякую связь с татами. Примечателен один факт: в посемейных списках 1886 года все население азербайджанского села Лахыдж зафиксировано как «таты». Предположительно, сами жители так представили себя царским чиновникам, проводившим перепись, тем более что они говорили и на татском языке. В таком случае вызывает удивление факт забвения этнонима и собственного происхождения. Мы все-таки склоняемся к мысли, что у всего татоязычного населения Азербайджана не было обобщающего этнонима «тат» и что, скорее, государственные чиновники указали национальность граждан как «таты», поскольку они говорили на татском языке. Общеизвестно, что нередко на Кавказе у одного этноязыкового единства не было общего этнонима. Примером тому может служить хотя бы дагестанский материал: «Известно, что в прошлом, даже вплоть до Октябрьской революции, у многих дагестанских народов, в том числе и наиболее крупных, не было своих единых этнических имен, как, например, в настоящее время – аварцы, даргинцы, табасаранцы, лезгины и др. А. Дирр писал: «У некоторых народностей Дагестана мы встречаем странное явление: у них не существует общего названия для обозначения народа и области, в которой распространен язык данного народа» (Абдуллаев, Михайлов 1971: 16). Таким образом, топоним и этноним выражались одним и тем же словом. Вероятно, аналогичную ситуацию мы имели и в случае с татоязычным населением Азербайджана, и поэтому мигрировавшее из села Лахыдж в Грузию население именуется себя не татами, а лайджами. Такая обстановка сохранилась по

сей день, и реально мы имеем дело с этнической группой лайджей.

Вышеприведенное суждение подтверждается и тем фактом, что к 1908 году ситуация меняется, и то же самое население, которое в 1886 году в селе Лахыдж было записано как «таты», спустя каких-то двадцать лет зафиксировано как «татары». То есть в ходе переписи этих жителей зафиксировали под этнонимом самого многочисленного этноса – «татары», поскольку в то время этноним «азербайджанцы» еще не употреблялся. Бесспорно, этноним «лайджы» (тот же топоним) мигранты принесли с собой.

Группа, мигрировавшая из татской этноязыковой среды, окончательно порвав связь с соотечественниками, осмыслила себя лайджами, а этот термин изначально все же обозначал место жительства, и назвала свой разговорный язык лайджским. О том, что предки лайджей использовали это самоназвание еще задолго до прихода в Грузию очевидно, свидетельствует то обстоятельство, что на кизикском диалекте грузинского языка слово «лаиджи» означает кусок меди или изделие из меди, а «мелаидже» – медник, мастер, изготавливающий из меди холодное оружие и различную медную утварь (Глонти 1974), что не должно быть случайным совпадением, поскольку в Азербайджане именно Лахыдж славился искусными мастерами по меди. Так же интересно происхождение этнонима «тат». Как известно, этот термин распространен не только на Кавказе, но и во всей Средней и Передней Азии, и он впервые появляется еще в I веке до н. э. По мнению ученых, термин «тат» обозначает ираноязычное население в целом. Современные исследователи считают, что таты – потомки древнеиранского народа, в языке и культуре которых еще сохранились архаичные элементы (Квачадзе 1988). В тюркоязычном же мире термин «тат» содержит негативный оттенок, являясь синонимом нищего, попрошайки, прислужника, хотя это не всегда было так. Первоначально указанный термин

означал аборигена, коренное население; в иранском языке он и сегодня употребляется в том же значении. Как отмечают ученые, в тюркских пословицах содержится насмешливо-уничжительное отношение к татам. И вообще, у кочевого тюркоязычного народа-завоевателя всегда было высокомерное отношение к коренному оседлому населению (Квачадзе 1988). Не исключено, что подобное оскорбительное отношение к татам явилось дополнительным фактором, побудившим проживавших в Лахыдже татов сменить этноним на «лайджы», которым они и стали себя именовать.

Как было сказано выше, причиной миграции лайджей в Грузию являлись тяжелые социально-бытовые условия, нужда, голод. Мигранты первоначально расселились по всей территории Кахети: одни обосновались в селе Гомбори, другие – в селе Палдо, третьи – в селах нынешнего Телавского района, четвертые – в так называемом «Баронском лесу». Словом, лайджы селились там, где находили работу. Главным образом, они занимались довольно трудоёмким делом – обжигом угля, поэтому им приходилось жить в лесах в невыносимых условиях. Спустя определенное время, более или менее обустроившись на новом месте, лайджы привезли из Лахыджа свои семьи и навсегда остались жить в Грузии. По информации рассказчиков, они мигрировали в Восточную Грузию, в частности Гаре Кахети, недалеко от Тбилиси, в 10-20-х годах прошлого столетия. Конкретно в Гомбори лайджы сконцентрировались накануне Второй мировой войны. Нынешние гомборские лайджы поимённо помнят своих предков-мигрантов.

Таким образом, обитавшие первоначально в лесах Сагареджойского и Телавского районов лайджы и таты (азербайджаноязычное население), в конечном счете, обосновались в Гомбори к началу 1940-х годов. Тогда большую часть жителей села составляли русские – по причине дислокации здесь советской

военной базы. Поэтому языком общения и культуры для лайджей преимущественно являлся русский. Через одно поколение – к 1964 году – большинство населения Гомбори уже составляли грузины. С ними лайджы общались по-грузински. Кроме того, живя в Грузии, для лайджей важно было знать грузинский как государственный язык. Параллельно, все лайджы владели знакомым еще с Азербайджана азербайджанским языком, который был для них вторым языком и на котором они контактировали также с мигрировавшими из Азербайджана татами. В итоге, сложилось так, что лайджы владели четырьмя языками: лайджским (фактически, татским), азербайджанским, русским и грузинским. Хотя после обретения Грузией независимости русский язык сдал ведущие позиции, но для старшего и среднего поколения лайджей он по-прежнему остается одним из разговорных языков, поскольку многие из взрослых лайджей получили русское образование. На сегодняшний день лайджы находятся в некотором универсальном положении: в пределах села их основной разговорный язык грузинский; если рядом нет грузин, и они общаются с татами, – азербайджанский; в семье, между собой, они преимущественно говорят на лайджском. Наблюдается еще одна тенденция: среди лайджей нередки смешанные браки. Поэтому в таких семьях подчас и не говорят на лайджском, а некоторые представители молодого поколения уже и вовсе не знают родного языка.

Ко времени прихода в Грузию уровень образованности лайджей и татов был очень низким. Большинство их вообще были безграмотны. Весьма смутное и порой неверное представление они имели о своем прошлом, о своей истории. В Гомбори функционировало две школы: грузинская и русская, и лайджы по собственному усмотрению решали, в какую из них отдавать детей. Лайджы переняли много культурных и бытовых элементов от грузин и русских. Живя в Азербайджане, по религиозным соображениям, лайджы избегали принимать алкогольные напитки

и некоторые продукты питания, в Грузии же таких запретов у них нет. Внутри села часты случаи искусственного породнения с грузинским населением, крестными многих азербайджанских детей являются грузины. Бывает, что лайджы ходят в грузинские/христианские молельни и вместе с грузинами справляют христианские праздники.

После миграции в Грузию численность лайджей постепенно возрасла. Согласно подымной описи Гомборского общинного совета 1938-1939 годов, все население села составляло 197 *дымов* (861 человек). Из них большинство составляли русские – 146 *дымов* (629 душ). Кроме того, в Гомбори проживало 13 грузинских семей (54 души), тюрков – 25 семей (125 душ) и «татар» - 13 *семей* (53 души). В Гомборский общинный совет в ту пору входило и село Палдо, где проживало 7 семей (38 душ) «татар». В общем счете, в Гомбори и его окрестностях на тот период проживало 45 семей (216 душ) «азербайджанцев», из которых 28 семей (132 человека) были лайджы, а 16 семей (81 человек) – «таты». Данные 1938-1939 годов несколько неясны, так как в описи по отдельности фигурируют «татары» и «тюрки». Таким обозначением, по-видимому, хотели размежевать азербайджаноязычных «татов» и татоязычных / ираноязычных лайджей. Хотя перепроверка на месте не подтвердила этого предположения, поскольку «тюрками» были записаны и лайджы, и «таты». Указанные подымные реестры подтверждают и наличие смешанных семей. Было зафиксировано 10 фактов бракосочетания между лайджами и татами. Браков с грузинами или русскими мусульмане тогда не заключали.

По данным 1964-1966 годов, все население Гомбори насчитывало 327 семей (1220 душ). Основную массу составляли «азербайджанцы» - 115 семей (571 человек), далее шли грузины – 111 семей (402 человека), русские – 98 *дымов* (236 душ). Было и три армянские семьи (11 душ). Как видим, за 25 лет произошли

значительные изменения. Население села увеличилось приблизительно на 30% - в основном, за счет прироста грузин и азербайджанцев. Хотя следует заметить, что увеличение численности грузин было обусловлено механическим фактором - их приходом в Гомбори из других сел (т. е. миграцией), а численность азербайджанцев увеличилась в 2,5 раза за счет естественного прироста (т. е. за счет увеличения рождаемости). В указанный период не зафиксировано ни одного факта миграции из Азербайджана. Бросается в глаза значительное уменьшение численности русских - примерно на 65%, что, в основном, было обусловлено механическим приростом грузин и естественным приростом «азербайджанцев». В населении, записанном как «азербайджанцы», выделяются 306 лайджей и 265 «татов».

К 1986-1990 годам население Гомбори несколько сократилось, составив 1075 душ (363 семьи). Отсюда, основную часть населения по-прежнему представляли «азербайджанцы» (реально, татоязычные лайджы и азербайджаноязычные таты) – 521 человек (142 дыма), грузины – 446 человек (166 дымов), русских насчитывалось 96 человек (50 дымов). В указанные годы в Гомбори из 521 азербайджанца лайджей было 289 душ, татов – 236 душ. В этот период заметно возросло количество смешанных семей – таковых оказалось 46 семей. В 29 случаях, т. е. приблизительно в 70% случаев, участниками смешанных браков являлись «азербайджанцы», что свидетельствует об их тесной интеграции с односельчанами.

Согласно статистике 2008-2010 годов, в Гомбори проживало всего 280 семей (850 душ), из которых грузины составляли 147 семей (361 человек), «азербайджанцы» - 113 семей (450 человек). В числе «азербайджанцев» лайджей было около 300 человек. Значительная часть «азербайджанского» населения Гомбори мигрировала в разные края Грузии, поэтому установить их точное число не представляется возможным. Количество покинувших село жителей колеблется в пределах 300-400 человек.

Проживание в селе Гомбори бок о бок нескольких этносов обусловило формирование здесь своеобразных культурных отношений. В частности, лайджы почти полностью переняли грузинские свадебные обычаи и обряды. Влияние родителей в выборе жениха или невесты для своих детей ныне уже не так велико, как это было в прошлых поколениях. Молодые вступают в брак преимущественно по обоюдной симпатии и любви. Ослаб институт свахи, хотя браки по сватовству все еще встречаются. Свадьбу, как правило, празднуют всем селом. Свадебное застолье в основном аналогично грузинскому, вплоть до обычая тамады и традиционной последовательности тостов. Большинство блюд грузинские, хотя свадебный стол изобилует разнообразными сладостями; непременным атрибутом является плов. Сотрапезники не отказываются от алкоголя, предпочитая вино или водку. Хотя сегодня лайджы справляют свадьбу по грузинскому обычаю, в первой половине XX века они следовали своим традиционным ритуалам и максимально соблюдали их, несмотря даже на крайнюю нужду.

Брачный возраст у лайджей не был строго оговорен, хотя они в основном вступали в брак в возрасте 13-14 лет. Сначала отец жениха в сопровождении нескольких близких родственников без подарков шел в семью невесты для предварительных переговоров. Здесь, в семье невесты, по одну сторону садились гости – отец жениха с сопровождающими лицами, а по другую сторону – родственники невесты. Начинались переговоры. Стол накрывался только после того, если отец невесты давал согласие. К столу, в первую очередь, подавали сладости, затем плов и в завершение – чай. В случае согласия, день обручения назначался попозже, в зависимости от того, сколько времени требовалось обеим сторонам, чтобы подготовиться к торжеству. Ко дню обручения семья жениха готовилась тщательно и заблаговременно: на большой красиво оформленный поднос клали различные лакомства, традиционные сладости «шакарлама», пироги,

фрукты и т. д. С этим подносом сторона жениха отправлялась в дом невесты, где также все уже было готово для встречи гостей. Во время обручения рассматривался вопрос приданого невесты. Жених был обязан принести в семью невесты «мосакитхи» – специальный свадебный гостинец (подобная традиция была распространена во всей Грузии, только у мусульман этот гостинец назывался «рдзис сапасури» – досл.: «цена молока»). «Мосакитхи» мог быть любым – начиная от домашних продуктов (сахар, чай, мука, рис) и кончая крупным рогатым скотом – в зависимости от имущественного состояния семьи жениха. После того, как семьи договаривались о размере и характере приданого, жених надевал на палец суженой обручальное кольцо, и стороны обменивались заготовленными подарками. На этом церемония обручения завершалась, начиналась подготовка к предстоящей свадьбе.

В назначенный день свадебное торжество начиналось с семьи невесты. Здесь с утра был накрыт небольшой свадебный стол, на который приглашались только ближайшие родственники и соседи. Непременно приглашали певцов и музыкантов, игравших на гармонии и доли. На столе опять-таки был широкий ассортимент сладостей и блюд. Пока гости были заняты трапезой, невеста собирала приданое и готовилась к встрече жениха. В полдень или к вечеру жених с дружками приходил в дом невесты, где его встречали с песнями и танцами. Он также вовлекался в этот веселый хоровод. Когда наступало время забирать невесту, отец невесты требовал за нее выкуп от зятя. Тот отказывался, и начиналось состязание. От каждой из сторон выходило по одному борцу, которые ввязывались в поединок. Если побеждала сторона жениха, невесту забирали без выкупа. Если побеждал борец со стороны невесты, тогда жених был вынужден заплатить выкуп, и только после этого он мог забрать невесту. Впереди свадебной процессии, направлявшейся к дому жениха, шла девочка с факелом в руке, а за ней – все остальные участники свадьбы с песнями, танцами, шутками. Между тем, в доме

жениха пир уже шел горой, и пришедшие гости присоединялись к застолью. На свадебном столе были различные яства, какие позволяли материальные возможности семьи. Но обязательными блюдами являлись плов, баранина, сладости и фрукты. Тогда алкогольные напитки у лайджей были категорически запрещены (сегодня, как мы уже отмечали выше, они разрешены). Пиршество продолжалось долго и заканчивалось только в полночь.

В середине 80-х годов XX века при изучении лайджского говора был засвидетельствован такой обычай: «Ночью, после ухода гостей (т. е. после застолья в семье жениха) новобрачные выходили в отдельную комнату, где за занавеской скрывались два соглядатая (свидетеля). Как правило, свидетелями выбирали посторонних, непредвзятых людей, которые могли бы дать объективный ответ родителям жениха. Если все заканчивалось честью честью, наутро поздравляли родителей невесты. Этот обычай существовал в прежние времена. Его наши предки давным-давно принесли из Лахыджа. Например, мои родители так поженились» (Квачадзе 1988: 57). Ныне этот обычай предан забвению, он не встречается в лайджской действительности. Из первой волны лайджских мигрантов в живых не осталось никого, кто бы мог засвидетельствовать данный факт.

Теперь относительно погребальной традиции у лайджей. Она тоже почти полностью трансформировалась под влиянием грузинского и русского обрядов. Но еще одно поколение назад лайджки хорошо помнили и соблюдали свои собственные обычаи. Согласно старому обычаю, сначала совершали омовение усопшего, затем читали заупокойные молитвы. Первоначально молитвы возносил молла, а после того, как в Гомбори не стало мусульманского священника, эту функцию выполнял кто-либо из сельчан (они записали от моллы тексты молитв и теперь сами читают их. В Гомбори все молитвы читаются на азербайджанском языке. После отпевания покойника заворачивали в белый саван; если умерший был молодым, его одевали, а если пожилым

– нет. Во время похорон, как правило, все помогали друг другу. Интересно рассматривать могилы на лайджском кладбище Гомбори. Тут и при беглом взгляде видно, как менялся с течением времени обряд погребения. Самые старые могилы сделаны по восточному обычаю: они не отличаются богатым убранством, на них установлен один высокий камень без надписи и изображения (по мусульманской традиции, захоронение вскоре же должно быть стерто, поэтому могилы внешне очень непретенциозны, и на них отсутствуют надписи и иные элементы декора). На могилах более поздней поры постепенно появляются сначала надписи, затем изображение покойника и изгородь вокруг могилы. Если присмотреться к могилам захороненных бок о бок представителей разных поколений, например, дедушки и внука, станет очевидным, как на протяжении двух поколений изменился обычай погребения.

Сегодня лайджи тесно интегрированы с грузинами, но, разумеется, у них есть свои характерные признаки, которыми они отличаются от местного населения. Прежде всего, надо сказать о лайджской кухне, довольно отличающейся от грузинской: лайджские блюда более тяготеют к восточным традициям питания, и это вполне естественно. Главной пищей лайджей является приготовленный различными способами рис, мясо (говядина, баранина), по религиозным соображениям они не ели свинину, хотя сегодня почти все лайджи едят её и даже разводят свиней. Среди лайджей очень популярны всякого рода лакомства и сладкая выпечка, рисовый плов «Оши», лепешки с сахаром, растительная пища «Дгао», хинкали с мацони и др.

Между лайджами и грузинами сложились довольно доброджелательные и показательные отношения. Лайджи активно интегрированы в грузинское общество. Нынешние лайджи все говорят по-грузински (вообще, они говорят на четырех языках), живут в соответствии с законами грузинского государства и считают себя полноправными и достойными гражданами Грузии. В

то же время они не утратили своей самобытности, родного языка и стремятся лучше познать историю своего этноса. Для сближения с грузинами они, в основном, используют форму искусственного родства (кумовство). В данном случае религиозный фактор не является препятствием. Нередки смешанные браки между грузинами, русскими и «азербайджанцами» (татоязычными лайджами, азербайджаноязычными татами). Примечательно, что лайджи-мусульмане (шииты) посещают грузинские храмы и вместе с грузинами отмечают их праздники, так же как грузины справляют главный праздник мусульман Курбан-Байрам. Что очень важно, лайджи и таты, по примеру грузин, отказались от допускаемой исламом эндогамии (брака между родственниками). Кроме того, они впитали от соседей много бытовых элементов, в том числе институт тамады. С установлением независимости и обретением религиозной свободы в Грузии, в Гомбори общими усилиями населения (в том числе грузин) был построен специальный ритуальный дом, в котором мусульманские жители села отмечают свои религиозные праздники

Жизнь в четырехязычной среде Гомбори способствовала распространению различных культурных характеристик среди татоязычных лайджей и азербайджаноязычных татов. Тут на редкость интересная языковая обстановка. Лайджи говорят на четырех языках, таты – на трех. У одной части лайджей и татов раздвоенное сознание: считая себя частично азербайджанцами, они все-таки подчеркивают, что являются лайджами и татами. Такая двойственность сознания обусловлена, видимо, тем обстоятельством, что немало культурных характеристик ими усвоено от азербайджанцев, а также тем, что и в советский период, и сегодня в официальных переписях и прочих государственных документах они числятся азербайджанцами.

გიორგი ავთანდილაშვილის ეს სტატია დაბეჭდილი იყო რ. თოფჩიშვილის წიგნში «Кавказоведческие исследования».

Литература

Топчишвили 2005 – Топчишвили Р. Этноисторические этюды. – Тб.

Топчишвили 2008 – Топчишвили Р. Этнология Грузии. – Тб.

Квачадзе 1988 – Квачадзе М. Материалы к изучению говора гомборских лайджей. – Тб.

Квачадзе 1989 – Квачадзе М. Образцы говора гомборских лайджей // Востоковедение. – Тб. – С. 203-210.

Квачадзе 1998 – Квачадзе М. О значении экстралингвистических факторов во время языковых контактов // Востоковедение 327. – Тб. – С. 37-46.

Квачадзе 2004 – Квачадзе М. Вопросы говора гомборских лайджей // Востоковедение 361. – Тб. – С. 179-186.

Глонти 1974 – Глонти А. Словарь грузинских говоров. – Тб.

Абдуллаев, Михайлов 1971 – Абдуллаев И. Х., Михайлов К. М. К истории дагестанских этнонимов **лезг** и **лак** // Этнография имен. – М.

КК 1910 – Кавказский календарь, 1910, ч. 1.

Люшкевич 1972 – Люшкевич Ф. Д. Некоторые этнографические данные о татах Ирана // Этническая история народов Азии. – М. – С. 193-211.

Свод... 1893 – Свод статистических данных о населении Закавказского Края, извлеченных из посемейных списков 1886 г. – Тифлис.

Архив Сагареджойского района, подымная опись села Гомбори, 1938-1939 гг., фонд № 51, архивный № 31-33.

Архив Сагареджойского района, подымная опись села Гомбори, 1964 год, фонд № 51, архивный № 71-74.

Архив Сагареджойского района, Гомборский сельский совет, подымная книга 1986-1990 гг., ф. № 51, оп. № 1-4.

Архив Сагареджойского района, различные протоколы Гомборского общинного совета, 1924 год, ф. № 305, оп. № 1.

Роланд Топчишвили

Когда и почему этноним «чачан» приобрел негативное содержание

Этноним «**чачан**» являлся названием проживающего на Северном Кавказе этноса, соседа грузин. Сегодня «*чачань*» упоминаются грузинами как «**чечнеби**» («*чечень*»/«*чеченцы*») - во второй половине XX века термин «чачан» был сменен термином «чечен». Как выясняется, эта замена произошла вполне осознанно, поскольку слово «чачан», кроме собственно названия этноса, имело и иное содержание. В частности, в грузинском языке оно означало также попрошайку, нищего, неопрятного, одетого в лохмотья человека. Еще в изданном в 1986 году однотомном толковом словаре грузинского языка читаем: «**Чачнеби** (рус. чачаны, чеченцы. – Р. Т.) – народ иберийско-кавказского происхождения, основное (наряду с ингушами) население Чечено-Ингушской АССР». В том же словаре дается и пояснение термина «чечени»: «**Чечнеби** (рус. чечены, чеченцы. – Р. Т.) – то же, что и *чачань*» (Толковый словарь..., 1986). Сегодня общепринятыми и распространенными в грузинском языке являются термины «**чечени**» («чеченец»), «**Чечнеги**» («Чечня»). Вытеснение названия «чачан» «чечен»-ом произошло ввиду имеющейся у этого слова в грузинском языке отрицательной нагрузки, «чечен» же является русским звучанием указанного этнонима.

«*Чачан*»/«чечен» - это экзоэтнонимы, иначе говоря, внешнее название данного этноса, то, как их называют другие народы. Самоназвание же «чачанов»/«чеченцев» – «**нохчо/нохчи**», т.е. именно так называют себя сами представители этого этноса (Топчишвили 2012: 93). В Толковом словаре русского языка *Владимира Даля* такой этнической единицы, как «чеченец», вообще нет в помине. Этноним «чечен» в русском языке появляется только с

начала XVIII века – он происходит от названия села «*Чачан-аул*», расположенного на равнинной территории Чечни на левобережье р. Аргун. Согласно наблюдению *Адольфа Берже*, в русской отечественной истории термин «*чачань*»/«*чеченцы*» впервые встречается в 1708 году (Берже 2014: 46). Этноним нанесён на карту Северного Кавказа, составленную в 1719 году. Тот же Берже в другом труде, написанном им в 1858 году, отмечал, что «слово это [«чечен»] весьма недревнее и стало известно не более ста лет тому назад. Оно произошло, как говорят сами чеченцы, от аула Большой Чечен, находившегося на берегу Аргуна, у подошвы Сюйри-Корта Чачани, одной из двух гор, возвышающихся на плоскости Большой Чечнии образующих между крепостями Грозная и Воздвиженская так называемое Ханкальское ущелье» (Берже 2011: 169). Согласно *Готфриду Мерцбахеру*, указанное место сыграло решающую роль в битве начхов против русских, поэтому последние – первоначально казаки – назвали их землю «*Чечнёй*», а народ – «*чеченцами*» (Мерцбахер 2011: 269). Таким образом, с интересующим нас этносом русские впервые познакомились благодаря выше упомянутому топониму, который затем перенесли на весь народ. В научной литературе подмечено и то, что на месте селения *Чачан-аул* в XIII веке находилась ставка монгольского хана *Сечена*.

Вопроса распространения этнонима «*чеченец*» в русском языке касается и этнолог *Наталья Волкова*, по заключению которой происхождение указанного этнонима также связано с более поздним периодом, а именно с началом XVIII века, после чего он становится известным для западноевропейских и грузинских источников того же периода. По словам ученого, данный термин в грузинской историографии впервые встречается в документах царя Вахтанга VI 1720 и 1730 годов (Волкова 1973: 144-145).

В грузинских письменных памятниках этноним «*чачан*» появился довольно поздно. Это слово именно в данной форме (*Чач-*

ня) знакомо царевичу Вахушти Багратиони, в сочинении которого читаем: «...Тушетия... делится на два ущелья. По стране, простирающейся с северо-запада на юго-восток, протекает тушинская река, вливающаяся в реку Хона, которая затем вступает в *Чачню* и изливается в Терек в Борагане» (КЦ 1972: 553-554). «Обе Тушетии граничат: с востока Кавказом, составляющим границу Аварии, *Чачни* и Тушетии». В других случаях для Вахушти существуют только такие лексические единицы, как Дзурдзукия, Дзурдзукетия, Кистетия, Глигва, Глигветия: «...а далее разделилась *Дзурдзукетия* на *дзурдзуков*, *кистов* и *глигвов*» (КЦ 1972: 633). «В конце Хеви, где выходит на равнину река *Арагва*, или *Ломеки* [Терек], в эту Арагву выше поселения Хетадзе присоединяется *кистетская* и *дзурдзукская река*, которая истекает с востока из гор *Дзурдзукии* и *Пшаво-Хевсуретии* (которая есть Пховели) между Кавказом течет по направлению от юга к северу». «...И на этой речке, в ущелье, выше от *Джариехи*, находится страна *Кистетия* с селениями и строениями» (КЦ 1972: 651). «Южнее этого, выше *Кистетии*, находится *Дзурдзукия*» (КЦ 1972: 652). «К востоку от *Кисто-Дзурдзукии* лежит *Глигветия*, называемая так по имени *Глиго*, внука *Дзурдзука*» (КЦ 1972: 652). «Все эти ущелья, описанные нами, вначале составляли *Дзурдзукетию*, а ныне разделены». Вместе с тем, примечательно, что Вахушти повествует о *кистинах-дзурдзуках* и *кистинах-глигвах*. В этнографически доступный период горцы Восточной Грузии (мохевы, хевсуры, тушины, пшавы) этнонимом «*кистин*» называют обе этнические единицы нахов – *чеченцев* и *ингушей*. Следует отметить, что этноним «*кистин*» был заимствован русскими источниками под влиянием грузинского языка. Как пишет Н. Волкова, в русской литературе XIX века *кистинами* называли ингушей, живших в обществах Маиста и Малхистаи в ущелье р. Армхи. Согласно её же заключению, западноевропейские авторы XVIII века *кистинами* также преимущественно называли ингушей (Волкова 1973: 143). По ингушскому преданию,

кистинами называли их далёких предков, первоначально поселившихся в ауле Арзи. Ингуши делились на 5 обществ, а именно: *джариехи, кистинцы, галгайцы, назранцы, галгашевцы* (Ковалевский 2012: 76). От основы «*кистин*» происходит грузинская фамилия «*Кистаури*», впервые упоминающаяся в документе 2-й половины XVII века. В грузинском языке есть и отыменная фамилия «*Дзурдзуки*», представители которой проживают в с. Меджврисхеви (Шида Картли). По преданию, жители Меджврисхеви являются мигрантами из ущелья р. Диди (Большая) Лиавхи (со «стороны Джавы»). Фамилия «*Дзурдзуки*» прямо указывает на древность её происхождения, хотя первый исторический документ, в котором она встречается, датируется 1774 годом.

Грузинский летописец XI века *Леонтий Мровели* использует термины: «*Дурдзукети*», «*дурдзуки*». С «*Дурдзукети*» знакомы также анонимный автор «Истории и восхваления венценосцев» (XII-XIII вв.) и *Жамтагмцерели* (Летописатель, XIV в.). В XVIII-XIX веках вновь продуктивны традиционные названия. Общеизвестна фраза *Давида Гурамишвили* из поэмы «Беды Грузии»: «**Злой ингуш, черкес и турок, // Перс, дидоец и лезгин, // Чтоб хоть раз унизить Картли, // Выходили из тесни!**» (Перевод Н. Заболоцкого; в оригинале в числе врагов Грузии упоминаются также **осетины, глигвы и кистины**. – Р. Т.). В народной поэзии грузинских горцев, живущих по соседству с *чеченцами*, доминирует этноним «*кистеби*» («*кистин(ц)ь*»): «*Получив отпор, кистинцев и след простыл, только пыль стояла столбом от их бегства*» (Шанидзе 1931: 130/14); «*Не повздорил ли он с кистинцами, что[косяными] колями проводит между*» (Шанидзе 1931: 131/1); «**Кистин, блажензравивший тебя! Сердце у тебя крепкое**» (Шанидзе 1931: 229/19). В тушинской поэзии также встречаются термины «*кистин*» и «*Кистети*»: «*В Хего (селище в Тушети, Ахметский муниципалитет. – Р. Т.), крепость высокая! // От страха тебя раскачивает ветер, // окружил нас враг, войско кистин*» (Бочоридзе 1993: 57, 292, 297, 300, 387, 413). Для Важа-Пшавела

вообще существуют только «кистинь» и «Кистети»: «Празднование Лашароба в этом году пришлось на 17-18 июня; оно продолжается два дня. В паломничестве участвовали: тушины, пшавы, хевсуры и равнинные грузины... **Кистинцы** идут сюда торговать, несут на продажу бурки, шапки...» (Важа-Пшавела 1964: 55). «Нередко можно встретить, напр., **кистина**, знающего грузинский язык. Встречаются местами и такие [кистинцы], которые умеют по-нашему читать и писать, чем очень гордятся...» (Важа-Пшавела 1964а: 44).

На рубеже XVIII-XIX веков термином «чачан» пользуется *Иоанэ Батонишвили*. Перечисляя края Северного Кавказа, он называет топонимы «*Большая Чачня*» и «*Малая Чачня*», а также «*Ангушти*» (Багратиони 1886: 76). Из авторов XIX века в своих литературных произведениях этноним «чечен» широко использует *Александр Казбеги*. Ограничимся лишь одной цитатой из его сочинения: «*Ни избиение, ни доброе слово не возымели должного влияния на чеченца, чтобы он сдвинулся с места, казачи же хотели привезти Муртуза живьём, поскольку взять такого человека живым было неким бахвальствоми своего рода делом чести*». Этноним «чачан» встречаем и у писателя *Рафиэла Эристави*: «...*На следующей неделе мы направились в Чачню*».

О том, что в середине XIX века этноним «кистин» был более продуктивным и распространенным, свидетельствует тот факт, что мигрировавшее в Панкисское ущелье из Чечни и Ингушети население грузины стали обозначать указанным этнонимом. В сопредельных с Ингушетией хевсурских деревнях по-прежнему были распространены этноним «*глигвь*» и название их страны «*Гилго*». Эти термины активно применяет коренной житель с. Архоти *Бессарион Габуури*. Архоти же непосредственно граничит с Ингушетией с юга. «*Плохого человека – будь он глигв или хевсур – не пропущу по этому пути*» (Габуури 1923-24: 174). «*В Гилго собирается ополчение, подчиняющееся предводителю*» (Габуури 1923-24: 165). Вместо термина «кистин» *Папуна*

Орбелиани употребляет «кишт»: «После этого пришли на помощь войска, призванные нашими царями: в Ананури прибыли воины черкесов, калмыков, джиков, **киштов**, глигвов, ногайцев и осетин со своими предводителями» (Орбелиани 1981: 219).

Таким образом, этноним «чачан» в грузинской действительности появился сравнительно поздно (для хевсуров, пшавов и тушин, т. е. восточногрузинских горцев, этноним «чачан» был вовсе неизвестен). Он распространился в грузинском языке непосредственно из русского. Хотя позднее, со второй половины XX века, термин «чачан» был замещен «чеченом». Причина же состояла в том, что, как уже говорилось выше, слово «чачан» приобрело отрицательный смысл и стало синонимом обездоленного, побирающегося бродяги. От основы «чачан» произведено прилагательное «дачачанакебули» (груз. «дряхлый», «убогий»). Только в нагорье Восточной Грузии термин «чачан» не имел отрицательного содержания. Несмотря на то, что хевсуры перманентно то дружили, то враждовали с кистинцами, в отношении последних у них были сформированы только позитивные стереотипы (Джалабадзе 2006: 75). Русский военный историк XIX века *Николай Дубровин* (1837-1904) писал о самолюбии и гордости чеченцев: «Вообще чеченец не любит ничего просить у другого, и в Чечне никогда не видно, чтобы коренные ее жители скитались по и домам и просили милостыню» (Дубровин 2015: 425).

Возникает вопрос: действительно ли народ, именуемый «чачан(ц)ами» (а еще раньше «дзурдзуками» и «кистинцами»), был таковым? Для грузин чачан(ц)ы, как и другие кавказцы, никогда не ассоциировались с попрошайками, несчастными, неопрятно одетыми бродягами. Напротив, в представлении грузин они были воинственным, храбрым и бесшабашным народом. Когда же термин «чачан» стал обозначать человека, обладающего всеми вышеперечисленными отрицательными качествами?

Чтобы ответить на данный вопрос, начнём немного издалека. Как известно, вступлению русских на Кавказ яростно сопротивлялись *чачаны/дзурдзуки/кистины* и, естественно, другие горские народы. На покорение Кавказа Российская империя потратила двадцать лет. Несмотря на отчаянное сопротивление, в 1859 году *чеченцы* окончательно сложили оружие. Значительную часть потерпевших поражение *чеченцев* завоеватели переселили с гор на равнину, а по соседству с ними на свободных землях создали казацкие станицы. В планах царизма было содействовать переселению в Османскую империю тех *чеченцев*, которых не удалось склонить к расселению на предгорной низменности. Летом 1864 года генерал-майор *Муса-Алхас Кундухов* в Стамбуле вел переговоры о переселении в Турцию части чеченского народа. В интересы Российской империи входило поселить непокорных *чеченцев* подальше от российско-османской границы, поскольку расселение последних в приграничной полосе создавало царизму множество проблем. Во избежание «головной боли», грозящей Российской империи со стороны насильно переселенных *чеченцев*, русские требовали от турок выделить чеченским мигрантам для местожительства земли за пределами Эрзерумского пашалыка – в Эрзинджане и Диарбекире. В конце концов, в декабре 1864 года соглашение было достигнуто: 5 тысяч семей чеченских мухаджиров должны были быть расселены в максимально отдаленной от русско-турецкой границы провинции Алеппо. Переселение намечалось осуществить не одновременно, а поэтапно, небольшими группами сухопутным путём, минуя территорию Грузии по Военно-Грузинской дороге (через Мцхета-Боржоми-Ахалцихе).

Российские власти стремились, чтобы большинство мухаджиров составляли *чеченцы*, промышлявшие разбойничеством; кроме того, царизм хотел избавиться от неблагонадежных *чеченцев*, наиболее агрессивно настроенных по отношению к русс-

ким, и непреклонных фанатиков ислама. Численность желающих мигрировать составляла 22.491 человек (Берже 2014: 55). Были укомплектованы группы по 150 семей в каждой. 28 групп всего включали более 5 тысяч семей. Первая партия мигрантов двинулась в путь 28 мая 1865 года, пройдя через территорию Грузии по маршруту Мцхета – Боржоми – Ацкури – Ахалкалаки. Первая группа переселенцев достигла российского пропускного пункта Хозапини (Джавахети) 17 июня, а последняя, 28-я группа мигрантов покинула Владикавказ 16 августа и пересекла границу России 11 сентября того же года. Как указывалось в официальных документах, российскому правительству переселение *чеченцев* в азиатскую часть Турции обошлось 130.582 рубля 72 коп. (Берже 2014: 56). Половина чеченских мигрантов сосредоточилась в окрестностях г. Муш одноименной провинции. Остальные группы переселенцев должны были разместиться в Эрзерумской долине. Отсюда, из Эрзерума, до Диарбекира расстояние было еще месяц пешего пути, однако уставшие *чеченцы* уже не стремились идти до места назначения. Оставшиеся под открытым небом, они мёрзли от холода и жалели о том, что покинули родину. Османское правительство также толкало их к продолжению пути.

Постепенно *чеченцы* начали двигаться в направлении российской границы. Часть их даже была согласна обратиться в христианство (Берже 2014: 58). В ответ на перемещение *чеченцев* русские усилили контроль на приграничной линии. Вследствие активных мер, предпринятых российскими властями, в конце лета 1867 года значительная часть чеченских мигрантов была расселена далеко от русско-турецкой границы, в глубине страны, в провинции Анатолия – за Эрзинджаном и Диарбекиром (Берже 2014: 60), так что весь Эрзерумский вилайет был очищен от нежелательных мигрантов.

Основную массу *чеченцев* – 13.648 человек – расселили на границе с Курдистаном и в Месопотамии, южнее г. Мардин Диярбекирского санджака, в верховье р. Западный Хабур. Другая группа (7.196 человек) была расселена в горах Сивашского пашалыка, остальных перераспределили по разным санджакам. В общем счете, за исключением умерших или сбежавших по пути переселенцев, из отправившихся в 1865 году в Турцию 22.491 мухаджиров (5.000 семей) в указанных пунктах Анатолии поселились 21.920 человек.

Но вскоре у чеченских переселенцев возникло желание вернуться на родину, поскольку выделенные им земли – неорошаемые, пустынные – оказались совершенно непригодными для жизни, и, по сути, мигранты были обречены на голодную смерть. Единственный выход для спасения им виделся в бегстве и возвращении в родные края (Абрамов 2014: 116). *Чеченцы* сразу же прослышали, что правители Кавказа были категорически против их репатриации. Царизм оказывал определенное давление и на Османскую империю с тем, чтобы турки, со своей стороны, всячески препятствовали желающим вернуться назад мигрантам (Гурешидзе 2018: 51). Тем не менее, *чеченцы* довольно многочисленными группами начали интенсивное продвижение к российской границе, особенно в направлении *Арпачая* с тем, чтобы получить пропуск для входа на Южный Кавказ. Они были согласны поселиться в любом краю Кавказа, даже в самой центральной части России и готовы были принять православие, лишь бы их пустили на Кавказ (Берже 2014: 61). В случае получения от царских властей отказа на их пропуск в пределы Российской империи *чеченцы* предпочитали умереть у границы, нежели вернуться в Турцию.

Чеченцы появлялись в разных местах Южного Кавказа – Тифлисской и Эриванской губерниях; шли маленькими группами (по 5-20 человек в каждой). В октябре 1866 года во Владикавказе неожиданно оказались 162 *чеченца*, незаметно пересекших

границу. Проникновение *чеченцев* в Россию такими немногочисленными партиями продолжалось на протяжении всего 1867 года.

У вернувшихся на Южный Кавказ, преимущественно в Грузию, *чеченцев* не было никакого имущества, никаких средств передвижения, никаких продуктов питания. Весь их скудный скарб составляла пара лохмотьев, в которые они были облачены, а дети и вовсе шли босоногие. Среди чеченских «возвращенцев» было очень много больных и немощных людей, что явно бросалось в глаза всем окружающим. Они не имели при себе огнестрельного оружия. Из их расспросов выяснялось, что они без оглядки бежали из окрестностей Диарбекира, Эрзинджана и Сиваша, где выделенная им османскими властями земля была абсолютно непригодна для ведения какого бы то ни было хозяйства – это была безводная, песчаная, каменистая почва, на которой ничего не произрастало. Климат был невыносимо жаркий и вредный для здоровья. Бежавшие из мухаджирства *чеченцы* рассказывали, что многие их соплеменники умерли на чужбине именно из-за болезней, вызванных непривычными для них климатическими условиями, от голода и прочих напастей. *Чеченцы* не смогли обустроиться на новом месте, обзавестись хозяйством; чтобы хоть как-то прокормить себя и свои семьи, они по частям продавали своё имущество, а когда иссяк этот источник «добычи пропитания», они вынуждены были перейти к кочевому образу жизни под открытым небом, прося милостыню у соседних кочевых племен. Все эти проблемы – отсутствие жилища, средств пропитания, неустроенность быта, подкосившееся здоровье и т.д. – вынудили чеченских переселенцев принять решение о возвращении на родину. Иного выхода для спасения собственной жизни и членов своей семьи они не видели.

Обратный путь занял три-пять месяцев. В течение всего этого времени они жили практически впроголодь. На пути возвращения назад турецкие власти не чинили им никаких препятствий,

хотя и продовольствием тоже не обеспечивали. Те *чеченцы*, которым удалось пересечь российскую границу, обычно перемещались ночью по сельским тропам, чтобы не привлекать внимания пограничного кордона, а днем прятались в лесах и оврагах. На территории Грузии у местных сельских жителей они просили милостыню – хлеб, сыр и некоторые другие продукты. В основном же они голодали или довольствовались «лесными дарами»: грибами, ягодами, шишками, желудями, корневищами растений. Единственным требованием *чеченцев* было разрешить им поселиться на территории Российской империи, ради чего они согласны были принять любое условие, даже обосноваться в Сибири, служить «солдатами» в русской армии, лишь бы не возвращаться в Турцию. Оказавшиеся зимой в Тбилиси *чеченцы* получали временный приют. Но руководство Терского округа все-таки отказывалось пускать вернувшихся переселенцев на свои исконные места жительства, требуя их повторного выселения в Турцию. Примечательно, что в 1868 году несколько малочисленных групп *чеченцев* выслали из Тбилиси не по Военно-Грузинской дороге, а через Саингило (Закатальский округ) и Дагестан.

К 1871 году из 22.491 переселившегося *чеченца* в Турции оставалось еще 10 тысяч *чеченцев*. В тот год в Тбилиси появились новые партии *чачан/чеченцев*, незаметно пересекших турецко-российскую границу, так, что их не обнаружили ни пограничники, ни полиция. Прибывших в Тбилиси *чеченцев* не выслали по крайней мере в течение одной недели. Так, например, пришедшую в Тбилиси 4 мая указанного года группу из 25 *чеченцев* переправили во Владикавказ 11 мая; группу в составе 72 человек, прибывшую в Тбилиси 15 мая, отправили на Северный Кавказ 22 мая. По свидетельствам, обе эти группы находились в крайне тяжелом положении. Вслед за этими группами, 23 и 24 мая, пришли еще две группы, в одной из которых было 127, а в другой – 99 человек. Надо заметить, что вернувшиеся на родину

чеченцы привезли с собой из Турции семена турецкого табака и начали его культивировать.

Таким образом, процесс возвращения назад переселенных в Османскую империю *чеченцев* продолжался в течение трёх-четырёх лет. Все группы мигрантов попадали в Грузию разными путями. Среди них было множество голодных, крайне нуждающихся, обнищавших, утративших нормальный человеческий облик. Именно тогда и по этой причине этноним «*чачан*» приобрёл новое, отрицательное содержание. В детстве мне не раз доводилось слышать слово «*чачан*» в качестве эпитета «неприятного, чуждого, убогого, одетого в грязные лохмотья человека». Часто это слово применялось для того, чтобы подразнить кого-либо, или оно становилось обидным прозвищем человека, отвергнутого обществом.

Репатриация *чеченцев* была обусловлена и чертами их характера, на которые в своё время указывал ещё *Николай Дубровин*: «...чеченцы горды, тщеславились своей независимостью и верили в широкую будущность своего народа и своей родины. Покидая с трудом свое отечество, чеченец спешит как можно скорее вернуться *под свое родное одеяло* – так называют они свои леса» (Дубровин 2015: 425). Это вполне естественно, поскольку оседлый и коренной этнос очень трудно свыкается с переменной арееала своего исконного местожительства.

Таким образом, физическое и душевное состояние, внешний вид (немошные, в оборванной одежде, побирающиеся, питающиеся подаяннем) возвращавшихся на родину через территорию Грузии соседних народов – дзурдзуков, кистин – обусловили наполнение этнонима «*чачан*» отрицательным смыслом. Поэтому со второй половины XX века грузинские языковеды, исходя из этических соображений, постепенно переделали указанный этноним на русский лад, придав ему поныне распространенную форму «*чечени*» («*чеченец*»).

Использованная литература

- Багратиони 1886**-И. Багратиони. Описание Картл-Кахети / Изд-во Т. Энукидзе и Г. Бедошвили. Тб., 1986. – Груз.
- Бочоридзе 1993** -Г. Бочоридзе. Тушети. Этнографически-фольклорные материалы.-Тб.,1993.
- Важа-Пшавела 1964** – Важа-Пшавела. Полное собрание сочинений в 10-ти томах. Т. IX. Публицистические и этнографические статьи. – Тб., 1964. – Груз.
- Важа-Пшавела 1964а** – Важа-Пшавела. Полное собрание сочинений в 10-титомах. Т. X. Публицистические и этнографическистатьи. – Тб., 1964. – Груз.
- Габуури 1923-24**– Хевсурские материалы, собранные Бессарионом Габуури / Под редакцией и в сопровождении словаря, составленного проф. А. Шанидзе // Целицдеули, I-II, 1913-24. – Груз.
- Гурешидзе 2018** – М. Гурешидзе. Переселение чеченцев в Османскую империю (1965 год).– Журнал Гелатской Академии наук, 7-8, 2018. – Груз.
- Джалабадзе 2006**- Н. Джалабадзе. Динамика грузино-вайнахских отношений: Чеченский феномен в грузинской действительности. – Тб., 2006. – Груз.
- КЦ 1973**- Картлис цховреба. Т. IV. - Вахушти Батонишвили (Багратиони). Описание царства Грузинского. – Тб., 1973. – Груз.
- Орбелиани 1982**-Папуна Орбелиани. События Картли. - Тб., 1981. – Груз.
- Толковый словарь 1986** – Толковый словарь грузинского языка. Однотомник. - Тб., 1986. – Груз.
- Топчишвили 2012** – Р. Топчишвили. Этнология Кавказа – Тб., 2012. – Груз.
- Шанидзе 1931** - А. Шанидзе. Грузинская народная поэзия. I. Хевсурети. – Тб., 1931. – Груз.
- Абрамов 2014** - Я. Абрамов. Кавказские горцы // Кавказ: Трагедия изгнания. – Нальчик, 2014. – Вып. 18.

- Берже 2014** – А. Берже. Выселение горцев с Кавказа // Кавказ: Трагедия изгнания. – Нальчик, 2014. – Вып. 18.
- Берже 2011** – А. Берже. Краткий обзор горских племен на Кавказе // Кавказ: племена, нравы, язык. – Нальчик, 2011. – Вып. 8.
- Волкова 1973** - Н. Г. Волкова. Этнонимы и племенные названия Северного Кавказа. - М., 1973.
- Дубровин 2015** - Н. Ф. Дубровин. Кавказ и народы, его населяющие. Книга I, Кавказ. – М., 2015.
- Ковалевский 2012** - П. И. Ковалевский. Народы. История завоевания // Кавказ. - Нальчик, 2012. – Вып. 11.
- Мерцбахер 2011** - Г. Мерцбахер. К этнографии обитателей Кавказских Альп // Кавказ: племена, нравы, язык. – Нальчик, 2011. – Вып. 8.

Roland Topchishvili **When and why the ethnonym “Chachan” gained a derogatory connotation**

Georgians used to nominate Chechens as “Chachans” till the second half of the twentieth century. Replacement of the term “Chachan” with Chechen occurred deliberately, for the term “Chachan” besides the ethnonym had also another implication. Namely, in the Georgian language it connotes also a beggar, a tramp, a man of unkempt appearance, dressed in rags, torn clothes. Georgians applied the ethnonym “Chachan” only from the later period after its dissemination from the Russian language. The ethnonym Chechen is corroborated in the Russian language from the beginning of the eighteenth century. It was formed from the name of a village “Chachan Aul” (which located in the Chechen lowland at the embankment of the river Arghun). The ethnonym Chechen was firstly witnessed in the Russian documents in 1708. Peoples of the Vainakh origin were called: “Dzurdzuks”, Ghlighvs” and “Kists” in the historical Georgia. Traditional ethnonyms were still applied in the eighteenth- nineteenth centuries. Georgian mountaineers, neighboring with Chechen used to apply the traditional Georgian ethnonyms till the later times.

When and why did it happen that the ethnonym “Chachan” gained a derogatory connotation for Georgians? The answer is: at the end of 1860s. It is known that more than 22.491 people (more than 5000 Chachan/Chechen families) migrated as Muhajirun to Ottoman Empire in 1865. Migrants were supposed to settle in the Diabekire vicinity but they stopped moving forward nearby Musha region, due to unfavorable natural-geographic environment. Chachans, who were left under the open air, suffered from cold; they had to live in poor and meager conditions and regretted leaving their native home. Chachans gradually began to move to the borders of Russia and managed to cross it stealthily.

Chachans who moved to the Georgian territory were in need; they had no property, no means of travel, no food; they were dressed in torn clothes; in most cases children walked barefoot; and many of them suffered from illnesses. People with slatternly appearance, extremely exhausted and reduced to begging attracted everyone’s attention. They spent three-five months on their way home. They were often supported by the Georgian rural population feeding the hungry with bread, cheese and other food products.

All these groups penetrated through Georgia via different ways. It was the time when the ethnonym “Chachan” acquired a new content owing to the above mentioned reason. “Chachan” in the Georgian language became the nickname of a poor ragged man.

Thus, the physical and spiritual state of reduced to begging neighboring people, who were returning home passing the Georgian territory, stipulated that the ethnonym “Chachan” received a derogatory connotation. Therefore, the Georgian language lawmakers gradually replaced the ethnonym “Chachan” by the Russian form Chechen from the second half of the twentieth century.

გამოხმაურება/რეცენზია
როლანდ თოფჩიშვილი

აღექსი ოჩიაურის დიდი ამბების გადმომცემი ხევსურული ზეპირი ისტორიები

ქართული ეთნოლოგიური მეცნიერება, ბუნებრივია, ძირითადად ხალხში შეკრებილ ეთნოგრაფიულ მონაცემებს ეყრდნობოდა და ეყრდნობა. ეს დარგი ხომ ხალხურ კულტურას, ტრადიციებს, წეს-ჩვეულებებს სწავლობს. მართალია, ეთნოლოგია დამოუკიდებელი მეცნიერებაა, მაგრამ მისი კვლევის შედეგებს ფართოდ იყენებს საისტორიო მეცნიერება, განსაკუთრებით იმ შემთხვევაში როდესაც ამ თუ იმ ფაქტისა და მოვლენის შესახებ წყაროები სდუმან და, შესაბამისად, სხვა ძეგლებმაც არ მოაღწია ჩვენამდე. ამავე დროს, ხალხური კულტურის შემსწავლელ მეცნიერებას აგრეთვე ბევრი რამ საერთო აქვს ფოლკლორთან, ენათმეცნიერებასთან/დიალექტოლოგიასთან, სამართლისმცოდნეობასთან (ხალხური სამართალი), ფსიქოლოგიასთან (ეთნოფსიქოლოგია) და სხვა მეცნიერებებთან. ასეთი შესავლის წარმოდგენა იმიტომ მივიჩნით საჭიროდ, რომ ქვემოთ განსახილველი წიგნით უდავოდ დაინტერესდებიან არა მხოლოდ ეთნოლოგები, არამედ სხვადასხვა მომიჯნავე დარგების წარმომადგენლებიც. ესაა აღექსი ოჩიაურის დიდი ფორმატის სქელტანიანი წიგნი „მოსისხლეობა და ჭრა-ჭრილობა ხევსურეთში“, რომელიც 2019 წლის ბოლოს გამოსცა საქართველოს პარლამენტის ეროვნულმა ბიბლიოთეკამ, რითაც უდავოდ დიდი და საშვილი-შვილო საქმე გააკეთა.

ცნობილია, რომ საქართველოს მთიანეთი ერთიან სახელმწიფოებრივ სისტემაში ავტონომიურად ფუნქციონირებდა (გ. მელიქიშვილი), რომელთა შორისაც ხევსურეთს განსაკუთრებული ადგილი ეჭირა. სწორედ ამ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულმა მხარემ შემონახა უძველესი ქართული სოციალური ინსტიტუტები, რწმენა-წარმოდგენები. აღექსი ოჩიაურის ახლადდაბეჭდილი წიგნი სწორედ ქართველთა უძველეს სოციალურ ინსტიტუტებს ეხება, რომელმაც თავი თითქმის უცვლელად ისტორიული ფხოვის ხევსურეთის ნაწილში შემონახა, რადგან ამ მხარისათვის უცნობი იყო სახელმწიფო

სამართალი, აქ ყველაფერს ჩვეულებითი სამართალი განსაზღვრავდა. ალექსი ოჩიაურს ყოველგვარი შელამაზებისა და კომენტარების გარეშე წარმოდგენილი აქვს მის მიერ ხევისურეთში 1920-იან და 1930-იან წლებში ჩაწერილი გადმოცემები, რეალური ფაქტები, რომლებიც თაობიდან თაობაზე გადადიოდა. ამ ეთნოგრაფიულ (აგრეთვე ფოლკლორულ) მასალას პირველწყაროს მნიშვნელობა აქვს. ავტორი გადმოგვცემს არა მხოლოდ XIX საუკუნის შუა ხანებში დაბადებული ადამიანებისაგან ჩაწერილ ეთნოგრაფიულ მასალას, არამედ საკუთარი თვალით დანახულსა და განცდილსაც.

შეუძლებელია მოკლედ არ შევეხოთ ალექსი ოჩიაურის (1892-1972) პიროვნებას. ის ხევისურეთის არხოტის თემის სოფელ ახიელში იყო დაბადებული. მან თავისი საქმიანობა სასულიერო მოღვაწეობით დაიწყო, მაგრამ როგორც არაერთი სხვა, ბოლშევიკებმა ისიც გააკრიჭეს და სასულიერო საქმიანობა აუკრძალეს. მისი მომავალი კი დიდად განუსაზღვრავს აკაკი შანიძეს, რომელსაც ალექსი ოჩიაურმა როგორც საკუთარი, ისე ხალხში შეკრებილი პოეზიის ნიმუშები გადასცა და რომლებმაც შემდეგ თავი მოიყარეს 1931 წელს გამოცემულ წიგნში – ა. შანიძე, „ქართული ხალხური პოეზია, I, ხევისურული“. ალექსი ოჩიაური თავის მეუღლე ნათელა ბალიურთან (საკმარისია ამ უკანასკნელის წიგნი „ხევისურული სწორფრობა“ გავიხსენოთ) ერთად 1930 წლებიდან კრებდა ეთნოგრაფიულ მასალას და მას ჯერ ენის, ისტორიისა და მატერიალური კულტურის ინსტიტუტს (1936-1941 წლები), შემდეგ კი ივანე ჯავახიშვილის ისტორიის ინსტიტუტს აბარებდა. ამ შემკრებლობით საქმიანობას კი ქართული ეთნოლოგიური მეცნიერების სათავეში მღვთში გიორგი ჩიტაია და ვერა ბარდაველიძე ხელმძღვანელობდნენ. ხევისურეთისა და ფშავის შესახებ არსებული უნიკალური ეთნოგრაფიული მასალებით არაერთი მეცნიერი სარგებლობდა, რომელთათვისაც ის, არა მხოლოდ უბრალოდ ეთნოგრაფიული მასალები იყო, არამედ გარკვეული ორიენტირიც. უნდა გავამხილოთ ის ფაქტიც, რომ ხანდახან ზოგიერთი ავტორი ალექსი ოჩიაურის ეთნოგრაფიულ მასალებს ყოველგვარი მითითების გარეშეც იყენებდა. ამიტომაც იყო, რომ ალექსი ოჩიაურის ქალიშვილმა, ცნობილმა ქართველმა ეთნოლოგმა და ფოლკლორისტმა

ქალბატონმა თინა ოჩიაურმა დაიწყო ზრუნვა უნიკალური მასალების გამოცემაზე. მან ნაწილობრივ ეს განახორციელა კიდევაც და სამეცნიერო საზოგადოებას მიაწოდა შემდეგი წიგნები: „ფშავ-ხევსურული პოეზია“ (1970), „სტუმარმასპინძლობა ხევსურეთში“ (1980), „ქართული ხალხური დღეობების კალენდარი, ხევსურეთი (არხოტის თემი)“ (1988), „ქართული ხალხური დღესასწაულები აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში, ფშავი“ (1991), „ქართული ხალხური დღეობების კალენდარი, ხევსურეთი (ბუდე-ხევსურეთი, შატილ-მიღმახევი)“ (2005). ქალბატონ თინა ოჩიაურს მომზადებული ჰქონდა გამოსაცემად ჩვენ მიერ განსახილველი წიგნი „მოსისხლეობა და ჭრატრილობა ხევსურეთში“. თუმცა გამოცემამდე წიგნმა რედაქტირება კიდევ გაიარა ალექსი ოჩიაურის შვილიშვილის, ეთნოლოგ ნათია ჯღალბაძისა და ფოლკლორისტ ამირან არაბულის ხელში (წიგნს ახლავს ბატონ ამირან არაბულის წინასიტყვაობაც), რადგან ხევსურულ დიალექტზე დაწერილ ტექსტს რამდენიმეჯერ თვალის შევლება კიდევ სჭირდებოდა. ასე რომ, წიგნი აკადემიური თვალსაზრისით სათანადოდაა მომზადებული.

წარმოდგენილ წიგნზე დაწერილ გამოსხაურებაში ძალიან ძნელია მკითხველამდე მიიტანო ყველა შენი დამოკიდებულება, მოსაზრება, რადგან ყოველი სტროფი წამკითხველს მსჯელობის, ჩაფიქრების საშუალებას აძლევს. შეძლებისდაგვარად წარმოვადგენთ მხოლოდ ზოგიერთ მოსაზრებას, რომელიც მისი კითხვის დროს გვიჩნდებოდა.

განსახილველ წიგნში ყველაზე დიდი ადგილი უკავია ხევსურეთის არხოტის თემში მომხდარი რეალური ფაქტების შესახებ არსებულ გადმოცემებს; ეს ფაქტიც ადვილად ასახსნელია, რადგან ალექსი ოჩიაური არხოტში იყო დაბადებული და გაზრდილი და ბავშობიდანვე ჩაესმოდა წინაპართა ნამოქმედარი გმირული ამბები. არხოტელები ემეზობლებოდნენ ღილღველებს/ინგუშებს. წიგნში არაერთ საინტერესო ფაქტს ვეცნობით ქართველ მთიელთა – ხევსურებისა და მათი მეზობლების – ღილღვეების/ინგუშების ურთიერთობის შესახებ. ეს ეთნიკური ურთიერთობა, როგორც ყველა მეზობელი ეთნოსისა და საზოგადოებისათვის ხან მოყვრული იყო და ხან მტრული. ყველა მონათხრობში, რომელიც ხევსურთა

და ინგუშთა მტრულ ურთიერთობას ეხება, აშკარად ჩანს ხევსურული საზოგადოების დადებითი შეფასებები გმირულად მებრძოლი ღილღველების მიმართ; ისინიც სახელგანთქმულებად და გმირებად არიან მოხსენიებულ-შეფასებულნი. ხევსურები და ღილღველები ერთმანეთს ტოლს არ უდებდნენ. როგორც ხევსურების, ისე ღილღველების ლაშქარი ლაშქრობის წინ სალოცავებში იყრიდა თავს. მაგალითად, ასე შეუყვრია ის სახელგანთქმულ დანიშას. ერთხელაც არხოტზე ლაშქრობა მას ზამთარში განუზრახავს, რადგან წელიწადის ამ დროს არხოტიენებს დანარჩენი ხევსურები ვერ მიეხმარებოდნენ. დროც შესაფერისი შეურჩევია დანიშას – იანვარი. „იანვრის ექვს დღემდე წელწად იყვა-დ წელწადის მეხუთე დღეს „გამოცხადება“ ექვიენ. დანიშამ სწორედ ამ დღისად გადასწყვიტ ლაშქრით მასვლაი-დ ამღისად დაცემა, რო მამინ ხალხი მთვრალ იქნებოდა, სადაც დაეცემოდ, იქ გაიმარჯვებდ. სხო სოფლებ ქვე ვერ მეეშველებოდეს, ჯერ სიშორითა, მემრ სიმთვრალით ისეებ ვერას გაიგებდესა-დ დანიშაის ლაშქარი ნასახელარ დაბრუნდებოდ ღილღოს მშვიდობით“. დანიშას ლაშქარი „იარდა“-ში შეუყვრია, რომელიც „ჩვენებურ საყდარ ას“. რაც მთავარია, გადმოცემაში „იარდას“-თან დაკავშირებით თამარ მეფე ფიგურირებს, რომ ის მას აუშენებია, როდესაც მეფეს „ღილღველთ მანათვლა ზდობნივ ჩვენებურად“ (გვ. 184). გადმოცემით, დანიშას ლაშქრობის მიზეზი კი ის ყოფილა, „რო ბერდიათ გაგა არც თაოდ ისვენებსა-დ, არც ჩვენ“. ღილღველთა ერთმა ნაწილმა დანიშას ეს განზრახვა მოიწონა, რადგან არხოტიენებს „ჩენი სისხლით ხქონ ჰელნი დაბანილნი“-ო. მეორე ნაწილმა კი იფიქრა, რომ შეიძლებოდა ეს ლაშქრობა ძალიან ძვირი დასჯდომოდათ, მაგრამ „სირცხვილით ვეღარაი თქვეს, რო ხალხს შიში არ ჩაეგდ“. მოყვანილი ფაქტი კარგად ახასიათებს მეზობელი ინგუშების ფსიქოლოგიას. ასეთივე ფსიქოლოგიის მატარებელნი იყვნენ ქართველი მთიელებიც – სიკვდილზე მაღლა მათში ვაჟკაცობა და სახელიანობა იყო. მართალია, ღილღველებმა სოფელი ამლა გაანადგურეს და მოსახლეობის დიდი ნაწილი ამოწყვიტეს, მაგრამ მეზობელი სოფლის, ახიელის, მკვიდრებისათვის ყველაფერი ცნობილი გახდა და „ბოლოს ტერლისკარ ცოტა ველი ას, იქ წინა შამაუარესა-დ სრუ დაკოცეს ხალხი,

მოწინააღმდეგეს გზა-კვალს სწორედ არხოტის ჯვარი უბნებს: „არხოტ მიმავალს ლაშქარს არხოტის ჯვარმ აურიე გზაი-დ ჯუთისკე გადაყარ“ (გვ. 203). „დიდი ას არხოტის ჯვარი, სისხლიანს იბომს ვმალსაო, // გამამართულსა ლაშქარსა, ბადეს გახურავს შავსაო, // არ გამოუშობს არხოტა, სხვაკე აურევს გზასაო“ (204). [წიგნში წარმოდგენილი მასალები პირდაპირ მიუთითებს იმაზე, რომ ხევსურებს ლაშქრობაში თუ თავდაცვისას ეხმარებოდნენ, წინ მიუძღოდნენ სალოცავები/ღვთაებები. საყურადღებოა, რომ ასეთი რწმენა ჰქონდათ ხეთებსაც. თუთხალიას ანალებში ვკითხულობთ: „შემდეგ (ქასქას სხვა) ქვეყნებშიც შევედი და ... მნიშვნელოვანი ქალაქები დავამარცხე... **შემდეგ წელს კი ისევ წავედი სალაშქროდ, ღვთაებები წინ გამიძღვენენ...**“ – ანტიკური კავკასია. ენციკლოპედია, ტომი I, წყაროები, თბ., 2010, გვ. 13]. ჩვენი მთიელები თავდაუზოგავად მებრძოლ მოწინააღმდეგესაც სათანადოდ აფასებდნენ. ჯუთულები უკანდახეულ ღილღველებს „მახყებოდეს გზა-გზათა-დ აკლიდეს ერთუცს თოფებს. ამასობაში ჯუთელი „უთუათ ქალი ერთი გამეექცე გზაშიითა-დ თოფ დახერეს, მაგრამ იმისად თოფის დამკრავს ძალიან გაუჯავრდეს ამხანიგები – მთაში ქალის მაკვლა სირცხვილი ას“.

საბრძოლო ქმედებების აღწერისას ხევსური ქალისადმი დამოკიდებულებასა და ჩაცმულობაზედაც კი არის საუბარი. ერთმა ღილღველმა მოლაშქრემ „დაიჭირ ქალი-დ ხანჯრით ფარავ მაშტრა-დ გაუშე აისითი“. აღექსი ოჩიაური იქვე განმარტავს, რომ „ფარავის მოჭრა ქალისათვის მაშინ ნიშნავდა მთელი ერის შერცხვენას, ე. ი. ქალისათვის ფარავის (მოქარგული გულისპირი – რ. თ.) მოჭრით ღილღველებმა ხევსურებს სირცხვილი დასდევს. ხევსური ქალები ტანზე იცვამდნენ მარტო ერთ სადიაცოს (ხევსური ქალის კაბა – რ. თ.) და ფაფანავს... ამ სადიაცოს რომ ფარავს მოსჭრიდნენ, გულმკერდი გაშიშვლებული დარჩებოდა, რადგან სხვა აღარაფერი ეცვა და ამიტომ მთის ხალხში ეს ამბავი დიდი შეურაცხყოფა იყო. ქალის მოკვლა სირცხვილი იყო მკვლელებისათვის და ფარავის მოჭრა კი სირცხვილი იყო ქალის, არა მარტო გვარისათვის, მთელი მისი ერისათვის. ამიტომ მოჭრეს ღილღველებმა უთუათ ქალს ფარავი“ (გვ. 206). გვარისა და

ერის შეურაცხყოფელს ხევსურმა გილათ კვირიკამ სათანადო პასუხიც გასცა: „გაგარდ გილათ კვირიკაის თოფიცად ფარავის მამჭრელ ღიღღველი გუღს ნატყვიარ უსულოდ დაეც ქვიშაში“. აქვე კიდევ ერთ საინტერესო ფაქტზე უნდა გავამახვილოთ ყურადღება – „ხევსურეთში ცოლი და ქმარი ერთ ლოგინში არ იძინებდნენ, როცა ერთად დაიძინებდნენ, ისე საიდუმლოდ, რომ ოჯახში არავის გაეგო“ (გვ. 186).

კავკასიელებთან ხევსურების ბრძოლასა და დაპირისპირებას დროდადრო ზავი მოსდევდა. ასე შერიგებულან ერთმანეთთან ღიღღველი აჭველები და არხოტელები. მაგრამ ეს დაზავება გარკვეული რიტუალის გარეშე არ ხდებოდა. „ერთ ჯარ დაკლეს შარიგების დროს. პირობა დადვეს, რო ძველ სისხლივ რაიც იყვავ, ყველამ დავესთამათო-დ ახალს ნუღარას ჩავაგდებთავ“ (გვ. 220).

ლეკებთანაც არ ჰქონდათ ხევსურებს დაწყნარებული ურთიერთობა. მაგალითად, ისინი სოფელ კისტანს დასცემიან თავს. მაგრამ ხევსური ინფორმატორი არა მაღავს იმ ფაქტს, რომ „კისტნელს ვისამ ლეკეთში კაცებ დაუჟოცავისა-დ ლეკებს იმით შჭირებივ კისტნის ჯავრი“. „ლეკებმ ღიდხანს იცოდნეს ჭირის დასსონებაი, შვილ თუ არა, შვილიშვილ მაინც მაიგონებდა-დ იძებნიდ მამა-პაპათ ჭირს“ (გვ. 224). ისტნელებს ბრძოლაში მეზობელი სოფლის მკვიდრნიც ეხმარებოდნენ. მსხვერპლი ორივე მხრივ ღიდი იყო. მაგრამ აღექსი ოჩი-აურის მონათხრობის მოხმობა უფრო სხვა რამემ გადაგვაწყვეტინა. ხევსურებმა თავიანთი მკვდრები მიწას მიაბარეს, ნალაშქრალი სოფლის დამწვარ-დანგრეული სახლები ურთიერთდახმარებით აღადგინეს. მკვდარი ლეკები კი ერთ ადგილას მიიტანეს და „ფათვლიან ტყის ტოტებ დააყარეს“. ლეკები თავიანთი მკვდრების წასაღებად მხოლოდ ორი-სამი კვირის შემდეგ გამოჩენილან. ლაშქრობის შედეგად დახოცილების გამოსასყიდად ლეკებს აუცილებლად საჯსარი უნდა გადაეხადათ, საჯსარში კი შედიოდა სპილენძი ან იარაღი. **ახოცილების წასაღებად, სხვებთან ერთად, ბეღადის დედაც იყო მოსული. დედამ, ჩვეულებრივ, ვაჟი დაიტირა. ყველაზე სინტერესოა ფინალი: „ამ დედისა-დ არც საჯსარ გამაურთომა-დ აისრ გაუტანებავ თავის შვილი, სხვების ლეკებისად კი უსაჯსაროდ არ ვინ დაუნებებავ“** (გვ. 228). ვფიქრობთ, ხევსურთა

ქმედება ამ შემთხვევაში ორმა ფაქტორმა განაპირობა: ბელადის გმირულმა, შემართებულმა ბრძოლამ (ისინი ვაჟკაცობას არა მხოლოდ თავისას, არამედ სხვისასაც აფასებდნენ) და მოკლულის წასადებად დედის მოსვლამ და მისი გლოვის განსაკუთრებულობამ.

ხევსურები არა მხოლოდ უშუალო მეზობლებს ლაშქრავდნენ, არამედ უფრო შორსაც მიდიოდნენ. ასე ულაშქრავთ ბუდე-ხევსურეთის მკვიდრთ თრუსოში. საინტერესო ფაქტია, რომ როდესაც აღექსი ოჩიაური ბუდე-ხევსურეთზე საუბრობს, იქვე მის ერთეულებსაც გვამცნობს: „ბუდე ხევსურეთის ხალხი ადგილების, ანუ მდებარეობის მიხედვით არის ოთხად გაყოფილი და თავთავისი სახელი ჰქვია. ერთი არის „გორშელმი“, მეორე „წყალსიქითი“, მესამე „ჯაჯმატის ჯეობა“ და მეოთხე არაგვის ხალხი“ (გვ. 236). ხშირად ხევსურები სხვა ქართველ მთიელებთან ერთად გადადიოდნენ მეზობლების დასალაშქრავად, სამაგიეროს გადასახდელად. მაგალითად, „მენშევიკების მთავრობა რომ იყვ“ მაშინ მათ, თუშებსა და ფშავლებთან ერთად, მითხო დაულაშქრავთ. ვრცელ მონათხრობში ხალხური სამართლის ერთი საინტერესო ეპიზოდია გადმოცემული, რომელიც ხევსურებისა და ქისტების სისხლის აღებას ეხება: „ქისტებმ უფრო მამკლავის სოფლებისა, ან მოგვარის მაკვლა ოცოდეს, თუ თაოდ მამკლავს ვერ ჩაიგდებდეს ჯელში. ჯევსურებისად კი სრუ ერთი იყვ, ხოლოთ ქისტურ ტალავარ კი სცმიყვა-დ ვინც უნდა ყოფილიყვ“ (გვ. 243). რადგან სამოსზე ჩამოვარდა საუბარი, აუცილებლად უნდა აღვნიშნოთ, რომ ქისტეთში მშვიდობიანი მიზნით (მაგალითად, სავაჭროდ) წასული ხევსურები ხშირად იქაურ ტანსაცმელს იცვამდნენ: „დილდოს წასულს დილდურ ტალავარ ჩაუცომ, რო ჯევსურულის ტალავარს დასცინოდეს იქ. ახალგაზრდებს დილდურ ტალავარი ხქონდ ზოგებს დილდოს სასიარულოდ, შატლივენებს. ბუდის ჯევსურებ კი ესეთს ტალავარს არ იცვემდეს“ (გვ. 244). თავის მხრივ, ქისტებიც დაიარებოდნენ სავაჭროდ ხევსურეთში, განსაკუთრებით კი შატილში: „ქისტებსავ სრუ დაუდისავ ცხვრებივ დასაყიდადავ შატილავ“ (გვ. 244).

ქართველი მთიელები და ქისტები ხშირად აგზავნიდნენ თავის დამმობილებულებთან ვაჟებს ენის შესასწავლად და

ა. შ. რაც მთავარია, გაურკვეველი სადავო საკითხების დროს ხდებოდა ჩენილი და ხალხური სამართლის მცოდნე კაცების, მცოდნე ხევესურების და ქისტების მიერ ამა თუ იმ საკითხის ერთობლივი გარჩევა. ხშირად ურთიერთდაპირისპირებული ყოფილან ქართველი მთიელებიც, მაგალითად, ხევესურები და ფშაველები. როდესაც ალექსი ოჩიაური შატილელი ჯალაბაურებისა და ფშაველების სასისხლო საქმეზე საუბრობს, აღნიშნავს: „ერთი ჯალაბაურთ ახალგაზრდა თავის მეგობარ ქალს გამაუყვანავა-დ გადაურჩნავ. იმას სახელად წიქა ექვივნ. წიქამა-დ თათარამ კიდევ მეტი დატოცეს მშაველები იმაზე, რამთვენიც მშაველებმ ჯალაბაურთა მაკლეს. გაჭდ ამაზე მტრობაი ერთი-მეორესთან. ბოლოს ადგ კაც-შუაკაც-იდ ლაშარის ჯვარში მანჯდინეს შარიგებაი. კაც-შუაკაცში, მშაველებ-ტვესურების გარდა ქისტებიც კი ერივნეს, მცოდნე კაცები“ (გვ. 251). აქ კიდევ ერთი ნიუანსია საყურადღებო, და, ჩვენი აზრით, არცთუ უმნიშვნელო. აღმოჩნდა, რომ ფშაველები უფრო მეტი იყო მკვდარი, ვიდრე ჯალაბაურები. შესაბამისად ფშაველებმა „თავ-სისხლი“ იმდენი მოითხოვეს, რამდენიც მეტი მკვდარი ჰყავდათ. „მაგრამ შუაკაცებმ ისი მანჯერტეს, რო ლაშარის ჯვარისად აპატივებიეს ეს თავ-სისხლი. რჯული ლაშარის ჯვარში იყვ“. „კაც-შუაკაცმა“ ფშაველები დაარწმუნა იმაში, „რო ეს მკვდრებიც ლაშარის ჯვარმ იპატივაო-დ თქვენაც უნდა დასთმათავ. ... მშაველებმა ჯერ კი არ მაიწონეს, მაგრამ ვეღარ ქნეს ლაშარის ჯვარის ხათრით“ (გვ. 251). მაგრამ ყოველივე ამით არ დამთავრებულა. ლაშარის ჯვარში ლუდი აღუდეს, ხარი დაკლეს, შუაკაცებმა და ხევისბრებმა შერიგება იმითაც განამტკიცეს, რომ ჯალაბაურთა ორი ყმაწვილი ლაშარის ჯვრის ყმებად გამოაცხადეს. ორივე ეს ახალგაზრდა თავდაპირველად კი ცხოვრობდა შატილში, მაგრამ „ბოლოს ლაშარის ჯვარმ მათხოვა-დ გადმაიყვან ის ყმაწვილები თავის მიწა-წყალზედა-დ დაასახლნ მისრიანთკარში. . . . იმათ ადგილს მისრიანთკარ ექვივნა-დ ბოლოს ესენიც მისრიანთვილად დაქვერნეს, ხოლო ამათ ძირითად გვარ კი ჯალაბაური ას“ (გვ. 251). ამ ბოლო წინადადებაში კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი რამაა დადასტურებული, რაც ისტორიულად მთელი საქართველოსათვის იყო და-

მახასიათებელი. ჯალაბაურები დასახლდნენ ნასოფლარ მის-
რიანთკარში, სადაც ოდესღაც მისრიაშვილები ცხოვრობდნენ
(სოფლის საელწოდება ამაზე პირდაპირ მიუთითებს). ჯალა-
ბაურები ამოვარდნილი მისრიაშვილების გვარს იღებენ, იმი-
ტომ, რომ მათ მამულზე სახლდებიან.

წიგნში ფრიად საინტერესოა თავი „მაგანძურის ლაშქარი
არხოტში“. ბუნებრივია, ჩვეულებრივი მკითხველისათვის გაუ-
გებარი იქნება ტერმინი „მაგანძური“, ამოტომაც ალექსი ოჩი-
აური განმარტავს, რომ „მაგანძური ხქვიან გუდანის ჯვარის
ყმათ, ეს გვარები ჳევსურეთ ყველაზე ბევრ ხალხიან გვარები
არიან. როგორც ამბობენ, ესენ სამის ძმისაგან არიან გაჩენი-
ლნი. „არაბა“-ისაგან, „ჯინჭარა“-ისაგანა-დ „გოგოჭა“-ისაგან.
არაბული, გოგოჭური, ჳინჭარაული – ეს გვარები სამივ ერ-
თად გუდანის ჯვარს ეყმობიანა-დ იმათ მამულებიც ამტკი-
ცებს იმათ მენათესავეობას. ... ამ სამ გვარს ერთუცშიაც კი
ხქონდ შურმაქნეობაი-დ საერთო საქმეში კი ერთუცს გვერდი
ედგეს, მჳარს შჳერდეს ერთუცს“ (გვ. 268). სამაგანძუროს
ხალხიც სალაშქროდ ხშირად გუდანის ჯვრის დროშით და
მისი მითითებით მიდიოდნენ. დასალაშქრი თემიც მომხდურს
ბრძოლას ჯვრის სახელით უწევდა; ეს ამბავი საინტერესო-
დაა გადმოცემული ხალხურ ლექსში: „ქადაგობს გაიდაური,
ბძანებს გუდანის ჯვარიო: // ჩემს კარზე შაიყარენით სამის
ბატონის ყმანიო. // სამი ააბით დროშაი, სამსავ შააბით
ზარიო. // ახიელის ძირ ჩავიდათ, ვატროთ ქალი, ზალიო. //
იქ უნდა დავზდვათ ბეგარი, კვამლად თითოი ცხვარიო. //
გაიგა არხოტის ჯვარმა, წელთ შამაირტყით ჳმალიო, // სხვა-
კნით ამიდავ ბეგარი, დამპალო, სად მიხვალიო?“. საგულის-
ყუროა, რომ ამ გადმოცემაში არხოტელები და ხევსურები
ერთმანეთისადმი არიან დაპირისპირებულნი. არხოტელი
მთხრობელი კუკუა ცისკარაული სამაგანძუროდან მოსულებს
ხევსურებს უწოდებს, თავისი თემის ხალხს კი მხოლოდ არ-
ხოტელებად მოიხსენიებს. მაგანძურთა სხვებზე დაპირისპი-
რების კიდევ ერთი ფაქტიცაა აღნიშნული: „ერთი ასეთი ლა-
შქრობა ქმოსტზე მაუკდენავ მაგანძურსა-დ ბეგარ დაუდვავ
წელში ერთ ცხვარი-დ სასმელი გუდანის ჯვარში მისაყვანა-
და-დ მისატანად. ის კი არავის აჳსონს, რაჳველ იბრძოლეს

ქმოსტელთა-დ მაგანძურმ. ეს ბეგარი ნელობამდინ კი მოუ-
დიოდ მაგანძურსა-დ გუდანის ჯვარს“ (გვ. 273). მოყვანილი
მასალა პირდაპირ მიუთითებს იმის შესახებ, რომ გუდანის
ჯვარი არ ყოფილა ხევსურთა საერთო გამაერთიანებელი და
ცენტრალური სალოცავი, როგორც მითითებულია სამეცნიერ-
ო ლიტერატურაში; საერთოდ, ხევსურეთს ცენტრალური სა-
ლოცავი არ ჰქონია.

აღექსი ოჩიაურის წიგნში ძალიან ბევრი მნიშვნელოვანი
ნიუანსია. სხვა, ალბათ, ასეთ ნიუანსებს ყურადღებას არ მია-
ქცევდა. ეთნიკური თავისთავადობის დამახასიათებელია შემ-
დეგ: „ქისტები შურის საძებრად ეშმაკ ხალხ იყვ. იმათ ჳე-
ვსურებსავით აჩქარება არ იცოდეს სისხლის ასაღებად, ჳე-
ვსურები იტყოდეს: „ხე წაქცევაზე იქს ჩქამს“, ვითამ ხე რო
წაიქცევისავე, მაშინ გამაიღებსავე ჳმასავე. ე. ი. როსა მაგი-
კლენავე, მაშინ უნდა მაგკლათავე, თორე გულ რო შანელდე-
ბისავე, მემრ აღარა იქნებისაო-დ დარჩებისავე უძებრავე. ქისტე-
ბზე კი ისრ ას ნათქვამი: ერთმ ქისტმავე მამაივ ასი წლიდგე
იძებნაო-დ კიდევ ავჩქარებულორავე, თქოვე“ (გვ. 247). მაყურა-
დლებოა, რომ, როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, ასეთი ურთიერ-
ობის ფონზე მშვიდობიანი ურთიერთობებიც არ წყდებო-
და.

აღექსი ოჩიაური და მისი ინფორმატორები აბსოლუტურად
ობიექტურები არიან, როდესაც ღილღველთა და არხოტიონთა
დაპირისპირებაზე საუბრობენ. ამის დამადასტურებელ
მასალას უკომენტაროდ შემოვთავაზებთ: „ღილღველთა-
დ არხოტიონთ წინავე ძალიან დიდი მტრობაი ხქონდ ერთად.
ხან ერთ მჭარე ეცემოდ მეორეს, მიუდიოდ ცხვარ-საქონი,
კლევდეს ერთიმეორეს, ხან მეორე მჭარეი. ხოლოთ, როცა
შაუჯჯრდებოდეს ღილღველნი არხოტიონთ მაუსვენრობით,
მაშინ ისინი შაიყრებოდეს, წამოვიდოდეს ლაშქრადა-დ სრუ
გაანადგურებდეს არხვატს, ღილღველნი იყენესა-დ შეეძლიყვე
არხოტის დალაშქვრა, არხოტიონთ კი ღილღველთ დალაშქ-
ვრა ვერ შეეძლიყვა-დ, მთებში კი ხპარავდეს ცხენებს, ჳა-
რებს, ხანდიხან ცხვარ-ბინასაც დაეცემოდესა-დ მიუდიოდ.
კაცებს ხო სრუ ჳოცდეს, სადაც ვის გაეწოდეს. ღილღველის
მაკვლაი სახელ იყვა-დ უბრალოდ სახელის გულისადაც
ჳოცდეს, სადაც ვის შახვდებოდეს. ღილღველნი წინწინ არას

დაღლევედეს, ბოლოს ქვე არ შაარჩენდეს ვალს“ (გვ. 252). ღიღლეველების შესახებ ისიც აღნიშნულია, რომ ერთ-ერთი შემოსევის დროს ასაკით უფროსები ახალგაზრდებს ეუბნებოდნენ: „ხნიერს ხალხსაო-დ დიაც-ყმაწვილს არავის აწყინითავ; რო ქვეც გლანძღევდასთაოდ, ჳმა არავის გასცათავ, მთიელს ხალხსავ არ შაშვენისავ დიაც-ყმაწვილისაი-დ უფროსის ხალხის ჳავრებაიე“ (გვ. 258).

წიგნში მოყვანილი გადმოცემები კარგი მოთხრობასავით იკითხება. ასეთად შეიძლება დავასახელოთ „ქისტის ლაშქრის დაცემა თუშებისა და ფშავლების ცხვარზე ბაგის მეთაურობით“. ალექსი ოჩიაურს აქ ფშაური პოეზიის ერთი შესანიშნავი ნიმუშიც აქვს მოყვანილი, რომელიც განსხვავდება ხევსურული პოეზიის ნიმუშებისაგან. საამისოდ შეიძლება ალექსის დასაწყისი მოვიყვანოთ: „პირველად ღმერთი ვახსენოთ, ერში საყდარში მჯდარია. // მეორე თამარი ნეფე, ქრისტთან სახვეწარია. // მესამე ლაშარის ჳვარი, ფშავლების საკეხარია“; შემდეგ: „უშველე თამარ ნეფეო, შენც ხო წავისხეს ცხვარია! // არც თუ შენ გხურავ გვირგვინი, არც ლაშარის ჳვარს ჳმალა // აღარ თუ ხყავის ლურჯაი, როგორც რო ნიაქარია? ალექსი ოჩიაური გეოგრაფიის არმცოდნე ადამიანებს მიუთითებს, რომ „ბორბალოდან ყველა ადგილი ჩანდა: ალაზნის სათავე, ივრის სათავე, არაგვის სათავე და არღუნის სათავეები“ (გვ. 278). (რადგან გეოგრაფიაზე ჩამოვარდა საუბარი, უნდა აღინიშნოს, რომ ალექსი ოჩიაურს ზედმიწევნით ზუსტად აქვს მოცემული „ღიღლეველ-არხოტიონთ“ საზღვარი: „მთებზე სადაო არა იყვ, ერთს გვერდზე ღიღლეველთ ადგილ იყვ წვერამდინა-დ მეორეზე არხოტიონთაი. წვერი ყოფდ თავის ადგილს. ხოლოთ ღიღლეველნი არხოტის ჳალას მიიწვედეს არხოტისკე, მიაღწევდეს კორდანსაც“ – გვ. 372. „ადგილებზედა-დ სამძღვრებზე დიდ დავიდარაბა იყვა-დ ბოლოს შინაურ შარიგება მათკდინეს ღიღლეველ-არხოტიონთ. წინიც მისცეს ერთუცსა-დ კარგა ხანს დამშვიდებულად იცხოვრეს“ – გვ. 376). აღნიშნული ზეპირი საისტორიო წყარო/მოთხრობა გვიმოწმებს, რომ ქისტებმა ფშავიდან და ხევსურეთიდან დიდი რაოდენობით წალაღეს ცხვარი. ზარალი მნიშვნელოვანი იყო, მაგრამ ქართველ მთი-

ელთა ურთიერთდახმარება და მხარში დგომა დაზარალებულებს ამ პრობლემასაც უწყვეტდა: „ასეთი ზარალის შემდეგ, ფშაველმა და თუშმა მეცხვარეებმა ერთიმეორისათვის დახმარება იცოდნენ. რამდენითაც ვის შეეძლო იმდენ ცხვარს აჩუქებდნენ. იტყოდნენ, მაგას თავისი უხეირობით არ მოუვიდა, ეგ მტრის ძალა იყო და მერე სხვას მოგვერგებაო. ამიტომ აჩუქებდნენ და, თუ მეტი არა, იმავე წელს ასი ცხვარი მაინც მოუგროვდებოდა დაზარალებულ მეცხვარეს“ (გვ. 280).

ზემოთ რამდენიმეჯერ თამარ მეფე იყო ნახსენები. ამ მხრივ ალექსი ოჩიაურის წიგნს პირველწყაროს მნიშვნელობა აქვს, იმიტომაც, რომ დიღღველების ხსოვნასაც შემოუნახავს თამარ მეფის სახელი. უფრო მეტიც, გადმოცემაში ჯაბუშანურების შესახებ, რომლებიც ორ მამად იყოფოდნენ – *ბაჯანი* და *ალიანი*, ვკითხულობთ, რომ არხოტელებს (ჯაბუშანურთ გარდა) „ყველას ერთად აქვ სასაფლაო ნაკურთხი თამარ მეფისგან“, მაგრამ არაქრისტიანი ჯაბუშანურებისათვის თამარ მეფეს ნება არ დაურთავს, „რო იმათ მკვდარ, ქრისტიანების მკვდრებსთან დაემარს“. ნიშანდობლივია, რომ ჯაბუშანურთა გაქრისტიანების შემდეგ, „იმათ გვარის კაცი აუცილებლად ას არხოტის ჯვარის ხუცესი“ (გვ. 385).

შინაარსით, ფაქტებით დატვირთულია გადმოცემა-მონათხრობი *კვირიკათ კუკუას* შესახებ, რომელიც ახიელელი ყოფილა ცისკარაულთა გვარისა. **კვირიკათ მამა კი დაღეულა იმის გამო, რომ ისინი ამაყნი ყოფილან.** მართალია, „მტრისად მისაყოლად, სანადიროდ სრუ სახელგანთქმულნი ყოფილან, მაგრამ სიამაყეს არც ღმერთ მაიწონებსა-დ არც ჳევესურეთულნ ხთისშვილნი, საბოლოოდ ამაყს კა არავის მაუვა-დ ბევრი ას შამთხვევა, რო ამაყ გვარი საბოლოოდ გაძევების. ბოლოს კი კვირიკათაც ესრ მაუვიდ. ესლა ახიელელნი რისხებაში ერთიმეორეს ესრ ეტყვიან: „გააძეოს შენობა არხოტის ჯვარმ, როგორც კვირიკათობაი გაძეებული“ (გაძეევა: გვარის გათავევა, ამოწყვეტა)“ (გვ. 289). *კვირიკათ კუკუას* სხვა ცოდვაც ჰქონია – ყმაწვილი დიღღველიც ჰყავდა მოკლული. რადგან ცისკარაულთა კვირიკათ მამა ვახსენეთ, უნდა ითქვას, და ეს წიგნშიც არაერთხელაა აღნიშნული, რომ საქართველოს ამ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეში გვარის დანაყოფს „მამა“-ს უწოდებდნენ და ხშირად პიროვნებებს

სწორედ მამობით მოიხსენიებდნენ: „კვირიკათ კუკუა“, „თათიათ ოდინა“, „გაგათ აბაიზძე“, „გაჯალათ ოდინა“, „ხირჩლათ მარტია“, „ჭირჩათ მინდია“, „გილათ კვირიკაი“... ხშირად აქ პიროვნებებს მამისახელითაც ახსენებდნენ. ასეთ ანთროპონიმულ მოდელში მამის სახელი ნათესაობით ბრუნვაში იდგა: „ჩაბაკის ივანეური“, „ხახიკის ხახონი“...

ალექსი ოჩიაურის წიგნი არა მხოლოდ ხევესურთა ყოფას, მენტალობას ასახვს, არამედ მეზობელი დღიღვებისასაც/ინგუშუმებისასაც. ვინ ითვლებოდა ინგუშუმებში სახელიანად? აი, რას წერს ავტორი: „ეს სახელიანობის სურვილი, თან სიმღერეები, სახელის მალოცვაი, ქალებისაგან ქება-დ კარგ ჳსენება, უფრო მეტად უძრვედ კაცის მაკვლისა-დ სახელის ქნის სურვილს ახალგაზდაებსა-დ საწადინოდა-დ სალაღ-სანებიეროდ ნადირობდეს ერთმანეთზე. მარტო არხოტივენებ კი არ იყვნეს ესრ, არც სხო ჳვესურები, ესეთ სახელობა დიღღოს უფრო მეტად იყვ. **უსახელო, ე. ი. ვისაც სახელ არ ხქონდ ნაქნარი, ესეთ დიღღველი სრუ უცოლოი რჩებოდ. არ გახყვებოდ ქალი, თუ ქურდ მაინც არ იყვ. თუ კაცებ არ ხყვანდ დაჯოცილები, ვარ-ცხენებ მაინც უნდა ეპარ, რო ამით თავ ესახელ დიღღველ ახალგაზდას, თორე არცრაად ვინ ჩააგდებდ, არც ქალი-დ არც კაცი**“ (გვ. 305).

ხემოთ ითქვა, რომ ხევესურეთი ერთიან სახელმწიფოებრივ სისტემაში ავტონომიურად ფუნქციონირებდა; ადამიანთა და ადამიანთა ჯგუფების ურთიერთობებს აქ ხალხური სამართალი აწესრიგებდა. გადამეტებისათვის არა მხოლოდ ერთი ადამიანი, არამედ მთელი გვარი ან მამა-ნი ისჯებოდა. განსაკუთრებულად ისჯებოდნენ გაამაყებულნი, რომლებიც თემსოფელს უპირისპირდებოდნენ და თავის თავს დანარჩენ საზოგადოებაზე მაღლა აყენებდნენ. ალექსი ოჩიაურს ამის დამადასტურებელი ფაქტები, ეთნოგრაფიული მასალა/გადმოცემა აქვს მოყვანილი. მაგალითად, არხოტში ამდასა და ახიელს შორის ყოფილა ერთი სოფელი, რომელშიც თათხელიონნი ცხოვრობდნენ. თათხელიონთ ფაქტობრივად ბელადიც ჰყავდათ – „თათხელიონ სისკარა“. ამდელეებმა ურთიერთობის მოსაწესრიგებლად თათხელიონთ ჯერ უფროსი კაცი მიუგზავენეს: „ამდიონთ ნაუბარი ხქონდ ერთუცში თათხელიონთ დაღვეაი-დ ჯერ წაუღალეს კაცი: დაგვანებეთავ თავივ, ნუ

გვაწუხებთავ, თორე სრუ ვერ მაგითმენთავ. ეს კაცი ხნიერ იყვ, რომენიც წალაღესა-დ ამლიონთ ეგონ, თათხელიონნიც უფროსობის ხათრს შაუნახავენაო-დ არას ეტყვიანავ, არას აწყენანავ ამასავ. მაგრამ თათხელიონთ ამ ბერიკაცის ნაუბარ არც სრუ იყურეს, დაიჭირეს ეს ბერიკაცი, შარვალ წახყარესა-დ ჳარის გალო შაუდვეს ტანში (გალო: მხრის ან ფეხის ძვალი). ჳელეები ჳურგში დაუკონეს მაგრად, რომ გალო ვერ მაეშორა-დ აისითა მისულიყვ ამღას“ (გვ. 380). ამღელებს მეტი გზა აღარ დარჩათ, „ღიაცებმაც უთხრეს, რო ეეხლა კი თუ ეგენ არ გასწყვიტენითავ, ჩვენ ვეღარ ვიტყვით, რო ქუდიანებ ქმრები გვყოვ“ (გვ. 380). მოზრდილი ციტატის მოყვანა იმ ფაქტმა განაპირობა, რომ ალექსი ოჩიაურს ჳედმიწყენით კარგად აქეს გადმოცემული მთელი ის წინა პერიოდი, რომელიც თათხელიონთა დაღვევას უძლოდა წინ. თათხელიონებმა ის მიიღეს, რასაც თემისაგან იმსახურებდნენ. პირველ რიგში უთურგათ ახალგაზრდამ ყველაზე მეტად გაამაყებული „თათხელიონ სისკარა“ მოკლა, შემდეგ კი „დაეცნეს სხვებსაც ამლიონნი-დ დაჳოცნეს ყმაწვილებიანად. **სისკარაის ცოლ კი არ მაკლესა-დ ამღას რო თათრებ იყენეს, ერთ-ერთი იმან წაიყვან, რაკი ლამაზ იყვა-დ ვერ გაიმეტეს მასაკლავად.** გაწყვიტეს თათხელიონნი-დ თაოდავ დაღმარხნეს“ (გვ. 381). ყველაზე გამორჩეული „უფალთ ყანანი“ კი „უთურგათას მისცეს სისკარას მაკვლაზე“. ჳემოთ ნათქვამიდან ერთი ნიუანსია ყურადღებამისაქცევი, ამღელებმა მთელი სოფელი გაწყვიტეს, მაგრამ სისკარას ღიაცი მოსაკლავად ვერ გაიმეტეს, სილამაზის გამო!

არხოტში ორბელებსაც უცხოვრიათ. „ორბელნი თაოდაც ამაყნ ხაღხნი ყოფილანა-დ მტერიც ბევრი ხყონივ. ბოლოს, მტერს რო შაუწუხებიან, ამღგარანა-დ წასულან იმერეთშია-დ იქ დასახლებუულან“ (გვ. 383).

ალექსი ოჩიაურის წიგნის „მოსისხლეობა და ჳრა-ჳრილობა ხევსურეთში“ გვირგვინად შეიძლება მივიჩნიოთ თქმულება „ხოგაის მინდი“, რომელიც მისთვის 1940 წელს ლელა ბალიაურს (დაბადებული 1875 წელს) ჩაუწყერინებია. ცნობილია, რომ ხაღხში შექმნილი ეს თქმულება საფუძველად დაედო ვაჟა-ფშაველას პოემა „გველის-მჭამელს“. ვაჟამ, რა თქმა უნდა, ბევრი რამ აიღო თქმულებიდან, ბევრი რამეც შეცვალა

(მაგალითად, თქმულებაში მოხსენიებულ ლეკების კაცის მჭამლებს ქაჯები ჩაანაცვლა; გველის ორი-სამი წვეთის ალოკვის ნაცვლად პომეში გველის ხორცის ჭამაზე საუბარი და სხვა). თქმულების თანახმად, ხოგაის მინდი რეალური პიროვნება იყო, არხოტელი ხევსური. ერთი რამ ფაქტია, რომ თქმულების აქამდე დაბეჭდილ ვარიანტებს შორის ესაა უნიკალური და გამორჩეული ვარიანტი, რომლის შექმნაც, ეჭვი არ მეპარება, ისტორიის სიდრმეში მოხდა. ამ თქმულებით ჩანს ქართველი კაცის შემოქმედებითი შესაძლებლობები, ფილოსოფიური აზროვნება, იდეალებისადმი სწრაფვა. რაც მთავარია, ჰუმანიტარული მეცნიერების ყველა წარმომადგენელი (ეთნოლოგი, ისტორიკოსი, ფოლკლორისტი, ლიტერატურათმცოდნე, სამართალთმცოდნე...) მისთვის სასურველ ფაქტებს აღმოაჩენს.

წიგნში მრავალი ეთნოგრაფიული ფაქტი გვხვდება, ხშირად ერთ წინადადებაშია ნათქვამი, მაგალითად, ის, რომ ხევსურები სათოფის ბუდედ მგლის ტყავს იყენებდნენ (გვ. 284). როგორც ხევსურებში, ისე ინგუშებში პურობისას ჯერ ხნიერი ხალხი დანაყრდებოდა, შემდეგ კი ახალგაზრდები. ეს უკანასკნელნი ხნიერ ადამიანებს ემსახურებოდნენ და თან ფეხზე იდგნენ. საგულისყუროა, „ჯვარჩი შაჯდომის“ ანუ თვითდასჯის ფაქტის აღწერილობა; ქმრის მიერ მისი დამწუნებელი სახლიდან წასული ცოლის დაჭრა; ბარიდან ქვევრის მოტანა „ჯორის საპალნით“ და არხოტის ჯვარისათვის შეწირვა; ზოგიერთ სოფელში ერთი სხვადასხვა წარმომავლობის ხალხის მიერ ერთი გვარის ტარება (მაგალითად, ამღელები, რომლებიც ჭოლიკაურად იწერებოდნენ); ფშაველი და გუდამაყრელი მეცხვარეების მიერ ხევსურეთის მთებში საძოვრების დაქირავება ზაფხულობით; დამჭრელის მიერ დაჭრილისათვის გადასახადის (საქონლით) გადახდის გამოთვლის წესი („ჭრილობას ძაფით რომ დაზომავდნენ, ძაფს სიპზე დადებდნენ და იმის სიგრძის ხაზს გაავლებდნენ. მარცვალს აწყობდნენ, თითო მარცვალი ქერისა იქნებოდა და თითო ხორბლისა (იფქლი). რამდენი მარცვალიც დაეტეოდა, დამნაშავე იმდენ ძროხა დრამას უხდიდა დაზარალებულს“); ხევსურეთში ცოლი და ქმარი ერთ ლოგინში არ იძინებდა, ხოლო

როდესაც ერთად დაიძინებდნენ, ეს ოჯახში არავის არ უნდა გაეგო...

ეთნოლოგები დამეთანხმებიან, რომ ქართულ ეთნოლოგიაში, სვანეთთან ერთად, ყველაზე მეტად ხევესურეთია შესწავლილი. საქართველოს მთიანეთის ამ ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარის უამრავი ტრადიცია აქვთ მეცნიერებს გამოვლენილი. მაგრამ ალექსი ოჩიაურის წიგნის წაკითხვის შემდეგ, გამოჩნდა, რომ ბევრი რამ, რაც ამ ეთნოგრაფიული ჯგუფისათვის იყო დამახასიათებელი, არ ვიცოდით. წიგნის გამოცემით საშვილიშვილო საქმე გააკეთდა. აუცილებლად უნდა აღინიშნოს იმის შესახებაც, რომ ბევრი რამაა მოთხრობილი მეზობელი ინგუშების ტრადიციებისა და ყოფაცხოვრების შესახებ. წიგნში იმდენი რამაა ამ მეზობელ ეთნოსზე დაფიქსირებული, რომ დარწმუნებული ვარ, ბევრი რამ დღევანდელმა ინგუშებმა არც იციან. ქართველი ხალხის მიმართ კეთილგანწყობილ ინგუშებს ხომ წერილობითი ისტორია არ გააჩნიათ და ამ ისტორიის შესავსებად ბევრ საყურადღებო ფაქტს იპოვიან ალექსი ოჩიაურის განსახილველ წიგნში, მე ვიტყვი დიდ ტილოში.

დასასრულს, წიგნის წაკითხვისას ერთგვარად მოჯადოებული რჩება მკითხველი იმ ფაქტით, თუ რაოდენ მდიდარი იყო ძველ ქართველთა ლექსიკა. ხევესურულ დიალექტს ბევრი ისეთი ლექსიკური ერთეული ჰქონდა შენარჩუნებული, რაც ბარის მეტყველებას დაკარგული ან სახეცვლილი ჰქონდა სხვა ენების ზეგავლენით. ამიტომ წიგნის გაცნობის დროს ხევესურული დიალექტის არმცოდნე ადამიანი ლექსიკონს მიმართავს, მაგრამ, უნდა ვთქვათ, რომ ლექსიკონში, სამწუხაროდ, სიტყვების მნიშვნელოვანი რაოდენობა განმარტებული არაა. ხევესურული დიალექტის სიმდიდრის საჩვენებლად ზოგიერთი ლექსიკური ერთეული გვინდა მოვიყვანოთ: *გაცოლქმრების უფლება* – დაქორწინების უფლება; *გათავეწვერებული* – გაამაყებული, გათავეხედებული; *გალო* – მხარის ან ფეხის ძვალი; *გაძეებული* – ამოწყვეტილი, გათავებული გვარი; *გუგუტა* – გუგული; *დახულდა* – სუნი აუვიდა; *დარილი (დაადარილებს)* – ხელსაყრელი დროის გამოყენება და ღალატით ვინმესთვის ზიანის მიყენება; *ვეშავნი* – მეთვალყურენი, მზვერავეები; *ზეგადენის ხანა* – საღამო ხანი; *თავი*

ეკიდა – სისხლი ემართა; თოფვა – თოფის სროლა; თვალმი-
მავალი ზღვენი – კარგი საკლავი; კაცრიელი – გვარში ბევრი
მამაკაცის ყოლა, გვარძლიერი; ლივანი – მთებზე და სანა-
დროებზე აგებული პატარა კოშკი გზის გასაგნებად; ლოკი-
ანი – ჭუჭყიანი; მეწვერე – მთის წვერზე გამწვსებული ყა-
რაული; მრავალნი – ვარსკვლავების ჯგუფი; მძინარშუშარი
– ნამძინარევი, გამოუფხიზლებელი; მიწადმიტანის დღე – და-
საფლავების დღე; ტყავ-საღამო – ქვეშაგები, დასაგებ-დასა-
ხური; ყარტი – ჭვავის ნამჯა; უმრეცხლო – ორსული; უჩინი
ღამე – ბნელი ღამე; ცლანგიანი – დაუნდობელი (მაგალითად:
„ცლანგიანი ენა“); წინდი – ხევსურების წარმომადგენელი
დიღლველებში და პირიქით, მშვიდობის დაცვის მიზნით; ჭა-
პანი – ზროხის ტყავისაგან დაწნული თოკი; ჯარჩამავალი
ქვაბი – დიდი ქვაბი, რომელშიც მთელი ხარი იხარშებოდა;
ჯორჯა – კისრის ძვალი და სხვა მრავალი.

დასასრულს აუცილებლად უნდა აღვნიშნოთ, რომ ხევ-
სურეთისა და ფშავის შესახებ ალექსი ოჩიაურის კიდევ არა-
ერთი ეთნოგრაფიული ხელნაწერი ნარკვევები არსებობს, რო-
მელიც გამოცემას ელის, პირველ რიგში კი ესაა „ხევსურუ-
ლი ანდრეზები“. იმედია, ეს და სხვა ხელნაწერები მომავალ-
ში მზის სინათლეს იხილავს.

P.S. შთაბეჭდილება ალექსი ოჩიაურის წიგნზე ცნობილი
ენათმეცნიერის ალექსი ჭინჭარაულის სიტყვებით უნდა და-
ვამთავროთ: „არიან მოღვაწენი, რომელთაც რაიმე განსაკუთ-
რებული განათლება არ მიუღიათ, არც გამოქვეყნებული წიგ-
ნებით თუ სტატიებით აულაპარაკებით ქვეყანა, არც სარფა
და სახელი უძებნიათ, რიგითს საზოგადოებრივ სამუშაოს
ასრულებდნენ, ჩვეულებრივი ცხოვრებით ცხოვრობდნენ, ფა-
რთო საზოგადოებრიობისათვის სრულიად უცნობნი.

მაგრამ მათ ჰქონდათ მაღალი მოქალაქეობრივი შეგნება
და ერის წინაშე პასუხისმგებლობის კეთილშობილური გრძ-
ნობა, – მუდამ შრომობდნენ, ეძებდნენ, იწერდნენ, იხატავდნენ
და ამ ნაღვაწს შთამომავლობას უტოვებდნენ... აი, ასეთ ადა-
მიანთა რიცხვს ეკუთვნის ალექსი ალექას ძე ოჩიაური“ („ლი-
ტერატურული საქართველო“, 8 სექტემბერი, 1972). დიახ, ალექ-
სი ოჩიაურმა, მართლაც რომ აუწონავი სიმდიდრე დაუტოვა

არა მარტო თავის ხევისურეთსა და ფშავს, არამედ მთლიანად საქართველოს, ქართველ ერს.

თქმულის დადასტურებაა ის ფაქტი, რომ ალექსი ოჩიაური, რომელიც, სხვა ხევისურებთან ერთად, 1937 წელს რეპრესირებული იყო, ციხეში ეთნოგრაფიულ და ფოლკორულ მასალებს იწერდა. ამ ჩანაწერებს შორისაა გადმოცემები ალექსანდრე ბატონიშვილის ხევისურეთში დამალვის შესახებ, რასაც როგორც ეს ჩანაწერები მოწმობს რუსეთის ხელისუფლების მიერ ხევისურეთის სოფლების დიდი ნაწილის გადაწვა მოჰყვა.

სალომე ბახია-ოქრუაშვილი
რ. ხარაძისა და ალ. რობაქიძის წვლილი
სვანეთის ეთნოლოგიის
შესწავლის საქმეში

გამოჩენილი ქართველი მეცნიერების რ. ხარაძისა და ალ. რობაქიძის ღვაწლი ქართული ეთნოლოგიის წინაშე დიდია. მათ შეისწავლეს სვანეთის როლი საქართველოს ისტორიულ, საზოგადოებრივ-ეკონომიკურ და კულტურულ ცხოვრებაში; აღნიშნავენ, რომ სვანებმა, ქართვეთან და ზანებთან ერთად, ქართველი ხალხის ჩამოყალიბების პროცესს დაედეს საფუძველი (ხარაძე, რობაქიძე 1964: 14).

ორივე მეცნიერი თანაბარი ინტერესითა და წარმატებით იკვლევდა, როგორც საქართველოს, ისე ჩრდილო კავკასიის ხალხების ეთნოლოგიის საკვანძო საკითხებს. მართალია, ალ. რობაქიძისა და რ. ხარაზის სამეცნიერო მემკვიდრეობა საკმარისად ფართოა და მათ მრავალრიცხოვან გამოკვლევებს კავკასიაში ფუძემდებლური მნიშვნელობა ჰქონდა, მაგრამ დღეს მხოლოდ საქართველოს ერთ-ერთი მაღალმთიანი რეგიონის – სვანეთის შესახებ შექმნილ ნაშრომებზე შევჩერდებით.

რ. ხარაძე და ალ. რობაქიძე სვანეთში წლების მანძილზე მდიდარ საველე ეთნოგრაფიულ მასალებს მოიპოვებდნენ. მათი მეცნიერული დასკვნები მრავალრიცხოვან მონოგრაფიებსა თუ სტატიებში ახალ სიტყვად და სახელმძღვანელო დებულებად იქნა აღიარებული. განსაკუთრებით დიდია ორივე მეცნიერის დამსახურება სვანეთის სოციალური ინსტიტუტების კვლევაში.

რ. ხარაძის პირველი მონოგრაფიის „დიდი ოჯახის გადმონაშთები სვანეთში“ (ხარაძე 1939) კონკრეტულ მიზანს, სვანეთში არსებული ოჯახის ფორმათა შესწავლა წარმოადგენდა. ამისთვის იგი ქვემო და ზემო სვანეთის საზოგადოებებში შეკრებილ საველე ეთნოგრაფიულ მასალებს ყურდნობოდა.

უნდა აღინიშნოს, რომ XIX ს-ის 40-იანი წლებიდან ჯერ რუსულ კავკასიათმცოდნეობაში, ხოლო მოგვიანებით XX

საუკუნის დასაწყისში ქართველ მეცნიერთა შორისაც ფეოდალურ საზოგადოებაში გვაროვნული წყობილების „გადმონაშთებს“ ექებდნენ. მართალია, ისტორიოგრაფიაში მკვეთრად არ იყო ახსნილი, თუ რაში მდგომარეობდა და გამოიხატებოდა გვაროვნული თეორიის კავშირი საქართველოს მთიელების ტრადიციულ სისტემასთან, იყო პოპულარული სამეცნიერო საზოგადოებაში. რადგან რ. ხარაძის ეს ნაშრომი 1939 წელს გამოქვეყნდა და, თავისთავად ცხადია, იგი ამ თეორიის გავლენას განიცდიდა.

რ. ხარაძემ ნაშრომში კარგად დაგვანახა სვანური ოჯახის სტრუქტურა, მისი ფორმები, განვითარების ეტაპები, მაგრამ იგი მხოლოდ ოჯახის სტრუქტურის შესწავლით არ შემოფარგლულა. მან სვანურ ნათესაურ სისტემას და ამ ნათესაური გაერთიანებების გამომხატველ ტერმინებს მიაქცია ყურადღება. აღმოჩნდა, რომ მანამდე უცნობი სოციალური ფორმა, რომელიც შემდგომ ცნობილ ნათესაობის კლასიკურ სისტემას დაემატა, პირველად იქნა გამოვლენილი. ეს იყო ე.წ. „სამხუბ/ლამხუბი“ (სამძო), რომელიც სისხლით ნათესაობის ნიადაგზე შექმნილ გაერთიანებას წარმოადგენდა. ნათესაური გაერთიანება, რომელსაც მამაკაცის ხაზით მიმართული ახლობლები ქმნიდნენ, ერთი წინაპრის, ერთი ძირის განშტოებისაგან იყო წარმოშობილი, ე.ი. გვართა გენეალოგიებში განშტოებები უახლოეს (მეხუბარარ) და შორეულ (ქახიქა მეხუბარარ) მოძმეებად იყოფოდნენ. ამ ნათესაური გაერთიანების სახელწოდება წინაპრის, ანუ მამამთავრის სახელიდან მომდინარეობდა. მათ სათავეში ხელმძღვანელად ედგა სამხუბის მახუში (სამხუბის მეთაური), უხუცესი, ჭკვიანი პიროვნება. მასვე ევალეობოდა სახალხო შეკრებებში მონაწილეობა, როგორც ოფიციალურ პირს (ხარაძე 1939: 22-25).

საველე ეთნოგრაფიულ მასალაზე დაკვირვებით რ. ხარაძემ აღმოაჩინა, რომ სამძოების დანაწილება სოციალურ-ეკონომიკურ პრინციპზე დაყრდნობით ხდებოდა. ამასთან დაკავშირებით, გამოვლინდა ისეთი საკუთრების ნიშნები, რომელიც მანამდე ცნობილი არ იყო. კონკრეტულ ფაქტებზე დაყრდნობით, გაირკვა, რომ დიდი ოჯახის შიგნით მემ-

კვიდრეები ქონებაზე თანაბარი უფლებებით სარგებლობდნენ. თუმცა, ოჯახის გაყრისა და ქონების განაწილების შემდეგ გარკვეული ქონება გაუყოფელი რჩებოდა და იგი სამხუბისა და ღამხუბის საკუთრებად იქცეოდა. ეს კი ცხადია, ამ ნათესაური გაერთიანების საერთო სამეურნეო ინტერესების გაჩენას იწვევდა, რომელიც შრომით ურთიერთდახმარებასაც განაპირობებდა (ხარაძე 1939: 34-35, 54-56).

რ. ხარაძემ სწორედ სვანურ ეთნოგრაფიულ მასალებზე დაყრდნობით პირველად გამოავლინა და შეისწავლა სამხუბ-ღამხუბის მთელი რიგი საკითხები და მათ შორის, სისხლმესისხლეობის. საგულისხმოა, რომ მას თავის დროზე სისხლის აღების წესები და მასთან ერთად კომპოზიციის სისტემაც დაუდგენია. ე.ი. სისხლის საფასურის საკითხი – მოკლულისა და მკვლელის მიმართ სამხუბ/ღამხუბის დამოკიდებულება და საფასურის განაწილება. ამ საკითხის შესწავლამ ცხადჰყო, რომ აგნატური ნათესაობის უფლებებთან ერთად, სისხლის აღებისა და შეწვევის წესებში კოგნიტური ნათესაობის ხაზის წევრთა ზოგიერთი უფლება აღინიშნებოდა. „ძირიშ მესუბარი“ ფიცში მონაწილეობდა და შესაწევარსაც ნათესაური კატეგორიის შესაბამისად იხდიდა (ხარაძე 1939: 26-41).

ამ საკითხების მაღალ დონეზე გაანალიზების მიუხედავად, რ. ხარაძე ნაშრომის წინასიტყვაობაში აღნიშნავდა, რომ რამდენადაც ქართული ეთნოგრაფიული მასალები ამ თვალსაზრისით ჯერ კიდევ შეუსწავლელი იყო, მისი ანალიზი მხოლოდ ჰიპოთეზის წამოყენებით იფარგლებოდა. მაგრამ, მოგვიანებით, როდესაც მისი ახალი მონოგრაფიის – „საოჯახო თემი საქართველოში“ – ორტომეული (Харадзе 1960: 1961) და სხვა ნაშრომები გამოქვეყნდა, სადაც, როგორც საქართველოს ყველა კუთხის, მათ შორის კვლავ სვანეთის, ხოლო შესადარებლად, კავკასიური მასალაც იყო მოხმობილი, საოჯახო ერთიერთობების, ნათესაური სტრუქტურის ყოველმხრივ კვლევის ფონზე, საერთო ქართული და ზოგადკავკასიური მნიშვნელობის დებულებები და დასკვნები ჩამოაყალიბა.

ორტომეულში, რ. ხარაძემ ქართული „საოჯახო თემის ძირითადი ნიშნები, მისი ადგილი საზოგადოებრივი ურთიერთობის განვითარების ფორმებშია გამოვლენილი. პირველად ასე ფუნდამენტურადაა შესწავლილი – ოჯახის შემადგენლობა, მისი ქონებრივი საკითხები, საკუთრების ფორმები (როგორც ქალის, ისე ოჯახის მამაკაცი წევრების), შრომის ორგანიზაციის ფორმები, განსახლების თავისებურებები, დამოკიდებულება თემსა და ოჯახს შორის. მნიშვნელოვანია გაუყოფელი, დიდი ოჯახის ეკონომიკური მდგომარეობის დახასიათება. იგი არა მარტო გლეხის, არამედ ფეოდალის ოჯახზეც ამახვილებს ყურადღებას. შემდეგ ეს ნაშრომი გზამკვლევადა იქცა ოჯახისა და საოჯახო ყოფის შემსწავლელთათვის.

რ. ხარაძემ ორტომეულშიც იმ დროისათვის გავრცელებული დებულება გამოიყენა და საოჯახო ყოფის საფუძვლად კვლავ პირველყოფილი-თემური და გვაროვნული წყობის დაშლის პროცესი მიიჩნია. ამასთან დაკავშირებით, საქართველოს სხვადასვა მხარეების შესწავლის შედეგად საოჯახო თემის სამი ტიპი გამოჰყო – „1. საოჯახო თემი – რომლის უპირატესი სამეურნეო დარგი მიწათმოქმედება იყო (ქართლი, კახეთი, იმერეთი, ზემო და ქვემო რაჭა). 2. საოჯახო თემი – რომლის უპირატესი სამეურნეო დარგი მესაქონლეობა იყო (ქიზიყი, თუშეთი, ხევი, ფშავი). 3. საოჯახო თემი – სიმბიოზური მეურნეობით (მთა რაჭა, სვანეთი)“ (Харадзе 1960: 65-75).

მიუხედავად გვაროვნული თეორიისა, რ. ხარაძემ საკმაოდ დიდი და საგულისხმო წვლილი შეიტანა ოჯახისა და საოჯახო ყოფის ქართულ ზოგადეთნოგრაფიული მნიშვნელობის საკითხებში.

რ. ხარაძე და ალ. რობაქიძე მიიჩნევენ, რომ სვანეთი ღირშესანიშნავი ფორპოსტი იყო საქართველოსი, ჩრდილოეთის საზღვარი, რომელზედაც კავკასიის შემაერთებელი სამხრეთის პროვინციების კომუნიკაცია გადიოდა. მეცნიერთა ამ ბრწყინვალე პლეადის წარმომადგენლები ფიქრობდნენ, რომ „სვანეთში შექმნილი მატერიალური კულტურის ძეგლები მინიატურული ოქროს მჭედლობის ნიმუშებიდან დაწყებული, მონუმენტურ საცხოვრებელ, სამეურნეო და

თვითდაცვითი ნაგებობებით, ზეპირსიტყვიერებით, სიმღერითა და ცეკვებით, ფოლკლორით, საზოგადოებრივი ფორმების მოწყობით და ასევე ხალხური დღესასწაულებითა და რელიგიური წარმოდგენებით საერთო ქართული კულტურის და ყოფის ფორმების ლოკალურ ვარიანტებს წარმოადგენს (ხარაძე, რობაქიძე 1964: 116).

სწორედ ამ ერთობლივ მონოგრაფიაში – „სვანეთის სოფელი ძველად“, მათ დაგვიანახეს ქართველი ხალხის კულტურისა და ყოფის ელემენტების ფორმირების პროცესში, სვანეთისთვის დამახასიათებელი ეთნოლოგიური თავისებურებები, რომლებიც ღირებულ საბუთს წარმოადგენდნენ სხვადასხვა პირობებსა და პერიოდებში განსხვავებული საზოგადოებრივი საფეხურების ჩამოყალიბების წარმოსაჩენად.

ამ ნაშრომში, როგორც ბალსზემო, ისე ბალსქვემო და ქვემო სვანეთის დასახლების ფორმები და საზოგადოებრივი ყოფაა შესწავლილი. ყურადღება დასახლების ძველი ტიპებისაკენ არის მიპყრობილი, რომლებიც მონუმენტური ნაგებობების არსებობით ხასიათდებოდნენ. წარსული საზოგადოებრივი ცხოვრების ეტაპების ასეთი დასახლებები წარმოშობის პროცესს დიდხანს ინარჩუნებდნენ, არქეოლოგიური მასალის ხარისხს იძენდნენ და ამასთან, ცოცხალი ეთნოგრაფიული წყაროს მნიშვნელობასაც ინახავდნენ. დასახლების უძველესი ფორმები და სტრუქტურის საფუძვლები, მათ მიერ ყველაზე მკვეთრად ბალსზემო სვანეთში იქნა გამოყოფილი.

რ. ხარაძისა და ალ. რობაქიძის ვარაუდით, ზოგიერთი ჩვენამდე მოღწეული მაღალმთიანი დასახლება განვითარებული ფეოდალიზმის პერიოდში, მნიშვნელოვანი ნაწილი კი, ფეოდალური მონარქიის დაშლის შემდეგ ჩამოყალიბდა. ადრეული სოციალური ურთიერთობების ფორმების პირობებში, ეს დასახლებები დიდი დროის მანძილზე არსებობდა – მთური მეურნეობის, უცხოელი დამპყრობლების თავდაცვითი ბრძოლებისა და ადგილობრივი ფეოდალების უფლებების მოთხოვნის წინააღმდეგ. მათი აზრით, საქართველოს დაბლობში კლასობრივი საზოგადოების ფორმირების პროცესი ჯერ კიდევ ჩვენს ერამდე დაწყებულიყო, მაგრამ

მაღალმთიან რაიონებში სოციალური ურთიერთობის ფორმები, დიდი ხნის მანძილზე საზოგადოებრივი ცხოვრების მნიშვნელოვან შემადგენელ ნაწილს შეადგენს.

ავტორები დასახლების ფორმების შესწავლის დროს, ბუნებრივ-გეოგრაფიულ გარემოს, მცირემიწიანობის, ხევის შეჯგუფებულ დასახლებას ითვალისწინებდნენ, სადაც მოსახლეობის მიერ კარგად დამუშავებული და მუდმივად დაცული კომუნიკაციის სისტემა არსებობდა. ხევის სამეურნეო ნაკვეთებთან დაკავშირებით დამახასიათებელი იყო ხევის ცენტრში მოსახლეობის საზოგადოებრივი თავშეყრის „ლაღხორის“, ასევე სასოფლო „სვიფების“ (ხარაძე 1953; ხარაძე, რობაქიძე 1964: 75-85), მაღალ მთაზე სალოცავების არსებობა და მათი მნიშვნელობა. ირკვევა, რომ სვანეთის მოშორებულ რაიონებშიც კი, ამ დროისათვის დასახლების საგვარო პრინციპს თავისი მნიშვნელობა დაკარგული ჰქონდა. ამ ძველსა და ტიპიური დასახლების ფორმაში საცხოვრებელი ნაგებობები, მონუმენტური და მრავალსართულიანი იყო. ერთიან კომპლექსში საცხოვრებელი, სამეურნეო და თავდაცვითი ფუნქციები ვერტიკალურ პლანში იყო განაწილებული. ციხე-სახლების კომპლექსები ავტორთა თვალსაზრისით, მრავალპროფილიან ეკონომიკურ მეურნეობას, მესაქონლეობას უპირატესი მნიშვნელობით ემსახურებოდნენ. თანდათან მოსახლეობა ამ კომპლექსებს ცალკე დამოუკიდებელ ნაგებობებს – კოშკებს უშენებდნენ, რომელთაც თავდაცვითი ფუნქცია ენიჭებოდათ, რითაც განსხვავება იქმნებოდა. ანვითარების შემდეგ სტადიაზე კი, ამ კომპლექსებს გარს ძლიერი ქვის გალავანი ერტყმოდა. ავტორთა აზრით, გვიანფეოდალურ საქართველოს ამ საცხოვრებელში დიდი ოჯახის ინტერესები ჩანდა. თუმცა, ციხე-სახლის განვითარება საზოგადოების დონის თვალსაზრისით, ჯერ კიდევ არ იძლეოდა რაიმე პრინციპულ განსხვავებას. მაგრამ, მათი ვარაუდით, კოშკი თავისი გაბარიტებით და თავდაცვითი ხარისხით დიფერენციაციის არსებით ნიშნებს უკვე შეიცავდა. მართალია, სვანეთში ეს განსხვავება ჩვეულებრივ ფეოდალურ იერარქიის ჩარჩოებში არ თავსდებოდა, მაგრამ, ამ შემთხვევაში, საქმე მხოლოდ ქონებრივი განსხვავებით არ

იზღუდებოდა. რ. ხარაძისა და ალ. რობაქიძის კვლევის შედეგად ციხე-სახლის გვერდით კოშკის და შემდეგ გარშემო გალავნის შექმნა ადრეფეოდალური ტიპის ფორმირებისკენ მნიშვნელოვანი ნაბიჯი უნდა ყოფილიყო. ბალსზემო სვანეთში ამის გამოვლინებად დადგენილიანის სასახლე მიაჩნდათ, რომელიც, როგორც ჩანს, ადრეფეოდალურ ციხე-სიმაგრეზე მიუთითებდა, მაგრამ იგი გვიანფეოდალურ პერიოდს შეეფერებოდა.

ისტორიულად სვანეთის სხვადასხვა საზოგადოება სხვადასხვაგვარად ვითარდებოდა. აქედან გამომდინარე, ქვემო სვანეთი გვიანფეოდალურ ხანაში სამეგრელოს მფლობელის მხარეს შეადგენდა. ბალსქვემო სვანეთი დამოუკიდებელ სათავადოს წარმოადგენდა. ბალსზემო სვანეთი კი, ცენტრალური სახელმწიფო მმართველობისაგან დიდი დამოუკიდებლობით სარგებლობდა. მათ მიერ სვანეთის სხვადასხვა რაიონებში სოციალური დიფერენციაციის სხვადასხვა ხარისხი იქნა დადგენილი და შესაბამისი სხვადასხვა ფორმები. დადგენილი სოციალური დიფერენციაციის ხარისხი მათ სოფელ ლახირის, ქვემო ეცერის, სოფელ ლატალის და ქვემო სვანეთის გამაგრებულ კომპლექსებსა და ფეოდალურ სასახლეებს დაუკავშირეს. მათი აზრით, ქვემო სვანეთის დასახლების ფორმა ტიპურ ფეოდალურ სოფელს შეეფერებოდა. ამასთან დაკავშირებით, განხილული აქვთ ქვემო სვანეთში დაფიქსირებული სოციალური დიფერენციაციის აღმნიშვნელ ტერმინთა სისტემა.

ამ ერთობლივ ნაშრომში რ. ხარაძემ პირველად წამოსწია და მნიშვნელოვანი ადგილი საზოგადოებრივი ურთიერთობის ისეთ მხარეს დაუთმო, როგორიც იყო სოფლის თემის სტრუქტურის საკითხი. ამ შემთხვევაში მის ამოცანას ტერიტორიული თემის ჩამოყალიბების პროცესის კვლევა წარმოადგენდა. ველზე მუშაობის დროს, მისი ყურადღება ახლომდებარე სოფლების გაერთიანების ტრადიციამ მიიპყრო, რაც სოფლის თემის განვითარების ძირითად ეტაპებში პოულობდა ახსნას. მან აღმოაჩინა, რომ როდესაც მსხვილმა თემებმა გაერთიანებები ჩამოაყალიბეს, მათ მოგვიანებით მთელი ცალკეული ხეობები მოიცვეს (ხარაძე 1963: 387-402).

ისიც აღსანიშნავია, რომ ერთობლივ ნაშრომში აღ. რობაქიძემ მატერიალური კულტურის ძეგლების ანალიზი მთიელთა სოციალური ურთიერთობის კვლევას დაუკავშირა. იგი მატერიალური ძეგლების შესწავლით საოჯახო ყოფის სოციალურ და საზოგადოებრივი ურთიერთობის ადრეულ ფორმებს იძიებდა (ხარაძე, რობაქიძე 1964: 63-76). ამ მეთოდის გამოყენება მთიელთა სოციალური პრობლემების შესწავლის დროს, საკმაოდ ეფექტური აღმოჩნდა და ბუნებრივია, იგი სწრაფად დაინერგა არა მარტო ქართულ ეთნოლოგიაში.

როგორც ცნობილია, აღ. რობაქიძემ თავისი მეცნიერული ცხოვრების მრავალი წელი სვანეთის კვლევას მიუძღვნა, მიუხედავად იმისა, რომ იგი პარალელურად ჩრდილო კავკასიის მოსახლეობის კულტურისა და ყოფის, ქართულ-კავკასიური ურთიერთობის საკითხებზე ფუნდამენტალურ ნაშრომებს ქმნიდა, ასევე აგრძელებდა ფიქრს „გვაროვნული თეორიის“ გავრცელებულ კონცეფციაზე. მას სხვადასხვა ნაშრომში უკვე მრავალჯერ ჰქონდა გამოთქმული აზრი მთიელთა სოციალური სტრუქტურის შესახებ. მართალია, მან ეს საკითხი პირველად დასვა ნაშრომში „სვანეთის სოფელი ძველად“ და პასუხიც იქვე გასცა. მაგრამ, კონცეფციაზე ფიქრი და მსჯელობა არ შეუწყვეტია. 1967 წ. ჟურნალ „სოვეტსკაია ეტნოგრაფიაში“ დისკუსია გაიმართა. იგი ძირითადად პატრონიმიული ორგანიზაციის გენეზისის სხვა სოციალურ ინტიტუტებთან მიმართებას ეძღვნებოდა. საბჭოთა მეცნიერები ცდილობდნენ საზოგადოების მრავალი ასპექტის ახლებურად განსაზღვრას გვართან, პატრონიმიასა და ოჯახთან მიმართებაში. მომდევნო წელს, სწორედ ამავე ჟურნალში დაიბეჭდა აღ. რობაქიძის წერილი, რომელმაც კავკასიელ მთიელთა საზოგადოებრივი ცხოვრების საფუძვლად პატრიარქალურ-გვაროვნული ურთიერთობების გაბატონებული მოსაზრება სრულიად შეცვალა.

ამ პრობლემის ახლებურმა გადაჭრამ, მთიელთა საზოგადოებრივი ცხოვრების და მით უმეტეს, პატრონიმიული ორგანიზაციის უშუალო კავშირი გვაროვნულ საზოგადოებასთან საბოლოოდ გამორიცხა.

სწორედ ასეთი მიდგომა სოციალური პრობლემებისადმი გამოყენებულია ნაშრომში „სვანეთი“ (Робакидзе 1984). ნაშრომი, სვანური საცხოვრებლის ტიპოლოგიისადმი, მისი თავისებურებებისა და დასახლების ფორმებისადმი არის მიძღვნილი. მასში კულტურის და ყოფის ელემენტების კვლევის შუქზე დადგენილია ტრადიციული საცხოვრებლის ადგილი და გავრცელების არეალი საერთო ქართულ სამეურნეო-კულტურაში. წარმოდგენილია საცხოვრებლისა და დასახლების ფორმის ტიპოლოგიური კლასიფიკაცია და ეთნოგრაფიული მასალის კარტოგრაფირების საფუძველები.

მიუხედავად იმისა, რომ ნაშრომში სვანეთის მასალას მიმოიხილავს, იგი განმაზოგადებელი ხასიათისაა. ყველა საკითხი ზოგადქართულ, ზოგადკავკასიურ ჭრილშია განხილული.

მეცნიერი ქვეყნის შიგნით არსებულ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ რეგიონებს – დასახლების, საცხოვრებლების, კულტურისა და ყოფის მსგავსი ელემენტების გავრცელების არეალის მიხედვით, სამ სივრცეს გამოიყოფს:

დასავლეთ საქართველო, მთიანი მხარის საცხოვრებელი ტიპები და დასახლების ფორმები, რომელიც მისი ვარაუდით, მთიანი კავკასიის ერთ-ერთ ვარიანტსაც წარმოადგენს; მათი ანალოგები მას ოსეთში, ინგუშეთსა და დაღესტანში აქვს დადგენილი. ამ ვარიანტში მას თავდაცვითი კოშკებიც შეჰყავს. მის მიერ დადგენილ კლასიფიკაციას სპეციფიკური დანიშნულება აკისრია. კავკასიური ეთნოგრაფიული მასალით, იგი საცხოვრებელი კომპლექსის მონაცემებს, კერძოდ, ფორმას, სამშენებლო მასალას და ფუნქციას ითვალისწინებს. კლასიფიკაციის მოცემულ სქემაში ცალკეული ტიპების სახით გამოყოფილი აქვს – დარბაზული საცხოვრებელი, ოდა ტიპის საცხოვრებელი და საცხოვრებელი კოშკი. სვანური საცხოვრებელი მრავალსართულიანი, მონუმენტური ქვის ნაგებობების ტიპშია შეყვანილი.

ამრიგად, აღ. რობაქიძემ სვანური საცხოვრებელი კომპლექსის შემდეგი ტიპები ჩამოაყალიბა – საცხოვრებელი კოშკი, საცხოვრებელი სახლი თავდაცვითი კოშკით, საცხოვრებელი სახლი თავდაცვითი კოშკითა და გალავნით. ამ

კომპლექსებს მან კიდევ ორი ფორმა – ერთი, საცხოვრებელზე გვიან მიშენებული კოშკი (თუმცა, თავდაცვით კოშკზე დაბალი) და მეორე – საცხოვრებელი კომპლექსი ამბრაზურით – „სვანირი“ და „სანცხვირი“ დაემატა.

სვანეთის სამეურნეო ყოფისადრე მიძღვნილი ალ. რობაქიძის ერთ-ერთი გვიანდელი მონოგრაფია (Робакидзе 1990). იგი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს მთიელთა სამეურნეო დარგების შესწავლაში საარქივო მასალების, სპეციალური ლიტერატურის და ახალი საველე ეთნოგრაფიული მასალების გამოყენებას. მისი აზრით, სვანთა სოციალური სტრუქტურის თავისებურებებს, სამეურნეო ყოფის ძირითადმა ნიშნებმა შესამჩნევი კვალი დაამჩნია.

დასახლების ძირითადი ფორმის პარალელურად, მას სვანეთში მთის სამეურნეო ბაზები აქვს გამოვლენილი. მიწის სავარგულები – სახვნელი, სათიბი, საძოვარი – ვერტიკალურ-ზონალურ დაგეგმარებაშია მოთავსებული. ავტორი მთის ინტენსიურ მემინდვრობას, ალპურ მესაქონლეობას და მასთან დაკავშირებულ საკითხებს მთლიანობაში შეისწავლის. მისი ვარაუდით, სვანთა სამიწათმოქმედო კულტურის შესწავლა ეთნოლოგიური მონაცემებით უფრო შესაძლებელია, ვიდრე ისტორიული და არქეოლოგიური მასალით. სვანეთის სამეურნეო ყოფის კვლევის შედეგად, მისი ცალკეული, ლოკალური და ტიპოლოგიური თავისებურებების საფუძველზე, მიწათმოქმედებისა და მესაქონლეობის სინთეზური ხასიათი გამოვლინდა.

მეცნიერი სვანთა ყოფისადრე დიფერენციაციული მიდგომის აუცილებლობაზე მიუთითებს და ბალსხემო, ბალსქვემო და ქვემო სვანეთში მიწაზე საკუთრების ფორმებში განსხვავებებს აფიქსირებს. ეს მას ბუნებრივად მიაჩნია, რადგან გვიანფეოდალურ პერიოდში ბალსხემო სვანეთი უბატონო რეგიონად ითვლებოდა, ბალსქვემო დადემქველიანის მფლობელობაში იყო, ხოლო, რაც შეეხება ქვემო სვანეთს, იგი სამეგრელოს სამთავროში შედიოდა. საკუთრების ფორმები საგლეხო რეფორმების მასალებში, რომელიც სვანეთის სამივე რეგიონში სხვადასხვა დროსა და სხვადასხვა პირობებში იყო გატარებული, შედარებით მკვეთრად აისახებოდა. ავტორს, შიდა რეგიონალური თავისებურებების

გათვალისწინებით საოჯახო-სათემო საკუთრების ფორმები კარგად აქვს წარმოჩენილი.

ავტორის ყურადღების მიღმა არ დარჩენილა სამეურნეო დარგებთან დაკავშირებული არც ერთი საკითხი – მთიელების (რეგიონების მიხედვით) სამეურნეო ცხოვრების წესი, რომლის შესწავლას კომპლექსურად უდგება. მიწათმოქმედებასთან დაკავშირებული შრომის იარაღები, მეურნეობასთან დაკავშირებული ტერმინოლოგია და ა.შ.

თავისთავად ცხადია, ეს ნაშრომიც ზოგადქართული და ზოგადკავკასიური თვალსაზრისით მნიშვნელოვანია, სადაც სვანეთის სამეურნეო ყოფას თავისი საკუთარი ადგილი აქვს მინიჭებული.

სვანთა საოგაოებრივი ყოფისადმი მიძღვნილი მონოგრაფია (Робакидзе 1993), ალ. რობაქიძეს უკვე გამზადებული ჰქონდა დასაბუქლად, მაგრამ, სამწუხაროდ, მის გამოქვეყნებას იგი ვერ მოესწრო.

ამ ნაკვეთის სათაურიდანაც – „სვანთა საზოგადოებრივი ყოფის ნარკვევები“ კარგად ჩანს, რომ იგი ისტორიული სვანეთის განვითარების პროცესში სვანთა საზოგადოებრივი ყოფის თავისებურებებისადმი მიძღვნილი. არ შეიძლება არ აღინიშნოს ის ფაქტი, რომ ამ გამორჩეულ ნარკვევებს ღრმად განსწავლული და ერუდირებული მეცნიერის ხელი ეტყობა. პირველ თავში, სვანთა უძველესი და შემდგომი ტერიტორიული განსახლების, ეთნიკური ისტორიის და ქართველი ხალხის საერთო ისტორიაში მათი ადგილია დადგენილი. უხვი წერილობითი და საკითხზე შექმნილი თითქმის ყველა ლიტერატურული წყაროს გამოყენებითა და მაღალი დონის ანალიზით, ეს ნაშრომი მაგალითია იმისა, თუ როგორ უნდა გამოიყენოს ეთნოლოგმა ისტორიული მასალა.

ნაშრომში კარგად ჩანს ქართველი ხალხის ეთნიკური კონსოლიდაციის პროცესში სვანთა მონაწილეობის ინტენსიური ხასიათი, მით უმეტეს, ქართული ფეოდალური მონარქიის აყვავების პერიოდში. საუბარია სვანთა ეთნიკური მდგრადობის მნიშვნელოვან ხარისხზე, რომელიც უძველესი ნიშნების საერთო ქართველურ სოციალურ-კულტურულ

ტრადიციაში ეგზოგენური ელემენტების აუცილებელ ინკორპორაციას, „ტომობრივი ენის“ მდგრად შემონახულობას უზრუნველყოფდა. სვანები აქტიურ მონაწილეობას სახელმწიფოებრიობის ჩამოყალიბების პროცესშიც იღებდნენ. ამავე დროს, საქართველოს მთის სხვა რეგიონებისაგან განსხვავებით, სვანეთში ქრისტიანებამ ფეხი უკეთ მოიკიდა, რაც ქრისტიანული ძეგლების სიმრავლით, რელიგიური ლიტერატურით, ხატწერისა და ფრესკული მხატვრობის არაჩვეულებრივი ნიმუშებით დასტურდება.

მეორე თავში, თანამედროვე ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ლიტერატურაა განხილული. სვანთა საზოგადოებრივი ყოფის საკითხები ზოგიერთ ნაშრომში კრიტიკულადაა შეფასებული.

მესამე თავში საოჯახო და პატრონიმიული საკუთრების ფორმებია განხილული. საქართველოს სხვა რეგიონებისა და ჩრდილო კავკასიელი მთიელების ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მონაცემების შუქზე ზოგიერთი სოციალური ტერმინის არსია გახსნილი. დადგენილია სვანთა ძირითადი სოციალური სტრუქტურის ხასიათი, ოჯახის საკუთრების ფორმები და ა.შ.

მეოთხე თავში ფართოდ არის შესწავლილი სვანური სოციალური ტერმინოლოგია, მათ შორის – ერისთავთ-ერისთავი, ერისთავი, თავადი, ფუსდი, აზნაური, ბატონი, გლეხი, ყმა, ფამლი, ქოსმერდე, ლიდინე, ჯელჩი, ხასა, ლახირი და ა.შ.

ნარკვევის ამ ნაწილში შესწავლილ პრობლემებთან დაკავშირებით „მთური ფეოდალიზმის“ (ტერმინი, რომელიც ზ. ანჩაბაძესთან ერთად შემოიტანა ისტორიულ და ეთნოლოგიურ მიმოქცევაში) საკითხია დასმული. საკითხის ღრმა ანალიზის შედეგად იგი მიდის დასკვნამდე, რომ როგორც საქართველოს, ისე ჩრდილო კავკასიის მთაში, ადრეფეოდალური და სათემო ურთიერთობები თანაარსებობდა. იგი ამით ადრე გამოთქმულ უსაფუძვლო მოსაზრებას – თითქოს გვაროვნული წყობილების ხანგრძლივი რღვევის პროცესში, საქართველოს მთაში ადრეკლასობრივი საზოგადოების აღმოსავლური ტიპის მონათმფლობელობა არსებობდა, საკუთარი მტკიცებულებებითა და დასკვნებით სრულიად

აბათილებს. ამასთან იგი წერს, რომ „ამ საკითხთან დაკავშირებით, ჩვენ უფრო სწორად მიგვაჩნია გ. მელიქიშვილის დებულება, რომელიც მთურ ფეოდალიზმს თვლის „კლასობრივი ურთიერთობის განვითარების სტადიალურ უფრო დაბალ საფეხურად, ვიდრე დასავლეთ ევროპულ ფეოდალურ საზოგადოებას“ და ამასთან ერთად, „ტიპოლოგიურად განსხვავებულ სოციალურ სტრუქტურას ხედავს“. იგი თვლის, რომ უკეთესია გ. მელიქიშვილის მიერ შემოთავაზებული „პროტოფეოდალური“ ტერმინი გამოიყენოს სვანური საზოგადოებისთვისაც, რაც, ბუნებრივია, მთლიანად არ ემთხვევა „მთური ფეოდალიზმის მნიშვნელობას (Роданидзе 1993: 135).

ამრიგად, ამ ღვაწლმოსილი მეცნიერის სამტომეულში განხილული პრობლემები უფრო ფართოდ, სრულიად ახლებურად, ზოგადქართულ, ზოგადკავკასიურ დაზოგადთეორიულ ჭრილშია დანახული და გაანალიზებული.

არ შეიძლება არ ვახსენოთ ალ. რობაქიძის მიერ სვანეთის ეთნოლოგიის შესწავლის საქმეში შეტანილი კიდევ ერთი დამსახურებული წვლილის შესახებ. ალ. რობაქიძე სვანური ეთნოგრაფიული მემკვიდრეობის მიმართ ყოველთვის დიდ ყურადღებას იჩენდა.

მან სხვადასხვა გაზეთებსა და ჟურნალებში ბესარიონ ნიჟარაძის („თავისუფალი სვანის“) მიერ გამოყენებული ეთნოგრაფიული წერილები შეკრიბა და გამოსცა. ამ წერილებში ასახული იყო ქართველი ხალხის (სვანთა) სოციალურ-ეკონომიკური, პოლიტიკური და კულტურული ცხოვრების ცალკეული მხარეები. სვანების სამეურნეო ყოფის თავისებურებანი, მმართველობის სისტემა, საადგილმამულო ურთიერთობის ფორმები, ძველთაგან მომდინარე წეს-ჩვეულებანი, ადრეული რწმენა-წარმოდგენები, თაობათა მანძილზე დაცული თქმულება-გადმოცემები, რომლებიც სვანეთმა ამა თუ იმ სახით შემოინახა და ქართული ჩვეულებითი სამართლის მასალები. ალ. რობაქიძემ ეს მასალები ორ ტომად ააწყო და 1964 წ. „ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წერილების“ სახით გამოაქვეყნა. სვანეთის ეთნოლოგიური შესწავლის საქმეში ამ ორტომეულს ღირსეული ადგილი უკავია.

ამრიგად, ღვაწლმოსილი მეცნიერების, რ. ხარაძისა და ალ. რობაქიძის, ღირსეულ მეცნიერულ მემკვიდრეობას ქართულ და ზოგადკავკასიურ ეთნოლოგიურ კვლევა-ძიებაში დიდი მნიშვნელობა აქვს. უაღრესად განათლებულმა და მკვლევრის იშვიათი ალღოთი დაჯილდოებულმა ეთნოლოგებმა ქართული და კავკასიური ეთნოლოგია მაღალ მეცნიერულ დონეზე აიყვანეს, რითაც ქართველ გამორჩენილ მეცნიერთა და საზოგადო მოღვაწეთა გაღწერაში გამორჩეული ადგილი სამართლიანად დაიმკვიდრეს.

დამოწმებული ლიტერატურა

- ხარაძე, რობაქიძე 1964** – რ. ხარაძე, ალ. რობაქიძე, სვანეთის სოფელი ძველად, თბ., 1964.
- ხარაძე 1938** – რ. ხარაძე, დიდი ოჯახის გარდმონაშთები სვანეთში, ტფილისი, 1938.
- ხარაძე 1953** – რ. ხარაძე, სახალხო მმართველობის სისტემა სვანეთში, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისთვის, VI, თბ., 1953.
- ხარაძე 1963** – რ. ხარაძე, ტერიტორიულ-მეზობლური გაერთიანებები სვანეთში, მსე, XII-XIII, თბ., 1963.
- Робакидзе 1984** – Робакидзе А. И. Сванети, I, Тб., 1984.
- Робакидзе 1990** – Робакидзе А. И. Сванети, Основные Черты хозяйственного быта в Сванети, Тб., 1990.
- Робакидзе 1993** – Робакидзе А. И. Очерки общественного быта сванов, Тб., 1993.
- Харадзе 1960 – Харадзе Р. Л. Грузинская семейная община, I, Тб., 1960.
- Харадзе, 1961; Харадзе Р. Л. Грузинская семейная община, II, Тб., 1961.

რელანდ თოფნიშვილი

რეცენზია

ნოდარ კახიძის მიერ ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილ ნაშრომზე „ხელოსნობა სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში“, ხელნაბეჭდი 296 გვ.

მე-20 საუკუნის ქართულ ეთნოლოგიაში ქართველი ხალხის ტრადიციული ყოფის, ქართული ეთნიკური კულტურის შესახებ არაერთი მაღალმეცნიერული გამოკვლევა შეიქმნა. დღეს ეთნოლოგიის სფეროში თავს იჩენს კვლევის ახალი ასპექტები და მიმართულებანი, მაგრამ ტრადიციული თემატიკიდან ბევრი რამ ჯერ კიდევ შესასწავლი და გამოსამზეურებელია, რაც საშუალებას გვაძლევს ესა თუ ის საკითხი არა მარტო წმინდა ეთნოგრაფიულ-ეთნოლოგიური პრობლემების თვალთახედვით ვიკვლიოთ, არამედ ის ისტორიულ ჭრილშიც წარმოვაჩინოთ. წინასწარ უნდა აღვნიშნოთ, რომ ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილი ნოდარ კახიძის ნაშრომი სწორედ ასეთი პრობლემის ისტორიულ-ეთნოლოგიური გადაწყვეტის წარმატებულ ცდად მიგვაჩნია.

ხელოსნობის ისტორიულ-ეთნოლოგიური საკითხი ქართულ ეთნოლოგიაში აქამდე შეუსწავლელი არ ყოფილა. პირიქით, ამ თემაზე მრავალი საყურადღებო ნაშრომია შექმნილი და მათ შორისაა ჩვენი დღევანდელი სამეცნიერო ხარისხის მაძიებლის ნოდარ კახიძის გამოკვლევებიც. მიუხედავად ამისა, გასაკეთებელი და გამოსამზეურებელი ჯერ კიდევ ბევრი იყო, რაც თავს იღვა წარმოდგენილი სადისერტაციო ნაშრომის ავტორმა. ყველაზე საყურადღებო კი ისაა, რომ ავტორმა ხელოსნობის ისტორიულ-ეთნოლოგიური პრობლემები გამოწვლილვით შეისწავლა სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს რეგიონში, რომელთაგან ზოგიერთი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარე დღეს საქართველოს სახელმწიფოს

საზღვრებს გარეთაა (შავშეთი, კლარჯეთი, ლაზეთი...). სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ხელოსნობის ისტორიულ-ეთნოლოგიური ასპექტით შესწავლა არის ერთ-ერთი პრობლემატური საკითხი, რასაც ნოდარ კახიძემ სათანადოდ გაართვა თავი. გაეუსწრებთ მოვლენებს და ვიტყვით: ნაშრომში დასაბუთებულია, რომ სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ყველა ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ერთეული ფაქტობრივად საერთო ეთნიკური კულტურის მატარებელი იყო, მიუხედავად მისი ერთი დიდი ნაწილის სხვა სახელმწიფოს შემადგენლობაში ყოფნისა. ამასთანავე, სადისერტაციო ნაშრომში ისიც დასაბუთებულია, და ამას არსებითი მნიშვნელობა აქვს, რომ სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ეთნოგრაფიულ პროვინციებს, მიუხედავად ოსმალეთის სახელმწიფოს შემადგენლობაში შესვლისა, არ დაუკარგავს ქართული ეთნოგრაფიული რეალიები (ამ შემთხვევაში ხელოსნობის სფეროში) და მუდმივი სამეურნეო-ეკონომიკური კავშირები ჰქონდა საქართველოს როგორც დასავლეთ, ისე აღმოსავლეთ მხარეებთან.

ზოგიერთი რამ ნაშრომის სტრუქტურის შესახებ. მხოლოდ იმას აღვნიშნავთ, რომ იგი შედგება შესავლის, ექვსი თავისა და დასკვნებისაგან. მასში არაა გამორჩენილი ქართული ხელოსნობის არცერთი დარგი. სამხრეთ-დასავლეთ საქართველო ისტორიულად გამორჩეული იყო ოდითგანვე აქ არსებული მეტალურგიული წარმოებისა და მისგან გამომდინარე სამჭედლო საქმიანობით. აქ უმაღლეს განვითარებას მიაღწია ხალხურმა ხითხურობამ და ქვითხურობამ; აქ დამზადებული როგორც ცივი, ისე ცეცხლსასროლი იარაღი მთელს ახლო-მახლო რეგიონში დიდი მოწონებით სარგებლობდა; აქვე არსებობდა ორიგინალური კერამიკული და საფეიქრო წარმოება. არ შეიძლება არ დავეთანხმოთ სადისერტაციო ნაშრომის ავტორს, რომ სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში დამზადებულ ხელოსნობის ბევრ ნაწარმს საქართველოს სხვა კუთხეებში ანალოგი არ მოეპოვება და რომ, ამავე დროს, ის საერთო ქართული კულტურის განუყოფელი ნაწილია.

ყველა პრობლემა, რომელიც ნოდარ კახიძემ შეისწავლა სათანადოდაა გამოკვლეული და გააზრებული. მას არ გამორჩენია არც ერთი საკითხი, რომელიც სამხრეთ-დასავლეთ

საქართველოს, საერთოდ, საქართველოს ხელოსნობის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ასპექტით შესწავლასთან იყო დაკავშირებული. ამდენად, გამოკვლევა შეიცავს ბევრ ისეთ ასპექტს, რომელთა მეცნიერული მნიშვნელობა სცილდება საკვლევი რეგიონის ფარგლებს და ზოგად ქართულ კულტურულ-ისტორიულ მნიშვნელობას იძენს. ნაჩვენებია ის წვლილი, რაც საქართველოს აღნიშნულმა მხარემ შეიტანა საქართველოს ისტორიაში, ქართველი ხალხის საერთო კულტურული მემკვიდრეობის საგანძურში. სადისერტაციო ნაშრომში გაშუქებულია სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ხელოსნობის სოციალ-ეკონომიკური და კულტურულ-ისტორიული ასპექტები და მისი მნიშვნელობა ქართული მრავალდარგოვანი ხელოსნობის ჩასახვა-განვითარებაში. არაერთი საკითხი ნოდარ კახიძის მიერ პირველად შემოდის სამეცნიერო მიმოქცევაში და ახლებურადაა გადაწყვეტილი ხელოსნობის ცალკეული დარგების ჩასახვა-განვითარების საკითხები.

სადისერტაციო ნაშრომის ავტორმა, შეიძლება ითქვას, მრავალ ეთნოგრაფიულ რეალიას სულზე მიუსწრო, არაერთი წეს-ჩვეულება, ტრადიცია დააფიქსირა და შთამომავლობას შემოუნახა, რადგან დღეს უკვე მათი დაფიქსირების შესაძლებლობა თითქმის აღარაა. ამავე დროს, ის ეყრდნობა არა მარტო მის მიერ მოპოვებულ ორიგინალურ ეთნოგრაფიულ მონაცემებს, არამედ წინამორბედ მკვლევართა გამოკვლევებს. მას სავლელე მუშაკთა მიერ დაფიქსირებული არც ერთი ნიუანსი არ რჩება მხედველობის არიდან. ნოდარ კახიძის სამეცნიერო გამოკვლევის ბაზა არის ფართო. საკუთარი და კოლეგების ეთნოგრაფიული მონაცემები მას გააზრებული აქვს იმ სამეცნიერო პროდუქციის ფონზე, რომელიც უკანასკნელი ასი წლის განმავლობაში შექმნილა. ამასთანავე, სადისერტაციო ნაშრომის წყაროთმცოდნეობით ბაზას წარმოადგენს ქართული შუა საუკუნეების წერილობითი ძეგლები, აგიოგრაფიული ნაწარმოებები, რომელთა საფუძვლიანმა ანალიზმა მას საშუალება მისცა მთელი რიგი ქართული ხელოსნური დარგების ჩასახვა-განვითარების, თაობიდან თაობაზე გადაცემის სურათი ნათლად დაენახა. ამასთანავე, ხელოსნობის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შესწავლა აუცილებლად

მოითხოვდა ქართველ არქეოლოგთა მდიდარი სამეცნიერო მემკვიდრეობის გათვალისწინებასაც, რაც ავტორს შესანიშნავად აქვს გაკეთებული. ასე რომ, ნოდარ კახიძის მიერ შესრულებული სადოქტორო დისერტაციის სახით ჩვენ საქმე გვაქვს დასრულებულ ისტორიულ-ეთნოლოგიურ ნაშრომთან, რომელშიც დასმულია და გადაწყვეტილია არამარტო სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს, არამედ საერთოდ ქართული ხელოსნობის ისტორიულ-ეთნოლოგიური პრობლემები მისი ჩასახვა-განვითარების დღიდან დღევანდლამდე. ამასთანავე, ნოდარ კახიძის განსახილველი მონოგრაფიული ნაშრომის გათვალისწინება უთუოდ დასჭირდებათ მეზობელი ქვეყნების (თურქეთი, სომხეთი) შესაბამისი დარგის მკვლევრებს.

დისერტაციაში არა არის გამორჩენილი ხელოსნობის არც ერთი დარგი. შექლებისდაგვარად დისერტანტი ვრცლად საუბრობს თითოეულ დარგზე, რომელიც სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში იყო განვითარებული. ნოდარ კახიძე თითოეული ხელოსნობის დარგს შეისწავლის მისი ჩასახვა-განვითარებიდან დღემდე და ხშირ შემთხვევაში მკითხველს ანახებს ამა თუ იმ დარგის უწყვეტ განვითარებას. ამ თვალსაზრისით, განსაკუთრებით ყურადღებას იქცევს ჭოროხის ხეობა, სადაც ისტორიულად წარმოდგენილი იყო მეტალურგია და მისგან აღმოცენებული სამჭედლო ხელოსნობა.

რკინის წარმოების განვითარების გარეშე წარმოდგენილი იქნებოდა სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში (აჭარა, ლაზეთი) „ხის მუშაკობის“ მაღალ დონეზე აყვანა. ამ თვალსაზრისით ორიგინალური იყო ე. წ. „ლაზური ცული“, რომელიც მხოლოდ ამ რეგიონში დასტურდება. ასე რომ, სამართლიანია სადისერტაციო ნაშრომის ავტორის დასკვნა სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში რკინისა და ხის ხელოსნობის ურთიერთგადაჯაჭვით არსებობის შესახებ.

ისტორიული თვალსაზრისით მნიშვნელობა აქვს იმასაც, რომ ავტორი გამოყოფს სამჭედლო საქმიანობის მთავარ პუნქტებს.

მნიშვნელოვანია ნოდარ კახიძის დასკვნა, რომ ყოფაში შემორჩენილი სამეურნეო-საწარმოო იარაღები გარკვეულ კონსტრუქციულ მსგავსებას ავლენს აქვე არქეოლოგიურად მოძიებულ ბრინჯაოსა და რკინის შესაბამის იარაღებთან,

რაც მეტალურგიული და სამჭედლო ხელოსნობის უწყვეტ ტრადიციებზე მიუთითებს.

დამაჯერებელია სადისერტაციო ნაშრომის ავტორის დასკვნა, რომ სამხრეთ-დასავლეთ საქართველო საბრძოლო იარაღების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი კერა იყო საქართველოში. აქ დამზადებული „მაჭახელად“ ცნობილი იარაღები ცნობილი იყო საქართველოს სხვა ეთნოგრაფიულ მხარეებში და საქართველოს გარეთაც. ამ ტრადიციის გაღრმავების ნაცვლად, სამწუხაროდ, XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან ის შეწყდა მუჰაჯირ-ხელოსანთა თურქეთში გადასახლების და იაფი ქარხნული ნაწარმის გავრცელების შედეგად.

ზემოთაც აღვნიშნეთ და აქაც გვინდა გავიმეოროთ, რომ სამხრეთ-დასავლეთ საქართველო ეთნოგრაფიულად იმ მხრივაც გამოირჩეოდა საქართველოს სხვა ეთნოგრაფიული მხარეებისაგან, რომ ის „ხის მუშაკობით“ განთქმული მხარე იყო. დისერტანტი ამას სათანადო ისტორიულ-ეთნოგრაფიული და არქეოლოგიური მონაცემებით ადასტურებს. ორიგინალური ორნამენტით ხის სახლებს აქაურები მხოლოდ აქ როდი აშენებდნენ. ისინი ამ საქმის რეალიზაციას საქართველოს სხვა მხარეებშიც ახდენდნენ, რაც გვიდასტურებს მეცნიერებაში გამოთქმულ მოსაზრებას (ივანე ჯავახიშვილი, მიხეილ გეგეშიძე), რომ საქართველოს სხვადასხვა მხარეებს შორის მჭიდრო სამეურნეო-ეკონომიკური კავშირები არსებობდა. ბუნებრივია, აჭარელმა და ლაზმა ხალხურმა ოსტატებმა მაღალ დონეზე აიყვანეს აქ შექმნილი ტრადიციები, რომ ბევრი რამ მხოლოდ მხოლოდ ამ რეგიონისათვის იყო დამახასიათებელი.

დისერტანტი სათანადო ყურადღებას აქცევს ხელოსნობის ისეთ სფეროს, როგორცაა ქვითხურობა. ნაშრომიდან ჩანს, რომ სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში ქვითხურობაც ორიგინალურობით გამოირჩეოდა, რომლის ტრადიციასაც საფუძველი საუკუნეების სიდრმეში აქვს. საქართველოს ეს რეგიონი გამოირჩეოდა ქვის თალიანი ხიდების მშენებლობით, საწნახელებისა და საცეხველების დამზადებით. აჭარაში და შავშეთში დამზადებული წისკვილის ქვები ახალციხესა და ფოცხოვშიც გაჰქონდათ გასაყიდად. ამ თავთან დაკავშირებით გვაქვს შენიშვნა. დისერტანტის მიერ დამოწმებული ნაშრომების სია სრულყოფილი არაა. ის არ იყენებს

ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორის ელდარ ნადირაძის ნაშრომებს, რაც, მით უმეტეს, აუცილებელი იყო, რადგან ნოდარ კახიძე ხელოსნობასთან დაკავშირებულ ყველა პრობლემას და ქვითხურობის საკითხსაც განიხილავს საერთო ქართულ კონტექსტში.

სწორია ავტორის დასკვნა, რომ ისლამის გავრცელებამ ერთგვარად დალი დაასვა სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში კერამიკულ ხელოსნობას, რამაც აქ დიდი და პატარა ქვევრების წარმოების შეწყვეტა გამოიწვია. არქეოლოგიური და ეთნოგრაფიული ექსპედიციების მიერ აღმოჩენილი სხვადასხვა ზომის ქვევრები იმას ადასტურებს, რომ სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში არა მარტო კერამიკის ეს სფერო იყო სათანადოდ მაღალ დონეზე, არამედ მევენახეობა-მეღვინეობაც. თუმცა, მაინც უნდა ითქვას, რომ კერამიკულ ჭურჭელს ადგილობრივი ქართველები ბოლო დრომდე გამოიყენებდნენ, მაგალითად, იმერხევში ბოლო დრომდე ჭურში ინახავდნენ თაფლს, ამწნილებდნენ მათთვის სასურველ ხილსა თუ ბოსტნეულს.

გასაზიარებლად მიგვაჩნია დასკვნა, რომ სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში ხელოსნობის ცალკეული დარგების განვითარების მაღალ დონეს ისიც განაპირობებდა, რომ აქ ნიადაგი მწირი იყო და არ იძლეოდა სოფლის მეურნეობის (მიწათმოქმედების) ინტენსიური განვითარების საშუალებას. მაგალითად, ბორჩხაში მეთუნეობის მაღალი დონე ერთგვარად განაპირობა აქაურმა მწირმა ნიადაგმა.

ნოდარ კახიძის სადისერტაციო ნაშრომი კიდევ ერთხელ ადასტურებს იმ მოსაზრებას, რომ საქართველო გარე სამყაროსაგან ჩაკეტილი არასდროს ყოფილა. მაგალითად, მეთუნეობაში ჭურჭლის დამზადების სამხრეთ-დასავლური ქართული ტექნოლოგია მსგავსებას ამჟღავნებს ძველ აღმოსავლურ და შუააზიურ ტექნოლოგიებთან.

დისერტანტს მაჭახლის ხეობაში დადასტურებული აქვს ჩოხა-შაღის ქსოვაში მამაკაცის მონაწილეობის ფაქტები, რაც აქ ისლამის გავრცელების შედეგად თურქთაგან ნასესხები ნოვაცია იყო. მიუხედავად ამისა, ნოდარ კახიძის გამოკვლევა გვაძლევს საფუძველს დავასკვნათ, რომ სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობა ხელოსნობის დარგში

კვლავ მყარად ინარჩუნებდა ტრადიციული ეთნიკური კულტურის ელემენტებს. არაქართული ეთნიკური გავლენა ძირითადად ტერმინოლოგიაში შეიმჩნევა.

სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში ხელოსნობის ტრადიციის ოჯახისა და გვარის წევრებზე გადაცემა, გასაიდუმლოება, უდავოდ უძველესი წესია, რომელსაც პარალელები სხვა ხალხებში არ ეძებნება.

სადისერტაციო ნაშრომის მნიშვნელოვანი მონაკვეთია ქვეთავი, რომელიც ხელოსანთა ვინაობასა და ეთნიკურ შემადგენლობას ეხება. გასაზიარებელია მოსაზრება, რომ XIX საუკუნიდან საქართველოს ქალაქებში ხელოსნობის საქმე ძირითადად არაქართველების ხელში გადავიდა, რაც აქ ქვეყნის არაქართველი მოსახლეობის ინტენსიური შემოსახლებით იყო განპირობებული, ე. ი. ეს პროცესი პოლიტიკური მოტივებითაც იყო გამოწვეული. ქალაქად თუ ხელოსნობაში პრიორიტეტი არაქართულმა ეთნიკურმა ჯგუფებმა მოიპოვეს, სოფლად ტრადიციულად ისევ ადგილობრივი ქართველი ხელოსნები შრომობდნენ.

ავტორს მხედველობიდან არ რჩება ის ტრადიციული გვარები, რომლებიც განთქმული იყვნენ სხვადასხვა ხელოსნური საქმიანობით.

საქართველოში, კონკრეტულად მის სამხრეთ-დასავლეთ ნაწილში, ხელოსნობის დარგების ტრადიციულობის, მრავალფეროვნების და დაწინაურებულობის დასადასტურებლად დისერტანტს ყურადღების სფეროდან არ გამორჩა ონომასტიკური მასალაც (გვარსახელები, ტოპონიმები).

მიუხედავად იმისა, რომ სამხრეთ-დასავლეთ საქართველო გვიანი შუა საუკუნეებიდან თურქეთის გამგებლობაში აღმოჩნდა, ამ პოლიტიკურმა მომენტმა ვერ დაარღვია ამ რაიონების ერთმანეთს შორის და მის გარეთ არსებული ტრადიციული გაცვლა-გამოცვლითი და სავაჭრო ურთიერთობანი. ეს ნათლად ჩანს დისერტაციის იმ ადგილებიდან, სადაც ხელოსნური ნაწარმის გასაღების პრობლემებზეა საუბარი.

ბატონ ნოდარ კახიძის საღოქტორო დისერტაცია მთლიანად პოზიტიური ნაშრომია, იგი ამდიდრებს ჩვენს ცოდნას ქართული ეთნიკური კულტურის ისეთი სფეროს შესახებ,

როგორცია ხელოსნობა. რაც მთავარია, ყველა საკითხს ის განიხილავს ისტორიულ ჭრილში და საქართველოს დანარჩენ მხარეებთან მჭიდრო კავშირში.

გვაქვს ორიოდე შენიშვნაც. 141-ე გვერდზე ვკითხულობთ: „ჩაქურა მასრებიანი ზედა ტანითა და განიერი, ნაოჭიანი შარვლით, რომელიც შემონახული იყო აჭარის, შავშეთ-იმერხევის, ლაზეთის (აგრეთვე გურიის) ეთნიკურ გარემოში“. ვფიქრობთ, რომ აქ სიტყვა „ეთნიკური“ სრულიად ზედმეტად არის ნახმარი. ამ შემთხვევაში მკითხველს შეიძლება შთაბეჭდილება დარჩეს, რომ საუბარია სხვადასხვა ეთნიკურ გარემოზე (აჭარის, შავშეთ-იმერხევის, გურიის...). სინამდვილეში ყველა ეს მხარე ერთიანი, ერთი ქართული ეთნიკური კულტურის მატარებელი იყო. აქ უბრალოდ ლაფსუს კალამთან გვაქვს საქმე და სიტყვის „ეთნოგრაფიული“ ნაცვლად „ეთნიკური“ იქნა გამოყენებული.

დისერტაციაში მოყვანილია ფრიდრიხს ენგელსის ციტატა და ამას ავტორიც ეთანხმება, რომ შრომა იარაღების დამზადებით იწყება. ვფიქრობთ არაა სწორი. საქონლის გადარეკვას იარაღების დამზადებასთან არავითარი კავშირი არა აქვს. აგრეთვე, მაშინ უნდა დავასაბუთოთ, რომ შემგროვებლობა შრომითი პროცესი არაა.

გასახიარებელია, რომ სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში ხელოსნობის დარგები ადგილობრივ ნიადაგზე აღმოცენდა, მაგრამ, ცხადია, რომ ყველაფერს ჩვენი წინაპრები ვერ შექმნიდნენ. ისინი შემოქმედებითად ითვისებდნენ სხვათა კულტურულ მიღწევებს, რაც ერთგვარი პლუსიც იყო. მაგრამ სასურველი იყო ამ თვალსაზრისით სადისერტაციო ნაშრომში ნაჩვენები ყოფილიყო, შემოქმედებითი კონტაქტები ქართულ კულტურულ სამყაროს რომელ კულტურულ და ცივილიზებულ სამყაროსთან ჰქონდა.

დისერტანტი იზიარებს მოსაზრებას, რომ XI-XII საუკუნეებში შორს „მოსარეწლად“ თავისუფალი ხელოსნები დადიოდნენ. ეს შესაძლოა ასეც იყოს, მაგრამ ამ მასალით იმის აღნიშვნა, რომ „XI-XII საუკუნეებში ჯერ კიდევ არ იყო დასრულებული მწარმოებელი საზოგადოების განგლეხების პროცესი, რომ იურიდიულად მწარმოებელთა ძირითად მასას

ჯერ კიდევ თავისუფალი ადამიანის სტატუსი ჰქონდა შენარჩუნებული და პირადი თავისუფლების მქონე უშუალოდ მწარმოებელი იყო“, არ მიგვაჩნია გამართლებულად.

ამ შემთხვევაში აუცილებელია დიფერენცირებული მიდგომა ქვეყნის სხვადასხვა რეგიონებისადმი, რადგან ისინი სხვადასხვა გეოგრაფიულ და ბუნებრივ პირობებში მდებარეობდნენ. ერთი რეგიონიდან მეორეში სამუშაოდ სიარულის ფაქტორით შორს მიმავალი დასკვნების გაკეთება ქვეყნის სოციალური განვითარების შესახებ არ გამოგვადგება. ბუნებრივია, მთის რეგიონები სოციალურად ისევე განვითარებული არ იყო როგორც ბარისა და აქ თავისუფალი მწარმოებელიც უფრო მეტი იყო. მაგრამ თუ იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ მთა ყოველთვის გადამეტსახლებული იყო და აქ მცხოვრებს არ შეეძლო მიწის მოსავლით ერჩინათ თავი, ბუნებრივია, ეს ასეთ რეგიონებში იწვევდა თავის რჩენის საშუალების ძიებას და მათ შორის ხელოსნობის სხვადასხვა დარგში დასპეციალებას და შორს „მოსარეწლად“ წასვლასაც. მათ ამ ფორმით არ შეეძლოთ ფეოდალისათვის სამსახური გაეწიათ? მით უმეტეს თუ უფრო მეტად ასეთ „მოსარეწლად“ სიარული სეზონური იყო. თუმცა შემდეგ 195-ე გვერდზე გარე სამუშაოზე სიარულს ნოდარ კახიძე წმინდა ეკონომიკური მოსაზრებებით ხსნის.

234-ე გვერდზე ვკითხულობთ, რომ ახალციხის ძირითად მოსახლეობას მართლმადიდებელი და კათოლიკე ქართველები შეადგენდნენ და სომეხთა გადმოსახლების შემდეგ დემოგრაფიული სიტუაცია შეიცვალა. მართალია, სომეხთა გადმოსახლების შემდეგ დემოგრაფიული ვითარება სამცხე-ჯავახეთში უაღესად შეიცვალა, მაგრამ არაა სწორი ის, რომ მხარის მოსახლეობის ძირითად ნაწილს მართლმადიდებლები და კათოლიკე ქართველები შეადგენდნენ. XIX საუკუნის სტატისტიკური მონაცემებით ამ უკანასკნელთ ბევრად სჭარბობდნენ მაჰმადიანი ქართველები.

242-ე გვერდზე სადისერტაციო ნაშრომის ავტორი ჩამოთვლის იმ ქართულ გვარსახელებს, რომლებიც უშუალოდ ხელოსნობასთან არის დაკავშირებული. მაგრამ ამ გვარებს შორის ნალბანდიანის გვარიც არის მოხსენიებული. ნალბანდიანი ქართული გვარი არაა.

სადისერტაციო ნაშრომში ვკითხულობთ, რომ „სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ტოპონიმიაში ხელოსნობის თითქმის ყველა სფერო აისახა, რაც საქართველოს სხვა ისტორიულ-ეთნოგრაფიული რეგიონებისათვის ასე ფართოდ დამახასიათებელი არ არის“. ვფიქრობთ, ავტორი ამ შემთხვევაში ერთობ კატეგორიულია. ხელოსნობასთან დაკავშირებული ტოპონიმები თუ საქართველოს სხვა ისტორიულ-ეთნოგრაფიული რეგიონებისათვის ისე ფართოდ დამახასიათებელი არაა, როგორც სამხრეთ-დასავლეთისათვის, მაშინ აუცილებელი იყო სათანადო ლიტერატურის მითითება.

რეცენზიის ბოლოს ჩვენ მიერ ჩამოთვლილი რამდენიმე შენიშვნა თუ სურვილი ოდნავადაც ვერ აყენებს ჩრდილს ნოდარ კახიძის მონოგრაფიულ გამოკვლევას. კვლავ გვინდა აღვნიშნოთ, რომ განსახილველი ნაშრომი ამდიდრებს ჩვენს ცოდნას ქართული ეთნიკური კულტურის იმ სფეროს შესახებ, რომელსაც ხელოსნობა ჰქვია. ნოდარ კახიძემ დასვა პრობლემა და გადაჭრა კიდევ. დისერტაციის შინაარსი სრულადაა ასახული ავტორეფერატში. იმედია, რომ მაღალი სამეცნიერო საბჭოს წევრები ერთხმად დაუჭერენ მხარს ნოდარ კახიძისათვის ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორის სამეცნიერო ხარისხის მინიჭებას. ის უდავოდ იმსახურებს ძიებულ სამეცნიერო ხარისხს.

2001 წლის ოქტომბერი

ბეჟან ხორავა თედო სახოკიას ცხოვრება და მოღვაწეობა

რეცენზია ლატავრა ბუკიას მიერ ისტორიის
დოქტორის მოსაპოვებლად წარმოდგენილ ნაშრომზე
„თედო სახოკიას ცხოვრება და მოღვაწეობა (1868-
1956წწ.)“.

თედო სახოკიას (1868-1956 წწ.) გამორჩეული ადგილი უკავია XIX-XX საუკუნეების ქართველ მოღვაწეთა პლეადაში. იგი მრავალმხრივი მოღვაწე იყო: მწერალი, მთარგმნელი, ეთნოლოგი, ფოლკლორისტი, ლექსიკოგრაფი, პედაგოგი, ამასთანავე – პოლიტიკური და საზოგადო მოღვაწე.

თედო სახოკიას სამეცნიერო მოღვაწეობის ცალკეული საკითხები შესწავლილია გიორგი ჩიტაიას, ჯულიეტა რუხაძის, ვახტანგ შამილაძის, ვალერიან ითონიშვილის, სალომე ბახია-ოქრუაშვილის, თამარ ოქროშიძის, თინა შიოშვილის, პოლიტიკური მოღვაწეობის ცალკეული საკითხები – ვახტანგ გურულისა და აპოლონ სილაგაძის, რევაზ გრძელიძის, დიმიტრი შველიძის, რამაზ სურმანიძის მიერ. მიუხედავად ამისა, თედო სახოკიას ცხოვრება და მოღვაწეობა მთლიანობაში შესწავლილი არ იყო. არადა, თედო სახოკიას პიროვნება ნამდვილად იმსახურებს საგანგებო შესწავლას. დოგორც მწერალი ვახტანგ ჭელიძე აღნიშნავდა, ის იყო მოციქული XIX საუკუნისა. რატომ მოციქული? იმიტომ რომ, მას ურთიერთობა ჰქონდა ილია ჭავჭავაძესთან, აკაკი წერეთელთან, იაკობ გოგებაშვილთან, ალექსანდრე ყაზბეგთან, ვაჟა ფშაველასთან, სხვა მოღვაწეებთან და XX საუკუნეში მან მოიტანა მათი სული, XIX საუკუნის სული, ის არის ხიდის გამდები XIX საუკუნესთან. შემთხვევითი არ არის, რომ არც თუ ისე დიდი ხნის წინ მის ცხოვრებასა და მოღვაწეობაზე მწერალმა როსტომ ჩხეიძემ შექმნა უაღრესად მნიშვნელოვანი და ძალიან საინტერესო ბიოგრაფიული რომანი სახელწოდებით „მოციქული“ (ქუთაისი, 2015).

მიუხედავად იმისა, რომ თედო სახოკიას ცხოვრება და მისი მრავალმხრივი მოღვაწეობის ცალკეული საკითხები

შესწავლილი იყო, ქართული ისტორიოგრაფია დიდი ხანია იღვა მისი ცხოვრებისა და მოღვაწეობის მთლიანობაში შესწავლის აუცილებლობის წინაშე. ამდენად, მისასაღმებელია დისერტანტ ლატავრა ბუკიას მიერ საკვალიფიკაციო ნაშრომის თემატური არჩევანი.

დისერტანტ ლატავრა ბუკიას მიერ ისტორიის დოქტორის აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილი ნაშრომი „თედო სახოკიას ცხოვრება და მოღვაწეობა (1868-1956 წწ.)“ 234 ნაბეჭდ გვერდს მოიცავს. იგი შედგება შესავლის, ნაშრომის ზოგადი დახასიათების, 16 თავის, დასკვნის, გამოყენებული წყაროებისა და ლიტერატურის სიისა და ერთი დანართისაგან – თედო სახოკიას ცხოვრებისა და მოღვაწეობის (1868-1956 წწ.) ქრონოლოგია.

შესავალში დისერტანტის მიერ საზგასმულია თემის აქტუალობა და კვლევის მიზანშეწონილობა. აქვე დისერტანტი მიმოიხილავს თემის გარშემო არსებულ მრავალფეროვან წყაროებს – საარქივო მასალებს, რომელიც მან საქართველოს ეროვნული საისტორიო არქივის, კორნელი კეკელიძის სახელობის საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრისა და გიორგი ლეონიძის სახელობის ქართული ლიტერატურის მუზეუმის ფონდებში მოიპოვა, სათანადო ადგილი ეთმობა XIX-XX სს. ქართული და რუსული პრესის მასალებს, მემუარულ ლიტერატურას, მათ შორის, თედო სახოკიას მრავალფეროვან მოგონებებს. დისერტანტი კარგად იცნობს ასევე თემასთან დაკავშირებით შექმნილ სამეცნიერო ლიტერატურას.

ნაშრომი აგებულია თემატურ-ქრონოლოგიური პრინციპით და მასში თანმიმდევრულადაა განხილული ისეთი საკითხები, როგორიცაა: თედო სახოკიას ბავშვობა და ახალგაზრდობა. განათლება; თედო სახოკია 1890-1900 წლებში; პედაგოგიური მოღვაწეობა; პოლიტიკური მოღვაწეობა, პირველი ემიგრაცია (1900-1905 წწ.); საქართველოში იარაღის შემოტანის საქმე (1905 წ.); თედო სახოკია სოხუმში (1905-1908 წწ.); თედო სახოკიას ოჯახი; მეორე პოლიტიკური ემიგრაცია (1908-1916 წწ.); ერის სულიერების სამსახურში; საბჭოთა ხელისუფლების წლებში; თედო სახოკია – საზოგადოებრივ სამსახურში; თედო სახოკიას პუბლიცისტიკა, სამეცნიერო

და მთარგმნელობითი მოღვაწეობა; თედო სახოკიას წერილები; თედო სახოკიას სიცოცხლის ბოლო წლები.

თედო სახოკიას აღზრდა-განათლების ფონზე, დისერტანტს კარგად აქვს ნაჩვენები XIX საუკუნის მეორე ნახევრის სამეგრელოში აღზრდა-განათლების სისტემა – საოჯახო აღზრდა, საეკლესიო-სამრევლო სკოლა, სამეგრელოს სასულიერო სასწავლებელი. კარგად არის წარმოდგენილი იაკობ გოგებაშვილის „დედა ენისა“ და „ბუნების კარის“ უაღრესად მნიშვნელოვანი როლი სასწავლო პროცესში; ამასთანავე ისიც, თუ როგორ ამორეზდა თბილისის სასულიერო სემინარია, იქ გამეფებული რეჟიმით, სემინარიის მსმენელებს, ღმერთსა და რწმუნას. აქედან გამომდინარე, სულაც არ არის გასაკვირი, რომ ბევრი ქართველი რევოლუციონერი თბილისის სემინარიაში სწავლობდა, მათ შორის მიხა ცხაკაია, რომელთანაც თედო სახოკია სემინარიაში სწავლის წლებში მეგობრობდა. სემინარიის წლებში თედო სახოკია დაწაფებული იყო ილია ჭავჭავაძის, ალექსანდრე ყაზბეგის და სხვა ქართველ მწერალთა ნაწარმოებებს, რომლებიც მაშინდელ ახალგაზრდებს სამშობლოს სიყვარულს უღვივებდა. ამიტომაც იყო, რომ თედო სახოკია ერთხანს, მიუხედავად მემარცხენე-სოციალისტური იდეებით გატაცებისა, საბოლოოდ ჩამოყალიბდა როგორც ქართული ეროვნული იდეის მიმდევარი.

როგორც ჩანს, თედო სახოკიას ყოველთვის თუ არა, ხშირად უმართლებდა, როცა მის გვერდით ისეთი ადამიანები აღმოჩნდებოდნენ, რომლებიც დიდ როლს ასრულებდნენ მის ცხოვრებაში. ერთ-ერთი ასეთი პიროვნება იყო პედაგოგი და პუბლიცისტი ანთიმოზ ჯუღელი, რომლის რჩევითაც გადაწყდა, თედო სახოკია სასწავლებლად საზღვარგარეთ წასულიყო; შვეიცარიაში ჩასულს იქ დახვდა ქართველი მწერალი და მთარგმნელი ივანე მაჭავარიანი, რომლის დახმარებითაც დაეუფლა ფრანგულ ენას და ქენევის უნივერსიტეტში დაიწყო სწავლა.

აღსანიშნავია, რომ დისერტანტმა ადადგინა თედო სახოკიას ბიოგრაფიის ფურცლები საარქივო მასალების, პირადი წერილებისა და საგაზეთო პუბლიკაციების მეშვეობით. ასე მაგალითად, დაადგინა, რომ 1909-1910 წლებში იგი სწავლობდა ბრიუსელში ელექტროტექნიკურ სასწავლებელში, ასევე,

მისი ყოფნა ბელგიაში, საფრანგეთში, ინგლისში და მისი ცხოვრების დეტალები.

დისერტანტს კარგად აქვს ნახვენები, როგორ ჩამოყალიბდა თედო სახოკია როგორც საზოგადო მოღვაწე. 1888 წლის დასაწყისში თედო სახოკია საქართველოში დაბრუნდა. იმავე წელს ილია ჭავჭავაძის „ივერიაში“ გამოქვეყნდა მისი პირველი პუბლიკაცია, ეს იყო ქიულ ლემეტრის ნაწარმოების „მეფის ასული და მისი მიჯნურნი“, თარგმანი. 1889 წელს თედო სახოკიამ მუშაობა დაიწყო გორის მაზრის სოფელ ტირძისში მასწავლებლად, ამ დროიდან მისი კორესპონდენციები ხშირად ქვეყნდებოდა „ივერიაში“. სავსებით სწორია დისერტანტის დასკვნა, რომ პედაგოგიური მოღვაწეობა თედო სახოკიას საშუალებას აძლევდა უკეთ გაცნობოდა ხალხს, მის ჭირ-ვარამს, ახლოს ყოფილიყო იმ ადამიანებთან, რომლებმაც ქართველი ერის, ქართული სულის გადაგვარებისაგან გადარჩენა შეძლეს. იმავედროულად, პედაგოგიურმა საქმიანობამ ხელი შეუწყო მისი შემოქმედების გამრავალფეროვნებასა და გამდიდრებას. თედო სახოკია სიამოვნებით აღნიშნავდა, თუ რამდენად მნიშვნელოვანი იყო მისთვის მასწავლებლად მუშაობა, შიდა ქართლში დაიწყო მან ქართული ფოლკლორული მასალების შეგროვება, ქართული ხატოვანი თქმების შეკრება. ძალიან საინტერესო იყო მისთვის ნიკო ლომოურთან ურთიერთობა, რასაც ის სიამოვნებით იხსენებდა.

დისერტანტი თანმიმდევრულად გადმოსცემს თედო სახოკიას ჩაბმას პოლიტიკურ საქმიანობაში, მის ჩამოყალიბებას ცარიზმის რუსიფიკატორული პოლიტიკის წინააღმდეგ დაუცხრომელ მებრძოლად: თედო სახოკიას წვლილი „საქართველოს თავისუფლების ლიგის“ ჩამოყალიბებაში (1892 წ.) და პირველი პატიმრობა (1894 წ.). 1898 წელს თედო სახოკია სოხუმში დამკვიდრდა. ამ დროს, სრულიად ახალგაზრდა, ისეთი დონის მოღვაწედ არის ჩამოყალიბებული, რომ ფაქტობრივი ხელმძღვანელი ხდება ჯგუფისა, რომელსაც ცარიზმის მოხელეები „თედო სახოკიას ქართულ პარტიას“ უწოდებდნენ (1898-1900 წწ.). 1900 წლის 3 აგვისტოს ქუთაისის სამხედრო გუბერნატორი მთავარმართებელს მოახსენებდა, „სახოკიამ სოხუმის ოლქში ქართული პარტია

ჩამოაყალიბაო“ და იქვე აღნიშნავდა ამ პარტიის მიზნებს: ღვთისმსახურება არა სლავურ არამედ მხოლოდ ქართულ ენაზე უნდა სრულდებოდეს; საეკლესიო-სამრევლო სკოლებსა და კავკასიაში მართლმადიდებელი ქრისტიანობის აღმდგენელი საზოგადოების სკოლებში, რომლებიც აფხაზეთისა და სამურზაყანოს ფარგლებშია, ყველა საგნის სწავლება მოეწყოს ქართულ და არა რუსულ ენაზე. თედო სახოკიას „ქართულ პარტიაში“ შედიოდნენ აფხაზეთის ქართული ინტელიგენციის თვალსაჩინო წარმომადგენლები: ანთიმოზ ჯუღელი, სპირიდონ ნორაკიძე, ივანე ბურჭულაძე, გრიგოლ კანდელაკი, ივანე გეგია, ივანე ჩხენკელი და სხვები, ძალიან ფართო იყო თანამგრძობთა და მხარდამჭერთა წრე.

დისერტანტს სავსებით სწორად აქვს დახასიათებული რუსეთის იმპერიული პოლიტიკა აფხაზეთში და ამ პოლიტიკის საბოლოო მიზანი – აფხაზეთის ჩამოშორება საქართველოსაგან. ამ დროს აფხაზეთის ეკლესიებიდან და სკოლებიდან სრულიად განდევნილი იყო ქართული ენა. სოხუმის საკათედრო ტაძარში თვით აღდგომის დღესაც კი სახარება ქართულ ენაზე არ იკითხებოდა. სხვათა შორის, ამ ფაქტს დიდი გულისტკივილით აღნიშნავდა 1899 წელს ათონის მთასა და იერუსალიმში მოგზაურობიდან სამშობლოში დაბრუნებული არქიმანდრიტი პეტრე კონჭოშვილი, რომელმაც სოხუმში გამოიარა. თედო სახოკიამ 1898 წელს საქართველოს ეგზარქოსს ფლაბიანე გოროდეცკის (1898-1901წწ.) თხოვნით მიმართა იმის თაობაზე, რომ სოხუმის საკათედრო ტაძარში კვირაში ერთხელ ქართულ ენაზე ჩატარებულიყო ღვთისმსახურება ქართველი მრევლისთვის; ქართულ და რუსულ პრესაში, მათ შორის, გაზეთში „Петербургские ведомости“ გამოაქვეყნა წერილები აფხაზეთის მკვიდრი ქართველი მოსახლეობის საჭიროებებზე, ამ მხარეში, ეკლესიასა და სკოლაში ქართული ენის უგულვებელყოფაზე. სავსებით სწორია დისერტანტის დასკვნა, რომ ქართველი ინტელიგენციის ეს ჯგუფი აფხაზეთში ქართული ენისა და ქართული კულტურის დაცვას ისახავდა მიზნად.

ნაშრომში კარგად არის გამოკვეთილი თედო სახოკიას დეაწლი სოციალისტ-ფედერალისტთა პარტიის ჩამოყალიბებაში, ჟენევის კონფერენციის მომზადებაში, გაზ.

„საქართველოს“ გამოცემაში (1903-1905 წწ.), რომლის თანარედაქტორიც ის იყო, 1905 წელს საქართველოში იარაღის შემოტანაში და სხვ.

ფრიად მნიშვნელოვანია დისერტანტის მიერ ნადე კეკელიას როლის გამოყოფა თედო სახოკიას ცხოვრებაში. ისერტანტი სავესებით სწორად ამახვილებს ყურადღებას თედო სახოკიას ოჯახზე, სწორად აღნიშნავს ოჯახის, მეუღლის როლს მის ცხოვრებასა და მოღვაწეობაში. დისერტანტი აქვე სავესებით მართებულად ამახვილებს ყურადღებას დეკანოზ ანტონ კეკელიას პიროვნებაზე, მის მრწამსზე. ნიშანდობლივია, რომ ანტონ კეკელიას სახელს უკავშირდება ოცამდე სკოლის გახსნა, ის წინ აღუდგა ცარიზმის პოლიტიკას, რომელიც მიზნად ისახავდა სახარების მეგრულად თარგმნას, თავდადებით იბრძოდა საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენისათვის. ასეთი პიროვნების ოჯახში აღიზარდა თედო სახოკიას მეუღლე ნადე კეკელია, რომელიც მეუღლის დაავალებით იწერდა და უზაჟანდა მას ფოლკლორულ და ეთნოგრაფიულ მასალებს; ახალგაზრდა ქალი უდრტვინველად იტანდა მძიმე ცხოვრებისეულ პირობებს, რაც გამოწვეული იყო მეუღლის პატიმრობით, გადასახლებით, თუ იძულებითი ემიგრაციით, სათანადოდ ზრდიდა ორ შვილს და ერთგულად ედგა მხარში მეუღლეს, ამ დროს კი თვითონ ავად იყო, მაგრამ წერილებში არსად ჩანს საყვედური მეუღლისადმი. ამ პიროვნებას კიდევ უფრო ნათლად წარმოაჩენს წმ. ალექსი ბერის (შუშანიას) ძალიან საინტერესო წერილი ნადე კეკელიასადმი, რომლის ნაწყვეტი დისერტანტს მოაქვს ნაშრომში.

ნაშრომში სათანადო აღგილი ეთმობა თედო სახოკიას პუბლიცისტურ საქმიანობას, მის თანამშრომლობას საქართველოში გამომავალ ჟურნალ-გაზეთებთან: „დროება“, „ივერია“, „სახალხო გაზეთი“, „ნოვოე ობოზრენიე“, „კავკაზ“, „ცნობის ფურცელი“, „მომამბე“, აგრეთვე უცხოურ გამოცემებთან. მიუხედავად ცხოვრების რთული პირობებისა, თედო სახოკია ყოველთვის თანამშრომლობდა ქართულ და უცხოურ ჟურნალ-გაზეთებთან, სადაც აქვეყნებდა კორესპონდენციებს საჭირობროტო საკითხებზე, არ წყვეტდა სამეცნიერო საქმიანობას, აქვეყნებდა სამეცნიერო ნაშრომებს, მათ შორის

არამარტო ქართულ, არამედ ფრანგულ, ინგლისურ, რუსულ ენებზე. აღსანიშნავია, რომ მან იტალიურ და ფრანგულ ენებზე თარგმნა და გამოაქვეყნა ქართული ანდაზები. ისერტანტი სავსებით სწორად აღნიშნავს, რომ საზღვარგარეთიდან გამოგზავნილ წერილებში თედო სახოკია ქართველ საზოგადოებას აცნობდა ევროპის ქვეყნების ცხოვრებას, ამ ქვეყნების მკვიდრთა მიღწევებს პოლიტიკის, ეკონომიკის, კულტურის სფეროში. ასე ეცნობოდა ქართველი მკითხველი დასავლურ ღირებულებებს, ევროპელთა ყოფა-ცხოვრებას.

ქართველი ეთნოლოგები, ფოლკლორისტიები, ლიტერატურათმცოდნეები მაღალ შეფასებას აძლევენ თედო სახოკიას ღვაწლს ქართულ ეთნოლოგიაში, ფოლკლორისტიკაში, ლექსიკოლოგიაში, სიტყვაკაზმულ მწერლობაში, რასაც დისერტანტიც იზიარებს.

ფრიად მნიშვნელოვანია, რომ თედო სახოკიამ ქართველი მკითხველისათვის ხელმისაწვდომი გახადა უცხოელი მწერლების საუკეთესო მხატვრული ნაწარმოებები, მათ შორის ჯოვანი ბოკაჩოს „დეკამერონი“, ვოლტერის, ვიქტორ ჰიუგოს, გი დე მოპასანის, ალფონს დოდეს, ემილ ზოლას ნაწარმოებები, ჯუზეპე გარიბალდის „კლელია“, ანრი ბარბიუსის „ცეცხლი“, ასევე საქართველოს ისტორიის უმნიშვნელოვანესი წყარო, კორნელი ბოროზდინის „სამეგრელო და სვანეთი“. მანვე თარგმნა ბულგარელი მწერლის ივან ვაზოვის „დამონებულნი“ და პოლონელი მწერლის ეჟი მილკოვსკის „განთიადი“, საიდანაც ცხადი ხდება თედო სახოკიას მრწამსი, რასაც ის აშკარად აღნიშნავს: „ვცდილობდი ქართულად მეთარგმნა ისეთი წიგნები, რომლებიც ქართველ მკითხველს დაანახებდა თავისს პოლიტიკურად დამონებულ მდგომარეობას, მთელ სიმძიმესა და გაუსაძლისობას ამ მდგომარეობისას და დაუბადებდა კირთებისაგან თავის დაღწევის, ძებნისა და კისრიდან მონობის უღლის გადაგდების აზრს“. დისერტანტი დაწვრილებით მიმოიხილავეს თედო სახოკიას მთარგმნელობით მოღვაწეობას და სათანადო შეფასებას აძლევს მას.

ძალიან საგულისხმოა დისერტანტის მიერ ყურადღების გამახვილება თედო სახოკიას უაღრესად საინტერესო მოგონებებზე „როგორ ვიზრდებოდით ძველად“ და „ჩემი საუკუნის

ადამიანები“. თედო სახოკია მოგონებებში რეალისტურად წარმოაჩენს XIX საუკუნის მეორე ნახევრის განათლების სისტემას, იგონებს იმ ადამიანებს, ვისთანაც ურთიერთობა ჰქონდა, იძლევა მათი მოღვაწეობის შეფასებას, წარმოაჩენს მათ დამსახურებას ქართული კულტურის, ქართველი ხალხის წინაშე, მათ შორის აღსანიშნავია დიმიტრი ყიფიანის, რაფიელ ერისთავის, ილია ჭავჭავაძის, აკაკი წერეთლის, იაკობ გოგებაშვილის, ალექსანდრე ყაზბეგის, ვაჟა ფშაველას, ნიკო ჯანაშიას, ანთიმოზ ჯუღელის, არტურ ლაისტის, მარჯორი და ოლივერ უორდროპების და სხვათა ნათელი სახეების წარმოჩენა. ნიშანდობლივია, რომ პირველად თედო სახოკიამ წარმოაჩინა გიორგი დეკანოზიშვილის პიროვნება, მისი ღვაწლი. დისერტანტს არ გამოერჩა თედო სახოკიას არც სხვა მოგონებები – „ციმბირში“, „ძველი სოხუმი“, „მთიელთა სკოლა“, მისი პუბლიცისტიკა; დახასიათებული და შესწავლილი აქვს თედო სახოკიას მდიდარი ეპისტოლარული მემკვიდრეობა.

სადისერტაციო ნაშრომის გაცნობისას ჩვენს თვალწინ იკვეთება სახე ეროვნული მოღვაწისა, ილია ჭავჭავაძის, აკაკი წერეთლის, იაკობ გოგებაშვილის, ივანე მაჩაბლის უმცროსი თანამებრძოლის; არჩილ ჯორჯაძესა და გიორგი დეკანოზიშვილთან ერთად საქართველოს თავისუფლებისათვის დაუცხრომელი მებრძოლის, რომელიც აქტიურად იბრძოდა ცარიზმის რუსიფიკატორული პოლიტიკის წინააღმდეგ.

ამდენად, დისერტანტმა დიდი შრომა გასწია, დაამუშავა უზარმაზარი საარქივო მასალა, ეპისტოლარული მემკვიდრეობა, პრესის მასალები, მემუარები, სათანადო სამეცნიერო ლიტერატურა და მონოგრაფიულად შეისწავლა თედო სახოკიას ცხოვრება და მოღვაწეობა. სადისერტაციო ნაშრომში სრულადაა შესწავლილი თედო სახოკიას ცხოვრება და მრავალმხრივი მოღვაწეობა, მასში ახლებურადაა გადაჭრილი მთელი რიგი საკითხები. ამის საშუალება დისერტანტს მისცა საკვლევი საკითხების წყაროთმცოდნეობითი ბაზის გაფართოებამ, წინამორბედ მკვლევრებზე დაყრდნობით საკითხების ახლებურმა კვლევამ და ინტერპრეტაციამ, ქართული ისტორიოგრაფიის უახლესი მიღწევების გათვალისწინებამ, კრიტიკული და არგუმენტირებული ანალიზის უნარმა. აქვე

გვინდა ორიოდე შენიშვნა გამოვთქვათ ნაშრომის გარშემო, რაც, ვფიქრობთ, დისერტანტს სათანადოდ წაადგება.

1. დისერტანტი გატაცებულია ვრცელი ციტატების მოტანით. არადა, მკვლევარი უნდა ეცადოს წყაროს შინაარსის გადმოცემას.

2. ნაშრომში გვხვდება კორექტურული და სტილისტური ხასიათის ხარვეზები, რომლებიც მის საკვალიფიკაციო ღირსებას არ აკნინებენ, მაგრამ რამდენადმე ზიანს აყენებენ „ტექსტის ესთეტიკას“. ამ რიგისაა მაგალითად, განმეორებები, რომლებიც ნაშრომში რამდენჯერმე გვხვდება. მაგალითად, მე-100 გვერდზე დიდი ციტატაა 1905 წელს იარაღის შემოტანაზე, შემდეგ გვერდებზე უკვე დისერტანტი მოგვითხრობს ამ ფაქტის შესახებ; სხვადსხვა თავებში, 107-ე და 114-ე გვერდებზეა მოთხრობილი თედო სახოკიას მიერ სოხუმის ციხეში ილია ჭავჭავაძის მკვლელობის გაგებაზე; 1908 წელს თედო სახოკიას დაპატიმრების ეპიზოდი გადმოცემულია 109-ე და 115-ე გვერდებზე სხვადსხვა თავებში; 186-ე გვერდზე მოთხრობილია თედო სახოკიას მთარგმნელობით და ლექსიკოლოგიურ საქმიანობაზე, რაც სხვა თავში, 196-ე გვერდზე განმეორებულია. აქედან გამომდინარე, ვფიქრობთ, უკეთესი იქნებოდა, თუ ნაშრომი აიგებოდა არა თემატურ-ქრონოლოგიური, არამედ ქრონოლოგიური პრინციპით, რითაც დისერტანტი თავიდან აიცილებდა განმეორებებს და თავების რაოდენობაც შემცირდებოდა, რაც უფრო კომპაქტურს გახდიდა ნაშრომს.

კიდევ ერთხელ აღვნიშნავთ, რომ გამოთქმული შენიშვნები ნაშრომის საკვალიფიკაციო ღირსებას ნამდვილად არ აკნინებს. დისერტანტ ლატავრა ბუკიას ნაშრომი დაწერილია გამართული ქართულით, კარგად იკითხება და აკმაყოფილებს სადისერტაციო ნაშრომისადმი წაყენებულ მოთხოვნებს. აქედან გამომდინარე, მიგვაჩნია, რომ ლატავრა ბუკია სავსებით იმსახურებს ისტორიის დოქტორის აკადემიურ ხარისხს, რაზეც ვშუამდგომლობთ საქართველოს საპატრიარქოს წმიდა ანდრია პირველწოდებულის სახელობის ქართული უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის სადისერტაციო საბჭოს ისტორიის სექციის წინაშე.

2018 წელი.



ნოდარ კახიძე – 90

ცნობილ ეთნოლოგსა და ისტორიკოსს ნოდარ კახიძეს 2019 წლის 25 დეკემბერს 90 წელი შეუსრულდა. მეცნიერი მაჭახლის ხეობის სოფელ ზედა ჩხუტუნეთში დაიბადა. სწავლობდა შოთა რუსთაველის სახელობის ბათუმის პედაგოგიურ ინსტიტუტში, რომელიც 1954 წელს დაამთავრა. სამეცნიერო საქმიანობის დაწყებამდე ეწეოდა პედაგოგიურ საქმიანობას ხელვაჩაურის რაიონის სოფელ ჩხუტუნეთის საშუალო სკოლაში – ასწავლიდა ისტორიას; იყო სასწავლო ნაწილის გამგეც. პარალელურად სწავლობდა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ასპირანტურაში ეთნოგრაფიის სპეციალობით, რომელიც დაამთავრა 1965 წელს. მისი მეცნიერ-ხელმძღვანელი გახლდათ ცნობილი ეთნოლოგი მიხეილ გეგეშიძე. 1966 წლიდან ნოდარ კახიძემ თავისი ცხოვრება დაუკავშირა ბათუმის ნიკო ბერძენიშვილის სახელობის

კვლევით ინსტიტუტს. ინსტიტუტში გაიარა ყველა საფეხური უმცროსი მეცნიერ თანამშრომლიდან განყოფილების გამგემდე. 1979-2019 წლებში ხემძღვანელობდა ინსტიტუტის ეთნოლოგიის განყოფილებას, რომელიც 2010 წლიდან გარდაიქმნა ეთნოლოგიისა და სოციოლოგიური კვლევის განყოფილებად. პარალელურად 1970-1980 წლებში პედაგოგიურ მოღვაწეობას ეწეოდა შოთა რუსთაველის სახელობის ბათუმის პედაგოგიურ ინსტიტუტში. 1989-2009 წლებში სალექციო კურსებს კითხულობდა შუა საუკუნეების ისტორიაში, ზოგად ეთნოლოგიაში, საქართველოს ეთნოლოგიაში, ისტორიულ მხარეთმცოდნეობაში, ქართველი ხალხის მატერიალური და სულიერი კულტურის საკითხებზე და სხვა. 1998-1985 წლებში იყო საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მთიანი რეგიონების შემსწავლელი კომისიის აჭარის ქვეკომისიის სწავლული მდივანი. 2010 წლიდან არის ინსტიტუტის მთავარი მეცნიერი თანამშრომელი. 2011-2015 წლებში ხელმძღვანელობდა ინსტიტუტის სამეცნიერო საბჭოს; 2004 წელს აირჩიეს უნივერსიტეტის პროფესორად. კარგა ხნის განმავლობაში ხელმძღვანელობდა საქართველოს საისტორიო საზოგადოების ბათუმის განყოფილებას.

ნოდარ კახიძის სამეცნიერო ინტერესები უაღრესად ფართოა. მუშაობს აჭარისა და სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ეთნოლოგიის სხვადასხვა პრობლემაზე – მატერიალური კულტურა; სამეურნეო ყოფა; სოციალური ურთიერთობები; სულიერი კულტურა; მხარეთმცოდნეობითი და ონომასტიკური პრობლემები. ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხი მოიპოვა 1967 წელს. საკვალიფიკაციო ნაშრომი ეხებოდა მაჭახლის ხეობას. ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორის სამეცნიერო ხარისხი 2001 წელს მიენიჭა ნაშრომისათვის „ხელოსნობა სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში“. დოქტორის სამეცნიერო ხარისხის გვიან დაცვა ნოდარ კახიძის იმ ხასიათის შედეგი იყო, რომელსაც საკუთარი თავის მიმართ დიდ მოთხოვნილება, მორიდებულობა და პრინციპულობა ეწოდება. სადოქტორო დისერტაციამ როგორც მეცნიერ ეთნოლოგთა, ისე ისტორიკოსთა უაღრესად მაღალი შეფასება დაიმსახურა.

ნოდარ კახიძეს დღემდე გამოქვეყნებული აქვს 170 ნაშრომზე მეტი, რომელთა შორის 4 მონოგრაფიაა. ეს მონოგრაფიებია: „მაჭახლის ხეობა, 1974“; „ხელოსნობა აჭარაში, 1990“; ხელოსნობა სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში, 2004“; „ეტირატიზე ამეტიყველებული ისტორია, 2013“. ამჟამად გამოცემას ელის მონოგრაფია „მაჭახლის ხეობის ტოპონიმია“. მისი რედაქტორობით მომზადდა და გამოიცა სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ისტორიის ნარკვევების ოთხტომეულის II ტომი (რომელშიც იუბილარ მეცნიერს 11 ნარკვევი ეკუთვნის). ოდარ კახიძის რედაქტორობითაა გამოცემული კრებული „სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ეთნოლოგიის პრობლემების“ 6 ტომი, ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის შრომების X-XIV ტომები, ჟურნალ „მაჭახელის“ 8 ტომი; მონაწილეობდა ეთნოლოგიის განყოფილების კრებული „სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ყოფა და კულტურა“ 19 კრების მომზადებასა და გამოცემაში. ბუნებრივია ყველა ამ კრებაში მას მაღალ მეცნიერულ დონეზე შესრულებული ნაშრომები აქვს დაბეჭდილი. ნოდარ კახიძე მონაწილეობდა არაერთ ეთნოგრაფიულ ექსპედიციაში, რომელთა უმეტესობის ხელმძღვანელიც ის გახლდათ. ეს ექსპედიციები კი ეწყობოდა არა მხოლოდ აჭარაში, არამედ საქართველოს სხვა ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეებშიც (გურია, სამეგრელო, იმერეთი, სამცხე-ჯავახეთი...). ნოდარ კახიძის ხელმძღვანელობით დაცული იქნა ორი საკანდიდატო დისერტაცია, მრავალი საკურსო და სადიპლომო ნაშრომი.

იუბილარი მეცნიერი სამეცნიერო კონფერენციებისა და სხვადასხვა ფორუმების აქტიური მონაწილე გახლდა. ხანგრძლივი და ნაყოფიერი სამეცნიერო, პედაგოგიური და საზოგადოებრივი საქმიანობისათვის დაჯილდოებულია საქართველოს სსრ უმაღლესი საბჭოს პრეზიდიუმის (1983), აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის უზენაესი საბჭოს (2000), აჭარის ავტონომიის განათლების, კულტურისა და სპორტის სამინისტროს (2009) საპატიო სიგელებით. ნაშრომისათვის „ხელოსნობა აჭარაში (ისტორიულ-ეთნოგრაფიული გამოკვლევა)“, რომელიც 1990 წელს საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიამ დასტამბა, 1995 წელს მიენიჭა თედო სახოკიას პრემია.

მიღებული აქვს საქართველოს სახელმწიფო ჯილდო - დირ-
სების ორდენი (2015).

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და
ეთნოლოგიის ინსტიტუტი
ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და
ეთნოლოგიის ინსტიტუტის კავკასიის ეთნოლოგიის
განყოფილება

სარჩევი

როლანდ თოფჩიშვილი. თინათინ ოჩიაური – ქართველ მთიელთა სულიერი კულტურის მკვლევარი (დაბადებიდან 100 წლისთავის გამო)-----5

მეცნიერის არქივიდან

თინათინ ოჩიაური. მითისა და რიტუალის ურთიერთმიმართების შესახებ-----28

Г. С. Читая. Изменение и обогащение культуры в результате перемещения населения с гор на равнины в прошлом-----38

ნუგზარ ანთელავა. სექსუალური კულტურა კავკასიურ ტრადიციაში 1. ჩერქეზული მაგიურ-რელიგიური ეროტიზმის რიტუალურ-მითოლოგიური კონტექსტი-----40

სალომე ბახია-ოქრუაშვილი. ქართველთა და ოსთა მატერიალური კულტურა (ურთიერთშედარებითი ასპექტი)-----53

ვალერი ვაშაკიძე. ტერმინ „კავკასიის“ წარმომავლობა და ეტიმოლოგია-----77

ირმა კვაშილავა. სამურზაყანოს ისტორია ტოპონიმიაში---91

გიორგი მამარდაშვილი. კვლავ ტერმინ „აფსუას“ შესახებ-149

დავით მერკვილაძე. სამხედრო-პოლიტიკური დაძაბულობა ჩრდილოეთ აზერბაიჯანის სახანოებში XVIII საუკუნის 60-70-იანი წლების მიჯნაზე და ერეკლე II-----170

ინგა ღუტიძე. გეორგიევსკის ტრაქტატი და ენის საკითხი--182

ნათია ჯალაბაძე. მცოცავი ანექსია შიდა ქართლში და მასთან დაკავშირებული პრობლემები-----195

ლავრენტი ჯანაშიანი. ქართული სოფლის სამეურნეო და სოციოკულტურული ტრანსფორმაციის ზოგიერთი ასპექტი (სოფელი საკრავლა)-----212

Георгий Автандилашвили. Этническая группа лайджей в Грузии-237

Роланд Топчишвили. Когда и почему этноним «чачан» приобрел негативное содержание-----266

გამონხმაურება/რეცენზია

როლანდ თოფჩიშვილი. ალექსი ოჩიაურის დიდი ამბების გადმომცემი ხევისურული ზეპირი ისტორიები-----271

სალომე ბახია-ოქრუაშვილი. რ. ხარაძისა და ალ. რობაქიძის წვლილი სვანეთის ეთნოლოგიის შესწავლის საქმეში-----290

როლანდ თოფჩიშვილი. რეცენზია ნოდარ კახიძის მიერ ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილ ნაშრომზე „ხელოსნობა სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში“-----304

ბეჟან ხორავა. თედო სახოკიას ცხოვრება და მოღვაწეობა (რეცენზია ლატავრა ბუკიას მიერ ისტორიის დოქტორის აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილ ნაშრომზე „თედო სახოკიას ცხოვრება და მოღვაწეობა (1868-1956წწ.)“-----314

მეცნიერის საიუბილეოდ

ნოდარ კახიძე – 90-----323

