

სალომე ბახია-ოქრუაშვილი

აფხაზთა ეთნიკური ისტორიის
პრობლემები
(ისტორიულ-ეთნოლოგიური გამოკვლევა)



გამომცემლობა „ენიკარსალი“
თბილისი 2010

ნაშრომში განხილულია აფხაზების ეთნიკური ისტორიის პრობლემები. ეთნიკურ ისტორიაში იგულისხმება ეთნიკური წარმოშობის, შემადგენლობის და ეთნიკური კუთვნილების საკითხები. დადგენილია ძირითადი ეთნიკური ნიშნებისა და კომპონენტების ცვლილებები, რომლებიც ეთნიკური პროცესების ტრანსფორმაციით იყო გამოწვეული და უმეტესად ჩრდილო კავკასიიდან მოსახლეობის მიგრაციულ გადაადგილებასთან იყო დაკავშირებული. ნაშრომი განკუთვნილია ეთნოლოგებისა და აფხაზთა პრობლემებით დაინტერესებულ პირთათვის.

რედაქტორი

როლანდ თოფჩიშვილი

რეცენზენტები

ნუგზარ ანთელავა
ირმა კვაშილავა

© ს. ოქრუაშვილი, 2010

გამომცემლობა „უნივერსალი“, 2010

თბილისი, 0179, ი. შავაშვილის გამზ. 19, ☎: 22 36 09, 8(99) 17 22 30
E-mail: universal@Internet.ge

ISBN 978-9941-12-974-2

სარჩევი

წინასიტყვაობა

1. ნართული ეპოსი და აფხაზთა ეთნიკური ისტორიის საკითხები
2. ეთნიკური ისტორიის პრობლემები ეთნოგენეზურ და გენეალოგიურ თქმულებებში
3. საგვარეულო სალოცაეები
4. ჰაერზე დაკრძალვის წესი კოლხეთსა და აფხაზეთში
5. ეთნონმ „აფხაზ“-ის წარმომავლობისათვის
6. ტოპონიმიური ძიებანი
7. პიდრონიმები
8. პოლისონიმები
9. ანთროპონიმია
10. სამურზაყანოელთა ვინაობა და მასთან დაკავშირებული ისტორიულ-ეთნოლოგიური პრობლემები
11. ქართულ-აფხაზური კულტურულ-ისტორიული ურთიერთობები
12. Проблемы этнической истории абхазов (основные выводы)

წინასიტყვაობა

ჩვენი კვლევის ძირითად ობიექტს აფხაზთა ეთნიკური ისტორიის პრობლემები წარმოადგენს, რომელიც ამ ეთნიკური ერთობლიობის განვითარების ძირითადი ეტაპების შესწავლას მოითხოვს. საქართველოსა და კერძოდ აფხაზეთის ტერიტორიაზე წარმოქმნილი მცირე ეთნიკური ჯგუფის აფხაზების ისტორიულ-ეთნოლოგიური შესწავლა დაკავშირებულია აფხაზი ხალხისა და ქართველების მჭიდრო, ხანგრძლივი და რთული ურთიერთობების პრობლემებთან. მართალია, აფხაზების ვინაობისა და ეთნიკური კუთვნილების შესახებ ამ ბოლო ხანებში ბევრი დაიწერა, მაგრამ აფხაზების წარმოშობის ძირითადი საკითხები დღესაც ისტორიკოსებისა და ეთნოლოგების მუდმივი ყურადღების ცენტრშია, ეთნიკური ისტორიის ადრეული ეტაპების შესახებ ურთიერთსაწინააღმდეგო მოსაზრებების არსებობის მიუხედავად. ამასთან, ადგილი აქვს აფხაზ სეპარატისტთა და მათი უცხოელი გულშემატიკერების მხრიდან აფხაზეთის წარსულისა და ქართველებთან ისტორიული ურთიერთდამოკიდებულების აშკარა ფალსიფიკაციას აფხაზეთის საქართველოსაგან მოწყვეტის გამართლების მიზნით. აქედან გამომდინარე, აფხაზების ეთნიკური ისტორიისა და ეთნიკური პროცესების შესწავლას, არა მარტო მეცნიერულ-თეორიული, არამედ პრაქტიკული მნიშვნელობაც აქვს. იგი საყურადღებო და აქტუალურ საკითხს წარმოადგენს, მითუმეტეს წარმოქმნილი კონფლიქტის ფონზე. ნაშრომი წარმოადგენს აფხაზების ეთნიკური ერთეულის ისტორიის პრობლემებისა და ეთნოლოგიური კვლევის შედეგს. ეთნიკური ისტორიის განვითარების პრობლემები რთული საკითხების რიგს მიეკუთვნება. ამდენად, საკითხისადმი კომპლექსური მიდგომის თვალსაზრისით, ვეცადეთ გამოგვეყენებინა სხვადასხვა ისტორიულ, არქეოლოგიურ, ეთნოლოგიურ, ლინგვისტურ და ფოლკლორულ მეცნიერულ დისციპლინებში დაგროვილი ცოდნა. კერძოდ, ნაშრომში გამოყენებულია წყაროები, ისტორ-

იული და ეთნოლოგიური, არქეოლოგიური, ენათმეცნიერული და ფოლკლორული მონაცემები. ამავე დროს, ნაშრომი ეყრდნობა ჩვენს მიერ აფხაზეთში 1970-80-ან წლებში შეკრებილ ეთნოგრაფიულ მასალებს. აგრეთვე მასში განხილულია მიგრაციული პროცესები, აფხაზთა ეთნიკური ჯგუფის შემადგენლობა და მისი დამახასიათებელი ნიშნები, რომელნიც მის ბუნებაზე ახდენდა გავლენას, ეთნიკური თვითშეგნება, სალოცაეები, ონომასტიკა და სხვ. მკვიდრი და მიგრაციული მოსახლეობის ურთიერთობაში თავიდანვე აქტიური როლი ქართველურსა და ჩრდილო კავკასიურ, ჩერქეზული წარმოშობის მოსახლეობას ეჭირა. ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიიდან სხვადასხვა ეპოქაში დადასტურებული ტალღობრივი მიგრაციული მოძრაობები ეთნიკურ სურათსა და ეთნიკურ შემადგენლობას ცვლიდა. ჩვენი კვლევის მიზანი იყო აფხაზების ეთნიკური ისტორიის პრობლემების შესწავლა და გაანალიზება, ამის შედეგად, აფხაზეთის ეთნიკურ სიტუაციაში გარკვევა და მოსახლეობის ეთნიკური შემადგენლობის დადგენა. ეთნიკური ისტორიის პრობლემებში ვგულისხმობთ აფხაზთა ეთნიკური წარმომავლობის, შემადგენლობის, ეთნიკური ვინაობის და კუთვნილების საკითხებს, რომელთა გაშუქებაში სპეციალურ ლიტერატურასთან ერთად ეყრდნობით თვით აფხაზებში – „ნართულ ეპოსში“, ეთნოგენეტიკურსა და გენეალოგიურ თქმულებებში შემონახულ ცნობებს. მეცნიერული თვალსაზრისით ეთნიკურ შემადგენლობაში გარკვევა არა მარტო ჩვენს ინტერესს იწვევს, არამედ მას პრაქტიკული მნიშვნელობაც აქვს. დღევანდელ ქართულ-აფხაზურ გართულებულ სიტუაციაში სიმართლე და მიუკერძოებელი კვლევა კონფლიქტის მოგვარების საქმეს უნდა წაადგეს.

რადგანაც, აფხაზური ეთნიკური ჯგუფის შემადგენლობა დროში იცვლებოდა, აუცილებელი გახდა მისი დინამიკაში შესწავლა. ევოლუციური პროცესი აისახებოდა ყველა ძირითადი კომპონენტებისა და ნიშნების ცვალებადობით. რაც შეიძლება მოვიძიოთ, როგორც კულტურასა და ყოფაში, ისე

ეთნიკურ თვითშეგნებაშიც. ადრეულ ეტაპზე, ჩვენი წელთაღრიცხვის დასაწყისში, მიგრანტების ტრანსფორმაციულ ეთნოკულტურულ პროცესებში ცვლილებები განიცადა ძირითადად ეთნიკურმა ნიშნებმა და კომპონენტებმა, რამაც მიგვიყვანა ეთნიკური თვითშეგნების ცვლამდე და ახალი ეთნონიმის წარმოქმნამდე. ტრანსფორმაციულ ეთნიკურ პროცესში ვგულისხმობთ მცირე ეთნიკური გაერთიანების გაჩენას უფრო მსხვილი ერთეულის მოსახლეობის მონაწილეობით. ამ ეთნოგამაერთიანებელ პროცესში ჩვენ ასიმილაციას ვგულისხმობთ. ე. ი. მსხვილ, ქართველურ ეთნიკურ ერთეულში გაითქვიფა ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიიდან ჩამოსახლებული დისკრეტული ჯგუფების წარმომადგენლები, რომლებიც უფრო დაბალ დონეზე იდგნენ, როგორც სოციალურ-ეკონომიკური, ისე კულტურული თვალსაზრისითაც. ამ პროცესის გადრმავეების შედეგად მოსული მოსახლეობა იმდენად გაითქვიფა დამხვედურში, რომ თანდათან მოსულებმა მიიღეს, როგორც ენა (თუმცა, შესაძლებლობას ეუშეებთ, რომ შემორჩენილი ჰქონდათ საკუთარი შინა ენა), შეცვალეს თვითშეგნება და თავი იმ ხალხს მიაკუთვნეს, რომელსაც შეერწყნენ. აქვე უნდა აღინიშნოს ხაზგასმით, რომ ეს იყო ბუნებრივი შერწყმის პროცესი, რადგანაც იგი წარმოიშვა, საერთო სოციალურ-მეურნეობრივ და კულტურული ცხოვრების ფონზე ერთი საერთო სახელმწიფოს ფარგლებში. XV ს-ის 70-ან წლებამდე ასეთი მიგრაციული ტალღები არ განმეორებულა, რამაც ხელი შეუწყო ამ ეთნიკური ერთობლიობის ქართველურ ეთნოსთან საბოლოოდ შერწყმას. მკვიდრსა და ჩამოსახლებულ მოსახლეობას შორის მჭიდრო და მშვიდობიანმა ურთიერთობების არსებობამ „აფხაზთა სამთაეროს“ წარმოქმნას დაუდო საფუძველი, ქართული სახელმწიფოებრივობით, ქართული ენითა, ქართული ტოპონიმური და ჰიდრონიმური სახელებით. ეთნონიმ „აფხაზის“ მნიშვნელობის გაფართოებამ გამოიწვია, ამ სახელწოდების მთელ დასავლეთ საქართველოსა და მის მაცხოვრებლებზე გავრცელება.

ერთიანი, ქართული ცენტრალიზებული ძლიერი სახელმ-

წიფოს დაშლის შედეგად, XV-XVI საუკუნეებიდან განახლებულმა ძლიერმა მიგრაციულმა ტალღებმა, რომლებშიაც ჩრდილო კავკასიური, ადიღური ელემენტი დომინირებდა, გამოიწვია ახალი ტრანსფორმაციული ეთნიკური პროცესები. მიგრაციული ტალღების გამოკვეთილი თავისებურება იყო, საკუთარი ეთნიკური თვისებები, თვითშეგნება და თვითსახელი. მართალია, ეთნიკური თვისებების მდგრადობის მიუხედავად თან მოტანილი გარკვეული ეთნიკური ტრადიციული ელემენტების ცვალებადობა, მოდიფიცირება ან გაქრობა ხდებოდა, მაგრამ ტრადიციული წეს-ჩვეულებების გარკვეული ნაწილი ჩერქეზული წარმოშობის ხალხების მსგავსი რჩებოდა.

თავისთავად ცხადია, ამ დროიდან დემოგრაფიულ სურათს ძალიან დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა, რაც გავლენას ეთნიკურ პროცესებზე ახდენდა. მიგრაციული მოსახლეობა თანდათანობით ხელში იგდებდა ტერიტორიას. მითვისებულ ტერიტორიაზე დარჩენილ ქართველურ და ძველ აფხაზურ მოსახლეობას ხელახლა თავისებურად „აფხაზებდა“, ხოლო ნაწილს მშობლიური ადგილებიდან დევნიდა. დასახლების კომპაქტურმა ფორმამ, ტრადიციული ყოფის შენარჩუნებისაკენ სწრაფვამ, ქართველებთან დაპირისპირებამ თანამედროვე აფხაზური ეთნიკური ჯგუფი „დახურულ“ საზოგადოებად ჩამოაყალიბა.

მიგრანტებმა ადვილად გაითავისეს ეთნონიმი „აფხაზი“, რომელიც მათ კონსოლიდაციას აჩქარებდა. აფხაზებმა ეროვნული კონსოლიდაციის და ეროვნული თვითშეგნების დამკვიდრებას პირველად XIX ს-ის მიწურულსა და XX საუკუნის დასასწისში მიაღწიეს. მათი თვითგამორკვევა უკავშირდება საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის არსებობას, როდესაც მათ აფხაზეთის „ეროვნული საბჭოს“ მეშვეობით „ავტონომიური რესპუბლიკის“ სტატუსს მიაღწიეს.

პოსტსაბჭოთა სივრცის და კერძოდ, ჩვენ ქვეყანაში მომხდარმა ბოლოდროინდელმა ცვლილებებმა, რომელიც კვლავ რუსეთის დესტრუქციული ძალების მიერ იყო ინ-

სპირირებული და ქართულ-აფხაზური კონფლიქტის წარმოშობამ, აფხაზთა ეთნიკური ისტორიის მიმართ ინტერესი გაზარდა. კონფლიქტურ სირუაციას წინ უსწრებდა აფხაზი სეპარატისტების მიერ ისტორიული ფაქტების ფალსიფიცირება და ამით ფართო საზოგადოების შეცდომაში შეყვანა. ჩვენი ამოცანა იყო ობიექტური კვლევისა და არგუმენტაციის საფუძველზე არსებული ვითარების შესაძლებლობის ფარგლებში გაბათილება და აფხაზთა ეთნიკური ვინაობისა და ისტორიის თანმიმდევრული და მიუკერძოებელი სურათის წარმოჩენა.

აფხაზთა ეთნიკური ისტორიის კვლევას ქართულ ისტორიოგრაფიაში მნიშვნელოვანი ადგილი აქვს დათმობილი. იგივე საკითხებს ინტენსიურად სწავლობენ ენათმეცნიერებიც, მაგრამ პრობლემების კომპლექსური შესწავლა ეთნოლოგიური მონაცემების ფართოდ გამოყენებით და მნიშვნელოვანწილად მათ საფუძველზე, ნაშრომი პირველად კეთდება.

რადგანაც აფხაზებზე არსებული წყაროები და სამეცნიერო ლიტერატურა, რომელიც უშუალოდ არის ჩვენს პრობლემასთან დაკავშირებული, ფართოდ არის განხილული წიგნის თავებში, ამიტომ ჩვენ წინასიტყვაობაში მათი ხელმეორედ დაწვრილებითი ანალიზისაგან თავი შევიკავეთ.

თავი I.

ნართული ეპოსი და აფხაზთა ეთნიკური ისტორიის საკითხები

ისტორიული მეცნიერებისათვის ყოველთვის ხელმისაწვდომ და სრულყოფილ საშუალებად მიიჩნეოდა არატრადიციული (მაგ.: ფეოდალური ხანის სპეციფიკური წერილები, ხელშეკრულებები, სხვადასხვა სახის საბუთები...) წყაროებისა და საეკლესიო ეთნოგრაფიული მასალების გამოყენება [38. 42-43, 55-56]. უმწერლობო ხალხების ისტორია-ეთნოლოგიაში ასევე დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ისეთ ძეგლებსაც, როგორიცაა ხალხური ზეპირსიტყვიერი გადმოცემები. უცხოელი და ქართველი ეთნოლოგების მიერ ფოლკლორული ნიმუშებისა და მითოლოგიური გადმოცემების გამოყენება დიდი ხანია უკვე აპრობირებულია. ქართველი ეთნოლოგები კელევის დროს უხვად იყენებდნენ ინფორმატორებისაგან შეკრებილ ეთნოგრაფიულ და ფოლკლორულ მასალას (მაგ.: ვახუშტი ბატონიშვილი, რაფიელ ერისთავი, ნიკო ხიზანიშვილი, ბესარიონ ნიჟარაძე, ივანე გეარამაძე – ვინმე „მესხი“, თედო სახოკია და სხვ.). ზეპირსიტყვიერების მრავალფეროვან ჟანრებში, საწესჩვეულებო, საგმირო პოეზიაში, მითოლოგიურ ეთნიკურ ლეგენდა-გადმოცემებში შემონახულია ამა თუ იმ ხალხის ისტორიული წარსულის ამსახველი ფაქტები და მონაცემები. ამდენად, მოვლენათა გაშუქების დროს ეთნოლოგი ვალდებულიც არის მიმართოს მსგავს წყაროებს. „ნართული ეპოსი“ დიდი ხანია ინტერესს იწვევს, ამიტომ ჩვენთვისაც მას ზეპირსიტყვიერების ნიმუშებში განსაკუთრებული ადგილი უკავია. შეიძლება არ დავეთანხმოთ, ან პირიქით, დავეთანხმოთ მათში დაუნჯებულ მონაცემებს, მაგრამ მათი ღირებულების უარყოფა ნამდვილად არ შეიძლება.

„ნართული ეპოსი“ ჩრდილკავკასიელი ხალხის კულტურული გამოცდილების, მათ მიერ საუკუნეების მანძილზე სამყაროს შესახებ აღქმული და შემდეგ თანამედროვეობაში გადმოტანილი მსოფლმხედველობისა და ინტერპრეტაციის

შედგად ჩამოყალიბდა, რაც თავისთავად უნიკალურიცაა [23. 367]. ამ ზეპირსიტყვიერი შემოქმედების მფლობელი ხალხი ეპოსში საკუთარი საზოგადოებრივი, სოციალურ-ეკონომიკური და სხვა. საკითხების ზოგიერთი უცნობი დეტალების შესწავლის შესაძლებლობასაც იძლევა, რომელშიაც უძველესი და გვიანდელი მონაცემები ერთმანეთშია გადახლართული [13. 367]. ეპოსის გმირთა სახეები, საკუთარი სახელები, ტოპონიმები, მოქმედების სიუჟეტური არეალი და სხვა. იმ ეთნიკური გარემოს კუთვნილება ჩანს, რომელშიაც მოქმედება ვითარდება. თუმცა, მრავალი მეცნიერის მტკიცებით, აფხაზური ნართული ეპოსის მთავარი გმირები გარკვეულ საერთო ჩრდილოკავკასიურ კულტურულ ხასიათს წარმოაჩენენ. „სხვადასხვა ეთნიკურ ვერსიებში აშკარაა, რომ სხვადასხვა კულტურულ-ისტორიული ეპოქები, მაგ.: აფხაზურში – მატრიარქატი; ადიღურში – ადრეული რკინის ხანა, ოსურში – სამხედრო-დემოკრატიული პერიოდის გვაროვნულ-ტომობრივი ორგანიზაცია. ეპოსის სხვა ეთნიკურ ფრაგმენტულ ვერსიებში კი, როგორც წესი, წაშლილია კულტურულ-ისტორიული მოქმედების ეპოქა. თითოეული ეთნოსის ეპოსიდან საკუთარი ისტორიული ბედი, ეთნოგენეტიკური განვითარება და ენა წარმოჩნდება, თუმცა, ეპოსი კავკასიელი ხალხის ერთიანობის სიმბოლოდაც ითვლება“ [39. 149-150]. ეპოსის ვერსიებში დადასტურებული მეზობელი ხალხების კულტურათა გადაკვეთა, ელემენტების გაცვლა-გამოცვლა, ურთიერთზეგავლენა, მსგავსება და სხვა. გვაფიქრებინებს, რომ ზეპირსიტყვიერების ეს ნიმუშები უეჭველად სამეზობლო, საერთო-ტერიტორიულ სივრცეში უნდა წარმოშობილიყო და ჩამოყალიბებულიყო.

აფხაზები „ნართულ ეპოსს“ აფხაზური კულტურის კუთვნილებად და მის მწვერვალად მიიჩნევენ – იგი მათი განძია, რომელიც ყოველთვის მათივე ეთნიკური ერთობის კულტურისა და ყოფიერების რეალიზაციას ეხმარებოდა. ნართული მითების საშუალებით, თაობიდან თაობას გადაეცემოდა აფხაზური საზოგადოების ევოლუციური განვითარების ყველაზე ამოუცნობი ხანის ხსოვნა, რომელიც, ვფიქრობთ, სხვადასხვა

მიზეზის გამო დღემდე ამოუხსნელი რჩებოდა. იგი ყველაზე ადრეული აფხაზური ზეპირსიტყვიერი ძეგლია, რომელშიც არეკლილია აფხაზთა ეთნიკური ისტორიის ის სპეციფიკური გზა, რომელიც ეპოსის შინაარსში ჩაწედლობით იშიფრება.

„ნართული ეპოსი“ მხოლოდ მხატვრული ლიტერატურის ძეგლი კი არა, არამედ საგულისხმო და შეუცვლელი ისტორიული წყაროა, საიდანაც სხვადასხვა დარგის მეცნიერები მათთვის საჭირო ცნობებს მოიპოვებენ [27. 595-598; 35. 298; 36. 3; 15. 67; 3]. აფხაზ ფოლკლორისტებს მიაჩნიათ, რომ აფხაზურ ზეპირსიტყვიერებაში ყველაზე თვალშისაცემი და მნიშვნელოვანი ძეგლები სწორედ ნართებისადმი მიძღვნილი თქმულებებია, რომელიც თავისი შინაარსითა და ფორმით ყველა აფხაზისთვის არის ცნობილი [3. 282]. თუმცა, ჯერ კიდევ უცნობია ფართო საზოგადოებისა და მეცნიერთა წრეებისათვის [36. 26]. აფხაზი მკვლევარებისათვის უდავო და უცილობელია დებულება აფხაზური ნართული ეპოსის აფხაზურ ტერიტორიაზე წარმოშობის შესახებ. ამ ტერიტორიაზე ისინი გამოირიცხავენ ქართველური ტომების აბორიგენულ ხასიათს, აშკარა ფაქტები მიჩქმალულია ან არაობიექტურად არის გაშუქებული. საერთოდ, აფხაზურ ისტორიოგრაფიაში „ნართული ეპოსი“ ტენდენციურად არის განხილული და მიზანმიმართულად გამოყენებული ქართველებისა და აფხაზების გამიჯვნისათვის.

უფიქრობთ, ზეპირსიტყვიერების ამ წყაროსადმი დამოკიდებულების გადასინჯვის და იქ შემონახული ცნობების ობიექტურად შეფასების დრო დადგა. ნართული ეპოსის ეპიკური ციკლის თქმულებები ცხადყოფს, რომ „ნართ“ მეომარი გმირების კოლექტიური სახელწოდება იყო. ამ ტერმინის შესახებ სხვადასხვა აზრია გამოთქმული. თავდაპირველად, მისი ახსნა ირანული ნარ (нар) ანუ „მამრის“, „მამაკაცის“ [30. 3, 26; 34. 32-33 და სხვ.] საშუალებით სცადეს, ეინაიდან მკვლევართა უმეტესობას ალანური ეპოსი, კავკასიური ნართული ეპოსის საერთო ამოსავლად მიაჩნდა. მოგვიანებით, ვ. აბაევმა ეპოსში მატრიარქალური ტენდენციისა და ალანურ ეპოსზე მონ-

დოლური გაელენის დაშეების გამო,იგი მონდოლურ „ნარ“-ს, „მზეს“,ანუ „ნარის შვილებს“,ე. ი. „მზის შვილებს“ დაუკავშირა. ნარ-თა-ს ბოლოკიდური -თა და ოსურში გვარის დაბოლოება ე. აბაემა ერთი და იგივე სუფიქსად მიიჩნია [10. 159-160]. ამრიგად,ორივე შემთხვევაში,,ნართ“ ტერმინის შექმნა ირანულენოვან მოსახლეობასა და ინდოევროპულ ენას დაუკავშირდა.

თავის მხრივ,ამ ტერმინის ახსნა,როგორც ადიღური ისე აფხაზური ენის საფუძველზეც სცადეს. ა. გადაგატლიმ ადიღური Ha -p-тэ//Ha-p-тх-ს პირველი კომპონენტი Ha დაუკავშირა Hэ-ს [16.9]. „თვალს“, ხოლო ბოლოკიდური тэ, тх ელემენტები тэH, тхH-ს,რომელიც ადიღურში „ჩუქებას“ ნიშნავს. ამავე დროს,იგი ამახვილებს ყურადღებას,რომ ეს ტერმინი შაფსულებში, „რ“ თანხმოვნის გარეშე იხმარება (HAT, HATэ) [40. 85]. ე. ი. მისი თარგმანით,HAT, HATэ არის „თვალი მჩუქებელი“.

„ნართ“ ტერმინის ასევე მთლიანად აფხაზური ენის საფუძველზე ახსნის მცდელობა პქონდა შ. ინალ-იფასაც. მან ცალკეულ ელემენტებად დაყო სიტყვა ნ ← ან = აფხ. დედა; -რ = მრ. რ. ნიშ.,-თ გენეტურად ათაცვა = აფხ. ოჯახი; მისი ვარაუდით,,ნართ“ ყოფილა „დედის ოჯახი“ ან „დედების ოჯახი“ [28. 115]. შ. ინალ-იფას ლინგვისტური ანალიზი არაღამაჯერებელია – ჯერ ერთი,არაფერია ნათქვამი მის მიერ ცალკე ან ელემენტად გამოყოფილ “ა” ხმოვანზე; გაუგებარია - ანიდან → ნას მიღებაც; მეორე - სრულიად აშკარაა, რომ ბოლოკიდური “თ” ათააცვასთან (ოჯახი) მექანიკურად არის დაკავშირებული,ვინაიდან სოციალური ტერმინი ათააცვა ანუ აფხ. ოჯახი,ყოფაში უფრო გვიანი ფორმაციის წარმონაქმნია. ამიტომ ასეთი ადრეული ძეგლის გმირთა სახელწოდებაში მისი მოხვედრა გამორიცხულად მიგვაჩნია.

ე. კვარჭიამ აფხაზურ ტერმინ ნართაას ძირს “ნარს” დაუკავშირა აფხაზური სიტყვა ა-ნაარა (აფხ. ფერდობი,გვერდობი; გადახრა [22. 201]) და ამის შედეგად ნართაა თარგმნა, როგორც „ფერდობი“ და აქედან კი წარმოქმნა „მთის ხალ-

ხი“ (-აა = აფხ. ხალხს, ადამიანთა ჯგუფს) ე. ი. აფხაზები [22. 152-161]. ზემოთქმულიდან გამოდის, რომ ჩრდილო-დასავლურ ადიღეურს (ჩერქეზულს), ყაბარდოულს და ინდოევროპულ ოსურსაც, სამხრეთ კავკასიიდან, აფხაზური ენიდან უნდა გავერცელებინა „ნართა“ „ნართული ეპოსის“ ძეგლის გმირების კოლექტიურ სახელწოდებად, რაც ჭეშმარიტებას მოკლებულია. თუ კვარჯიას ვარაუდს გავითვალისწინებთ, მაშინ რატომ არ გაფორმდა ნართული ეპოსის მფლობელთათვის (აფხაზებისთვის) ეთნონიმად „ნართა“? „ნართული ეპოსის“ მკვლევართა შორის გაბატონებული აზრის თანახმად, კანონზომიერი არ უნდა იყოს ინდოევროპული ძირიდან მომდინარე ტერმინის აფხაზურის საფუძველზე ახსნა. ე. კვარჯიას ვარაუდიდან დამაჯერებლად გამოიყურება მხოლოდ აფხაზთა მთიელებად აღიარება.

ლ. აკაბამ, სხვა მკვლევარების მსგავსად, ტერმინი ორ კომპონენტად დაყო და ეცადა იგი კვლავ აფხაზური ენის საფუძველზე აეხსნა. მან ნარ-ფუძე, ე. კვარჯიას მსგავსად, დაუკავშირა აფხაზურ - ნაარ ან ნარ-ს (აფხ. = ბორცვი, ამადლება) და აქედან აფხაზურ ამრას (მზე). მისი აზრით, ამრაში სონანტი ბგერა “მ” “ნ”-თი უნდა შეცვლილიყო ე.ი. ამრა → ნარ. ეს ფუძე მან დაუკავშირა თანამედროვე აფხაზურში მხოლოდ ერთ შემთხვევაში ხმარებულ მისაღმებას: „Нар утнааѣт“! = „ჩამოგიყვანა შენ კეთილად ნარიდან“! ე. ი. „ნარი“ შინაარსობრივად დაუკავშირა სიმაღლეს და შემდეგ მზეს, რაც ღვინის ტურად მისაღებ მოსაზრებად ვერ ჩაითვლება. მეორე კომპონენტიდან (ოსურის -ta, ადიღეურის тэх და აფხაზურის -taa) გამოყო საერთო -t ელემენტი, რომელიც დაუკავშირა აფხაზურ a-ta-pa-ს და ადიღეური ენების тэх-ს, რაც „მიცემას“, „ჩუქებას“ ნიშნავს [14. 46-48]. უნდა ითქვას, რომ „ამრა“ და „ნართ“ ტერმინებს აფხაზურში არ გააჩნიათ არც ფონეტიკური შესატყვისობა და არც საერთო ძირი. თუ პირველის მნიშვნელობა დამოწმებულია აფხაზურში, სიტყვა „ნართ“ ამ ენის საფუძველზე არ იხსნება. ასე რომ, ამ სიტყვის აკაბასეული ეტიმოლოგიური მტკიცებულება სრულიად არალოგი-

კურია.

ამრიგად, როგორც ვხედავთ, ტერმინი „ნართ“ არ შეიძლება იყოს არც ადიღეური და არც აფხაზური ენის წამონაქმნი. ორივე ენაზე კვლევისას კვლავ გამოყენებულია ე. აბაევის ეტიმოლოგიური ახსნა. ვინაიდან „ნართ“ ბევრად უფრო ახლოს დგას ირანულენოვან ეთნიკურ წრესა და მის ენასთან, აქედან გამომდინარე მათი საერთო სახელწოდების ძირიც, ბუნებრივია, ინდოევროპული იქნება. სწორედ ამიტომ, ლოპატინსკისა და რკლიცკის აზრი უფრო სარწმუნოდ მიგვაჩნია. ეპოსი მართლაც აგებულია თქმულებებზე გმირი „მამრების“ შესახებ. ჩვენთვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს ცნობილი ფრანგი ენათმეცნიერის, კავკასიოლოგის, რელიგიის ისტორიისა და შედარებითი მითოლოგიის სპეციალისტის, დიუმეზილის კვლევას. დიუმეზილმა ჩრდილოკავკასიური „ნართული ეპოსისათვის“ საერთო ამოსავლად ალან-ოსური ეპოსი მიიჩნია, რომლის ძირი სკვითურ-სარმატულ ტომთა შემოქმედებაში უნდა იღებდეს სათავეს [19; 20; 11; 12].

ამით დიუმეზილმა ჩვენც მოგვცა საშუალება აფხაზური ნართული ეპოსის ადგილი დაგვედგინა. მსგავსი ვარაუდი გამოთქვა გ. წულაიამაც, რომელიც, აფხაზური ნართული ეპოსის ღრმა მითოლოგიურ ფესვებს სწორედ სკვითურ-სარმატულთან აკავშირებს. მისი თვალთახედვით, ოსური ნართული ეპოსისაგან განსხვავებით, აფხაზური ნართული მითები ადიღეურთან ერთად თავისი არქაულობით გამოირჩევა. ოსებმა ეპოსი უშუალო წინაპრების, სარმატ-ალანებისაგან მიიღეს, ხოლო აფხაზ-ადიღეებმა, მათზე უფრო არქაულ სოციალურ-ეკონომიკურ საფეხურზე მდგომი სინდო-მეოტო-სარმატებისაგან, რომელთა შორისაც აფხაზურ-ადიღეური სამყაროს წინაპრებს მნიშვნელოვანი ადგილი ეკავათ. აქედან გამომდინარე აფხაზურ მითებს ამიტომ უნდა შემოენახათ გეაროვნული წყობილების უფრო არქაული საფეხური [42. 141].

კავკასიათმცოდნეების უმეტესობა ალანებში ჩრდილოკასპიისპირა სარმატული გაერთიანებებიდან გამოსულ ტომებს ხედავენ და მათ ეთნოგენეზში მასაგატების ჯგუფის

მონაწილეობასაც არ გამოირიცხავენ. მათ გამოჩენას ჩრდილოეთ კავკასიაში და საკუთრივ კავკასიის ისტორიულ განვითარებაში გააქტიურებას პირველი ათასწლეულის დასასრულსა და ძველი და ახალი წელთაღრიცხვის მიჯნაზე ეარაუდობენ. ალანები ანტიკური ავტორების თვალთახედვაში სწორედ ამ დროს მოხვდნენ და კავკასიაში მათი არსებობაც ამ დროს ფიქსირდება. მოგვიანებით წყაროებში ალანებს ხშირად საერთო სახელით, „სარმატებითაც“ მოიხსენიებენ [29. 85-86]. მიუხედავად ოსური ნართული ეპოსის ერთიანი მწყობრი კომპოზიციისა, ვერსიის სივრცისა, ჩამოყალიბებული ფორმისა თუ ინტერნაციონალური საწყისისა, ადიღელ ფოლკლორისტებსა და ისტორიკოსებს ადიღური [16.1], ხოლო აფხაზებს [27. 595; 36. 40-41; 35. 259-261; 14. 12; 15. 68-82] აფხაზური ეპოსი მიაჩნიათ შედარებით არქაულ და ორიგინალურ ვერსიებად. თუმცა, აფხაზური „ნართული ეპოსი“ ვერ გახდებოდა სხვა კავკასიელი ტომების ეპიკური ციკლისათვის ამოსავალი, რადგანაც იგი აშკარად ადიღური ეპოსის არქაული თქმულებების, ნაწილობრივ კი, ოსური თქმულებების გავლენით ყალიბდებოდა.

ნართული ეპოსის ჩრდილოკავკასიურ წარმომავლობასა და მათ ჩრდილოკავკასიურ ხასიათზე მსჯელობენ თავიანთ ნაშრომებში ე. მილერი [32] და ე. კრუპნოვიც [24; 25; 26]. როგორც ჩანს, მათი მიდგომა დაკავშირებული იყო იმ შერეულ ეთნიკურ გარემოსა (ოსური, ადიღური) და საზოგადოებასთან, რომლის წიაღშიც წარმოიშვა უკვე საერთო ჩრდილოკავკასიური ნიშნების მქონე ნართული თქმულებები. ისტორიულ-შედარებითი მეთოდით კვლევამ მრავალი მეცნიერი (პ. უსლარი, ა. გრენი, მ. მაგომაევი, ბ. დაღგატი და სხვ.) მიიყვანა დასკვნამდე, რომ ნართული ეპოსის ეპიკური ციკლი აშკარად ჩრდილოკავკასიურია. მსგავსი ბუნებისა და ხასიათის გამო, ამ სივრციდან აფხაზური ნართული ეპოსის ცალკე გამოყოფა შეუსაბამო იქნებოდა. ბუნებრივია, ისმის კითხვა, თუ ნართული თქმულებები ჩრდილო კავკასიის ხალხთა საერთო კუთვნილებაა, როდის და საიდან უნდა მოხვედრილიყო

იგი აფხაზურ ფოლკლორში. ამაზე ნართული ეპოსის აფხაზური ვერსიის არქაული ნაწილი იძლევა პასუხს, რაზედაც ქვემოთ გვექნება საუბარი. ნიშანდობლივია ისიც, რომ კავკასიის ქედის გადმოღმა სამხრეთ კავკასიაში, ნართული ციკლის ვარიანტებმა სპორადულად თუ პოვეს გავრცელება. ამ თქმულებების ფრაგმენტების კვალი შეინიშნება ქართველი მთიელების - სვანებისა და რაჭველების ფოლკლორში. ნართული ეპოსი ნაწილობრივ მაინც, ამიერკავკასიის მთიელების საკუთრება რომ ყოფილიყო, როგორც ეს აფხაზურ ისტორიოგრაფიაშია დამკვიდრებული, იგი სვანეთში, რაჭასა და თუნდაც დაღესტნის ხალხებში უფრო სრული სახით აისახებოდა და ამასთან, ბარშიც შეაღწევდა. ამიტომ უნდა ვიფიქროთ, რომ აფხაზური ვერსიის ძირითადი ნაწილი აფხაზების იმ შორეული წინაპრების შექმნილი უნდა იყოს, რომლებიც სამხრეთისაკენ მიგრაციული პროცესების დაწყებამდე ჩრდილო კავკასიის სინდო-მეოტო-სარმატების ეთნიკურ სივრცეში იგულისხმებიან. ამრიგად, აფხაზების უძველეს მთიელ წინაპრებს ჩერქეზებთან (ადილებთან) და ოსებთან ერთად სამეზობლო ტერიტორიაზე უნდა შეექმნათ საერთო კულტურის ნიშნები და საერთო ფოლკლორული ფონდიც. ასეთი საერთო სამეზობლო ტერიტორია კი კავკასიის დიდი ქედით გამოყოფილი და იზოლირებული ვერ იქნებოდა. ამიტომ, იგი მხოლოდ ჩრდილოდასავლეთ კავკასიაში, კერძოდ, თანამედროვე ადიღეს ტერიტორიაზეა სავარაუდებელი, იქ, სადაც ნართული ეპოსიდან გამომდინარე, აფხაზებისა და ჩერქეზების საერთო დიდი დედის - სათანეი გეაშას სამშობლო იყო. იქ, სადაც იკრიბებოდნენ და გვერდიგვერდ ცხოვრობდნენ ის ნართები, რომელთა მემკვიდრეებადაც მიიჩნევენ დღეს თავს თანამედროვე აფხაზები.

მეტად საინტერესოა ნართული ეპოსის აფხაზური ვერსიის არქაული პლასტის მატერიალური კულტურა, რომელიც ვფიქრობთ, კიდევ ერთხელ ნათელს ჰფენს ძეგლის წარმომავლობის საკითხსაც. აფხაზურ ვერსიაში ნართები ცხოვრობენ ქვის საცხოვრებლებსა და ციხე-სახლებში, კოშკებ-

ში, რაც არც ადიღეელებისა და არც აფხაზების ტრადიციული ყოფისათვის დამახასიათებელი არ ყოფილა, მით უმეტეს ციხე-სახლები და კოშკები. ქვის ნაგებობებმა მათ ყოფაში მხოლოდ XX ს. დასაწყისში შეაღწია. მათი ტრადიციული საცხოვრებელი წნელისაგან დაწნული, თიხით შელესილ-კედლებიანი, მიწის იატაკითა და თივის ან ჩაღის სახურავიანი ფაცხები იყო. ალან-ოსები კი, ძველთაგანვე „ზეავის ჩამოწოლის საშიშროებისაგან თავდასაცავად, სამოსახლოდ მაღალ მთიან ადგილებს ეტანებოდნენ“ [21. 118-119], როგორც ეს ნართულ ეპოსშიცაა აღწერილი და საცხოვრებლად იყენებდნენ ორ და მეტსართულიან ქვის საცხოვრებლებსა და ციხე-კოშკებს, რომელთაც თავდაცვითი ფუნქციაც ჰქონდათ [31. 245-247]. ამრიგად, შეიძლება დავეთანხმოთ ვარაუდს, ჩერქეზულ (ადიღეურ) და აფხაზურ ნართულ ეპოსში ალანური ვერსიის გამოყენების თაობაზე.

მნიშვნელოვნად მიგვაჩნია ის ფაქტიც, რომ ოსურ ნართულ ეპოსში ქრისტიანობის გავრცელებისთანავე სწრაფად შევიდა მრავალი ახალი, უკვე რელიგიური ხასიათის თქმულება. მიუხედავად იმისა, რომ აფხაზეთის ტერიტორიაზე ჩამოყალიბებულმა აფხაზების ადრეულმა წინაპრებმაც (აბაზგებმა) ახალი წელთაღრიცხვის VI ს-ში, იუსტინიანეს მეფობის დროს მიიღეს ქრისტიანობა, ნართული ეპოსის აფხაზური ვერსიის ხასიათი ბოლომდე მკვეთრად გამოხატული, მხოლოდ საგმირო-ეპიკური დარჩა. თუმცა, გაქრისტიანებასა და მკვიდრი ქრისტიანული მოსახლეობის მეზობლად (ქართველური ტომების) ცხოვრებას გარკვეულწილად აფხაზურ ეპოსში რელიგიური ხასიათის თქმულებების წარმოსაშობად უნდა მიეცა იმპულსი, როგორც ეს ასახა ოსურმა ნართულმა ეპოსმა. ეს ფაქტი გვაფიქრებინებს, რომ აფხაზეთის ტერიტორიაზე ჩრდილო კავკასიიდან მიგრირებულ ადრეულ ტალღას ნართული ეპოსი ჯერ კიდევ ათვისებული არ უნდა ჰქონოდა, თანაც ადაპტაციის პერიოდში, ქრისტიანობის მიღებასთან ერთად ბუნებრივ ასიმილაციასაც განიცდიდა, ე. ი. ვინც ქრისტიანდებოდა, იგი „ქართველდებოდა“ კიდევ. ქარ-

თველურ მოსახლეობაში კი ნართული ეპოსი გავრცელებული არ იყო. სხვა შემთხვევაში გაუგებარი იქნებოდა, რატომ არ უნდა შესულიყო ქრისტიანული ხასიათის თქმულებები აფხაზურ ნართულ ეპოსში. XV-XVI სს-დან ჩამოსახლებულ ტრადიციულ, წარმართულ მოსახლეობას კი მხოლოდ არქაული თქმულებები ჩამოჰქონდა, რომელთაც დროთა განმავლობაში ნაწილობრივ საქართველოს ტერიტორიაზე წარმოშობილი მონაცემებიც ემატებოდა. ამ დროიდან ჩამოსახლებული მოსახლეობა თითქმის არ გაქრისტიანებულა (ნაწილობრივ ოჩემჩირის რ-ში, მეგრელებთან ურთიერთობის შედეგად გვიან გაქრისტიანდა). აფხაზებს, როგორც ჩერქეზული (ადიღეური) წარმოშობის ეთნიკურ ერთობას, ნართული თქმულებები მიგრაციამდე, ჩრდილო კავკასიაში უნდა შეეთვისებინა და მხოლოდ შემდეგ ჩამოეტანა სამხრეთ კავკასიის ტერიტორიაზე.

მრავალმხრივ საგულისხმოა ამ პრობლემასთან დაკავშირებული ჟ. დიუმეზილის დაკვირვება: „აფხაზური მითები, უმეტესად ჩერქეზულ ვერსიას იმეორებენ, მაგრამ მათი გარკვეული რაოდენობა ჩერქეზული შუამავლობის გარეშე, პირდაპირ ოსური ორიგინალიდან უნდა იყოს შესული“ [19. 38, 74-75, 92]. ზემონათქვამიდან გამომდინარე, მხოლოდ მჭიდრო კონტაქტის მქონე, ტერიტორიულად ერთ სივრცეში გვერდიგვერდ მცხოვრებ ეთნიკურ ჯგუფებს, ურთიერთსესხების შედეგად თუ ჩამოუყალიბდებოდა ამ დონის ერთგვაროვანი ეპოსი. შემთხვევითი არც ის უნდა იყოს, რომ აღან-ოსებს V-X სს-ში მდ. თერგის ზემოწელსა და მდ. ყუბანის შენაკადებს შორის, ადიღეური მოდგმის ტომების მეზობლად საკმაოდ ვრცელი ტერიტორია ეკავათ [1. 41]. ეს დასახლებები თითქმის ქლუხორის გადასასვლელამდეც აღწევდნენ [21. 20]. დამაფიქრებელია ის ფაქტიც, რომ თავის დროზე, ჩრდილო კავკასიაში მცხოვრები და შემდგომ თურქეთში გადასახლებული უბიხებისა და აფხაზების ნართული თქმულებები, ნაწილობრივ ანალოგიურია [36. 37]. როგორც ჩანს, თუკი ნართული ეპოსის მიხედვით ვიმსჯელებთ, XV ს-ის შემდეგ, ჩრდილო კავკასი-

იდან სამხრეთით მიგრაციულ ტალღაში აბაზებთან ერთად უბიხური მოსახლეობაც უნდა ვიგულისხმოთ.

მიუხედავად იმისა, რომ ოსების, ჩერქეზების (ადიღეელების), აფხაზების, ყაბარდოელების, ბალყარლების, ჩეჩნების, ინგუშების ნართული ეპოსის ფართო თუ მცირე ციკლებს გარკვეული სპეციფიკური თვითმყოფადი თავისებურებები გააჩნდა, როგორც უკვე ზემოთაც აღვნიშნეთ, მათ აშკარად გამოხატული ზოგადკავკასიური ნიშნებიც დაყვებოდა.

ყაბარდოელი მკვლევარი ხ. თხაგაფსოვი, რომელიც „ნართულ ეპოსს“ შეისწავლის, როგორც კულტურათა დიალოგის ფენომენს, ეთნიკური ვარიანტების სიუჟეტური ერთგვაროვნების უკან უფრო ღრმა შინაარსობრივ და მნიშვნელოვან ერთობლიობას გულისხმობს, ვიდრე სიუჟეტებისა და გმირთა სახეების მექანიკური სესხებაა [39. 150]. ეს ტომები ადრეულ საფეხურზე საზოგადოებრივი ორგანიზაციის თვალსაზრისით, განვითარების საკმაოდ დაბალ საფეხურზე იდგნენ. არსებული ლიტერატურის მიხედვით, აქ თითქმის ყველა პერიოდის გვაროვნული და „უმთაერესად კი სამხედრო დემოკრატიის სტადიაზე“ [37] მყოფ საზოგადოებებს ეხედებით, მაგრამ ნართული ეპოსის აფხაზურ ვერსიაში აღწერილი საზოგადოება სოციალურად იმდენად ერთგვაროვანია, რომ არანაირი შინაგანი სტრუქტურის ნიშანიც კი არ გააჩნია. ცხადია, მიგრაციულ ტალღებს ჩრდილოეთიდან არქაული თქმულებები ჩამოჰქონდა, რომელიც უცხო ეთნიკურ სივრცეში კონსერვაციას განიცდიდა. „აფხაზი“ ნართები ერთი დედის, ერთი გვარის, ერთი ოჯახის შვილები იყვნენ, მათი საზოგადოება კი დაუყოფელი იყო. მათ შორის არ არსებობდა არც სოციალური ნიშნით და არც ქონებრივი მდგომარეობით გამორჩეული პიროვნება. მმართველობის სადავეები ერთი პიროვნების დედის, სათანეი გვაშას ხელში იყო, თუმცა ნართები ყველა საკითხს საერთო კრებაზე წყვეტდნენ. მათ მესაქონლეობით, თარეშით თუ მონადირეობით დაგროვილი და მოპოვებული სარჩო საერთო საკუთრებაში ჰქონდათ. რადგანაც, „აფხაზური“ ნართული საზოგადოების სამოსახლო ტერიტორია მდ.

ყუბანის ველი იყო, სრულიად ბუნებრივია, რომ მითიური სამყაროს სიმბოლოც იგი გახდა. თქმულებებში ნართებს ბოლომდე გასდევთ ყუბანის ველთან კავშირი.

„ნართული ეპოსის“ თქმულებების არქაულსა და თანდათანობით ახალ ტერიტორიაზე ჩამოყალიბებულ სიუჟეტებში, სხვადასხვა ეპოქისათვის დამახასიათებელი ნიუანსები და შრეები შეინიშნება. თქმულებებში მოთხრობილია ბუნების მოვლენებზე; ოჯახსა და ქორწინებაზე; გმირობაზე; მესის-ხლეობაზე; ურთიერდამოკიდებულების სავალდებულო ნორმებზე, ნართების ეკონომიკურ მდგომარეობაზე და სხვა.

ნართები საკვებად მოიხმარდნენ მარცვლეულს, მისგან დამზადებულ ღომსა და პურს, მაგრამ თქმულებებიდან არ ჩანს, რომ ისინი მიწათმოქმედნი იყვნენ. ნართები მეომრები და ამასთან მესაქონლეები არიან. მათი სამყარო მწყემსებისა და მეჯოგეების სამყაროა. ყველა ნართი პირუტყვის მოვლითა და გამრავლებითაა დაკავებული. არქაულ ტექსტებში მათ მსხვილფეხა საქონელი და ცხენები ჰყავთ; გვიანდელ მითებში წვრილფეხა პირუტყვიც უჩნდებათ, ე.ი. მათი ეკონომიკის ძირითადი საყრდენი, ბოლომდე მეცხოველეობა რჩება.

ნიშანდობლივია, რომ ადრეულ მითებში აღწერილი გეოგრაფიული გარემო პირობები, ადგილმდებარეობა, მცენარეული და ცხოველური სამყარო აფხაზეთის რეგიონისათვის დამახასიათებელ ბუნებრივ გარემო-პირობებს არ მიესადაგება. ამასთან დაკავშირებით ყურადღებას იმსახურებს ეპოსში ნართების გეოგრაფიული გავრცელება, საცხოვრებელი და სამოქმედო ტერიტორიის არეალი, ტოპონომიკა. ოსები საკუთარ ნართულ სამყაროში ასახული პროცესებით, თავისი გმირული საქმიანობით ოსთა წინაპრების იმ უძველეს სამოსახლოს სწედებიან, „საიდანაც ჩერქეზებმა ისინი მაღალმთიან ხეობებში განდევნეს და მათ ადგილას თვით დასახლდნენ. ჩერქეზი ნართებს საერთოდ ოსეთში, დარიალის გადასასვლელამდე მოიაზრებდნენ“ [20. 20]. ადიღელი ნართების გავრცელების არეალი იმ ტერიტორიაზეა, სადაც ისტორიულად განლაგებული იყვნენ უძველესი ადიღური ტომები [16. 13].

ყაბარდოელი ნართები, გარდა თანამედროვე ყაბარდოს ტერიტორიისა, ლაშქრობის დროს მდ. დონსა და ვოლგასაც აღწევდნენ [20. 20]. ჩერქეზი ნართი გმირების საქმიანობის არეალი მდინარეების ფსიჯისა (მდ. ყუბანი) და ტენეს (მდ. დონის) აუზის, მცირე ინჯიქის შესართავთან, ლაბისა და შხაგუაშჩეს (მდ. თეთრი), ფსხუფსს, აშესა, ფსზუაფსეს, შახესა და ფშირშის ტერიტორიაზე იგულისხმება [16. 1]. აფხაზი ნართები გმირული საქმეებისათვის და სალაშქროდ უმეტესად უსახელო ადგილებში, მთებსა და ტყეებში დადიან (რაც კანონზომიერი უნდა იყოს), მაგრამ ძირითადი მათი სამყოფელი, როგორც უკვე აღინიშნა, ჩრდილო კავკასია, მდ. ყუბანის ველია. ეპოსში გვხვდება როგორც ჩრდილო კავკასიის ტოპონიმები - იალბუზი, მდ. ყუბანი, ყუბანის ველი, თებერდის ტრამალი, ქლუხორისა და ნახარის გადასასვლელი, ასევე აფხაზეთის მთიანეთის - ერცახუს მთა, სოფ. აჭანდარა, სოფ. ლიხნი, დიდრიფშის მთა და სხვ.

ჩვენ სარწმუნოდ მიგვაჩნია, ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიური წარმოშობის დისკრეტული ჯგუფების ადრეული ტაღლის ჩამოწოლის ის პიპოთეზა, რომელიც ჩვ. წ. აღრიცხვის II საუკუნისათვის ივარაუდება, ამ დროისათვის კოლხეთში, ანტიკური წყაროების მიხედვით, ადრეკლასობრივი სახელმწიფოებრივი წარმონაქმნების ჩამოყალიბებისათვის პირობები უკვე იყო შემზადებული [4. 480-482], მაშინ, ცხადია, უნდა ვიფიქროთ, რომ ამ ნათესაური დისკრეტული ჯგუფების წარმომადგენლებისა და მკვიდრი საზოგადოების შერწყმასა და ახალ ეთნიკურ ჯგუფად ჩამოყალიბებას გარკვეული დრო დასჭირდებოდა. უცხო ეთნიკურ გარემოში მოხვედრილმა ეთნიკური და ენობრივად განსხვავებულმა ნათესაურმა ჯგუფებმა, რომელთაც წყაროები მეომარ, მეკობრე ტომებად გვისახადნენ, გარკვეული ზეგავლენა მოახდინეს ადგილობრივ მოსახლეობაზე. მათმა ჩამოსახლებამ, რომელთა შორის ძლიერი იყო გეაროვნული წყობილების ტრადიციები, „ერთგვარად გააახალგაზრდავა კოლხეთის მაშინდელი საზოგადოება, გააძლიერა „ერი“ - თავისუფალ მეთემთა ფენა,

თუმცა ამასთანავე ჩამოსახლებული მთიელნი ადრეკლასობრივი საზოგადოების დონეზეც აიყვანა [5. 547]. სწორედ ამას უნდა გამოეწვია საქართველოს ტერიტორიაზე ჩამოსახლებული ადრეული ტაღლის, ეთნიკურად თავისებური აბაზგების/აფხაზების ასიმილაცია და „სწრაფი გაქართველება“ [2. 406], რომელიც VIII საუკუნისათვის უკვე დასრულებული იყო. ასე იშვა ქართველურ თუ არაქართველურ ტომთა შერწყმის შედეგად ფეოდალური საქართველო, არა დაპყრობისა და ნათესაობის საფუძველზე, არამედ, როცა ამ ტომებმა საამისო საზოგადოებრივი განვითარების სიმაღლეს მიაღწიეს. გადამწყვეტი მნიშვნელობა საზოგადოებრივი განვითარების დონეს, აღმავლობის გზაზე მდგომი ხალხის ურთიერთობას მიენიჭა [2. 406].

„ნართული ეპოსი“ რომ თავიდანვე აფხაზეთის ტერიტორიის მკვიდრ მოსახლეობას შეექმნა, მაშინ არქაული თქმულებების გეოგრაფიული სიერცე, გმირთა გენეალოგია, მათი ხასიათი, სიუჟეტების მხატვრული სახე, სამხრეთ კავკასიის გეოგრაფიულ გარემოსა და მის ხასიათს დაუკავშირდებოდა. მკვლევართა აზრით, ცენტრალური კავკასიიდან ტერიტორიულად მცირედ გადანაცვლებული ნართული ეპოსიციკი, საერთო ნართული ტიპოლოგიიდან ამოვარდნილია. მაგალითად, ჩრდილო კავკასიის ტერიტორიაზევე, ბარის ჩეჩნებში ნართულ თქმულებებში ნართებს განსხვავებულ სახელებს აძლევდნენ, ხოლო XIX ს-ის ბოლოსათვის ეს გმირები თითქმის მივიწყებული ჩანან [18. 21]. ასე რომ, კავკასიის დიდი ქედით იზოლირებული მოსახლეობა ვერ შექმნიდა ამ დონეზე მსგავს ეპიკურ ციკლს.

ამრიგად, აფხაზურ ისტორიოგრაფიაში ნართებთან დაკავშირებული საკითხების ტენდენციურმა გადაჭრამ გამოიწვია ნართული ეპოსის აფხაზეთის ტერიტორიაზე წარმოშობისა და ჩამოყალიბების მცდარი აზრის გავრცელება. აქედან გამომდინარე, უნდა ითქვას, რომ ნართული ეპოსის თქმულებები აფხაზეთის ტერიტორიაზე მხოლოდ XVI-XVII საუკუნეებიდან ჩამოსახლებულ მოსახლეობას უნდა გაეგრცვლებინა.

ჩვენ აფხაზ მთხრობლებს უნდა ეუმაღლოდეთ, რომ შემოგვინახეს ჭეშმარიტი ისტორიული ამბები თქმულებების სახით, დაკავშირებული თავდაპირველ სამოსახლო ტერიტორიასთან, მათ ვინაობასა და წარმოშობასთან. წინააღმდეგ შემთხვევაში გაუგებარი იქნებოდა, თუ რატომ ჰპოვა მნიშვნელოვანი ადგილი აფხაზურ ეპოსში ჩრდილო კავკასიის გეოგრაფიულმა ცნებებმა: მდ. ყუბანის ველი, მდ. ყუბანი, იალბუზი, თებერდა და სხვა. ჩვენი ვარაუდით, მითების სიუჟეტების ფონზე რელიეფურად გამოვლენდა აფხაზების გენეტიკური კავშირი ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიურ და კერძოდ, ჩერქეზული წარმომავლობის ტომებთან.

XVI ს-დან, როდესაც გაძლიერდა „მთის შემოტევა“, განახლდა ტაღლობრივი მიგრაცია, ჩამოსახლებულმა მოსახლეობამ თან ჩამოიტანა თავისი ტრადიციული კულტურა და მასთან ერთად „ნართული ეპოსის“ ჩრდილოური, არქაული ვერსიაც. ადგილზე დახვედრილი, ნახევრად ასიმილირებული მოსახლეობის და ახალჩამოსახლებულთა შერწყმამ განაპირობა ახალი ეთნიკური ერთობლიობის ფორმირება და შესაბამისად, ახალი თქმულებების წარმოქმნა. ამასთან, ადგილობრივი, საკუთრივ აფხაზეთის ტოპონიმების შეტანაც, რომელთა უმეტესობა ქართველური ან ნაწილობრივ ქართველური წარმოშობისაა (მაგ. აჭანდარა, ლიძევა, ლიხნი, ღიდრიფში და სხვა).

ზეპირსიტყვიერების ნიმუშებში მოწიწებითა და მოკრძალებით არის გადმოცემული ადრინდელი მოვლენები, ამასთან, მათი თქმულებების თანდათანობით ახალი პლასტების შესაფერისი მასალების შეესებით, „აფხაზი“ ნართები შორდებიან თავიანთ ისტორიულ სამშობლოს [7], მაგრამ არ წყვეტენ მასთან კავშირს. როგორც უკვე აღინიშნა, გეოგრაფიული გარემო-პირობების შეცვლის მიუხედავად, ეპოსს ბოლომდე გასდევს პერსონაჟების ადრინდელი ბინადრობის ადგილის კვალი [33. 16-17, 30-35, 46-47, 136-137, 188, 252-254, 260-262 და სხვ.]. ნართების დედა-სათანეი გეაშა, მისი ასი ნართი შვილი, მათი ფუძე-სახლი, ნართების მჭედელი - აინარი, ნართების მწყემსი

- ზარტიყვა და სხვ. ბოლომდე მდ. ყუბანის ველზე ცხოვრობენ. ამ ეპოსის ერთ-ერთი მთავარი გმირი, სოსრიყვა მდ. ყუბანის ნაპირზე აღმართული კლდის ნამსხვრევებისაგან დაიბადა, სოსრიყვას ცხენი, ბზოუ დაბადებისას ციდან პირდაპირ იალბუზზე დაეშვა და თავისი სიძლიერით მისი მწვერვალი ორად გაყო; მდ. ყუბანზე გადებულ ჩაბნელებულ ხიდზე გასვლისას საკუთარ სახლში მიმავალ სოსრიყვას მისი გრძნეული ცოლის ნეკი უნათებდა გზას; ნართები სალაშქროდ და საგმირო საქმეებისათვის სხვადასხვა მხარეს, სხვა „ქვეყნებში“ მიდიან, მაგრამ ისევ ძირ-სახლში, იმავე ტერიტორიაზე, ყუბანის ველზე ბრუნდებიან.

ტერიტორიულად აფხაზეთში გადმონაცვლების შემდეგაც ნართების საგმირო საქმიანობისა და მოქმედების არეალი მთები და ტყეებია. მიგრაციის მიზეზი ეპოსიდანაც კარგად ჩანს, იგი ეკონომიკური ხასიათისაა. ნართ მწყემსებს ბარში ჩაჰყავთ საქონელი, ზღვასთან ახლოს, რადგან იქ უკეთესი სამეურნეო პირობები იყო. სათანეი გვაშა სეირნობს მდ. ბზიფზე, ბანაობს რიწის ტბაში, მაგრამ მისი ძირითადი სამყოფელი (მდ. ყუბანის ველი) უცვლელია. ნართი სოსრიყვა არწივს ქვესკნელიდან ამოყვანასა და „თავის აფხაზეთში“ დაბრუნებას სთხოვს [33. 165], მაგრამ ამით ისევ და ისევ მისი ძირითადი სამოსახლო ადგილი (მდ. ყუბანის ველი) არ იცვლება, უფრო მეტიც, იგი თავის სამშობლოში, მდ. ყუბანის ველზე კედება; ნართი დიდ მთა დიდრიფშზე, სოფ. აჭანდარის ჩრდილოეთ მხარეს მკვიდრდება, თუმცა მას უბრძოლველად ვერ ეპატრონება. ერთ-ერთი ლეგენდის თანახმად, ამ მთაზე „დაჯდომისას“, იგი ჭექა-ქუხილს იწვევს, რითაც ქვეყანას ამცნობს, რომ მის ხალხთან ერთად ახალ ტერიტორიას ეუფლება. ჩვენი ვარაუდით, სწორედ ჭექა-ქუხილით გამოწვეული ხმაური უნდა მიაწიწებდეს ბრძოლას ამ ადგილის დასაუფლებლად. ამის შემდეგ დიდს ცხოვრების ახალი, მოძრავი წესი უყალიბდება – იგი მდ. ყუბანის ველსა და დიდრიფშს შორის ხშირად მოგზაურობს, ე. ი. არ წყვეტს კავშირს თავის სამშობლოსთან; შემთხვევითი არ უნდა იყოს ერთ-ერთი თქმულე-

ბის სიუჟეტში გადმოცემული ამბავი, რომლის მიხედვითაც, ნართი ძმა, ბაშნიხუ ებრძვის „მტრებს“ და ნართების მიწებს ზღვისკენ აფართოებს [33. 66]. საინტერესოა სათანის ეპითეტი გვაშა, ადიღური სიტყვაა, რომელიც დედამთილს, ქალბატონს, განმანაწილებელს, ოჯახის დიასახლისს ნიშნავს [41. 308]. იგი აფხაზურში ადიღური სამყაროდან არის გადმოტანილი. ყაბარდოულშიც გვაშე დიასახლისის აღმნიშვნელია [40. 109-110]. რაც შეეხება საკუთარ სახელს - სათანის, იგი ძველი აღანური სახელია, რომელიც უცვლელად არის შესული ადიღურსა და აფხაზურ ნართულ ეპოსში [10. 39-40].

თქმულებათა ხასიათის ცვალებადობიდან გამომდინარე, მნიშვნელოვანია ფაქტი, რომ ნართებს ინტერესი უჩნდებათ მეზობელი ტომებისა და მათი განსახლების ადგილისადმი. ამასთან დაკავშირებით საყურადღებოა თქმულება გოლიათებსა და მათ თბილ მხარეზე, სადაც ნართებისათვის საინტერესო მცენარეულობა მოიპოვება. ნართებს შურთ მათი, ვინაიდან ამ მხარეში ხარობს ეაზი და სხვადასხვა ჯიშის ხეები [27. 182-186]. მათი ფლობის სურვილით ისინი უპირისპირდებიან გოლიათებს და გამარჯვების შედეგად (მომდევნო თქმულებაში), მიწათმოქმედებასა და მევენახეობასთან ნაზიარები ჩანან [33. 187]. გოლიათებთან ურთიერთობის შემდგომ, ნართებს ღვინის საერთო ნართული ჭურჭელი - თიხის ქვეერი გაუჩნდებათ. იგი ჩაფლულია „კაეკასიის ქედის გულში, გადასასვლელზე“ [33. 188]. ეს ის ადგილია, საიდანაც მდ. კოდორის სათავეებიდან სამხრეთ კაეკასიის მთაში ჩრდილო კაეკასიელთა, დისკრეტული ჯგუფების წარმომადგენელთა ყველაზე ადრეულმა ტალღამ შემოაღწია. თქმულების ამ ციკლის დასასრული ასეთია - ნართებს საერთო ნართული ქონების გაყოფისას ქვეერის გამო უთანხმოება მოსდით. ყველა ნართი მზადაა, საერთო საკუთრებიდან თავისი წილი დათმოს ამ წმინდა ჭურჭლის ფლობის წადილით. მათ შორის შეუთანხმებლობის ნიადაგზე, გაბრაზებული სოსრიყვა მიწიდან ამოგლეჯილ ქვეერს კაეკასიის ქედიდან დააგორებს და იგი შუაგულ აფხაზეთში ტყდება. ქვეერში ჩარჩენილი

ყურძნის წიპწიპები მიწაზე მიმოიფანტება და აქედან იწყებს აფხაზეთში ვაზი და ყურძენი მომრავლებას [33. 193]. მართალია, ამ თქმულებაში მიჩქმალულია ჭეშმარიტება, რომ ვაზისა და ხილის მცენარეების მხარე სწორედ გოლიათების ქვეყანაა, რომელსაც მხოლოდ ბრძოლის შედეგად ეპატრონებიან ნართები, მაგრამ კონკრეტულად მხოლოდ ამ თქმულებაშია გაცხადებული, რომ ეს მხარე აფხაზეთია და იგი უკვე აფხაზეთისაა.

შესაძლებელია, ამ თქმულებათა გასაღები ადრეული სამშობლოსა და გვიან მოპოვებული საცხოვრებელი ტერიტორიის ურთიერთშედარებასა და არჩევანში დევს. აქ დგება ერთიანი სოციალური ჯგუფის საერთო პრობლემა - საკუთარ სამშობლოში მათ არ შეუძლიათ გააშენონ ისეთი ხილის ბაღები და ვენახები, როგორიც გოლიათების დამარცხების შედეგად მოპოვებულ მხარეში - აფხაზეთში. ამიტომაც, მართალია, ბრძოლის გზით, მაგრამ ისინი ახალ ტერიტორიას ირჩევენ, ამით საკუთარ მომავალს შეგნებულად უდგებიან. მიუხედავად იმისა, რომ მათი ფესვები ჩრდილოეთ კავკასიაშია, ახალ ტერიტორიაზე, მცენარეებისა და ვაზის მომრავლებას იწყებენ. საცხოვრებელი პირობების გამოცვლის შესაბამისად, ნართების დამოკიდებულება სამყაროს მიმართ იცვლება. საჭირო ხდება სხვა, უფრო უკეთესი საარსებო საშუალებების მოძებნა. მათ მიერ მოპოვებული ტერიტორია, ვაზი, ღვინო, კულტურული ხილის ნაყოფი აუცილებელია ეკონომიკური პირობების გასაუმჯობესებლად. ამის შემდეგ, ჩამოსახლებული მოსახლეობა რელიგიურ სიმბოლოდ მთების ნაცვლად ხეს ირჩევს, რომლის საშუალებითაც სამხრეთთან კავშირის დამყარებას ცდილობს. ხე წარმატებისა და ნაყოფირების სიმბოლო ხდება.

აფხაზურ ნართულ თქმულებათა ციკლი წარმოშობის თვალსაზრისით, პირობითად ორ ტერიტორიულ სივრცეს მოიცავს - ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიის სივრცეში შექმნილ კონსერვატიული ხასიათის თქმულებებს, რომლებმაც შემოგვინახეს აფხაზების ვინაობისა და მიგრციულ პროცესებთან

დაკავშირებული გზები, გადასასვლელები და თქმულებები, რომლებმაც აფხაზეთის გეოგრაფიულ სივრცეში, თანდათანობით „საკუთრივ აფხაზური“ ელემენტები შეიძინა. „ნართული ეპოსის“ თქმულებებში გაცხადებულია „საიდუმლო“

მოსახლეობა, რომელიც დღეს თავს აფხაზებს უწოდებს, აფხაზეთის ტერიტორიაზე ჩრდილო კავკასიიდან მიგრაციული გზით არის შემოჭრილი და დამკვიდრებული. „ნართული ეპოსის“ ციკლიდან გამომდინარე, საუარაუდებელია კავშირი ადრეული მიგრაციული ტალღის ჯერ კლუხორისა და ნახარის გადმოსასვლელებთან, ხოლო გვიანი ტალღის (შედარებით ახალგაზრდა ნართების) - მდ. ბზიფთან, სანჩარის გადასასვლელით, - მთა დიდრიფშა, სოფლებთან - აჭანდარასა, ლიძავეასა, ლიხნთან და სხვა.

ამრიგად, „ნართული ეპოსის“ გმირები აფხაზეთის მიწა-წყლის ავტოქტონური მოსახლეობა არ არის. ამავე დროს, შეუძლებელია ძეგლიდან გამომდინარე - „აბაზგებთან“ მათი ეთნიკური ნათესაობის დადგენა. აშკარად ჩანს, რომ მითოლოგიური თქმულებები სკეითურ-სარმატულ და ალანურ სამყაროსთანაა დაკავშირებული. ცხადია ისიც, რომ ეპოსის ძირითადი თქმულებები ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიაში მოხინაღრე მეზობელი ხალხების ერთიანი და უშუალო მონაწილეობით, ადგილზე უნდა შექმნილიყო. ნათელია ისიც, რომ აფხაზეთის ტერიტორიის მკვიდრი მოსახლეობა ამ ციკლის დამაარსებელი ვერ გახდებოდა. ასეთი დონის მსგავსი ეპოსი, საერთო ტერიტორიაზე, უშუალო მეზობლური ურთიერთობის, კონტაქტების მაღალი ხარისხის გარეშე შეუძლებელი იყო. უდავოა, რომ აფხაზური ეპოსის თქმულებების ჩამოტანა და ადაპტირება მხოლოდ შუა საუკუნეებში ჩამოსახლებულ მოსახლეობას თუ შეეძლო. ეჭვს არც იწვევს, რომ აფხაზეთის ტერიტორიაზე მოგვიანებით, დროთა ვითარებაში იცვლებოდა და ემატებოდა აფხაზეთშივე წარმოქმნილი ლეგენდები, თუმცა, ძველ თქმულებებს ისინი მაინც ვერ ელეოდნენ. აქედან გამომდინარე, საფიქრებელია, რომ დამწერლობის არქონის გამო, საკუთარი წარმოშობისა და ადრინდელი ბინადრო-

ბის ტერიტორიის ხსოვნისადმი პატივისცემას მხოლოდ ერთადერთი საშუალებით, ზეპირი თქმულებით შეინახავდნენ. რაც შეეხება ეთნონიმ „აფხაზს“, იგი მათთვის ორგანული არ ჩანს. უნდა ვიფიქროთ, რომ ეს იყო ქართველი მოსახლეობის ტრადიციული გამოძახილი ერთხელ უკვე მომხდარ მოვლენაზე.

1. ზ. ანჩაბაძე, თ. ბოცვაძე, გ. თოგოშვილი, მ. ცინცაძე. ჩრდილო კავკასიის ხალხთა ისტორიის ნარკვევები. ნაკვეთი I, თბ., 1964
2. ნ. ბერძენიშვილი. საქართველოს ისტორიის საკითხები. თბ., 1990
3. ს. ზუხბა. აფხაზური ზეპირსიტყვიერება. თბ., 1988
4. გ. მელიქიშვილი. ისტორიული კოლხეთის მოსახლეობა ძვ. წ. II-I სს-ში. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები. თბ., 1970
5. გ. მელიქიშვილი. საქართველო ახ. წ. I-III სს-ში. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები. თბ., 1970
6. თ. ბერაძე. სამეგრელო, კოლხეთი, ოდიში. თბილისი - ზუგდიდი, 1999.
7. სამშობლო სიტყვას აფხაზური ენა გადმოსცემს ქართული ენის დახმარებით – აფსადგილ (афсадгыл), ე. ი. აფსუას ადგილი.
8. ბ. ჯანაშია. აფხაზურ ქართული ლექსიკონი. თბ., 1954. 201
9. Нэ – „თვალი“ გადატანითი მნიშვნელობით და „ხერელი“, „ნახერეტი“. А. К. Шаги́ров. Этимологический словарь адыгских (черкесских) языков. АН, М, 1977; тэ́н, ты́н – ფორმით როგორც ცალკე სიტყვა ადიღეურ ენაში არ გვხვდება. იგი იხმარება მხოლოდ პრეფიქს ნэ-სთან ერთად. ე. ი. иэ́тын= მიცემა. ასევე მიცემის აღმნიშვნელია აფხაზურში а-тара, აბაზურში атра - და უბიხურში тэ,

ტყის საბოლოოდ აფხაზურ-ადიგურ სიტყვის საერთო ძირი დაკავშირებულია ქართველურ რთმეგასა და მირთმეგასთან.

10. Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка т. III. Л., 1979
11. Абаев В. И. Нартский эпос. ИСОНИИ, т. X, вып. 1
12. Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор. М.-Л., 1949
13. Абаев В. Из осетинского эпоса.
14. Акаба Л. X. Из мифологии абхазов. Сухуми, 1976
15. Аншба А. Абхазский фольклор и действительность. Тб., 1982
16. Гадагатль А. М. Героический эпос "Нарты" адыгских народов. Автореферат диссер. на соиск. ученой степени докт. филологических наук. Тб., 1983
17. Гадагатль А. М. Героический эпос "Нарты" адыгских (черкесских) народов. Майкоп, 1987.
18. Далгат У. Б. Героический эпос чеченцев и ингушей. М., 1972
19. Дюмезиль Ж. Скифы и нарты. М., 1990
20. Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М., 1976
21. Калоев Б. А. Осетины. М., 1967
22. Кварчия В. Е. Некоторые этимологические заметки (к этимологии термина "нарт(аа)". ТАГМ, в. IV, Сухуми, 1974
23. Крупнов Е. И. О времени формирования основного ядра нартского эпоса у народов Кавказа. Сказания о нартах — эпос народов Кавказа. М., 1969
24. Крупнов Е. И. Древняя история и культура Кабарды. М., 1957
25. Крупнов Е. И. Древняя история Северного Кавказа. М., 1960
26. Крупнов Е. И. Изучение эпоса и археология — "Археолого-этнографический сборник". Грозный, 1966
27. Инал-Ипа Ш. Д. Абхазы. Сухуми, 1965

28. Инал-Ипа Ш. Д. Об абхазских нартских сказаниях. Труды Абхазского института, XXIII, Сухуми, 1949
29. История народов Северного Кавказа с древнейших времен до конца XVIII в., М., 1988
30. Лопатинский. СМК. XXII
31. Магометов А. Х. Культура и быт осетинского народа. Орджоникидзе, 1968
32. Миллер В. Ф. Экскурсы в область русского народного эпоса. М., 1892
33. Приключения нарта Сасрыквы и его девяноста девяти братьев. М., 1962
34. Рклицкий. К вопросу о нартах и нартских сказаниях. Владыкавказ, 1927
35. Салакая Ш. Х. Героический эпос. Абхазское поэтическое Абхазское поэтическое творчество. ხელნაწერის უფლებით, თბ., 1991
36. Салакая Ш. Х. Абхазский народный героический эпос. Тб., 1966
37. Смирнова Я. С. Военная демократия в нартском эпосе. СЭ, М., 1959, №6
38. Стродс Х. П. Полевые этнографические источники в исторических исследованиях. Источниковедение отечественной истории. М., 1999
39. Тхагалсов Х. Г. Нартский эпос как феномен диалога культур. Журн. "Научная мысль Кавказа". №3, 1999
40. Шагиров А. К. Этимологический словарь адыгейских (черкесских) языков. АН, М., 1977
41. Русско-адыгский словарь. М., 1960
42. Цулая Г.В. Следы религиозно-мифологических представлений в абхазском нартском эпосе. СЭ, 1966, №5

თავი II.

აფხაზთა ეთნოკური ისტორიის პრობლემები ეთნოგენეზურ და გენეალოგიურ თქმულებებში

ისტორიულ-ეთნოლოგიური რეალიების დასადგენად აფხაზურ ხალხურ შემოქმედებაში დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ზეპირსიტყვიერების ნიმუშებს, კერძოდ, ეთნოგენეზურსა და გენეალოგიურ ლეგენდა-თქმულებებს. ზეპირსიტყვიერების ამ ნიმუშებში ასახულია კულტურისა და ყოფის ისეთი მემკვიდრეობა, როგორიცაა საკუთრივ ძველი და თანამედროვე აფხაზების წარმოშობის, ვინაობისა და მიგრაციული პროცესების დამადასტურებელი მასალები, რომლებიც ხალხურ ცნობიერებაში თანდათან ილექებოდა. ხალხმა სიტყვიერი ნათქვამი შემოინახა, გადაამუშავა და სოციალურად ადაპტირებულ ქანრებად ჩამოაყალიბა. ლეგენდები შემთხვევით ნაღვაწი კი არ არის, არამედ იგი კანონზომიერი გამოძახილია ხალხური შემოქმედებისა და ხალხში ასახული მსოფლმხედველობრივი წარმოდგენების. იგი აფხაზების ცნობიერებას დღესაც ასაზრდოებს. დროთა ვითარებაში, ხალხის მთავარი განცდა, მათი ცხოვრების გარდამტეხი მომენტები თქმულებებსა და ლეგენდებს ბოლომდე შემორჩა. ამიტომაც, ჩვენს ეთნოლოგიურ კვლევა-ძიებაში მათ დიდი მნიშვნელობა ენიჭება.

აფხაზი ხალხის წარმოშობის შესახებ ჩაწერილი ეთნოგენეზურ თქმულებებს, რომლის პირველი ნიმუში მხოლოდ 1935 წელს გამოქვეყნდა [18]. აფხაზურ ზეპირსიტყვიერ მასალებზე ნაყოფიერად მუშაობდნენ: ნ. ჯანაშია, გ. ჩურსინი, შ. ინალ-იფა, შ. სალაყაია, ე. აგრბა, ს. ზუხბა, ა. ანშბა და სხვები, რომლებმაც არა მარტო ერთი და იმავე სიუჟეტების მრავალფეროვანი ვარიანტები, არამედ მრავალი ახალი ლეგენდა შეკრიბეს და გამოაქვეყნეს.

პირველი ნაბეჭდი ეთნოგენეზური თქმულების შინაარსი ასეთია:

აბისინიაში ოთხი არაბული ტომი ცხოვრობდა, სამი შაე-

კანიანი და ერთი თეთრკანიანი, რომელიც აფხაზების წინაპარი აბაას ტომი უნდა ყოფილიყო. არაბეთიდან გამოქცეულები ჯერ მდ. ყუბანის ნაპირზე, ხოლო შემდეგ უკეთესი ადგილების ძებნაში ქართველების ქვეყანაში დასახლდნენ. საქართველოში თბილი ჰავის გამო იქ დარჩენა გადაწყვიტეს. აბაას ტომის მეთაურს აუბლაას ქალიშვილი შეეძინა. მცირეწლოვანი ქალი წესის მიხედვით გააძიძავეს. იგი ლამაზ ქალად იქცა. არაკეთილსინდისიერმა მამამძუძემ გაზრდილის დამორჩილება განიზრახა, საწადელს რომ ვერ მიაღწია, ქალი ნავით შუა ზღვაში გაიყვანა და იქ დატოვა. ქალის მამას კი შეუთვალა, ქალი სადღაც გაიპარაო. აუბლაას ქალიშვილი სამხრეთისაკენ, ერთ უცხო ნაპირზე მოხვდა და გადარჩა. იქ ყმაწვილი მოეწონა და დაქორწინდა. მამამთილმა გაიგო, რომ რძალი დიდგვაროვანი იყო და მძახალთან სტუმრობა მოინდომა. ქალი ურემზე დასვეს, გამყოლი მიუჩინეს, თვითონ კი უკან მიჰყვნენ. გზაში აუბლაას ქალიშვილის დამორჩილება ახლა გამყოლმა ვაჟმა განიზრახა. ქალმა გაქცევით უშველა თავს. აუბლაას ქალიშვილის ძებნა არ შეუწყვეტია. მისი ამბის გასაგებად ქალიშვილის მამამძუძესთან ერთად მოგზაურობაც გადაწყვიტა. მართლაც, ერთ დიდებულთან წააწყდა თავის ქალიშვილს, სადაც იგი ვაჟურად გადაცმული, მწყემსად მუშაობდა. ამ დროს ცოლის ძებნით დაღლილი აუბლაას ქალიშვილის ქმარიც ამ კაცის სახლში მოხვდა. ჭეშმარიტება გამოაშკარავდა. დამნაშავეები იქვე დასაჯეს. აუბლაამ სიძე-ქალიშვილი სახლში წამოიყვანა, მათ ვაჟი შეეძინათ, რომელსაც აფსჰა დაარქვეს. იგი აფხაზეთში დაბადებული პირველი აფხაზი იყო. აფსჰა გაიზარდა და ქვეყნის მთავარი გახდა. ასე მოვიდა აბაას ტომი და დასახლდა შავი ზღვის სანაპიროზე. დროთა განმავლობაში აბაას ტომს აფსუა ეწოდა [18. 165-173].

ისტორიული და ეთნოგენეტიკური ლეგენდების მრავალფეროვანი ვარიანტები, რომელიც „მეცნიერებს დახმარებას გაუწევს აფხაზეთის ისტორიის ამა თუ იმ საკითხების“ გაშუქებაში, სამეცნიერო მიმოქცევაში დამატებით 1971 წ. შ.

ინალ-იფამ შემოიტანა [26. 223-245] სამწუხაროდ, XX საუკუნის 50-იანი წლებიდან შეკრებილ მასალებში, ჭეშმარიტი და უფრო სარწმუნო მინიშნებები, რომელიც შედარებით მკაფიოსა და თვალსაჩინოს გახდიდა არსებულ პრობლემასთან დაკავშირებულ მასალას, გაბუნდოვანებულია. მიუხედავად ამისა, ისტორიულ და ეთნოგენეტურ ვარიანტებში შემორჩენილი ცნობებით, აფხაზების ეინაობის, წარმომავლობისა და საქართველოს ტერიტორიაზე მათი მიგრაციული გზით დამკვიდრების შესახებ, ხალხში შემორჩენილი მონაცემების მოძიების შესაძლებლობა გვეძლევა.

ლეგენდის ვერსიებში აბაას ტომი ხან ეგეიპტიდან, ხან მცირე აზიიდან, ხან მესოპოტამიიდან, ზოგჯერ აფრიკიდანაც მოდის. მაგრამ უმეტესად, თქმულებებში აფხაზები არა უცხო და შორეული, არამედ უფრო ახლო ქვეყნიდან „ერთიმეორის მიყოლებით, მთელი გვარები და ზოგჯერ ცალკეული პირები (Нхыцыхта — სიტყვასიტყვით, მთების იქითა მხრიდან მოსულები) კაეკასიის ქედის ჩრდილო მხარიდან გადმოდიოდნენ“ [26. 227]. აფხაზების წარმოშობის და მათი სადაურობის თემა „აფსჰას“¹ შესახებ არსებულ ლეგენდებში პოულობს გაგრძელებას, აფსჰაზე არსებული ლეგენდების ქარგა თითქმის ეროგვაროვანია:

აფსჰა ბერძენი იყო. მას შვილი არ ჰყავდა. ურჩიეს საცხოვრებელი ადგილის გამოცემა, იმ იმედით, რომ შვილი შეეძინებოდა. ჩამოვიდა იმ ქვეყანაში, რომელსაც დღეს აფხაზეთი ჰქვია. იგი ქალაქ გაგრასთან მთებში დასახლდა. მისი ცოლი დაორსულდა. სწორედ ამ დროისთვის, ჩრდილო კაეკასიიდან ვინმე აჩბა ჩამოვიდა. მთის წვერიდან ზღვა დაინახა, გადაწყვიტა „წყლის დიდ აუზთან“ მისვლა და ფონის მოძებნა. ფონს ვერ მიაგნო, მაგრამ ხეტიალის დროს აფსჰას სახლს მიაღება. სტუმარი კარგად მიიღეს. იმ ღამეს აფსჰა მემკვიდრის დაბადებას ელოდა. აჩბა ტყეში დაიმაღლა და გამთენიისას ბავშვი გაიტაცა... ბავშვის გამზრდელებმა, აჩბამ და

მისმა სამმა ძმამ, მოგვიანებით, მოზრდილი ყმაწვილი კაცი აფსპას ჩამოუყვანეს და გაუმხილეს, რომ იგი მისი შვილი იყო. შვილის გაზრდის საფასურად მათ აფხაზეთის მიწაზე დასახლება მოითხოვეს. აფსპა დიდხანს არ თანხმდებოდა, მაგრამ შვილის სიყვარულმა და მემკვიდრის გამოჩენამ ქელი მოახრევინა. მან ოთხივე ძმა აჩბას სამოსახლო გამოუყო. ერთს – ქ. სოჭის ახლომახლო, მეორეს – აჭანდრის, მესამეს – სოფელ ლიხნის და მეოთხეს – აბჟუის აჩაარქთის (აჩბების თემი, სოფელი) ტერიტორიაზე. პირველი აფხაზები აფხაზეთის ტერიტორიაზე, სწორედ ძმები აჩბები იყვნენ [18, 170-173, 26, 222 და შემდეგ]. ზოგიერთი ლეგენდის ფრაგმენტი ასეთია: აფსპა აფხაზეთის მეფე იყო. იგი არავეს ექვემდებარებოდა... მისი მამა იყო აბაზი [26. 223].

აფხაზები აფსპასგან წარმოიშვნენ, ისინი მისი მემკვიდრეები არიან. საზღვარი აფხაზეთსა და სამეგრელოს შორისაა [26. 223].

...აფსპა, რომელიც არლანის გვარიდან იყო, ჰყავდა შვილი – კუარსანტილი. ის ბერძნების მეფე იყო. კუარსანტილმა მოიყვანა ბერძნები, რომ მათ აქ გზა გაეყვანათ... აფსპას ქალიშვილიც ჰყავდა, მას თამარს ეძახდნენ, იგი ქართველების დედოფალი იყო...

...აფსპამ სხვა სამოსახლო მოძებნა – სათამაშო... რომელიც თავისი ხალხითა და ქონებით დაიკავა... მალე აფსპას მემკვიდრე შეეძინა... ამ დროს დაემთხვა ჩრდილოეთ კავკასიიდან ჩამოსული კარიმჩაკეალის სტუმრობა. კარიმჩაკეალი აჩბას გვარის წარმომადგენლის მეტსახელი იყო, რომელსაც აინტერესებდა ყველაფერი აფსპას შესახებ... მან დაბადებისთანავე მოიტაცა აფსპას მემკვიდრე. გავიდა დრო და აჩბამ აფსპას მემკვიდრე დაუბრუნა, მაგრამ თავისი ძმებისა და ხალხისათვის მიწების დათმობაც მოსთხოვა... დიდხანს ეწინააღმდეგებოდა აფსპა აჩბას, მაგრამ შვილის გამო იძულებული გახდა მიწები ჩრდილოკავკასიელებისთვის დაეთმო [26. 224-225].

ერთ-ერთი გადმოცემა გვამცნობს: სამხრეთ-აღმოსავლეთ-

თით მდ. კოდორიდან 10 კილომეტრის დაშორებით არის ადგილმდებარეობა, რომელსაც აქაური აფხაზები ძველთაგანვე სათამაშას ეძახიან. სიტყვა ქართულია და ადგილს დედოფალ თამარს უკავშირებენ. მაგრამ არსებობდა სხვა გადმოცემაც, რომელიც უკვე თითქმის დაეიწყებას მიეცა. მას საიდუმლოებით მოცული “ძველთაგანური” სახელი ეწოდებოდა – Амѣ абира҃с змоу (აფხ. მუხა დროშით).² ამ ადგილის აფსპასთან კავშირს ადასტურებს მესამე სახელწოდებაც – „აფსპას საჯდომი ადგილი“.³

...ანუა და ჯოჯუა არის აფხაზეთის მეკიდრი გეარები. ისინი აქ „აფსჰას“ ეპოქამდეც ცხოვრობდნენ. როცა აფსჰამ დატოვა თავისი ქვეყანა, აფხაზეთში მხოლოდ ორი გეარი დარჩა. ჯოჯუას გეარი კი ქ. სოჭის რაიონში ცხოვრობდა, ხოლო ანუას გეარი – სათამაშოსთან... აფხაზეთის მეფეს პყავდა და, რომლის გამო ქვეყანას „აფხაზეთის დედოფლის სამეფოს“ უწოდებდნენ. იგი ისეთი ძლიერი იყო, რომ მისი ერთი ხელის ძალა მეფე-ძმის ორივე ხელის ძალას უდრიდა. ერთხელ, როდესაც მეფე დაჭრილი დაბრუნდა ლაშქრობიდან, სიკვდილის წინ სთხოვა თავის დას, ჩუმად დაესაფლავებინა იგი, ხოლო მეფის მაგიერობა მას გაეწია. თხუთმეტი წლის განმავლობაში ყველაფერი კარგად იყო, არავის არაფერი გაუგია. ერთხელ, ჩრდილოკავკასიელმა თავადმა, მისი საიდუმლო გაიგო, ჩამოვიდა და წინადადება მისცა ქალს ცოლად გაჰყოლოდა. კაცი ისე შეუჩნდა, რომ ქალი იძულებული გახდა დათანხმებოდა. ქალმა ქორწილამდე თავის ხალხთან სიმართლე აღიარა. ჩრდილოკავკასიელმა საცოლეს საჩუქრად 100 საუკეთესო ცხენი მიართვა და გამყოლად გვერდით 100

2. შ. ინალი-ოყა სქალიოში ანუარც (ბერაცს) აუჩახურ და ყაბარდოულ სიტყვას უკეშირტას. რომელიც გრძელ ზოგზე მიბადრებულ ოთხეუთხედ ქსოვილს ნიშნავს. ეს განბარტება არ უქელსაშემება სიმარადეს. ლატანზე მიბადრებული ქსოვილისათვის აფი მიგრულაში ბერად, ხოლო სვანურში ბაიბარე ყოწრმეტი გუგუდგუბა, რომელიც ძველ-ქართულში სპარსული ბიბარე-იჟან უნდა იყოს შემოსული, ხაღლი აუჩახუბეს სწორედ ქართველური ყოწრმა აქელ ნასესხიბი.

3 " ამ მიკროტერიტორიაზე ხშირად წყაროები, სიმაღლეები და ლამაზი ადგილები ქართველ მეფეებს უკავშირდებოდა. მეგრელები მათ „მაყაშ წყურგილს“ (მეფის წყაროს) და სხვ. უწოდებდნენ და ამკარაა, რომ ეს დასახელებებიც მეგრულიდანაა ნათარგმნი.

საუკეთესო ვაჟკაცი დაუყენა. ქორწილზე დედოფალმა სიძის გვერდით თავისი საუკეთესო 100 ვაჟკაცი დასვა, მეორე 100 ვაჟკაცი კი სტუმრებს ემსახურებოდა. დედოფლის ნიშნისთანავე მისმა მცველებმა სტუმრები განაიარაღეს... მიუხედავად იმისა, რომ ქალმა გაიმარჯვა, იგი საკუთარი ქვეყნიდან თავისი ხალხით სამეგრელოში გადასახლდა... ასე დაობლდა აფხაზეთი. ამ ტერიტორიაზე მკვიდრი, ორი გვარის წარმომადგენელი – ჯოპუა და ანუა დარჩა. გადიოდა დღეები, ერთხელ, ჩრდილოეთის მთებიდან აჩბა, ადღეობა და ინაფშბა ჩამოვიდნენ. „ძმობილის ფიცის“ წესის თანახმად, მკვიდრი და მოსული მოსახლეობა დანათესავდა. მოსულებმა აფხაზეთში დაიწყეს ცხოვრება [26. 228-229].

გადმოცემის ერთ-ერთი ვარიანტით, აჩბა, მისი ოთხი ძმა და მათი ხალხი, დევნილ „აფსჰას“, რომელიც სამხრეთში, სოფელ მოქეში ცხოვრობდა, თავს დაესხნენ. აჩბებისა და მათი ხალხის თავდასხმის შიში გამოხატულია იმით, რომ თავდასხმელთა შემოჭრამდე სამი დღით ადრე, მოქეის მოსახლეობის პროხებსა და თხებს რძე უშრებათ [26. 228]. თავდასხმის შედეგად, „აფსჰა“ ოჯახით, მოსახლეობით და საქონლით მდ. ენგურისაკენ ინაცვლებს. აჩბები მათ სოფ. ოცარცემდე მისდევენ, მაგრამ მდ. ენგურზე ვერ გადადიან. აფსჰას მიერ დატოვებულ ტერიტორიას ძმები აჩბები ინაწილებენ. ერთ-ერთ მათგანს, მურზაყანს, სამეგრელომდე ტერიტორია შეხვდა, რომელსაც შემდეგ სამურზაყანო ეწოდა. თვით აფსჰა საცხოვრებლად ოდიშში რჩება [26. 229].

გვიანდელ გადმოცემებში აფსჰა უკვე აჩბას გვარის წარმომადგენელია, რადგან მხოლოდ აჩბებიდან იშვა ყველა მისი აფხაზი მემკვიდრე [26. 229]... მსგავსი შინაარსია გატარებული დანარჩენ გადმოცემებშიც, მით უმეტეს, რომ აჩბები ყველა მათგანში „მთების იქითა მხრიდან“, კავკასიის ჩრდილოეთის მთებიდან ჩამოდიან და იძულების წესით მოითხოვენ მიწა-წყლის გამოყოფას სწორედ „აფსჰასაგან“ და საწადელის მიღწევისთანავე თვით მას აფხაზეთიდან დევნიან [26. 243-245]. საინტერესოა ის ფაქტიც, რომ თურქეთში მცხოვრებ

აფხაზებში შეკრებილი თქმულებები იმეორებს და ეთანხმება აფხაზეთის მოსახლეობაში შეკრებილ მასალას [8. 203].

შ. ინალ-იფას ყურადღება „აფსჰას“ პიროვნებამ თავიდანვე მიიპყრო, რომლის ეინაობას და ტერმინის ეტიმოლოგიასაც თავისებური ახსნა მოუძებნა. მან „აფსჰა“ საკუთრივ „აფხაზეთის სამეფოს“ უმაღლეს საფეხურზე მდგომი პირის „ეროვნულ“ ტიტულად მიიჩნია. მისი აზრით, ა-ფს-ჰ-ა-ში ა – ზოგადობის აფიქსია, -ფს – აფსილის, აფსუას ძირი [2; 8. 17-23], -ჰ – თავადი (ანუ მთავარი), რომლის თავდაპირველი მნიშვნელობა პატრიარქალურ-გეაროვნული, ტომობრივი ბელადი იყო. შ. ინალ-იფას ამ ვერსიის თანახმად, „აფსჰა“ ტომობრივი ბელადის უძველესი წარმოშობის „გენეტიკურად პირველყოფილ წყობილებას“ დაუკავშირა, რომელმაც ფეოდალიზმის განვითარებასთან ერთად „ფეოდალური ხასიათი“ მიიღო და „ახალი სოციალური ურთიერთობა“ ასახა. ე. ი. იგი „სოციალურ-პოლიტიკურ“ ტერმინად იქცა [26. 215-217]. სიუჟეტური ქარგით გადმოცემული თქმულება აფსჰაზე და მისი ვარიანტები, აფხაზი ხალხის ისტორიის გარდამტეხ მომენტში წარმოიშვა. ეს გარდამტეხი მომენტი დაკავშირებული უნდა იყოს აფხაზი ხალხის პოლიტიკური ისტორიისა და ეთნიკური განვითარების მნიშვნელოვან ეტაპთან, კერძოდ, აფხაზური ძირითადი წინაპარი ტომების „შერწყმასა და კონსოლიდაციასთან“, ადრეფეოდალური აფხაზი ხალხისა და მისი „ეროვნული სახელმწიფოს“ – „აფხაზეთის სამეფოს“ წარმოქმნა-ჩამოყალიბებასთან [26. 246-448; 27]. შიდა კონსოლიდაციის, დამოუკიდებლობის განმტკიცების და საერთაშორისო მდგომარეობის გაუმჯობესებასთან ერთად, VIII საუკუნის ბოლოს აფხაზეთის სამეფო (ე. ი. საკუთრივ აფხაზების), წარმოიშვა და დედაქალაქით ანაკოფია [26. 247]. „აფსჰაზე“ შექმნილი გადმოცემები, ავტორის აზრით, საკმარის საფუძველს იძლევა, რომ ამ პოლიტიკურ-ეთნიკური გაერთიანების სათავეში მკვიდრი წარმოშობის აფხაზ მეფეთა დინასტიის წარმომადგენელი ვიგულისხმეთ [26. 250]. აფსჰა აფხაზების დინასტიის ეს პირველი წარმომადგენელი, გაიგივებულია აფხაზეთის

სამეფოს დამაარსებელ ლეონ მეფესთან [26. 222].

ფეოდალურმა დაძაბულობამ, დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლამ, ეთნიკურად აფხაზური სამთავროს საქართველოსთან ნაწილობრივმა გაერთიანებამ, აფხაზური დინასტიისათვის მემკვიდრეობის საქმეების ასეთ არასასურველ კალაპოტში მოქცევამ აიძულა „აფსჰა“-ს (ლეონ II) დედაქალაქი ქუთაისში გადაეტანა [26. 255]. ამავე დროს ეს უნდა ყოფილიყო ერთ-ერთი მიზეზიც, რომ ისტორიას „აფხაზი ეროვნული აფსჰა“ ინდივიდუალური სახელი არ შემორჩა [26. 213]. ავტორი ლინგვისტური, ეთნოლოგიური და ფოლკლორული მონაცემების ფონზე ცდილობს პასუხი იპოვოს, რომელი აფხაზი დიდგვაროვნები უნდა ჩადგომოდნენ სათავეში აფხაზეთის სამეფოს. ამასთან დაკავშირებით, შარვაშიძეებისა (ჩაჩბა) და ანჩაბაძის (აჩბა) გვარების პრიორიტეტობაზე იწყებს მსჯელობას და ასკვნის, რომ მართალია, წყაროების მიხედვით აფხაზ სათაეადო გვარებს საფუძველი ჩაუყარა შარვაშიძის გვარმა [26. 248-249], მაგრამ ფოლკლორული მონაცემებით აფხაზური ფეოდალური გვარებიდან ყველაზე მრავალრიცხოვანია და მეტი გავლენით სარგებლობს აჩბას (ანჩაბაძის) გვარი, რომლის ფუძე დაკავშირებულია აჩბაზი ხალხის ერთ შტოსთან და რომელიც თავისი პატრონიმიალური სახელით – ლოუ – არის ცნობილი. სხვადასხვა ხალხური გამონათქვამებით, ხალხში შემონახული გადმოცემებით დასტურდება, რომ ჩაჩბას გვართან შედარებით უპირატესობა აქვს აჩბას გვარს. თანაც, ზოგიერთი მონაცემით, თვით აჩბები, თავს „აფსჰას“ მემკვიდრეებად მიიჩნევენ. გადმოცემებში ამას ადასტურებს ისიც, რომ აჩბა ყოველთვის უპირისპირდება მეფე „აფსჰას“ და ჯიუტად გადმოსახლდება ჩრდილო კავკასიიდან სწორედ მისი მეფობის დროს. აფხაზური ტერმინი „აფსჰა“ და ქართული „მეფე აფხაზთა“ იდენტური მნიშვნელობისაა. მიუხედავად იმისა, რომ „აფსჰა“ წერილობით წყაროებში არ მოხვდა, იგი წინ უსწრებდა „მეფე აფხაზთას“. აქედან გამომდინარე, უძველეს აფხაზ მეფეთა დინასტიას სწორედ ანჩაბაძე მიეკუთვნებოდა და არა შარვაშიძე, რომელიც მეფე დავით აღ-

მაშენებლის მიერ იქნა წარდგენილი აფხაზეთის ერისთავად.

არსებობს „აფსჰასთან“ დაკავშირებული თქმულებების გააზრების სხვა ვარაუდიც, რომელიც ანტიკურ ეპოქაში „აფხაზური ტომების გაერთიანებისათვის და აფხაზური „ეროვნული ფეოდალური სახელმწიფოს ჩამოყალიბებისათვის ბრძოლის პროცესის რემინისცენციებთანაა“ დაკავშირებული. ანტიკურ ეპოქაში, აფხაზეთის ტერიტორია გენეტიკურად აფხაზური მცირერიცხოვანი ტომებით იყო დასახლებული. ეს ძველაფხაზური ტომები ერთიანდებიან უფრო მსხვილ კავშირად, ხოლო მოგვიანებით იწყება ბრძოლა ერთიანი ფეოდალური ერის ჩამოყალიბებისათვის. ამ ვარაუდის ავტორი, შ. სალაყაია, ასეთ დასკვნას, როგორც ფოლკლორზე, ისე ზ. ანჩაბაძის ნაშრომზე [29] დაყრდნობით აკეთებს.

„აფსჰას“ მეფობის პერიოდი ბერძნული კოლონიზაციის ხანას ემთხვევა. შ. სალაყაია „აფსჰას“ გადმოცემის საკუთარ ვარიანტს გვთავაზობს. „აფსჰა“ გადმოცემით ბერძენია. იგი თავის ქვეყანაში, საბერძნეთში ცხოვრობდა. ერთი უბედურება მეორეს ცვლიდა, მას შვილები არ რჩებოდა – დაბადებისთანავე ღამე საიდუმლოდ ქრებოდნენ. ეს ხშირად მეორდებოდა. შემდეგ ბერძენმა მოხუცები მოიწვია და რჩევა ჰკითხა. მას ოჯახთან ერთად საცხოვრებლის გამოცვლა ურჩიეს. ნავით ზღვის ნაპირს გაჰყვა და აფხაზეთის სანაპიროს მიაღწა, რომელიც მთლიანად ტყით ყოფილა დაფარული. ბერძენს ადგილი მოეწონა და ალახაძეში დასახლდა (გაგრის რ-ი). გარკვეული დროის შემდეგ, მისი ცოლი დაორსულდა. სწორედ ამ დროს, ჩრდილო კავკასიიდან ვინმე აჩბა ჩამოვიდა, რომელმაც ახალშობილი მოიტაცა, გაზარდა და შემდეგ ისევ მშობელს ამ სიტყვებით დაუბრუნა: „ეს ყმაწვილი, რომელსაც ხედავ შენი ვაჟია. როცა პირველად შენგან მოვისმინე ახალშობილების გაქრობის ამბავი, მომაგონდა, რომ ასეთ შემთხვევებში აუცილებელია უცხოის მიერ ბავშვის გატაცება და მისი სხვა გარემოში გაზრდა. ახლა ხედავ, რომ ბავშვი გაზრდილია. მისთვის ძნელია ჩვენთან განშორება და არც ჩვენ დაეშორდებით მას. ამიტომ მე და ჩემი ძმები შენს მიწაზე უნდა

დაგეასახლო“. აფსპას არ უნდოდა თავის მიერ უკვე საცხოვრებლად გამართულ ტერიტორიაზე ჩრდილოკავკასიელების დატოვება, მაგრამ შვილის ულტიმატუმმა, მათთან ერთად ჩრდილოეთში დაბრუნების თაობაზე, გადააწყვეტინა მიწების დათმობა. მეორე დღესვე აფხაზეთის მთელი ტერიტორია აჩბას გვარის ოთხმა ძმამ და მისმა ხალხმა გაიყო. დაიწყეს ერთად ცხოვრება. სწორედ ეს აჩბები იყვნენ გადმოცემის თანახმად აფხაზეთში პირველი აფხაზები. აფსპა შვილთან და ცოლთან ერთად დაბრუნდა სამშობლოში – საბერძნეთში. გამგზავრების წინ, მან აჩბებს დაუტოვა ერთ-ერთი ბერძენი თავისი მოსამსახურე პერსონალიდან. ბჭობის შემდეგ მათ თქვეს: რადგანაც ის გვემსახურება და აჩბებისათვის პურს ზრდის (პური აფხაზურად – „აჩა“), ამიტომ მისი გვარი იყოს ჩაჩბა“. ხალხში ასეც არის ნათქვამი, – „ვერ იტყვი ჩააჩბას, სანამ არ იტყვი აჩბას“ [29. 126-128].

შ. სალაყაიას ანალიზით, ძმები აჩბები ასახიერებენ აფხაზურ ნათესაურ ტომებს, რომლის საკუთრება იყო მთლიანი აფხაზეთის ტერიტორია. სიუჟეტის ზღაპრული ჩარჩოს მიუხედავად (აფხაზეთში აფსპას გადასახლების მიზეზი), მისი ვარაუდით, გადმოცემა რეალურ საფუძველზეა აღმოცენებული – აფხაზეთის მიწაზე უცხოქვეყნელის გადმოსახლება, დამკვიდრება და საბოლოოდ მისი განდევნა. ამრიგად, აფსპა ელინელია, რომელმაც გარკვეული დროის მონაკვეთი აფხაზეთში იცხოვრა, მაგრამ შემდეგ იძულებული გახდა სამშობლოში დაბრუნებულიყო.

აფხაზურ ნათესაურ ტომებს ძმები აჩბები ასახიერებდნენ, „დამპყრობლებმა“ მათ „სამშობლო“ წაართვეს და ისინი მშვიდობიანი გზით მის „განთავისუფლებას“ ცდილობდნენ. როდესაც ძმები აჩბებისათვის „მიწების დარიგების წინააღმდეგობა მოწესრიგდება“, აფსპას ამ ტერიტორიაზე ყოფნას „ეკონომიკური და პოლიტიკური საფუძველი ეცლება“, ამიტომ იგი იძულებულია ტერიტორია დატოვოს. მიწის გათავისუფლება არა აშკარა ბრძოლის სახით, არამედ, „ეთნოყოფითი“ შინაარსით რეალიზდება [29. 124-129].

გადმოცემათა შინაარსისა და ამ ორი მკვლევარის მიერ დაბეჭდვით გაკეთებული დასკვნების შედეგად მხოლოდ ერთი აზრი თუ შეიძლება გაჩნდეს, რომ ორივე თვალსაზრისი ხელოვნურადაა ჩამოყალიბებული. ამ დასკვნებში ხალხური ზეპირსიტყვიერი შემოქმედების ჭეშმარიტი შინაარსი არ არის გათვალისწინებული. ამავე დროს, ისტორიული სინამდვილეცა და ხალხური თქმულებების შინაარსიც მიზანმიმართულადაა გამოყენებული რეგიონში ქართველური მოსახლეობისა და მათი როლის მისაჩქმალად. არც ადრეულ და არც გვიან ფიქსირებულ სიუჟეტებში, რომელიც გამოყენებულია ამ მკვლევართა მიერ, არანაირად არ ჩანს, რომ „პირველი აფხაზები“ აფხაზეთში მკვიდრი მოსახლეობა იყო. როგორც აღვნიშნეთ, ისტორიული გადმოცემების სიუჟეტები ერთიმეორის მსგავსია, მაგრამ, „აფსჰას“ თუ „პირველი აფხაზების“ ამ ტერიტორიაზე დამკვიდრებამდე აქ მოსახლეობა ცხოვრობდა. ადრეულ გადმოცემებში დაუფარავადაა გამჟღავნებული, რომ ამ „თბილ ქვეყანაში“ ქართველები ცხოვრობდნენ, მოგვიანებით კი ამ მკვიდრი მოსახლეობის სიმბოლოდ გამოყენებულია ჯოპუასა და ანუას (ქართველური – მეგრული) გეარის მოსახლეობა. თითქმის ყველა თქმულებიდან გამომდინარე, „აფსჰას“ წინადადების მიუხედავად, რომ ისინი მათთან ერთად გახდნენ დევნილი, მუდმივად რჩებიან ადგილზე. მათ არ ეთმობათ სამშობლო, თუმცა, უცხოტომელების მიმართ თავიანთი ღოიადური ბუნებით და კეთილსინდისიერი დამოკიდებულებით შემგუებლურ ხასიათს ამჟღავნებენ. რატომ? იმიტომ ხომ არა, რომ ისინი ძველთაგანვე მიჩვეულნი არიან მათთან ურთიერთობას?

ხალხი, რომელიც თავდაპირველად შეიჭრა ჯოპუასა და ანუას ანუ ქართველური მოსახლეობის ტერიტორიაზე, არის ცნობილი საიდან მოდიან ან ეთნიკურად ვის მიეკუთვნებიან. ისინი სხვადასხვა ქვეყნიდან გადმოხვეწილი, ხან შავკანიანები, თეთრკანიანები, ზოგჯერ არაბული და აფრიკული წარმომავლობის ხალხია. რა იმალება ამის მიღმა? რას მაღავეს ეს შეფარული და კოდირებული მოვლენა? იქნებ ისინი არც ისე

შორიდან, კავკასიის ქედის ჩრდილოეთი მხრიდან ჩამოდიან, სადაც სკეითურ-სარმატული ტომები სახლობენ, რომელთა შორისაც ეთნიკური ჯგუფები ჯერ კიდევ არ ჩანს ჩამოყალიბებული. „აფსჰა“ იბადება იმ შერეული ქორწინების შედეგად, რომელიც კავკასიის ქედთან ახლოს, მთაში სახლობს (გაგრის რ-ში), იქ სადაც მისი ბაბუა – აუბლაა დასახლდა. მოგვიანებით განვითარებული სიუჟეტების შედეგად, იგი თანდათან საცხოვრებლად ბარისკენ, ზღვისკენ ინაცვლებს, თუმცა, არა საკუთარი ინიციატივით. თქმულებებში ამ გადმონაცვლეობის ერთადერთი მიზეზი სახელდება – „აფსჰას“ მიერ მემკვიდრის შენარჩუნება, მაგრამ ამასთან ერთად სხეაც ბევრია დაფარული, რომელიც ზოგჯერ მწყემსების, შინაური და გარეული ცხოველების (მელიების, მგლების...), ფრინველების შორსმტკრეტლური უშუალო გრძნობის დახმარებითაა გაცხადებული და ადრინდელ გამოცდილებას ეყრდნობა. ისინი წინასწარ გრძნობენ, რომ „კარგი არაფერი ელით“, რომ „ეს არის მათი არსებობის დასასრული“ [26. 225-235], რასაც დასასრულის საწყისი ახალი ძალადობა, დევნა და ქვეყნის აოხრება მოჰყვება.

თქმულებებზე დაყრდნობით, ვინ უნდა იყვნენ ეთნიკურად „პირველი აფხაზები“? ადრეული გადმოცემების თანახმად ადვილად მისახვედრია, რომ „პირველი აფხაზის“ „აფსჰას“ მამა ქვეყნის სამხრეთელი, ხან სამხრეთ-აღმოსავლელია, ამ ტერიტორიაზე კი ქართველური მოსახლეობის გარდა, არავინ შეიძლება მოიაზრებოდეს. ხშირად, გვიანდელ თქმულებებშიც პირდაპირ მუდავნდება, რომ „აფხაზეთის მფლობელის“ ქალიშვილი ცოლად მსახურს, მაგრამ მაინც ქართველს მიჰყვება. ამ შეუღლების შედეგად კი იბადება ლაშა-იოსებ ბრწყინვალე [26. 227]. რაც შეეხება ქალს, რომელმაც პირველი აფხაზი მოუვლინა ქვეყანას, ეთნიკურად დაუდგენელია. იგი სხვადასხვა ქვეყნიდან და მათ შორის ჩრდილო კავკასიიდანაც შეიძლება იყოს. ე. ი. „აფსჰას“ დედა მკვიდრი მაცხოვრებელი არ არის. იგი ქვეყანაში მიგრაციული გზით დაფუძნდა. რას უნდა მიაინიშნებდეს გადმოცემის ეს გასაიდუმ-

ლოებული, კოდირებული ნაწილი? იქნებ მართლაც მკვიდრი მოსახლეობისა და მოსულის შერწყმის, ასიმილაციის შედეგადაა აფხაზი ფორმირებული? თქმულებებში „აფსჰა“ უფრო ქართველი ხალხის წარმომადგენელია, ვიდრე საკუთრივ აფხაზის. მის სახეს გარკვეულ თქმულებებში გუბაზ მეფის, დავით აღმაშენებლის და თამარ მეფის... სახეები ერწყმის. მაგრამ, „აფსჰა“ არსად გვხვდება საკუთრივ აფხაზური სახელით. დამაფიქრებელია ისიც, რომ „აფსჰა“ უმეტესად ქვეყნის სამხრეთ-აღმოსავლეთ ნაწილში, ჩრდილო კავკასიიდან გვიან ჩამოსახლებული, უკვე ეთნიკურად აბაზი მოსახლეობის სიმბოლოს, აჩბას მიერაა დენილი, რომელიც ადრეულ თუ გვიანდელ თქმულებათა ყველა ევრსიაში „აფსჰას“ მიწებს იძულებით იტაცებს. ამიერიდან თქმულებებში უკვე სწორედ აჩბები ხდებიან „პირველი აფხაზები“ აფხაზეთის მიწაზე. როგორც ჩანს, თქმულებების ეს მომენტი მხოლოდ XV-XVII საუკუნის მოვლენებთან, ჩრდილო კავკასიიდან მთიელთა მოძალებასთან შეიძლება დავაკავშიროთ. ხშირად გადმოცემებში მითითებულია უღელტეხილებიც კი, რომლის გავლითაც ჩამოდიან აჩბები აფხაზეთის ტერიტორიაზე [26. 228]. ამრიგად, ამ თქმულებების სხვაგვარად გააზრება შეუძლებლად მიგვაჩნია, თუმცა, ჭეშმარიტების დადგენა, მხოლოდ წყაროების, ისტორიული სინამდვილისა და გადმოცემათა სიუჟეტების შეპირისპირების შედეგად არის შესაძლებელი. ისტორიულმა სინამდვილემ უკვე არსებული ურთიერთგანსხვავებული მოსაზრებებიდან მხოლოდ ერთ-ერთი და ჭეშმარიტი უნდა დატოვოს.

ისტორიული აფხაზეთის ტერიტორიაზე თანამედროვე აფხაზთა წინაპრების განსახლების დროისა და ვინაობის, მათი ავტოქტონურობის საკითხებთან დაკავშირებით, თავიდანვე განსხვავებული აზრი დამკვიდრდა, რაც ისტორიულ წყაროებში პირდაპირი ცნობების სიმცირეს მიეწერებოდა. თანდათანობით, ქართული ისტორიის განვითარებასა და კვლევის გაღრმავებასთან ერთად, მკვლევართა მიერ ახალ-ახალი, განსხვავებული თვალსაზრისი ყალიბდებოდა. კვლე-

ვის პროცესში მკვლევართა ერთი ნაწილი გვიანანტიკური დროის ისტორიული წყაროების მოწმობით, ჩვენი წელთაღრიცხვის I საუკუნიდან დასავლეთ საქართველოს და კერძოდ თანამედროვე აფხაზეთის ტერიტორიაზე მკვეთრ ეთნიკურ და პოლიტიკურ ცვლილებებს აფიქსირებდა, რასაც ჩრდილო-კავკასიური მთიელი ტომების კავკასიონის სამხრეთ ფერდობებზე მოძალებით ხსნიდა. ამავე დროს, ადგილზე, მკვიდრი ქართველურ ტომთა გაერთიანების დაშლასა და მათ ადგილზე ახლის წარმოშობას ადასტურებდა. ჩვ. წელთაღრიცხვის I-II საუკუნეებში ქართველურ ტომთა შორის ჩნდება ახალი, „აფსილების“ და „აბასკ/აბაზგების“ გაერთიანებები. რომლებიც თავიდანვე აფხაზ ტომებად იქნენ აღიარებული (ნ. ბერძენიშვილი, გ. მელიქიშვილი, გ. წულაია, ზ. პაპასქირი და სხვ.) წყაროთა მონაცემებისა და ლინგვისტური დასკვნების შედეგად.

აფხაზეთის ძველი მოსახლეობის ეთნიკური შემადგენლობის შემდგომი კვლევის პროცესში, წლების განმავლობაში საყოველთაოდ მიღებულ თვალსაზრისს სრულიად ახალი დებულება დაუპირისპირეს, რომლის თანახმად, აფხაზეთში ჩვ. წ. I-II საუკუნეებში და შემდგომ პერიოდშიც, XVII-XVIII საუკუნეებამდე, არაქართველური ტომების არსებობა საერთოდ გამოირიცხა. ძველ ისტორიულ წყაროებში დადასტურებული აბაზგი//აფხაზი, ახალი დებულების თანახმად, ქართველურ მოსახლეობას გულისხმობდა. თანამედროვე აფხაზების წინაპრებად, სწორედ XVII-XVIII საუკუნეებში ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიიდან მიგრაციის შედეგად გაჩენილ, ეთნიკური ერთობა ჩაითვადა, რომლებმაც ეთნონიმი „აფხაზი“ გაითავისეს (პ. ინგოროყვა). ახალი დებულება მკვლევართა ნაწილისათვის მიუღებელი, ხოლო ნაწილისათვის მისაღები აღმოჩნდა (გ. ჩიტაია, თ. მიბჩუანი, ჯ. გამახარია, ბ. გოგია, გ. გასვიანი, ა. ონიანი და სხვ.).

ქართულ ისტორიოგრაფიაში არსებობდა ყველასგან განსხვავებული თვალსაზრისი, რომელიც აფხაზეთის ტერიტორიაზე გაერცელებული ქართველური, კოლხური ტომების

გვერდით, წყაროებში ცნობების არარსებობის მიუხედავად, თანამედროვე აფხაზების წინაპარი ტომების არსებობის შესაძლებლობას არ გამორიცხავდა. ამ დებულების თანახმად, ეთნიკური თვალსაზრისით აფხაზები ისევ ადიღეურ ტომებთან და მათი ჩრდილოეთიდან მიგრაციის პროცესთან იყვნენ დაკავშირებული. თუმცა, ანტიკურ და შემდგომ ხანაში ისტორიულ-პოლიტიკურ ეთნოკულტურულ სფეროში წამყვანი როლი, სწორედ კოლხური კულტურის შემქმნელ ქართველურ (მეგრულ-ჭანურ და სვანურ) ელემენტს ენიჭებოდა (ნ. ლომოური).

ნახევრად ავტოქტონური და ნახევრად მიგრაციული, ეთნიკურად შერეული წინააზიური სამყაროსა და აფხაზურ-ადიღეური მასის ერთიანობის თვალსაზრისს ეთანხმებიან აფხაზი მეცნიერები. მათი ვარაუდით, მცირე აზიიდან, ჩვენს წელთაღრიცხვამდე III ათასწლეულის ბოლოსა და II ათასწლეულის პირველ ნახევარში გადმოსახლების პროცესს, პროტოაფხაზურ-ადიღეური ერთიანი ეთნიკური ერთობის საბოლოო დაშლა და უძველესი აფხაზური ეთნოსის ფორმირება დაემთხვა. პროტოაფხაზურ-ადიღეური ეთნიკური მასის ნაწილის არსებობა დასავლეთ კავკასიაში და კერძოდ აფხაზეთშიც ივარაუდებოდა. ამ დებულებით, აფხაზების წინაპარი კოლხური ტომებისა (აფსილები, აბაზგები, სანიგები, ჰენიოხები...) და მოსაზღვრე ჩრდილო-დასავლელი ტომების – ჯიქების, აბაზებისა და უბიხების „კონსოლიდაციის“ შედეგად უნდა ჩამოყალიბებულიყო თანამედროვე აფხაზი ხალხი (ზ. ანჩაბაძე, ს. ბასარია, წ. ბუანია, შ. ინალ-იფა, ს. შაყრილი და სხვ.). აფხაზებსა და აბაზებს ცნება „აბაზგი“ უნდა გამოეყენებინათ ორივე ეთნიკური ერთეული, თვითსახელისათვის. სამხრეთ კავკასიაში დაფუძნებულ ეთნიკურ მასას X საუკუნეში უნდა გამოყოფოდნენ აბაზები და გაფორმებული თვითსახელით „აბაზა“ გადასახლებულიყვნენ კავკასიის ქედის ჩრდილო ფერდობზე (ე. ალექსეევა, შ. ინალ-იფა). ე. ი. ამ თვალსაზრისით, აფხაზებს უძველესი დროიდან დღემდე თანამედროვე აფხაზეთის მთლიანი ტერიტორია ეკავათ და

ქართველურ მოსახლეობას წინ უსწრებდნენ, რაც არც წყაროების, ენობრივი თუ სხვა ისტორიული მონაცემების და არც საკუთარი, აფხაზური ზეპირსიტყვიერი ისტორიული და ეთნოგენეტიკური თქმულებებითა და ეთნოგრაფიული მასალით არ დასტურდება.

აფხაზთა ეთნიკური ისტორიის პრობლემათა კვლევა, თავისთავად ცხადია, როგორც ურთიერთგანსხვავებული ზემომოყვანილი ყველა თვალსაზრისის, ისე სამეცნიერო, ეთნოლოგიურ ლიტერატურაში დაგროვილი მასალების გათვალისწინებას მოითხოვს.

არის რიგი საკითხებისა, რომელთა შეფასების დროს მეცნიერთა უმრავლესობას, მათ შორის თანამედროვე მკვლევარებს საერთო აზრი აქვთ ჩამოყალიბებული. მაგალითად, შაეი ზღვის აღმოსავლეთ სანაპიროზე და კერძოდ, თანამედროვე აფხაზეთის ტერიტორიაზე ძველი წელთაღრიცხვის მიჯნაზე, VI-I საუკუნეებში მოსახლე ტომთა ეთნიკური კუთვნილება ეჭვს არ იწვევს. ეს ტერიტორია მთლიანად დასავლეთ-ქართველური (მეგრულ-ჭანურ-სვანური) მოსახლეობის წინაპარი ტომებით უნდა ყოფილიყო დასახლებული. ამის თქმის საშუალებას მეცნიერთ ძველი ბერძნული წყაროები და წყაროებში მოცემული ენობრივი (ტოპონიმიური მასალა) და არქეოლოგიური ძეგლები აძლევენ, რომლის შესწავლის შედეგად, საერთო კოლხური კულტურის ერთიანობაც დასტურდება. ამდენად, აფხაზი მეცნიერების აზრი, თითქოს ქართველურ მოსახლეობას თანამედროვე აფხაზეთის ტერიტორიაზე წინ აფხაზური უსწრებდა, ისტორიული სინამდვილისგან საკმაოდ შორსაა.

ვინ იყვნენ ეთნიკური თვალსაზრისით „აფსილები“ და „აბაზგები“? აფსილთა ეთნიკური ვინაობის საკითხი ისტორიოგრაფიაში ყოველთვის უფრო რთულ საკითხად მიიჩნეოდა. მათი ეთნიკური წარმომავლობის შესახებ წყაროებში ირიბი ცნობების არარსებობის გამო [9. 50; 10. 167, 169-170].

დასავლეთ საქართველოში გეოგრაფიული სახელების შესწავლისას ივ. ჯავახიშვილმა და ს. ჯანაშიამ აფსილები

ეთნიკურად აფხაზების წინაპრებად მიიჩნიეს, მხოლოდ „ფს“ კომპლექსის დახმარებით, რომელიც თანამედროვე აფხაზების თვითსახელწოდებაში „აფსუა“ იქნა ფიქსირებული. ეინაიდან ამ საკითხთან დაკავშირებით ქვემოთ უფრო ფართოდ იქნება საუბარი, აქ მხოლოდ იმას აღვნიშნავთ, რომ მან უარყოფითი [15. 70-73;] დამოკიდებულება დაიმსახურა, თუმცა აზრი მის დასაცავადაც გამოითქვა. ამავე დროს, მოგვიანებით, „აფსი-ლისა“ და „აფსუას“ იდენტურობა მოიხსნა და დღის წესრიგში მათი ქართველური წარმოშობის საკითხი დადგა [14. 17-34]. თუმცა, უნდა ითქვას, რომ ისტორიული და ენობრივი მონაცემების ანალიზის შედეგად დიდი ხნის განმავლობაში აფსილებისა და აბაზგების წარმომავლობისა და ეთნიკური ენაობის თაობაზე ეჭვიც არ გამოთქმულა პ. ინგოროყვას ცნობილი ნაშრომის გამოქვეყნებამდე.

კვლევის პროცესში, ავტორთა კოლექტივის აზრთა ცვა-ლებადობის შედეგად მეცნიერთა უმეტესობაში ეჭვს არ იწვევდა, რომ „აბაზგები“ თანამედროვე აფხაზების არა პირდაპირი, მაგრამ მაინც წინაპრები უნდა ყოფილიყვნენ. თითქმის ყველა ავტორის მიერ (გარდა აფხაზებისა) „აბაზგების“ ავტოქტონურობის საკითხიც საბოლოოდ გამოირიცხა. ისინი საქართველოს ტერიტორიაზე კავკასიის ქედის გავლით მასობრივი მოძალებისა თუ ინფილტრაციული შემოჭრის შედეგად გაჩნდა. თუმცა, მათ აფხაზეთის ტერიტორიაზე მცირე ფართობი ეკავათ, ხოლო ძირითად მოსახლეობას ქართველური და კულტურის თვალსაზრისითაც წამყვან ელემენტს სწორედ ქართველები წარმოადგენდნენ.

როგორც ზემოთ უკვე აღვნიშნა, აფხაზი ავტორები ყველა-ნაირად ცდილობდნენ გადმოცემების თავისებური, მათეული ანალიზით, აფხაზეთის სამეფო წარმოეჩინათ, როგორც „დამოუკიდებელი“ „საკუთრივ აფხაზებით“ დასახლებული, „საკუთარი ენითა“ და „საკუთარ ხალხზე თვითმზრუნველი“ [26. 248-250] სახელმწიფოებრივი წარმონაქმნი [22. 131-132]. მათი ვარაუდით, VI საუკუნიდან „აფხაზი ტომების კონსოლიდაციის“ პროცესის გაღრმავების შედეგად, VIII საუკუნის ბოლოს

„ერთიანი აფხაზი ფეოდალური ხალხის“ [19. 48-52]. სახელმწიფო ჩამოყალიბდა. „აფხაზეთის ეროვნულ სახელმწიფოს სათავეში საკუთარი აფხაზი ფეოდალების წარმომადგენლები“ უდგებიან [19. 48-45; 28. 246-448...]. ამ თვალსაზრისით, აფხაზეთი თავის პოლიტიკურ გავლენას ავრცელებს ეგრისზე და ამ დროიდან ეგრისი აფხაზეთს უერთდება [28. 52]. მსგავსი მოსაზრებები ნ. ბერძენიშვილის მიერ თავის დროზე იქნა გაკრიტიკებული, რომელიც ფიქრობდა, რომ „არავითარი აფხაზი ფეოდალური ეროვნების კონსოლიდაცია არ მომხდარა“. VIII-IX საუკუნე იყო ეპოქა არა აფხაზი ეროვნების კონსოლიდირებისა ეგრისის წყლის დასავლეთით, არამედ ეს იყო აფხაზეთის საბოლოოდ შედგომა ქართულ ფეოდალურ ეროვნებაში „საკონსოლიდაციოდ“..., ეს იყო ქართული ფეოდალური ეროვნების დიდი კულტურული და პოლიტიკური გამარჯვების ნიშანი. ამ შემთხვევაში მას ტერმინი „კონსოლიდაციის“ გამოყენებაც არ მიაჩნია სწორად, რადგან „აფხაზურს აფშილურთან ან ჩაჩურთან უპირატესობა არ ჰქონდა“, ტომურ შეღწევასა და ასიმილაციას კი საუკუნეები სჭირდებოდა. ასეთ შემთხვევაში „კონსოლიდაცია“ „განვითარებულ ურთიერთობას“ ან „კოლონიზაციას“ გულისხმობდა. ამიტომ, მეცნიერის აზრით, არავითარი „აფხაზური“ და არც „მეგრული ფეოდალური ეროვნება“ არ ჩამოყალიბებულა. ვინაიდან ძლიერი იყო უცხო კულტურისა და ენის (ბერძნულ-რომაული) და ქართლის (ირანის) გავლენა, ყველამ ერთად თავისი ადგილი ფეოდალურ ქართულ ეროვნებაში იპოვა [5. 590-592]. გარდა ამისა, ტომთა ეთნიკური კონსოლიდაციისათვის და ეროვნული სახელმწიფოს წარმოქმნისათვის საჭირო იყო ორი მნიშვნელოვანი ფაქტორი: პირველი, მოსახლეობის რიცხოვნობრივი გაზრდის შედეგად მიღებული ძლიერი ტომთაშორისი კავშირი და მეორე, ნათესაურ ტომთა ბაზაზე უკვე არსებული ენისა და კულტურის სიახლოვეზე დამყარებული ადრეკლასობრივი სახელმწიფო, თავისი ენითა და დამწერლობით [15. 305]. „აფსილეთი“ და „აბაზგეთი“ კი არასოდეს ყოფილა დამოუკიდებელი. არც მაშინ, როდესაც ბიზანტია-ი-

რანის დაპირისპირების გამო ლაზიკა-ეგრისის სახელმწიფო დასუსტდა და გარკვეული დროით ბიზანტიამ „აბაზგეთი“ თავის დაქვემდებარებაში მოაქცია. არც შემდგომ, როდესაც ბიზანტიამ ლაზიკა-ეგრისის ცენტრალური ხელისუფლების შეზღუდვა სცადა. ძალიან დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა „აფხაზურ სამეფოში“ ქართველური ელემენტის უპირატესობას, ქართველური სოციალურ-ეკონომიკური, კულტურული დონის არსებობას, რასაც ზ. ანჩაბაძეც [20. 53] აღიარებდა. დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა, დასჯის მიზნით, მაგრამ ბიზანტიის იმპერიის მიერ გადადგმულ ნაბიჯს, გარკვეული დროით ლაზიკის ქართლის ერისთავისადმი დაქვემდებარებაშიც. ამ მომენტს მოსახლეობაში ბიბლიის ენის – ქართულის ათვისებასა და განმტკიცებისათვის უნდა შეეწყო ხელი. ცნობილია, რომ აფხაზურ ტომს „ფეოდალური ეროვნების“ ჩამოყალიბებისათვის არც კოლხური სახელმწიფოებრივი ტრადიცია და არც დამწერლობა [1] გააჩნდა.

აქედან გამომდინარე, სრულიად კანონზომიერია, რომ აფხაზურ ფოლკლორს საკუთრივ „აფხაზური ეროვნული სახელმწიფოს“ მეფეების სახელების ნაცვლად მხოლოდ საქართველოს მეფეების სახელები შემორჩა, რომლებიც აფსპას შთამომავლებადაც არიან გამოცხადებული [26. 305, 590-592]. ეს მიუთითებს იმაზე, რომ ადრეულ პერიოდში ჩრდილო კავკასიიდან ჩამოსახლებული მთიელები საქართველოს ტერიტორიაზე უკეთეს სოციალურ-ეკონომიკურ და პოლიტიკურ ვითარებასთან შეგუებისა და სწრაფი ადაპტაციის წყალობით, V-VIII საუკუნეებში ადგილობრივ მოსახლეობას იმდენად შეერწყნენ, რომ ისინი საკუთარ ეთნოგენეტურ გადმოცემებში „წარმოშობით აფხაზ მეფეებად“ აღიქვამდნენ - გუბაზს, დავითს, თამარ დედოფალს, ლაშას და სხვ. ასიმილაციის პროცესის საბოლოო დასრულება შესაძლებელია XI საუკუნისათვის ვივარაუდოთ.

XV-XVI სს. ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიიდან აფხაზეთის ტერიტორიაზე მოსახლეობა კვლავ ჩამოწვა. მთიდან სამხრეთ კავკასიისაკენ მოძრაობის სხვადასხვა მიზეზი არსებობდა –

ჯერ მონღოლების, შემდეგ კი თემურ-ლენგის შემოსევა და, რაც მთავარია, XV საუკუნიდან ქართული ცენტრალური ხელისუფლების თანდათანობითი შესუსტება. ყველაფერი ეს მიზეზი ხდებოდა სახელმწიფოში ფეოდალების გაურჩევისა და თანდათანობით ერთიანი ქვეყნის სანაცვლოდ სამი სამეფოსა და სამთავროს ჩამოყალიბებისა. ქართული სახელმწიფოებრივი წყობილების მოშლას ეკონომიკის დაცემაც მოჰყვა.

ამავე პერიოდში ცვლილებები ხდებოდა ჩრდილო კავკასიაშიც. მონღოლებისა და თემურ ლენგის თარეშს XV საუკუნიდან ოსმალთა აგრესიაც დაემატა. მოსახლეობა საკუთარი მიწიდან გაქცევით შეელოდა თავს. ერთ-ერთი ასეთი თავშესაფარი კი კავკასიის სამხრეთი იყო, რომელიც მითოლოგიურადაც დადებით ემოციებს იწვევდა.

უკვე სამთავროებად დაშლილი (XVI-XVII) ქვეყნისა და დასუსტებული ცენტრალური ხელისუფლების არსებობის პირობებში ჩამოსახლებული მთიელები ადვილად აღარ ერწყმოდნენ დამხედურ საზოგადოებას. მათი აგრესიული ექსპანსიის, მეკობრეობის შესახებ მასალები ასახულია ისტორიულ ლიტერატურაში [22; 17. 59-63]. ჩრდილო კავკასიიდან მოსახლეობის მიგრაციას ოსმალთა წაქეზებაც უწყობდა ხელს. აგრესიული მიგრაციული ტალღა ძარცვავდა აფხაზეთის, ოდიშის, გურიის სანაპირო სოფლებს, ატყევევდა მოსახლეობას და შემდეგ ოსმალებზე ყიდდა [17. 61; 19. 133;]. ასეთ პირობებში, ცხადია, აფხაზეთის ძველი, მკვიდრი მოსახლეობა იძულებული იყო აყრილიყო და ქვეყნის შიდა რაიონებში გადასახლებულიყო. ვინც გაქცევით ვერ შეელოდა თავს და იქვე რჩებოდა, შემოჭრილი მოსახლეობის გავლენის ქვეშ ექცეოდა. ახალი ნაკადი იმ ნარჩენ (თუმცა ასიმილირებულ) ჩრდილო კავკასიელების წინაპრებს აძლიერებდა, რომლებსაც, შესაძლოა, „შინაური ენა ჯერ კიდევ შენარჩუნებული ჰქონდა“ [5. 616]. ამ ძლიერმა მიგრაციულმა პროცესმა თანდათანობით დაამუხრუჭა მკვიდრ ქართველურ მოსახლეობასთან შერწყმისა და შედარებით პროგრესულ კულტურა-

ზე „მორგების“ საჭიროება. მიგრანტებს მთის პრიმიტიულ ყოფასთან ერთად სოციალური თავისუფლებაც მოჰქონდათ, რომელიც ზოგიერთ შემთხვევაში მოსახლეობის დაბალი ფენებისათვის მიმზიდველი აღმოჩნდა. ამიტომ ისინი უფრო ადვილად ეგუებოდნენ მას. მთებიდან ხელახლა ჩამოტანილი ტრადიციების კონსერვატიულმა ხასიათმა, დიდი ხნის განმავლობაში მოსახლეობის ყოფა-ცხოვრების ელემენტებსა და წეს-ჩვეულებებს პრიმიტიული ხასიათი დაუბრუნა. ამას მოწმობს მყარი სათემო და პატრონიმიული ხასიათის სტრუქტურების შემონახვა, რომელიც ჩრდილო კავკასიის ეთნიკური ჯგუფებისათვის უფრო დამახასიათებელი იყო.

ამრიგად, ქართული ისტორიული ლიტერატურის თანახმად, აფხაზური ეთნოგენეტური თქმულებები ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიიდან ორი დიდი ტალღის შემოჭრას ადასტურებს, რომელიც ერთი – „აფსჰას“ და მეორე – „აჩბებს“ უკავშირდება. მიგრირებული მოსახლეობის მიერ შექმნილ ეთნოგენეტურ გადმოცემებში ადრინდელი და გვიანი პერიოდის სიუჟეტების მკვეთრად გამოიჯენა, ძნელია უმწერლობო ენის არსებობის პირობებში. ამიტომ მათში არქაული და გვიან ჩამოყალიბებული პლასტები ერთმანეთშია გადახლართული, თუმცა, ხალხის მიერ შექმნილ ნაწარმოებებს სიყალბე და თავს მოხვეული ამბები ნაკლებად ახასიათებს. გადმოცემების ძირძველ შრეებს აფხაზების ეინაობის შესახებ სიმართლე ისევე აქვთ შემონახული, როგორც ეს „ნართული ეპოსის“ [3. 21, 27] თქმულებებშია დაცული. აქედან გამომდინარე, გადმოცემებში მოხსენიებული ქართველი მეფეების სახელებს, მიგრაციული მოსახლეობის ცხოვრებაში მნიშვნელოვანი ადგილი უნდა დაემკვიდრებინა, თორემ გვიან ჩამოსახლებული მოსახლეობა მას ამ დონეზე თქმულებებში ვერ შემოინახავდა.

საინტერესოა ის ფაქტი, რომ ზემოთ მოყვანილი ეთნოგენეტური გადმოცემები, მართალია, გავრცელებული იყო როგორც „ბზიფის“, ისე „აბჟუის“ აფხაზებში, მაგრამ მათ შორის „აფსჰას“ შესახებ არსებული ლეგენდები უმეტესად ჩა-

წერილია სწორედ „აბუჟის“ აფხაზებში, რადგან მიგრაციული პროცესების გვიანი ტალღის მეხსიერებაში ისინი უფრო ცოცხლად იყო შემორჩენილი. ცნობილია, რომ აფხაზეთის ამ ნაწილში და კერძოდ, ოჩემჩირის რაიონში აფხაზები XVII ს-ის 80-ან წლებამდე არ სახლობდნენ [16. 101-103; 15.167]. სამეგრელოს მოსახლეობაზე უკვე 60-70-ანი წლებიდან გახშირდა ჩრდილო კავკასიელი მთიელებისა და აფხაზების თავდასხმები. XVIII საუკუნის დასაწყისისათვის მათ უკვე მყარად მოიკიდეს ფეხი ოჩემჩირის რაიონსა და სამურზაყანოს ჩრდილოეთ საზღვართან, რომელიც ჯერ კიდევ ოდიშის მთავრის დაქვემდებარებაში იყო. საინტერესოა ისიც, რომ თუ მანამდე, ე. ი. უფრო ადრეულ ხანაში შექმნილი ეთნოგენეტიკური თქმულებები მიგვანიშნებდნენ ქართულ კულტურასთან შერწყმა-გათქვეფაზე, ცვალებადობამ მოიტანა ის, რომ ახალ შრეებში უფრო გამყარდა აფხაზებსა და დასავლეთ კავკასიის (აბაზებს, ჯიქებსა და ზოგიერთ ჩერქეზულ) ტომთა შორის კულტურული ურთიერთობა.

გადმოცემების მიხედვით, მიწების დასაკუთრების სურვილით მთებიდან ჩამოსახლებული ადრეული ტალღა შესაძლებელია, მართლაც აფსჰას უკავშირდებოდეს. მაგრამ, წყაროებიდან გამომდინარე, ახალი წელთაღრიცხვის II საუკუნეში თანამედროვე აფხაზეთის მთიანეთში, უშუალოდ ქართველური ტომების მეზობლად მხოლოდ სარმატიული ტომები თუ სახლდებოდნენ, ვინაიდან მათი ეთნიკური სახე მხოლოდ შუა საუკუნეებში გამოიკვეთა, თუმცა, მათ შორის ჩრდილო კავკასიური მკვიდრი ჩერქეზული ელემენტიც იგულისხმებოდა. გარდა ამისა, ჩანს, რომ პირველი ტალღა ჩამოსახლების შემდგომ ადგილობრივი, მკვიდრი ქართველური ტომების გაელენის ქვეშ ექცეოდა და სოციალურად, ეკონომიკურად და კულტურულადაც თანდათანობით წინაურდებოდა, ვიდრე მოგვიანებით ჩამოსახლებული „ძმები-აჩბების“ ტალღა. ამიტომ გასაკვირი არ არის, რომ გადმოცემებში ასახულ მთიდან ახალი ტალღის ხელახალ ჩამოსახლებას თვით აფსჰა ეწინააღმდეგება, რომელიც გადმოცემებში ნახევრად ქართველური

წარმოშობისაა. ე. ი. მოსულისა და ადგილობრივის შერწყმას დასაწყისიდანვე უნდა ჰქონოდა ადგილი. ამიტომ, კარგად ჩანს, რომ აფსპას არ ეთმობა მიწები, მაგრამ ძმები აჩბების მიერ გამოყენებული მოხერხებული მეთოდები და ძალადობის ფაქტები საბოლოოდ ატოვებინებს სამყოფელს, იგი დევნილი ხდება. „გაქცეული აფსპა ზოგიერთ გადმოცემაში ზღვის გადაღმა, შორეულ ქვეყანაში კი არ მიდის, არამედ მდინარე ენგურის გადაღმა, სამხრეთ აღმოსავლეთში“ [26. 254], რაც კიდევ ერთხელ ასაბუთებს შერეული და შერწყმული მოსახლეობის არსებობას.

ჩრდილო კავკასიიდან მიგრაციულ პროცესებზე მიუთითებენ აფხაზეთში გავრცელებული გვარების გენეალოგიური თქმულებებიც. აფხაზური გვარების გარკვეული ნაწილი წარმოშობილია ადიღური სამყაროდან. გადმოცემები გვარების შესახებ ტრადიციულია და ერთმანეთს ჰგავს. ზოგიერთი გვარის რესპოდენტთა მეხსიერებას პირვანდელი სამშობლოს სოფლის სახელებიც აქვს შემორჩენილი. გვარების მაგ. მარშანიას, ადღიბას, ბაგაფშის, ამიჭბას, აშუბას, კიახირიფას, ბენიას, სიმსიმის, არშბასა და საძბა-ჩაჩბას და სხვა ჩამოსახლება ხდებოდა სხვადასხვა მიზეზით, იგი დაკავშირებული იყო სისხლ-მესისხლეობასთან, სტუმარ-მასპინძლობასთან, ქორწინებასთან და ა.შ.

ცხადია, ქართველური, მაგრამ გააფხაზებული ზოგიერთი გვარის (მარშანია, ბენია, კოლონია...) მოსახლეობა შესაძლებელია თავის წარმომავლობას ჩრდილო კავკასიის სხვა გვარების წამხედურობითა და მიბაძვით უკავშირებდნენ, რათა მათი უკვე ახალი ეთნიკურობა უფრო დამაჯერებელი ყოფილიყო. შესაძლებელია, ქართული მოსახლეობის ეს ნაწილი საქართველოდან ჩრდილო კავკასიის ტერიტორიაზე უნდა გადასახლებულიყო (სავარაუდოდ XII-XIII საუკუნეებში) და შემდეგ კვლავ დაბრუნებოდა მკვიდრ საცხოვრებელ ტერიტორიას. ამის დამადასტურებლად მარშანიას გვარის ისტორიაც კმარა, რომელსაც აფხაზი მეცნიერები უსაფუძვლოდ. საკუთრივ აფხაზურ გვარად მიიჩნევენ. ამის შესახებ აზრი

აქვს გამოთქმული ნ. ბერძენიშვილს, რომელსაც ეს გვარი სევანურიდან წარმოშობილად მიაჩნდა [5. 607], გააფხაზებული მარშანიების სამკვიდროც მოგვიანებით იგივე მიდამოები უნდა გამხდარიყო. სახელისგან მარუშიანი მიღებულ იქნა სევანურ ნიადაგზე ფორმა მარუშან. შემდეგ შეიქმნა მეგრელიზებული მარუშანია//მარშანია ფორმა უ-ხმოვნის დაკარგვით. აფხაზურმა ამარშან ფორმამ სწორედ მეგრული „მარშანია“ ფორმა გამოიყენა [5; 12]. სახელები მარუში, მარუშიანი, მარუშანი ძველ ქართულ საისტორიო წყაროებში მრავალგზის მოიხსენიება [12. 272; 13. 128].

გენეალოგიური თქმულებების ტრადიციული მონათხრობის მიგრაციული შინაარსიდან მრავალი აფხაზური გვარი, ძირითადად, ჩრდილო კავკასიის მთებიდან ჩამოსახლებულად ჩათვალია შ. ინალ-იფამ, რომელმაც აჩბა, მარშან, კაპბა, ადლე-იბა, ინაფშბა, ზუხბა და სხვა გვარი გენეტიკურად ჩრდილო კავკასიას დაუკავშირა. მისი ვარაუდით, ისინი ოდესღაც აფხაზეთში უნდა გადმოსახლებულიყვნენ, ისევე, როგორც სხვა ნათესაური ჯგუფები ან გვარის წინამძღოლები. იგი გვაცნობს გადმოცემას ერთ-ერთი ბზიფური გვარის, ამფარის შესახებ, რომელიც დაკავშირებულია ზღვასთან. თქმულების მიხედვით, ისინი შავი ზღვის „მეორე“ ნაპირიდან არიან მოსული [28. 175]. არისტა (არისტაეა) გვარის შესახებ ხალხში გავრცელებულია თქმულება, რომლის მიხედვითაც, თითქოს მათი წინაპრები მარუხის მთებიდან იყვნენ აფხაზეთში გადმოსულები [24. 59]. თუმცა ცნობილია, რომ იგი ქართულ ერისთავთან უნდა იყოს დაკავშირებული. ერთი თქმულების თანახმად, 1978 წლამდე სოფ. ჯგერდაში ცხოვრობდა ჩეგემ გვარის მოსახლეობა, რომელიც დღეს უკვე გამქრალია. ადვილად მისახვედრია, რომ ეს გვარი ყაბარდოში არსებული ტოპონიმიდან უნდა მომდინარეობდეს და რომელიც სწორედ მიგრაციის გზით უნდა მოხვედრილიყო აფხაზეთში. ჩვენ მიერ ველზე ჩაწერილი მასალებითაც აშუბასა და აჰვბას გვარის ძველად ჩრდილო კავკასიაში, ყაბარდოში, ჩეგემში მდ. მცირე ალბიჯის ახლოს ბინადრობა დასტურდება. ასეთივე გადმო-

ცემები არსებობს ჭიმ და კაპბას, ავიძბას გვარების შესახებ, რომელთა წინაპრები გადმოცემით დღევანდელი სტარო-კუვინსკიდან არიან [24. 62]. გავრცელებულია გადმოცემები აჩბას (აბაზური გვარის ღოუს განაყარის), ავიძბას, შარმათიას და სხვა გვარების შესახებაც [21. 136]. ამას ადასტურებს ამ და სხვა მრავალი აფხაზური გვარის წინაპრის ხატთან, **ჩჩა**-ს სალოცავთან კავშირიც [4. 3-42], რომელიც ჩრდილოდასავლეთ კავკასიისა და დღევანდელ საცხოვრებელ ტერიტორიებს შორის ყოველთვის წარმოადგენდა ურთიერთობის საწყის პუნქტს, ჩრდილოელების სამხრეთის ფერდობისაკენ შემდგომი ნაბიჯის გადასადგმელად.

საინტერესოა მთხრობლის, თომა ალექსანდრეს-ძე აკობიას ცნობა სოფ. ფსხუს შესახებ, რომელიც ამავე სოფელშია ჩაწერილი 1971 წელს: „სოფელ **ჩჩა**-ში და სოფელ ავაღხა-რაში ქედს იქედან (იგულისხმება ჩრდილო კავკასია) გადმოსული ბევრი აბაზი და ჩერქეზი სახლობდა... ნიკოლოზის დროს რუსეთის მთავრობა ჩერქეზებსა და აბაზებს ქვემოთ, სოხუმისა და ოჩემჩირის რ-ში ძალით ასახლებდა. ამიტომ ისინი სამხრეთში ახოგატეხილ მიწებს მოითხოვდნენ. „ნიკოლოზის ხალხი“ სოხუმის ახლო მცხოვრებ მეგრელებს მიწებს აჭრიდნენ და ჩერქეზებსა და აბაზებს ასახლებდნენ. სოფ. ფსჰუში ადვილი იყო ყუბანის ველიდან სოხუმისა და დოუს გადმოსასვლელით მოხვედრა. ცხენით იგი ფსჰუდან ორი დღის სავალზე იყო. მათი მეორე გადმოსასვლელი „სანჩარიც“ კაზაკებამდე ცხენით მხოლოდ ორი დღის სავალზე იყო. გადასასვლელებზე ზაფხულში ფეხითაც თავისუფლად გადადიოდნენ და გადმოდიოდნენ. სოფ. ფსჰუს ბევრი მა(ცხოვრებელი სოფელ ჭლოუში (ოჩამჩირის რ-ნი) გადასახლდა. სოფ. ფსჰუში ჩამოსახლებულ ჩერქეზებსა და აბაზებს, კაზაკები აწიოკებდნენ და საქონელს ართმევდნენ. ამიტომ 1933 წელს, ნაწილი აფხაზეთის დაბლობში ჩასახლდა და ნაწილი კელავ ჩრდილო კავკასიაში დაბრუნდა. გადმოცემით, ამიჯბების გვარი ძველად ჩრდილო კავკასიაში ცხოვრობდა, სადაც ახლა აბაზები სახლობენ. აბაზეთიდან ოთხი ძმა: ასლანბე,

ბესლანი, ბათალი, ბათლუყეა ჩამოსახლდა სოფ. ფსჰუში, აქედან ბათლუყეას ორი ვაჟი – მათამე და მიდარი სოფ. ჯგერდაში (ოჩემჩირის რ-ნი) გადასახლდა საცხოვრებლად. სწორედ მათგან გამრაველდა ამიჭბა (ამიჩბას) გვარი“.

ჩვენი საველე ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით, ჩრდილო კავკასიიდან სოფ. ფსჰუში ჩასახლდა: ადლები, ინაფშბა, აშხარუა, ანუა, არლან, კიუტ, ვოუბა, თარბა და ა. შ.

აფხაზური გვარსახელები უმეტესად პატრონიმიული წარმოშობისაა. ე. ი. მათი ამოსავალია პატრონიმიის ეპონიმი, უახლოეს სისხლით ნათესავთა ჯგუფის, აღმავალი ხაზის ოთხი-ხუთი თაობის მამის სახელი. ეტიმოლოგიური კვლევისას აღმოჩნდა, რომ აფხაზური საკუთარი სახელების ნაწილს ადიღეურ ენაზე მოეპოვება ახსნა. აფხაზური გენეალოგიური თქმულებების ტრადიციულ კონტექსტში მოხვედრილი ის გვარსახელები, რომლებიც ჩერქეზული წარმოშობისაა, მათი დასავლურ კავკასიური წარმომავლობის საფუძვლიანობას ადასტურებს. ასეთი გვარებია: მაგ., ბლაუბა (ადიდ. ბლაჟარ-წიეი), აშხარუა (აშხა=მთა), საძბა (ჩერქეზული ტომი), ტამბა (ადიდეური ტომი), ტრაფშ (ადიდეური ტომი), უგბა (აბაზ. საკუთარი სახელიდან) და სხვა.

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ეთნოგენეტიკური და გენეალოგიური თქმულებები, უეტყველია ძველ, რეალურ ცნობებსა და იმ ისტორიულ სინამდვილეს იყენებს, რომელიც როგორც ქართულ ისე, უცხოურ ისტორიულ წყაროებში დასტურდება. როგორც აღმოჩნდა, აფხაზური ზეპირსიტყვიერება უძველესი დროიდან აფხაზეთის ტერიტორიაზე ქართველური წარმოშობის მოსახლეობისა და მისი კულტურის გავრცელებას უჭერს მხარს. ამასთან ადასტურებს ჯერ „აფსჰას“ და შემდგომში „ძმები აჩბების“ ე. ი. ორ სხვადასხვა დროში განსხვავებული მიგრაციული ტალღების შემოჭრას და დამკვიდრებას მკვიდრი მოსახლეობის გვერდით. მიუხედავად ზოგიერთი აფხაზი მეცნიერის განსხვავებული მიდგომისა და ზეპირსიტყვიერების თავისებური ინტერპრეტირებისა, უნდა ითქვას, რომ მხოლოდ საბჭოთა წყობილების პი-

რობებში მოხდა „აფხაზების სოციალისტური ეთნოსის“ [26. 31] დამკვიდრების მცდელობა.

ამრიგად, ისტორიულ-ეთნოგენეტურ და გენეალოგიურ გადმოცემებში დასტურდება აფხაზეთის ტერიტორიაზე თანამედროვე აფხაზური ეთნიკური ერთობის დამკვიდრების მიგრაციული ბუნება. ეთნოგენეტური თქმულებების სხვადასხვა ეერსიის მიხედვით, მათი წინაპრების „შორეული“ ქვეყნიდან მოსულობა იხსნება „თბილი ქვეყნის“ ძიებით. გადმოცემები ორ ძირითად ტალღას (აფსჰას და აჩბებს) აფიქსირებს, რომელთაგან პირველი ქართველურ მოსახლეობას მშვიდობიანად ერწყმის, ხოლო მეორე, ძალადობრივი საშუალებებითა და აგრესიით ითავისებს ტერიტორიას. რაც შეეხება „აფხაზეთის სამეფოს“ იგი ძირეულად – პოლიტიკურად, სოციალურად, კულტურულად ქართული სახელმწიფო იყო, ქართული დამწერლობით. ამდენად, ხალხურ ტრადიციაში შემონახულ წარმოდგენებს რეალური სინამდვილე უნდა ჰქონოდა საფუძვლად. ამას კი დიდი მნიშვნელობა აქვს როგორც საკუთრივ აფხაზების, ისე ქართველების ისტორიული წარსულის შესწავლის მიზნით.

1. აფხაზური ანბანი პირველად 1862 წ. რუსული გრაფიკისა და სპეციალური ბგერებისათვის ლათინური და ქართული გრაფიკული ნიშნებით შექმნა პ. უსლარმა; მას შემდეგ აფხაზურმა დამწერლობამ გრაფიკულად რამდენჯერმე განიცადა ცვლილება. 1926 წ. იგი ანალიტიკური ანბანით შეიცვალა (აფტორი ნ. მარი); 1928 წ. ლათინური გრაფიკა დაედო საფუძვლად; 1938 წ. – ქართული ანბანი, რომელიც აფხაზური ენის ბგერათა სპეციალურ ხასიათს ყველაზე უკეთ გადმოსცემდა; 1954 წ. იგი კვლავ შეიცვალა სლავური გრაფიკული ნიშნებით.
2. „აფსილ“//„აფშილის“ „აფსუასთან“ კავშირის უსაფუძვლობის შესახებ იხ.: 6; 7

3. ს. ბახია-ოქრუაშვილი. აფხაზთა ეთნიკური ისტორიის საკითხები ნართულ ეპოსში, „ანალები“, №2, თბ., 2001
4. ს. ბახია-ოქრუაშვილი. აფხაზთა ეთნოგენეზის საკითხისათვის (საგვარეულო სალოცავები), საისტორიო აღმანახი „კლიო“, №7, თბ., 2000
5. ნ. ბერძენიშვილი. საქართველოს ისტორიის საკითხები, VIII, თბ., 1990
6. გ. გასვიანი. აფხაზეთი, ძველი და ახალი აფხაზეთი. თბ., 1998 (თ. გვანცელაძის აზრი ჩაწერილია პირადი საუბრის დროს. ამავსე აზრს იზიარებს თ. მიბრჟანი, 13)
7. თ. გვანცელაძე. ენობრივი მონაცემები და მათი მნიშვნელობა აფხაზეთის ეთნიკური ისტორიის კვლევისათვის. აფხაზეთის ისტორიის პრობლემები. თბ., 1998
8. ს. ზუხბა. აფხაზური ზეპირსიტყვიერება. თბ., 1988
9. მ. ინაძე, ძველი აფხაზეთის ეთნო-პოლიტიკური ისტორიის საკითხები. „მაცნე“, №2, 1992
10. მ. ინაძე. აფხაზეთის ძველი მოსახლეობა. „მნათობი“, №2, 1992
11. პ. ინგოროყვა. გიორგი მერჩულე. თბ., 1954
12. პ. ინგოროყვა. სვანეთის საისტორიო ძეგლები, II ტექსტები. თბ., 1941
13. თ. მიბრჟანი. დასავლეთ საქართველოს ქართველ მთიელთა ეთნოგენეზის, განსახლებისა და კულტურის ისტორიიდან. თბ., 1989
14. დ. მუსხელიშვილი. აფშილთა ეთნიკური კუთვნილების საკითხისათვის. „არტანუჯი“, №10, თბ., 2000
15. ნარკვევები საქართველოს ისტორიიდან. აფხაზეთი. თბ., 2007
16. ზ. პაპასკირი. ნარკვევები თანამედროვე აფხაზეთის ისტორიული წარსულიდან. ნაკვ. I, თბ., 2004
17. ბ. ხორავა. ოდიშ-აფხაზეთის ურთიერთობა XV-XVIII სს., თბ., 1996
18. Абхазские сказки. Сухуми, 1935

19. Анчабадзе З. В. Очерк этнической истории абхазского народа. Сухуми, 1976
20. Анчабадзе З. В. Из истории средневековой Абхазии (VI-XVII вв.). Сухуми, 1959, ღა სსსრ ნაწილობრივი
21. Аншба А. Абхазский фольклор и действительность. Тб., 1982
22. Берадзе Т. Н. Мореплавание и морская торговля в средневековой Грузии, Тб., 1989
23. Берадзе Т. Н. Этнополитические процессы на территории современной Абхазии в XV-XVIII вв. Разыскания по истории Абхазии. Грузия, Тб., 1999
24. Бжания В. Н. Из истории хозяйства и культуры абхазов. Сухуми, 1973
25. Гамахария Дж, Гогия Б. Абхазия - историческая область Грузии. Тб., 1997.
26. Инал-Ипа Ш. Д. Страницы исторической этнографии абхазов. Сухуми. 1971
27. Инал-Ипа Ш. Д. О содержании термина «апсха». Труды АБНИИ АН ГССР, II-XXXIV. Сухуми, 1968
28. Инал-Ипа Ш. Д. Вопросы этно-культурной истории Абхазов. Сухуми, 1976
29. Салакая Ш. Х. Абхазский народный героический эпос. Тб., 1966

თავი III. აფხაზთა საგზარეულო სალოცავები

ცნობილია, რომ ჩვეულებრივ, გადმოცემები სოციოგონიურ ხასიათს ატარებს, რომელთა შინაარსი საზოგადოების საცხოვრებელი ტერიტორიების მოპოვებასთან არის დაკავშირებული. ტერიტორიის შექმნა უმნიშვნელოვანესი ეპოქაა, იგი საკრალური ხანაა და პრეისტორიას განეკუთვნება, რადგანაც აქედან იწყება მოსახლეობის საკუთარი ისტორია, ამ მიწა-წყალზე განლაგებული ხატების საბრძანისებით [17. 10-14]. აფხაზური ლეგენდები და ზეპირი გადმოცემები, რომლებიც აფხაზების ვინაობასა და წარმოშობაზე მოგვითხრობს, მიგრაციულ პროცესებზე მიუთითებს. ამიტომაც, ქართველები-საგან განსხვავებით, რომლებიც თქმულებებში ტერიტორიის მოსაპოვებლად „მითიურ ძალებს (დევებს, გველეშაპებს და სხვ.) ებრძვიან“ [17. 10-14], აფხაზების წინაპრები ტერიტორიის დათავისებას სიუჟეტურად ყოფითი ელემენტების, წეს-ჩვეულებების, ქორწინების, მამამშობის და სხვა სოციალური ინსტიტუტების გამოყენებით ცდილობენ, რაც მოსულთ, ადგილზე უკვე დამხვდურ მოსახლეობასთან ურთიერთობაში ესაჭიროებოდა. თქმულებებში კარგად ჩანს, როგორ იყენებენ მოსულები ამ ყოფით ჩვეულებებს, მოხერხებულად როგორ ათმობინებდნენ მკვიდრ ქართველურ მოსახლეობას ტერიტორიის კუთვნილ ნაწილს და ზოგჯერ მათ აძევებენ კიდევ [21].

როგორც უკვე აღინიშნა, ქართულ ისტორიოგრაფიაში მკვლევართა ნაწილის ცნობით, აფხაზების წინაპართა პირველი ტალღის შემოჭრა ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიიდან დაახლოებით იმ დროისათვის ივარაუდება, როდესაც მათ ახალი წელთაღრიცხვის I ს-ის მეორე ნახევრისა და II საუკუნის წყაროები მოიხსენიებენ. ამ დროიდან, ჩამოსახლებული ჩრდილო კავკასიური ნათესაური ჯგუფებისათვის მნიშვნელოვანი და ინტეგრაციის ერთ-ერთი ძირითადი საშუალება რელიგია უნდა გამხდარიყო. მართალია, კავკასიის ქედზე არსებული გადმოსასვლელების საკრალურობის შესახებ ცნო-

ბები ლიტერატურაში მხოლოდ XIX ს-დან გვხვდება, მაგრამ მოსახლეობისათვის ასეთი მნიშვნელობა მათ ძველთაგანვე უნდა ჰქონოდათ. ასეთი გადასასვლელები და მათდამი პატივისცემა დღემდე შემორჩათ აფხაზებს. ეს გადასასვლელებია - ხიმსა და ძინა [39. 145-146], სანჩარი [52], მდ. ბზიფისა და მდ. ზელენჩუკის სათავეები [74. 37] და სხვ. ეთნოგრაფიული მასალებით, გადმოსასვლელების გადმოლახვისას მოსახლეობა მადლობას სწირავდა მთებსა და გადასასვლელებს, გაჭირვების დაძლევის შემდეგ იქვე სალოცავენს აფუძნებდა. მადლიერების გრძნობას კი რაიმე ნივთის შეწირვით გამოხატავდა. ქედს აქეთ გადმოსახლებული მოსახლეობის წარმოდგენით, მთისა და გადასასვლელების სულები, გზის მეპატრონე და ადამიანებისა და ცხოველების მფარველებიც იყვნენ. მათი აზრით, „ყველა ადგილს თავისი „ძალა“ გააჩნდა, ამიტომაც გვიან ხანაშიც მწყემსები ასეთ გადასასვლელებს მსხვერპლს სწირავდნენ“ [47. 124-125]. შესაწირი - ტყვია, დანა, ცხენის მოსართავი, ზოგჯერ ქვაბი და მსგავსი საგნები, ზვარაკის ტყავი, თავი და ჩლიქები იყო. ღვთაება, რომელიც გარკვეულ მთაზე ბინას იღებდა, ამ ბუნებრივ კომპლექსს ერწყმოდა.

აფხაზურ ყოფაში ბუნების ცალკეული ობიექტების - მთების, მდინარეების, ჭალებისა და ხეებისადმი საკრალური თვისებების მინიჭება უძველესი პერიოდიდან [26. 160] დღევანდლამდე აფხაზური ეთნიკური კულტურის თავისებურებაა. ყველა ასეთ ობიექტს ისინი ნხას ე. ი. სალოცავს უწოდებენ.

ბუნებასთან მჭიდრო კავშირმა აფხაზებს ჩამოუყალიბა წარმოდგენა სხვადასხვა, როგორც კეთილ, ისე დამანგრეველ მოვლენებზე, რომლებიც კულტებს მიეწერებოდა. იგი ტრადიციული საზოგადოების ცნობიერებაზე დიდ გავლენას ახდენდა. ჩამოსახლებულები ქცევის იმ სტერეოტიპს იცავდნენ, რომელიც წეს-ჩვეულებით იყო გათვალისწინებული. თუმცა, ყოფაში ქცევის ამ ნორმათა გათვალისწინება შესაძლებელია ბევრი მათგანისათვის გაუგებარიც კი იყო. ღვთაების სალოცავ საკულტო „ცენტრად“ სხვადასხვა ეპოქაში ბუნებრივი ობიექტები გვევლინებოდა - მთა, ტყის პირები, ჭალები და ცალკეული

ხეებიც. აფხაზების საქართველოს ტერიტორიაზე „მიგრაციისა და განსახლების სურათის აღდგენა საზოგადოებრივ-საკულტო ცენტრის – ძირი ხატის საშუალებით, ყველაზე საიმედო ხერხად“ [2. 235] მიაჩნდა ნ. ბერძენიშვილს. ძირი სალოცავების დაარსებაში მნიშვნელოვანია ძველის დადგენა, რადგანაც ისინი ჩრდილო კავკასიიდან მიგრირებულთა სამოსახლოსთანაა დაკავშირებული. როგორც ჩანს, ასეთი ძველი სალოცავი ჩამოსახლებულთა მეხსიერებაში კავკასიის წყალგამყოფი ქედის სამხრეთ კალთაზე აღმართული მცირე მთა ფსჰუ (სოხუმის რ-ნი) უნდა ყოფილიყო, რომელიც თანამედროვე აფხაზეთის ცენტრალურ მთიან ნაწილს განეკუთვნება. რესპონდენტების მტკიცებით, აფხაზური ძირითადი გეარებისათვის საგეარო მფარველ ღვთაებას, ძირ სალოცავს სწორედ მთა ფსჰუ წარმოადგენდა. იგი ამჟამადაც იმ გეარების მფარველად გვევლინება, რომელთა წარმოშობაც მასთან არის დაკავშირებული. ფსჰუ ნხას სალოცავის წარმოშობა საზოგადოებრივ-ყოფითმა პირობებმა განსაზღვრა. იგი იმ მიკროტერიტორიაზე არსებობდა, სადაც მიგრირებული მოსახლეობა, გადასასვლელების გადმოლახვის შემდეგ სახლდებოდა. ამიტომაც, ნათესაურმა კოლექტივებმა პირველ ეტაპზე თავისი წარმოშობაც ამ ღვთაებას დაუკავშირეს.

როგორც აღენიშნეთ, მთა ფსჰუზე დაფუძნებული სალოცავი უმეტესი აფხაზური გეარების ძირი სალოცავისა და ღვთაების ფუნქციას ასრულებდა და დღესაც ასრულებს. მაგ. არის-თაას, ჩხუფიას, პტიშის, ხვატიშის, აძინაას [65. 70-71], ადლეიბას, ბაგაფშის [74. 34], აშუბას, კიახირიფას, სიმსიმის, საძბა-ჩიჩბას [56. 175], [50. 59, 61, 63, 305], ამიჭბას, მარშანიას, კვიწინიას, ჩეგემის, ინალ-იფას, ჭანბას [51. 229; 61. 41-47], ზუხბას, არძინბას, ბაზბას (აბაზი/აბაზგი), საძბას (საძ < ჩრდილო კავკასიური ტომის სახელწოდებიდან), ტრაფშის [48. 244-246] და სხვ. ზემოთ ჩამოთვლილთაგან რამდენიმე გეარის ქართული წარმოშობისა და მათი ფეოდალურ ხანაში გააფხაზების შესახებ ვარაუდია გამოთქმული. მათ შორის - მარშანიას [3. 606-607], ბენიას, კვიწინიას (< კვიცინია < ქართ. კვიცი) შესახებ. თითქმის ყველა

აფხაზური გვარის მოსახლეობის გარკვეული ნაწილი, თქმულებებიდან გამომდინარე, თავის წარმომავლობას ჩრდილო კავკასიას უკავშირებს და ძირ, ფუძე სალოცავად მხოლოდ ფსჰუ ნხას აღიარებს, გარდა რამდენიმე გვარისა, მათ შორის - ამფარის. გადმოცემით ეს გვარი „ზღვისგადაღმა“ მხრიდან (ე. ი. შავი ზღვის აღმოსავლეთ სანაპიროდან) მოსულად ითვლება, ამიტომაც მათი საგვარეულო ღეთაება სოფ. კალდახვარის მახლობლად არის გამართული, იქ, სადაც ამ გვარის წინაპრის პირველმოსახლეობა იგულისხმება. გვარის მამაკაცები ყოველ წელს ზღვის სანაპიროზე იკრიბებიან და სალოცავს ზეარაკს სწირავენ [9. 214-215]. გვარების გენეალოგიური თქმულებების შესწავლის შედეგად ირკვევა, რომ აფხაზური გვარების ნაწილი სწორედ ჩრდილო კავკასიასთან, მთა ფსჰუსა და აქედან გამომდინარე ფსჰუ ნხასთან არის დაკავშირებული.

როგორც ჩანს, აფხაზების რელიგიაში ფსჰუ რთულ კულტურულ ფენომენს წარმოადგენდა. მასთან კავშირი მნიშვნელოვანი საფეხური უნდა ყოფილიყო უძველესი რელიგიური წესის არსებობაში. საფიქრებელია, რომ საუკუნეების მანძილზე რელიგიურ წეს-ჩვეულებებში იგი წარმოადგენდა ძირითად საყრდენს, რომლის ირგვლივ ყურადღება არ ნელდებოდა, რადგანაც წარმოდგენებში ფსჰუ უკავშირდებოდა ლეგენდარულ თუ რეალურ წინაპრებსაც, რომლებმაც უცნობი გადასასვლელებისადმი შიშის ზღვარი გადალახეს და კავკასიის ქედი გადმოიარეს. საფიქრებელია, რომ მანამდე მათთვის სამყარო აქ, ამ ქედთან მთავრდებოდა, მაგრამ ვინც გაბედა მისი გადმოლახვა, მან ახალ ტერიტორიასთან ერთად აღმოაჩინა ახალი გზა, ახალი ცხოვრების დასაწყისი. გადმოსასვლელის დაძლევისა და პირველი გამარჯვების მოპოვების შემდეგ კი მათ წინაშე გამოჩნდა მოსახერხებელი, დროებით გასაჩერებელი ტერიტორია. ამ ტერიტორიაზე უნდა ჩაყროდა საფუძველი მათ პირველ სოფელს - ფსჰუს. სოფელი დღესაც გაშლილია ქედის სამხრეთ კალთაზე, ბრტყელფსკერიან ქვაბულში, რომელიც შედარებით გაშლილ ვაკე ადგილს წარმოადგენს („ფსჰუს ველი“) და სამოსახლოდ ვარგისია. მიგრირებული მოსახლეობა მად-

ლობას სწირავდა მთას ფსჰუს, რომელიც თანდათანობით მათი საკრალური ობიექტი და თაყვანისცემის საგანი ხდებოდა. ამასთან ეს ტერიტორია ფუნქციონალურ-სივრცობრივი რელიეფის სახეს იძენდა. სალოცავი დღესაც ტაბუირებულია. ამ ადგილებში აკრძალულია ნადირობა, ტერიტორიის საძოვრად გამოყენება; აქაური ცხოველები, ხეები და ბალახები მხოლოდ ამ ღვთაების კუთვნილებაა. ფსჰუსადმი რწმენა სამყაროს თაყვანისცემაა, იგი მათი ძეგლი და ახალი ბინადრობის ურთიერთდამაკავშირებელია.

ჩრდილო კავკასიაში მოსახლე დისკრეტული ხასიათის⁴ მონათესავე ჯგუფებისა და მათი ცალკეული წარმომადგენლების ტალღობრივი მიგრაციის გამომწვევი ფაქტორები თავიდანვე - ბუნებრივ-გეოგრაფიული, სოციალურ-ეკონომიკური პირობები, მოსახლეობის ზრდა, გვარებს შორის წამოჭრილი კონფლიქტები, თავდაცვითი ომები და სხვა მიზეზები იყო. მომთაბარე ხასიათის ცხოვრების წესიდან გამომდინარე, ცნობილია, რომ ჩერქეზების წინაპრებში ერთი გვარის ან ძლიერი მეთაურის ადგილიდან ადგილზე გადანაცვლებას მისი ნათესაური ჯგუფის გადანაცვლებაც მოჰყვებოდა. „ანგარიში არ ეწეოდა ამ ჯგუფის წევრების არც სურვილსა და არც შესაძლებლობებს“ [39. 145-146].

ფსჰუს მახლობელ სივრცეზე ჩამოსახლებულები უკვე იწყებდნენ მომთაბარეობისაგან განსხვავებულ ნახევრად ბინადარ ცხოვრებას. საფიქრებელია, რომ კავშირები ძირითადად ხორციელდებოდა მხოლოდ სამეზობლო ნათესაურ საგ-

4 * როგორც ცნობილია, იოსებ ფლავიუსი და მასზე ადრე სტრაბონი „ჩრდილო კავკასიის ქვეყნების მაცხოვრებლებს (ადგილობრივ მოსახლეობას, მასაგეტებს, სარმატებს...) საერთო სახელით „სკითებად“ მოიხსენიებდნენ [30. 59-61]. რომელთა შორისაც ჯერ კიდევ არ იყო ეთნიკური ერთეულები ჩამოყალიბებული. ამიტომ, ეთნიკურად დაქუცმაცებული და ჩამოუყალიბებული გეოგრაფიული გაერთიანებებისა და ტომების წარმომადგენლებს, რომლებიც I-II საუკუნეებში შენეს ტერიტორიაზე შემოადგინეს, დისკრეტულ ჯგუფებს ეუწოდებო. მაგრამ, მეორე მხრივ, ეთნოგენეზის წინაპრები, რომ ჩრდილო-დასავლეთის ტომების უმეტესობა - სინდები, თურეტები, კერკეტები, ფსესები, ყაბეები, დოსები და სხვა [1. 23], V-X საუკუნეების ბიზანტიურ წყაროებში უკვე ძირითადად „ბრუხების“, ხოლო ქართულ წყაროებში „ჯიქების“ სახელით გახდნენ ცნობილი [1. 34]. კელევის ამ მოწმობების გათვალისწინებით, მართალია, I-II საუკუნეების მიგრაციული ტალღა დისკრეტული უნდა ყოფილიყო, მაგრამ ჩვენ მათ სამართლიანად თანამედროვე აბაზურ-ადიგური (ამასთან თანამედროვე აყხაზების) ტომების წინაპრებად აღვიქვამთ.

ვაროებს შორის. ეს მიკროტერიტორია ხდებოდა მატერიალური ბაზა არსებობისათვის და საქართველოს ფარგლებში მათი თავდაპირველი „ეთნიკური ტერიტორია“. არსებობის მატერიალური თუ ეკონომიკური დაკმაყოფილება ხდებოდა ნახევრად მომთაბარე სამეურნეო საქმიანობით. ფსჰუში ჩამოსახლების შემდეგ, ისინი ექცეოდნენ გარკვეულ გეოგრაფიულ იზოლაციაში, ამიტომ სოციალური მოთხოვნილებისა და სასიცოცხლო ინტერესების დასაკმაყოფილებლად საჭირო იყო მათ შორის უფრო ინტენსიური ურთიერთობა, რომელიც თანდათანობით ეკონომიკურ ერთობაში გადადიოდა. ჯგუფის წევრები აცნობიერებდნენ გვერდიგვერდ ცხოვრების პირობებში ერთი მხრივ საკუთარ ტომთა შორის მსგავსებას და მეორე მხრივ, განსხვავებას მკვიდრი ქართველური მოსახლეობისაგან. თანდათანობით აყალიბებდნენ ერთიან მეურნეობრივ კოლექტივს, რომლის კავშირი და სტრუქტურა, საზოგადოებრივი ურთიერთობის ხასიათი ეყრდნობოდა მიგრაციული პროცესების შედეგად შექმნილ ერთობლიობას. საქართველოს ტერიტორიაზე ჩამოსახლების მომენტში ისინი წარმოადგენდნენ საგვარო თემურ კოლექტივებს, რომლებმაც ურთიერთკავშირის შედეგად საკუთარი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებისაგან სწრაფვა დაიწყეს. თუმცა, თავიდანვე თითოეულ ნათესაურ კოლექტივს თითქოს ერთმანეთისაგან გარკვეული სხვაობა მაინც უნდა ეგრძნო, რადგან აქ თავს იყრიდნენ განსხვავებული გეოგრაფიული მცირე ჯგუფების წარმომადგენლები, მაგრამ საერთო წარმოშობა, საერთო პრაენა, მსგავსი მატერიალური და სულიერი კულტურა, მსგავსი ზნეჩვეულებები, ტანსაცმელი, მოხმარების სხვადასხვა საგანი და შეხედულებები ხელს უწყობდა მათ დაახლოებასა და ახალი, თავისებური ეთნიკური ჯგუფის ჩასახვას. მსგავსება, კულტურის ახალი საერთო ნიშნებისა და ქცევის საერთო ნორმების ჩამოყალიბებაში ელინდებოდა. ისახებოდა საერთო ეთნიკური ჯგუფისადმი კუთვნილების ცნობიერებაც, რამაც უზრუნველყო ერთი სოციალურ-ტერიტორიული მცირე ორგანიზმის შექმნა. მკვიდრი მოსახლეობისაგან განსხვავებით, მათ უნდა

გაეთავისებინათ საკუთარი სპეციფიკურობა, სხვადასხვა ნათესაური ჯგუფების მიგრაციის გზით დამკვიდრება და შემდგომი კავშირი. ამას ხელი უნდა შეეწყო კულტურულ-რელიგიური საზოგადოების თავისებურების წარმოქმნისთვისაც. საერთო მფარველმა ღვთაებამ, ფსჰუ ნხამ ახალმოპოვებულ ტერიტორიაზე არსებულ მთაზე დაიდო საბრძანებელი, რომლის რწმენაც მათ ჩრდილოეთიდან გადმოჰყვათ. მთას ჩერქეზებშიც ღვთაების სახე ჰქონდა. ადიღელების წარმოდგენით მთების მხარე – ИПЦА – საუკეთესოდ, ბედნიერად მიიჩნეოდა. ასეთი „ბედნიერი მთა“ მათთვის ოშხამახო, იალბუზი [60 186] იყო, რომელიც „სამხრეთ მხარეს“ წარმოადგენდა. სამხრეთი კი ჩრდილოეთზე ამაღლებული იყო. „სიმაღლის“ გაგება მათთვის „მთავართან“, „საპატიოსთან“ ასოცირდებოდა [49. 24-25]. ამ მაღალ, „მთავარ“ მთაზე დაფუძნებული იყო ჩერქეზული უზენაესი ღვთაება – „ფსათხა“ [66. 60]. შესაძლებელია, მათ წარმოდგენაში სამხრეთის „საპატიო მხარეში“ კოლხეთის მიწა-წყალიც იგულისხმებოდა.

ვინაიდან აფხაზური ენა გენეტურად ჩერქეზულს უკავშირდება, -ფს ელემენტთან სახელებსაც თავდაპირველად ადიღეურ (ჩერქეზული) ენის საფუძველზე ხსნიდნენ [33. 84...; 56. 357]. მაგრამ, -ფს//-ფშ ელემენტების, ქართველურ ენებში მათი წყლის, მდინარის სახელწოდებებში დადასტურებამ, ამ ელემენტების ქართველურ ენების საფუძველზე ახსნის შესაძლებლობაც დააყენა [13. 184-186; 25]. ამასთან, გაჩნდა აზრი ხსენებული ელემენტების აფხაზურ-ადიღეურ ენებში ქართველურიდან სესხების შესახებაც [65. 70-71]. დასაშვებია მათი საერთო-კავკასიური სუბსტრატულობაც. რასაკვირველია, არც ერთი ინტერპრეტაციის კატეგორიული უარყოფა არ შეიძლება, მაგრამ გადმოსახლებული მოსახლეობის წარმოდგენებში, რომ აფხაზურ ენაში გავრცელებულ „ფს“ ელემენტს რაღაც გადამწყვეტი მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა, აშკარაა. ეს ელემენტი გადმოსახლების დროს მოსახლეობას თან მოჰქონდა, რომელიც თვით სახელში და იმ გეოგრაფიულ ტოპონიმებში აისახა, საიდანაც ზეპირსიტყვიერი წყარო-

ებით დასავლეთ საქართველოში თანამედროვე აფხაზების წინაპართა მიგრაციულ მსვლელობას და თავდაპირველ ბინადრობას ჩაეყარა საფუძველი. ჩანს, რომ ამ მთამ, ადგილმა და სახელწოდებამაც ჩამოსახლებულთა ცხოვრებაში გადამწყვეტი როლი შეასრულა. ეს ელემენტი გვხვდება გადმოსახლებულთა მიერ დაფუძნებულ ტოპონიმებსა და ღვთაებათა სახელწოდებებში – ფსათპა, ფსჰუ ნხა.

ჩრდილოეთიდან მცირე გეაროვნული ჯგუფების ახალი ნაკადის დროდადრო შემოჭრა, ფსჰუს მიკროტერიტორიაზე მოსახლეობის ზრდას და ყოფითი პირობების გაუარესებას იწვევდა. თუ გაეითვალისწინებთ ამ მთის ფენომენს და აფხაზური ძირითადი გვარების ფსჰუს სალოცავთან რელიგიურ და წარმომავლობით კავშირს, მოსახლეობის მომთაბარულ ხასიათს, ახალი საძოვრების ათვისებასა და მეურნეობრივი თუ სოციალური ხასიათის პირობების გაუმჯობესების სურვილს, ჩამოსახლებულთა ძირითადი მასა შესაძლებელია სწორედ ამ მიკრორაიონიდან იწყებდა აფხაზეთის სხვა ხეობებში გადაადგილებას. მიგრაცია მოსახლეობას ყოველთვის აძლევდა შესაძლებლობას გაეუმჯობესებინა თავისი ცხოვრების პირობები, ამასთან ასეთი გადაადგილებები „არსებით როლს თამაშობდა ეთნიკურ პროცესებშიც და მით უმეტეს ისტორიის ადრეულ პერიოდში“ [41]. ბუნებრივია, ჩრდილო კავკასიიდან ჩამოსახლებული ნაკადი მათ ეთნიკურ და პოლიტიკურ მომძლავრებასაც უწყობდა ხელს, რასაც აბაზგების ეთნო-პოლიტიკური ერთეულის ჩამოყალიბება უნდა მოყოლოდა. აბაზგების (II ს.) განსახლება იგულისხმება აფხაზეთის ცენტრალურ მთიან ზონაში, მდ. ბზიფის სათავეებთან [12. 58]. დადგენილია, რომ მათ მყარი ეთნო-პოლიტიკური გაერთიანება შექმნეს [12. 53-54], მაგრამ, საერთო ინტეგრაციის პროცესი, როგორც ჩანს, მაინც მკვიდრ, ქართველურ მოსახლეობასთან ხდებოდა. აღნიშნულ პერიოდში მთასა და ბარშიც, ეთნო-პოლიტიკური თვალსაზრისით წამყვანი ადგილი ქართველურ, მეგრულ-ჭანურ-სევანურ ელემენტს ეკავა, ქართველური ტომების გვერდით კი მათ, როგორც ეტყობა, სა-

კუთარი შიდა ეთნო-სოციალური გაერთიანების გაღრმავება ვერ მოახერხეს. დროთა განმავლობაში, მთიდან მთისწინეთსა და ბარში ჩამონაცვლებული შედარებით ჩამორჩენილი მოსახლეობა ქართველთა პოლიტიკური, ეკონომიკური და კულტურული გავლენის ქვეშ ექცეოდა. აფხაზურ ეთნოგენეზურ თქმულებებში სხეადასხვა დროს ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიიდან დასავლეთ საქართველოს მთაში შემოდინებული და დასახლებული ნათესაური ჯგუფების ბარის რაიონებისაკენ გადაადგილების შემთხვევები შეინიშნება. თქმულებებიდან გამომდინარე, აფხაზთა წინაპართაგან აფსჰა, აუბლაა, არლან და ანუა მდ. კოდორისა და მდ. ბზიფის ხეობაში ადგილიდან ადგილზე გადადიოდნენ. „აფსჰამ, რომლისგანაც წარმოიშვნენ ადრეული აფხაზები... და რომლის მამა აბაზი იყო“... [57. 223], თავდაპირველი სამოსახლო დატოვა უშვილობის გამო და თავისი ხალხით იმ ადგილზე გადასახლდა, რომელსაც სათამაშა (ე. ი. სათამაშო ადგილი) ეწოდებოდა „სათამაშა მდ. კოდორის სათავეს სამხრეთ-აღმოსავლეთი მხარეა [57. 225]... აქვე ცხოვრობდა მთიდან ჩამოსახლებული ანუაც [57. 226]... ზოგჯერ აფსჰა ბინადრობდა ზღვასთან ახლოს... ზოგ ლეგენდაში სოფ. მოქეში [57. 228, 234-235] ... აფსჰამ შვილი სოფ. ღბააში (სოფ. ღიძავე) დაასახლა [57. 237] ... აქვე სახლობდა „ერთი აჩბაც, რომელიც ჩრდილოკავკასიელი იყო“ [57. 236] ... და ა.შ.

ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიიდან კოლხეთის ტერიტორიაზე შემოჭრილი გეაროვნული ჯგუფების პირველი ტალღის რელიგიური მრწამსი თავიდანვე წარმართობა იყო. ისინი „თაყვანს სცემდნენ ჭალებსა და ტყეებს. ხეები... რაღაც გულუბრყვილობის გამო ღმერთებად“ [26. 160] წარმოედგინათ. მაგრამ, მოგვიანებით მათი რელიგიური მრწამსი და მსოფლმხედველობა მკვეთრად იცვლება, რაც საზოგადოების ეკონომიკურ და პოლიტიკურ განვითარებას უნდა გამოეწვია. მოსახლეობა ნახევრად მომთაბარე ცხოვრებიდან ბინადარ ცხოვრებაზე უნდა გადასულიყო, ტრანსფორმაცია უნდა შეხებოდა სოციალურ ყოფასაც. კულტურულად, სოციალურად,

ეკონომიკურად და პოლიტიკურად მაღალ საფეხურზე მდგომი მკვიდრი მოსახლეობის გაელენით და მათთან მჭიდრო კავშირით აბაზგების ეთნიკური ერთობის ყოფითი და რელიგიური ხასიათი შეიცვალა. IV-VI საუკუნეებისათვის აფხაზთა წინაპრების ის ნაწილი, რომელიც დასავლურ-ქართულ ტომებს შეერწყა და გაითქეიფა [63. 382-383; 12. 52-53; 64. 384; 20. 8-9], ადრევე გაქრისტიანდა [10. 214, 219]. VI ს-ში იუსტინიანე აბაზგებისათვის „აბაზგიის საღვთო ჭალაში ღვთის ტაძარს“ აგებს, სადაც „დადგენილ იქნენ მღვდელმსახურნი და ამგვარად, უაღრესად ბარბაროსული ტომი ქრისტიანულ ტომად“ [8. 230] გარდაიქმნა. აფხაზთა გაქრისტიანების ფაქტს მოწმობს აფხაზურ ენაში დღემდე შემორჩენილი ქართული ქრისტიანული საკულტო ლექსიკა [4. 76] და დღესასწაულებში დადგენილი ქართული ქრისტიანული რელიგიის ზოგიერთ ელემენტთა კვალი. X საუკუნისათვის აფხაზეთი ქრისტიანული რელიგიის თვალსაზრისით აყვავებულია, აქ დამოუკიდებელი ქართული კათედრა არსდებოდა. ამ პერიოდში დასავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე ქართველურ თუ ჩამოსახლებულ, არაქართველურ მოსახლეობაში გაქრისტიანებისათვის კარგი სოციალური ნიადაგი იქმნება და პროცესებიც წარმატებით მიმდინარეობს.

ბუნებრივია, ზემოთ აღწერილი ისტორიული მოვლენების გამო, ისეთი კატეგორიის ძირითადი სალოცავი, რომელსაც უნდა გაეერთიანებინა ერთი წინაპრისაგან წარმოშობილი ნათესაური ჯგუფები, ქრისტიანობას უნდა მოეშალა. მდ. ბზიფისა და მდ. გუმისთის სათავეებში პატრონიმიული სალოცავების არსებობის ეარაუდი დასაშვებია, მაგრამ წყაროებში ქრისტიანობამდელი ხანის აფხაზური ხატ-სალოცავების შესახებ ცნობების უქონლობის გამო, ამაზე მსჯელობა დღეს შეუძლებელია, ხოლო XVIII-XIX ს-ის ყოფაში ფიქსირებული სალოცავები კი, ჩანს, რომ უძველესი ხანის ქრისტიანულ სალოცავებზე იყო დაფუძნებული.

სავარაუდოა, რომ უცხო ეთნიკურ გარემოში მოხვედრილმა მიგრაციული მოსახლეობის ადრეულმა ტალღამ ასიმილი-

რების დიდი უნარი გამოიჩინა და იგი ადგილობრივ, მკვიდრ მოსახლეობას მშვიდად და ბუნებრივად შეერწყა; ეზიარა მათ კულტურასა და პოლიტიკურ ცხოვრებასაც. „აფხაზთა სამეფოში“ ქართველური და არაქართველური მოსახლეობა ერთ საერთო ტერიტორიაზე, „ურთიერთმეზობლად საუკუნეების განმავლობაში თანაარსებობდნენ, ურთიერთს ებრძოდნენ და ეს მრავალსაუკუნოვანი ისტორიული პროცესი საზოგადოებრივი განვითარების გარკვეულ საფეხურზე ამ ტომთა გაერთიანებით, ქართლის ტომის ჰეგემონობით და ამ ტომთა თანდათან ასიმილაციით დასრულდა“ [12. 52-53; 63. 384; 20. 10; 3. 364]. XI ს-ის დასაწყისში მთაწერდება საქართველოს ერთიანი ფეოდალური მონარქიის ჩამოყალიბება და „ეთნიკური აფხაზეთი“ მისი განუყოფელი ნაწილი ხდება. ქართველებთან ასიმილაციის პროცესი თანმიმდევრულად ხორციელდება. თუ დასაწყისში ფეოდალთა კლასი უფრო სწრაფად ქართველდებოდა, მას X-XIII საუკუნეებში უბრალო მოსახლეობის ფართო ფენების ასიმილაციაც დაემატა, რაც აფსაზე თქმულებებიდანაც [57. 222-264] კარგად ჩანს.

„აფხაზთა სამეფოს“ ხანაში, დასავლეთ საქართველოში მცხოვრები ქართველური და აფხაზური მოსახლეობის ყოფით კულტურათა შორის ზღვარის შემცირებამ, მათ შორის ინტენსიურმა თანაცხოვრებამ, საერთო მეურნეობამ, ერთიანმა პოლიტიკურმა და სოციალურ-ეკონომიკურმა პირობებმა არანათესაურ ეთნიკურ ერთეულებს შორის ურთიერთობის ფორმალური სახე შეცვალა. რელიგიის სახელმწიფო სამსახურში ჩაყენებას, ერთიანი იდეოლოგიის ჩამოყალიბებას, ქართული სახელმწიფოსა და ქართული ხელისუფლების ძლიერების პირობებში საერთო ქართული კულტურას დიდი გავლენა უნდა მოეხდინა ჩამოსახლებულებზე. ორი უცხო ეთნიკური ერთეულის სიახლოვეს თანდათან სტაბილური ხასიათი უნდა მიეღო, რასაც ხელს უწყობდა ერთიანი ქართული მონარქიის სიძლიერე და „ეკონომიკური ცხოვრების ერთობა“ [23. 108-109]. ბუნებრივია, გადამწყვეტი როლი ცენტრალიზებული სახელმწიფოს მკვიდრი ეთნოსის დამწერლობის

მქონე ენას ენიჭებოდა. ჩამოსახლებული მოსახლეობის საერთოერთო ენა, აშკარაა, მხოლოდ „შინა“ სასაუბრო ენად თუ გამოდგებოდა, ისევე, როგორც ქართველური, მეგრული და სვანური ენები. თუ ქრისტიანობის გავრცელების საწყის პერიოდში ორივე ეთნოსისათვის საეკლესიო ენად ბერძნული მიიჩნეოდა, IX ს-დან მათთვის ქართული დაფუძნდა. კულტურაში თუ მანამდე დასავლურ-ელინისტურ-რომაული და ბიზანტიური კულტურების გავლენა შეიმჩნეოდა, შემდეგ ქართულმა კულტურამ გაიმარჯვა, შესაძლებელია, აფხაზი მოსახლეობის გარკვეული ნაწილი „წარმართად“ რჩებოდა, მაგრამ ისიც „ქრისტიანობას თავისებურად, „წარმართულად“ ითვისებდა“ [3. 603]. ყალიბდებოდა დიდი და მცირე ეთნოსის თანასაზოგადოებები, რომლებიც თანაბარდამოკიდებულნი ხდებოდნენ ერთიანი ცენტრალური ძალაუფლების მიმართ. ამასთან, საერთო ტერიტორიაზე მცხოვრებ ყველა მოსახლეს ერთიანად უნდა ეცნო ამ ძალაუფლების უფლებამოსილება. ინფილტრაციის, გადაადგილებებისა და სხვა ეთნიკური პროცესების შედეგად იცვლებოდა დასახლების ფორმა, „საკუთრივ აფხაზური ეთნიკური ტერიტორიის“ გამოყოფა ძნელდებოდა. თუ „ქართლის ცხოვრების“ ტექსტში X საუკუნემდე გვხვდებოდა მასალები ეთნიკურ საზღვრებზე, X-XIV ს-ის წყაროებში ისინი აღარ აისახებოდა. სავარაუდოა, რომ ამ პერიოდში დასახლების ფორმათა ცვალებადობის გამო, ქართველური და აფხაზური მოსახლეობა რეგიონში შერეულად იყო განსახლებული. ასიმილაციის პროცესს უნდა გამოეწვია მანამდე არსებული ეთნო-პოლიტიკური ერთეულების დაშლა და მათ ადგილზე ახალი, საერთო ქართულ-აფხაზური ეთნო-პოლიტიკური ერთეულის წარმოქმნა. X-XV სს-ში აფხაზები ეთნიკურად გამორჩეულები აღარ უნდა ყოფილიყვნენ. საზოგადოება შერწყმული და ერთიანი რომ არ ყოფილიყო, XIII ს-ში საქართველოს საზღვარი ასე შორს არ გადაიწეოდა (ნიკოფსიამდე). წყაროებში არსებული ცნობებით, აფხაზები ისევე მონაწილეობდნენ ქვეყნის პოლიტიკურ საქმიანობაში, როგორც ქართველები. ქართველი მეფე-

ები და დიდებულები პოლიტიკური საქმიანობის თუ ნადირობის მიზნით თავისუფლად მოძრაობდნენ აფხაზეთსა და სხვა ქართულ რეგიონებს შორის. ამ პერიოდის „აფხაზეთში“ როგორც ქართველები, ისე საკუთრივ აფხაზებიც იგულისხმებოდნენ, რომლებიც ურთიერთშერწყმულნი ჩანან ერთიანი, ქართული ცენტრალური სისტემის ფარგლებში. ქართველი ისტორიკოსების უმეტესობა ამ პერიოდის განხილვისას ამტკიცებდა, რომ ეთნიკური აფხაზები პოლიტიკურად და კულტურულად ქართველები იყვნენ. მხოლოდ აფხაზი მეცნიერები და მათ შორის ეთნოლოგი შ. ინალ-იფა, დასავლურ ქართულ სახელმწიფოს „აფხაზურ ეროვნულ სახელმწიფოდ“ მიიჩნევა და მას „აფხაზური უზენაესი ღმერთის, ანცვას“ წარმოშობას უკავშირებდა. იგი ფიქრობდა, რომ ანცვა საოჯახო და საგვარო სალოცავიდან ცალკეულ ტომთა კონსოლიდაციისა და „აფხაზური სახელმწიფოებრიობის“ ჩამოყალიბების შედეგად ერთიანი აფხაზი ხალხის უზენაეს ღმერთში უნდა გადაზრდილიყო [58. 30]. მაგრამ, ზემოხსენებული სახელმწიფო პოლიტიკურად, კულტურულად და ეროვნული შემადგენლობით ქართული იყო. რაც შეეხება საკუთრივ აფხაზებს, სათემო მფლობელობითა და საზოგადოების თემური ორგანიზაციით, კოლექტიური საკუთრების ფორმით, საკუთარი დამწერლობის უქონლობით და სხვ., ისინი სახელმწიფოს შემქმნელნი ვერ გახდებოდნენ. თუმცა, ამ ჭეშმარიტად ქართული სახელმწიფოს ჩამოყალიბებაში აფხაზების მონაწილეობაზე მკვლევართა ნაწილი ეჭვს არ გამოთქვამს. ჩვენი ეთნოგრაფიული მასალებით აფხაზების უზენაესი ღვთაებები ანცვა და აფთარია, მაგრამ არ ჩანს, თუ რომელი ღვთაებაა მათ შორის იერარქიის სათავეში და რომელია წამყვანი. ლიტერატურიდან ცნობილი ხდება, რომ ანცვა და აფთარი მართლაც ორივე ზეციურ დასს უდგანან სათავეში, მაგრამ ორივე მრავალსახოვანია. თუმცა, სინამდვილეში ანცვა თავისი არსით „ამორფულია“ ე. ი. მისი „ნაწილების“ შესახებ არაფერია ცნობილი. რაც შეეხება აფთარს, მისი სახეები რელიეფურადაა გამოხატული, მაგრამ თვალში საცემია ისიც, რომ არც ერთი

მათგანის, არც ანცევასი და არც აფთარის ყოვლისშემძლეობა არ დასტურდება [54. 23-32; 75. 132-134]. ანცევას რომ XVII-XIX საუკუნეში ძლიერი მონოთეისტური ხასიათი ჰქონოდა, იგი მოგვიანებით მაინც მოახდენდა საგვარო, პატრონიმიული და ტერიტორიული ღვთაებების ცენტრალიზაციას, თუმცა ეს არ მოხდა. აფხაზების ღმერთის, ანცევას სახე და სახელი შესაძლებელია მართლაც ქრისტიანობის გავლენით შექმნილიყო, მაგრამ XV საუკუნის 70-ან წლებამდე აფხაზეთში, რომელშიაც, როგორც ქართველური, ისე ასიმილირებული საკუთრივ აფხაზური მოსახლეობა იგულისხმებოდა, ჭეშმარიტი ქრისტიანული უნდა ყოფილიყო, რასაც უძველესი ქართული წყაროები და სხვადასხვა წმინდანისა თუ მოციქულის სახელებზე არსებული ეკლესიები ადასტურებდა. რაც შეეხება „მთის, სავარაუდოდ, საკუთრივ აფხაზებს, რომელთა შორისაც წარმართული რელიგია ბატონობდა“ [33. 41.] ქრისტიანობის ჯერ ბერძნულ და შემდგომ ქართულ ენაზე გავრცელების შედეგად, ანცევას ალბათ მხოლოდ ციური თაღის მითოლოგიური სახის წარმოქმნა თუ შეეძლო, რასაც აფხაზური რელიგიური პანთეონის შემდგომი განვითარების სურათიც ადასტურებს.

წინა თავში აღნიშნული იყო, რომ აფხაზურ ისტორიულ და ეთნოგენეტიკურ გადმოცემებში აფხაზების წინაპართა პირველი ტალღა დაკავშირებული იყო „აფსჰას“, ხოლო მეორე ტალღა „პირველი აფხაზების“ გვიან ჩამოსახლებული „აჩბების“ გამოჩენასთან. ისიც კარგად ხდება ცნობილი, რომ „ძმები აჩბები“ აფსჰას, შვილითა და მისი ხალხით ტერიტორიის დატოვებას აიძულებენ. აქედან, ადრეულსა და გვიან მოსულ ტალღას შორის კონტაქტი სუსტდება. გადმოცემების სიუჟეტებიდან კარგად ჩანს, რომ აფსჰა და მისი ხალხი მართალია, „ძმები აჩბების“ შორეული წინაპრები იყვნენ, მაგრამ ისინი მაინც განსხვავებული არიან ძველისგან. „ძმები აჩბების“ გვიან მოსულმა მოსახლეობამ კარგად იცის საკუთარი ვინაობა და მათი თავდაპირველი ბინადრობის მხარე – მდ. ყუბანის ველი [71. 16-17].

ცნობილია, რომ XIII-XV საუკუნეების ჩრდილო-დასავ-

ლეთ კავკასიას, რომელიც ადიღე-ჩერქეზული მოსახლეობით იყო დასახლებული, ჯერ კიდევ ცენტრალური ხელისუფლება არ ჰყავდა და ამიტომ მრავალი მცირე ეთნიკური ჯგუფი დაქსაქსულად ცხოვრობდა. მაგრამ, XVI-XVII საუკუნეებში ამ ხალხებს უკვე შედარებით ვრცელი ტერიტორია ეჭირათ და უფრო ძლიერებიც იყვნენ. ადრეულ საუკუნეებში თუ ისინი მდ. ყუბანის ორივე მხარეს ფლობდნენ, აღნიშნულ ხანაში ჩრდილოეთი საზღვარი მდინარე ყუბანი იყო. აღმოსავლეთით სასაზღვრო ზოლი მდ. ლაბაზე გადიოდა, ხოლო დასავლეთით მას შავი ზღვა ეკეროდა და სამხრეთ აბაზას ხალხი მოსახლეობდა. ქართული წყაროები ამ ადიღეურ-ჩერქეზულ ეთნიკურ ჯგუფებს, ყველას, საკუთარი სახელით იცნობდა, თუმცა ერთი ეთნონიმი, მათ ჯიქები – აერთიანებდა. საკუთრივ ეს მოსახლეობა თავის თავს ადიღეს, ანტიხეს უწოდებდა [1. 75, 125]. ლეგენდა-თქმულებების სიმბოლო, „ძმები აჩბები“, XV-XVII საუკუნეებში წყაროებისათვის ცნობილი ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიის მცირე ეთნიკური ჩამოსახლების შემდეგ, თანამედროვე აფხაზების ჩამოყალიბების საფუძველი ხდებოდა.

ჩრდილო-დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობის ეთნიკური, კულტურული, სოციალურ-ეკონომიკური და რელიგიური სახის ცვალებადობა, მიწათმოქმედი და ქრისტიანული მოსახლეობის ნაწილობრივ მომთაბარე, მესაქონლე და წარმართული საზოგადოებით შეცვლა, მთიელების ამ მხარეში შემოჭრას ემთხვევა. რაც საქართველოში რთული საგარეო და საშინაო პოლიტიკური ვითარებით იყო განპირობებული. „მცნება სასჯულომ“ უკვე XV საუკუნისათვის (1470-1474 წწ.) ფაქტობრივად, ეს პროცესი დაადასტურა [28. 222]. ბუნებრივია, ჩამოსახლებული მოსახლეობა მთის რეგიონის სოციალურ და ეკონომიკურ ყოფაში თან ჩამოტანილ ტრადიციულ წესებს აფუძნებდა. ამას აფხაზეთში საერთო განვითარების პროცესის შეფერხება მოჰყვა. მიგრაციული ტალღები ახალათვისებულ ტერიტორიაზე ფეხის მოკიდებასა და ადაპტაციის პროცესის გავლას ვერ ასწრებდნენ, რომ ქვეყანას

ახალი მიგრაციული ნაკადი ატყდებოდა თავს. ჩამოსახლებულები დიდ გავლენას ახდენდნენ დამხედურ მოსახლეობაზე. მნიშვნელოვანი ცვლილებები ხდებოდა დასახლების ფორმაშიც. ჯგუფურად ჩამოსახლებული მოსახლეობა განსხვავებულ ეთნიკურ ერთეულთან შერეულად დასახლებას ერიდებოდა. მიგრანტები უფრო იზოლირებულად, ბუდობრივ სახლდებოდნენ ადგილობრივი მოსახლეობის გვერდით. ახალჩამოსახლებულთათვის საქონლის მიტაცებასა და ძარცვას ეკონომიკური წყაროს მნიშვნელობა ჰქონდა. თავისი მეკობრული ბუნებიდან გამომდინარე, ისინი ავიწროებდნენ დამხედურ საზოგადოებას, რომელიც იძულებული ხდებოდა ან ქეყნის შიდა რაიონებში გადასახლებულიყო, ან „გააფხაზებულიყო“. მდგომარეობას ამწვავებდა ერთიანი საქართველოს პოლიტიკური დაქუცმაცებულობაც და აღარც „აფხაზეთის სამთავრო წარმოადგენდა მკაცრად ცენტრალიზებულ პოლიტიკურ ერთეულს – იგი დანაწევრებული იყო სამთავროებად და რამდენიმე მთავარი ჰყავდა“ [31. 78]. მთავრის ხელისუფლება შეზღუდული იყო სასოფლო თემებითა და მათი წარმომადგენლობის სახალხო კრებებით [44. 61]. მიგრაციულმა პროცესებმა იმდენად საშიში და წამლექავე ხასიათი მიიღო, რომ ანაკოფიის აღმოსავლეთიდან, „ზღვიდამ მთამდე“ სამეგრელოს მთავარმა ლევან დადიანმა „აფხაზთა გადმოუსვლელობისათვის“ კედელი აღმართა [7. 782]. XV ს. დან ქართულ საისტორიო წყაროებში მასალები ეთნიკური საზღვრების თაობაზე (აფხაზებსა და ქართველებს შორის) ისევ დასტურდება. საკუთრივ აფხაზური ეთნიკური ერთიანობის ცვლილებამ, ყოფითი კულტურის ხასიათისა და მიმართულების შეცვლაც გამოიწვია. მიგრირებული მოსახლეობა უპირისპირდებოდა ქართველებს, რადგანაც ისინი სრულიად განსხვავებული კულტურის მატარებლები იყვნენ. ჩამოსახლებულებთან ერთობისაკენ სწრაფვა დაიწყეს მათ, ვინც ძველად მსგავსი კულტურის მატარებელი იყო. ამან ბიძგი მისცა ქართველებისა და აღრე ასიმილირებულ აფხაზთა ნაწილის გაუცხოებას. შეიქმნა ყოველნაირი ზღვარი (კულტურული,

ენობრივი, რელიგიური) ჩამოსახლებულსა და დამხედურ საზოგადოებას შორის. მანამდე ჩამოსახლებულ საერთო, ქართულ-აფხაზურ ეთნოსში გარკვეული რაოდენობით შეიჭრა ჩერქეზული, უბიხური და აბაზა ელემენტი. მოხდა ჩამოსახლებული და დამხედური ეთნიკური აფხაზური მოსახლეობის ყოფითი კულტურის სინთეზი, რისთვისაც ხელშემწყობი აღმოჩნდა ერთმანეთისაგან მხოლოდ დიალექტურად განსხვავებული აფხაზური და აბაზა ენების თანხვედრა. დროთა განმავლობაში თვითმყოფადობის საფუძველი ღრმავდებოდა, ამან კი ახალჩამოყალიბებული აფხაზური ეთნიკური ჯგუფის შემდგომ კარჩაკეტილობასა და იზოლაციას შეუწყო ხელი.

საგულისხმოა ისიც, რომ XV-XVI საუკუნეების არაბულ, ოსმალურ და სხვა წყაროებში ეთნიკური აფხაზი გაქრა და ამიტომ, ჩამოსახლებულთათვის საერთო ტერმინად კრებითი „აბაზა“ [35. 130-135; 5. 100] გავრცელდა. ამ ეთნონიმის იმდროინდელი მოსახლეობის აღსანიშნავად გავრცელება კანონზომიერი და ლოგიკური ჩანს, რადგანაც ამ პერიოდში ჩამოსახლებული მასის უმეტეს ნაწილს აბაზა საზოგადოება შეადგენდა. ამასთან, ეთნონიმმა აბაზამ ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიაშიც უფრო ფართო მნიშვნელობა მიიღო.

ამრიგად, XV ს-დან, ჩრდილო კავკასიიდან შემოდინებული (ჩერქეზული და აბაზა) ნაკადი აძლიერებდა შემორჩენილ, აფხაზურ ეთნიკურ ერთეულს და ჩრდილო კავკასიურთან ახლო მდგომ, მაგრამ მაინც განსხვავებულ, თვითმყოფად ეთნიკურ სახეს უყალიბებდა, რაც საბოლოოდ, თანდათანობით თანამედროვე აფხაზური ეთნოსის ფორმირების საფუძველი ხდებოდა.

სავარაუდოა, რომ აფხაზური კულტურის თვითიზოლაციას ხელს უწყობდა ტრადიციული რელიგიური წეს-ჩვეულებები, რომელიც ჩამოსახლებულთ თან მოჰქონდა და ყოფაში ამკვიდრებდა. იქ, სადაც ჩამოსახლებულმა მოსახლეობამ ფეხი მოიკიდა, ქრისტიანული წეს-ჩვეულებები ჩაკედა, ვინაიდან ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიაში, როგორც ქრისტიანული, ისე

მუსლიმანური რელიგიის გავრცელების დროსაც, წარმართობას, ყოველთვის აქტიური როლი ეკავა, რაც XVI-XIX სს-ის ევროპელი მოგზაურების [41. 85, 88, 150, 162, 170, 201, 449-451] აღწერილობიდანაც კარგად ჩანს. მათი გადმოცემით, ადიღეური წარმოშობის ეთნიკურ ჯგუფებს სალოცავი ნაგებობები არ ჰქონიათ, სალოცავად ისინი „წმინდა“ ჭალებსა და ტყეებში დადიოდნენ. ცალკეული ადგილები გარკვეული გეარის კუთვნილებას წარმოადგენდა, რომელსაც საკუთარი ღვთაება ჰყავდა. ერთი რომელიმე ჯგუფის, ტომის, გეარის სალოცავი სხვაზე არ ვრცელდებოდა. ეს მათი იდეოლოგიური გამოხატულება იყო, რომელსაც საზოგადოება შიდა ეთნიკური კავშირისაკენ მიჰყავდა.

აფხაზებში ეთნო-რელიგიური მითოლოგიური სიმბოლოების ხელახალი გარდაქმნა მოხდა. ისინი „ქრისტიანობისაგან სრულიად მიიღრიკნენ“ და „არღარა მონებდნენ რჯულსა და სარწმუნოებასა“ [28. 786]. ახალჩამოსახლებულმა მოსახლეობამ ტრადიციული რელიგიის საშუალებით კვლავ ფსჰუნხას დაუკავშირა თავისი წარმომავლობა. საგვარეულო ძირი ხატის ფუნქციაც მას დააკისრა. მიგრაციულმა პროცესებმა მთა ფსჰუზე დაფუძნებული სალოცავის საკრალურობა მნიშვნელოვნად გააძლიერა და ტაბუირებული გახადა. მასზე მხოლოდ იმ პირებს შეეძლოთ ასელა, რომელთაც თავისი სამართლიანობითა და ზედმიწევნით პატიოსანი ცხოვრებით მოპოვებული ჰქონდათ ხატის მსახურების უფლება.

XVI-XVIII საუკუნეების განმავლობაში ჩრდილო კავკასიიდან პერმანენტულმა მიგრაციებმა განაპირობეს შიდა მიგრაციული პროცესებიც. მთაში დამკვიდრებული მოსახლეობა, ჩრდილო კავკასიელი, უკვე მეზობელი, მთიელი ტომების თავდასხმების გამო ქვეყნის მთისწინა და ბარის რეგიონებისკენ ინაცვლებდა; მკვიდრ მოსახლეობას, რომელიც მას გზაზე ელობებოდა, ავიწროებდა და გაქცევას ან გააფხაზებას აიძულებდა. XVIII ს. დოკუმენტურადაა დადასტურებული შემთხვევები, როდესაც ფსჰუელები თარეშით ხშირად ქვეყნის შიდა რაიონებამდე აღწევდნენ და ზოგჯერ სოხუმამდეც

ჩამოდიოდნენ; ბზიფის მხრიდან ჯიქები, კოდორის ხეობიდან კი წებელდელები იჭრებოდნენ [31. 81; 45].

ჩამოსახლებული კავკასიელების ნაკადები ადრე ჩამოსახლებულ მოსახლეობას ფეხის მოკიდებასაც არ აცლიდნენ ისე მიერეკებოდნენ მთისწინეთსა და ბარში.

საინტერესოა ის ფაქტი, რომ ბარის რეგიონებში ჩამონაცვლებული მთიელები გადაადგილების მიმართულებით თავის კეალს ახალი საგეარო სალოცაეების დაარსებით ტოვებდნენ. ჩამოსახლებულთ თან მოჰქონდათ ფსჰუ ნხას გამონაყოფი „წილები“ და ახალ სამოსახლო ადგილთან ახლოს ამკვიდრებდნენ. საეარაუდოა, რომ XV საუკუნისათვის ყველაზე ადრეული სალოცაეის „წილები“ მთებსა და გორებზე, ხოლო XVII-XVIII ს-თვის ჭალებსა და ტყეებში იდებდა საბრძანებელს. გამონაყოფ წილებს შორის მთავარი ღვთაების ადგილს ფსჰუ ნხა იკაევბდა. „წილები“ ერთმანეთთან და მთავარ-სალოცაეთან სისხლითი ან მოყვრობითი ნათესაური კატეგორიებით იყო დაკავშირებული. მაგ. დიდრიფში (სოფ. აჭანდარა) და ღბაა (ბიჭვინთა, ლიძაეა) ფსჰუ და-ძმა, ხოლო ერთმანეთისათვის ცოლ-ქმარი იყო, ზოგჯერ და-ძმაც და სხვ. მთავარ ღვთაებას და მისგან გამოყოფილ „წილებს“ მოძრავი ბუნება უვითარდებოდათ. ისინი ხშირად „ერთმანეთის მოსანახულებლად მოძრაობდნენ“ [54. 113]. ფსჰუ ნხასა და გვიან წარმოქმნილი „წილების“ დღესასწაულები ცალკეულად, წლის განმავლობაში სხვადასხვა დროს სრულდებოდა [68. 140].

ახალგაჩენილ „წილებში“ ბზიფის აფხაზურ მოსახლეობას ფსჰუ ნხას შემდეგ, ყველაზე ძველ და ყოველისშემძლედ დიდრიფში ნხას სალოცაეი მიაჩნდა. დიდრიფშის სალოცაეი გუდაუთის რაიონში, მთა დიდრიფშზე იყო დაფუძნებული, ხოლო მის ძირში სოფ. აჭანდარა იყო გაშლილი. ამ მთის სიმაღლე ზღვის დონიდან დაახლოებით 600-700 მეტრია, „წინათ ამ გზით ჩერქეზები გადმოდიოდნენ და დიდრიფშის მთის ძირში დამკვიდრებულ აფხაზურ სოფლებს აწიოკებდნენ“ [54. 113]. ლაპარაკია იმ მოსახლეობაზე, რომელმაც ჩრდილო კავკასი-

იდან ჩამოსახლების შემდეგ შეავიწროვა ქართული მოსახლეობა, მოიკიდა ფეხი ამ ახალ ტერიტორიაზე ასიმილირებულ იქნა, ხოლო მომდევნო საუკუნეებში თვით გახდა ახალი მიგრაციული ტალღის თარეშის ობიექტი. დიდრიფშის მთის წვერზე შემორჩენილი იყო უძველესი ქრისტიანული ძეგლის ნანგრევები. წარმართულ სალოცავს რომ აქ წინ ქრისტიანული სალოცავი უსწრებდა, მისი მეორე სახელწოდებიდან ჩანს, ანფსნხა. ნ. ჯანაშიასა და გ. ჩურსინის აზრით, იგი „ღედის სულის ხატს“ ე.ი. ღვთისმშობლის მიძინების სახელობის ხატს აღნიშნავდა [55. 112; 74. 28]. დიდრიფშ ნხა ჩაჩბას საგვარო სალოცავი უნდა ყოფილიყო, მაგრამ ტრანსფორმაციის შედეგად ტერიტორიული, გვარების გამაერთიანებელი როლი შეიძინა და საზოგადოებრივი მნიშვნელობის გახდა. ნიშანდობლივია, რომ სოფ. აჭანდარაში მოსახლე ჩაჩბას გვარის წარმომადგენლებში ამ სალოცავის „მეხატურობა“ მემკვიდრეობით გადადიოდა, სოფელში მცხოვრებ სხვა გვარებს სალოცავთან ურთიერთობის ნებართვა მათგან უნდა შეეძინათ. ცნობილია, რომ ჩაჩბას (ჩეჩბას) გვარს აქედან კარგი შემოსავალიც ჰქონდა, რომელიც გვარის წევრებში თანაბრად ნაწილდებოდა, ყურადღება არ ექცეოდა, გვარის წარმომადგენლები ქრისტიანული თუ მუსლიმანური ორიენტაციისა იყვნენ [36. 18; 54. 118]. მამამუქეობის ჩვეულების თანახმად, XVIII-XIX სს-ის მანძილზე ხშირად ჩაჩბა-შარვაშიძის გვარის მცირეწლოვან ეაჟებს ადიღეში აძიძავებდნენ, რომლებიც მუსლიმანური სარწმუნოების წესებით იზრდებოდნენ, მაგრამ ისიც ცნობილია, რომ ზოგჯერ საქართველოში დაბრუნების შემდეგ, ამ სარწმუნოებას ისევ ქრისტიანულით ცვლიდნენ. ასე რომ, ჩაჩბა-შარვაშიძეები (ზოგიერთი გამოწაკლისის გარდა) იშვიათად თუ ყოფილან მუსლიმანური დოგმების მკაცრი დამცველნი. ეჭვგარეშეა, რომ დიდრიფშის მთაზე წარმართული სალოცავის დაფუძნებამდე არსებული წმინდა მარიამის მიძინების ტაძარი ქრისტიან ქართველურ მოსახლეობას ემსახურებოდა. ამაზე მიგვითითებს ტოპონიმი აჭანდარაც, რომელიც ქართული ჭადრიანიდან (მეგრ. ჭანდარი) უნდა

იყოს მიღებული.

სალოცავის წარმართული სახელწოდება „დიდრიფში“ კი სიტყვასიტყვით „დიდის კუთვნილ მრავალი ხალხის კურთხევას“ აღნიშნავს. რესპონდენტების გადმოცემით, ამ მთის სახელწოდების პირველი მარცვალ ნართული ეპოსის ეპიკური პერსონაჟის, ერთ-ერთი ნართი ძმის, დიდ-ის საკუთარ სახელს უკავშირდება, რომელმაც ჩრდილო კავკასიიდან ჩამოსახლების შემდეგ დაიღო აქ ბინა [65. 66]. მეორე ნაწილი - რიფშ აფხაზურად „მრავალი ხალხის კურთხევას“ ნიშნავს (-რ-ი-ფშ; -რ- $\leftarrow$ არაცვა=ბევრი, მრავალი [34. 231]; -ცვა=ადამ. მრ. რ. ნიშანი; -ფშ-აფშარა=კურთხევა [34. 283]).

დიდრიფშის მთის ძირას გაშლილ სოფელ აჭანდარაში მიგრაციული ტალღების შემოდინებისა და ცვალებადობის ნიადაგზე XIX ს-ში უკვე სხვადასხვა რელიგიური მრწამსის მოსახლეობა ჩნდება, მაგრამ სალოცავის სახელზე საკარმიდამო ნაკვეთში საზედაშე ღვინით სავსე ქვევრები ყველა ოჯახს ჰქონდა. ქვევრები ქრისტიანულ დღესასწაულზე, მხოლოდ აღდგომა დღით იხსნებოდა [54. 115]. მაგრამ რიტუალი წარმართული ხასიათის წესით სრულდებოდა. დიდრიფშის დღესასწაულზე „ღვინოს აჭანდარელი მოლეებიც სეამდნენ, თუმცა ბაირამს უფრო სცემდნენ პატივს“ [18. 111, 116].

ფსჰუ ნხას ასეთივე „წილია“ ღძაა ნხას სალოცავიც. იგი სოფ. ლიძაეას მახლობელ, ამავე სახელწოდების საშუალო სიმაღლის გორაკზე იყო დაფუძნებული, რომელიც ზღვიდან დაახლოებით 4 კილომეტრითაა დაშორებული (ბიჭვინთის ახლოს). აფხაზების წარმოდგენით, ღძაა ნხა „ღრუბლის ქულის მსგავსია“, რომელიც მბრწყინავი სფეროს სახით დღესაც ჩნდება ცაზე (აქეს თავი და კუდი) და დიდრიფშთან ურთიერთობის დასამყარებლად ფრენის დროს ნაპერწკლებს აფრქევს [59. 527]. ძველად ამ გორაკზე ღვთისმშობლის სახელობის ეკლესია მდგარა, რომლის ნანგრევებზეა სწორედ ეს სალოცავი აღმოცენებული. აფხაზური სალოცავის წარმართული ხასიათიდან გამომდინარე, მისი ქრისტიანულ ძეგლთან კავშირი არ ჩანს. თუმცა, სალოცავის მეორე სახელ-

წოდება - ანანა ღაბა ნხა (ე. ი. დედა ღმერთის ღებაას სა-
ლოცავი) ამ ადგილზე ოდესღაც ღვთისმშობლის ეკლესიის
არსებობაზე უნდა მეტყველებდეს. ამდენად, თითქმის ყველა
წარმართულმა ღვთაებამ თანდათანობით ქრისტიანული სა-
ლოცავის სამყოფელი დაიმკვიდრა.

აფხაზური ნართული ეპოსის მითოლოგიური სიუჟეტის
ფონზე რელიეფურად მჟღავნდება ჩრდილო კავკასიელი დი-
დისა (დიდრიფშ ნხასა) და შავი ზღვის პირზე მცხოვრებ
ღაბაას გვარის (ღაბა ნხას) კავშირი. დიდრიფშის მთაზე დაბი-
ნაეების შემდეგ, დიდს თავისი ცეცხლოვანი რაშით დაუწყია
შავი ზღვის პირზე „მოგზაურობა“. ამ მოგზაურობის დროს
მას ყოველთვის ხელჩართული ბრძოლა ჰქონია ღაბაას გვარ-
თან, რომლის დამორჩილებაც ვერ მოუხერხებია. ერთხელ,
ასეთი მოგზაურობისას ღაბაას გვარის ქალი უნახავს, მოს-
წონებია და მასზე დაქორწინებაც განუზრახავს. საწადელი-
სათვის მხოლოდ მას შემდეგ მიუღწევია, როდესაც მოხერხე-
ბული და საზრიანი ქმედებები ჩაუტარებია [71. 60-71]. ჩვენი
აზრით, ეს ეპიზოდი მრავალმხრივ საყურადღებოა. იგი ააშკა-
რავებს ძველი აფხაზეთის მკვიდრ მოსახლეობასა და შემოჭ-
რილი უცხო ეთნიკური ჯგუფის წარმომადგენლებს შორის
არსებულ თავდაპირველ ურთიერთწინააღმდეგობის ფაქტს,
რომელიც ჩამოსახლებულთა მიერ გარკვეული ძალისმიერი
მეთოდების საშუალებით ურთიერთშეგუების პროცესით იც-
ვლება. რაც შეეხება ტოპონიმს ღაბაა^ალიძეა, სოფელ ლიძა-
ვაში მკვიდრი ქართველური მოსახლეობის გააფხაზებას ან
თანდათანობით გაქრობას უნდა გამოეწვია ქართული ტო-
პონიმის აფხაზური ფორმით შეცვლა. საინტერესოა, რომ ამ
შემთხვევეში, ღაბაა ნხას საგვარეულო ხატის ზედამხედველი-
სა და „მეხატურის“ პრივილეგია მაინც ქართული წარმოშო-
ბის გააფხაზებულ გოჩუას გვარს ჰქონდა მინიჭებული.

ფსპუს „წილებიდან“ ყურადღებას იქცევს ტყვარჩელსა
და აკარმარას შორის მთაზე დაარსებული ლაშქენდარ ნხა.
თუმცა, იგი ამჟამად წარმართული ხასიათისაა და აფხაზების
საგვარეულო სალოცავია. მისი სახელწოდება აშკარად ქარ-

თულიდან (სევანურიდან) მომდინარეობს. „შკინ=ფუძე < სევან. მშკიდ=მჭედელი; და-არ ქართველური კონფიქსი. ლა-შკდარ სევანურად სამჭედლოს აღნიშნავს“ [24. 258-259]. გარდა ამისა, ძველად ამ მთაზე ღეთისმშობლის სახელობის ტაძარი მდგარა, რომელიც თავად ა. გ. შერვაშიძის გადმოცემით, ბიჭვინთის ტაძარსაც კი აღემატებოდა [62. 132]. აქედან გამომდინარე, ამჟერადაც წარმართული სალოცავის ადგილზე ძველად ქრისტიანული ტაძარი უნდა მდგარიყო, რომელიც თავის დროზე ქართველურ მოსახლეობას ემსახურებოდა.

ნიშანდობლივია, XV ს-ში მთავარი ღეთაების, ფსჰუ ნხას წმინდა მთაზე, მისი განაყოფი „წილის“ - ინალ კუბე ნხას (ინალ კუბე - აბაზ. = ინალის საფლავი) დაფუძნება. ეს იყო აფხაზებისათვის რეალური წინაპრის ღეთაებად ქცევის კონკრეტული ცდა. მოსახლეობაში ინალზე სიცოცხლეშივე შეიქმნა ზებუნებრივი წარმოდგენა, როგორც ეთნიკური წინაპრის შესახებ, მაგრამ გადმერთება მხოლოდ მისი სიკვდილის შემდეგ მოხდა.

ზეპირ გადმოცემათა ვერსიების მიხედვით, ინალი ადიღეური არისტოკრატიული გვარის წინაპარია, რომელიც ყველა ტომსა და მათ კანონზე მაღლა იდგა. თითქოს ინალის სახელთანაა დაკავშირებული ადიღეური ტომების გაერთიანება და მათ შორის, ერთიანი მმართველობის ჩამოყალიბება. ერთიანობის შენარჩუნება ინალის შვილებმა ვერ შეძლეს, ამიტომ მათ წინააღმდეგ მოწყობილი აჯანყება გამხდარა ადიღეურ ტომთა დაშლის მიზეზი. ლეგენდის სხვადასხვა ვარიანტში ინალის რეზიდენციად კიბილტაშსკის ლიმანი, ტამანის ნახევარკუნძული, ხოლო დასაფლავების ადგილად მდ. ბზიფის სათავეებია დასახელებული [53. 25-33]. ეს გადმოცემა ტიპურ ეთნოგენეტურ სახეს ატარებს. ინალი იმდროინდელ ერთ-ერთ ადიღეურ ძლიერ ნათესაურ ჯგუფს ედგა სათავეში. მშვიდობისმოყვარე ხასიათით, ხალხის კეთილდღეობაზე მზრუნველი ინალი ცდილობდა ზოგიერთი გვარის წინამძღოლის მიერ წამოწყებული გვართაშორისი კონფლიქტები ჩაეხშო, რასაც წარმატებით ართმევდა თავს. გადმოცემით, მას

ერთი აბაზი ფეოდალი, ოზდემირი დაპირისპირებია. უძლეველ ინალთან ბრძოლაში დამარცხების შიშით იგი აფხაზეთის მთაში გამოქცეულა, მაგრამ ინალი მას დადევნებია, გზაზე ბევრი აბაზი გაუწყვეტია და ოზდემირიც მოუკლავს. შემდეგ მდინარე ბზიფის სათავეებში ჩასახლებული აბაზური მოსახლეობაც დაუმორჩილებია და რადგან აფხაზეთის ეს მხარე მოსწონებია, საცხოვრებლად თავის მეზობლებთან ერთად იქვე, სოფ. ფსჰუსა და მის მეზობელ სოფლებში დასახლებულა. გარდაცვალების შემდეგ, მისივე თხოვნით იგი მთა ფსხუზე დაუკრძალავთ. მისი საფლავი დღემდე ინალ კუბეს სახელითაა ცნობილი. მას, აფხაზეთის თანამედროვე მოსახლეობაცა და ჩერქეზებიც თავის წინაპრად თვლიან. საფლავს უვლიან და აღმერთებენ. იმ მიდამოებში სიმშვიდის დარღვევა, საქონლის ძოვება, ხისა და ბალახის მოჭრა დღესაც აკრძალულია [70. 387; 69. 54-56]. ყველა მკვლევარი და მათ შორის ე. პოტო, შ. ნოღმოვი, ა. გადლო [53. 28-29] და სხვ., ვინც იკვლევდა ინალის შესახებ არსებულ ლეგენდების ვარიაციებსა და მონაცემებს, მას რეალურ, ისტორიულ პიროვნებად სახადნენ. მაგალითად, ე. პოტოსა და შ. ნოღმოვის კვლევის შედეგად ინალი XV საუკუნის, ხოლო ა. გადლოს კვლევის შედეგად იგი ჩვენი წელთაღრიცხვის პირველი ათასწლეულის ბოლოს (დაახლოებით VIII-X სს) ადიღელი მხედართმთავარი იყო, რომელიც ადიღური ცალკეული ტომების გაერთიანებას ცდილობდა. ისტორიული მონაცემების გათვალისწინებით, ლიტერატურიდან ცნობილი ხდება, რომ „X საუკუნეში და არც მის შემდგომ, ადიღეებში ცალკეულ ტომთა გაერთიანების რაიმე მნიშვნელოვანი ცდა არ აღნიშნულა“ [1. 38]. ამავე დროს, ინალის მოღვაწეობის დროის განსაზღვრისათვის ის ფაქტიც მნიშვნელოვანია, რომ ქართულ წყაროებში XV ს. 70-ან წლებამდე ჩრდილო კავკასიიდან მთიელთა ექსპანსიის შემთხვევები არ დაფიქსირებულა. ამიტომ, ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ჩვენთვის ინალის სამხრეთ კავკასიის ფერდობზე გადმოსახლების დროის შესახებ გამოთქმული ვარაუდიდან ე. პოტოსა და შ. ნოღმოვის

მოსაზრება უფრო მისაღები აღმოჩნდა.

საინტერესოა ის ფაქტი, რომ ინალმა მნიშვნელოვანი ადგილი დაიკავა აფხაზურ ფოლკლორშიც. მოსახლეობაში ინალის შესახებ გავრცელებულ თქმულებებს რეალობა ედო საფუძვლად. იგი გახდა მფარველი იმ მოსახლეობისა, რომელიც მასთან ერთად დასახლდა აფხაზეთის მთაში. მოგვიანებით კი, გამრავლების შემდეგ, მოსახლეობის ამ ნაწილმაც მთისწინა და ბარის რაიონებში ჩამოინაცვლა. იგი რეალური წინაპარი იყო, რომელმაც ჯერ აფხაზეთის მთაში და შემდეგ ბარში, ჩრდილო კავკასიიდან ჩამოსახლებულ ახალ ტაღლას დაუდო საფუძველი. ამიტომ, მათ თვალში ზებუნებრივი ძალით დაჯილდოებული ბელადი ღვთაებამდე ამაღლდა. მოსახლეობა, რომელიც „ინალ კუბეს“ სალოცავის მფარველობაში მოექცა „ის გეარები იყო, რომლებიც ინალიდან იღებდნენ სათავეს და ყველანი მსხვერპლს ამ ხატს სწირავდნენ“ [53. 43]. მოგვიანებით ინალ კუბე ნხა, ფსჰუსა და დიდრიფშს გაუტოლდა თავისი სიძლიერითა და სიწმინდით. მოცემულ კონკრეტულ შემთხვევაში ადიღეურსა და აფხაზურ მოსახლეობას შორის საერთო წარმომადგენლობის გენეტიკური გზა არ წაშლილა. აფხაზეთის შიდა რეგიონებში შემოჭრილი, კავკასიელი და შემდეგ გააფხაზებული მოსახლეობის ცნობიერებაში იგი ბოლომდე ადიღელ ბელადად დარჩა. ინალ კუბე ნხამ მთელი რიგი აფხაზური გეარების ძირი სალოცავის ფუნქცია შეიძინა. ამ სალოცავს უკავშირდება უმეტესად წარმართული, თუმცა მაჰმადიანური ორიენტაციის გეარები - ინაფშა, კიუტ [14], ადლეიბა, ბაგაფშ, ამიჭბა [74. 32-33; 54. 43] და სხვა. რაც შეეხება ინალ კუბეს მუსლიმანურ იერს, იგი ამ სალოცავს მხოლოდ XVII ს-ის შემდეგ უნდა შეეძინა, ვინაიდან აფხაზებში ეს რელიგია ნაწილობრივ სწორედ ამ დროს გავრცელდა [1. 80]. ამრიგად, ინალ კუბეს სალოცავის მუსლიმანობა მაჰმადიანური მოსახლეობის მიგრაციულ ტაღლას უკავშირდება. მაჰმადიანობა აფხაზეთში უმეტესად კავკასიიდან შემოჭრილ მოსახლეობას მოჰქონდა, ამიტომაც, ამ ფაქტმა უძველეს და მთავარ ღვთაებას, ფსჰუ ნხასაც ნაწი-

დღობრივ მაჰმადიანური იერი შესძინა.

ამრიგად, ინალი მიგრანტი მეთაურია, რომელიც მალე კედება, მაგრამ მის ადგილს აფხაზების ცხოვრებაში მისი საფლავი იკავებს. ინალის შვილები, მართალია, საქართველოს სამხრეთ რაიონებში იფანტებიან, მაგრამ არ ჩანს, რომ ისინი საკუთარ “მამულს” (რომლის შესატყვისი ტერმინი აფხაზურში არ მოიძიება) ითავისებდნენ. ტერიტორიული ასპექტი აქცენტირებულია იმ მხრივ, რომ მათთვის საჭიროა მისი მოპოვება. მიგრანტები არც დამოუკიდებლები ჩანან, ისინი თქმულებებში მკვიდრი ხალხის ქართველ მეფეებს ექვემდებარებიან. აფხაზეთის ქართველი თავადის შარვაშიძეების მემკვიდრეებს შორის ტერიტორიის დანაწილების ფაქტი, მხოლოდ გვიან შექმნილ გადმოცემებში გეხვედება. აფხაზების ყურადღება დღესაც ინალის საფლავისკენაა მიმართული, რომელიც ხელს უწყობს მათი ერთობის გამყარებას.

საინტერესო ცნობებს გვაწვდის XVII ს-ის აფხაზეთში მცხოვრები აფხაზი ტომების რელიგიური რწმენის შესახებ ევლია ჩელები. მისი აღწერილობიდან ჩანს, რომ აფხაზები „ყველა ერთი სარწმუნოებისა“ არ იყო. ზოგიერთმა „ყურანი რა არის“, არ იცოდა, მხოლოდ კამშ ტომში „მეჩეთები და ბევრი მუსულმანიც“ ყოფილა. მაგრამ იქვე ნათელი ხდება, რომ ეს ხის მეჩეთები „სტამბულიდან ჩამოსული თოფხანეს აბაზა ხელოსნების გაკეთებული ყოფილა [5. 100-103]. გ. ფუთურიძის კომენტარების საშუალებით ირკვევა, რომ „კამშ ტომში“ სოფ. ტამიშის აბაზა მოსახლეობა იგულისხმება [6. 70]. საფიქრებელია, რომ ჩრდილო კავკასიიდან თურქეთში მოხვედრილი და ისევ უკან კავკასიაში დაბრუნებული აბაზა მოსახლეობა სოფ. სათამაშიას (ტამიშს) შემორჩა, რომლებიც თანდათანობით ასიმილაციის შედეგად აფხაზდებოდნენ. არც ევლია ჩელებამდე და არც მას შემდეგ ლიტერატურულ წყაროებში აფხაზეთის ტერიტორიაზე მეჩეთების არსებობის ფაქტი არ აღნიშნულა. XVI-XVII საუკუნეებში ჩრდილოეთიდან ჩამოსახლებული მოსახლეობა კი არ გაქრისტიანებულა,

თუმცა, აფხაზეთში ჩამოსახლების შემდგომ მათზე ისლამის გავლენა თანდათანობით უნდა შესუსტებულიყო. მხოლოდ ოჩემჩირის რაიონში XVII საუკუნის 80-ანი წლების შემდეგ ჩამოსახლებულ მიგრანტთა ცხოვრებაში, მეგრული მოსახლეობის უშუალო მეზობლობის გამო, ქრისტიანული წესების ელემენტები შეიჭრა, თუმცა ისინიც წარმართული ხასიათის ჩვეულებებით იყო შეზავებული.

მიგრაციული პროცესები XVIII-XIX სს-შიც გრძელდებოდა. მოსული მოსახლეობა ადაპტაციას ვერ ასწრებდა, რომ ახალ ტალღას მთიდან ისევ ძველი წეს-ჩვეულებები ჩამოჰქონდა, რაც ტრადიციული კულტურის კონსერვაციას უწყობდა ხელს.

როდესაც აფხაზებში მთის წმინდა სალოცავმა თანდათანობით ღვთიური ძალის საბრძანებლის ადგილი დაიმკვიდრა, იგი საშიში გახდა და მთაზე ასევეც აიკრძალა. მოსახლეობა მხოლოდ იმის უფლებას იტოვებდა, რომ დღესასწაული სალოცავის (მთის) ძირში ან მის შორიახლოს მოეწყო. XVII ს-დან ბარში აფხაზურ, ჩამოსახლებულ მოსახლეობას სალოცავების „წილები“ ტყის ნაპირებზე, ჭალებში და ზოგჯერ რამდენიმე მრავალწლიანი „წმინდა“ ხეების ქვეშ გადმოჰქონდა, რაც მათ ბინადარ ცხოვრებაზე გადასვლას, გეოგრაფიულ-ბუნებრივ პირობებთან შეგუებასა და მეურნეობის ადაპტაციაზე მიუთითებდა.

ახალ ბუნებრივ ობიექტებზე სალოცავისათვის გამოყოფილ მცირე საკულტო სივრცეს საკრალური მნიშვნელობა ენიჭებოდა, რადგანაც ტყის ან ჭალის ეს ნაწილი წმინდა ან-სამბლის სივრცობრივ ფორმას იძენდა. ეს იყო მათი „ღვთის სახლი“, რომლის რაიმე სხვა მატერიალური გამოხატულება მათ არ გააჩნდათ. სივრცეში შედიოდა - წმინდა ცეცხლის დასანთები, ზეარაკის დასაკლავი ადგილი და ადგილი, სადაც მიწაში ჩარჭობილი იყო მაღალი ორკაპიანი ჯოხი. ამ ჯოხზე დღესასწაულის დასრულების შემდეგ ჩამოაცვამდნენ ზეარაკის თავს, ჩლიქებს, რქებსა და ტყავს. ორკაპი მაღალი და მყარი უნდა ყოფილიყო, რომ წმინდა ცხოველის ნაწილებს

ნადირი არ მისწვდომოდა. ამ ტერიტორიაზე მდგარ ხესა და ხის ძირში ინახებოდა შეწირული სხვადასხვა წვრილმანი ნივთი, რომლის ხელის ხლება და სალოცავის სიერციდან გატანა აკრძალული იყო. ღვთაების შიშით მლოცველები ამ ტერიტორიაზე ამოსული ხის ტოტისა თუ ბალახის ხელის ხლებასაც ერიდებოდნენ. ქურუმის როლი საგვაროს ან პატრონიმის უხუცესს ეკისრებოდა.

ჭალებსა და ტყის პირზე ჩამონაცვლებულ „წილებს“ შორის თავისი სიძლიერით გამოირჩეოდნენ - დოპუ ნხა, ლეირ ნხა და სხვ. დოპუ ნხა, დასახელებიდან გამომდინარე, თავდაპირველად დოპუას საგვარო სალოცავი იყო, მაგრამ მოგვიანებით მან სოფ. აძიუბუას სხვა გვარების მფარველი ფუნქციაც შეითავსა; ლეირ ნხამ, ლეიბას ხატ-სალოცავმა კი მუგუძირხვაში მხოლოდ ამ გვარის ძირი სალოცავის ფუნქცია შეინარჩუნა [69. 108]. მას აწლა ნჰარა ეწოდებოდა (აწლა - ხე; ნჰარა - ლოცვა; ე. ი. სიტყვასიტყვით: ხის ლოცვა. ლეიბას გვარის მფარველი კერპი ხის კულტი იყო. ასეთი კულტები ბარად ჩამოსახლებული აფხაზური გვარების მფარველ ღვთაებად საბჭოთა ეთნოგრაფიულ სინამდვილეშიც მოიპოვებოდა. მაგ. მდ. კოდორის პირას, სადაც გადმოცემით ანუასა და ბგანბას გვარების წინაპრები დასახლებულან, წმინდა ჭალაში გამართული იყო ამ გვარების სალოცავი [9. 216-217]. ამიჭბას საგვარეულო ძირი ხატის ინალ კუბეს „წილი“ სოფ. ჯგერდაში გადმოსახლების შემდეგ, იქვე, ჭალაში ყოფილა გადმოტანილი [74. 33]. აფხაზეთში პირველ სამოსახლო ადგილებთან არის დაკავშირებული გუნბას (სოფ. ლიხნი, გუდაუთის რ-ნი), უიბას (სოფ. მუგუძირხვა, გუდაუთის რ-ნი), შუღუმბას და აიბას (სოფ. ოთხარა, გუდაუთის რ-ნი) [42. 16-35], ლაკერბას (სოფ. ყულანურხვა, გუდაუთის რ-ნი), კიახირიფას, სიმსიმის, ბიჯბას, დბარის (სოფ. ბარმიში და ბლაბურხვა, გუდაუთის რ-ნი) [72. 31], სმირის და სიმსიმის [73. 32] და სხვა საგვარეულო სალოცავები. საინტერესოა ის ფაქტი, რომ ზემოთ ჩამოთვლილი გვარების სალოცავების დღესასწაულზე (რომელიც წლის სხვადასხვა დროს იმართებოდა) ქურუმი

ლოცვის დროს ჯერ ფსჰუს, ინალ კუბეს და შემდეგ კი მის „წილ“ სალოცავებს შეავედრებდა შესაბამისი გვარის წევრებს. ბუნებრივია, ამით შეგნებულად თუ უნებლიედ მოსახლეობის მეხსიერებაში ილექებოდა წინაპრების ადრინდელი ბინადრობის ადგილის არსებობის ფაქტი და საერთო წარსულის ხსოვნა.

ჩვეულებრივ, აფხაზეთში მკვიდრი ქართველური მოსახლეობისათვის ქრისტიანული ეკლესიები ძირი სალოცავის როლსაც ითავსებდა, რომელიც საცხოვრებელი „სამყაროს“ ე. ი. სოფლის ცენტრში იდგა. აფხაზების ძირი სალოცავები კი „სამყაროს“ გვერდით, ე. ი. სოფლის თავში ან ბოლოში ეწყობოდა, რაც მათ ადრეულ ეტაპზე მომთაბარული ცხოვრებისეულ ხასიათზე, ამ ქვეყანაში არამკვიდრობასა და დასახელებაზე მიაწინებდა. რადგან ქართველი ქრისტიანების ცხოვრებაში ეკლესიას ყოველთვის მნიშვნელოვანი როლი ჰქონდა, მასთან კავშირს გააფხაზებული ქართველებიც დიდხანს ვერ წყვეტდნენ. ამის რეალურ საბუთს წარმოადგენდა რევოლუციამდე და საბჭოთა წყობილების პირველ წლებში გააფხაზებული გვარების ქრისტიანულ დღესასწაულებში მონაწილეობა. მაგ. სოფ. ოთხარას (გუდაუთის რ-ნი) ბაგათე-ლიებსა და სოფ. მუგუძირხეის (გუდაუთის რ-ნი) ჩქოტუებს თავისი საგვარეულო ძირ ხატად ილორის წმ. გიორგის სალოცავი მიაჩნდათ. ამიტომ, ყოველი წლის ნოემბრის თვეში, საგვარეულოს უხუცესები ილორის ეკლესიაში წმ. გიორგის დღეობას აუცილებლად ესწრებოდნენ [15]. ვინაიდან მათ საკუთარ საკარმიდამო ნაკვეთში მოწეული ღვინისა და საკუთარი სახლიდან საკლავი ხორცის დღესასწაულზე წადება ეკრძალებოდათ, ისინი ამ პროდუქტებს იქვე, ქართველებისგან ყიდულობდნენ. რესპონდენტების აზრით, ეს ჩვეულება რწმენის შეცვლასა და მათი გვარის გააფხაზებასთან იყო დაკავშირებული. მოხუცებს კარგად ახსოვდათ ეს ჩვეულება, რადგანაც ზოგი მათგანი ამ ტრადიციის უშუალო მონაწილე იყო.

ილორის ეკლესია მთელი დასავლეთი საქართველოს

ქართული მოსახლეობისთვის დღესაც გავლენიანი და ძლიერი სალოცავია. ამავე დროს, წარსულში იგი ძირი ხატის ფუნქციასაც ასრულებდა. ქართული - მაღიშა, საბეკია, მარკელია, ბჟანია, ჯიგანია, ხასია, ხოჭა, კიტა, მეჭურჭლე და სხვ. გვარებიდან მნათეებსაც მორიგეობით ირჩევდნენ [22. 349]. ამ ეკლესიაში გარკვეულ როლს ასრულებდნენ წითლიძეები და ბახტაძეები [74. 30]. დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობა ილორის წმ. გიორგის საზედაშე ღვინით სავსე ქვევრებსა და საქონელს სწირავდა. დასაწყისში ოჩემჩირის რაიონში ჩამოსახლებული აფხაზური მოსახლეობა, ქართველების გაუღენით ილორის წმინდა გიორგის სალოცავს ძლიერ ხატად მიიჩნევდა. მათი წარმოდგენით, იგი სამართლიანი ღვთაება იყო, რომელსაც შეეძლო მტყუან-მართლის გარჩევა, დამნაშავეის დასჯაც, ამდენად, იგი აფხაზების წარმოდგენაში ერთგვარად თემიდას როლსაც ასრულებდა. ამიტომ, მოსახლეობა ხატის რისხვას ერიდებოდა და დღეობას ესწრებოდა, თუმცა, არ იცოდნენ რა სახის ხატი იყო ილორი (ილორ ნხა) და არც მის ქრისტიანულ ხასიათზე ჰქონდათ წარმოდგენა. არქანჯელო ლამბერტის ცნობით (XVII ს.), ყოველი წლის 20 ნოემბერს, ილორის ეკლესიაში „სამეგრელოს მთავარი დღესასწაულში თავისი ხალხით - ოდიშელებით, სვანებითა და აფხაზებითაც“ [45. 152-156] მონაწილეობდა. მოგვიანებით, 1925 წლისათვის ჩანს, რომ ამ დღესასწაულში მხოლოდ ქართველები, ბერძნები და სომხები მონაწილეობდნენ. ის აფხაზები, რომლებიც „წაბალ, დაღ, ფსჰუ და სხვა მთებიდან ჩამოვიდნენ, წმ. გიორგის ხატის ნაცვლად ზვარაკს ინალ კუბეს სწირავდნენ“ [55. 94, 96].

XV საუკუნის ბოლოდან, როგორც აღვნიშნეთ, კავკასიიდან მიგრაციული ტალღების შემოჭრას აფხაზური საზოგადოების ეთნო-რელიგიური ცვლილება მოჰყვა, რასაც თან სდევდა ქრისტიანობის თანდათანობით აღმოფხვრა. 1912 წ. სოფ. ბესლახუბას ქართულ ეკლესიაში მოღვაწე რუსი ეპისკოპოსის ცნობით, აფხაზები ეკლესიისა და ეკლესიური ჩვეუ-

ლების მიმართ გულგრილი ყოფილან. ეკლესიურ ცხოვრებას უფრო მეგრელები მისდევდნენ, ამიტომ ღვთისმსახურებიც ქართული ეროვნების წარმომადგენლები იყვნენ [43 142]. 1851 წ. რუსეთმა კავკასიაში დაარსა – „Общество восстановления православного христианства на Кавказе“. საზოგადოების მიზანს ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიის მოსახლეობასთან ერთად აფხაზების მასობრივი გაქრისტიანებაც წარმოადგენდა. მაგრამ ენისა და თვითმყოფადობის დაკარგვის შიშით აფხაზები, როგორც ქრისტიანობას, ისე მაჰმადიანობასაც გაურბოდნენ. ეკლესიის რუსი მსახურნი აფხაზი მოსახლეობის მოსყიდვას ქრთამებისა და საჩუქრების საშუალებით ცდილობდნენ, მაგრამ მათი მცდელობა უშედეგოდ მთავრდებოდა. ამ მოვლენის შესახებ კ. კოხის, ო. სპენსერისა [19. 143] და ს. საფონოვის [72. 50] აზრი ერთმანეთს ემთხვეოდა. მათი ცნობით, აფხაზებს ნათლობა „სპეკულაციურ და გამორჩენის“ საშუალებად უქცევიათ. ნათლობის შემდეგ სხვადასხვა ეკლესიაში რამდენჯერმე იღებდნენ ეერცხლის ჯვრებს, ეერცხლის მონეტებს, ტანსაცმელს ან ქსოვილებს, მაგრამ რწმენას მაინც არ იცვლიდნენ.

ჩრდილო-დასავლეთ საქართველოს იმ რაიონებში, სადაც თანდათანობით მთიდან ტალღობრივად ჩამოსახლებული მოსახლეობა იკიდებდა ფეხს, ქართველები იძულებული ხდებოდნენ აყრილიყვნენ და ქვეყნის შიდა რეგიონებში გადასახლებულიყვნენ. ქართველების ის ნაწილი, რომელიც საცხოვრებლად იქვე რჩებოდა, საზოგადოებაში მდგომარეობის გაუმჯობესებასა და სხვადასხვა სიკეთის მოსაპოვებლად საკუთარ ეროვნულ მრწამსს უცხო ეთნიკური ჯგუფის ეთნო-რელიგიურ მრწამსზე ცვლიდა, მაგრამ რწმენის შეცვლის მიუხედავად, ისინი ქრისტიანული ძეგლების ნანგრევებზე აღმოცენებული წარმართული სალოცავების მომვლელები, პატრონები და მისი „მეხატურები“ ხდებოდნენ. ასეთი „მეხატურები“ ეთნოგრაფიულ სინამდვილეშიც მრავლად მოიძებნებოდა. მაგ. სოფ. ჯგერდაში (ოჩემჩირის რ-ნი), მკვიდრი ქართული მოსახლეობის აფხაზურით შეცვლის შემდეგ,

ქრისტიანული ეკლესიის ნანგრევებზე, რომელიც XVII ს-ში თურქების შემოსევის შედეგად განადგურებულა, აფხაზური წარმართული ხასიათის საგვარო სალოცავი ქ-იაჩ ნხა დაარსებულა. აფხაზი რესპონდენტების წარმოდგენით, ეს სალოცავი აფხაზური წარმოშობისა იყო და მათი წინაპრის, ქ-იაჩის კულტს უკავშირდებოდა. ეს ეთნოგენეტური გადმოცემა სამეცნიერო ისტორიული კვლევის შედეგადაც დასტურდება. როგორც ჩანს, სალოცავი ამავე სახელწოდების – კეჩ//გეჩ//ქეჩ//გმაჩ//ქმაჩ, საქართველოში თემის მიგრანტ წარმომადგენლებს უნდა დაეფუძნებინათ. კავკასიაში ამ თემის არსებობამ XIX საუკუნის სამოციან წლებამდე მოაღწია. მუჰაჯირობის პერიოდში ისინი მთლიანად ოსმალეთში გადასახლდნენ. წყაროებიდან ცნობილია, რომ გმაჩ//ქმაჩ თემის მოსახლეობა ჯერ შავ ზღვისპირეთში, აფხაზეთის მოსაზღვრე ჩრდილო-დასავლეთ ტერიტორიაზე, ხოლო გვიან შუა საუკუნეებში კავკასიის ქედს გადაღმა ჩანან, სადაც ამ სახელწოდებით აბაზების, ტაპანთელების ექესი თემი იყო დადასტურებული. მათ ქართულ წყაროებსა და ქართულ ცოცხალ მეტყველებაში ჯიქების, ხოლო რუსულ წყაროებში Гечხ ან Гечд-ს სახელით მოიხსენიებდნენ [32. 480].

ლი. ამასთან დაკავშირებით საინტერესოა ს. კაკაბაძის მიერ აღმოჩენილი საბუთი, რომელშიც მოთხრობილია სოფ. მოჭკვის ახლოს ქიაჩის მონასტერში ქიაჩის წმ. გიორგის ხატის არსებობისა და შემდეგ წალენჯიხის რაიონში, სოფ. ობუჯის ეკლესიაში მისი გადაბრძანების შესახებ [16. 247-248]. ამ ცნობას თავის საისტორიო კვლევაში ბ. ხორავა იყენებს [31. 112]. ოჩემჩირის რაიონის მოსახლეობაში ჩაწერილი მასალებით პ. ცხადაიაც ადასტურებს, რომ სოფ. ჯგერდის ჩრდილოეთ საზღვართან არსებობდა სოფ. ქიაჩი და ამ სოფელში ეკლესიის ნანგრევები. ჩაწერილი გადმოცემის თანახმად, სოფ. კეიტოულიდან მტრებს გამოქცევია კაკაჩიას გვარი (როგორც ჩანს გააფხაზეული, ს. ბ.-ო.), რომელსაც სოფ. ობუჯში გადმოუბრძანებია სოფ. ქიაჩის მთავარანგელოზის ხატი [29. 134]. ახლო წარსულამდე ე. ი. კონფლიქტამდე, სოფ. კეიტოულში ნაეკლესიარი და მის ეზოში სასაფლაო ქიაჩის სახელწოდებით იყო ცნობილი.

ამრიგად, საქართველოს ტერიტორიაზე ჩრდილო კავკასიიდან მიგრირებული მოსახლეობის თანმიმდევრული განსახლების, სალოცაეების ბარის მიმართულებით გადაადგილების მთელი სისტემაა დაფიქსირებული. მიგრანტთა გადაადგილების მიმართულებით მიმდინარეობდა საგვარეულო სალოცაეების განადაცვლება — მათი ან ქრისტიანული ტაძრის ნანგრევებზე დამაგრება, ან ქრისტიანულ სალოცაეებთან შერწყმა. შესაბამისად, მიმდინარეობდა ნაწილი მკვიდრი მოსახლეობის ჩამოსახლებულთა ზეგავლენით გააფხაზება, ხოლო მკვიდრი მოსახლეობის მიერ ჩამოსახლებულთა ნაწილის გაქრისტიანება და გაქართველებაც.

აფხაზი რესპონდენტების მტკიცებით, ყველა ქრისტიანულ ძეგლს „ნათესაური“ კავშირი ჰქონდა ფსჰუ და ინალ კუბესთან. მათი წარმოდგენით, ილორი უფროსი ქრისტიანი, ხოლო ფსჰუ და ინალ კუბე უმცროსი მაჰმადიანი ძმები იყვნენ. საფიქრებელია, რომ ამით შუა საუკუნეებში ჩამოსახლებული ოჩემჩირის რაიონის აფხაზობა თავის ჩრდილო კავკასიურ წარმომავლობას აცნობიერებდა, მაგრამ ამავე დროს, მკვიდრი

ქართული ქრისტიანული სალოცავი ტაძრების უპირატესობას ქვეცნობიერად სცნობდა, რაც, უნდა ვიფიქროთ, რომ აფხაზების მიერ აფხაზეთის ტერიტორიაზე ქართველი მოსახლეობის მკვიდრობის აღიარების მიმანიშნებელიც იყო. მთაში დაფუძნებული მთავარი ღვთაებას ფსჰუნხას „წილების“ დაბადების შემდეგ, მიკროტერიტორიისა და მფარველობის არეც ფართოვდებოდა. მოსახლეობისა და გაზრდილი ტერიტორიის „მოელა-პატრონობისა“ და „დაცვისათვის“, დროთა განმავლობაში, ღვთაებასაც მოძრავი ბუნება უვითარდებოდა. ასეთივე მოძრავი ხდებოდა „წილებიც“. მოძრაობის მიზანი კი ერთი იყო – ახალი ტერიტორიის ათვისება.

ეთნოგენეტიური გადმოცემებისა და ისტორიულ-კულტურული პროცესის ანალიზმა გეიჩვენა, რომ აფხაზების ეთნოგენეზი და ეთნიკური ისტორია მართალია, მჭიდროდ იყო დაკავშირებული ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიის ეთნიკურ ერთობებთან, მაგრამ ადაპტაციის შემდეგ, ასევე მჭიდროდ დაუკავშირდა ქართველურსაც. აფხაზების ენობრივი, ეთნიკური და „ფიზიკური წინაპრები“ – ჩრდილოკავკასიელი მიგრანტები იყვნენ, თუმცა, ქართველურ მოსახლეობასთან ინტეგრაციამ მათი ახალი ეთნიკური სახის, ე. ი. აფხაზობის ჩამოყალიბებაში დიდი როლი შეასრულა.

თუ საქართველოს ტერიტორიაზე, თავდაპირველად ჩამოყალიბებული მცირე ეთნიკური ერთობის ბუნებრივი ასიმილაცია უფრო განვითარებული ქართველური მოსახლეობის წყალობით მოხდა, XVI საუკუნიდან ვითარება შეიცვალა. ამ პერიოდში ეთნიკურად უკვე ჩამოყალიბებულ მოსახლეობას თავიდან „დახურულობის“ მეტი ხარისხი ახასიათებდა. ამაში მათ ჩრდილოეთიდან ჩამოტანილი ტრადიციული კულტურა და შეძენილი მაჰმადიანური რელიგია უწყობდა ხელს. თუმცა, მოსული მოსახლეობის მკვიდრ ქართველურ მოსახლეობასთან კონტაქტის შედეგად ინტეგრაციის პროცესი გარდაუვალი ხდებოდა, რის ხარჯზეც, თანდათანობით მოსულსა და დამხედურ მოსახლეობას შორის „დახურულობის“ ხარისხი მცირდებოდა. ქართველებისა და აფხაზების

ურთიერთობის მოწესრიგებას სხვადასხვა ტრადიციული ინსტიტუტები – ქორწინების, მამამძუძეობის, დაძმობილების და სხვ. უწყობდა ხელს. საქართველოში რელიგიური მრწამსი კონფლიქტის წარმოშობის მიზეზი არასოდეს გამხდარა. მიუხედავად სარწმუნოებრივი განსხვავებისა აფხაზები შერეულ ქორწინებას არასოდეს ერიდებოდნენ, თუმცა, რძლად შესულ ქალს აფხაზური ოჯახის, ხოლო გათხოვილ აფხაზ ქალს მამის ოჯახიდან მოყოლებული ტრადიციული წესებით ავალდებულებდნენ ცხოვრებას. ამრიგად, უცხო ეთნიკურ გარემოში, უცხო ტერიტორიაზე მოხვედრილი ჩრდილო კავკასიისა (უბიხური, აბაზა, ჩერქეზული...) და ქართველური მოსახლეობის ინტეგრაცია, ნაწილობრივ კი ქართველთა ასიმილაცია, გახდა აფხაზეთში თანამედროვე აფხაზური ეთნიკური ერთიანობის ჩამოყალიბების საფუძველი.

XX ს 80-იანი წლების ბოლოს, საბჭოთა მეცნიერების ს. არუთინოვის მიერ გამოთქმული ვარაუდით, აფხაზების ეთნიკური ერთეული საუკუნეების მანძილზე ასოცირებული იყო ქართველ ერთან [46.30]. მაგრამ, საბჭოთა სივრცეში, როდესაც სოციალისტური “მცირე ერები” ერთნაირი იდეოლოგიზირებული შტამპით იქმნებოდა, საბჭოეთის მესვეურებმა აფხაზებს ფართო ხასიათის ცნება მიანიჭეს, რათა უფრო მაღალი სოციალურ-ინდუსტრიულ საფეხურზე მდგომი ხალხის სტატუსის ილუზია შეექმნათ და ამით ისინი მორჩილებაში ჰყოლოდათ.

აფხაზებმა, როგორც ჩანს, კონფლიქტის შემდეგაც ვერ მიიღეს დამოუკიდებლობის სასურველი ხარისხი. თანამედროვე აფხაზების ეთნიკური ერთობის გაქრობა დღეს უფრო დიდი რისკის ქვეშაა. მიმდინარეობს მათი გარუსების ტოტალური პოლიტიკა.

1. ზ. ანჩაბაძე, თ. ბოცვაძე, გ. თოგოშვილი, მ. ცინცაძე. ჩრდილო კავკასიის ხალხთა ისტორიის ნარკვევები. თბ., 1969
2. ნ. ბერძენიშვილი. საქართველოს ისტორიის

- საკითხები. წ. I. თბ., 1969
3. ნ. ბერძენიშვილი. საქართველოს ისტორიის საკითხები. ტ. 8. თბ., 1990
 4. თ. გვანცელაძე. ქართველური სუბსტრატის საკითხისთვის აფხაზურ ენაში ქრისტიანული საკულტო ლექსიკის მიხედვით. ქართული მემკვიდრეობა. ქუთაისი, 1996
 5. ევლია ჩელების „მოგზაურობის წიგნი“, I. თბ., 1971
 6. ევლია ჩელების „მოგზაურობის წიგნი“, II. თბ., 1973
 7. ვახუშტი ბატონიშვილი. ქართლის ცხოვრება, IV. თბ., 1973
 8. ი. ზონარა. გეორგიკა. ტ. VI. თბ., 1966
 9. ს. ზუხბა. აფხაზური ზეპირსიტყვიერება. თბ., 1988
 10. თეოდორე კვირელი. გეორგიკა, I. თბ., 1961
 11. ა. თოთაძე. აფხაზეთის მოსახლეობა, ისტორია და თანამედროვეობა. თბ., 1995
 12. მ. ინაძე. ძველი აფხაზეთის ეთნოპოლიტიკური ისტორიის საკითხები. „მაცნე“, №2, ისტორიის სერია, 1992
 13. პ. ინგოროყვა. გიორგი მერჩულე. თბ., 1954
 14. ინფორმატორები: ჯოპუა იანკო თამაშუქეის ძე, 73 წ. სოფ. ჭლოუ, ოჩემჩირის რ-ნი; კიუტ ნიკოლოზ მაქსიმეს ძე, 84 წ. სოფ. კინდლი, ოჩემჩირის რ-ნი; კიუტ ელადიმერ ოზამათის ძე, 73 წ. სოფ. კინდლი, ოჩემჩირის რ-ნი; და სხვ. მასალა ჩაწერილია 1973 წ.
 15. ინფორმატორები: ბაგათელია ქუთია გედლაჩის ძე, 84 წ.; ჩქოტუა თემურ დავითის ძე, 73 წ... მასალა ჩაწერილია 1969 წ. გუდაუთის რ-ში
 16. ს. კაკაბაძე. საბუთი შერგელაიასათვის ქიაჩის ხატის გადაცემის შესახებ. „საისტორიო მოამბე“, თბ., I. თბ., 1925
 17. ზ. კიკნაძე. ქართულ მითოლოგიურ გადმოცემათა სისტემა. თბ., 1985
 18. კოწია ჭყაფშანელი. წერილი აფხაზეთიდან, „მოამბე“,

№5, თბ., 1898

19. კ. კოხისა და ო. სპენსერის ცნობები საქართველოსა და კავკასიის შესახებ. თბ., 1981
20. მ. ლორთქიფანიძე. აფხაზები და აფხაზეთი. თბ., 1990
21. მაგალითად, ზღაპარში „საიდან მოვიდნენ აფხაზები“, Абхазские сказки, Сухуми, 1935, 165-173; და სხვ. იხ.: Инал-Ипа Ш. Д. Страницы исторической этнографии абхазов. Сухуми, 1971, 224 და შემდეგ
22. ს. მაკალათია. სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია. თბ., 1941
23. გ. მელიქიშვილი. ფეოდალური საქართველოს პოლიტიკური გაერთიანება და საქართველოში ფეოდალურ ურთიერთობათა განვითარების ზოგიერთი საკითხი. თბ., 1973
24. თ. მიბჩუანი. დასავლეთ საქართველოს ქართველ მთიელთა ეთნოგენეზის, განსახლებისა და კულტურის ისტორიიდან. თბ., 1989
25. ა. ონიანი. აფხაზეთი და დასავლეთი საქართველო ენობრივ მონაცემთა მიხედვით. გაზ. „სახალხო განათლება“, 20.12.1989
26. პროკოპი კესარიელი. გეორგიკა. ტ. 2. თბ., 1965
27. იხ.: ქართლის ცხოვრება, ტ. I. თბ., 1955; ტ. II. თბ., 1959
28. ქართული სამართლის ძეგლები. III. თბ., 1970
29. პ. ცხადაია. სამურზაყანოს ისტორიული და თანამედროვე ტოპონიმია, თბ., 2004
30. თ. ყაუხჩიშვილი. ბერძენი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, V, საქართველოს ისტორიის უცხოური წყაროები, XV, თბ., 1983
31. ბ. ხორავა. ოდიშ-აფხაზეთის ურთიერთობა XV-XVIII სს, თბ., 1996
32. ს. ჯანაშია. ბარათაშვილთა გენეალოგიისათვის. შრომები. ტ. II, თბ., 1952
33. ს. ჯანაშია. შრომები, ტ. III. თბ., 1959
34. ბ. ჯანაშია. აფხაზურ-ქართული ლექსიკონი. თბ., 1954

35. გ. ჯაფარიძე. ქართველებისა და საქართველოს არაბული სახელწოდებანი. საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი უცხოური და ქართული ტერმინოლოგია. თბ., 1993
36. А...а, Религиозные верования абхазов. ССКГ, вып. V. 1871
37. Абазинско-русский словарь. М., 1967
38. Алексеев В. П., Бромлей Ю. Б. К изучению роли переселений народов в формировании этнических общностей. СЭ №2, 1968
39. Альбов Н. Описание новых видов растений найденных в Абхазии 1889-1890 гг. ЗКОИГРО, кн. XVI
40. Адзинба И. Е. Архитектурные памятники Абхазии. Сухуми, 1958
41. Адыгы, Балкары и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII-XIX вв. Нальчик, 1974
42. Акаба Л. Х. Исторические корни архаических ритуалов абхазов. Сухуми, 1984
43. Андрей Епископ. Бесплахубский Свято-Онуфриевский приход. СЗМ, №9, 1912
44. Антелава И. Г. К вопросу о феодальных отношениях в Абхазии в XVII-XVIII веках. Труды АГМ, вып. I. Сухуми, 1947
45. Арканжело Ламберти. Описание Мегрелии. СМОМПК, XLIII
46. Арутюнов С. А. Народы и культуры. М. 1989
47. Басариа С. Нарзан на лугах Шхспшдза и путь к нему. Известия абхазского научного общества. 1925
48. Бгажба Б. Х. Бзыбский диалект абхазского языка. Тб., 1964
49. Бгажнаков Б. Х. Очерки этнографии общения адыгов. Нальчик, 1983
50. Бжания Ц. Н. История хозяйства и культуры абхазов. Сухуми. 1973

51. Броневский С. Новейшие географические и исторические известия о Кавказе. М., 1823, ч. II
52. В горах Абхазии. "К", 1894, №32
53. Гадло А. В. Князь Инал Адыго-Кабардинских родословных. Из истории феодальной России. Ленинград, 1978
54. Джанашиа Н. С. Статьи по этнографии Абхазии. Сухуми, 1960
55. Джанашиа Н. С. Религиозные верования абхазов. ХВ, т. IV, Петроград, 1916
56. Инал-Ипа Ш. Д. Вопросы этнокультурной истории абхазов. Сухуми, 1976
57. Инал-Ипа Ш. Д. Страницы исторической этнографии абхазов. Сухуми, 1971
58. Инал-Ипа Ш. Д. О генезисе образа верховного бога абхазов. XIX научная сессия Абхазского института (... Тезисы докладов). Сухуми, 1971
59. Инал-Ипа Ш. Д. Абхазы. Сухуми, 1965
60. Карачаевцы и черкесы. Народы Кавказа, I, М., 1960
61. Лавров Л. И. Историко-этнографические очерки Кавказа. Л., 1978
62. Мачавариани К. Д. Описательный путеводитель по городу Сухума и Сухумскому округу. Сухуми, 1913
63. Меликишвили Г. А. К истории древней Грузии. Тб., 1959
64. Мухелишвили. Историческая география Грузии IV-X вв. Очерки истории Грузии, т. II, Тб., 1983
65. Ногмов Ш. Б. История адыгского народа. Тифлис, 1861
66. Ногмов Ш. Б. История адыгейского народа. Нальчик, 1982
67. Ногмов Ш. Б. История адыгейского народа. Нальчик, 1947
68. Патейпа Н. Знахари и гадалыщицы. СЗМ, №9,

Сухуми, 1916

- 69. Патейпа Н. Моление Лейбовых, СЗМ, №7, 1912
- 70. Потто В. Кавказская война. Т. 2, вып. 3, Спб., 1886
- 71. Приключения нарта Сасрыквы и его девяноста
девяти братьев, М., 1962
- 72. Сафонов С. Поездка к восточным берегам Черного
моря на корвете в 1836 году. Одесса, 1837
- 73. Смыр Г. В. Ислам в Абхазии и пути преодоления его
пережитков в современных условиях, Тб., 1972
- 74. Чурсин Г. Ф. Материалы по этнографии Абхазии.
Сухуми, 1957
- 75. Цулая Г. В. Следы религиозно-мифических
представлений в абхазском нартском эпосе. СЭ, №5,
М., 1966

თავი IV.

ჰაერზე დაკრძალვის წესი კოლხეთსა და აფხაზეთში

დაკრძალვის ჩვეულება და მასთან დაკავშირებული გლოვის საწესო რიტუალი ყოველი ეთნიკური წარმონაქმნისათვის ყოფისა და კულტურის ერთ-ერთი მაჩვენებელია. ადამიანის სიკვდილი, მიცვალებულის უკანასკნელ გზაზე გაცილება და დაკრძალვა ცხოვრების მნიშვნელოვან მომენტად აღიქმებოდა. დაკრძალვის წესები გულისხმობდა მოსახლეობის მიერ დაკრძალვის რიტუალის გარკვეული ფორმის დაცვის პრაქტიკას და საფლავის ფორმის ან მიცვალებულის შენახვის სხვა სახეს, რომელსაც განაპირობებდა გარკვეული ეთნიკური ჯგუფის მიცვალებულისადმი დამოკიდებულება და მისი რელიგიური მრწამსი.

უძველესი დროიდან აფხაზეთის ტერიტორიაზე დაკრძალვის სხვადასხვაგვარი წესი არსებობდა. მათი აღრეული ფორმის შესახებ მსჯელობისათვის უძველეს და უმთავრეს წყაროს, ცხადია, არქეოლოგიური მასალა წარმოადგენს. არქეოლოგების მიერ განხილულია სხვადასხვა ტიპის ორმოსამარხები, ქვევრსამარხები, ქვასამარხები, დულაბითა და კირხსნარით შეღესილი ორმოები და სხვა ტიპის სამარხები (მ. ივაშჩენკო, ბ. კუფტინი, მ. ტრაფში, ა. აფაქიძე, ო. ლორთქიფანიძე, თ. მიქელაძე, გ. ლორთქიფანიძე, რ. პაპუაშვილი და სხვა). არქეოლოგებმა თავიდანვე გაამახვილეს ყურადღება ისეთ საძვალე ორმოებზე, რომლებშიც მეორადი დაკრძალვა იყო დადასტურებული [25. 63-64; 32. 178-189; 39. 98-113; 40. 32-33, 45, 149; 35. 46; 9. 13-20; 11. 55-61]. გამოითქვა ვარაუდი, რომ აღნიშნული მეორადი დასაფლავების ამ ფორმას, უთუოდ წინ დაკრძალვის პირველი ეტაპი უსწრებდა, რომლის კავშირი მიწასთან გამორიცხული იყო [9. 16]. ასეთ ჩვეულებას სამეცნიერო ლიტერატურაში ჰაერზე დაკრძალვის სახელწოდებით, უძველეს წერილობით წყაროებში ვხვდებით. მეორადი დაკრძალვის არქეოლოგიურმა ფაქტებმა და წერილობით წყაროებში შემონახულმა ცნობებმა ერთმანეთი შეავსო. თ. მი-

ქელაძე შენიშნავს: „რომ არ აღმოცენებულიყო კოლხეთში ასეთი სამაროვნები, ძნელი წარმოსადგენი იქნებოდა შემდგომი ეტაპი მიცვალებულთა ხეზე ჩამოკიდების არსებული ჩვეულებისა და პირიქით. ასევე გაძნელებოდა დადგენა, რა უსწრებდა წინ კოლექტიურ სამარხ ორმოებში ნივთებისა და... მრავალი ინდივიდის ძელების ერთდროულად დაფლვას“ [9. 17]. წერილობითი წყაროების საშუალებით, ეს ჩვეულება თანამედროვე დასავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე დროის ორ სხვადასხვა მონაკვეთში დაფიქსირდა: პირველად, ძველი წელთაღრიცხვის ბოლოს და მეორედ, ახალი წელთაღრიცხვის XVII-XVIII სს-ში.

კოლხეთში მიცვალებულის პაერზე დაკრძალვის შესახებ პირველ ცნობას ძველი წელთაღრიცხვის III ს-ის ბერძენი მწერალი აპოლონიოს როდოსელი გვაწვდის, რომელიც ელინისტური ხანის მეცნიერი და ეპიკოსი პოეტიც იყო. მისი „არგონავტიკა“ [1. 121 და შემდგომი] იმ მნიშვნელოვან წყაროს წარმოადგენს, რომელშიც ძველი კოლხების პოლიტიკური, საზოგადოებრივი, ეკონომიკური ყოფის სხვადასხვა ელემენტთან ერთად მოცემულია საყურადღებო ხასიათის მონაცემები დაკრძალვის წეს-ჩვეულებების შესახებ. იგი აღწერს „კირკეონის“⁵ ველს, სადაც „ფაზისის ფართო ლერწმნარ ჭაობში“ [1. 121-122] იასონმა და მისმა თანხმლებმა პირებმა დაინახეს საოცრება „მადლა ტოტებზე თოკით მიკრული გვამები მიცვალებულთა“. შემდეგ ავტორი გვამცნობს: „კოლხებს დღესაც კი თავზარს სცემთ და ცოდვად მიაჩნიათ გვამების დაწვა, არც შავ მიწაში მარხავენ კაცსა, რომ ზედ ყორღანი აღმართონ მერე. ჯერ გაახვევენ ახლად დაკლული ხარის მოუქნელ ტყავში გვამსა და მერე პკიდებენ მადლა ხეებზე, მყუდრო ჭალებში, ქალაქგარეთა. მაგრამ პაერის კიდევან მიწაც იღებს თანაბრად იქ თავის წილსა, რადგანაც ქალებს,

5 *კირკეონი – ველი ძვ. კოლხეთში, რომელზეც მდ. ფაზისი (თანამედროვე რიონი) მიედინებოდა. ქ. კირკეში დასახელებული აქვს მდ. ფაზისის ნაპირას პლინიუსსაც [6, 48].

რომ მოკედებიან, მიწის წიაღში აძლევენ ბინას“ [1. 122].

უფრო მოგვიანებით ამ ცნობას კოლხების შესახებ იმეორებენ ჯერ ნიკოლოზ დამასკელი, ახალი წელთაღრიცხვის I საუკუნეში თავის „ზნეჩეულებათა კრებულში“ [13. 210] და კლავდიუს ელიანუსი, ახალი წელთაღრიცხვის II საუკუნეში „ნაირნაირ ისტორიებში“ [13. 127, 210]. ორივე ავტორის ნაშრომების სათაურები მოწმობს, რომ ასეთ თხზულებებში, ჩვეულებრივ, თავს უყრიდნენ ცნობებს, რომლებიც საუკუნეთა მანძილზე მოარული ხდებოდა და ბერძენი მკითხველისათვის უჩვეულო ამბებს შეიცავდა. სპეციალისტების აზრით, კოლხთა დამარხვის შესახებ ამ ცნობას კლავდიუს ელიანუსი ნიკოლოზ დამასკელის, ხოლო ეს უკანასკნელი აპოლონიოს როდოსელს დაესესხა. აპოლონიოს როდოსელის სქოლიასტის შენიშვნის თანახმად კი ცნობილი ხდება, რომ ავტორი ნიმფოდოროს სირაკუზელის (ძველი წელთაღრიცხვის III ს. პირველი ნახევრის მოღვაწე) ცნობებს ეყრდნობა [13. 76]. ე.ი. სამივე ავტორის ძირითადი წყარო ძველი წელთაღრიცხვის IV ს-ის დასასრულისა და III ს. დასაწყისის თხზულება უნდა ყოფილიყო, რომელიც ძველი წელთაღრიცხვის VIII-VII ს. რეალობას ასახავს [13. 76; 4. 58-59]. აპოლონიოს როდოსელის დროს, დასავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე, კერძოდ კი სამეგრელოში, ჰაერზე დაკრძალვის ჩვეულების გვერდით მოქმედებდა ინჰუმაციის წესიც. არქეოლოგების მიერ გახსნილ იმდროინდელ სამარხებში აღმოჩენილი იყო, როგორც ქალების, ისე მამაკაცების ძვლები. რადგანაც არგონავტები ხეებზე დაკიდებული მხოლოდ მამაკაცთა გვამების თვითმხილველები გახდნენ, საფიქრებელია, რომ ეს ჩვეულება ზოგ რეგიონში შეიძლება გაქრობის პირას ყოფილიყო, ზოგში დაკარგული, ხოლო კოლხეთის ამ ნაწილში კი ნაწილობრივ შემორჩენილი. ამის დამადასტურებელია თვით აპოლონიოს როდოსელის ტექსტი, სადაც ნათქვამია, რომ მამაკაცისაგან განსხვავებით, ქალებს მიწაში ფლავდნენ.

ახალი წელთაღრიცხვის XVII ს. დასაწყისში აფხაზებში ჰაერზე დაკრძალვის ჩვეულება პირველად ჯიოვანი ლუკამ

აღწერა, რომელიც ბიჭვინთაში ამ წესის თვითმხილველი გამხდარა. მისი აღწერილობიდან ჩანს, რომ აფხაზები ხის მთლიანი მორიდან გამოჩორკნილ კუბოში ასვენებდნენ მიცვალებულს, შემდეგ კუბოს ტყეში ოთხ მაღალ სარზე მიმაგრებულ ფიცარნაგზე შემოდგამდნენ და იქ ტოვებდნენ [34. 492]. ანალოგიურად აღწერს ამ წესს XVII ს. 20-ანი წლები-სათვის არქანჯელო ლამბერტი: „აფხაზებს აქეთ ერთი შესანიშნავი ჩვეულება, სახელდობრ ის, რომ მიცვალებულებს როდი მარხავენ, არამედ ჰკიდებენ ხოლმე ხეზე შემდეგის წესით: გამოღარავენ ხის ღეროს კუბოს მსგავსად, შიგ ჩადებენ მიცვალებულს და ვაზის მაგარი ღერწებით ჩამოჰკიდებენ ხის წვეროზე. ამავე ხეზე ჩამოჰკიდებდნენ ყველა იარაღს, რომელსაც მიცვალებული სიცოცხლეში საომრად ხმარობდა“ [2. 155-156]. თურქი მოგზაური ეელია ჩელები ამავე საუკუნის 40-იანი წლებისათვის ამ ჩვეულებას უკვე შეცვლილი სახით აღწერს. მისი გადმოცემით, ამ დროისათვის აფხაზები, რომლებსაც აბაზების სახელით მოიხსენიებს, ჰაერზე მხოლოდ „ბეგის“ გეამებს კრძალავდნენ: „უცნაური ის არის, რომ ეს აბაზას ტომი ხშირად თავიანთ ბეგის გეამს ზანდუკის მსგავსად (გაკეთებულ) ხეში დებს. ამას დიდი ხის წვეროზე ორკაპა ტოტზე მიაჭედებს, თავთან ნახერეტს გაუკეთებს და ასე ტოვებს“ [3. 104]. ცოტა მოგვიანებით, XVIII ს-ის ქართველი ისტორიკოსი ვახუშტი ბაგრატიონი იმეორებს წინამორბედი ავტორების ძველ ტრადიციულ აღწერილობას. მისი გადმოცემით, აფხაზები, რომლებიც სარწმუნოებით „ქრისტიანნი“ იყვნენ „არღარა მონობენ რჯულსა“ [12. 785]. ისინი „ვითარცა კერპნი... არა დაჰფლადენ მკედართა თუისთა, არამედ მისთავე სამკაულ-იარაღითა და შესამოსელითა შთასდებენ კუბოთა შინა და შესდგამენ ხეთა ზედა და უკეთუ შტვენს მკედარი იგი ეშმაკისა მიერ, სწამთ განსვენებულად მერმესა მას“ [12. 786].

ჰაერზე დაკრძალვის ზემოთ მოყვანილი შემთხვევები, ძირითადად, ერთ მიზანს, გარდაცვლილთა სულებზე ზრუნვას ემსახურებოდა, მაგრამ, ეფიქრობთ, დასმული საკითხის

კელევისათვის საჭიროა დაზუსტდეს და დასაბუთდეს, ვის ეკუთვნოდა ძველი წელთაღრიცხვის დასასრულს კოლხებში გავრცელებული ეს ჩვეულება და ვინ იგულისხმება იმდროინდელ კოლხებში.

კოლხეთის ტერიტორიაზე გავრცელებული კულტურისა და ყოფის თავისებურებების ამსახველი ეს ჩვეულება მეცნიერთა დიდმა ნაწილმა მკვიდრ ეთნიკურ ქართველურ ტომებს დაუკავშირა, ხოლო აფხაზმა (ზ. ანჩაბაძე, შ. ინალ-იფა) და ზოგიერთმა რუსმა მეცნიერმა (გ. ჩურსინი) აფხაზებს, რადგან ახალი წელთაღრიცხვის XVII ს. და შემდგომი საუკუნეების წყაროებმა ეს ჩვეულება სწორედ აფხაზებში დაადასტურა.

გ. ჩურსინი ფიქრობდა, რომ აფხაზებმა XIX ს. ბოლომდე შემოინახეს ჰაერზე დაკრძალვის წესი, რომელიც ადრინდელისაგან განსხვავებით, მეხდაცემული ადამიანის და ცხოველის დაკრძალვის იმიტაციით გამოვლინდა. იგი წარმოადგენს ტრადიციული ფორმისა და თანამედროვეობის შერწყმის მაგალითს. ასეთი ადამიანის გემსა და ცხოველის ლეშს ტყეში, ფიცარნაგზე ტოვებდნენ. მეხისგან გარდაცემილი ადამიანიცა და ცხოველიც აფხაზებისათვის წმინდანებად ითვლებოდნენ, რომლის დატირება არ შეიძლებოდა ჭექა-ქუხილის ღვთაების - აფი-ს (აF=სიტყვა-სიტყვით - მეხი) განაწყენების შიშით [41. 203-204].

ზ. ანჩაბაძის ვარაუდით, „კავკასიის ზღვის სანაპიროზე, XVII ს. ფიქსირებული და ათასწლეულის წინ კოლხებში დამოწმებული ჩვეულება დაკავშირებულია აფხაზების წინაპრებთან, რომლებიც ადრეანტიკური ხანიდან ცხოვრობდნენ აფხაზეთის ტერიტორიაზე და დღესაც განაგრძობენ ცხოვრებას“ [18. 180-181]. მისი აზრით, ეს ჩვეულება აფხაზეთში აფხაზების ავტოქტონობის ერთ-ერთი დამამტკიცებელი საბუთია [18. 183]. ეს აზრი გაიზიარა შ. ინალ-იფამაც, რომელმაც აღნიშნა, რომ XVII ს-ის აფხაზებში დადასტურებული ჰაერზე დაკრძალვის წესი ისეთ მნიშვნელოვან ფაქტზე მიუთითებს, როგორიცაა კოლხებისა და აფხაზების ნათესაობა, რასაც, მისი აზრით, არასაკმარის ყურადღებას აქცევენ

მკვლევარები [27. 547].

ძველი წელთაღრიცხვის დასასრულის წერილობითი წყაროები (პეროდოტე, ფსევდო-სკილაქს კარიანდელი, სტრაბონი) კოლხეთის ტერიტორიაზე აფხაზების წინაპარი ტომების ბინადრობას არ აფიქსირებენ. ძველი ავტორების ნაშრომებში დაცული სხვადასხვა ცნობის ანალიზის შედეგად აღრევანტიკური ხანის უმეტეს მკვლევარს მიაჩნია, რომ დღევანდელი აფხაზეთის მიწა-წყალზე მხოლოდ ქართველური მოსახლეობა იქნა დადასტურებული (კოლხები, კორაქსები, მესხები და სხვ.). ხსენებულ ხანაში, როგორც ჩრდილო კოლხეთის მთისწინა, ისე სანაპირო რეგიონებში, პოლიტიკურად და ეთნიკურად წამყვანი ადგილი კოლხურ (კოლხები, კოლები, კორაქსები...) ელემენტს ეკავა, რომელიც ამ ტომების გამაერთიანებელი ტერმინი იყო [26. 62-63]. ჩრდილო კოლხეთის მატერიალური კულტურაც თავისი ფორმითა და დამზადების ტექნიკით სხვა ქართული რეგიონების მასალის ანალოგიურს წარმოადგენდა, ამასთან ამ რეგიონის მოსახლეობა კოლხური კულტურის გავრცელების არეალში იყო მოქცეული [26. 62].

არგონავტების თქმულებაში დაცული ჩვეულების აღწერის დროისათვის, ძველი წელთაღრიცხვის VI ს-დან I ს-მდე კოლხეთის სახელმწიფო კავკასიონის ქედიდან დღევანდელი ქ. ტრაპეზუნდის რაიონამდე ვრცელდებოდა [33. 237; 7. 2-35], სადაც კოლხებისა და კოლხური ტომების გარდა, სხვა ქართველური ტომებიც სახლობდნენ. კოლხები ცხოვრობდნენ ქ. დიოსკურიის (ქ. სოხუმი) გარშემო და სამხრეთით მდ. აფსარამდე (მდ. ჭოროხი); ჩრდილო-დასავლეთით მდ. ბზიფამდე კოლხური ტომები - კოლები (კოლიკები) და კორაქსები. მდ. ბზიფიდან ქ. ტუაფსემდე პენიოხები (რომელთაც მკვლევარები უმეტესად ქართველურ ტომებად მიიჩნევენ). ჩრდილოეთით ხეობებში სახლობდნენ ეთნიკურად გაურკვეველი კერკეტები და ქართველური ტომი მესხები. მათგან აღმოსავლეთით, კოლხების ზემოთ, ასევე მთის ხეობებში სვანური ქართველური ტომი და სხვ. [37. 117]. მთიან ზოლში მცხოვრებ

კერკეტებს შორის, სხვა ჩრდილოკავკასიურ მთის ტომებთან ერთად ჩერქეზულ-ადიგურ ტომებსაც გულისხმობენ [14. 47], რომელთა დამკვიდრებამ კავკასიის ქედთან ახლოს და შემდგომ გააქტიურებამ გამოიწვია დიდი ეთნიკური ძვრები და ეთნიკური რუკის შეცვლა. კერკეტების ადგილს იკავებენ ჯიქები, ხოლო კერკეტები პენიოხების აღმოსავლეთით, მესხების გვერდით ინაცვლებენ [26. 71; 37. 119-120]. ამრიგად, არც ეთნიკურად, არც ისტორიულად და არც კულტურულ-პოლიტიკური თვალსაზრისით, კოლხეთთან აფხაზების პირდაპირი კავშირი ამ დროს არ დასტურდება [26. 69 და შემდეგ; 37. 115-117]. აქედან გამომდინარე, არგონავტების თქმულებაში ასახული დაკრძალვის წეს-ჩვეულება კოლხებში ე. ი. ქართველურ ტომებში უნდა ყოფილიყო ფიქსირებული.

მხოლოდ ახალი წელთაღრიცხვის I ს-ის თანამედროვე აფხაზეთის ტერიტორიაზე ქართველური ტომები, სანიგები და ლაზებს შორის ჩნდებიან ჯერ აფსილები, ხოლო II ს. მდ. ბზიფის სათავეებთან, აბაზგები, რომლებიც დიდი ხნის მანძილზე მიიჩნეოდნენ თანამედროვე აფხაზების უძველეს წინაპრებად. საყურადღებოა, რომ ახალი არგუმენტაციის შედეგად, აფსილები (აფშილები) მიჩნეულ იქნა ერთ-ერთ დასავლურ-ქართულ ტომად, რომელსაც საერთო არაფერი უნდა ჰქონდეს აფხაზეთის ტერიტორიაზე გვიან ჩამოსახლებულ აფსუებთან [10. 17-23]. მკვლევარები ვერ თანხმდებიან იმ საკითხში, რომელიც წყაროებში ამ ტომების დასახლებასა და მათ რეალურ გამოჩენასთანაა დაკავშირებული. ნ. ლომოური აფხაზების წინაპრების არსებობას დღევანდელი აფხაზეთის ტერიტორიაზე წერილობით წყაროებში მათ აღნუსხვასა და „ფიგურირებაზე“ ადრეც მიიჩნევს დასაშვებად [33. 93]. თავისთავად ცხადია, რომ საკითხისადმი ასეთი მიდგომა იმ სიძნელებთანაა დაკავშირებული, რომელიც წყაროებში ამ ტომებზე როგორც პირდაპირი, ისე ირიბი მითითებების უქონლობითაა გამოწვეული. მაგრამ გასათვალისწინებელია ისიც, რომ არც ამ აზრის დამადასტურებელი ცნობები არ არსებობს. ძველ წყაროებში დასახელებული სატომო ერთე-

უღლები უმეტესად დაკავებული ტერიტორიის მიხედვით არის ჩამოთვლილი, ამდენად უნდა ვიფიქროთ, რომ გარკვეული პოლიტიკური გავლენის მქონე ყველა ეთნიკური გაერთიანება უნდა მოხვედრილიყო ავტორთა თვალსაწიერში. აზრთა სხვადასხვაობის მიუხედავად, ამ საკითხებზე არსებული ლიტერატურა და მკვლევართა უმეტესობის აზრი საფუძველს გვაძლევს ვიფიქროთ, რომ ახალი წელთაღრიცხვის I ს-მდე დღევანდელი აფხაზეთის ტერიტორიაზე თანამედროვე აფხაზების წინაპრები არ სახლობდნენ. აქედან გამომდინარე, აპოლონიოს როდოსელის თხზულებაში აღწერილ უძველეს წეს-ჩვეულებებთან კავშირი სწორედ კოლხებს, ქართველურ ტომებს უნდა ჰქონოდათ. აღწერილი ჩვეულება „არგონავტიკის“ მიხედვით დადასტურებულია თანამედროვე ზუგდიდის რაიონში, მდ. რიონის ველზე, სადაც არც ისტორიულად, არც წყაროების მოწმობით და არც მინიშნებით, აფხაზების წინაპრებს არ უცხოვრიათ. აპოლონიოს როდოსელის ტექსტის მიხედვით, მიცვალებულის გვამებს კოლხები ჰკიდებდნენ „მყუდრო ჭალებში, ქალაქგარეთ“. აფხაზებისათვის კი და მით უმეტეს მათი წინაპარი ტომებისათვის, ქალაქები XX ს-მდე დამახასიათებელი არ ყოფილა. პროკოფი კესარიელი აბაზგების შესახებ საუბრისას VI ს. გვაროვნულ თემებად მათ გორებზე ცხოვრების წესზე მიუთითებს [13. 160]. ქალაქი, რომელზეც ლაპარაკია „არგონავტიკაში“, სავარაუდოდ, თანამედროვე ზუგდიდი უნდა იყოს, რომელიც არასოდეს ყოფილა აფხაზური. აფხაზურ ენაში ქალაქის ცნების აღმნიშვნელი სიტყვაა ა-ქალაქ ქართულიდანაა შესული.

მხედველობაში მისაღებია ის ფაქტიც, რომ არქეოლოგიური კვლევის შედეგად წარმოდგენილი სურათით აფხაზეთში მეორადი დაკრძალვის შემთხვევები დადასტურებულია ეშერაში [25. 63-64; 32. 178-189], გუადიხუს, ჯანტუხის [40. 32-33, 45], ყულანურხვისა და წითელი შუქურის [38. 98-113; 39. 149 და შემდეგ] სამაროვნებზე, რომლებიც ტიპოლოგიურად მკვეთრად არ განსხვავდებიან ცენტრალური კოლხეთის სამაროვნებისაგან. მაგრამ, მთავარი ის არის, რომ უმეტესობა მსგავსი

სამაროვნებისა ცენტრალურ კოლხეთშია თავმოყრილი (მაგ. ნიგეზიანი, ერგეტი № 1, მუხურჩა, პალური, ურეკი [9. 14-16]; კურზუ, სალხინო, ფიჩორი, ერგეტი № 2, ერგეტი № 3, ერგეტი № 4, დღვაბი, გორაძირი და სხვ. [11. 55-61]. როგორც ჩანს, ახალ წელთაღრიცხვამდე პაერზე დაკრძალვის ჩვეულება გავრცელებული უნდა ყოფილიყო მთელ დასავლეთ კავკასიაში. ახალი წელთაღრიცხვის I-II სს-ში ქართველურ ტომებში ქრისტიანობის ინტენსიურად გავრცელებამ, ამ ჩვეულების თანდათანობით დაკარგვა გამოიწვია. ცნობილია ანდრია მოციქულისა და სიმონ კანანელის სამისიონერო მოღვაწეობის და ამ უკანასკნელის საფლავის აფხაზეთში არსებობის ფაქტი [15. 28]. მართალია, ქართველურ ტომებს ახალი წელთაღრიცხვის III ს-შიც ჯერ კიდევ ჰქონდათ კავშირი წარმართულ სამყაროსთან (ბიჭვინთის ნაქალაქარზე ნაწილობრივ წარმართული სასაფლაოებიც ჩანს), მაგრამ ამ დროისათვის ქრისტიანული წესით დასაფლავება უკვე დამკვიდრებული უნდა ყოფილიყო. წარმართული და ქრისტიანული სასაფლაოების მკვეთრი გამოიჯენა მხოლოდ V-VI სს. დაიწყო [8. 156], როდესაც, ჩვენი ვარაუდით, ჩრდილო კავკასიიდან ადრე შემოჭრილმა პირველმა უცხო ეთნიკურმა ტალღამაც გაქრისტიანება დაიწყო.

ასევე არავითარი საფუძველი არ არსებობს, ვიფიქროთ, რომ აფხაზებს დაკრძალვის ეს ჩვეულება უცვლელი სახით შემოენახათ უძველესი დროიდან XVIII-XIX სს-მდე, რადგან ისინი საუკუნეების მანძილზე ქრისტიანული მოსახლეობის გარემოცვაში ცხოვრობდნენ. I-II საუკუნეებში ჩრდილო კავკასიიდან სამხრეთ ფერდობებისაკენ ჩამონაცვლებულ ახალ, არამყარ, ამ პერიოდისათვის სატომო გაერთიანებებს, გაქრისტიანებასა და შემდგომ პოლიტიკურად „გაქართებასთან“ ერთად უარი უნდა ეთქვათ პაერზე დაკრძალვის წესზე. ამაზე უნდა მეტყველებდეს XVII ს-მდე უცხოურ და ქართულ წყაროებში ამ მნიშვნელოვანი მომენტის ამსახველი მონაცემების არარსებობა. ძველ საზოგადოებაში „იმქვეყნიურ“ ცხოვრებას იმდენად დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა, რომ ასეთი

განსხვავებული და გამორჩეული წესი შეუმჩნეველი არ დარჩებოდათ არც ჟამთააღმწერლებს და არც მოგზაურებს. უნდა აღინიშნოს ის გარემოებაც, რომ აფხაზების ადრეული წინაპრები და XV საუკუნისა და შემდგომი საუკუნეების მიგრაციული მოსახლეობა, თუმცაღა ჩერქეზული წარმოშობისა იყო, მაგრამ ეს ტალღები ერთმანეთისაგან მაინც მკვეთრად განსხვავდებოდა. XV ს-ში ადიღური ტომები, მართალია, კელავ დაქსაქსულად ცხოვრობდნენ, მაგრამ მათი ცალკეული მცირე ეთნიკური ჯგუფები უკვე ჩამოყალიბებული იყო და ერთმანეთისაგან ენით, თუნდაც დიალექტით, თვითშეგნებით განსხვავდებოდნენ. XVII ს. ადიღე-ჩერქეზეთში ჯერ კიდევ მყარად ჰქონდა ფესვი გადგმული პატრიარქალურ-თემურ ურთიერთობას: მიწაზე სათემო საკუთრებას, მმართველობის უმაღლეს ორგანოს, სახალხო კრებას, სისხლის აღებას და სხვ. [14]. ამ დროისათვის მიგრაციული ტალღის მიერ ჩამოტანილ ტრადიციულ ურთიერთობაში აისახა XVII ს. მეორე ნახევარში დასავლეთ საქართველოში არსებული სოციალური დიფერენციაცია, რაც ევლია ჩელების მიერ აღწერილი „ბეგების“ ჰაერზე დაკრძალვის წესში აისახა. თუმცა, ხსენებული „ბეგი“ აფხაზების სტრუქტურის იერარქიულ საფეხურში გამოკვეთილი თემის მეთაური ან საგვარეულოს უფროსი უფრო უნდა ყოფილიყო. მიგრაციული ტალღის მიერ XVII ს-ში ჩამოტანილმა ჰაერზე დაკრძალვის ტრადიციულმა ჩვეულებამ ამავე საუკუნეში განიცადა ტრანსფორმაცია, მაგრამ XVII ს. და XVIII ს. მეორე ნახევარში კელავ ტრადიციული სახით დადასტურდა [12. 785], რაც ადიღური წარმოშობის ეთნიკური ჯგუფების წარმომადგენელთა განახლებული ნაკადების ჩამოსახლებით უნდა აიხსნას. ამრიგად, ზემოთქმული ნათელყოფს, რომ ძველ კოლხეთში და XVII ს. აფხაზეთის ტერიტორიაზე დადასტურებული ჰაერზე დაკრძალვის ჩვეულება ეთნიკურად განსხვავებულ ხალხებში იყო გავრცელებული.

მართალია, ჩრდილო კავკასიის ხალხთა ეთნოლოგიური შესწავლა უმეტესად XVIII-XIX სს. დაიწყო, მაგრამ დამ-

წერლობის არამქონე ხალხისათვის მნიშვნელოვან წყაროს წარმოადგენს უცხოელი ავტორების ცნობები. ჩერქეზული წარმოშობის ეთნიკური ჯგუფები კი სწორედ ასეთ ხალხთა რიცხვს მიეკუთვნება. მსგავსი წყაროების საფუძველზე ცნობილი ხდება, რომ ჰაერზე დაკრძალვის ჩვეულება, თავდაპირველად გავრცელებული უნდა ყოფილიყო წარმოშობით ჩერქეზულ ეთნიკურ ყველა გაერთიანებაში, მაგრამ XX ს-მდე ეს ჩვეულება და მისი განვითარებული ფორმები იმ ადიღეურ ტომებს (ჯიქები, აბაზები, შაფსულები...) შემორჩათ, რომელთა მასობრივი მიგრაცია აფხაზეთში XV-XIX სს. ივარაუდება. ასე მაგალითად, XIV ს. მოგზაურები ი. შილტბერგერი და ფ. ბრუნი აღწერენ, რომ კუბოში ჩასვენებულ მიცვალებულს ჩერქეზები ხეზე მიამაგრებდნენ და იქვე ტოვებდნენ, სანამ არ გაიხრწნებოდა [28. 40; 20. 60-61]. ჯორჯიო ინტერიანო (XV ს.) ჯიქების დასაფლავებას უცნაურს უწოდებდა, რადგან ისინი მიცვალებულს ხის მაღალ ფიცარნაგზე მჯდომარე მდომარეობაში ტოვებდნენ, მხოლოდ წინასწარ მუცელს შიგნეულისაგან უთავისუფლებდნენ. მიცვალებულის მოსანახულებლად მოსულ ნათესავებს, მეგობრებსა და ხელქვეითებს მოჰქონდათ სხვადასხვა საჩუქარი: ვერცხლის სასმისები, მშვილდისრები და სხვა ნივთები. ფიცარნაგზე მიცვალებულის დასვენებიდან მეორე დღეს ჭრიდნენ დიდტანიან ხეს, რომელსაც ორად ჰყოფდნენ და გულს უწორკნიდნენ. მერვე დღეს მიცვალებულს თავისივე საჩუქრებით ხის ერთ ნაწილში ჩაასვენებდნენ, ხოლო მეორე ნახევრით დახურავდნენ. ამის შემდეგ მას მიწაში მარხავდნენ [23. 51-52]. მრავალფეროვანი ცნობებია დაცული XVII-XIX სს. სხვა ავტორებთან, სადაც ჩერქეზთა ჰაერზე დაკრძალვის ტრადიციული და მისი ტრანსფორმირებული ფორმების არსებობაც არის დადასტურებული [16. 85, 118, 155, 526 და შემდეგ].

ჰაერზე დაკრძალვის საწესო რიტუალი, რომ დასავლეთ კავკასიის ყველა ხალხში იყო გავრცელებული, ჩანს ოსებთან შემორჩენილი ჩვეულებიდანაც. მიუხედავად ქრისტიანობისა, XX ს. დასაწყისშიც კი, ოსები მეხისაგან დაღუპულ ადამიანს

წმინდანად მიიჩნეოდნენ და გარკვეული დროის მანძილზე, მჯდომარე სახით ინახავდნენ. ასეთი ჩეულები სხვადასხვა ავტორის (შტელდერი, ბ. გატიევი, ბ. კალოევი) მიერ იქნა აღწერილი. რიტუალს ატარებდნენ და კრძალავდნენ დაღუპვის ადგილას. სამი დღის მანძილზე დღესასწაულში, ცეკვა-სიმღერაში მონაწილეობდა მთელი სოფელი, რომელიც განადიდებდა და თაყვანს სცემდა ჭექა-ქუხილის ღვთაებას - ელიას. რიტუალის დამთავრების შემდეგ, მიცვალებულს მჯდომარე მდგომარეობაში ჩაუშვებდნენ სამარეში [30].

ჰაერზე დაკრძალვა ცნობილი იყო მსოფლიოს მრავალ ხალხში: ძველი მონღოლური ტომები ტყეში, ხის ტოტებზე ტოვებდნენ თავის მიცვალებულებს [19. 77]; ჰაერზე დაკრძალვა ცნობილი იყო ციმბირის თურქულენოვანი ხალხისათვის [17. 176] და ალტაის მოსახლეობისთვისაც [38. 129-130]; XVII ს-ის იაკუტებში გავრცელებული იყო ე.წ. „არანგასებზე“ დაკრძალვა. ჩეულების თანახმად, ტყის პირას მეტრ-ნახევრიანი სიმაღლის ოთხ სარზე გაკეთებულ ფიცარნაგზე კუბოს დაასვენებდნენ, რომელიც მთლიანი ხის მსხვილი მორისაგან კეთდებოდა [17. 177]; მსგავსი ჩეულება გავრცელებული იყო ყირგიზებსა და მორდველებში [31. 185], კორეელებში [29] და ა.შ. ამრიგად, ვერ დავეთანხმებით აფხაზ მეელეეარებს, რომ ეს წესი მსოფლიოში მხოლოდ აფხაზებსა და ზოგიერთ ადგიურ ტომებში იყო გავრცელებული.

საინტერესოა, რამ განაპირობა დასავლეთ კავკასიაში ჰაერზე დაკრძალვის წესის არსებობა. ამის შესახებ არქეოლოგების მიერ სამეცნიერო ლიტერატურაში განსაზღვრული მოსაზრებებია გამოთქმული. ადრე მეცნიერთა უმეტესობა ამ ჩეულებას უკავშირებდა უძველეს წარმართულ რელიგიურ რწმენას - ზოროასტრიზმს. მაგ. ბ. კუფტინი ფიქრობდა, რომ მეორადი დაკრძალვის წესი დაკავშირებული იყო მაზდეანობასთან, რომელიც კრძალავდა გვამით მიწის წაბილწვას და მხოლოდ ხეზე გამოშრობის შემდეგ მიიჩნეოდა შესაძლებლად მიცვალებულის ძვლების დამარხვას [32. 184]. ასევე ფიქრობდა გრაფინია უეაროვაც, რომლის აზრით, ალანთა

მიწისზედა აკლდამები პირდაპირ უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული ამ რელიგიურ რწმენასთან [31. 16]. ამავე მიზეზით, მილერი, დასავლეთ კავკასიურ მასალაზე და სხვადასხვა ავტორის მიერ გამოქვეყნებულ ცნობებზე დაყრდნობით, აფხაზეთში საეჭვოდ მიიჩნეოდა უძველესი სამარხების არსებობას [27. 3]. დიდი ხნის მანძილზე ამიერკავკასიაში მოღვაწეობის შედეგად ჯ. დე მორგანიც ძველი წელთაღრიცხვის V ს-დან ახალი წელთაღრიცხვის I ს-მდე აფხაზეთში ორმო-სამარხების არსებობას არ ეარაუდობდა [32. 23]. მოგვიანებით, არქეოლოგების მიერვე გამოთქმული იყო განსხვავებული მოსაზრება, რომლის მიხედვითაც, ჰაერზე დამარხვის ჩვეულება ორმო-სამარხებში ჭარბი ტენიანობის გამო ყოფილა დაწესებული. როგორც აფხაზეთში, ასევე ადიღეში, გათხრილი სამარხებიდან ნათელი ხდება, რომ ტენის საწინააღმდეგოდ, როგორც ორმოსათვის, ისე კუბოებისათვისაც გამოყენებული იყო კირხსნარი [8. 156]. ამასთან დაკავშირებით საინტერესოა ის ფაქტი, რომ ძველი წელთაღრიცხვისა და ახალი წელთაღრიცხვის მიჯნაზე, როგორც ადიღეელების, ისე აფხაზების წინაპრებისათვის დამახასიათებელი იყო საცხოვრებელი ფაცხების კირხსნარით შელესვა.

ამრიგად, წყაროების, ლიტერატურის და ჩვენ მიერ აფხაზეთსა და ჩერქეზეთში მოპოვებული საველე, ეთნოგრაფიული მასალების შეჯერების შედეგად ირკვევა, რომ ჩერქეზული წარმოშობის ზოგიერთი ეთნიკური გაერთიანებისა და აფხაზების ჰაერზე დაკრძალვის ჩვეულება და მისი განვითარებული სახეები მსგავსია, რაც პროადიდეური უძველესი რელიგიის ადრეული ფორმებიდან იღებს დასაბამს. ეს კი, აფხაზებისა და ადიღეური წარმოშობის ხალხების ეთნოგენეტურ და კულტურულ კავშირებზე მიუთითებს.

აღსანიშნავია, რომ მიგრაციული მოსახლეობის ჩაბმამ საქართველოს პოლიტიკურ და კულტურულ ცხოვრებაში დაკრძალვისადმი დამოკიდებულება შეცვალა. აფხაზური გლოვისა და დაკრძალვის რიტუალებში ქართული ყოფის ელემენტები შეიჭრა, შეიცვალა გლოვის გარეგნული გამოხატუ-

ლება, ტანსაცმლის ფორმა და ფერი. მართალია, მიგრაციული მოსახლეობა ნაწილობრივ ადრეც მიმართავენ მიცვალებულის მიწაში დამარხვას, მაგრამ თანდათანობით ინჰუმაციურ დაკრძალვაზე გადავიდა.

თანამედროვე აფხაზები ყოველთვის ქართველებისაგან განცალკევებით ასაფლავედნენ მიცვალებულებს, საფლავებისათვის ირჩევდნენ გორებსა და ამადლებულ კორდებს საცხოვრებლის ახლოს, ზოგჯერ საკუთარ ეზოსაც. აფხაზური წარმართული, პატრონიზმიული სასაფლაოები „გაბნეული იყო სოფლის მოელ ტერიტორიაზე“ [22. 81], ამიტომ მათ აფხაზეთში კომპაქტურად დასახლებულ სოფლებშიც კი არასოდეს ჰქონდათ საერთო საუბნო, ან საგვარეულო სასაფლაო. ეს ვითარება, ჩვენი აზრით, გამოწვეული იყო არა მარტო სოციალური ყოფის, კულტურის ან დასახლების თავისებურებებით, არამედ მათი ქცევის ქვეცნობიერი მოტივაციათაც, რაც დაკავშირებული იყო მათი აფხაზეთში მიგრაციული გზით დამკვიდრებასთან. ცხადია, ისინი ამას არ აღიარებენ, მაგრამ ცნობიერებაში მექანიკურად დაღეჭილი მოტივი შეგნებული ჰქონდათ, რაც მართავენ მათ ქცევასა და მისი აღმოფხვრა არც ისე იოლი ხდებოდა. ასეთ ქვეცნობიერ ჩვევებში, რომლებშიც თითქოს არავითარი შინაარსი არ ჩანს, ზოგჯერ შესაძლებელია მისი არსის დადგენა. ჩვენი ვარაუდით, ეს არის შეგნების ის ფორმა, რომელიც ეხმიანება ჩამოსახლების ცოდნას, რწმენას ამ ტერიტორიაზე მათი არამკვიდრობის შესახებ. ამ თვალსაზრისის დამადასტურებელია მხოლოდ მკვიდრი, ქართველური მოსახლეობის ზრუნვა ტაძრებსა და ეკლესია-მონასტრებზე, რომლის სიახლოვესა და მათ ეზოებში თავის მიცვალებულებს სწორედ ავტოქტონური, ქართველური მოსახლეობა ასაფლავებდა, რაც წარმართ აფხაზებთან კონფლიქტის მიზეზი არასოდეს ყოფილა.

1. აპოლონიოს როდოსელი, არგონავტიკა, ა. გელოვანის თარგმ., ა. ურუშაძის კომენტარები, თბ., 1975

2. დონ არქანჯელო ლამბერტი, სამეგრელოს აღწერა. თბ., 1991
3. ევლია ჩელების მოგზაურობის წიგნი, ნაკ. I, გ. ფუთურიძის თარგმ., თბ., 1971
4. მ. ინაძე. ძველი კოლხეთის საზოგადოება. თბ., 1994
5. მ. ინაძე, ძველი აფხაზეთის ეთნო-პოლიტიკური ისტორიის საკითხები, „მაცნე“, №2, ისტორიის სერია, 1992
6. ნ. ლომოური. ეგრისის სამეფოს ისტორია, თბ., 1968
7. ნ. ლომოური. ბერძენი ლოგოგრაფოსების ცნობები ქართველი ტომების შესახებ. მსკი, ნაკ. 35, თბ., 1913
8. გ. ლორთქიფანიძე. ბიჭვინთის ნაქალაქარი, თბ., 1991
9. თ. მიქელაძე, კოლხეთის ადრერკინის ხანის სამ-აროვნები, თბ., 1985
10. დ. მუსხელიშვილი. აფშილთა ეთნიკური კუთვნილების საკითხისათვის, „არტანუჯი“. №10, თბ., 2000
11. რ. პაპუაშვილი. გვიანბრინჯაო-ადრერკინის ხანის ცენტრალური კოლხეთის სამაროვანთა აგებულებისათვის, „ძიებანი“, №5, თბ., 2000
12. ქართლის ცხოვრება, IV, თბ., 1973
13. თ. ყაუხჩიშვილი, ბერძენი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, თბ., 1969
14. ჩრდილო კავკასიის ხალხთა ისტორიის ნარკვევები, ნაკ. I, თბ., 1969
15. ძველი ქართული ქრესტომათია, I. თბ., 1946
16. Адигы, Балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII-XIX вв. Нальчик, 1974
17. Алексеев Н. А. Ранние формы религии. Новосибирск, 1986
18. Анчабадзе З. В. История и культура древней Абхазии, М., 1964
19. Бичурин Н. Я. Собранные сведения о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, ч. 2. М., Л., 1950

20. Брун Ф. Путешествие ..., Записки Новороссийского университета, 1967
21. Гатиев Б. Суеверия и предрасудки у осетин. ССКГ, 1876, вып. 9. 30, 67
22. Джанашиа Н. Статьи по этнографии Абхазии, Сухуми, 1960
23. Джорджио Интериано. Быт зыхов, называемых черкесами. В кн.: Адыги... Нальчик, 1974
24. Жан де Люк. Описание перекопских и ногайских татар, черкесов, мингрелов и грузин Жана де Люка, монаха Доминиканского ордена 1625 г., Записки Одесского общества истории древностей, т. II, 1879
25. Иващенко М. М. Исследование архаических памятников материальной культуры в Абхазии, Известия научно-исследовательского института Кавказоведения, вып. 3. Тифлис, 1935
26. Инадзе М. Вопросы этнополитической истории древней Абхазии, Разыскания по истории Абхазии/ Грузия. Тб., 1999
27. Инал-Ипа Ш. Д. Абхазы. Сухуми, 1965
28. Иоганн (Ганс) Шильтбергер, Путешествия..., Адыги.... Нальчик, 1974
29. Ионова Ю. В. Погребальные обряды корейцев, Культура народов Зарубежной Азии. Ленинград, 1973
30. Калоев Б. А. Похоронные обычаи и обряды осетин в XVIII-начале XX вв. КЭС, т. VII. М., 1984
31. Ковалевский М. Современный обычай и древний закон. М., 1886
32. Куфтин Б. А. Материалы к археологии Колхиды, т. 1. Тб., 1949
33. Ломоури Н. Абхазия в позднеантичную и раннесредневековую эпоху, Разыскания по истории Абхазии/Грузия, Тб., 1999
34. Лукка Дж. ЗООИД, т. XI, 1879

35. Меликишвили Г. А. К истории древней Грузии. Тб., 1959
36. Микеладзе Т. К. Мусхелишвили Д. Колхидская археологическая экспедиция в 1978, ПАИ-78. Тб., 1981
37. Мусхелишвили Д. Исторический статус Абхазии в Грузинской государственности, Разыскания по истории Абхазии/Грузия. Тб., 1999
38. Тоцакова Е. М. Традиционные черты народной культуры алтайцев. Новосибирск, 1978
39. Трапш М. М, Труды, т. 1, Сухуми, 1970
40. Трапш М. М, Труды, т. 2, Сухуми, 1969
41. Чурсин Г. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми. 1957
42. Цулая Г. В. Следы религиозно-мифологических представлений в абхазском нартском эпосе. СЭ, №5, М., 1966

ეთნონიმ „აფხაზ“-ის წარმომავლობის ისტორიისათვის

ეთნონიმ „აფხაზის“ წარმომავლობის შესახებ მრავალი აზრია გამოთქმული, ისევე, როგორც თვით ამ ხალხის წარმოშობაზე. მართალია, ეს ეთნონიმი ძველ ბერძნულ, რომაულ და ქართულ წყაროებში იხსენიება, მაგრამ თანამედროვე აფხაზების აღსანიშნავად იგი მხოლოდ გვიან შუა საუკუნეებში დამკვიდრდა. XVI-XVIII საუკუნეებში ძირითადი ეთნიკური ნიშნებისა და კომპონენტების ტრანსფორმაციული ცვალებადობის პროცესს უნდა გამოეწვია ეთნონიმის თავდაპირველი კონკრეტული შინაარსის ცვლა.

რადგანაც ძველ ბერძნულ, რომაულ თუ ქართულ წყაროებში ხსენებული აფსილებისა და აბაზგების ეინაობის შესახებ რაიმე წონადი კონკრეტული და ფაქტობრივი მასალა არ მოიპოვებოდა, დაინტერესებული მეკვლევრები ლინგვისტური მასალის, „აფს“ ძირის გამოყენებით ცდილობდნენ დაედასტურებინათ მათი ეთნიკურად ერთი და იგივე ჩერქეზული წარმომავლობა, მათი კავშირი თანამედროვე აფხაზების თვით სახელწოდებასთან „აფსუა“.

აფხაზეთის ტერიტორიაზე სხვადასხვა დროს დადასტურებულ ეთნონიმთაგან „აფსილი“//„აფშილი“, „აბაზგი“, „აფსარი“, „აფსუა“, „აბაზა“ ისტორიკოსებისა და ენათმეცნიერთა უმეტესობის მიერ (საერთო „ბას“//„ფას“ ფუძის გამო) ერთი და იგივე ტერმინის სახესხვაობად იქნა აღქმული. ქართული „აფხაზისა“ და ბერძნული „აბაზგის“ ფონეტიკური ურთიერთშეჯერების დროს ყველა ისტორიკოსი და ენათმეცნიერი თავიდანვე ნ. მარისა [78. 697-701] და ს. ყაუხჩიშვილის [49. 119-124] ლინგვისტური ანალიზით ხელმძღვანელობდა. ნ. მარის მტკიცებით, აფხაზები იაფეტური მოდგმის ხალხი იყო, რომლებმაც სამხრეთიდან (მცირე აზიიდან) ჩრდილოეთისაკენ გადაადგილების დროს გარკვეული კვალი დატოვეს. თავდაპირველად მსგავსი აზრი გამოთქვა ივ. ჯავახიშვილ-

მაც, რომელიც ასევე ვარაუდობდა, რომ ქართველურმა და აფხაზურ-ადიღეურმა მოსახლეობამ მიგრაციული გზით მცირე აზიიდან თანდათანობით გადმოინაცვლა დასავლეთ კავკასიაში [53. 43;]. თუმცა, მოგვიანებით ჯავახიშვილმა ეს აზრი თვითვე უარყო. ძველი ბერძნული ფორმიდან 'Αβασϋα//Αβασχοι აღდგენილ იქნა ერთი საერთო ფუძე *ბას//*ფას, რომელმაც მოგვცა ძველი ქართული *აბაზხ//*აფაზხ//*აფასხ ამოსავალი ფორმები, ხოლო ამის შედეგად მიღებულ იქნა ეთნონიმი „აფხაზი“ და თვით სახელი „აფსუაც“. გამოყოფილი სუფიქსები -ხ, -ქი (-ხი), -გი, -კი, ზემოთ დასახელებული ავტორების აზრით, მრავლობითობას აღნიშნავდა და ბევრი ტომის სახელს ერთვოდა (შდრ.: დიაოხი, კოლხი, კოლქი, აბასკი, აბასგი, მოსხი, სანიკი და სხვ.). ს. ყაუხჩიშვილმა აბაზხ//აბაზ-გ-ში გამოყო „ხ“ და „გ“ და მეორეულად მიიჩნია. ამრიგად, აბასგმა მოგვცა აბაზგი → აბაზხი → აბხაზი.

“ფს” “ფშ” ელემენტების დასავლეთ საქართველოს ზოგიერთ გეოგრაფიულ სახელებში აღმოჩენამ ს. ჯანაშიას ეს ტოპონიმები ჩერქეზული წარმოშობის და არა აფხაზურ ტომთა ნაკვალევად მიაჩნდა [55. 117-127]. მეცნიერის აზრით, დღევანდელი აფხაზეთის ტერიტორიაზე აფხაზთა განსახლებას წინ ქართველური მოსახლეობის – სვანებისა და მეგრელ-ჭანების სახით არსებობა უსწრებდა [54. 22]. ჩერქეზული წარმოშობისა უნდა ყოფილიყო ეთნონიმის ხ-იანი ფორმა, რადგანაც იგი მას ჩერქეზულ გვარებსა და ზოგიერთ სატომო სახელებშიც ხედავდა („აბაძა“ხ“, „აბაზა“ხ“). საერთოდ, ქართული ფორმა „აფხაზი“ ან „აბხაზი“ მას „აბაზგ“ ფორმისაგან ამოსულად მიაჩნდა, რომლის აღდგენილ ფორმას *„აბხაზ“ წარმოადგენდა. ხმოვანთა შიდა გადანაწილების ხარჯზე, ქართული ენის ფონეტიკური კანონების შესაბამისად, მიღებული უნდა ყოფილიყო „აფხაზი“//„აბხაზი“ ფორმა [55. 101-102].

დასავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე ადიღეური გეოგრაფიული სახელების გავრცელების თაობაზე გ. მელიქიშვილის მოსაზრებით, თუკი საქართველოს ტერიტორიაზე არსე-

ბოზდა ასეთი არაქართველური სახელები, მათ დამაჯერებელი დათარიღება სჭირდებოდა [31. 47]. თვით სახელწოდება „აფსუა“ ეთნონიმ „აბაზას“ ფონეტიკურ სახეცვლილებად თელიდა პ. უსლარიც [88. 78-79].

ქ. ლომთათიძეს ბერძნული „აბასკოსისათვის“ ამოსავლად ხ-იანი ფორმის ნაცვლად -ქიანი (აბაზ-ქ) ფორმა მიაჩნდა. აქედან გამომდინარე, აბაზქ აბაზურ ფორმას „პირიქითა აფხაზთა ტომის“ სახელად აღიარებდა [23. 75].

ო. კახაძეს ქართული აბხაზისა (→აფხაზი) და მეგრული აბხაზა-ს (→აფხაზა) ამოსავალ ფორმად *აბაზახა-ს (*აბაზახა→*აბზახა→აბხაზა→ აბხაზი) მიაჩნდა და ფუძით -ხ ფორმანტით ადიღურ (ჩერქეზულ) ყაბარდოულ ენობრივ სამყაროსთან აკავშირებდა. მისი აზრით, -ხ ელემენტი იმთავითვე ადიღებს, კერძოდ, აბაძეებს და შესაძლებელია, მათ მეზობელ აბაზას ტომსაც გულისხმობდა; ხოლო ბერძნებს 'Αβασ-Κ სწორედ ამ აბაზთაგან (და არა აფსართაგან) უნდა შეეთვისებინათ. Κ (>ქ) ელემენტს იგი ქ. ლომთათიძის მსგავსად, აფხაზურ-აბაზურ ენაში მრავლობითობის აღმნიშვნელ -ქ -ქუა შდრ.: -ც-უა)ს უკავშირებდა და აღადგენდა *აბაზ-ქ ფორმას, რომლიდანაც *აბაზ- იმთავითვე არა მარტო აფხაზურ ტომს, კერძოდ აბაზას, მათ უშუალო მეზობელსა და ახლო მონათესავე ადიღე ტომს აბაძახებსაც გულისხმობდა [20. 551-563].

ეკ. ოსიძე აფხაზების აღმნიშვნელი ეთნონიმების „აფსილ“, „აფსარ“, „აბაზა“, აბასკ//„აბაზგ“ ლინგვისტური ანალიზის შედეგად აღადგენს საერთო ამოსავალ ფორმას *აბას//აბაზ. ქართველურ ენათა ბგერაშესატყვისობისა და ფონეტიკური პროცესების კანონზომიერებათა გათვალისწინებით, რომელნიც სევანური საოჯახო ენისთვისაა დამახასიათებელი, ვარაუდობს, რომ ეთნონიმი აბასკ//აბაზგი წარმოადგენს სევანურ ტერმინს, რომელიც აფხაზს აღნიშნავს. იგი არ გამოორიცხავს შესაძლებლობას, რომ ბერძნულ წყაროებში სკ/ზგ გადაღის შიშინა სპირანტში შ, რომელიც გვაძლევს აბაზ ფორმას. აღდგენილი *აბას//აბაზ ფუძის სევანურ შესატყვისად მიაჩ-

ნია *აბასქ ფორმა, რომელიც სვანურისათვის დამახასიათებელი დისიმილაციური გამჟღერების განხორციელების შედეგად „აბას“ ფორმას მოგეცემდა [39. 566-568].

თ. გვანცელაძის ვარაუდით, აფხაზთა წინაპრებს შავი ზღვის სანაპიროზე არ უცხოვრიათ არა მარტო ახალი წელთაღრიცხვის დასაწყისამდე, არამედ V საუკუნემდე. V-VI საუკუნისათვის აფხაზთა წინაპრების ერთი მცირე ნაწილი შესაძლოა დასახლდა ამჟამინდელი აფხაზეთის ტერიტორიაზე, ოღონდ ეს დებულება დამატებით არგუმენტაციას მოითხოვს და უპირველეს ყოვლისა, საჭიროებს დადგენას, ნამდვილად იყვნენ თუ არა აფშილები და აბაზგები ამჟამინდელ აფხაზთა წინაპრები. ენობრივი მასალით დასტურდება, რომ აფხაზთა წინაპრებს ანტიკურ და ადრეფეოდალურ ეპოქებში მჭიდრო კონტაქტები არ ჰქონდათ ბერძნულ სამყაროსთან. აფხაზთა წინაპრები ქრისტიანობას მეტ-ნაკლებად ეზიარნენ, მხოლოდ კოლხურ ტომთა შუამავლობით და საკმაოდ გვიან, XI საუკუნეში. რაც მთავარია, მისი ვარაუდით, აფხაზთა თავდაპირველი სამშობლო კავკასიონის ქედის ჩრდილოეთით, მდინარე ყუბანის აუზში მდებარეობდა, დაახლოებით 1561 წლამდე. აფხაზთა მიგრაციას ამჟამინდელი აფხაზეთის ტერიტორიისაკენ მასობრივი ხასიათი მიუღია XVI-XVIII საუკუნეებში [11. 14-60]. თ. გვანცელაძისათვის სხვადასხვა ენაში სხვადასხვა დროს დადასტურებული ტერმინები: ასურული აბეშლა, ბერძნული Ἀβασγοί, ლათინური Apsilae, სომხური აფშილ, სირიული ბაზგუნ/ბაზგონ, ქართული აფშილი, აფსარი, თურქული Abaza, რუსული Абазы, ყარაჩაულ-ბალყარული Әбәз, აბაზური აბაზა, აფხაზური აფსუა სემანტიკურად განსხვავებულია. ზოგჯერ ამ ტერმინების ზუსტი მნიშვნელობაც ძნელი დასადგენია. იგი ისტორიულ ფაქტებზე დაყრდნობით, „აბაზა“ და „აფხაზ“ ეთნონიმებს სამართლიანად განასხვავებს. „აფხაზს“ მიიჩნევს აფხაზეთის მკვიდრი ხალხისა და შესაბამისად, საკუთრივ აფხაზების აღმნიშვნელად, რომელნიც საკუთარ თავს „აფსუას“ უწოდებენ, ხოლო ეთნონიმ „აბაზას“ კი აფხაზთა მონათესავე ხალხის აღმნიშვნელ ტერმინად

თელის, რომლის სინონიმი აფხაზურში „აშეაა“. მისი აზრით, „აფსილ“, „აფშილ“, „აფშილ“ ფუძეების იდენტურობა და მათ შორის განსხვავებაც ახსნადია. აფხაზური ენის მონაცემების გათვალისწინებით, ენდოეთნონიმი „აფსუას“ თავდაპირველი სახე უნდა ყოფილიყო *აა-ფასა, რომელმაც მოგვიანებით ადამიანის აღმნიშვნელი - უა ძირი დაირთო. დასაშვებია პარალელურად *აა-ბაზა'ს არსებობაც, რომლიდანაც მივიღებდით თანამედროვე აბაზა ტერმინს [10. 571-576]. მან „აფხაზი“, „აბასხოს/აბასკოს/აბასგოს“ ტერმინთა სემანტიკა ამ დროისათვის ჯერ კიდევ გადაუჭრელ საკვლევ პრობლემად ჩათვალა. თუმცა, მან თ. გამყრელიძის აზრი ქართული აფხაზ ფუძისაგან მომდინარეობა გაიზიარა [18. 185-188].

განსხვავებულია თ. გამყრელიძის შეხედულება ეთნონიმ „აფხაზზე“. მისი ვარაუდით, ქართულ წყაროებში დადასტურებული აფხაზ-//აბხაზ-ი წარმოადგენს ისეთივე დასავლურქართველურ ტერმინს, როგორიც იყო ლაზ-, სან-, სანიგ-, მაკრონ-, ჰენოიხ-, და სხვ. ამ ეთნონიმის ბერძნულ ეკვივალენტად მიაჩნია Ἀβάζ/abazg ფორმა, რომელიც აფხაზ-//აბხაზ თავდაპირველი ფორმის ბერძნული ფონეტიკური ნორმების შესაბამისი ცვლილების შედეგს წარმოადგენს. აბაზგ-ი//აფხაზ-ი მართალია აფხაზ-აბაზების საერთო დასახელებას წარმოადგენს, მაგრამ აბაზა ამ სახელებთან არ არის დაკავშირებული. აბაზა ფორმას, მკვლევრის აზრით, თანამედროვე აფხაზების თვითსახელი აფსუა უნდა მოეცა, რომელიც ხმოვნის რედუცირებული ფორმის ვარიანტს უნდა წარმოადგენდეს *აბაზა>აბზა>აფსა. სწორედ ეს ფორმა აფსა უნდა დასდებოდა საფუძვლად თანამედროვე აფხაზების თვითსახელს აფსუა>აფსუა. ავტორის აზრით, ეთნონიმი აფსა დაკავშირებულია ქართულ წყაროებში დადასტურებულ ეთნონიმებთან აფსილ, აფსართან. ეს ეთნონიმები ასახავენ აფხაზურ-ადიდური ტომების სახელებს, რომლებიც კოლხეთში ცხოვრობდნენ. თვით ეთნონიმი აფხაზ- და შესაბამისად მისი ბერძნული ეკვივალენტი აბასგ-ი, რომელიც თავდაპირველად დასავლურ-ქართულ ტომს აღნიშნავდა, შემ-

დგომში მოიხსენიებოდა, როგორც კრებითი სახელი მთელი დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობისათვის, ხოლო ტერმინი „აფხაზეთი“, შესაბამისად, დასავლურ-ქართული სამთავროს აღსანიშნავად. ერთიანი „აფხაზური სამთავროს“ რღვევის, ეთნონიმ აფხაზის და მისი შინაარსის დაეწროების შედეგად, ამ სახელს მხოლოდ ის მოსახლეობა გამოიყენებდა, რომელიც საკუთარ თავს აფსილ-//აფსარ-//აფსუას უწოდებდა. ავტორის ვარაუდით, კვლევა საჭიროა იმის დასადგენად, თუ ფართო მნიშვნელობით ძველად დადასტურებული ეს ეთნონიმი „აფხაზი“ როდის უწოდეს თანამედროვე „აფსუა-აფხაზებს“, რომელიც მათ მიიღეს ქართული ენობრივი გარემოდან და რომლიდანაც იგი გაერცელდა სხვა თანამედროვე ენებშიც [7. 571-576].

თ. გამყრელიძის ენათმეცნიერულ-ეტიმოლოგიურ კვლევას მ. ინაძემ ისტორიული ჭრილიდან დანახული რეალობა დაუპირისპირა. წერილობითი წყაროების შესწავლამ მას აჩვენა, რომ ახ. წ. VIII საუკუნიდან აფხაზები აფსილებს იმორჩილებენ და იერთებენ. „აფხაზი“ დასავლეთ საქართველოს ყველა მკვიდრი ეთნოგრაფიული ჯგუფის – ქართების, ლაზების (მეგრელ-ჭანების), სვანების და მათ შორის აფსილებისა და მისი მონათესავე საკუთრივ აფხაზების შემკრებლობით, პოლიტიკურ სახელად იქცა. აფსილი ეთნონიმი კი თანდათანობით საკუთრივ აფხაზებზე ერცელდება, როგორც სახელწოდება – აფსუა. და თუ ეს პროცესი, მართლაც ამგვარად წარიმართა, მაშინ გამოდის, რომ აფსილების აფხაზებად გადაქცევა აბაზგ-აფხაზთა გაძლიერების ხანიდან და არა გვიან შუა საუკუნეებში, „აფხაზის“ მნიშვნელობის დაეწროების დროს მიმდინარეობდა. თ. გამყრელიძის კვლევით, თუ აბაზგ-აფხაზები წარმომავლობით ქართველები იყვნენ, მაშინ გაუგებარია, რატომ მოხდა სახელწოდება აფხაზის დაეწროება მთლიანად აფხაზეთის მიწა-წყალზე მცხოვრები ქართველი აფხაზების გაქრობის ხარჯზე და რატომ შემორჩა ეს სახელწოდება მაინცადამაინც ადგილური წარმომავლობის აფსუებს [17. 63-64].

ისტორიულ ლიტერატურაში ეთნონიმ „აფხაზის“ წარმომავლობის შესახებ აფხაზ მეცნიერებს განსხვავებული აზრი აქვთ გამოთქმული. ისინი უმეტესად ნახევრად ავტოქტონურსა და ნახევრად მიგრაციულ შეხედულებას იზიარებენ. ფიქრობენ, რომ აფხაზი ხალხი მცირეაზიური „აბეშლა“ და „ქასქების“ მიგრაციული ჯგუფების და უძველესი ავტოქტონური აფხაზური ტომების შერწყმის შედეგად ჩამოყალიბდა [60. 120-121]. ფაქტობრივად ეს საკითხი ნ. მარისა და ივ. ჯავახიშვილის თავდაპირველი წინასწარი მოსაზრების გაცნობის შედეგად გადაიჭრა მათთვის. ეს აზრი ისტორიულ-ეთნოლოგიურ კვლევათა გაღრმავების მიუხედავად პოლიტიკურ მოსაზრებათა გამო აფხაზ თანამედროვე მკვლევართათვისაც დღემდე პანაცეად რჩება. „აბეშლა“ და „ქასქა“ ეთნონიმები სინონიმებად ითვლებიან და იხსენებიან კოლხეთის ტერიტორიაზე დადასტურებულ „აფშილ“, „აფსილ“, „აფსარ“, „აფსუა“ ეთნონიმების წარმოშობით და ერთსა და იმავე „ადგილობრივ“ ეთნონიმს წარმოადგენენ [61. 17-25; 69. 123-131; 72. 223-224; 90. 210-213 და სხვ.]. III-II ათასწლეულში ჩვენს წელთაღრიცხვამდე უნდა დაწყებულიყო უძველესი აფხაზური ეთნოსის ფორმირება, როდესაც ხდებოდა ინტენსიური შერწყმა მცირე აზიის ტომებისა ადგილობრივ ენეოლითურ მოსახლეობასთან. ამ პროცესში ასიმილაციის როლი მოსულმა ელემენტმა შეასრულა, რადგანაც იგი აღმოჩნდა გამარჯვებული. ამაზე მიგვითითებს აფხაზურ-ადიღურ ენების ნათესაობა პროტოხეთურთან. მიგრანტებმა აფხაზეთის ტერიტორიაზე გადაიტანეს და დანერგეს არა მარტო საკუთარი ენა, არამედ მატერიალური და სულიერი კულტურის თავისებური ფორმები, რომელიც თანდათანობით შეერწყა აბორიგენულ კულტურას. ამ ეთნიკური კონსოლიდაციის შედეგი იყო ძველაფხაზური ეთნოსის ჩამოყალიბება, რომლებიც ერთიანი აფხაზური ხალხის წინაპრები იყვნენ [60. 125; 61. 21-22]. ძველი აფხაზური ტომების შემდგომმა კონსოლიდაციამ კი უკვე ადრეფეოდალურ ხანაში ჩამოაყალიბა „აფხაზური ერთიანი ფეოდალური ეროვნება“ (V-VIII სს) [60. 121; 61. 43].

„ფეოდალური ეროვნების“ ჩამოყალიბების პროცესი დამთავრდა VIII საუკუნეში [60. 51]. რადგანაც ამ პოლიტიკური გაერთიანების სათავეში იდგნენ აბაზგები, ამიტომ ეთნონიმ „აფხაზის“ საფუძველი ბერძნული აბაზგი უნდა გამხდარიყო, თუმცა, იმავე ნაშრომში ზ. ანჩაბაძე წერდა, რომ ეთნონიმი „აფხაზი“ ქართული წარმოშობისაა, მისი ამოსავალიც „აბაზგია“ [61. 49].

შ. ინალ-იფას მოსაზრების საფუძველზე ეთნონიმ „აფხაზის“ ფორმირებაში მონაწილეობა მიღებული აქვს ყველა იმ ერთსა და იმავე ეთნონიმის სახეცვლილ ფორმას, რომლის ამოსავალიც „ფს“, „ბზ“ ძირია. მაგ.: АПСХ (აფსნი = ქართ. აფხაზეთი), ეთნიკური წარმოშობისაა და გენეტიკურად ადგილობრივი „ტომობრივი სახელიდან - „აფსილი“ ამოდის. იგი ავტორის განმარტებით „აფსების“ ანუ აფსუების ადგილს ან ქვეყანას“ აღნიშნავს, რომელიც მოგვიანებით „საერთო ნაციონალურ თვითსახელს“ „აფსუას“ ედება საფუძველად. აქედან გამომდინარე, ტერმინი „აფხაზის“ ამოსავალიც ეს ტომობრივი სახელი უნდა იყოს. თუმცა, იმავე ნაშრომში გამოთქმული აქვს სხვა მოსაზრებაც. ავტორი ფიქრობს, რომ „აფსუა“ შესაძლებელია თავიდანვე დაკავშირებული იყო რელიგიურ-ტოტემურ წარმოდგენებთან. პირველი ფონემა ა- პრეფიქსია, დაბოლოება -უა = ადამიანს, ხალხს აღნიშნავს. ძირი -ფს, თანამედროვე აფხაზურში „სულს“, „ცხოვრებას“, „მიცვალებულს“ და ა.შ. აღნიშნავს. „ფს“ უძველესი აფხაზური სიტყვათწარმოებითი ელემენტია, რომელიც ამოდის ძირის სახით. მაგ.: აფსა-შიც (= ქართ. სოჭი). მას შესაძლებლად მიაჩნია, რომ თვითსახელი აფსუა უძველესი დროიდან, „უძველესმა აფხაზურმა“ ტომმა გაავრცელა სხვა მონათესავე ტომებზე, რადგანაც „თავის ტოტემად, წინაპრის სულად თვლიდა სოჭს“ [69. 46-47, 76-77].

თავის დროზე „აფსილი“, „აფსუა“, „აფსა“ და „აფს“ (= სული) სიტყვების ფუძეების შემთხვევითი გარეგნული მსგავსების შესახებ მსჯელობისას ს. ჯანაშიამ უარყო შ. ინალ-იფას ზემოთ მოყვანილი ვარაუდი [54. 68], ამიტომ ჩვენ აქ

მასზე სიტყვას აღარ გაეგარძელებთ.

ქართველურ ენათა ლექსიკაში შემონახულია ნათესაობის აღმნიშვნელ სახელთა ისეთი სუფიქსები ხე/ფხე, რომლებიც ტრადიციულად ქალის პატრონიმიული ჯგუფის გვარს ერთვოდა და ქალის სადაურობას, ჩამომავლობას, ვინაობას მიაწინებდა. მაგ.: ჩიჩუხე, გაბუნიფხე, შონიფხე, დონდუხე და სხვ. შ. ინალ-იფა თავის ნაშრომში „ფს“, „ბზ“, „ფზ“ კომპლექსებზე მსჯელობისას უფრო შორს მიდის, ნ. მარის [79. 42-43] ნაშრომზე დაყრდნობით, აფხაზურის ქართველურ ენებზე გავლენის თაობაზე საუბრობს და მეგრულ-ჭანურ „ფხე“, „ხე“-ს აფხაზური ა-ფჰიგს (აფხ. = ქალი, დედაკაცი)-დან ნასესხებად მიიჩნევს [69. 99]. რაც, ჩვენი ვარაუდით, ნაკლებ სარწმუნოა. ჯერ ერთი, -ფხ- კომპლექსი აფხაზებისათვის დამახასიათებელი არაა და მეორე, ლინგვისტებს პრინციპულად მიუღებლად მიაჩნიათ ზმნური მაწარმოებლების აფიქსებისა და სუფიქსების ერთიდან მეორე ენაში სესხება. ამდენად, თუ გავლენაზე შეიძლება ლაპარაკი, პირიქით, აფხაზურ ენაზე მეგრულის და ქართულის გავლენა უფრო სარწმუნოა, რადგანაც აფხაზურს ქართული ლექსიკა არცთუ ისე მცირე რაოდენობით აქვს ნასესხები. ქართულ ენაში კი ასეთი რამ არ ჩანს.

ტომობრივი დასახელებების „აბეშლა“ და „ქასქას“ საკითხს შეეხო გ. მელიქიშვილი [80. 74-76], რომელსაც მცირე აზიის აღმოსავლეთ სანაპიროზე ენობრივი მასალის ანალიზის საფუძველზე ისინი ჩრდილო-აღმოსავლეთ მთიელთა კრებით სახელად მიაჩნდა, მაგრამ პროტოხეთური წარმომავლობის და აფხაზურ-ადიღურ ტომებთან ერთად ამავე მხარეში მოსახლე ქართველურ ტომებსაც გულისხმობდა. პროტოხეთური ლექსიკური ერთეულების განხილვის დროს უმეტესად ქართველურ და ჩერქეზულ ტერმინებს იყენებდა [80. 75-76; 31. 360].

საბჭოთა ეთნოგრაფიაში ონომასტიკის კვლევის ფუძემდებელი ვ. ნიკონოვი ეჭვით ეკიდებოდა რუსულ წერილობით წყაროებში დადასტურებული ეთნონიმ კოსოგის, ძველ ქარ-

თულ წყაროებში ფიქსირებული ქაშაგის და ხეთურ-ნეს-იტური ეპოქის ეთნონიმების ქასქა//ქაშქა ტერმინების საერთო წარმომავლობას, ასევე ჩერქეზებისა და მცირეაზიური მოსახლეობის ნათესაურ სიახლოვეს [82. 29]. სამეცნიერო ლიტერატურაში დღემდე ბუნდოვან ხეთურ და ასურულ ლურსმულ ტექსტებში მოხსენიებული ქასქების, აბეშლაელებისა და სხვა ტომთა ეთნიკური ვინაობის ბოლოდროინდელმა კვლევის შედეგებმა ნათელი მოჰფინა, რომ ამ ტომების სახით საქმე გვაქვს კოლხური (დასავლურ ქართველური) წარმოშობის ტომებთან. ე.ი. „ქასქა“ - „კოსოგი“, „ქაშოგი“, ასევე „აბეშლა“ - „აფსილი“ აქამდე მხოლოდ ფონეტიკური ფორმით იყვნენ მიმსგავსებული და გაიგივებული, მათი ეთნიკური წარმომავლობა კი კოლხურია. ე. ი. ქართველური წარმოშობისაა და ამდენად არავითარი ურთიერთდამოკიდებულება არ შეიძლება ჰქონდეს ამ ტერმინებს, აფხაზურადილური ძირის ტომებთან და ეთნონიმებთან. ეს დასკვნა გამოტანილი იქნა ტოპონიმების, ცალკეული სიტყვებისა და სხვა საკუთარი სახელების კვლევის შედეგად [12. 10-16, 66-71].

რაც შეეხება ზ. ანჩაბაძის აზრს, რომელიც შემდეგ ყველა აფხაზმა მეცნიერმა გაიზიარა, თითქოს VIII საუკუნეში „აფხაზური ტომების კონსოლიდაცია აფხაზური ფეოდალური ერის ჩამოყალიბებით დამთავრდა“, იგი არ შეესაბამება იმდროინდელ ეთნიკურ და პოლიტიკურ სიტუაციას. ჩვენ წინა თავებში უკვე აღვნიშნეთ, რომ თავის დროზე, ამის თაობაზე სამართლიანად აღნიშნა ნ. ბერძენიშვილმა, რომ აფხაზური ეროვნების ჩამოყალიბება ფეოდალური სახელმწიფოს ორგანიზაციის, საერთო სახელმწიფო ენისა და დამწერლობის გარეშე შეუძლებელია მომხდარიყო. ამრიგად, მისი აზრით, არც მეგრული და აფხაზური ფეოდალური ეროვნებები არ ჩამოყალიბებულა, არამედ მათ ერთად იპოვეს თავისი ადგილი ქართულ ფეოდალურ ეროვნებაში [6. 590-592]. მსგავსი აზრი გამოითქვა, ცოტა მოგვიანებით ე. ხოშტარია-ბროსეს მიერ. დასმული იქნა კითხვა, თუ რამდენად კანონზომიერი იყო ზ. ანჩაბაძის მიერ ქართული ფეოდალური ხალხის

ჩამოყალიბებისა და განვითარების საერთო პროცესებიდან აფხაზების ეთნიკური კონსოლიდაციის საკითხების გამოყოფა და ცალკე განხილვა. თითქოს აფხაზ ხალხს სრულიად დამოუკიდებლად გაეეღოს ეთნიკური განვითარების ყველა საფეხური და ამოვარდნილი ყოფილიყო მეზობლური სამყაროს გარემოცვიდან და ასევე, თითქოს მექანიკური დამოკიდებულება ჰქონოდათ აფხაზებს ქართველებთან, ქართულ კულტურასთან და ქართულ სახელმწიფოებრიობასთან [89. 240]. ასეთივე აზრია გამოთქმული ამ საკითხის მიმართ ზ. პაპასკირის მიერაც [84. 180-181]. იგი, მართალია, აფსილ-აბაზებს თანამედროვე აფხაზ-აფსუათა უშუალო წინაპრებად თვლის, მაგრამ „ფეოდალური ერის“ ჩამოყალიბებასთან დაკავშირებით ზ. ანჩაბაძის აზრს არ იზიარებს. მისი ვარაუდით, წმინდა ჰიპოთეტურად რომც დაეუშვათ, „აფხაზი“ მეფეების თვითშეგნებაში თუნდაც საწყის ეტაპზე ეიწრო აფხაზური (აფსურური) ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი მენტალიტეტის არსებობა, სრულიად აშკარაა, რომ შორს მიმავალი პოლიტიკური ამბიციები მათ უსათუოდ აიძულებდა, ანგარიში გაეწიათ ქვეყნის მოსახლეობის აბსოლუტური უმრავლესობის ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი ინტერესებისათვის და კურსი ქართული ეროვნული (და არა აფხაზურ-აფსურური) სახელმწიფოს აშენებისკენ აეღოთ [41. 53].

ქართულ ისტორიოგრაფიაში XX საუკუნის 50-იან წლებში აფხაზთა ეინაობისა და ეთნონიმის შესახებ სრულიად განსხვავებული მოსაზრება განავითარა პ. ინგოროყვამ, რომლის თანახმადაც, აფხაზეთის მხარის მოსახლეობის ეთნიკური შემადგენლობა, როგორც ანტიკურ ხანაში, ისე საშუალო საუკუნეებში ერთგვაროვანი, ქართველური უნდა ყოფილიყო. აფხაზები ძველი კოლხური ტომი იყო, ე. ი. ქართველური, ისევე როგორიც იყვნენ მეგრულ-ჭანები და სვანები. თანამედროვე აფხაზები კი გვიან შუა საუკუნეებში ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიიდან ჩამოსახლებული მოსახლეობის ბაზაზე აღმოცენდნენ და ძველი ქართველი აფხაზებისაგან მიითვისეს ტერმინი „აფხაზი“. პ. ინგოროყვას აზრით, ანტიკური

ხანის ყველა ძველ წყაროში აფხაზები „მოსხი“ ტერმინით მოიხსენიებიან, რომელიც ტერმინების *აბასხი, აფხაზის დიალექტური სახესხვაობაა და ისინი უფრო გვიან შევიდნენ ხმარებაში [19. 137-138]. ეს თეორია დღეს ქართველ მეცნიერთა ნაწილმა გაიზიარა [34; 8; 65; 38...].

პ. ინგოროყვას აზრით, აბსილები (ბასხები → ბასილები → აბსილები) ქართველური ნარევი მოსახლეობისაგან შედგებოდა, ისევე როგორც აფხაზები, რომელთა ქვეყნის სახელწოდება ბასხიდან მომდინარეობდა, აბასხეთი//*აბასხი → აბხაზი → აფხაზი. ასევე აბასხი ფორმიდან უნდა მიღებულიყო ბერძნული აბაზგიც (Αβάζγ-) [19. 139-140].

ამ თეორიის გაზიარების საფუძველზე ჯ. გამახარიასა და ბ. გოგიას მიერ ეთნონიმ „აფხაზის“ ახლებური ახსნა იქნა შემოთავაზებული. მათი ვარაუდით, აფხასი (აფხაში) ზანურ-მეგრულად „ზურგს, ხერხემაღს“ აღნიშნავს (შდრ.: ზუგდიდი, დიხაზურგა...) ე.ი. აფხასი//აფხაზი ქართველურ ენაზე „მთიელს“ ე.ი. მთიანი საქართველოს მოსახლეს აღნიშნავს [65. 33]. თემასთან დაკავშირებით მათ არც შემდეგში შეუცვლიათ პოზიცია – ჯ. გამახარიას ვარაუდით, ზუსტი ფონეტიკური მსგავსების მიუხედავად, არაფერი საერთო თანამედროვე აფსუასთან არა აქვთ აფსარს აფსარა-ს (ძველინდური ნახევარღვთაება), ოფს-ს (რომაული ღვთაება), აფსატი-ს (სვანების, აგრეთვე ყარაჩაელების, ბალყარელების და ოსების ღვთაება) და ა. შ. აფსილი (ფსილი) ბერძნულად მელიოტს, ქაჩალს, ხოლო აბასკო ამავე ენაზე გაუვალს, ე. ი. ძნელად გასასვლელს აღნიშნავს, ე. ი. აბასკია – გაუვალ მხარეს. აქედან გამომდინარე, ავტორს მიაჩნია, რომ აფსილ-აბაზგის ბერძნული ეტიმოლოგია და ტერმინების გარეგნული მსგავსება არავითარ კავშირში არ უნდა იყოს აფსუა-აბაზასთან, ზოგად ეთნონიმთან. აქედან გამომდინარე, აფსილ-აბაზგთა და თანამედროვე აფხაზეთის ტერიტორიაზე სხვა ეთნოგრაფიული ჯგუფების ქართული ეთნოსისადმი კუთვნილება წყაროთა მონაცემებით დასტურდება [18. 71-72]. როგორც ჩანს, „რიგვედაში“ და „ათხარევედაში“ მოხსენიებ-

ული სიყვარულის ძველინდურ ნახევარღვთაებას აფსარას („წყლიდან ამოსული“, ბერძნული ნიმფა) და რომაულ ნაყოფიერების ღვთაებას ოფსს (მთესველი) საკულტო თვალსაზრისით ერთმანეთთან კავშირი მოეძებნებათ. ასევე სვანური აფსათს (აფსათს), ყარაჩა-ბალყარლებში აფსათ (აფშათ), ოსურ აფსათსაც, რომელიც ყველა ამ ხალხისათვის ნადირობის მამაკაცური სიმბოლოსა და მონადირეების, გარეული რქიანი ცხოველების, ფრინველების მფარველ ღვთაებებს („თეთრწყერა ღრმა მოხუცი“) საერთო კავკასიური ამოსავალი უნდა ჰქონდეთ. თუ ეს მართლაც ასეა, მაშინ აუცილებელია ნათელი მოეფინოს ძველინდურს, რომაულსა და ქართულში დადასტურებულ ტერმინებს ფონეტიკური მსგავსების გარდა სხვა კიდევ რა უნდა აკავშირებდეთ.

აფხაზი ხალხის წარმოშობისა და თავდაპირველი ადგილსაცხოვრისის შესახებ გამოთქმულ მოსაზრებათაგან ნ. ლომოური მათი ავტოქტონურობის ეერსიას უჭერს მხარს [24. 33-34; 26. 5-6, 17, 26; 73. 93 და შემდეგი; 28], ფიქრობს, რომ „აფსილისა და თანამედროვე აფხაზების თვითსახელის „აფსუას“ და „აბაზგის“ ლინგვისტური ანალიზით მისთვის ნათელია აფხაზურ-ადიღურ ტომთან – აბაზინებთან კავშირი [28. 31]. ამავე დროს, ავტორის აზრით, მართალია, ძველ ქართულ წყაროებში ტერმინი „აფხაზი“ აღნიშნავდა ჩერქეზულ-ადიღურ ტომს, მაგრამ გარკვეულ პერიოდში ეთნონიმმა უფრო ფართო შინაარსი შეიძინა და მთელ დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობას გულისხმობდა. ამასთან, ძველად „აფხაზი“ უფრო ქართველს აღნიშნავდა, ვიდრე თანამედროვე აფხაზს [27. 4].

წყაროთმცოდნეობის კვლევის საფუძველზე მიღებული ყველაზე გაერცელებული და უმეტესი უფროსი თაობის ისტორიკოსების მიერ გაზიარებული ვარაუდი, აფხაზების წინაპარი ტომების გამოჩენა საქართველოს ტერიტორიაზე, ახალი წელთაღრიცხვის დასაწყისში, თავიდანვე ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიიდან მოსახლეობის მიგრაციას უკავშირდება. ამიტომ „აფსილების“ და „აბაზგების“ ეთნიკურ გაერ-

თიანებებს, რომლებიც დიდი ხნის მანძილზე მიჩნეულნი იყვნენ აფხაზეთის წინაპრებად, წარმოშობით აფხაზურ-ადიღეურ ტომებს მიაკუთვნებდნენ (ივ. ჯავახიშვილი, ს. ჯანაშია, გ. მელიქიშვილი, მ. ინაძე, ნ. ლომოური, დ. მუსხელიშვილი, დ. ლეთოდიანი, ზ. პაპასჭირი, გ. წულაია და სხვ.) [30; 32. 40..., 478...; 15. 156; 17. 50; 68. 13-14 და სხვა].

თავისთავად ცხადია, რომ ეთნონიმების ენათმეცნიერულ-ეტიმოლოგიურ კვლევასთან ერთად აუცილებელია მათი განხილვა ისტორიული თვალსაზრისითაც.

ეთნონიმ „აფსილ“//„აფშილ“, „აბასკა“//„აბაზგის“ წარმომავლობა და „აფხაზ“-თან მათი ურთიერთობა ყველაზე ფართოდ მ. ინაძის ნაშრომებშია განხილული. ყველგან, სადაც კი იგი ეხება აბაზგთა და აფშილთა ვინაობას, აღნიშნავს, რომ ისინი წარმოშობით აფხაზურ-ადიღეურ ტომებს ეკუთვნიან. ამ მოსაზრების ერთ-ერთ რეალურ საფუძველად მას ის მიაჩნია, რომ ხალხი, რომელიც დღეს აბაზგთა და აფშილთა სახელწოდების ფუძეებიდან ნაწარმოებ სახელს ატარებს დაახლოებით იმავე ტერიტორიაზე ცხოვრობს, რომელზედაც აბაზგები და აფშილები ცხოვრობდნენ ანტიკურ ხანაში. მკვლევრის ყურადღებას იპყრობს აფხაზთა დღევანდელი სახელწოდება „აფსუა“, რომლის ფუძე „აფს“ აფსილთა სატომო სახელწოდების ფუძეს ემთხვევა. თუმცა, იგი „ილ“ სუფიქსითაა ნაწარმოები [15. 157]. ბოლოკიდურ ილ ელემენტს იგი ამ ეთნონიმში ქართული სადაურობის ელ სუფიქსთან აიგივებს [17. 50]. ფიქრობს, რომ ფს, ფს და ფშ ელემენტიანი სახელები ჩერქეზული თუ ადიღეური მოსახლეობის ცალკეულ ადგილებში სპორადიული დასახლების მიმანიშნებელია [17. 52]. „აფს“ ძირიანი სახელების გაფორმება ქართულ-ზანური (-ელ,-ილ,-არ) სუფიქსებით, იმის მაუწყებელიცაა, რომ ეს ადიღეური ტომები ანტიკური ხანიდან აქ ქართულ მოსახლეობასთან ერთად თანაარსებობდნენ და გარკვეული ხანის განმავლობაში ქართული ეთნიკური სამყაროს გარემოცვაში იმყოფებოდნენ [17. 52]. აფსილი უკვე ქართული სუფიქსით გაფორმებული შედის ბერძნულ-ლათინურ მწერ-

ლობაში. საყურადღებოა, რომ იგი თავიდანვე ვარაუდობს (V ს-დან) კერკეტ-ჩერქეზების მეზობელ დასავლურ-ქართველურ ტომებთან შერწყმა-გათქეფვის პროცესს, რომელიც შედარებით უფრო ადრე დასრულდა [17. 53].

ეთნონიმების „აბაზ-გი“, „აბას-ხი“-ს კვლევიდან გამომდინარე, მ. ინაძე მათ „აბაზ“ ფუძიდან ნაწარმოებ სახელად მიიჩნევს, რომელიც („აბაზა“) XIX საუკუნემდე შემკრებლურ, გამაერთიანებელ ტერმინად იხმარებოდა ჩერქეზ-ადიღელთა და თვით აფხაზთა მიერაც [15. 157]. ახ. წ. VI საუკუნეში აბაზგია და აბაზგები ჯერ კიდევ ვიწრო მნიშვნელობით იხმარება, მაგრამ ახ. წ. VI და VII სს სანაპირო ზოლზე უკვე მიმდინარეობს ძველთაგანვე აქ მოსახლე დასავლურ-ქართველური ტომების შერწყმა აბაზგებთან. ამდენად VII საუკუნიდან ეთნონიმი „აბაზგი“ (ანუ აფხაზი) ცილდება ვიწრო ეთნიკურ ფარგლებს და პოლიტიკურ ტერმინადაც გვევლინება. ამიერიდან „აბაზგი“ მთელ აფხაზეთის ტერიტორიაზე მცხოვრებ ქართულ და არაქართულ მოსახლეობასაც გულისხმობდა [17. 60]. მომდევნო ხანაში სახელწოდება „აბაზგი“//„აფხაზი“-მა კიდევ უფრო ფართო პოლიტიკური მნიშვნელობა შეიძინა. იგი დასავლეთ საქართველოს გამაერთიანებელ, გაძლიერებულ აფხაზთა სამთავროს როლში ჩნდება, ხოლო ეთნონიმი „აფხაზეთი“ მთელ დასავლეთ საქართველოზე ვრცელდება [17. 60-61]. ამავე პერიოდში იგი აფსილთა შერევის ვარაუდობს აბაზგებთან, რის შედეგადაც აფხაზი მისი მონათესავე აფსილის პოლიტიკური სახელწოდებაც ხდება [17. 61]. რაც შეეხება, სახელწოდება „აფხაზს“, იზიარებს ო. კახიძის აზრს და მიაჩნია, რომ იგი აღმოსავლურ-ქართულ მეტყველებაში და საისტორიო მწერლობაში ზანური სამყაროდან უნდა შესულიყო [17. 65].

ქართული წყაროს „აფშილები“ („აფშილეთი“), სომხური „აფშელ“//„აპშელები“ ან „აფშილები“-ს და ბერძნულის „აფსილები“-ს აფხაზურ-ადიღეური წარმოშობის ხალხად და კერძოდ, დღევანდელი აფხაზების (აფსუების) წინაპრებად აღიარება კითხვის ნიშნის ქვეშ დადგა ბოლო ხანებში დ.

მუსხელიშვილისათვის [37. 17-18]. VI საუკუნის ბიზანტიელი ისტორიკოსის აგათიას ცნობაზე დაყრდნობით, მან აფსილები კოლხურ, ე. ი. ლაზურად მეტყველ ტომად მიიჩნია. მისი აზრით, აფშილისა და „აფსუას“ იდენტიფიკაციისას ძნელი ასახსნელია, თუ რატომ გაქრა ქართული ცოცხალი მეტყველებიდან „აფშილი“ და „აფშილეთი“ და ადგილი დაეთმო ტერმინებს „აფხაზი“ და „აფხაზეთი“ [81. 123]. როცა პირიქით უნდა მომხდარიყო, თანამედროვე აფხაზებისა და აფხაზეთისათვის უნდა შენარჩუნებულიყო უკვე არსებული ტერმინები. მისი აზრით, ბიზანტიურ აფსილს, აფსილეთს და ძველი ქართული წყაროების აფშილებს არაფერი საერთო არ უნდა ჰქონოდათ აფსუა-აფხაზებთან. ამდენად, აფშილები დღევანდელი აფხაზების (აფსუების) წინაპრების სახელწოდება არ უნდა ყოფილიყო [81. 123-124]. დ. მუსხელიშვილს მიაჩნია, რომ „აფშილეთი“ ეწოდებოდა ტერიტორიას გუმისთასა და ღალიძგას შორის, ხოლო გუმისთის იქით აფხაზეთი იყო, სადაც საკუთრივ აფხაზები ცხოვრობდნენ. „აფსუა“ ეთნონიმი კი XI საუკუნეში აფხაზეთის მოსახლეობისათვის უცნობია, ხოლო „აფშილი“ გაცილებით უფრო ძველი ეთნონიმი და დღევანდელი აფხაზეთის ძველი მოსახლეობის მხოლოდ ნაწილს ეწოდებოდა. დ. მუსხელიშვილის აზრით, ენათმეცნიერთა უმრავლესობის მოსაზრებით, ეთნონიმ „აფშილის“ -ილ ელემენტი ქართული სუფიქსია, რომელიც წარმომავლობას აღნიშნავს და ფორმებში ილ//-ელ მონაცვლეობს [37. 20]. მაგრამ, მკვლევრისათვის სრულიად გამორიცხულია სადაურობის სუფიქსით გაფორმებული ტერმინი „აფშილი“-ს ეთნონიმად აღიარება. იგი ხაზგასმით აღნიშნავს: „აფშილი“ ტერმინი რომ ფუძისა (აფშ-) და ილ სუფიქსისაგან (და მით უმეტეს წარმომავლობის სუფიქსისაგან) იყოს შედგენილი, ვერ მივიღებდით ქართული სიტყვათწარმოებითი წესის მიხედვით გეოგრაფიულ ტერმინს „აფშილეთი“. აქედან გამომდინარე, იგი გეოგრაფიულად, ქრონოლოგიის თვალსაზრისით და ლინგვისტურადაც ყოფს „აფშილსა“ და „აფსუას“ და მათ შორის საერთოს ვერაფერს ხედავს. წყაროების ისტორიულ-

გეოგრაფიული ანალიზის შედეგად მიღის დასკვნამდე, რომ აფშილები ერთ-ერთი დასავლურ-ქართული ტომი იყო [37. 21-22]. არც ენათმეცნიერთა აზრს, თითქოს ეთნონიმ „აფსარის“ დასავლურ-ქართული შესატყვისი იყოს „აფშილეთი“ დ. მუსხელიშვილი არ იზიარებს. მას ეთნონიმის დანაწევრება ფუძედ და სადაურობის სუფიქსად მისაღებად არ მიაჩნია, რადგან ფუძედ გამოყოფილი „აფს“, ეთნონიმი ვერ იქნება. იგი უნდა იყოს ან ტოპონიმი, ან ხორონიმი. აქედან გამომდინარე, იგი ამ რედუცირებულ (-„აფასა“) ფუძეს „აფს“ „აფსარს“ უკავშირებს და ფიქრობს, რომ მისი ამოსავალი ფორმა აღდგენილი *აფასა- არ უნდა იყოს. „აფსარი“ კი, საქართველოს ფეოდალური მონარქიის უკიდურეს ჩრდილო-დასავლეთით, ზღვისპირეთში, ციხე-ქალაქ ნიკოფსიამდე მოსახლე „აბაზებს“, ანუ ჯიქებს აღნიშნავს, რომელნიც X-XIV საუკუნეებში ქართული კულტურის და სახელმწიფოებრიობის ორბიტაში შემოდიოდა [37. 23-23].

საკუთარი შეხედულება აქვს დ. მუსხელიშვილს „აბაზა“, „აბაზგ“ და „აფხაზი“ ეთნონიმების თაობაზეც. იგი იზიარებს თ. გამყრელიძის აზრს, იმის თაობაზე, რომ „აბაზა“ და „აბაზგი“ ისტორიულად ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელი ფორმებია. ბერძნული ფორმა „აბაზგი“ წარმოადგენს ქართული ეთნონიმი „აფხაზის“ ისტორიულ ეკვივალენტს. მეორე მხრივ, ეთნონიმი „აბაზა“ ეტიმოლოგიურად დაკავშირებულია დღევანდელი აფხაზების თვითსახელთან „აფსუა“, რომელიც ფონეტიკური კანონზომიერებით რედუცირებული ფორმაა და „აბაზიდან“ ნაწარმოებად მიაჩნია [81. 130]. დ. მუსხელიშვილი ამ ეთნონიმს აბაზა-ჯიქებს უკავშირებს, რომლებიც აშხარლების (შხარაუა = „მთიელი აბაზები“) სახელით არიან ცნობილნი და რომლებიც საკუთარ თავს „აფსუას“ უწოდებენ. ერთი მხრივ, მოსალოდნელია, რომ ეს თვითსახელი „აბაზა“ აშხარლებმა მიიღეს უკვე ჩრდილო კავკასიის მთებში გადასახლების შემდეგ, ხოლო მეორე მხრივ, მათ თვითონ მოიტანეს იგი შავიზღვისპირეთიდან. შესაძლებელია, რომ აბაზა-აშხარლები, როდესაც გაგრიდან აღდგომამდე ან მაცეს-

ტამდე ცხოვრობდნენ, უკვე მაშინ უწოდებდნენ თავიანთ თავს „აფსუას“ [81. 131].

რაც შეეხება თანამედროვე აფხაზებს, დ. მუსხელიშვილი ფიქრობს, რომ ისინი ძირითადად ჩრდილო კავკასიიდან გამოსული აფსუა-აბაზებისა და ადგილობრივი ავტოქტონური მოსახლეობის (აფხაზების და მეგრელების) შერწყმის შედეგად წარმოიშვა. ქართველებმა მათ შეუნარჩუნეს სახელი „აფხაზი“, ხოლო მათი თვითსახელი გახდა „აფსუა“. შერევა მოხდა ორ ეტაპად. ჯერ აფსუა-აფხაზები შეერივნენ აბაზებს, რის შედეგადაც გაჩნდა აფსუა-აფხაზები (XV-XVII სს), მოგვიანებით კი, ეს აფსუა-აფხაზები აბაზებთან ერთად შეერივნენ მეგრელებს (XVIII-XIX სს) [81. 141].

ძნელია სახელწოდება „აბაზგი“ არ დაეუკავშიროთ „აბაზას“, თუ კი აქ სუფიქსი „გი“ ტომობრივი კუთვნილების მაჩვენებლად ჩაითვლება (მაგ. „სანი-გი“) – წერდა ედ. ხოშტარია-ბროსე. რაც შეეხება აფსილებს, მისი აზრით, ძნელია ანგარიში არ გაეწიოს იმ ფაქტს, რომ „აფსილი“ მსგავსებას იჩენს „აფსუასთან“. აქედანვე უნდა იყოს ნაწარმოები სახელწოდება „აფსილეთი“//„აფშილეთი“... ისიც საფიქრებელია, რომ აფსილები, როგორც კულტურული თვალსაზრისით აბაზებზე უფრო მაღლა მდგომი ტომი, ტონის მიმცემი უნდა ყოფილიყვნენ აბაზთა პოლიტიკურ გაერთიანებაში და შესაძლოა ეთნონიმი „აფსუაც“ მათგანვე მომდინარეობდეს... აფხაზურ-ადიღეურ გვიან ჩამოსულ ძლიერ ტალღას სწორედ ეს ეთნონიმი, „აფსუა“ უნდა აეღო თვითსახელად... [58. 33-34].

ზემოთ მოტანილი განსხვავებული შეხედულებებიდან საერთო თვალსაზრისიც იკვეთება. უმეტეს მეცნიერთაგან გაზიარებულია (მათ შორის აფხაზების მიერაც) ჩრდილო კავკასიიდან მიგრაციული ტალღების თავმოყრა აფხაზეთის ტერიტორიაზე და თავიდანვე მიგრანტების შერწყმა-შერევა ქართველურ, მკვიდრ მოსახლეობასთან. როგორც ჩანს, კავკასიის ქედი თავიდანვე არ წარმოადგენდა გადაულახავ დაბრკოლებას არც უძველესი მოსახლეობისათვის. ისინი ძველთაგანვე ჩრდილოეთიდან აფხაზეთში იჭრებოდნენ ზღვის

სანაპიროდან და კავკასიის ქედზე არსებული უღელტეხილებიდან. ზღვიდან შემოსულ ადრეულ მიგრაციულ ტალღებს რომლებიც უმეტესად მთისწინა და ბარის რაიონებში ხვდებოდნენ, გათქეფვისა და ასიმილაციის მეტი შესაძლებლობა ექმნებოდათ, ვიდრე მთის უღელტეხილებიდან ჩამოსახლებულთ, რადგან მათი კონცენტრაცია უღელტეხილის გადმოლახვის შემდეგ დროებით მთაშივე ხდებოდა.

როგორც ჩანს, ისტორიკოსების (გარდა აფხაზი ისტორიკოსების) მსჯელობებიდან გამომდინარე, „აფხაზი“ ეთნონიმის მნიშვნელობა „აფხაზეთის სამეფოს“ ჩამოყალიბებამდე გაფართოვდა. უკვე VI საუკუნიდან ხდება ცნება „აფხაზეთის“ მნიშვნელობის გაფართოება, როდესაც სანიგი ისტორიული სარბიელიდან ქრება და აფშილეთი, როგორც პოლიტიკური ერთეული წყვეტს არსებობას [32. 8]. აფხაზთა სამეფო ქართული სახელმწიფო რომ არ ყოფილიყო, მისი დედაქალაქი ძველი ქართული სახელმწიფოებრიობისა და კულტურის ცენტრი ქუთაისი კი არ გახდებოდა, არამედ ანაკოფია (აფხაზეთის საერისთავოს ცენტრი). ხოლო, ეკლესია არ დაექვემდებარებოდა მცხეთის საკათალიკოსოს და არ დამკვიდრდებოდა წირვა-ლოცვა ქართულ ენაზე. რაც შეეხება თანამედროვე აფხაზებს, „აფხაზი“ ეთნონიმი ქართველებმა იქ მოსახლე ძველი აფხაზების გამო უწოდეს [32. 3-31].

ქართულ ისტორიოგრაფიაში უფროსი თაობის მეცნიერთა მოსაზრებას იზიარებს „აფხაზ“ ეთნონიმთან დაკავშირებით გ. წულაია [91. 136]. მისთვის „აფხაზი“ ეთნონიმის მნიშვნელობა „აფხაზთა სამეფოს“ პოლიტიკური ადგილის დამკვიდრებასთან ერთად როგორც ქვეყნის შიგნით, ისე მის ფარგლებს გარეთაც იცვლებოდა. VIII საუკუნემდე, სანამ „აფხაზთა სამეფო“ წარმოიქმნებოდა, ეთნონიმი „აფხაზი“ და გეოგრაფიული სახელი აფხაზეთი მთელ დასავლეთ ქართულ მოსახლეობასა და მის ტერიტორიაზე ვრცელდებოდა, რომელიც შავი ზღვისპირეთის აღმოსავლეთ სანაპიროს უმეტეს ნაწილს მოიცავდა. ლაზიკა-ეგრისს ძველ ქართულ წყაროებში უკვე აფხაზეთად მოიხსენიებდნენ, ამიტომ, რუსუ-

ლი ფორმა – Абхазия – არ მიაჩნია ზუსტი და ჭეშმარიტი ისტორიული შინაარსის გადმოცემ ტერმინად. ჩვენი დროის „აფხაზი“ შინაარსობრივად იმდენად დაეწროებულია, რომ მხოლოდ კონკრეტულად, თანამედროვე აფხაზების აღმნიშვნელად გამოიყენება, ხოლო აფხაზეთი ტერიტორიულად ისტორიული აფხაზეთის მხოლოდ გარკვეულ მცირე ნაწილს მოიცავდა. გ. წულაია ზ. ანჩაბაძეს არ ეთანხმება „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანის“ ცნობილი ფრაზის „პირველად შემკრებელთა ბედსა და სუესა ზედა ლაშასა, რომელი განმანათლებლად სოფლისა ითარგმანა...“-ს მინაწერის „აფსართა ენითას“ გაანალიზებაში. ზ. ანჩაბაძე ამასთან დაკავშირებით წერდა, რომ „აფსართა ენითა“ და არა „აფხაზთა ენითა“ მემატიანემ იმიტომ დაწერა, რომ XIII საუკუნის „აფხაზის“ მნიშვნელობა უფრო ფართო იყო და გულისხმობდა მთელ დასავლეთ და აღმოსავლეთ, სრულიად საქართველოს, ამიტომ გამოთქმა „აფხაზთა ენითა“ მკითხველს დააბნევდა [61. 214]. გ. წულაიას აზრით, „აფსართა ენითა“-ს მინაწერის გამკეთებელს არ „უზრუნია“ მკითხველზე, რადგანაც იგი ჩვენს წინაშე მნიშვნელოვან ისტორიულ არსს ხსნიდა. გიორგი IV-ს მმართველობის პერიოდში ეთნონიმ „აფხაზს“ უკვე ჰქონდა უნივერსალური მნიშვნელობა როგორც აღმოსავლეთ საქართველოში „ქართლელს“ (ქართველი), რომელიც არა მხოლოდ გენეტიკურ ქართველს, არამედ ამ მხარეში ყველა მკვიდრ მცხოვრებს აღნიშნავდა, ისევე როგორც „აფხაზ“-ში იგულისხმებოდა არა მარტო გენეტიკური აფხაზი (აბაზგი), არამედ ყველა ადგილობრივი მკვიდრი. სწორედ ამ ფაქტს უნდა გადაეწყვიტა თამარ მეფის ისტორიკოსის შემეცნებაში აფხაზებიდან კონკრეტული კომპონენტით – „აფსარი“ გამოყო [91. 137-138].

„აფხაზეთის სამთავროს“ მოსახლეობა ეთნიკური თვალსაზრისით ერთიანი თვითშეგნებით, ქართული კულტურით, პოლიტიკით და ქართული ენით იქმნებოდა. ამიტომაც VIII საუკუნიდან „აფხაზებში“ და „აფხაზეთში“ მთელი დასავლეთ საქართველო, ხოლო XI საუკუნიდან მთელი საქართველო იგ-

ულისხმებოდა. ჩრდილო კავკასიელების პირველი, ადრეული, ინფილტრაციული ტალღა იმდენად მშვიდობიანად შეერწყა და გაითქეფა ადგილობრივ მოსახლეობაში, რომ ამ საუკუნეშივე ჩამოსახლებულსა და მკვიდრ მოსახლეობას შორის განსხვავება გაქრა.

აფხაზები, საქართველოს სხვა მოსახლეობასთან ერთად მონაწილეობდნენ ქართული სახელმწიფოსა და მისი კულტურის შექმნაში. ეზიარებოდნენ ქართულ სარწმუნოებას, ქართულ ენას და ქართული ფეოდალური საზოგადოების ნაწილი ხდებოდნენ [6. 599 და შემდეგი; 17. 61]. იოანე საბანისძის თხზულებაში ვკითხულობთ, რომ „ნეტარი ჰაბო უფრომს-ლა ჰმადლობდა ღმერთსა, რამეთუ იხილა მან ქუეყანაჲ იგი საესეჲ ქრისტეს სარწმუნოებით და არაჲინ ურწმუნოთაგანი მკვიდრად იპოვების საზღვართა მათთა“ [44. 128]. ამის დამამტკიცებელია უცხოურ წყაროებში დადასტურებული „აფხაზის“ შინაარსი. IX-X საუკუნეებისათვის ბიზანტიურ წყაროებში დასავლეთ საქართველო ფიგურირებს აბაზგიის სახელწოდებით. სპარსული წყაროების მიხედვით X-XI-XII საუკუნეთა ძეგლებში, მაგ.: „ვისრამიანში“, „საიდუმლოებათა საგანძურში“, „ხოსროვ-შირინიანში“, „ისქენდერ ნამე“-ში, „აფხაზი“ ტერმინი საერთოდ ქართველის მნიშვნელობით იხმარება. აფხაზი ახსნილია, როგორც გურჩი, გურჯი [21. 127]. სპარსულ ისტორიულ წყაროებშიც X საუკუნიდან ტერმინი „აფხაზი“ აღნიშნავს ქვეყანას, რომელიც ქართულია და მისი მოსახლეებიც ქართველები არიან [42. 222].

არაბულ წყაროებში IV-VI საუკუნეებში აბხანები და მათი ქვეყანა ალ-აბხან-ში ღაზიკა და ღაზები შეიცნობა. ისინი საქართველოს პოლიტიკურ ასპარეზზე აქტიურად IX საუკუნიდან ფიგურირებენ. X საუკუნეში აბხანები ქრისტიანები არიან, ამ დროიდან კი აფხაზთა სამეფო დასავლეთ საქართველოს აერთიანებდა. აბხანთა ქურჯები (ქართველები) არიან. XV საუკუნეში კი უკვე ეგვიპტელი ისტორიკოსის გადმოცემით, აბხანს და აბაზან ჩრდილო კავკასიელი აბაზები არიან [56. 130-135].

მსგავსი ვითარებაა რუსულ წყაროებშიც, სადაც VIII საუკუნის დამლევიდან „აფხაზთა სამეფო“ მთელ დასავლეთ საქართველოს აღნიშნავდა. X საუკუნის მიწურულს კი მას აღმოსავლეთ საქართველოც ემატება. მთელი საქართველოს მნიშვნელობით რუსულ წერილობით წყაროებში „აფხაზეთს“ გარდა გვხვდება ტერმინი „ობეზიც“, რომელიც „გურზის“ და „ივერსკის“ პარალელურად იხმარებოდა [40. 286-287; 75. 161-170; 76. 142-144]. დამტკიცებულია, რომ „ობეზი“ ამ წყაროებში ფართო მნიშვნელობით „აფხაზს“ აღნიშნავს, რაც გაერთიანებულ ქართულ სახელმწიფოსა და მის მოსახლეობას გულისხმობს [84. 183]. უძველეს ხანაში ფიქსირებულია როგორც სახელწოდება, ისე გარედან შერქმეული სახელიც, რომელთაც საბოლოოდ ეთნონიმური მნიშვნელობა ენიჭება. საერთოდ, ენდოეთნონიში მეტად გარედან შერქმეული სახელებია გაერცელებული, თუმცა, თუ არსებობს კიდევ იგი, თითქმის კანონზომიერად მთლიანად იდევნება გარედან შერქმეულისაგან [82. 13]. აფხაზებს თვითსახელწოდება არ გააჩნდათ, ყოველ შემთხვევაში იგი წყაროებში არსად არ არის დადასტურებული. ჩვენ ზემოთ უკვე აღნიშნულ მუსხელიშვილის აზრს ვეთანხმებით, რომლის თანახმად აბაზა-ჯიქები (აშხარელები) უკვე ცნობილნი იყვნენ „აფსუას“ სახელწოდებით და მხოლოდ გვიან შუა საუკუნეებში თანამედროვე აფხაზებმა მიიღეს იგი თვითსახელად, რომელიც აშკარად ჩრდილო კავკასიიდან არის ჩამოტანილი.

ეთნონიმების კვლევას ქართულ ისტორიოგრაფიაში მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია. მას ენათმეცნიერებთან და ისტორიკოსებთან ერთად ეთნოლოგებიც იკვლევენ.

ეთნოლოგიური კვლევა გვინდა დავიწყოთ ადრეულ საუკუნეებში ჩამოყალიბებული მოსახლეობის ვინაობის გაცნობით. აუცილებელია გამოეავლინოთ, როგორი ეთნიკური შემადგენლობის იყო და ვის ეჭირა ანტიკური ეპოქის ქელსიქითა კავკასიის ჩრდილო-დასავლეთი რეგიონი. ჩრდილო კავკასიის იმდროინდელ ეთნიკურ რუკაზე წარმოდგენას იძლევიან ძველი ავტორები (სტრაბონი, პლინიუს უფროსი,

კლავდიუს პტოლემეიოსი), რომელთა ცნობებით იალბუზსა და ყაზბეგს შორის მოსახლე მთიელი ტომები ფაქტობრივად უსახელონი იყვნენ. აქ ჯერ არ იყო ჩამოყალიბებული ეთნიკური ერთეულები. მოსახლეობა, დაქუცმაცებული იყო ცალკეულ ტომებად და პატარ-პატარა ხალხებად. არსებული ცნობებით ისინი, მსხვილფეხა მესაქონლეობით, მონადირეობითა და შემგროვებლობით იყვნენ დაკავებული [74. 84; 52. 23]. სტრაბონი ჩრდილო კავკასიაში 70 ტომს მაინც გულისხმობს, რომლებიც განსხვავებულ ენაზე ლაპარაკობენ, დაფანტულობის გამო შეურევლად ცხოვრობენ თავისი სიამაყისა და ველურობის მიზეზით. უმეტესობა სარმატები არიან, ხოლო ყველანი – კავკასიელები [31. 482]. მდინარე ყუბანისპირა ველზე მეოტების საერთო სახელით ცნობილი ტომები - სინდები, თორეტები, კერკეტები, ფსესები, ფატები, დოსები და სხვ. ბინადრობდნენ. მათი ძირითადი საქმიანობა მიწათმოქმედება და მსხვილფეხა მესაქონლეობა იყო. თემის ხასიათი ცვალებადი იყო. პირველყოფილი სამეზობლო თემისათვის დამახასიათებელი იყო ტერიტორიული და გვაროვნული ორგანიზაციის შეხამება. სამეზობლო თემი პირველყოფილი ურთიერთობის რღვევის პროცესში წარმოიშვა და ძალიან დიდი ხნის მანძილზე განაგრძობდა არსებობას. მდიდარ დიდგვაროვანთა გვაროვნულ-ტომობრივი ყორღანების გაჩენის, ქონებრივი და სოციალური დიფერენციაციის თანდათანობით გაძლიერების მიუხედავად, საზოგადოებრივი წყობის ფორმად მაინც სამხედრო დემოკრატიული რჩებოდა. მდ. ყუბანზე ალანების გამოჩენამ, იქ მოსახლე ბინადარი მიწათმოქმედი მოსახლეობის აყრა და ყუბანის გადაღმა გადასახლება გამოიწვია. მეოტებმა, ნაწილობრივ ასიმილირებულმა სარმატებმა და შავიზღვისპირა ჯიქთა ტომებმა მომავალში საბოლოოდ საფუძველი ჩაუყარეს ადიღეურ-ჩერქეზულ-ყაბარდოულ ეთნიკურ ერთობლიობას [52. 23; 74. 87-88].

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ჩრდილო კავკასიიდან სწორედ ეს ჯერ კიდევ ეთნიკურად გაუფორმებელი, დისკრეტული ჯგუფები უნდა ჩამოსახლებულიყვნენ II

საუკუნეში, დასავლეთ საქართველოს ქართველური – სეანური, მეგრულ-ჭანური და სხვა სამყაროს მეზობლად.

ანტიკურ ხანაში, ჩრდილო კავკასიელი მთიელების საქართველოს მთაში ჩამოსახლების შემდეგ, ეთნიკური გაერთიანება და მისი ეთნონიმი „აფხაზი“ ისტორიულ არენაზე მხოლოდ კულტურული და ეთნიკური ადაპტაციის გავლის შემდეგ გამოჩნდა. ეთნიკური ერთობლიობის ჩამოყალიბებას წინ უსწრებდა მცირე ტერიტორიაზე კონცენტრირების ფაქტი და ამ „მიწის კოლექტიურ ცნობიერებაში როგორც „სამშობლოს“ აღქმა [51. 170]. წამყვანი ეთნოლოგების უმრავლესობა ეთნიკური ჯგუფის ჩამოყალიბებაში, ადრეულ პერიოდშიც, დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა მცირე, მაგრამ მაინც საერთო ტერიტორიას, კომუნიკაციის ენას (ან თავისებურ დიალექტს), საერთო რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენებს, წეს-ჩვეულებებს და ამასთან ერთად, პირველ ყოვლისა თვით-შეგნებას. ყველა ეს პირობა ხელს უწყობდა მოსახლეობას გარკვეული ნორმატიული სისტემის, ეთნიკური ხასიათის, გემოვნების, ფსიქოლოგიის ჩამოყალიბებას. აფხაზეთის მიწაზე, კავკასიის წყალგამყოფი ქედის სამხრეთ კალთაზე, მთა ფსჰუს ქვაბულში, სადაც თავს იყრიდა ჩერქეზული წარმოშობის დისკრეტული მოსახლეობა, საფიქრებელია, რომ სწორედ ასეთი ტერიტორია ყოფილიყო. ამ ტერიტორიაზე ჯერ ტომობრივად დაცუქმაცებული, მაგრამ საერთო წარმოშობის მცირე ჯგუფების შერწყმა-შერევა ხორციელდებოდა, რაც მათი ჩამოყალიბებისათვის ერთ-ერთი აუცილებელი პირობა იყო, რასაც შემდეგ ერთიანობის გაგებაც ემატებოდა.

ჩვენი გარაუდის სასარგებლოდ უნდა მივიჩნიოთ დ. მუსხელიშვილის მიერ გამოთქმული მოსაზრება, რომელიც მართალია, XVI საუკუნის ვითარებას შეეხება, თუმცა, ჩვენი აზრით, ეს გზა მთიელთა მიერ თავიდანვე აპრობირებული უნდა ყოფილიყო. დ. მუსხელიშვილი წერს, რომ მაგისტრალი, სადაც აბაზების დიდი ტალღა გადმოდიოდა ჩრდილო კავკასიიდან სწორედ ბზიფის ხეობა და კერძოდ, ფსჰუს ქვაბული იყო. ამიტომ დააარსდა აქ ფსჰუს მნიშვნელოვანი სალ-

ოცავი და აქვე დაასაფლავეს ყაბარდოელი ფეოდალი ინალი, რომელიც ჩრდილო კავკასიიდან აფხაზეთში (აფსუური) ემიგრაციის ინიციატორი იყო [81. 133].

ერთი მხრივ, მიწა აუცილებელი იყო თავისი ყველანაირი ბუნებრივი პირობებით, და მეორე მხრივ, ამ ტერიტორიაზე გვერდიგვერდ დასახლებული დისკრეტული ჯგუფების წარმომადგენლები ერთობლივად გადიოდნენ ადაპტაციის რთულ პროცესს, ერთობლივად იმუშავებდნენ სიცოცხლის უზრუნველყოფისათვის საჭირო ჩვევებს, ქმნიდნენ მატერიალურ, ყოფით და სულიერ კულტურას. ურთიერთობის შედეგად აყალიბებდნენ უფლება-მოვალეობათა და ქცევის ნორმათა სტერეოტიპებს. მთა ფსჰუ და მისი მიმდებარე ტერიტორია თანდათანობით რთული კულტურული ფენომენი ხდებოდა. ჩრდილო კავკასიელების პირველსაცხოვრისის არეალი აფხაზეთში დასახლების შემდეგ შექმნილი ტოპონიმიკური მონაცემების მიხედვითაც დასტურდება. -ფს - ელემენტი რომ ჩამოსახლებულთა სახელებში, რაღაც მნიშვნელოვანი როლის მატარებელი იყო უდავოა. ისიც კარგად ჩანს, რომ -ფს - ელემენტიანი ტოპონიმების კონცენტრაცია, სწორედ მათი თავდაპირველი ჩამოსახლების ადგილებშია დადასტურებული - ფსჰუ, აჰჰუ, ხაშუფსა და სხვა, თანამედროვე აფხაზეთიდან ჩრდილო-დასავლეთ მთიან და სანაპირო ნაწილში მდ. ფსაგისი, მდ. ფსეკუფსი, ტუაფსე და სხვა. ცნობილია, რომ -ფს-ელემენტიანი სახელები ჩერქეზული ენისათვისაა დამახასიათებელი და არა აფხაზურისათვის (იე. ჯაეახიშვილი, ს. ჯანაშია). -ფს ელემენტიანი სახელწოდება, როგორც უკვე აღინიშნა, აფხაზთა ცხოვრებაში მხოლოდ გვიან შუა საუკუნეებში დაფიქსირდა, რომლის ამოსავლად „აბაზა“ ეთნონიმი მიიჩნევა. ამდენად, ეს ტერმინი XVII საუკუნის შემდგომ ჩრდილოეთიდან სწორედ აბაზების ჩამოტანილი უნდა იყოს. ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიაში მცხოვრებმა აბაზებმა, რომ ადგილსაცხოვრებელი თავიანთი არსებობის განმავლობაში მრავალჯერ შეიცვალეს, საყოველთაოდ ცნობილია [67. 25-26]. ჩრდილო კავკასიაში ისინი

ძირითადად ორ ჯგუფად იყოფოდნენ – ტაპანთა და აშხარაუად. ტაპანთა, ტაბან-და, ლ. ლავროვის ცნობით, თათრული სახელწოდებაა და იგი ვაკე ადგილზე მცხოვრებს [76. 170], ხოლო აშხარაუა აბაზურად მთიელ ხალხს, მთიელებს აღნიშნავს. მათი აულების (სოფლების) ძველ სახელწოდებებში -ფს ელემენტი გავრცელებული იყო, მაგრამ ცარიტული მთაერობის შემოსევისთანავე გეოგრაფიული სახელები სრულიად შეიცვალა. -ფს ელემენტი შემორჩა მხოლოდ ერთ პატარა სოფელს, სახელად აფსუას. ამასთან დაკავშირებით საინტერესო უნდა იყოს ქ. ლომთათიძის ცნობაც, რომელიც აბაზებში ველზე მუშაობისას აქვს დაფიქსირებული – აშხარელი თავის თავს აფსუასაც უწოდებს [23. 12]. საინტერესოა ასევე ისიც, რომ XX საუკუნემდე ადიღური წარმოშობის ხალხის საზოგადოებრივი ყოფა სათემო მოწყობას ითვალისწინებდა, რომელიც რამდენიმე აულს აერთიანებდა და მას „ფსუპო“ (ადიღ. = თემი) ეწოდებოდა [85. 112]. ამდენად, -ფს ელემენტი აშკარად ჩანს, რომ მოსახლეობის იმ ნაწილის ჩამოტანილია, რომელიც შესაძლოა, მართლაც საკუთარ თავს აფსუასაც უწოდებდა და საზოგადოებრივ ყოფაშიც ფსუპობად იყო დაყოფილი.

ისტორიულად, ანტიკურ წყაროებზე დაყრდნობით ქართველი ისტორიკოსები (გარდა ბ. გოგიას, ჯ. გამახარიას, გ. გასვიანის...), საუბრობენ ჩრდილო-დასავლეთკავკასიური ტომების ზიხების (ჯიქები, ძიქები) ჩამოსახლებაზე აფხაზეთის მთიან მხარეში. გ. მელიქიშვილის აზრით „უკვე ძვ. წ. I ს. ჯერ კიდევ მითრიდატე VI ეპატორის დროს, აქ დიდი ცვლილებები ხდება. ადგილობრივი სახელმწიფოებრიობის დაცემამ და უცხოელთა (ჯერ პონტოს და შემდეგ რომის) საკმაოდ სუსტი აღმინისტრაციის დაფუძნებამ, ხელ-ფეხი გაუხსნა მეზობელ მთიელებს ბარის რაიონებზე წარმატებული შეტევისათვის, სტრაბონის ცნობების თანახმად, ჩრდილო კოლხეთის სანაპიროზე ხდება ადიღური ტომების – ჯიქების ჩამოსახლება, რომელთაც აქედან განდევნეს ძველი მკვიდრი მშვიდობიანი მოსახლეობა – „კერკეტები“. მთელ სანაპიროზე დიოსკუ-

რიიდან ვიდრე თანამედროვე გელენჯიკისა და ნოვოროსი-ისკის რაიონამდე მყარდება მეომარი მთიელების ჯიქების, პენიოხების, აქაელების ბატონობა, რომლებშიც ფართოდ ვრცელდება მეკობრეობა [31. 538-539]. ასეთივე აზრს ავითარებს წყაროებზე დაყრდნობით მ. ინაძე – სარმატული ტომების მოწოლის შედეგად ადიღეური (ჩერქეზული) ტომების ახალი ნაკადის – ჯიქების ჩამოსახლებამ დღევანდელი აფხაზეთის სანაპიროს დასავლეთ სექტორში, აქ მობინადრე მეგრულ-ზანური ტომების – პენიოხ-სანიგების გვერდით, როგორც ჩანს, მნიშვნელოვნად შეცვალა ამ მხარის ეთნიკური სურათი. სახელდობრ, თუ კი არტემიდორეს მიხედვით კერკეტები პენიოხების დასავლეთით მოსახლე ტომებად გვესახებიან, მითრიდატეს ომების აღმწერი ისტორიკოსები, რომელთაც, სტრაბონის სიტყვით, უფრო დაეჯერებათ, ვიდრე არტემიდორეს, კერკეტების ადგილას ასახელებენ ზიხებს (ჯიქებს ანუ ძიქებს), ხოლო თვით კერკეტებს პენიოხების აღმოსავლეთ მეზობლად, მოსხების გვერდით მოსახლე ტომებად [16. 48].

ამდენად, ჩვენი აზრით, ჩერქეზული წარმოშობის „დისკრეტული ჯგუფების“ (როგორც ჩვენ მათ ეუწოდეთ) მიგრაციის პირველი ნაკადის შესახებ აფხაზეთის ტერიტორიაზე, ეყრდნობა ამ ავტორების მონაცემებს, რომლებიც ძველი წყაროების სპეციალისტები არიან. ცხადია, როგორც ეთნოლოგმა, გავითვალისწინე მათი ნაშრომები, თუმცა საკუთარი აზრის ჩამოყალიბება განამტკიცა აფხაზური ეთნოგენეტიური და გენეალოგიური მითების სიუჟეტების ვარიანტებთან შედარებამაც.

რაც შეეხება ტერმინს „დისკრეტული ჯგუფები“, როგორც ზემოთაც ვთქვით, მას სოციალური მნიშვნელობა აქვს. ვგულისხმობ პირველყოფილი საზოგადოების გვაროვნულ ერთეულებს, რომლებთანაც ერთმანეთთან მჭიდრო კავშირი არ ჰქონდათ. ტერმინი „დისკრეტულის“ ხმარება განპირობებული იყო მათი მცირერიცხოვნობითაც. იგულისხმება ის ტომები, რომლებსაც „ზიქების“, „ჯიქების“ „კერკეტების“ და

„სარმატების“ ზოგადი სახელით მოიხსენიებენ წყაროები, მკვლევრები კი მათ აღიღეურ (ჩერქეზულ) ტომებს უწოდებენ.

მთა ფსჰუს ქვაბულში ჩასახლებული მიგრაციული მოსახლეობის კონტაქტი ქართველურ მოსახლეობასთან გარდაუვალი იყო, რადგანაც ისინი უკვე მჭიდროდ იყვნენ ურთიერთდამოკიდებულნი საერთო ტერიტორიით, სოციალურ-ეკონომიკური და კულტურული კავშირებით. როგორც ჩანს, აქ ჩამოსახლებულმა მოსახლეობამ თანდათან საკუთარი თავისებურებებით შეუადგური ადგილი დაიკავა ქართველურსა და დასავლურ-კავკასიურ დისკრეტულ ჯგუფებს შორის, რაშიც სწორედ ქართველურმა მკვიდრმა მოსახლეობამ და ქართველურმა კულტურამ შეასრულა მნიშვნელოვანი როლი. მკვიდრისა და მოსულის ურთიერთობამ თავდაპირველად გავლენა მოახდინა შრომითი საქმიანობის ხასიათზე, ხოლო გარემო პირობებთან და კლიმატთან ადაპტაციამ, ცხადია, წარმოშვა თავისებური მატერიალური კულტურა, საცხოვრებლის ტიპი, ტანსაცმელი, კვების თავისებური რაციონი და სხვ. ჩამოსახლებულნი განაგრძობდნენ აღწარმოებას - ბადებდნენ და ზრდიდნენ ბავშვებს. მაგრამ საერთო თვითშეგნებისა და ერთიანობის ჩამოყალიბების ფაქტის გაცნობიერების შემდეგ, როგორც უკვე ზემოთაც აღინიშნა, ისინი საკუთარ ერთიან წარმოშობას უკვე არა ჩრდილო კავკასიას, არამედ ფსჰუს ტერიტორიას უკავშირებდნენ. ასევე დაუკავშირდა ამ ტერიტორიას წინაპრის კულტი და ძირი სალოცავი [4. 3-42]. „ბუნებრივ საზღვარს“ - ქვაბულს განვითარების დასაწყისში განმსაზღვრელი როლი უნდა შეესრულებინა მათ ეთნიკურ ერთობად ჩამოყალიბებაში. ფსჰუს ტერიტორიაზე მოსახლეობის ზრდასთან ერთად ჩამოსახლებულებმა სამხრეთისაკენ, ქვეყნის შიგნით დაიწყეს გადაადგილება. თანდათანობით, ახალი გაერთიანების წარმომადგენელთა ქართველურ მოსახლეობასთან კონტაქტმა, ისინი ტრანსფორმაციულ ეთნიკურ პროცესებამდე მიიყვანა. თავიდანვე ცნობილი იყო, რომ ფსჰუს ქვაბულში წარმო-

შობილი ერთიანობა სისხლით ნათესაურ კავშირზე არ იყო დამყარებული. ეს იყო ტერიტორიული გაერთიანება, რომელმაც დროთა ვითარებაში შექმნა მითიური საერთო წინაპარი – „აფსჰა“ ანუ პირველი აფხაზი. ეთნიკური ერთიანობის კელევისას მისი დამახასიათებელი ეთნიკური ნიშნებიდან ერთ-ერთი ღირსშესანიშნავი ადგილი თვითშეგნებამ დაიკავა, რომელიც, ჩვეულებრივ, გარედან შერქმეული ეთნონიმით გამოიხატა. ე. ი. ეთნიკური გაერთიანების ჯგუფური თვითშეგნების გარეგნული გამოხატულება ეთნონიმის გაჩენით უნდა დასრულებულიყო.

ცხადია, თვითშეგნებასთან და ეკონომიკურ ერთიანობასთან ერთად ეთნიკური ისტორიის განვითარებაში საყურადღებო და მნიშვნელოვანი არის ენა, რომელსაც ეთნიკური ჯგუფის ფორმირებაში, ტერიტორიასთან ერთად ღირსშესანიშნავი ადგილი უკავია. ცხადია, მათ ადგილზე ჩამოაყალიბეს ერთობლიობის საკომუნიკაციო, საერთო დიალექტი ან ენა. ეს საკონტაქტო ენა აუცილებელი იყო ადამიანთა შორის სამეურნეო თუ სხვა საქმიანი ურთიერთობისათვის. რა ეწოდებოდა ამ ენას, დღეს ძნელია ამაზე საუბარი, შესაძლოა იგი თანამედროვე აფხაზური ენის მსგავსი ყოფილიყო.

ამ საკითხთა რიგს განეკუთვნება ეთნონიმების – „აფხაზისა“ და „აფსუას“ ურთიერთშეპირისპირება. ტრადიციული თვალსაზრისისაგან განსხვავებით, ჩვენთვის უკვე ცნობილია, რომ პ. ინგოროყვას შემდეგ შედარებით ახალგაზრდა ავტორთა კოლექტივის აზრით, „აფხაზი“ უნდა იყოს ძველი ქართველური ტომის ეთნონიმი. „აფსუა“ კი – მხოლოდ XVII ს-ის შემდგომ გაჩენილი თვითსახელი, რომელიც ადიღური წარმოშობისაა [35; 65; 8]. ლინგვისტებისათვის ცნობილია, რომ საკუთარ სახელთა ყოველ ჯგუფს და მათ შორის ტოპონიმებს, ანთროპონიმებს თავისი შიდაონომასტიკური სპეციფიკა ახასიათებს. ეთნონიმთა შორის გამოიყოფა ორი ქვეჯგუფი, რომელსაც ესა თუ ის ხალხი ირქმევს ან გარედან შერქმეული სახელი, რომელსაც არქმევს სხვა, უმეტესად მეზობელი ეთნოსი ე. ი. ენდოეთნონიმი და ეგზოეთ-

ნონიმი. ყველა შემთხვევაში ეთნონიმი გვიჩვენებს, რომ ეთნიკური კოლექტივის წევრებს გაცნობიერებული აქვთ, ერთი მხრივ, თავიანთი ერთიანობა და, მეორე მხრივ, განსხვავება სხვა ეთნიკური კოლექტივისაგან. ენდოეთნონიმისა და ეგზოეთნონიმის მომხმარების სხვადასხვა სფეროს არსებობის გამო, მათი აღრევა სოციოლინგვისტიკის თვალსაზრისით, დაუშვებელია. აქედან გამომდინარე „აფსუა“ თვითსახელწოდება და მისი მოხმარების სფეროც მხოლოდ აფხაზური ენითვე არის განპირობებული [2. 25]. თუმცა, წერილობით წყაროებში იგი არ არის დამოწმებული. სავარაუდოდ „აფსუა“ XVIII საუკუნის დასაწყისში უნდა გაჩენილიყო. მაშინ, როდესაც ახალმა ეთნიკურმა ძვრებმა აფხაზეთის ტერიტორიაზე ახალი ტრანსფორმაციული ცვლილება გამოიწვია.

რაც შეეხება იმ საკითხს, რომ აფხაზური მეგრულის ან სვანურის მსგავსად ქართულის დიალექტი იყო (ე. ი. აფხაზები ძველი კოლხური ტომი იყო), საეჭვოდ გვეჩვენება. თუ მეგრული, ჭანური და სვანური ენები შემოგვრჩა, ნუთუ ქართველურ აფხაზურ ენას ან დიალექტს რაიმე მცირე კვალი მაინც არ უნდა დაეტოვებინა?

„აფსუა“ მოგვევლინა, როგორც მეთაური, დასახლების ბელადი და, რაც მთავარია, ამ ადგილის პირველი წინაპარი მამაკაცი, სიმბოლო, რომელმაც სათავე დაუდო ახალჩამოსახლებულთა ერთობას. „აფსუა“ საკუთარ სახელად იქცა, რომლის სხვასთან გაიგივება არ შეიძლებოდა. ცხადია, მის გაჩენას გარკვეული ლეგენდების შეთხზვა მოჰყვა, რომელთაც ნამდვილ ამბავთან ერთად რაღაც მითოლოგიურიც ემატებოდა. თუმცა, გადმოცემებით ჩანს, რომ მითური წინაპარი დაბადებულია აფხაზეთში, შერეული ქორწინების შედეგად და ქართველია, ამიტომ იგი ქვეყნის სამხრეთშია განდევნილი. ჩვეულებრივ პერსონიფიცირებული მითები კოდირებულია, ისინი ცდილობენ განგვიმარტონ ყოველივე ის გაუგებარი, რაც ასეთ საკითხს ეხება. სწორედ თქმულებებიდან გამომდინარე ჩანს, რომ აფსუას ტაღლა უნდა ყოფილიყო ის ადრეული ასიმილირებული მოსახლეობა, რომლის წარ-

მომავლობა უკვე ფსჰუდან აითვლებოდა. ისინი ცნობილი ხდებიან როგორც აფსჰას ხალხი, ე. ი. აფხაზები, რომლებიც ქართველებისა და აფხაზების შერწყმის, ასიმილირების შედეგადაა ჩამოყალიბებული.

ცნობილია, რომ „აფხაზი“ და „აფხაზეთი“ სხვადასხვა დროს სხვადასხვა მნიშვნელობას ატარებდა, მათ როგორც ვიწრო, ისე ფართო მნიშვნელობაც ჰქონდა. აქედან გამომდინარე, ისინი ყოველთვის არ ემთხვეოდა ერთმანეთს. „აფხაზ“-ის მნიშვნელობის გაფართოებასთან ერთად გეოგრაფიული ტერმინიც ფართოვდებოდა. მთისწინა და ბარის რაიონებში ჩამონაცვლებული მოსახლეობა თავდაპირველად თანამედროვე აფხაზეთის მხოლოდ ჩრდილო-დასავლეთ ნაწილს, ჯერ ანაკოფიამდე უწოდებდა „აფხაზეთს“ [63. 37, 62]. VIII საუკუნისათვის მან მოელი დასავლეთი საქართველოს, ხოლო XI-XIII საუკუნეებში მთელი საქართველოს და ქართველი ხალხის მნიშვნელობა შეიძინა.

XIII საუკუნის პირველ ნახევარში თათარ-მონღოლთა შემოსევების გამო, საფუძვლიანად იცვლება ჩრდილო კავკასიის ეთნიკური რუკა. ამ დროიდან აღინიშნება მნიშვნელოვანი გადაადგილებები და სხვადასხვა ეთნიკური ჯგუფების შერევა. თათარ-მონღოლთა შემოსევას მოსახლეობა ტერიტორიიდან გაქცევით აღწევდნენ თავს. ერთ-ერთი ასეთი თავშესაფარი კავკასიის მთები იყო. ადიღელები, რომლებიც მთისწინა და ბარის რაიონებში უკვე ბინადარ ცხოვრებას ეწეოდნენ, ნახევრადმომთაბარე ცხოვრების წესზე გადავიდნენ. მათ მდ. ყუბანიდან ჩრდილოეთისაკენ გადაინაცვლეს. ალანების ადგილზე ყაბარდოელები გაჩნდნენ. გადაადგილდნენ აბაზებიც. XV საუკუნიდან ამას ყირიმის ხანის აგრესიაც დაემატა [74. 196-199]. ჩრდილო კავკასიის რეგიონის ეთნიკური რუკის შეცვლა არც XVI-XVII საუკუნეებში შეწყვეტილა. ამ დროისათვის რეგიონში მსხვილი ეთნიკური გაერთიანებების ჩამოყალიბება დაიწყო. აქედან ყველაზე მსხვილი გაერთიანება ადიღეები იყვნენ. წყაროებში ისინი საერთო სახელით – „ჩერქეზებით“ – გახდნენ ცნობილი. გამოჩნდნენ ჟანები, შამ-

აგაკები, ადამესა და სხვა ადიღებისა და აბაზების ჯგუფები. XVI საუკუნის დასაწყისში მდ. ლაბისა და ურუპის, დიდი და მცირე ზელენჩუკის სათავეებში, მდ. ყუმის ჩრდილოეთით დასრულდა აბაზების (ტაპანთა და აშხარუას) განსახლების პროცესი. მრავალი ადიღური ტომი ასიმილაციის შედეგად გააბაზდა. მთაში ცხოვრობენ ნატუხელების, შაფსულების, აბაძეხების საზოგადოებები, რომლებსაც წყაროები „თავისუფალ ჩერქეზებად“ მოიხსენიებდნენ [74. 276-278, 297].

XVIII-XIX საუკუნეებში ჩრდილოეთ კავკასიაში სახელმწიფოებრივი წარმონაქმნი არ არსებობდა. იყო „თავისუფალი“ საზოგადოებები, თემთა კავშირები, ფეოდალურ-გვაროვნული თემები. ეს ნახევრად ფეოდალური ჯგუფები ერთმანეთს უპირისპირდებოდნენ და შეტაკების გამო მთელი თემით ერთი ადგილიდან მეორეზე გადადიოდნენ. ამას ხელს უწყობდა მათი ნახევრად მომთაბარის ცხოვრების ხასიათიც. ამიტომ ისინი ჯგუფებად მოდიოდნენ კავკასიის ქედის გადმოღმა დასასახლებლად. ჩვენ მიერ შეკრებილი ეთნოგრაფიული მასალებიდანაც კარგად ჩანს, რომ მიგრირებული მოსახლეობა დიდხანს რჩებოდა თავის სამშობლოსთან დაკავშირებული საძოვრებით, სოციალური დამლებით, ნაჭდეუებითა და წარმართული სალოცაეებით.

სანამ საქართველოს სახელმწიფო ძლიერი იყო და ჩრდილო კავკასიაზე გავლენას ინარჩუნებდა, ჩრდილო კავკასიელები საქართველოს ტერიტორიაზე თავისუფლად ვერ აღწევდნენ, მაგრამ XVI საუკუნიდან დაწყებულმა ისტორიულმა მოვლენებმა აფხაზეთში კელავე ჩრდილო კავკასიური ელემენტის შემოჭრა გამოიწვია. ქვეყნის ცენტრალური ხელისუფლების შესუსტებამ დასაბამი მისცა ჩრდილო კავკასიიდან ახალი ტალღის ჩამოწოლას. მიგრანტები ბოლომდე ინტეგრაციას ვერ ასწრებდნენ, რომ მათ კელავე ახალი ნაკადი ემატებოდა. XVI-XVII საუკუნეებში უძველესი აფხაზების ეთნიკურ შემადგენლობაში, სამეურნეო და კულტურულ ცხოვრებაში არსებითი ცვლილებები მოხდა. ეს ტალღა ადრეული დისკრეტული ჯგუფების მსგავსად ღია საზოგადოება აღარ

იყო და საკუთარი ეთნიკური გაერთიანებით, თვითშეგნებით, თვითსახელწოდებით, საკუთარი სალაპარაკო ენით და სხვა ეთნიკური ნიშნებით მოიწევდა აფხაზეთში დასასახლებლად. XV საუკუნის ბოლოს „ცნებაჲ სასჯულოს“ [45. 221] ცნობა აფხაზების გარდაქმნის, გარდასახვისა და რელიგიურად შეცვლის შესახებ იმაზე მეტყველებდა, რომ ჩრდილო კავკასიიდან გაძლიერებული ტალღის შემოჭრის პროცესი შორს იყო წასული. XVI-XVII საუკუნეებიდან ჩრდილო კავკასიელი მთიელების ექსპანსია ძლიერდებოდა. მათი მეკობრეობის ფაქტების შესახებ ისტორიულ ლიტერატურაში კონკრეტული ხასიათის ცნობები ჩნდებოდა [64. 207-208; 63. 51; 57. 59-63].

ჩამოსახლების გზები იგივე რჩებოდა. ასიმილირებული აფხაზები და მკვიდრი მოსახლეობა სამხრეთის რაიონებში გარბოდა. ეისაც მამული არ ეთმობოდა, ჩრდილოელებთან იძულებით ინტეგრაციაში შედიოდა. მიგრანტებმა ტრანსფორმაციის შედეგად თავისებურად დაიწყეს დაპყრობილ ტერიტორიაზე შემორჩენილი მკვიდრი მოსახლეობის „გააფხაზება“.

მთა ფსჰუში რომ თავს ჩრდილო კავკასიელები იყრიდნენ, ამის დამადასტურებელია ვ. პოტოსა [87. 387] და შ. ნოღმოვის [83. 54-56] ცნობები, რომლებიც იქ მხოლოდ აბაზებსა და ჩერქეზებს მოიხსენიებენ. XVII საუკუნეში ევლია ჩელები „მეგრელებთან ახლოს, მთებში აბაზურ თემს „ფსჰოს“ არსებობას ადასტურებს [14. 106]. იგი აფხაზეთის ჩრდილო-დასავლეთ ნაწილს აღარ უწოდებს აფხაზეთს და ერთმანეთის მიყოლებით ამ ტერიტორიაზე ქართველური ეთნოგრაფიული ჯგუფების გვერდით აბაზებს ასახელებს: ჯაჯებს, არლანს, გეჩებს, ართებს, ბუზუდუკებს და სხვა ჩერქეზულ ეთნოგრაფიულ ჯგუფებს. თანამედროვე განთიადის ტერიტორიას იგი ჩანდებად მოიხსენიებს [14. 83, 96, 100-104]. როგორც ჩანს, ამ დროისათვის იგი უკვე თანამედროვე აფხაზების წინაპრების ხელშია. XVI საუკუნიდან XIX საუკუნის ჩათვლით სხვადასხვა ჯგუფს და მათ შორის ძველ ნარჩენ საკუთრივ

აფხაზებსაც კრებითი სახელი ერთი აქვთ – „აბაზა“. ამას მოწმობს თურქული წყაროები, სადაც XVI საუკუნიდან თურქულ ოფიციალურ ენაში აფხაზ-აბაზგების კრებითი სახელი „აბაზა“ ვრცელდება [1. 274]. XVII საუკუნის აფხაზეთის მოსახლეობის შემადგენლობაზე შეხედულებას იტალიელი მისიონერი არქანჯელო ლამბერტიც გვიქმნის. მისი ცნობით, აფხაზები ქართველებისაგან და კერძოდ კი, მეგრელებისაგან განსხვავებულნი არიან, მათში გვაროვნული წყობილების გადმონაშთები ჭარბობს, დაკრძალვის წესები განსხვავებული აქვთ (ჰაერზე დაკრძალვა [13. 133-147]), სარწმუნოებით წარმართნი არიან, მისდევენ მესაქონლეობასა და მონადირეობას. იგი აფხაზეთის ტერიტორიაზე ასახელებს ქართველებს (სვანებსა და მეგრელებს), აფხაზებს, ჩერქეზებს, ჯიქებს, ყარაჩელებს და სხვ. [13. 154-156].

ამრიგად, XVI საუკუნიდან აფხაზეთის ტერიტორიაზე განსხვავებული ჯგუფები იყრიან თავს. ამ ეთნიკური ჯგუფების კონსოლიდაციამ და ინტეგრაციამ კელავ ტრანსფორმაციული ეთნიკური პროცესები გამოიწვია, მოხდა ძირითადი ეთნიკური ნიშნებისა და კომპონენტების ცვლილება, რამაც ისინი ეთნიკური სახის ცვლამდე მიიყვანა. შეიცვალა ეთნიკური თვითშეგნება და ეთნონიმიც. ეთნოლოგიაში ხშირია ისეთი მაგალითები, როდესაც ერთი, მცირე გაერთიანების ეთნიკური სახელი გადადის მეორე, უფრო გვიანდელ, მაგრამ მოზრდილ გაერთიანებაზე. განსაკუთრებით იმ შემთხვევაში, როდესაც ეს მოსახლეობა ნაწილობრივ წარმოშობით და გენეტიკურად ერთმანეთის მონათესავეა. კონსოლიდაციას აჩქარებდა დამწერლობის შემოღებაც (1862 წ.; 1928 წ.). თუმცა, სხვადასხვა მცირე ეთნიკური ჯგუფის, ახალი ეთნიკური სახელის „აფხაზის“ ქვეშ საბოლოოდ გაერთიანების პროცესი მაინც ხანგრძლივი აღმოჩნდა.

ეთნიკური პროცესების შესწავლამ განაპირობა აზრი, რომ თანამედროვე აფხაზები საუკუნეების მანძილზე ასოცირებულნი იყვნენ ქართველ ერთან და მხოლოდ XX საუკუნის შუა წლებიდან, როდესაც მათ განავითარეს სა-

კუთარი კულტურული ინსტიტუტები, გადაიზარდნენ მცირე „სოციალისტურ“ ეთნოსში [62. 30], რაც მხოლოდ საბჭოთა წყობილებაში საბჭოთა ხელისუფლების დახმარებითა და ბიძგით მოხდა.

ცხადია, უმწერლობო ენის მქონე ეთნიკური ჯგუფისათვის, ეთნოგენეზის საკითხებში გასარკვევად ძალიან დიდი მნიშვნელობა აქვს ხალხურ შემოქმედებას, ფოლკლორს. აფხაზი ხალხის ზეპირსიტყვიერ ნიმუშებში, ეთნოგენეტიკურსა და გენეალოგიურ ლეგენდა-თქმულებებში ასახულია აფხაზების წარმოშობის, ვინაობისა და მიგრაციული პროცესების დამადასტურებელი მასალები, რომლებიც ცნობიერებაში საუკუნეების მანძილზე ინახებოდა.

საყურადღებოა, რომ მითოლოგიური ლეგენდები აფხაზების წარმოშობისა და ვინაობის შესახებ არსებულ წერილობით წყაროებსა და საისტორიო ლიტერატურაში ყველაზე ტრადიციულ ვარაუდს ეთანხმებიან და მისდევენ. ეს ლეგენდები კოდირებულია, მაგრამ საკმარისია გავითავისოთ „აფსჰას“ შესახებ არსებული ეთნოგენეტიკური გადმოცემები, რომ კოდის გასაღებს ადვილად ვიპოვიოთ.

ფოლკლორულ მონაცემებში, აფხაზეთში პირველი მიგრაციული ტალღის გამოჩენა სხვადასხვა ქვეყნებთან არის დაკავშირებული [59. 165-173; 71. 212-245]. ჯერ მიგრანტები მდ. ყუბანის ნაპირზე იდებენ ბინას, ხოლო მოგვიანებით უფრო თბილ ქვეყანაში, აფხაზეთში სახლდებიან. მათი პოპულაცია მამაკაცის, აგნატური ხაზით კი არ ვითარდება, არამედ კოგნატური ხაზით, რაც იმაზე მიგვანიშნებს, რომ მიგრანტები ამ მიწასთან გენეტიკურ კავშირში არ არიან [71. 165].

გენეალოგიური მითების შინაარსის თანახმად აფსჰა პირველი აფხაზია და „პირველი ფსჰუელია“. მისი სახელი დაკავშირებულია მიკროტერიტორიასთან „ფსხუს ეელთან“ და მის ტოპონიმთან. ამიტომ ფსხუს ტერიტორია ხდება ერთიანობის სიმბოლო. აფსჰაზე არსებული ლეგენდის სხვადასხვა

ვარიანტით მემკვიდრის გარეშე რჩება.⁷ ვარაუდით, სიუჟეტის ეს ნაწილი „აფხაზთა სამთავროს“ მოსახლეობას უკავშირდება, როდესაც უკვე ასიმილირებული აფხაზები ქართული სახელმწიფოს ნაწილს შეადგენდნენ და ქართულ სახელმწიფოს აშენებდნენ. ისინი არ უპირისპირდებოდნენ მკვიდრ მოსახლეობას და თავს მათგან განსხვავებულად არ მიიჩნევდნენ. აფსპა სამხრეთელი მკვიდრის შვილია და „გაქართვეული“, ამდენად მისი ხალხიც „გაქართვეულია“. ეფიქრობთ „აფსპას“ უმემკვიდრეობის მიზეზი ის უნდა იყოს, რომ თანამედროვე აფხაზებს მემკვიდრედ XVII საუკუნეში ჩამოსახლებულთ უკვე მხოლოდ ჩრდილო კავკასიელი მიაჩნდათ. მემკვიდრის გარეშე დარჩენილ „აფსპას“, გარკვეულ ლეგენდებში, ბრძენი ადამიანები საცხოვრებელი ადგილის შეცვლას ურჩევენ. იგი ზღვის სანაპიროზე სახლდება. აფსპა და მისი ცოლი კელავ მემკვიდრეს ელოდებიან. ამ მომენტიდან უკვე ჩრდილოკავკასიელების მეორე ტალღის გამოჩენა დასტურდება. აფსპას მემკვიდრის გაჩენის დღეს, ამ შემთხვევაში კონკრეტულად დასახლებული ჩრდილო კავკასიელი აჩბა, ვერაგულად იტაცებს აფსპას შვილს და გასაზრდელად სამშობლოში მიყავს [71. 232, 234-235, 236...]. მხოლოდ 15 წლის შემდეგ უბრუნებენ მამას ვაჟიშვილს, მაგრამ გაზრდის საფასურად აფხაზეთში ჩრდილო კავკასიელები სამოსახლოდ მიწის გამოყოფას ითხოვენ. ძმებისა და მათი გვარის ხალხის, მომსახურე პერსონალით ამ მიწაზე დასახლების ეს მომენტი, ჩრდილოეთიდან აფხაზეთის ტერიტორიაზე მათ ჯგუფებად ჩამოსახლების შემთხვევებზე მიგვანიშნებს. მართალია, აფსპას არ ეთმობა მიწა და იბრძვის კიდევ მის შესანარჩუნებლად, მაგრამ „ძმები აჩბების“ მიერ გამოყენებული ძალადობა და ეშმაკური მეთოდები მას საბოლოოდ ათმობინებს სამყოფელს და იგი თვით ხდება დევნილი [71. 228-229, 237...].

ლეგენდის სხვადასხვა ვარიანტში ზოგჯერ უმემკვიდრო აფსპა, აუადმყოფობით კვდება, მაგრამ მის ადგილს მისი და,

თამარ დედოფალი იკავენს. საფიქრებელია, რომ სიუჟეტის ეს მომენტი თამარ მეფესთან, ქალ მეფესთან არის დაკავშირებული. აქ ჩანს, რომ დიდი წინააღმდეგობა არსებობს „აფსასა“ (თამარ მეფე) და ჩრდილოკავკასიელ აზბას შორის. აზბა ყველა საშუალებით ებრძვის ვაჟურად გადაცემულ ქალს, რომ იგი დაიმორჩილოს. თავისი გაწრთენილი მეომრებით აზბები ხან სძლევენ, ზოგჯერ უკან იხევენ და მარცხდებიან „აფსასთან“, თუმცა საბოლოოდ, სამყოფელს აზბები, მისი ძმები და მათი მეომრები იყოფენ აფსა კი, რომელიც თითქოს იმარჯვებს, საბოლოოდ მაინც დევნილი ხდება [71. 228-229, 239, 240-241].

რატომ არის ყველა ლეგენდის მიხედვით „აფსა“ დევნილი? იმიტომ ხომ არა, რომ იგი „გაქართველია“, რასაც ხაზს უსვამს ლეგენდის უმეტესი ვარიანტი, რომლის მიხედვით აფსა საცხოვრებლად ყოველთვის ქვეყნის სამხრეთ ნაწილში (ე. ი. სამეგრელოში) ბინავდება.

როგორც ჩანს, ახალი მიგრაციული ტალღა აგრესიულად იყო განწყობილი ძველი, ასიმილირებული ტალღის მიმართ. ისინი გრძნობდნენ მათ შორის არსებულ განსხვავებას. განსხვავებული იყო აფსას მემკვიდრეც, რადგან შუამავლის როლის ამოწურვისთანავე, მან დატოვა ტერიტორია და საცხოვრებლად მამასთან სამეგრელოში წავიდა. ამიერიდან, ლეგენდის სხვადასხვა ვარიანტის მიხედვით, ცნობილი ხდება, რომ „პირველი აფხაზები აფხაზეთში უკვე „ძმები აზბები“ არიან. მათი დასახლების შემდეგ, აფხაზეთში საფუძველი ეყრება თანამედროვე აფხაზების წარმოშობას. მართალია, ზეპირსიტყვიერების კოდირებულ ნიმუშებში არქაული და გვიან გაჩენილი პლასტები ერთმანეთშია გადახლართული, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, მიგრაციული მოსახლეობის მეხსიერებაში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს იმას, რომ აფსა „გაქართველია“ და ამიტომ ებრძვიან მას „ძმები აზბები“.

როგორც დავინახეთ, ფოლკლორულ მონაცემებში ჩრდილო კავკასიიდან ორი დიდი და ერთმანეთისაგან განსხვავებული ტალღების შემოჭრა დასტურდება. ერთი არის „აფ-

სპას“, ხოლო მეორე „ძმები აჩბების“ ტაღდა. ისიც კარგად ჩანს, რომ „აფსპასიანები“ მკეიდრ, ქართველურ მოსახლეობაში ისე ითქვიფებიან, რომ მათ შორის განსხვავება ქრება. „ძმები აჩბები“ მეორე ძლიერი ტაღდაა, რომელიც როგორც „აფსპასიანებს“, ისე მკეიდრ მოსახლეობას უპირისპირდება და ცდილობს მათ ტერიტორიიდან განდევნას. მონაცემების შეკრების შედეგად, შეიძლება ითქვას, რომ ძველ „აფხაზ“ მოსახლეობაში ორივე მხარეთა (ქართველური და ჩრდილოკავკასიური) კულტურის სუბსტრატული ელემენტების შერწყმა დასტურდება. მაგრამ ამ შერწყმის დროს ავტოქტონური მოსახლეობის კულტურის ელემენტები ჭარბობს. მეორე ტაღდის ჩამოსახლების შედეგი განსხვავებულია. ჭრელი ეთნიკური საზოგადოების პირობებში ფორმირებულ იქნა ახალი ეთნიკური ჯგუფი, რომელიც განსხვავებული იყო, როგორც ძველი „აფხაზ“-ის და ქართველური მოსახლეობისაგან, ისე ჩრდილოკავკასიურისაგან. ამ ახალი გაერთიანების ინტეგრაციის პირობებში დომინირებული მდგომარეობა ჩრდილო კავკასიური კულტურის ელემენტებმა მოიპოვა. ამ განსხვავებული ეთნიკური ჯგუფის მოსახლეობის ცხოვრებაში ეთნონიმი ანგარიშგასაწევი დეტალი აღმოჩნდა. როგორც უკვე დამოწმებულია, ეთნონიმი „აფხაზი“ აფხაზური ენის შექმნილი არ არის. რადგან ეს ენა იბერიულ-კავკასიურ ენათა შორის ყველაზე რთულ ენად ითვლება, მას მკვეთრი სახეობის ბგერები, თანხმოვანთა სიმრავლე, მოძრავი მახვილი, სპირანტთა სამეულებრივი სისტემა, რბილი და ლაბიალიზებული ბგერები ახასიათებს, არსებით სახელს ბრუნვის სისტემა არ გააჩნია, ზმნისათვის ერგატიული კონსტრუქცია არის დამახასიათებელი და სხვ. [77. 101-120]. რაც მთავარია, მას არ გააჩნია -ფხ=კომპლექსი, რომელზედაც უფრო ვრცლად ქვემოთ იქნება საუბარი. როგორც ზემოთ მოტანილი ლიტერატურული მასალიდან ჩანს, ეთნონიმი „აფხაზი“ ქართველური ენის წარმოქმნილია. თუმცა, ისიც კარგად დავინახეთ, რომ ქართველ მეცნიერთა ნაწილს, იგი, ქართველური ჯგუფის სახელწოდებად მიაჩნიათ. თუ ეს მართალია, მაშინ

საოცარი და წარმოუდგენელი მოვლენის მოწმენი გავხდით. XVII- XVIII საუკუნეში თვითნებურად და ძალდატანებით შემოჭრილი ჩრდილო კავკასიური, უცხო ეთნიკური ჯგუფის აღსანიშნავად ეს სახელწოდება რატომ გამოიყენა თვით ქართველებმა?

ჯ. გამახარიას ეთნონიმი „აფხაზი“ ქართველური მოსახლეობის კუთვნილებად მიაჩნია, რასაც ადასტურებს ლეონტი მროველის მიერ თარგამოსიანთა მოდგმაში ტერმინ „აფხაზისა“ და „აფხაზეთის“ მოუხსენებლობა. იგი ფიქრობს, რომ „ამ სახელობის მატარებელი ცალკე ერები, ხალხები იმ პერიოდში არ არსებობდნენ“. „პასკალურ ქრონიკებში“ „აფხაზის“ მოუხსენებლობასაც ამავე მიზეზით ხსნის, რადგან ქრონიკების ავტორი „უძლიერესი სამთავროს მქონე აბაზგების ნაცვლად კოლხ-იბერებს ასახელებს“. XII-XIII საუკუნეების ბიზანტიელ ავტორს ნიკეტა ხონიატეს, როცა იმპერატორ მანუელ პორფიროგენტის ქვეშევრდომებს ჩამოთვლის, მათში „აფხაზები“ ასევე მოხსენიებული არ ყავს [18. 74]. ჩვენი ვარაუდით, ზემოთ მოტანილი მასალით თითქოს პირველ საუკუნეებში აფხაზეთის თანამედროვე ტერიტორიაზე მცხოვრები მოსახლეობა მაინცადამაინც ქართველურ სამყაროს მიეკუთვნებოდა და „აფხაზები“ უთუოდ ქართველური ჯგუფი რომ იყო, საფუძველს დარწმუნებით არ იძლევა. რადგან, ისევე, როგორც ლეონტი მროველს, ასევე პასკალური ქრონიკების ავტორსაც უნდა სცოდნოდა, რომ „აფხაზი“ ჩრდილო კავკასიასთან იყო დაკავშირებული. ამდენად, ისინი, ალბათ, მათ წარმოშობას ჩერქეზ-ადიღეურ გეაროვნულ ჯგუფებს შორის გულისხმობდნენ. არც ისაა გამორიცხული, რომ „პასკალური ქრონიკების“ ავტორს ადრეული (I ს.) მონაცემები ჰქონოდა მექანიკურად გადმოტანილი, რომელშიაც დასახელებულ ტომთა შორის „აბაზგები“ არ იხსენიებოდა. რაც შეეხება, XII-XIII საუკუნეების ბიზანტიელ ავტორს, კეკელი არ არის, მას აშკარად უნდა სცოდნოდა, რომ „აფხაზი“ ამ დროისათვის „ქართველის“ სინონიმი იყო. ამის გამო, ჩამოთვლის დროს იგი ქართველური მოსახლეობის მხოლოდ

„ლაზებისა“ და „იბერების“ მოხსენიებით შემოიფარგლა.

თ. გვანცელაძისათვის XII საუკუნის წყაროდან განსაკუთრებით საყურადღებოა „ქართლის ცხოვრების“ ერთ-ერთი მატიანის „ისტორიანი“ და „არზმანი შარავანდედთანის“ ცნობა. გიორგი III-ის (1156-1184 წწ.) ბედნიერი მეფობის ხანაში აფხაზეთი ჩრდილოეთ კავკასიაში მდებარე ქვეყნად მოიხსენიება, ალანთა ქვეყნის გვერდით: „თვთ მეფე დაჯდა სიხარულად და განსუენებად და ნადირობად. ოდესმე, უამსა ზამთრისასა, გარდავიდის ლიხთ-იმერეთს და მიუწიის ზღუად პონტოსა, მოიწიის და მოინადირის ალანთა ქუეყანა, რომელ არს აფხაზეთი, ოდესმე გურგენის ზღუადმდე“ [47. 15]. ავტორის აზრით, მატიანის ეს ცნობა წარმოადგენს უძველეს წერილობით დადასტურებას ეთნიკური აფხაზეთის მდებარეობის შესახებ ჩრდილოეთ კავკასიაში, კერძოდ, მდ. ყუბანის აუზში. ამ დასკვნის გამოტანის უფლებას ავტორს აძლევს შემდეგ გარემოებათა გათვალისწინება: „ა) ალანთა ქვეყანას არასოდეს უარსებია კავკასიონის სამხრეთით, მით უმეტეს, ამჟამინდელი აფხაზეთის მიწაზე; ბ) მატიანის მიხედვით, ალანთა ქვეყანა და აფხაზეთი XII ს-ის დასასრულს მდებარეობდა პონტოს (შავი) ზღვის აღმოსავლეთით, ხმელეთის სიღრმეში; გ) ალანთა ქვეყანა იმ პერიოდში არ შედიოდა სრულიად საქართველოს ანუ „აფხაზეთის“ შემადგენლობაში, იგი მხოლოდ მისი ყმადნაფიცი იყო; დ) „ქართლის ცხოვრებაში“ ამ ადგილას მითითებული ალანი აღნიშნავს ამჟამინდელ ყარაჩაელ-ბალყართა წინაპრებს. 1654 წლის ლათინურ-ფრანგულ რუკაზე კავკასიონის გადაღმა, ახლანდელი დასახლებულნი არიან აფხაზები და ალანები; ე) 1375 წ. აფხაზებისა და ალანების მეზობლობას კავკასიონის გადაღმა ინგლისელი ჯონ მანდვეილის ცნობაც ადასტურებს; ე) ეთნიკური აფხაზეთის ლოკალიზაცია XII ს-ის მეორე ნახევარში გამორიცხავს იმ მოსაზრებას, თითქოს აფხაზები და აბაზები თავიდანვე ბინადრობდნენ ახლანდელი აფხაზეთის მიწაზე და ტაპანთელები პირველნი გადასახლდნენ ყუბანის აუზში; ზ) 1561 წ. ჯაკოპო გასტალდის მიერ შედგენილ რუ-

კაზე ეთნიკური აფხაზეთის მდებარეობა მითითებულია მდ. ყუბანის აუზში, სადაც არის „აფსუათა ოლქი“ და ქალაქი Acva (შდრ.: აფხაზ. „აყვა“). 13 რუკიდან ყველა მათგანზე ქალაქი აყვა ყუბანის ნაპირზეა“. ზემოთქმულიდან გამომდინარე თ. გვანცელაძის დასკვნის შედეგად, რომ აფხაზთა თავდაპირველი სამშობლო მდებარეობდა კავკასიონის ჩრდილოეთით, მდ. ყუბანის აუზში, ხოლო აფხაზთა წინაპრების მასობრივი ჩამოსახლება ქედს აქეთ დაიწყო XVI ს-ში [18. 185-186].

პროკოფი კესარიელის ცნობის თანახმად VI საუკუნეში ივერთა ქვეყნის საზღვარი კავკასიონზე გადიოდა, ხოლო იქით მკვიდრობდნენ ალანები. დაახლოებით VI-VII საუკუნეში ალანების ერთი ნაწილი კავკასიის დასავლეთ მთიან ნაწილში შეიჭრა და დასახლდა (თანამედროვე ბალყარეთის, ყარაჩაის და დიგორის ტერიტორიებზე). ალანები ჩერქეზების მეზობლად X საუკუნეშიც ფიქსირდებიან [95. 20, 41, 48]. ამდენად, მატეანის ეს ცნობა აფხაზეთის მდებარეობის შესახებ რეალურ ისტორიულ ფაქტებს უნდა ეყრდნობოდეს. რაც შეეხება „...ალანთა ქვეყანა, რომელ არს აფხაზეთი“ სწორედ იმაზე უნდა მიაწინებდეს, რომ საქართველოს უკიდურეს ჩრდილო-დასავლეთი ნაწილი ნაწილობრივ ჩრდილო კავკასიის ტერიტორიიდან შემოჭრილი მოსახლეობით უკვე უნდა ყოფილიყო დასახლებული. XII საუკუნის სხვა წყაროც იძლევა იმ ცნობას, რომ საქართველოს ალანები ემეზობლებოდნენ, მაგალითად, XII ს-ის მოღვაწე თეოდოსი განგრელის თანახმად, მაქსიმე „აღმსარებელი“, ანასტასი, აპოკრისისთან, ანასტასი მონაზონთან ერთად ბიზანტიიდან თავდაპირველად გაუძევებიან აბაზგიის მახლობელ – სკოტორის ციხეში, რომელიც მდებარეობდა ლაზეთში, ხოლო შემდეგ ჩრდილო კავკასიაში ბუკოლუს ციხეში, რომელიც მდებარეობდა ალანთა საზღვრებში. მაქსიმე და ორი ანასტასი, კონსტანტინე III პოგონატის (641-668 წწ.), მონეტელიტური მიმდინარეობის მოწინააღმდეგენი იყვნენ და ამიტომ ხელისუფლებამ ლაზეთში 662 წელს გაასახლა [50. 42-46, 51]. ე. ი. თეოდოსი განგრელის აბაზგია მდებარეობდა ლაზეთში,

ხოლო აღანთა ქვეყანა – კავკასიის ქედს იქით. ჩვენთვის ისიც კარგად ცნობილია, რომ ქართული ისტორიოგრაფიის წარმომადგენლები ბერძენი მწერლების თხზულებებს (ზოგიერთი გამონაკლისის გარდა) სანდო წყაროდ მიიჩნევენ. ამდენად, აფხაზეთი და აფხაზები 1561 წელს ჯაკოპო გასტალდის რუკების გარდა არასოდეს აღანებთან ჩრდილოეთ კავკასიაში არავის მოუხსენებია. რაც შეეხება ჯაკოპო გასტალდის რუკაზე არსებული ტოპონიმი აყვა, გამორიცხული არაა, რომ იგი მართლაც აფხაზების წინაპრებს ჩრდილო კავკასიიდან ჩამოეტანათ.

თავისთავად ცხადია, რომ განსხვავებული აზრი ყურადსაღებია, მაგრამ სამწუხაროდ, ამ ბოლო ხანებში ზოგიერთი კავკასიელი და რუსი ავტორები [92. 31- 38; 93; 94; და სხვ.], რომელთა ნაშრომებიც მეტისმეტად პოლიტიზირებულია, წერენ, თითქოს აფხაზეთსა და აფხაზებს არასოდეს არანაირი კავშირი არ ჰქონდა საქართველოსა და ქართველებთან. თითქოს, აფხაზეთი „ოკუპირებული“ იყო ქართველების მიერ და „განთავისუფლდა“ 1990-ანი წლების დასაწყისში. „განმთავისუფლებლის“ როლში კი რუსეთი „გვევლინება“. საფიქრებელია, რომ ხალხთა ისტორიულ წარსულთან დაკავშირებული წყაროების მსგავსი ფალსიფიკაცია და არაობიექტური გაშუქება აფხაზების ვერც ჭეშმარიტად ისტორიული და ეთნიკური საკითხების კვლევას მოემსახურება, ვერც მეზობელ ხალხთან (ქართველებთან) ურთიერთობას დაარეგულირებს და, რაც მთავარია, ვერც კონფლიქტის მოწესრიგებას შეუწყობს ხელს. უსაფუძვლო არ იქნება ასეთ მკვლევარებს მოვარგონოთ, რომ არსებობს აფხაზური ფოლკლორი, რომლის მონაცემები მათ მიერ ჩამოყალიბებულ არც ერთ შეხედულებას არ ემთხვევა.

ცხადია, ეთნონიმების კვლევას განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ეთნოგენეზის საკითხის გადაწყვეტაში. ცნობილია, რომ ეთნონიმების გაჩენა დამოკიდებულია შემთხვევითობაზე, მიზანმიმართულ, ე. ი. მეურნეობის გათვალისწინებით (მაგ.: გეორგია) სახელის მოძებნაზე, მაგრამ

ძალიან ხშირად იგი ტოპონიმთან არის დაკავშირებული. იმ ტერიტორიის ტოპონიმთან, რომლის ათვისება და დათავისება შეძლო ეთნიკურმა გაერთიანებამ. ამ შემთხვევაში, წარმოქმნილი ეთნონიმის შინაარსი შეიძლება დროთა ვითარებაში შეიცვალოს ობიექტის, ე. ი. ეთნიკური ჯგუფის შეცვლის მიუხედავად. მაგრამ, ხშირად, თვით ეთნიკური ობიექტის ცვალებადობა, სხვადასხვა ისტორიული მიზეზის გამო, მაგალითად, სხვადასხვა ეთნოგრაფიული ჯგუფის შერწყმის ან დაშლის შედეგადაც შეიძლება წარმოიშვას. გეაქეს შემთხვევები, როდესაც ეთნიკური ერთობლიობა ერწყმის სხვა ეთნიკურ ერთობას. ეთნონიმის სხვადასხვა ერთობლიობის გაერთიანება აფართოებს მის შინაარსსა და მნიშვნელობასაც. მაგრამ არის შემთხვევები, როცა დროთა ვითარებაში ეთნიკური ერთობლიობის დაშლის შედეგად, ზოგიერთი მისი ნაწილი ინახავს ადრინდელი ერთობლიობის სახელს, მხოლოდ უფრო ვიწრო მნიშვნელობით. ასეთი უნდა ყოფილიყო ჩვენი ვარაუდით ეთნონიმი „აფხაზის“ ისტორიული ბედი. შესაძლებელია დაუშვათ ის ვარაუდიც, რომ სწორედ ტოპონიმი ფსჰუ → ქართ. ფსხუ და მითოლოგიური აფსჰუა → ქართ. აფსხა-ს ურთიერთმიმართება ყოფილიყო მიზეზი და საფუძველი ახალი ეთნიკური სახელის წარმოშობის, რადგანაც ქართველურმა და მით უმეტეს მეგრულმა მოსახლეობამ ამ ტოპონიმისა და „პირველი აფხაზის“ მითოლოგიური სახელის შეერთების შედეგად იგი ეთნონიმად აქცია. ე. ი. პირველი ფსხუელები, პირველი აფხაზი შესაძლოა „აფსხასით“ გამოიხატა.

ამ შემთხვევაში შესაძლებლობის ფარგლებში ეთნონიმ „აფხაზის“ წარმომავლობის ჩვენებულ ვარაუდს ვიძლევიტ, რომელიც კიდევ ერთი მცდელობაა ახსნას, თუ რატომ ან ვინ შექმნა იგი. ეს ვარაუდი სამეცნიერო მიმოქცევაში პიკოთების სახით შემოგვაქვს, რომელიც შესაძლებელია ბევრისთვის მიუღებელიც აღმოჩნდეს. მიუხედავად ამისა, ვფიქრობ, ამ ვარაუდსაც უნდა ჰქონდეს არსებობის უფლება. კელევის შედეგად გაჩნდა აზრი, რომ თავდაპირველად ეთნიკური ერთეუ-

ლი და ცნება „აფხაზი“ დასავლურ-ქართველური და ჩრდილოკავკასიური მოსახლეობის შერწყმისა თუ ჩრდილოელთა მშვიდობიანი ასიმილაციის შედეგად უნდა გაჩენილიყო. თვით ეთნონიმი ქართველური მოსახლეობის (მეგრულ-სვანური) ენათა მონაწილეობით უნდა ჩამოყალიბებულიყო. ამისათვის მათ უნდა გამოეყენებინათ მოსულის მიერ დაფუძნებული მთის (ფსჰუ > ქართვ. ფსხუ [23. 12]) ტოპონიმი. სწორედ იმ მთის, რომლის სიახლოვეს თავს იყრიდა ჩამოსახლებულთა პირველი ტალღა და სადაც საფუძველი ეყრებოდა მათ ინტეგრაციას ქართველურ მოსახლეობასთან და მათ ადაპტაციას გარემო პირობებთან. ფსხუ არის სწორედ ის ქართული ფორმა, რომელიც დაახლოებით ამავე ფორმით ბერძნულსა და მოგვიანებით რუსულ ენაშიც უნდა შესულიყო. მართალია, ეს ტოპონიმი აფხაზეთის ტერიტორიაზე ლიტერატურაში გვიან დასტურდება, მაგრამ არ შეიძლება ანგარიში არ გაეწიოს ძველ ბერძნულ თხზულებებში ფიქსირებული მსგავსი ტოპონიმების არსებობას. მაგალითად, II საუკუნის მოღვაწის ფლავიუს არიანესა და V საუკუნის ანონიმი გეოგრაფოსის მიერ ბერძნულ ენაზე დადასტურებულ ტოპონიმს – ფსახაფსისი. ფლავიუს არიანეს მიერ ძველ ლაზიკესთან დამოწმებული ნეგუფსუხუ და ახ. წელთაღრიცხვის II საუკუნის კლავდიუს ფტოლემეაოსის ფსიუხროსი. ამრიგად, საფიქრებელია, ჩრდილოელ მოსახლეობას ადრეულ ხანაში დაეფუძნებინა ფსჰუ ტოპონიმი, ხოლო ქართველურ მოსახლეობას იგი ეთნონიმად გამოეყენებინა მკვიდრ მოსახლეობასთან შერწყმის, გათქეფის შემდეგ აფსხასი.

ამრიგად, აფსხასი-ში -სი მრავლობითობას, კრებითობას, სიმრავლეს გამოხატავდა. ა-ფს-ხა-სი-დან დისიმილაციური დაკარგვით მოხდა რთული არატიპური კომპლექსის გამარტივება. მივიღეთ ქართულისათვის უადრესად დამახასიათებელი დეცესიურ ჰარმონიული კომპლექსი - აფხასი. ქართული ენისათვის დამახასიათებელია თანხმოვანთა შეერთების გარკვეული ტიპი. ეს შეერთებანი ქმნის სისტემას, რომელშიაც წინა წარმოების ხშულ თანხმოვნებს მოს-

დღეს უკანა წარმოების ღ ხ ყ. კომპლექსები ჰარმონიულია და მუღერს მოსდევს მუღერი, ფშვინვიერს - ფშვინვიერი (ხ), ხოლო მკვეთრს - მკვეთრი (ყ). მაგ.:

ბღ	ფხ	ჟყ
რღ	თხ	ტყ
ძღ	ცხ	წყ
ჯღ	ჩხ	ჭყ

ქართულისათვის ფხ კომპლექსი უაღრესად ბუნებრივია (შდრ.: ფხა, ფხალი, ფხაჭნა...). -ს ბგერის ამოვარდნით მივიღეთ ფხ კომპლექსი. აფხასი-ში კი ბოლოკიდური -ს ბგერის გამ-
ქღერების ხარჯზე მივიღეთ ზ ბგერა. ამრიგად, ფსხუ>ფსხა>
აფსხასი>აფხასი>აფხაზი.

ჩვენ ვიზიარებთ თ. გამყრელიძის აზრს, რომ „აბაზგის“ ამოსავალი სწორედ ქართული „აფხაზი“ უნდა ყოფილიყო, ხოლო „აფხაზი“-ს ბერძნული ეკვივალენტი „აბაზგ“-ი ფორ-
მა [7]. გარდა ზემოთ დასახელებული ავტორებისა, დღეს მრავალი ისტორიკოსის მიერ ეჭვია გამოთქმული, თითქოს ქართველებს ბერძნებისაგან შეეთვისებინათ ეს ტერმინი.

როგორც აღვნიშნეთ, ქართულისათვის ბუნებრივია ხშუ-
ლი + ნაპრალოვანის ტიპის კომპლექსები. მაგ.: ფხ, თხ, ცხ, ჩხ. ასეთი კომპლექსი გვაქვს ეთნონიმ „აფხაზშიც“. ბერძ-
ნულისათვის კი ამ ტიპის კომპლექსები სრულიად უცხოა. სამაგიეროდ, ბერძნულისათვის დამახასიათებელია ნაპრა-
ლოვანი + ხშული ტიპის კომპლექსები, როგორიცაა, მაგ.: სპ, სტ, სკ, სხ... ამიტომ „ბუნებრივია, რომ ბერძნულში ეთნონიმ „აფხაზს“ განეცადა ცვლილება: ხ-ს მეტათეზისით და იმავე რიგის ხშულით. ტრანსფორმაციით ვიღებთ ბერძნულისათვის დამახასიათებელ ბუნებრივ ფორმას: აფხაზ>აბაზხ>აბაზგ, ამასთან აბასკ//აბასგ.

ეფიქრობთ „აფხასი“ ტერიტორიული დასახლების აღმნიშ-
ვნელი ტერმინიც უნდა ყოფილიყო, ე. ი. ფსხუელთა ადგილი, რომელსაც შემდეგ წარმოშობისა და სადაურობის აღმნიშ-
ვნელი დაემატა. „აფხასი“ ანუ „აფხაზი“ იყო საქართველოს ერთ-ერთი კუთხის, კერძოდ, ჯერ აფხაზეთის მთა ფსხუს

მაცხოვრებელი, რომელმაც შემდეგ ეთნიკური შინაარსის გაგება მოიპოვა. მოგვიანებით ეთნოპოლიტიკური შინაარსიც შეიძინა, ხოლო VI საუკუნიდან პოლიტონიმადაც იქცა.

ამრიგად, აბაზეთა//აფხაზთა ეთნიკური გაერთიანებისა და ეთნონიმის შექმნაში მონაწილეობა, როგორც ქართველურმა, ისე ადიღეური (ჩერქეზული) სამყაროდან გაერცელებულმა ელემენტმაც მიიღო. თავდაპირველად ამ ეთნონიმის ქვეშ იგულისხმებოდა ზანებისა და სვანების მიერ ასიმილირებული ჩრდილოკავკასიელების დისკრეტული ჯგუფები. XVII საუკუნიდან კი ამ ეთნონიმის ათვისება ქართველურმა და სხვადასხვა წარმოშობის ჩრდილოკავკასიურმა ეთნიკურმა ჯგუფებმა დაიწყო, რომელთა ინტეგრაციის პროცესმა თითქმის მთელი XX საუკუნე მოიცვა. აფხაზეთში 90-იანი წლებიდან განვითარებულმა ტრაგიკულმა კონფლიქტურმა მოვლენებმა, რომელიც რუსეთის მიერ იყო ინსპირირებული, ინტეგრაციის პროცესი შეაჩერა.

1. ც. აბულაძე. საქართველოსა და მისი პოლიტიკური წარმონაქმნების სახელწოდებანი ოსმალურ წერილობით ძეგლებში. საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი უცხოური და ქართული ტერმინოლოგია. თბ., 1993
2. შ. აფრიდონიძე. ეთნონიმის სპეციფიკა და ეთნონიმთა კორექტული ხმარებისათვის. ქართველური მემკვიდრეობა, II, 1998
3. გ. ახელედია. პარმონიულ ხშულთა ორი სისტემა ქართულში. ზოგადი ფონეტიკის საფუძვლები. თბ., 1999
4. ს. ბახია-ოქრუაშვილი. აფხაზთა ეთნოგენეზის საკითხისათვის (საგვარეულო სალოცავები). საისტორიო აღმანახი, „კლიო“, №7, თბ., 2000

5. ს. ბახია-ოქრუაშვილი. ქაერზე დაკრძალვის წესი კოლხეთსა და აფხაზეთში. კავკასიის ეთნოლოგიური კრებული. თბ., 2003
6. ნ. ბერძენიშვილი. საქართველოს ისტორიის საკითხები. ტ. VIII, თბ., 1990
7. თ. გამყრელიძე. ძველი კოლხეთის სატომო სახელთა ისტორიიდან. საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი უცხოური და ქართული ტერმინოლოგია. თბ., 1993
8. გ. გასვიანი. აფხაზეთი. ძველი და ახალი აფხაზები. თბ., 1998
9. თ. გვანცელაძე. აფხაზური და ქართული ენების შემსწავლელთათვის. I ტ. თბ., 2003
10. თ. გვანცელაძე. კელაე ეთნონიმ „აფხაზისა“ და მასთან დაკავშირებულ ფუძეთა შესახებ. საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი უცხოური და ქართული ტერმინოლოგია. თბ., 1993
11. თ. გვანცელაძე. ენობრივი მონაცემები და მათი მნიშვნელობა აფხაზეთის ეთნიკური ისტორიის კვლევისათვის. აფხაზეთის ისტორიის პრობლემები. თბ., 1998
12. გ. გიორგაძე. ხეთური და ასურული ღურსმული ტექსტების ქასქების (ქაშქების) და აბეშლაელების ეთნიკური წარმომავლობისათვის. ახალციხე, 2000
13. დონ არქანჯელო ლამბერტის სამეგრელოს აღწერა. თბ., 1991
14. ევლია ჩელების მოგზაურობის წიგნი, I. თბ., 1971
15. მ. ინაძე. ანტიკური ხანის შავი ზღვის ჩრდილო-აღმოსავლეთ სანაპიროს მოსახლეობის ეთნიკური შემადგენლობის საკითხისათვის. მეც. აკადემიის საზ. მეც. გან-ის „მოამბე“, №2. თბ., 1960
16. მ. ინაძე. ძველი აფხაზეთის ეთნო-პოლიტიკური ისტორიის საკითხები. „მაცნე“, №1, თბ., 1992, ისტორიის სერია

17. მ. ინაძე. ძველი აფხაზეთის ეთნო-პოლიტიკური ისტორიის საკითხები. „მაცნე“, №2. თბ., 1992, ისტორიის სერია
18. ნარკვევები საქართველოს ისტორიიდან. აფხაზეთი. თბ., 2007
19. პ. ინგოროყვა. გიორგი მერჩულე. თბ., 1954
20. ო. კახაძე. აფხაზ-//აფხაზა... ფუძის თაობაზე. საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი უცხოური და ქართული ტერმინოლოგია. თბ., 1993
21. დ. კობიძე. ტერმინ „აბხაზის“ მნიშვნელობა სპარსული წყაროების მიხედვით. „მნათობი“, №2. თბ., 1957
22. დ. ლეთოდინი. აფხაზეთის, აფშილეთის და სანიგეთის პოლიტიკური დამოკიდებულება ეგრისთან (ლაზიკასთან) IV-VIII სს-ში თბ., 1991
23. ქ. ლომთათიძე. აფხაზური ენის ტაფანთური დიალექტი. თბ., 1944
24. ნ. ლომოური. კოლხეთის სანაპიროს ბერძნული კოლონიზაცია. თბ., 1962
25. ნ. ლომოური. ბერძენი ლოგოგრაფოსების ცნობები ქართველი ტომების შესახებ. მსკი, ნაკვ. 35, თბ., 1963
26. ნ. ლომოური. ეგრისის სამეფოს ისტორია. თბ., 1968
27. ნ. ლომოური. როგორ უნდა გვესმოდეს ეთნონიმი „აფხაზი“. გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“. თბ., 1989, №14, 7 აპრილი
28. ნ. ლომოური. ძველი აფხაზეთის ეთნოკულტურული ისტორიიდან. თბ., 1998
29. მ. ლორთქიფანიძე. აფხაზები და აფხაზეთი. თბ., 1990
30. გ. მელიქიშვილი. საქართველოს, კავკასიისა და მაზლობელი აღმოსავლეთის უძველესი მოსახლეობის საკითხისათვის. თბ., 1965
31. გ. მელიქიშვილი. საქართველო ახ. წ. I-III საუკუნეებში. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები. თბ., 1970
32. გ. მელიქიშვილი. კოლხეთი ძვ. წ. VI-IV საუკუნეებში და ძვ. წ. II-I საუკუნეებში. საქართველოს ისტორიის

ნარკვევები. თბ., 1970

33. გ. მელიქიშვილი. კოლხეთის ჩრდილოეთი რაიონები. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები. ტ. I. თბ., 1970
34. თ. მიბზუანი. დასავლეთ საქართველოს ქართველ მთიელთა ეთნოგენეზის, განსახლებისა და კულტურის ისტორიიდან. თბ., 1989
35. თ. მიბზუანი. აფხაზური სეპარატიზმის სისხლიან ნაკვალევზე. თბ., 1992 და სხვ.
36. დ. მუსხელიშვილი. საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის ძირითადი საკითხები, I. თბ., 1977
37. დ. მუსხელიშვილი. აფსილთა ეთნიკური კუთვნილების საკითხისათვის. „არტანუჯი“, №10. თბ., 2000
38. ა. ონიანი. აფხაზეთი და დასავლეთ საქართველო ენობრივ მონაცემთა მიხედვით. „სახალხო განათლება“, №55, 20, XII, 1989
39. ეკ. ოსიძე. აბასკ/აბასგ ეთნონიმის წარმომავლობისათვის. საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი უცხოური და ქართული ტერმინოლოგია. თბ., 1993
40. გ. პაიჭაძე. საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი ტერმინები რუსულ წყაროებში. საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი უცხოური და ქართული ტერმინოლოგია. თბ., 1993
41. ზ. პაპასკირი. ნარკვევები თანამედროვე აფხაზეთის ისტორიული წარსულიდან. ნაკვ. I, თბ., 2004
42. კ. ტაბატაძე. საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი ტერმინები X-XV სს. სპარსული წყაროების მიხედვით. საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი უცხოური და ქართული ტერმინოლოგია. თბ., 1993
43. კ. ფენრიხი, ზ. სარჯველაძე. ქართველურ ენათა ეტიმოლოგიური ლექსიკონი. თბ., 2000
44. ქართული პროზა. თბ., 1981
45. ქართული სამართლის ძეგლები. ტ. 3. თბ., 1970

46. ქართლის ცხოვრება. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. I, თბ., 1955
47. ქართლის ცხოვრება. ტ. II, თბ., 1959
48. ქართლის ცხოვრება. ტ. IV, თბ., 1973
49. ს. ყაუხჩიშვილი. „გიორგი მერჩულეს“ გარშემო. „მნათობი“ №2, თბ., 1957
50. ს. ყაუხჩიშვილი. გეორგიკა. IV, ნაკვ. 2, თბ., 1952
51. ვ. შუბითიძე. ადაპტაციის როლი ეთნოგენეზში. საისტორიო აღმანახი. „კლიო“, №11. თბ., 2001
52. ჩრდილო კავკასიის ხალხთა ისტორიის ნარკვევები. თბ., 1969
53. ივ. ჯავახიშვილი. საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიულ-ეთნოლოგიური პრობლემები. თბ., 1950
54. ს. ჯანაშია. თუბალ-თაბალი, ტიბარენი, იბერი. თბ., 1937
55. ს. ჯანაშია. შრომები, ტ. III, თბ., 1959
56. გ. ჯაფარიძე. ქართველებისა და საქართველოს არაბული სახელწოდებები. საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი და ქართული ტერმინოლოგია. თბ., 1993
57. ბ. ხორაეა. ოდიშ-აფხაზეთის ურთიერთობა XV-XVIII სს. თბ., 1996
58. ე. ხოშტარია-ბროსე. აფხაზეთის ისტორიის საკითხები ქართულ ისტორიოგრაფიაში. თბ., 2000
59. Абхазские сказки. Сухуми, 1935
60. Анчабадзе З. В. История и культура древней Абхазии. М., 1964
61. Анчабадзе З. В. Очерк этнической истории абхазского народа. Сухуми, 1976
62. Арутюнов С. А. Народы и культуры. М., 1989
63. Берадзе Т. Н. Мореплавание и морская торговля в средневековой Грузии. Тб., 1989

64. Берадзе Т. Н. Этнополитические процессы на территории современной Абхазии в XV-XVIII вв.// Разыскания по истории Абхазии/Грузия. Тб., 1999
65. Гамахария Дж., Гогия Б. Абхазия историческая область Грузии. Тб., 1997
66. Гарданов В. К., Общественный строй Адыгских народов, М., 1967
67. Данилова Е. Н. Абазины, М., 1984
68. М. Инадзе. Вопросы этнополитической истории древней Абхазии//Разыскания по истории Абхазии// Грузия. Тб., 1999
69. Инал-Ипа Ш. Д. Абхазы. Сухуми, 1965
70. Инал-Ипа Ш. Д. Вопросы этнокультурной истории абхазов. Сухуми, 1976
71. Инал-Ипа Ш. Д. Страницы исторической этнографии абхазов. Сухуми, 1971
72. Инал-Ипа Ш. Д. Об абхазо-адыгских этнографических параллелях. "Ученые записки», АНИИЯЛИ, Краснодар, 1965
73. Ломоури Н. Ю. Абхазия в античную и раннесредневековую эпохи. Тб., 1997
74. История народов Северного Кавказа с древнейших времен до конца XVIII в. М., 1988
75. Лавров Л. И. Абазины. КЭС, I, М., 1955
76. Лавров Л. И. "Обезы" русских летописей, СЭ, 1946 №4
77. Ломтатитзе К. В. Абхазский язык. Языки народов СССР, IV, М., 1967
78. Марр Н. Я. История термина "абхаз" ИИА, VI, №11, 1912
79. Марр Н.Я. О языке и истории абхазов, М.-Л., 1938
80. Меликишвили Г. А. Наири-Урарту. Тб., 1954
81. Мухелишвили Д. Исторический статус Абхазии в Грузинской государственности//Разыскания по

- истории Абхазии/Грузия. Тб., 1999
82. Никонов В. А. Этнонимия. В кн.: Этнонимы. М., 1970
83. Ногмов Ш. Б. История адыгейского народа. Нальчик, 1947
84. Папаскири З. Территория Абхазии в XI-XV вв. Разыскания по истории Абхазии/Грузия. Тб., 1999
85. Покровский М. Д. Адыгейские племена в конце XVIII первой половине XIX века, КЭС, II, М., 1958
86. Попов А. И. Основные проблемы изучения этнонимии СССР. "Питания ономастики", Киев, 1965
87. Потто В. Кавказская война. Т. 2, вып. 3. СПб., 1886
88. Услар П. К. О языке убыхов, в кн.: Услар П. К. Этнография Кавказа. Языкознание Абхазский язык. Тифлис, 1887
89. Хоштария-Броссе Э. Об этнической консолидации абхазов. Разыскания по истории абхазии/Грузия. Тб., 1999.
90. Шакрыл К. С. К вопросу об этногенезе абхазо-адыгских народов. "Ученые записки". НИЯЛИ, т. IV. Краснодар, 1965
91. Цулая Г. В. Абхазия и абхазы в контексте истории Грузии, М., 1995
92. Дзидзоев В. Д. Этноисторические мифы и перспективы межнациональных отношений на Южном Кавказе, "Научная мысль Кавказа", №3, 2006
93. Крылов А. Б. Религия и традиции абхазов. М., 2001
94. Шнирельман В. А. Войны памяти. Мифы, идентичность и политика в Закавказье. М., 2003
95. რ. თოფჩიშვილი, ოსთა წინაპარი აღანუბის თავ-დაპირველი განსახლების არეალი. თბ., 2008

თაზო VI. ტოპონიმური პიუზანი

ეთნოგენეზის, ეთნიკური პროცესების და მოსახლეობის ეთნოისტორიული პრობლემების კვლევის დროს ხშირად მიმართავენ ტოპონიმურ მასალას, რადგანაც იგი საჭირო ინფორმაციას გვაწვდის ეთნიკურად ჭრელი რეგიონის შესახებ. ტოპონიმური სახელები აფხაზეთში დაკავშირებულია ქართველი და აფხაზი ხალხის ისტორიულ ურთიერთობასთან, ტრადიციებთან, მათ ფსიქოლოგიურ თავისებურებებთან, ასახავს მოსახლეობის აზროვნებისა და მეტყველების ნიმუშებს. ტოპონიმების შესწავლა ხელს უწყობს ორი ხალხის ეთნიკური განვითარების მართებულად წარმოჩენას. ტოპონიმის თავისებურებანი და მათ შორის არსებული განსხვავებები წამოჭრის ეთნიკური საზღვრების, ეთნიკური ჯგუფების ურთიერთობის ხარისხის, ჩამოსახლებულთა თავდაპირველი განსახლების ადგილისა და მკვიდრ მოსახლეობასთან შერევის პროცესთა ინტენსივობის საკითხებს.

აღამიანი თავისი გაჩენის დღიდან ბუნებაზე გარკვეული ზემოქმედებით ცდილობდა გაეუმჯობესებინა ცხოვრების პირობები. ამისათვის იგი ინტენსიურად ითვისებდა მიწის ყველანაირ ფართობს - მთას და ველს, სამოსახლო და სამეურნეო ნაკვეთებს, რომელთაც საორიენტაციოდ ანიჭებდა საკუთარ სახელებს. როგორც ქართველური, ისე აფხაზური მოსახლეობა საკუთარ საქმიანობას კარგად უსადაგებდა ამ რეგიონის კლიმატურ პირობებს. ითვისებდა უმეტესად ხმელეთის იმ ნაწილს, რომელიც სამოსახლოდ და სამეურნეოდ იყო ვარგისი, თუმცა სახელწოდებას ისეთ გეოგრაფიულ ობიექტებსაც ანიჭებდა, როგორიც იყო სიმაღლე, გორა, ჭალა, ხევი, ფერდი, მთა, კლდე და სხვ.

ჩრდილო კავკასიის მთიანი მხარიდან სამხრეთში ეკონომიკური ცხოვრების გასაუმჯობესებლად ჩამოსახლებული მოსახლეობა განსხვავებულ ბუნებრივ-გეოგრაფიულ პირობებში უშუალოდ დამოკიდებული ხდებოდა ახალ გარე-

მოზე. თუმცა, ახლად ჩამოსახლებულ მოსახლეობას ადაპტაციისათვის გარკვეული დრო სჭირდებოდა. მიგრანტები აკვირდებოდნენ უცხო გარემოს, კლიმატურ პირობებს, მეურნეობის თავისებურებებს და სხვ. მკვიდრ მოსახლეობაში დაგროვილი ძველი სამეურნეო გამოცდილება ხელს უწყობდა ჩრდილოელი, მთიელი მოსახლეობის სწრაფ ადაპტაციას. ადაპტაციის შემდეგ მიგრანტები იწყებდნენ მდინარეებისა და მათი ხეობების, რელიეფის დახასიათება-აღწერას, აღქმისა და ემოციის შესაბამისად, ქმნიდნენ პირობებს გეოგრაფიული სახელების შესაცვლელად. თავდაპირველად მიგრანტები მთიან მხარეში სახლდებოდნენ. განვითარებული მესაქონლეობისა და ზოგადად მეურნეობის პირობებში ისინი თავდაპირველად საძოვრებსა და მათთან ახლომდებარე ფართობებს უფრო ეტანებოდნენ. მთაში დაუსახლებელი ადგილები ჭარბობდა ამიტომ ახალი ტოპონიმური სისტემის დანერგვისათვის იქ პირობებიც უკეთესი ხვდებოდათ. მკვიდრი მოსახლეობით მჭიდროდ დასახლებულ მთისწინეთისა და ბარის რაიონებში დამკვიდრებული ტოპონიმების შეცვლა ძნელი იყო. ამიტომ, ქართველურ მოსახლეობასთან შერეულად დასახლებული მიგრანტები ქართველური მოსახლეობის მიერ დაფუძნებულ ტოპონიმებს ითვისებდნენ.

საბჭოთა პერიოდში, სამეურნეო-გეოგრაფიული პირობების შესაბამისად აფხაზეთის ყველა რაიონის ტოპონიმოკა (მთასა და ბარში), მეტნაკლებად ორენოვანი (ქართველური და აფხაზური) იყო. ზოგიერთ სოფელში, სადაც კომპაქტურად სახლობდნენ რუსები, უკრაინელები, სომხები და სხვ. შიდა ურთიერთობის დროს თავისი სოფლის საძოვრის, ტყის, სახნავისათვის იყენებდნენ საკუთარ ენაზე შექმნილ ტერმინებს, რომელიც უმეტესად თარგმნილი ჰქონდათ საკუთარ ენაზე. მაგრამ ქართულ და აფხაზურ მოსახლეობასთან კონტაქტის დროს საორიენტაციოდ მოიხმარდნენ დამკვიდრებულ ქართულ და აფხაზურ ტოპონიმებს.

სამეურნეო ნაკვეთების სახელების შესწავლის შედეგად აღმოჩნდა, რომ მოსახლეობის ყოფას, მეურნეობასა და

ტოპონიმებს შორის გარკვეული ურთიერთდამოკიდებულება არსებობს. აფხაზეთის ტერიტორიაზე ტოპონიმებში მეურნეობის ორი ძირითადი დარგი აისახება, მიწათმოქმედება და მესაქონლეობა. გარდა ამისა, მთიან რეგიონში გავრცელებულია მონადირეობასთან დაკავშირებული ტოპონიმებიც. გვხვდება, როგორც ძველი, ისე ახალი ტოპონიმური ერთეულები, თუმცა „ახლით“ და „ძველით“ აღნიშვნა ალბათ პირობითია. მაგ.: ოფუჯე - მთა (მეგრ. საფურე, სადაც ფურებს აძოვებდნენ), ოხოჯე - მთა (მეგრ. სახარე), ოღორღონჯე - ტყე, სათიბი (მეგრ. საბატე), ოლაჭუე - მთა (მეგრ. საკრეჭი, სადაც ცხვრებს მატყლს პარსავდნენ), რიყე - სათიბი (მეგრ. ქეიანი), ოყორანე - სახნავი (მეგრ. საყორნე) და სხვ.

მკვიდრი მოსახლეობისათვის წამყვანი მიწათმოქმედება იყო, ხოლო მიგრანტებისათვის უმეტესად მესაქონლეობა. სასოფლო-სამეურნეო ფართობთა აღმნიშვნელ ტოპონიმურ მასალაში სარგებლობისა და საკუთრების ფორმებიც ჩანს. საზაფხულო საძოვრები დაყოფილი იყო სამეურნეო ზონებად, რომელთაც საკუთარი სახელები გააჩნდა. მთაში სამეურნეო ბაზებს მოსახლეობა მუდმივად არ აფუძნებდა. ქართველი და აფხაზი მწყემსები თავიანთ სადგომებად ერთნაირ ნახევრად ღია კარებს შლიდნენ, ხოლო ირგვლივ საქონლის ღია სადგომი იმართებოდა. ყველა აფხაზურ სადგომს საკუთარი სახელი ჰქონდა. საძოვარი მთების სახელებისთვისაც ხშირად აღწერილობითი ხასიათის ტოპონიმებს ამკვიდრებდნენ, თუმცა ზოგჯერ ნაწილობრივ ქართველური სახელებითაც სარგებლობდნენ. მაგ.: აგუახარა მთა (აფხ. შუამთა. ა-გუ=ქართ. გური, გული). ამარმაშ ახითოუ (აფხ. მარმარილოს ციცაბო კლდეები. ლათ. მარმორი, ქართულიდან ჩანს შეთვისებული). ანშეაფშრახუ - მთა (აფხ. თიხნარი მიწის მაღლობი), აბაარხუ - გორა (აფხ. ჭანჭრობიანი მაღლობი), არფხიდარა - ადგილი მთაში (აფხ. მწყემსების ადგილი, სადაც პირველ ღამეს ათევდნენ საქონლის გადარეკვის დროს), აჩრხუმარა საძოვარი მთა (აფხ. სადაც ცხენის შეთამაშება, მოდრეკა, გახედნა შეიძლება), აჩწეაფშ - მთა (აფხ. კეიცების სიმაღლე)

და სხვ. მთას, კლდეს, გორას, უბრალო სიმაღლეს და სხვ. სხვადასხვა მიზეზით არქმევდნენ შესაბამის სახელს. ეს ტოპონიმები ზოგი გარკვეული საზოგადოებრივ-ეკონომიკური პირობების, ზოგიც ისტორიული მოვლენების ზეგავლენით იქმნებოდა. ორივე ენისათვის (ქართულისათვისაც და აფხაზურისთვისაც) მატოპონიმებელ მაწარმოებლებთან ერთად მსაზღვრელად კონკრეტული ობიექტის აღმნიშვნელი გეოგრაფიული ცნობებიც გამოიყენებოდა. ე. ი. ლექსემა და გეოგრაფიული ტერმინი კომპოზიტის სახით საკუთარ სახელად გვევლინებოდა. მაგ.: იმერხევი, მთის კალთა, შუამთა, ბუძგური (მეგრ. ეკლით დაბარდული ამაღლება), კლდიანი და სხვ.; აბაყა - კლდე (აფხ. კლდე-ძეგლი), აბაცეხუ - მთა (აფხ. ზღმარტლის ხე), აბაჩრხუ (აფხ. ფოჩის მსგავსი კლდე-მთა), ალაშთრახუ (აფხ. ძაღლის მთა) და სხვ.

აფხაზეთის მთის ტოპონომია ყურადღებას იქცევდა იმით, რომ აქ შედარებით გავრცელებული იყო აფხაზური სახელები (ჩერქეზულ ტოპონიმებთან ერთად). გამონაკლისს წარმოადგენდა მხოლოდ დალ-სვანეთის ტოპონომია, სადაც ამჟამადაც სვანური სახელები ჭარბობს. მდ. კოდორის სათავეებში, დაღის ხეობაში ჩატარებული კვლევის შედეგად, აღმოჩნდა, რომ ძირითადი უღელტეხილებისა და სოფლების სახელების, მიკროტოპონიმების უმეტესობა სვანურენოვანია. აფხაზური რამდენიმე მთისა და სოფლის სახელწოდებაა მაგ.: გუნდრა, აძგარა, ხეცკვარა, აბუყეა, ანუყეა და სხვ. იშვიათად გვხვდება XIX ს. ჩამოსახლებული რუსების (კაზაკების) მიერ შეცვლილი ტოპონიმებიც მაგ.: დიანოსკა, ჩემბერკა, კაბოლოეკა. მიკროტოპონიმების ყველაზე მრავალრიცხოვან ჯგუფს შეადგენს სვანურენოვანი ტოპონიმები... დაღ, სგიმ, ლათა, ლექუერ, ჩიჩხულდარ, ნაკარ, ლაროკა, ლანესგირ, მურყმიდარ და სხვ. [13. 134-138]. რაც შეეხება აფხაზეთის ჩრდილო-დასავლეთ, მთიანი ადგილებისა და უღელტეხილების სახელებს, უმეტესად არაქართულია (ჩერქეზული წარმოშობის მცირე ენებზე შექმნილი), რომლებსაც სხვადასხვა შინაარსი და მნიშვნელობა აქვთ. ისინი ასახავენ

ლანდშაფტის ხასიათს, რელიეფის თავისებურებას, დაჭაობებულ თუ მაღლობ, ნახანძრალ თუ აზოგატეხილ, მონადირეობისა და მესაქონლეობისათვის გამოსადეგ ადგილებს, მშრალ ხეეებს, კლდეში, თუ მთაში მადნეულის არსებობას და სხვ. მაგ., აბლიაღარა - მთა (აფხ. საჯიხვე), ადაუაჟირა

კლდიანი ადგილი (აფხ. დევის სამჭედლო), ამზიგხუ - მთა (აფხ. ფიჭვის მთა), ალთოურმ იაბნაშვარა - ადგილი მთაში (აფხ. კევრნაზე სანადირო ადგილი), აჰაფძრძხ - ადგილი (აფხ. გამოქვაბულის წყარო), აბგახუ - მთა (აფხ. მგლების მთა), ათვარხრთა - მთის სათიბი, აბაახუ - კლდე-მთა და სხვ.

რელიეფის მრავალფეროვნების, მისი ორონიმული და ეაკე ადგილების ტოპონიმური სისტემისათვის, როგორც ქართველურ ისე აფხაზურ ენებში მიმართავდნენ ისეთ მორფოლოგიურ მოდელებს და მაწარმოებლებს, რომლებსაც იყენებდა ამავე ენებზე მოლაპარაკე მოსახლეობა. საინტერესოა ის ფაქტი, რომ აფხაზეთის მაღალმთიან მხარეში გეხედება ლექსემები, რომლებშიც თავმოყრილია ჩრდილო-კავკასიური მცირე ეთნიკური ჯგუფების ენებისათვის დამახასიათებელი ერთი ან რამდენიმე სუფიქსი, რომელიც გამოყენებულია ტოპონიმური სახელების საწარმოებლად (-ფს/-ფშ, -შხა, -ხვა, -ხუ, -ახუ...). თითოეულ ასეთ სუფიქსურ მაწარმოებელს გავრცელების საკუთარი ლოკალური არეალი გააჩნია. ამ ტოპონიმურ სახელებში დადასტურებულია -ფს სუფიქსი. სამეცნიერო ლიტერატურიდან ცნობილია, რომ -ფს აწარმოებდა ჰიდრონიმურ საკუთარ სახელებს. წინარე აფხაზურადილევურში იგი აიხსნებოდა მხოლოდ ჩერქეზული ენის მეშვეობით და აღნიშნავდა წყალს. თანამედროვე ჩერქეზულში -ფს შემორჩენილია შლამის, ქვიშის მნიშვნელობით [34. 121; 19. 46; 20. 118].

ადილეურ ჰიდრონიმებში ხშირად მოიხმარება $\Pi C \Psi$ ნაწილაკი წყლის აღსანიშნავად. მაგ.: $\Psi/\Psi/\Psi \Pi C$ აღნიშნავს დაბალ და წყლიან ადგილს; მდ. ყუბანს ადილეურად $\Pi C \Psi \chi \chi$ უწოდებდნენ და სხვ. უბიხურში $\Pi C \Psi$ წყალთანაა დაკავშირებული, მაგრამ იგი მხოლოდ თევზის აღმნიშვნელ სახელს შემორჩა,

ისევე როგორც აბაზურს იცხვ და აფხაზურში აჩიცხვ. ჯ. კოკოვის აზრით, ადიღეურ ხალხებში ჰიდრონომებისათვის გავრცელებული იცხ, იცხი, იცხიჲ... ჩერქეზულიდან უნდა იყოს შესული [31. 15, 31, 39]. საფიქრებელია, რომ აფხაზურ ენაში აფსთა (ხეობა) ჩერქეზულიდან არის ნასესხები, რადგან აფხაზები ცოცხალ მეტყველებაში მას არ მოიხმარენ, ისინი მოსახლეობას პყოფენ სოფლებად და თემებად და არა ხეობებად. ჰიდრონიმური საკუთარი სახელების მოდელებისათვის განკუთვნილი ეს სუფიქსი პარალელურად მეორდება ორონიმურ სისტემაშიც. თუმცა, ყველა ეს ორონიმური სახელი ისევე წყალთან არის დაკავშირებული. მაგ.: ფსათხა (იალბუზი) ჩერქ. - წყლიანი, ყინულიანი მთა; აგეფსთა (ჩერქეზულ-აფხაზური სუფიქსებით) ჩერქ. - თოვლიან-ყინულიანი; -თა - აფხ. - ადგილი. წინა თავში უკვე აღინიშნა, რომ მდ. ბზიფის შუაწელზე ერთ-ერთ მთას აფხაზები ფსხუს უწოდებენ. იგი შედგება ჩერქეზული -ფს სუფიქსისა (წყალი) და აფხაზური -ხუ (მთა) სუფიქსისაგან.

ფსხუ ტოპონიმი კომპოზიტური სახელია, რომლის პირველი ნაწილი, როგორც წინა თავში უკვე აღენიშნეთ, ჩერქეზულია, ხოლო მისი მეორე ნაწილი -ხუ (ა-ხუ) გორაკს, ბორცვს, ბექობს აღნიშნავს [22. 418]. როგორც ჩანს, ფსჰუ-მ აფხაზურიდან ქართულში მოგვცა ფსხუ, ისევე როგორც ბერძნულსა და რუსულ ენებში.

ადიღეური საზოგადოების სხვადასხვა სოციალური ერთობლიობების შესწავლისას მ. პოკროვსკის ჩერქეზული საზოგადოებრივი განვითარების გარკვეულ ეტაპად „ფსუხოს“ – თემის წარმოშობა მიაჩნდა, რომელიც XVIII-XIX სს. მოქმედი იყო [38. 112]. შ. ინალ-იფას აზრით, ფსჰუ აფხაზური სიტყვაა და აღნიშნავს „აფხაზეთის ნაწილს“. -ფს - აფხ. სული, -ხუ - ნაწილი. ამ ძირის არსებობას ვარაუდობს იგი აფხაზების ეთნიკურ სახელშიც აფსუა (-უა - ხალხი); ე.ი. სულის ხალხი [31. 364], თუმცა, სხვა შემთხვევაში არ გამორიცხავს აფხაზურში -ფს ძირის არსებობას წყლისა და ფიჭვის მნიშვნელობითაც [30. 76-77]. როგორც აღენიშნეთ, -ფს ჩერქეზული სუფიქსია და

წყალს აღნიშნავს, რაც იმითაც დასტურდება, რომ თანამედროვე მთის ფსიქუს შიგნით გაედინება უძველესი, ქართველური სახელწოდების მდინარე - „მიწისი“//„მუწუს წყალი“ [15]. როგორც ჩანს, მიგრაციულმა მოსახლეობამ მიწის ათვისების შემდგომ გაითვალისწინა, რომ მთის სიღრმეში მდინარე გადიოდა. ფსიქუს მთა მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა ჩრდილო კავკასიიდან საქართველოში გადმოსახლებული მოსახლეობის რელიგიურ ცხოვრებაშიც [3. 3-42]. ფსიქუ მოხსენიებულია ხუთვერსიან რუკაზე და დ. პაგირევის ანბანურ საძიებელში [37. 207]. მსგავსი სახელი გვხვდება ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიაში - ფსხუბა-ში (-ფს ჩერქ. წყალი, -ხუბა ჩერქ. - თბილი), რომელიც თანამედროვე პიატიგორსკის ადიღური სახელია. -ფს სუფიქსი შემორჩენილია სხვა სოფლების საკუთარ სახელებშიც, რომელთა გავრცელების არე ასევე შეზღუდულია - აღური-ფს-თა, აჭ-ფს, ხა-შუ-ფსა და სხვ. ეს სოფლები აფხაზეთის კავკასიონის სამხრეთ კალთაზეა განფენილი (სუხუმის რ-ნის ტერიტორიაზე). სამივე საკუთარი სახელის ეტიმოლოგია მხოლოდ ჩერქეზული ენის მეშვეობით აიხსნება. მათგან, ორს ერთეის აფხაზური -თა და -ხუ სუფიქსები. მხოლოდ ხაშუ-ფს-აა მოლიანად ჩერქეზული წარმოშობის (ხაა ადიღ. სვლა, მოძრაობა; შუუ// შვი-ადიღ.

მხედარი, -ფს ჩერქ. წყალი), ე.ი. მხედრის სვლა წყალთან. ა. შაგიროვის ვარაუდით ფს ელემენტის სახელები ყველა შემთხვევაში (ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიის მონათესავე ენებში) ნასესხებია პრაადიღური ენიდან, მათ შორის აფხაზურშიც და ისინი წყლიან ადგილს მიაწინებენ. მისი აზრით, -ფს-მ აფხაზურში ფშვინიერი -ფშ ვარიანტიც მოგვცა. ამის მაგალითად მას მოჰყავს -ხეცრი-ფშ-ი, გულრი-ფშ-ი, გაგრი-ფშ-ი, დიდრ-ფშ-ი და სხვ. [39. 27]. მაგრამ, -ფშ მაწარმოებლიანი სახელები ჩვენ გუდაუთის რ-ნის მთის კომონიმებისათვისაც დავადასტურეთ. მაგ.: ჩიდრ-ფშ, ცანდრ-ფშ, ზვანდრ-ფშ, რია-ფშ, პა-ფშ-რა, ძაღრ-ფშ, პა-ფშ-რხვა, ღურ-ფშ, მიქელრ-ფშ და სხვ. ზ. ანჩაბაძე, უბიხურ ენაზე დაყრდნობით -ფშ მაწარმოებელს სიმაღლის მნიშვნელობას აძლევდა [24. 265]. რადგან,

ამ მაწარმოებელს მხოლოდ ჩერქეზულსა და უბიხურში აქვს შესატყვისი *пыхы//пыхы-пыха, ныаа*, რაც სიმაღლეს, სათავეს, წვერს (თავს) აღნიშნავს [39. 27-28, 32]. -ფშ სუფიქსიანი სახელების გავრცელების არეალიც შეზღუდულია. მსგავსი სახელები გვხვდება გაგრის, გუდაუთის და სოხუმის რ-ნის მთიანი სოფლების დასახელებაში. მხოლოდ ერთი ტოპონიმი გვხვდება აფხაზეთის ბარის რეგიონში – გულრიფში. სოფ. გულრიფში (*Гулрипш*) მითითებულია ხუთევერსიან რუკაზე და დ. პაგირევის ანბანურ საძიებელში [37. 68]. შ. ინალ-იფას აზრით, გლ უნდა იყოს აფხაზების წინაპრის საგვარეულო სახელი, რომლისაგანაც უნდა მომდინარეობდეს გლრიფში, შემდგომ კი გულრიფში [30. 397]. ჩვენი ვარაუდით, გულრიფში გვიან, XIX ს-ში გაჩენილი ტოპონიმია, რომელსაც საფუძვლად უნდა დასდებოდა ქართული გული (აფხაზურში გულ - ნასესხებია ქართულიდან), რომელსაც დაემატა ჩრდილო კავკასიური -ფშ (სათავე, თხემი) სუფიქსი და აფხაზური მესამე პირის კუთვნილების - რ(ი) ნიშანი. ტოპონიმი ქართულ-უბიხურ-აფხაზური მოსახლეობის ინტეგრაციის შედეგად უნდა გაჩენილიყო. როგორც ჩანს, გულ - მოსახლეობამ ფუძედ მაშინ გამოიყენა, როდესაც სოხუმის რ-ნის ეს ნაწილი (მოგვიანებით ცალკე რაიონი, 1975 წ. რაიონული ცენტრი) აფხაზეთის შუაგულში მოექცა.

სანდრიფშ//ცანდრიფში თანამედროვე განთიადი უნდა იყოს, მაგრამ ეს სახელი გვიანდელი ჩანს, რადგანაც ადრეულ რუკებზე იგი სხვაგვარადაა აღნიშნული. მაგ.: XIII ს. ვენეციური რუკის ფრაგმენტზე სანდრიფშ//ცანდრიფშის ადგილზე მითითებულია *Abcazia*, ე.ი. ქართული „აფხაზეთის“ ლათინური შესატყვისი [27. 829]. პ. ვესკონტეს 1318 წ. რუკაზე გვხვდება *Auogazia* ფორმით [27. 824], პიციგანის 1367 წ. რუკაზე კი *Abazachia* (ე.ი. აფხაზეთი) ფორმით [27. 830]. არაუგვიანეს 1331 წ. ამ ქალაქის სახელწოდება აბულ-ფედას (არაბი ისტორიკოსი, გეოგრაფი) მოხსენიებული აქვს, როგორც „ალაბხაზ“. მისი განმარტების თანახმად, იგი „ქრისტიანი ხალხის, ქართველების ერთ-ერთი პორტია“ [27. 221]. XV ს-ის

ეგვიპტელი ენციკლოპედისტიც ამ ქალაქს „აბხაზს“ უწოდებს. მისი მონაცემებით ამ დროისათვის ქალაქების - სოხუმისა და აფხაზის მმართველი არის დადიანი [27. 225]. თურქი მოგზაური ევლია ჩელები XVII ს-ში ამ ტერიტორიაზე მოსახლეთ უკვე ჩანდების სახელით მოიხსენიებს [9. 100], რაც მოწმობს, რომ სახელწოდებად იყენებს თვით ტოპონიმს [9. 102]. პ. ინგოროყვას ცნობით XVI-XIX სს-ში აფხაზეთის ზღვისპირა სექტორი მდ. ბზიფიდან მდ. ლაფსთას ხეობამდე „ცანდა“ სახელწოდებით ცნობილ საზოგადოებას უნდა სჭეროდა. ცანების ტერიტორია ორ მუხურად (მეგრ. მხარე) იყოფოდა - დიდი და მცირე ცანთად. დიდი ცანთის რ-ნი მოიცავდა გაგრის ვიწროებიდან, ჩრდილო-დასავლეთის მიმართულებით - ვიდრე ლაფსთას ხეობამდე ტერიტორიას, ხოლო მცირე - გაგრის ვიწროებიდან სამხრეთ-აღმოსავლეთ მიმართულებით ვიდრე მდ. ბზიფამდე. „ცან“ სახელწოდება მომდინარეობს „თემის მეთაურ თავადთა გვარეულობიდან“

ცანდია. ეს გვარი დამოწმებულია ძველ-ქართულ XVI ს. (1533 წ.) საისტორიო ტექსტებში. აქედან გამომდინარე პ. ინგოროყვა ამ ტოპონიმს ქართველურიდან ამოსულად მიიჩნევს, ხოლო პუნქტს აფხაზ-ავოგაზიას ქართულად [12. 153-154]. ყოველ შემთხვევაში, რუკებისა და სამეცნიერო ლიტერატურის თანახმად, ეს აფხაზებით დასახლებული ერთ-ერთი უძველესი პუნქტია. ზოგიერთი მკვლევარი „ცანდიას“, „ცანდრიფს“ - აცანებს (ცანებს) კავკასიელი მთიელების ზოგად სახელად მიიჩნევს [6. 48]. შ. ინალ-იფა „ცანის“ ამოსავლად ორ სხვადასხვა აფხაზურ გვარს გულისხმობს - სანგულიას და ცანბას, რომელსაც ჯიქებთან აკავშირებს [30. 353, 365]. განსხვავებული აზრის თანახმად - გვიანანტიკურ ხანაში, როდესაც სანების//სანიგების ტერიტორიას ჯიქები დაეუფლნენ, მათ პუნქტს „ჭანთა“ უწოდეს, რომლის თურქულ ფორმას უნდა წარმოადგენდეს ევლია ჩელების „ჩანდა“ [15. 89]. ზემონათქვამისა და ვენეციური რუკის ტოპონიმის (Abcasia) ქართველური ვარიანტის მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, XV ს-ში ეს პუნქტი იმ აფხაზების ხელში იყო, რომელიც

გეიანანტიკური ხანიდან ასიმილირებული და შერწყმული იყო ქართველურ მოსახლეობასთან [11. 58-62; 35. 122-127]. რაც შეეხება ტოპონიმს იგი უფრო ქართველური ჩანს - ზან/ჭან/წან//ცან, ვიდრე აფხაზური. უდავოა, რომ ტოპონიმის შესახებ არსებული მონაცემებიდან გამომდინარე მიგრაციული მოსახლეობის მთისწინეთში განსახლების თავდაპირველი ტერიტორია XIII-XIV სს. რუკებზე მითითებული Abcazia, Auogazia უნდა ყოფილიყო.

ტოპონიმ მიქელრიფში ქრისტიანული რელიგიის მთავარ-ანგელოზის საკუთარი სახელია გამოყენებული. იგი ზანური ფორმითაა ნახმარი მიქელ//მიქელ. კომპოზიციის მეორე ნაწილში გამოყენებულია უბიხური -ფშ სუფიქსი (სიმაღლე) და აფხაზური III პ. კუთვნილებითი ნაცვალსახელი (-რ-). ტოპონიმის ზუსტი თარგმანი ასეთია - მიქელის გორა, ამაღლება. რაც იმას უნდა ნიშნავდეს, რომ მიქელის გორაზე მიქელის სახელობის ტაძარი უნდა მდგარიყო. როგორც ჩანს, ეს ტოპონიმი გააფხაზებულია XV ს-ის შემდგომ. მსგავსი სახელების - დიდრფშის და გაგრიფშის, კომპოზიციის პირველი ნაწილი ქართველურია. იგი ქართულ დიდს უკავშირდება, ხოლო გაც//გაკ სვანურ ენასთანაა დაკავშირებული. გაგრის უძველესი სახელი ვენეციურ რუკაზე ფიქსირებულია Chatari [26. 821-822; 25] ფორმით. გენუელები მას კაკარს, ხაკარს და სხვ. [33. 13, 31-32] უწოდებდნენ. XIV ს. ძველ ქართულ წარწერაში იგი გაგრის სახელიაა მოხსენიებული [9. 100], XIV-XVIII სს. შავიზღვისპირეთის იტალიურ რუკებზე Cacara, Cacari, Carcari [16. 10, 133] ფორმით. ქ. გაგრა და მის გარშემო ტერიტორია ძველთაგანვე სხვადასხვა ჯიშის კაკლის ხეებით იყო დაფარული. ამიტომ ამ მხარეში ხშირად გვხვდება ტოპონიმები - „კაკლოვანი“, „ნიგეზიანი“ და სხვა. ამრიგად, გაგრა < გაგარი // გაკარი // ზოკარი [27. 827, 830, 834] და სხვ. სვანური გაკრა // კაკრაღან (კაკალი) უნდა მოდიოდეს [14. 272; 7. 52]. აფხაზეთის ჩრდილო დასავლეთ მხარისათვის იქ გავრცელებული მცენარეების სახელით პოლისონიმებისა და კომპონიმების აღნიშვნა, როგორც ჩანს, ტრადიციული იყო (ბიჭვინთა, ცხუმი,

მუხნარი, ვაშლოვანი და სხვ.). სხვა ტოპონიმების მსგავსად ზეანდრიფში და დურიფში ადიღური და აფხაზური ენის სუფიქსურ სისტემათა შერწყმის შედეგად არის შექმნილი და კომპოზიცია. ზეანდრიფშის პირველი ნაწილი არის ჩრდილო კავკასიური წარმოშობის გეარი ზეანბა, ხოლო მეორე ნაწილი უბიხური -ფშ და აფხაზური III პ. კუთვნილებითი ნაცვალ-სახელის სუფიქსებია. დურიფში კი, კომპოზიტის პირველი ნაწილი აფხაზური სიტყვა ა-დუ (დიდი) გვევლინება მსაზღვრელად, რომელიც ფაქტიურად ქართულიდანაა ნასესხები - დიდი. ამრიგად, მათი თარგმანი სიტყვასიტყვით ნიშნავს - ზეანბას გორს, სიმაღლეს და დიდგორს ანუ დიდ სიმაღლეს. ორივე ტოპონიმი დადასტურებულია ხუთვერსიან რუკაზე და შესაბამისად მის ანბანურ საძიებელში [37. 83]. ორივე სოფლის სახელი მოიხსენიება პლ. ზუბოვისა და 1877-1878 წწ. რუსეთ-თურქეთის ომის შემდგომ ჩანაწერებში [27. 310-350].

ყურადღებას იპყრობს მთიან აფხაზეთში -შხა მაწარმოებლიანი სახელებიც. რაც ხშირად დამოუკიდებელ სიტყვადაც (მთა) გვევლინება. ყველა შემთხვევაში მისი ახსნა აფხაზური ენის საშუალებით ხერხდება. ამავე დროს, ეს მაწარმოებელი საკუთრების გამომხატველიცაა. მან კაპშხა (კაპბას მთა), ზეანბშხა (ზეანბას მთა), ალაჰაშხა (ლეღვის მთა), არაშხა (თხილის მთა), ცინდშხა, გუმაშხა, ხაჯშხა, კუტიშხა, თამიშხა, არშხა, ყუბიშხა (ყუბანელთა მთა) და სხვ. როგორც ჩანს, ჩრდილო კავკასიაში მომთაბარე საგვარეულო ჯგუფები ჩამოსახლებისთანავე ცალკეულ მცირე მთიან საძირებს ისაკუთრებდნენ.

ასევე საინტერესოა ტოპონიმთა მაწარმოებელი -ხვა ბოლოსართიც, რომელიც მხოლოდ გუდაუთის რ-ნის მთიანი სოფლების კომონიმების ნაწილს ერთვის, ბოლოსართს იმთავითვე ჩერქეზული წარმოშობისად მიიჩნევდნენ ივ. ჯავახიშვილი და ს. ჯანაშია [19. 46; 20. 485-489]. -ხვას მნიშვნელობა „ძე“ ან „შვილია“ და ხშირად იგი გეარებს ქმნის. -ხვა მაწარმოებლიანი სახელები გაერცელებულია უმეტესად, გუდაუთის რ-ნში კალდა-ხვა-რა, ყულანურ-ხვა, ბლაბრ-

ხეა, მუგუძირ-ხეა, ჯირ-ხეა, ანუ-ხეა, ონდანრ-ხეა, აბაარ-ხეა, აცხორკურარ-ხეა, ამხა-ხეა, მამჯრ-ხეა, მაზირ-ხეა, კუკბარ-ხეა, ჰაფშირ-ხეა, გრანც-ხეა, სანირ-ხეა, ჩუგურ-ხეა, არ-ხეა, ბლაარ-ხეა, ცვარ-ხეა, აოსირ-ხეა, ჯიგიდრ-ხეა, გუნარ-ხეა, გინდრ-ხეა, ამჟა-ხეა, აჩ-ხეა, მაზი-ხეა და სხვ. ამ სოფელელთა გარკვეული ნაწილი ფიქსირებულია ხუთევერსიან რუკაზე და დ. პაგირევის შესაბამის საძიებელშიც. სოფლები კალდახეარა და ყულანურხეა დადასტურებულია პლ. ზუბოვის მიერ შედგენილ (1835 წ.) სოფელთა ნუსხაში და 1877-1878 წწ. რუსეთ-თურქეთის ომის შემდგომ ჩანაწერებში [27. 310, 350]. სოფელი მუგუძირხეა მუგუძირკვა ფორმით მოხსენიებული აქვს დიუბუა დე მონპერეს მდ. ხიფსთის მარჯვენა ნაპირზე [29. 127]. სოფ. ანუხეის თაობაზე ჯერ ე. ზუხბაია და შემდეგ ჯ. გამახარია [27] დამოუკიდებლად ერთმანეთისაგან მივიდნენ იმ დასკვნამდე, რომ ეს სოფელი თავის დროზე ქართული სოფელი ანუხარეთი (ახალი ათონის დასავლეთ მხარეს) უნდა ყოფილიყო, მაგრამ მიგრანტი მოსახლეობის ენის სპეციფიკურობის გავლენით მას ანუხეა ეწოდა.

თ. გვანცელაძე - ხეა მაწარმოებელს აბაზური ენის წარმონაქმნად მიიჩნევს, რომელიც (ჯხა) „წილს“, „კერძს“ აღნიშნავს. ბზიფურ ენაში მან მოგვცა -ხეა,-ხე, ხოლო აბუურში -ხე ფორმა [8. 62]. -ხეა „კერძი“//„წილი“ აფხაზურში აბაზურიდან არის ნასესხები, რასაც ჩვენს მიერ ველზე ჩაწერილი მასალაც ადასტურებს. რესპოდენტების გადმოცემით მუგუძ, გუნარ, ამჟა, მაზი და სხვ. ჩრდილო კავკასიაში გავრცელებული სახელებია, ისინი ჩამოსახლებაამდე აბაზები იყვნენ. ჩამოსახლების შემდეგ გუდაუთის რ-ნში დასახლდნენ. თითოეული გვარი განცალკევებით დასახლდა. შთამომავლობისა და სამოსახლო ტერიტორიის ზრდასთან ერთად დასახლებულ პუნქტს ტოპონიმებად პირველმოსახლეთა გვარსახელი შემორჩა. ე. ი. მიწა, რომელიც ცალკეულ გვართა სამოსახლოს წარმოადგენდა, ამ გვარის „წილი“//„კერძი“ იყო. ამრიგად, -ფს/-ფშ, -შხა მაწარმოებელთა გავრცელების არეალი აფხაზეთის მთიანი მხარით, - ხეა მაწარმოებელი გუდაუთის მთიანი სოფლების

კომონიზმებით და ადგილის სახელებით შემოიფარგლება.

წინა თავებიდან ცნობილი ხდება, რომ „ჩვენი წელთაღრიცხვის I-V საუკუნეებისათვის ჩრდილო კავკასიის მიწა-წყალზე ჯერ კიდევ არ იყო ჩამოყალიბებული მსხვილი ეთნიკური ერთეულები. მოსახლეობა ამ პერიოდში ეთნიკურად დაქუცმაცებული იყო ცალკეულ ტომებად და პატარ-პატარა ხალხებად. ძველი ადიღური ტომები ანტიკური დროის ავტორებისათვის მეოტების საერთო სახელწოდებით იყვნენ ცნობილნი” [1. 23]. აქედან გამომდინარე, II საუკუნეში ჩრდილო კავკასიიდან ჩამოსახლებული საზოგადოება, მართალია, უკვე მყარი ერთობით ხასიათდებოდა, რასაც სისხლით ნათესაობა ედო საფუძვლად, მაგრამ ეთნიკურად ჩამოუყალიბებელი იყო. ამიტომ, თავდაპირველად აფხაზეთის ტერიტორიაზე სახლდებოდნენ არა აფხაზურენოვანი ელემენტები, ე.ი. აფხაზური ეთნიკური ჯგუფი, არამედ ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიის ცალკეული ეთნოგრაფიული ერთეულების დისკრეტული ჯგუფები. აქ ისინი ერწყმოდნენ როგორც ერთმანეთს, ისე ადგილობრივ ქართველურ ტომებს და თანდათან ამკვიდრებდნენ ახალ, განსხვავებულ ეთნიკურ ერთეულს (აფხაზები). ამდენად, მიგრაციის დაბალ საფეხურზე მდგომი აფხაზების ადრეული წინაპრების გათქეფა-ასიმილირება მათზე ბევრად უფრო მაღალ საფეხურზე მყოფ ქართველურ ტომებთან გარდაუვალი იყო. ასევე გარდაუვალი იყო მკვიდრ მოსახლეობასთან შერეულად დასახლებული ჩრდილო კავკასიელებისათვის დამკვიდრებული ქართველური ტოპონიმების გათავისებაც. სხვადასხვა მცირე ტომისა და განსხვავებულ ენათა წარმომადგენლებს ჯერ კიდევ არ შესწევდათ იმის უნარი, რომ ადგილობრივი მოსახლეობის მიერ მყარად დაფუძნებული გეოგრაფიული სახელები შეეცვალათ. ამას მოწმობს აფხაზეთის უძველესი პოლისონიმები, რომელთა კელევის საქმეში დიდი მნიშვნელობა წერილობით წყაროებს ენიჭება. თანამედროვე აფხაზეთის მთელ ტერიტორიაზე, უძველესი ხანიდან, ქართველური მოსახლეობის მიერ დაფუძნებულმა პოლისონიმებმა ჩვენამდე თითქმის უცვლელად მოადწია. ეს

სახელწოდებები: ბიჭვინთა, დიოსკურია, გაგრა, ცხუმი, ილორი და სხვ. დასტურდება უძველეს უცხოურ და ქართულ წერილობით წყაროებში. ისინი ფიქსირებულია XIII-XVII სს. სხვადასხვა უცხოურ რუკაზე. გარდა ამისა, უძველესი პოლისონები თავისი გრამატიკული წყობით, ფონეტიკური თავისებურებებით და თავისი არქაული ელფერიტაც ქართველურია.

ამრიგად, ჩვენი ვარაუდით, აფხაზეთის ტერიტორიაზე აფხაზურ და სხვა არაქართულ გეოგრაფიულ სახელებს წინ ქართველური ტოპონიმები უსწრებდა. მდგომარეობა იცვლება XVI საუკუნიდან, როდესაც ახალი მიგრაციული ტალღის გავლენით იმდროინდელი აფხაზური საზოგადოება „მთურმა და განუვითარებელმა“ [23. 258] სოციალურმა სტრუქტურამ შეცვალა. მდ. ყუბანზე მცხოვრები ჩერქეზული წარმოშობის ჯიქებს, შაფსუდებს, ნატუხაელებს, ბუედუდებს, აბაძეხებს და სხვ., მათ მეზობლად მცხოვრებ აბაზებს (რომლებიც ამ დროისათვის უკვე ეთნიკურად ჩამოყალიბებული იყვნენ) დაემატა ყაბარდოელთა ეთნიკური ჯგუფი. ჩრდილო კავკასიაში მონღოლებისაგან შევიწროებამ და ამავე დროს ახლად ჩამოყალიბებული ფეოდალური გაერთიანებების აგრესიულმა ხასიათმა (ერთმანეთს შორის ქიშპობამ), მოსახლეობის სიჭარბემ, კელაე მიიყვანა მთიელები სანჯაროს, მარუხის, ქლუხორის და სხვა გადასასვლელებთან. მათ დაიწყეს ქედის გადმოლახვა და აფხაზეთის ტერიტორიაზე დასახლება, ჯერ მთაში, შემდეგ მთისწინეთში და ბოლოს ბარში. წარმართული სარწმუნოების და ძლიერი პატრიარქალური ტრადიციების მქონე მოსახლეობა „შედარებით ადვილად ერეოდა დამხედურ საზოგადოებას (აფხაზურსა და არააფხაზურს), მასზე გაცილებით დაწინაურებულს, რაც სოციალურ მოვლენათა სფეროში პოულობდა ახსნას. ფეოდალური უღლის ქვეშ მყოფი ადგილობრივი, მკვიდრი მოსახლეობა ადვილად ურიგდებოდა მთიდან ჩამოსულთ, რომელთაც პრიმიტიულ ყოფასთან ერთად თავისუფლებაც მოჰქონდათ“ [4. 616]. ყველაფერი ეს კი ხელს უწყობდა თავდაპირველად აფხაზეთის ჩრდილო-

დასაქმეთ ნაწილში, მდ. ფსირცხამდე ტოპონიმების თანდა-
თანობით შეცვლას. ამას მოწმობს, გეოგრაფიული საკუთარი
სახელების მაწარმოებლები, სემანტიკა, რომელიც მხოლოდ
ჩერქეზულ, უბიხურ, აბაზურ და სხვ. ჩრდილო კავკასიურ
მცირე ხალხთა ენების მეშვეობით აიხსნება. მიგრაციული
ტალღები, რომლებიც ეტაპობრივად მოიწვედნენ სამხრეთი-
საქენ, ასევე ეტაპობრივად ამკვიდრებდნენ სხვადასხვა ენაზე
წარმოქმნილ მაწარმოებლიან სახელებს. აღმოჩნდა, რომ ეს
სახელები ტერიტორიის გარკვეულ ლოკალურ ადგილებზე
მკვიდრდებოდა.

უნდა აღინიშნოს, მიგრაციული მოსახლეობის განსა-
კუთრებული სწრაფვა სიმაღლეებისაკენ. ახლად მოსული
ხალხი კვლავ „გორული ბინადრობის“ განსახლების ფორმას
იყენებდა. ყველა ასეთი ბუნებრივი გორა გამორჩეული „ხენა
ძალით“ იყო დაჯილდოებული. მწვერვალზე მრავალწლიანი
ხეების ქვეშ ამკვიდრებდნენ სხვადასხვა წარმართული ღე-
თების საკულტო ადგილებს, რომელთა სიახლოვესაც ლო-
კალიზებული იყო საერთო წინაპრისაგან წამოსული ინდი-
ვიდუალური ოჯახების ჯგუფი (პატრონიმიული დასახლე-
ბა). ამრიგად, ბლაბურის, კუბარის, ონდანიის, მამიჯირის და
სხვათა „ძეები“ თუ „წილ“//„კერძის“ განაყარი ოჯახები იყო,
რომლებიც გორის სამოსახლო ფართზე მრავლდებოდნენ.
ასეთი ერთეულების დამაარსებლის, წინაპრის სახელთან
დაკავშირებულ ტოპონიმთა შენახვის ტრადიცია აფხაზურ
საზოგადოებრივ ყოფაში დღემდე გრძელდება.

აფხაზი მეცნიერები თვლიან, რომ -შიხა, -ხეა, -ფს/-ფშ მა-
წარმოებლიანი სახელები უკვე აფხაზური ენის საკუთრებაა,
თუმცა ისინი წარმოშობის თვალსაზრისით პრაადილეურია
და რაც მთავარია, ისინი თანამედროვე აფხაზურში არ გა-
მოიყენებიან. სწორედ ეს პრაადილეური სუბსტრატული ელე-
მენტები იყო „ბზიფის აფხაზეთში“ ყველაზე ადრეული ტალ-
ღის მიერ (XVI ს.) დაფუძნებული, რომელიც ადაპტაციის
შემდეგ ფონეტიკურად ეგუებოდა და ერწყმოდა აფხაზურ
ენას. როგორც ჩანს, არაქართველური ჩრდილოკავკასიურ მც-

ირე ენებზე და აფხაზურ ენაზე შექმნილი უმეტესი ტოპონიმი ძირითადად გვიან შუა საუკუნეებშია წარმოქმნილი.

XVII ს. დასაწყისში ქართველებსა და აფხაზებს შორის საზღვარმა ჯერ მდ. კელასურზე გადაინაცვლა, ხოლო XVII ს. ბოლოს მდ. ენგურზე. ამ დრომდე ტერიტორიის მთელ ამ სივრცეზე რომ ქართველური მოსახლეობა ცხოვრობდა, ადასტურებს არქარჯელო ლამბერტის რუკაზე დატანილი ტოპონიმური სახელები. მათგან არც ერთი არ არის ისეთი, რომლის ახსნა აფხაზური ან რომელიმე ჩრდილოკავკასიური ენით შეიძლებოდეს [25. 209]. 1670-ანი წლებიდან ჩრდილო კავკასიელების თარეში ამ რეგიონში სისტემატური გახდა. ოდესღაც შავიზღვისპირეთში, ვორდანესა და სოჩის მიდამოებში მცხოვრები აბაზების ეთნიკური ჯგუფი, რომელსაც ყოველთვის ჰქონდა ეთნო-კულტურული გავლენა აფხაზებზე (ლ. ლავროვი), XIV ს-ში ორად გაიყო - ტაპანთელებად და აშხარელებად და ჩრდილო კავკასიაში, მდ. ყუბანისა და ყუმის აუზის ტერიტორიაზე გადასახლდა. XVII ს. 70-ანი წლების შემდეგ ფსხუს მთისა და ახლო სოფლების გავლით კელაჲ სამხრეთისაკენ დაიწყო შემოჭრა. „ამ პროცესს ხელს უწყობდა აფხაზთა მთავრები და თავადაზნაურობა, რომლებიც ნებას რთავდნენ უმიწაწყლო მთიელებს აფხაზეთში ჩამოსახლებულიყვნენ“ [18. 143]. ბუნებრივია მიტაცებულ ტერიტორიაზე ტოპონიმები თანდათანობით იცვლებოდა - ზოგი მათგანი ითარგმნებოდა და ზოგიც ფონეტიკურად სხვა ენის გავლენით მახინჯდებოდა.

ოჩემშირესა და გაღის რაიონში ჩამოსახლებული ჩრდილოელები დასახლების ფორმის მიხედვით, ტოპონიმების შესაქმნელად, კელაჲ „გორულ“ სისტემას იყენებდა. თუმცა, პატრონიმიული დასახლების ფორმის აღსანიშნავად უკვე გეარსახელებთან ერთად, მაწარმოებლებს, აფხაზურ-აბაზური ენისათვის დამახასიათებელი ელემენტებით ცვლიდა (-ახუ, -ხუ). მაგ.: ამჭაა -ხუ (ამიჭბას გორა, სიმაღლე), ანუარხუ (ანუ-ას გორა), არღუნახუ, დოდუარხუ, ახიელახუ, ჩერქეზიახუ და სხვ. გააფხაზებული ქართველი გეარამიასათვის ფუძნდებო-

და გეარამიახუ, მაგრამ მეგრელი გეარამიასათვის - გეარამიეფიშ სუკი (მეგრ. გეარამიების სერი) და სხვ. რჩებოდა.

აბაზი ხალხის საზოგადოებრივ-პოლიტიკური სტრუქტურა ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიაში რუსეთთან შეერთებამდე ცენტრალიზებული არ ყოფილა. ძირითადი ეთნიკური ჯგუფები - ტაპანთელები და აშხარლები XIX ს-ში უფრო მცირე სათემო საზოგადოებებად დაიყო (ლოოელები, ბიბერდოელები, დუდარელები და სხვ.) [28. 22]. მათმა პერმანენტულმა მიგრაციულმა ტალღებმა დასახლების ფორმათა აღსანიშნავად ახალი სუფიქსები გამოიყენა და მთელს აფხაზეთის ტერიტორიაზე გაავრცელა. ცნობილია, რომ XV ს-დან ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიური ექსპანსია უკვე სამი მხრიდან - აფხაზეთის დიდი მდინარეების ხეობებით (მდ. ბზიფსა და მდ. კოდორის) და ქ. სოჭის მხრიდან ხდებოდა. მათ დაამკვიდრეს აბაზური აქთა (თემი) და თურქულიდან ნასესხები - აჰაბლა (უბანი, დასახლების პატრონიმიული უბნის აღმნიშვნელი). მაგ.: დოჟუარჰაბლა (დოჟუას უბანი), კიუტარჰაბლა (კიუტის უბანი), ქუთარჰაბლა (ქუთარბას უბანი), აჩაარქთ (აჩბას თემი), აბაარქთ (აბააბას თემი), ეშქთ (ეშბას თემი) და სხვ. თანამედროვე ადიღეურში დღესაც გავრცელებულია - აჰაბლა მსაზღვრელიანი სახელები. მაგ.: Хекужъхъанлъ, Ащыуханлъ, нъошъхъанлъ, Думанъшхъанлъ, Джэджъхъанлъ, Мыгъухъанлъ და სხვ. [32]. ხოლო აბაზებში - ბე-ბარდაქთ, ღოქთ, დურუყვაქთ და სხვ. [2].

ტოპონიმთა მაწარმოებელი ეთნოსუფიქსების ასეთი ცვალებადობის მთავარი მიზეზი სწორედ სხვადასხვა პერიოდის ტალღობრივი ჩამოსახლება უნდა ყოფილიყო. ყოველ მიგრაციულ ნაკადს რაღაც ახალი, საკუთარი სუფიქსი მოჰქონდა და ტოპონიმების განსხვავებულ სახეს ქმნიდა. მიუხედავად ოჩემჩირესა და გალის რაიონში მიმდინარე ეთნოპოლიტიკური პროცესებისა, ამ ტერიტორიაზე ბოლომდე (კონფლიქტამდე) ქართველური (მეგრულ-სვანური) და საკუთრივ აღმოსავლურ-ქართული ტოპონიმები ჭარბობდა.

აფხაზეთის გეოგრაფიული ობიექტების სახელები

აფხაზებმა დროთა ვითარებაში იმდენად აითვისეს, რომ ზოგიერთი მათგანი თავიანთ ენაზეც თარგმნეს საკუთარი ფონოლოგიური სისტემის გამოყენებით: ღალიძგა>აფხ. აალძგა; ბამბუკოვანი>აფხ. აკალმარა; უირწყარი>აფხ. აძრბჟარა სოფ. გურბედია (შუაბედია) >აფხ. აგუბედია და სხვ. ბევრი ქართველური ტოპონიმი აფხაზურმა ენამ ვერ შეითვისა, დაკარგა ქართველურთან კავშირი და გადამუშავების შემდეგ შექმნა ახალი ან შინაარსობრივად მსგავსი ტოპონიმი, რომელიც საკუთარ გრამატიკულ კანონზომიერებას დაუქვემდებარა. ზოგჯერ გარკვეული ქართველური ტოპონიმი ადაპტირებულ იქნა. მაგ.: ზან.-სევან.: ღუმურიში>აფხ. ღუმრიშ (//გუმრიშ), წკელკარი >აფხ. აცკარ, ჭანდარი>აჭანდარა (საბჭოთა პერიოდში 1950-ან წლებში მას აფხ. გულა-აფუ უწოდეს, მაგრამ ერთ წელიწადში კვლავ დაუბრუნეს თავის სახელწოდება), ოლაგვანე > აფხ. ალაგიანა (სოფ. კინდღში ტბის სახელწოდება), სათამაში >აფხ. სათამაშა >აფხ. ტამიშ,მეგრ. წყურგილი>აფხ. აძიუბჟა, მეგრ. გურბედია>აფხ. აგუბედია, მეგრ. ჩხორთოლი>აფხ. ჩხუართალ, სევან. სუბეიშ>აფხ. აჩიგვარა, მეგრ. ჭალე>აფხ. ჭლოუ და სხვ. თარგმნილ და ფონეტიკურად სახეცვლილ ქართველურ ტოპონიმებს აფხაზურში სახელობითი ბრუნვის ნიშანი (-ი) შეეკვეცა და დარჩა თანხმოვანფუძიანი.

ამრიგად, სწორედ საკუთარ ტერიტორიაზე ბინადარი ცხოვრების უწყვეტობა შესაძლებლობას აძლევდა ქართველურ მოსახლეობას შეექმნა მყარი მაკრო, აგიონიმიური, კომონიმიური და მიკროტოპონიმიური ლექსიკა, რომელმაც ჩვენამდე მოაღწია.

თავდაპირველად ჩამოსახლებულ დისკრეტულ ტალღას მთური, ნახევრად მომთაბარე მესაქონლეობის ექსტენსიური ხასიათი და საკუთრების კოლექტიური ფორმმა ახასიათებდა. მიგრანტები თავისი განსაკუთრებული და თავისებური სალაპარაკო ენით, რომლის აქტივობა ამ პერიოდისათვის მშვიდობიანი იყო და ინფილტრაციული ხასიათი ჰქონდა, ჯერ კიდევ დაქსაქსულად და შერეულად ცხოვრობდა

ქართველურ მოსახლეობასთან, ამიტომ ახლისა და უცხო კულტურის შეთვისებისათვის უფრო ღია აღმოჩნდა. აქედან გამომდინარე, მიგრანტებმა ადგილზე ბევრად უფრო მაღალგანვითარებულ საფეხურზე მდგომი საზოგადოების (ქართველური მოსახლეობის) ტოპონიმები აითვისეს. სწორედ ურთიერთობის მშვიდობიანი ფორმის, პოლიტიკური და კულტურული განვითარების შედეგად VIII ს-ის მიწურულს „ეგრის-აფხაზეთი მჭიდროდ დასახლებული ღონიერი ქვეყანა გახდა“ [5. 11], ქართული სახელმწიფოებრიობით, ქართული ენით და აქედან გამომდინარე, ქართველური ტოპონიმური სისტემით. ამიტომაც, შუა საუკუნეებამდე ტოპომიგრანტები თუ შემთხვევით ჩნდებოდნენ, ისინი დროის გარკვეულ მონაკვეთში უკვალოდ ქრებოდნენ. თუმცა, გამონაკლისის სახით მთის რეგიონში შესაძლებელია არსებულიყო ძველი ტოპონიმებიც, რომლებიც წერილობითმა წყაროებმა არ შემოინახა.

X-XIII სს-ში ერთიანი, ცენტრალიზებული, ძლიერი სახელმწიფოს შექმნის დროისათვის საქართველოს საზღვარმა, ჩრდილოეთით, ნიკოფსიამდე გადაიწია, სადაც იმ დროისათვის ქართველური ტოპონიმების კვალი აშკარა იყო [18. 5, 66-70].

XV საუკუნისათვის განახლებული მიგრაციული პერმანენტული ტალღები და ადგილზე ჩამოყალიბებული აფხაზების ეთნიკური ჯგუფი, როგორც მსგავსი ეთნიკური ნიშნის მქონე, ერთმანეთს შეერწყა. თანდათან მკვიდრ, ქართველურ ეთნოსსა და მიგრანტებს შორის შინაგანმა გაუცხოებამ იჩინა თავი. დაპირისპირება იმდენად ძლიერი აღმოჩნდა, რომ მიგრაციული ტალღა დახურული ტიპის საზოგადოებად ჩამოყალიბდა. ადგილობრივსა და ახლად ჩამოსახლებულთა შორის ურთიერთობის მშვიდობიანი ხასიათი აგრესიულით შეიცვალა. აბაზების, ჯიქების, უბიხების, ჩერქეზების, ყაბარდოელებისა და სხვ. მიგრაციული ნაკადები ცხოვრების ყველა მხარეში მეტ-ნაკლებად საკუთარ, ტრადიციულ წესებს ინარჩუნებდა, რაც დამხედური მოსახ-

ლეობის საერთო განვითარების პროცესს აფერხებდა. მნიშვნელოვანი ცვლილებები ხდებოდა დასახლების ფორმათა თვალსაზრისითაც. ქართულ-აფხაზური მოსახლეობის ნაწილი, ვისთვისაც მიუღებელი იყო ახლად ჩამოსახლებულთა ტრადიციული მთური ყოფა და აგრესია, საკუთარ საცხოვრებელ ტერიტორიას ტოვებდა და ქვეყნის შიგნით სახლდებოდა. ქართული მოსახლეობის ნაწილი კი „აფხაზდებოდა“. მიგრაციულ ნაკადს მიწაზე კომპაქტურად დასახლების საშუალება ეძლეოდა. ჩამოსახლებულთა სიხშირემ და პერმანენტულობამ, კომპაქტურად დასახლების ფორმამ ქართულური ეთნოსის გაელენა შეასუსტა და ეთნოსთა შორის იზოლაციის ხარისხი გაზარდა. ახლად ინტეგრირებულმა მოსახლეობამ (თვითშეგნებით აფხაზმა) შესაბამისად გეოგრაფიული ობიექტების სახელების, უმეტესად მიკროტოპონიმების შეცვლა დაიწყო. ამის დამადასტურებელია ის ტოპონიმოლოგიური მონაცემები, რომლებიც ეთნიკური მიგრაციის ინდიკატორებად გვევლინებიან.

1. ზ. ანჩაბაძე, თ. ბოცვაძე, გ. თოგოშვილი, მ. ცინცაძე. ჩრდილო კავკასიის ხალხთა ისტორიის ნარკვევები, ნაკვ. I, თბ., 1969
2. ს. ბახია-ოქრუაშვილი. 1997 წ. ყარაჩა-ჩერქეზეთის აო საველე ეთნოგრაფიული დღიურები №1, №2, №3
3. ს. ბახია-ოქრუაშვილი. აფხაზთა ეთნოგენეზის საკითხისათვის (საგვარეულო სალოცავები), საისტორიო აღმანახი, №7, თბ., 2000
4. ნ. ბერძენიშვილი. საქართველოს ისტორიის საკითხები. ტ. VIII, თბ., 1990
5. ნ. ბერძენიშვილი. საქართველოს ისტორიის საკითხები. ტ. 6, თბ., 1973
6. გ. გასვიანი. აფხაზეთი, ძველი და ახალი აფხაზები, თბ., 1998
7. თ. გვანცელაძე. ენობრივი მონაცემები და მნიშვნელობა აფხაზეთის ეთნიკური ისტორიის

კელევისათვის, აფხაზეთის ისტორიის პრობლემები, თბ., 1998

8. თ. გვანცელაძე. ქართველური ქრისტიანული ტერმინების აფხაზურ ენაში სესხების დროის საკითხისათვის, „არტანუჯი“, №10, თბ., 2000
9. ევლია ჩელების მოგზაურობის წიგნი, ნაკვ. I. თბ., 1971
10. ე. თაყაიშვილი. არქეოლოგიური მოგზაურობა სამეგრელოში. ძვ. საქართველო, III. 1913, 1914
11. მ. ინაძე. ძველი აფხაზეთის ეთნო-პოლიტიკური ისტორიის საკითხები. „მაცნე“ №2, ისტორიის სერია. თბ., 1992
12. პ. ინგოროყვა. გიორგი მერჩულე. თბ., 1954
13. ქ. მარგიანი. დაღ-სვანეთის ტოპონიმია. ქართველური ონიმასტიკა. I. თბ., 1998
14. თ. მიბზუანი. დასავლეთ საქართველოს ქართველ მთიელთა ეთნოგენეზის, განსახლებისა და კულტურის ისტორიიდან. თბ., 1989
15. კ. ოკუჯაძე. მიგრაციული და ეთნო-სოციალური პროცესები აფხაზეთში. XVIII ს. თბ., 1998, სადისერტაციო ნაშრომი
16. იხ.: თ. უორდანი. ქრონიკები II, 1999; 10
17. ზ. რატიანი. წყაროთა დაღადი ანუ პირიქითა საქართველო, თბ., 1995
18. ბ. ხორავე. ოდიშ-აფხაზეთის ურთიერთობა XV-XVIII სს. თბ., 1996
19. ივ. ჯავახიშვილი. საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიულ-ეთნოლოგიური პრობლემები. თბ., 1950
20. ს. ჯანაშია. შრომები, III, თბ., 1959
21. ს. ჯანაშია. ეგნატე ინგოროყვას გენეალოგიისათვის, შრომები III. თბ., 1952
22. ბ. ჯანაშია. აფხაზურ-ქართული ლექსიკონი, თბ., 1954
23. Анчабадзе З. В. Вопросы истории Абхазии в книге А. Ингорквва, „Георгий Мерчуле“ грузинский писатель X

- века. Труды Абхазского института языка, литературы и истории. Сухуми, 1956
24. Анчабадзе З. В. Из истории средневековой Абхазии, Сухуми, 1958
25. Берадзе Т. Этнополитические процессы на территории современной Абхазии в XV-XVIII вв. Разыскания по истории Абхазии/Грузия, Тб., 1999
26. Брун Ф. Черноморье. Сборник исследований по исторической географии Южной России (1852-1877 гг.), Одесса, 1880, ч. 2, Факсимиле карты Черного моря П. Весконтэ 1318 г.
27. Гамахадия Дж., Гогия Б. Абхазия — историческая область Грузии, Тб., 1997
28. Данилова Е. И. Абазини, М., 1984
29. Дюбуа де Монпере, Путешествие вокруг Кавказа, В. I. Сухуми, 1937
30. Инал-Ипа Ш. Д. Вопросы этнокультурной истории абхазов. Сухуми, 1976
31. Инал-Ипа Ш. Д. Абхазы, Сухуми, 1965
32. Коков Дж. Н. Из адыгейской (черкесской) ономастики. Нальчик, 1983
33. Кудрявцев К. Сборник материалов по истории Абхазии. Сухуми, 1926
34. Меретуков К. Х. Адыгейский топонимический словарь. М., 1990
35. Мухелишвили Д. Исторический статус Абхазии в Грузинской государственности, Разыскания по истории Абхазии/Грузия, Тб., 1999
36. Услар П. К. Абхазский язык. Этнография Кавказа. Тифлис, 1887
37. Пагирев Д. Д. Алфавитный указатель к пятиверстной карте Кавказского края, Издание Кавказского Военно-топографического отдела. ЗКОИРГО, кн. 30 Тифлис, 1913

38. Покровский М. В. Адыгейские племена в конце XVIII–первой половине XIX века. КЭС, II, М., 1958
39. Шагиров А. К. Этимологический словарь адыгских (черкесских) языков, П. I, М., 1977.

თაზი VII. ჰიდრონიმები

აფხაზეთის ტერიტორიაზე გაერცელებული მრავალფეროვანი ტოპონიმებიდან თავისებურებით მკვლევართა ყურადღებას იპყრობს ჰიდრონიმური სახელები. აფხაზეთის ჰიდრონიმია იქმნება წყლის განსხვავებული ობიექტების - მდინარეების, მათი შენაკადების, ტბების, ჭაობების, წყაროებისა და სხვათა სახელებისაგან. წყალთან დაკავშირებულ თანამედროვე ჰიდრონიმებში გვხვდება ქართველური, ჩერქეზული და აფხაზური დასახელებები, მაგრამ უმრავლესობა მაინც არის ქართველური. მართალია, აფხაზეთი წყალუხვი მხარეა, მაგრამ დიდი მოცულობის წყლის ობიექტები მცირეა. აქ თავისი სიდიდით მხოლოდ ორი მდინარე, ბზიფი და კოდორი გამოირჩევა. ისინი სათავეს იღებენ უშუალოდ კავკასიის წყალგამყოფი ქედის სამხრეთ კალთიდან და უერთდებიან შავ ზღვას.

ჩვეულებრივ უძველეს წერილობით და კარტოგრაფიულ წყაროებში ფიქსირებულია სწორედ ასეთი დიდი ობიექტები. უძველეს წყაროებზე დაყრდნობით ბ. კუფტინის [49. 124], ნ. ლომოურის [19. 8-9] და მ. ინაძის [46. 63] მიერ მდინარე ბზიფი გაიგივებულია ანტიკური ხანის მდინარე კორაქსთან, რომელიც, მათი აზრით, კოლხეთის საზღვარი უნდა ყოფილიყო. ვახუშტი ბაგრატიონის მონაცემებით მდინარე ბზიფი იდენტიფიცირებულია „კაპეტის წყალთან“ [9. 181; 3. 103], რომელიც ასევე ანტიკური ხანის წყაროებში გვხვდება. კაპეტის წყალი იხსენიება ცოტა მოგვიანებით, ილორის წმ. გიორგის ხატის წარწერაშიც [26]. ამავე სახელწოდებითაა იგი მითითებული ლიხთ-იმერეთის 1737 წ. რუკაზე [4. 192] და დიუბუა დე მონპერეს ნაშრომში, სადაც ავტორი მას Kepethi-ს უწოდებს 45. 100]. ჟ. შარდენის რუკაზე იგი აღნიშნულია, როგორც Portus Abcassorum (აფხაზთა ნავსადგური) [27. 148, 181]. როგორც ჩანს XVIII საუკუნეში პორტი აფხაზების ხელში იყო. ხუთეერსიან

რუკაზე და დ. პაგირევის საძიებელში ორივე მდინარე მითითებულია თანამედროვე სახელებით [52. 38, 138].

მდ. კოდორს უძველეს ხანაში უცხო წყაროებში მოიხსენიებენ „დრაკონის“ სახელით. ამ ორი ჰიდრონიმის „დრაკონისა“ და „კოდორის“ იდენტიფიცირება თავის დროზე სცადეს პ. ინგოროყვამ, ზ. ანჩაბაძემ, დ. მუსხელიშვილმა და დ. ლეთოდიანმა. კელევის შედეგად დადგინდა, რომ უცხოური დრაკონის პარალელურად ქართველური (მეგრული) – კოდორი სახელწოდება ძველთაგანვე იხმარებოდა. „სომხური გეოგრაფის“ ცნობით IV საუკუნის ბოლოსა და V საუკუნის პირველ ნახევარში ამ მდინარეზე აფშილეთის ჩრდილო-დასავლეთი საზღვარი გადიოდა [25. 117]. საინტერესოა, რომ პ. ვესკონტეს 1318 წ. შავი ზღვის სანაპირო რუკაზე იგი აღნიშნული იყო, როგორც *gotto* [43. 312] ე. ი. იგივე კოდორი ფორმით, მხოლოდ ტერმინის ფონეტიკური სახე უცხოური ტრანსკრიფციითაა შეცვლილი. ვახუშტი ბაგრატიონის გადმოცემით, მდინარემ „მოიგო სახელი დაბის კოდორისაგან, რომელი არს დრანდას ზეით, ამ წყალზედ, მთაში“ [9. 170]. დაბა კოდორი კი მოიხსენიება შუასაუკუნეების ქართულსა და ბერძნულ-ლათინურ წყაროებში [14. 156]. ამავე ფორმით – კოდორი – მდინარის სახელწოდება დადასტურებულია ლიხთიმერეთის 1737 წ. რუკაზეც [4. 194] და დიუბუა დე მონპერეს ნაშრომშიც [45].

ამრიგად, მდ. ბზიფის ძველი სახელწოდების ამოსავალი ორივე შემთხვევაში დაკავშირებულია ქართველურ ტერმინებთან – კაპკეტთან და კორაქსთან. კაპკეტს სულხან-საბა ორბელიანი ქართულ ლექსემად თელის, რომელსაც სამი მნიშვნელობა აქვს. 1. წელიწადგამოვლილი ფრინველი; 2. თევზის ერთ-ერთი სახეობა და 3. ქვაკაპოეტი ან ქვაპატიოსანი – ზურმუხტი [28], რომელთაგან ერთ-ერთი მნიშვნელობა შესაძლებელი იყო მართლაც მიესადაგებინათ მდინარისათვის. რაც შეეხება მეორე სახელს – კორაქი, კორაკი – ისიც ქართული სიტყვაა და ერთგვარ წნულ კედელს აღნიშნავს, რომლითაც ფარეხში ახალმოგებული ბატკანი იყო გამოყოფილი

[30]. სრულიად შესაძლოა სწორედ ამ სიტყვის მნიშვნელობა დადებოდა მდინარის სახელს საფუძვლად. ამ შემთხვევაში შესაძლებელია მდინარის სახელი კედლის, საზღვრის, მიჯნის აღსანიშნავად ყოფილიყო გამოყენებული. თუმცა, არც იმას გამორიცხავენ, რომ იგი კოლხეთის ჩრდილოეთ ნაწილში წებელდისა და აფსილეთის ტერიტორიაზე მცხოვრები უძველესი ქართველური ტომის სახელთან იყოს დაკავშირებული. ისიც შესაძლებელია, რომ კაპეტი მეგრული “კაბეტი”-დან (დიდი, მოზრდილი) მომდინარეობდეს. ყველა ზემოთ ჩამოთვლილი ვარიანტი მხოლოდ ქართულ სახელს უკავშირდება. ნ. ლომოური ტერმინს კორაქსი „კოლხის“ ვარიანტულ სახესხვაობად მიიჩნევს [19. 35], რადგან ძველი კოლხები, უძველეს წყაროებში სწორედ ამ სახელით – კორაქსები – არიან მოხსენიებული [46. 61-63; 51. 115].

რაც შეეხება მეორე მდინარის სახელს, აფხაზურ მეტყველებაში კოდორი გვხვდება სპეციფიკური ფონეტიკური ფორმით – კედრ|კუდრ, რომელიც სრულიად დაუსაბუთებლად აფხაზური წარმომავლობის ლექსემად მიაჩნიათ [47. 381, 385-386], მაგრამ არც წყაროები და არც რუკები ამ ჰიდრონიმს ასეთი ფორმით არ იცნობს. ხუთვერსიან რუკაზე დადასტურებულია მთა კოდო [52. 137], რომლიდანაც გამოედინება მდ. კოდორის სათავეს ერთ-ერთი ტოტი. ვფიქრობთ, ამ მთას უნდა მიეცა სახელი მდინარისათვისაც. კოდორი დასავლეთ საქართველოს სხვა რეგიონებშიც გვხვდება, აბაშის და სენაკის რ-ში „კოდორი“ ფორმით გავრცელებულია, როგორც ჰიდრონიმები, ისე ტოპონიმები: მაგ. კოდეჭითა კოდე, კოდორ-ქალაქი, კოდოროუ, კოდორე, კოდორა, კოდორჭალე, კოდმე, კოდორ-ფონი [8. 9, 51, 52, 57, 60, 63, 72]. შდრ.: გურული კოდმე, აღმოსავლეთ საქართველოს კოდმანი. ქართულ კოდ ძირს კანონზომიერად შეესატყვისება მეგრული კოდ (კიდ- < *კუდ- < კოდ) და ლაზური კოდ [39. 288]. მეგრულად კოდე, კოდმე, კოდუმე მდინარის მაღალ ნაპირს [31. 154], ხოლო სვანურში სკორდი, სკედი სკოდი – ღრმას აღნიშნავს [12. 708]. კოდ- ძირი უფრო ზანური წარმოშობისა უნდა იყოს, ხოლო დაბოლოება -ორ-ი მაწარმოებელია,

რომელიც სხვა ქართულ გეოგრაფიულ სახელებშიც გვხვდება (შდრ.: ციხისულორი, კოჯორი, გომბორი, ილორი, შაორი და სხვ.). როგორც ჩანს, „მაღალნაპირიან“ მდ. კოდორს ძველთაგან უცვლელად შემორჩა თავისი ქართველური სახელი. შესაძლოა სწორედ იმიტომ, რომ ეს მდინარე მიგრაციულმა ტალღამ მხოლოდ XVII ს-ის მეორე ნახევარში გადალახა, რის შემდეგაც უკვე აღარც უცდიათ ამ ჰიდრონიმის შეცვლა.

უნდა აღინიშნოს, რომ ჰიდრონიმ ბზიფის შესახებ ორი განსხვავებული ვარაუდი არსებობს. ერთი მათგანის თანახმად „ბზიფის“ ამოსავალი არის ქართული სიტყვა „ბზები“, ამ ხეობაში ბზის ტყის გავრცელების გამო [14. 148-149; 43. 821]. ამ აზრს მხარს უჭერდა გ. ახვლედიანიც, რომლის მიხედვით ბზიფის ნავსადგურს უცხოელები იმიტომ უწოდებდნენ *cavo de buxo*-ს, რომ მათ ქართული სიტყვა „ბზები“ უნდა ეთარგმნათ [2. 110; 15. 54,65] რაც გამორიცხული არ უნდა იყოს. მეორე ვარაუდით -ბზ (ადილეური -ფს წყლის გამომხატველი მეღერი შესატყვისია) ადილეური (უბიხური) ჰიდრონიმური სუფიქსი უნდა იყოს [17. 133-135; 40. 265-266]. ს. ჯანაშიას ბზიფ-ის ამოსავლად ადილეური სიტყვა ა-ბას-აფ(ა) მიაჩნდა [37. 121-122]. XIV ს-ის პ. ვესკონტეს რუკაზე ზემოთ მოცემული ფორმით - ბზიფი არ დასტურდება [43. 824]. უნდა ვიფიქროთ, რომ რუკაზე აღნიშნული *cavo de buxo* მიგვანიშნებს იმ მდინარეზე, რომელიც ბზიფის სახელით გვხვდება. დასაშვებია ისიც, რომ უბიხებმა ფსხუს ხეობამდე, სათავესთან, ადრე შუა საუკუნეებშივე შეუცვალეს სახელი, ხოლო ახალმა მიგრაციულმა ტალღამ თანდათანობით ბზიფი - სახელი ბარისაკენ ჩამონაცვლებისას მთელ მდინარეზე გაავრცელა. ადილეულები დღესაც ბზიფს ასე გამოთქვამენ -*бзиѣ* (ბზიფე). *Бзи*- უბიხ. = წყალი, *иѣ||и*- უბიხ. = შესართავი, ე.ი. მდინარის შესართავი. *Бз*-ელემენტიანი სახელები ადილეშიც არის გავრცელებული. მაგ: *Бзыѣѣ* (მდ. ბელის მარცხენა შენაკადი) *Бзыиѣу* (მცირე ზომის ხევი, ზოგჯერ მშრალი), *Бзыиѣѣ хѣѣу* (ძველად წყლიანი, მაგრამ ამჟამად ბზიუბკის მშრალი ხევი) და სხვ. [50. 41]. ამრიგად, ლინგვისტური თვალსაზრისით კანონზომიერად

შეიძლება ჩაითვალოს მდ. ბზიფის სახელწოდების უბიხური წარმოშობა.

გარდა ამ ორი მდინარისა, აფხაზეთის მთელ ტერიტორიაზე უხვად არის გაბნეული მცირე და საშუალო სიგრძის მდინარეები, მათი შენაკადები, ტბები, მიწისქვეშა წყლები, ჭაობები, დელეები და ა.შ., რომელთა სახელების წარმომავლობის ახსნა უმეტეს შემთხვევაში ხერხდება. მაგ.: ფსოუ, ფსისთა, ხიფსთა, იუფშარა, ლაშიფსე, ფსირცხა, ლაგუმფსა, ჟოეკვარა, შიციკვარა, ხეციკვარა, ბაკლანოვკა, გუმისთა, მჭიშთა, შაეწყალა, კელასური, ტყვარჩელი, მაჭარა, ცხუმი, ზუფუ, ამტყელი, ქეთევენი, ჩხალთა, საკენი, ცხენისწყალი, ღალიბგაქერიწყალი, ოხოჯა, წარჩე, მოქვის წყალი და სხვ. ამ მდინარეების სახელწოდებათა უმეტესობა სემასიოლოგიურად წყალს და წყალთან სიახლოვეს გულისხმობს და შეიცავს იმ სიტყვას, რომელიც ჩვეულებრივ წყლის ან წყლიანი ობიექტების აღსანიშნავად გამოიყენება. ქართველურ ენებში წყლის აღმნიშვნელად იხმარება სიტყვა „წყალი“, „წყარი“, „დელე“, „ღალი“, „სკური“ და სხვ. ზოგ შემთხვევაში იგი იცვლება შინაარსობრივად იგივე მნიშვნელობის მქონე სიტყვებით მაგ.: ჭალა, ნოლა, ნოლელა და სხვ. გარდა ამისა, გვხვდება ისეთი ტრანსფორმირებული ფორმები, რომლებიც შინაარსობრივად ასევე წყალს უკავშირდება მაგ. წა (წარჩე...), ჭა (ჭა...). ქართველურში სიტყვა წყალი, დელე და სხვ. კომპოზიტურ ჰიდრონიმში მსაზღვრელის ფუნქციით გვევლინება. ასეთივე ფუნქცია აკისრია მას აფხაზურში – ა-ძ=წყალი, ა-ძქვა = მდინარე (ბევრი წყლები), და ა-კვარა=დელე. რაც შეეხება ჩერქეზულ ჰიდრონიმებს, წყლის ფუნქციის მნიშვნელობა აქ სუფიქსს აკისრია – -ფს|-ფშ.

ჩერქეზული და საკუთრივ აფხაზური ჰიდრონიმების გასამიჯნად ყურადღება გაევამახვილეთ სწორედ სუფიქსურ სისტემაზე, რადგანაც ჩერქეზული ენისათვის სუფიქსური მაწარმოებლები ეთნიკურ საყრდენს წარმოადგენს. აღმოჩნდა, რომ -ფს|-ფშ სუფიქსთან სახელებს აფხაზეთში გავრცელების თვალსაზრისით ლოკალური გეოგრაფიული სიერცე გააჩნიათ. მსგავსი მაწარმოებლიანი სახელები მრავ-

ლადაა მოძიებული და კომპაქტურადაა თავმოყრილი მართოდენ აფხაზეთის უკიდურეს ჩრდილო-დასავლეთ ნაწილში, გაგრისა და გუდაუთის რაიონების მთიან მხარეში. ფაქტია ისიც, რომ მათ პარალელები მოექმნებათ მხოლოდ სოჭის რაიონში, კრასნოდარის მხარესა და ადიღეს ავტონომიურ ოლქში. მსგავსი სუფიქსებიანი პიდრონიმები იშვიათია აფხაზეთის სხვა ტერიტორიაზე, სადაც წყლის აღმნიშვნელად გაერცელებულია საკუთრივ აფხაზური ლექსემები – ამ და აკვარა. ხ. ბლაუბა -ფსქ-ფშ სუფიქსიან პიდრონიმებსაც აფხაზური ენის წარმონაქმნად თვლიდა [41. 258], თუმცა რამდენადაც ჩვენთვის ცნობილია, -ფსქ-ფშ მაწარმოებლიან გეოგრაფიული სახელები ადიღეურია. ამ პიდრონიმებს პირველად ყურადღება მიაქცია პ. უსლარმა [54. 121], შემდეგ კი ივ. ჯავახიშვილმა [36. 43] და ს. ჯანაშიამ [37. 118], რომელთა მეცნიერული კვლევის შედეგად დადგინდა, რომ -ფს ელემენტიან პიდრონიმებს არც ქართველურ და არც აფხაზურ ენაზე ეტიმოლოგიური ახსნა არ მოეპოვებათ. წყლის ცნების გამომხატველი ეს სუფიქსები მხოლოდ ჩერქეზულ და ყაბარდოულ ენებზე აიხსნება. თუმცა, თანამედროვე ჩერქეზულსა და ყაბარდოულში ისინი ქეიშის, ლამის მნიშვნელობით არიან შემორჩენილნი (ფშახო) [36. 43]. აფხაზურში -ფს კომპლექსი წყლის მნიშვნელობით შესულია მხოლოდ აფსთა (=წყლიანი ხევი) ტერმინში. ა. შაგიროვის აზრითაც, აფხაზურში -ფს სუფიქსი ყველა შემთხვევაში წინარე ჩერქეზული ენიდან არის ნასესხები [55. 27]. თანამედროვე ადიღეურ და ყაბარდოულ პიდრონიმებში მდინარეების, ე. ი. წყლის მნიშვნელობით ეს სუფიქსი დღესაც შემორჩენილია. მაგ.: ახუიფს, აფიფს (მდ. ყუბანის შენაკადები), ფსიბე, ჩეფს (მდ. შახეს შენაკადები) და სხვ. ამავე დროს ადიღეურში გვხვდება ფსნ ლექსემა, რომელიც წყაროსა და ჭას აღნიშნავს [50. 20...].

მსგავსი კომპლექსი (-ფს) ქართულ გეოგრაფიულ სახელებშიც გვხვდება, ეს დასტურდება პ. ინგოროყვას, ა. ონიანის, ჯ. გამახარიას, გ. გასვიანის, ა. თოთაძის, თ. მიბჩუანისა და სხვათა ნაშრომებში. მსგავსია მათი მნიშვნელობაც, ისინი

(მაგ.: ფშა, ფშანი, სუფსა, ფშატალა, ფსია და სხვ.) ადიდებულ მდინარეს, თოვლნარევე წყალს, წყაროს მიაწოდებენ. ქართულში დადასტურებული ეს სახელები მოძიებულია როგორც დასავლეთ, ისე აღმოსავლეთ საქართველოში. ზოგიერთ აფხაზ ავტორს კი მიაჩნია, რომ ქართულში არსებულ ამ სახელებში წარმოშობით მაინცდამაინც ჩერქეზული ტომების ბინადრობის ადრეული კვალი უნდა ვეძიოთ [47. 361-363, 384]. ჩვენი ვარაუდით, შესაძლებელია წყლის მნიშვნელობით - ფს კომპლექსი საერთო დასავლეთკავკასიური წარმოშობის სუბსტრატი იყოს, რომელიც თანდათანობით დაიკარგა და შემორჩა მხოლოდ რამდენიმე ქართულ და ადიღურ ლექსებში.

მიგრაციული მოსახლეობის ცხოვრება თავიდანვე დაკავშირებული იყო საძოვარ მთებთან და ამასთან ერთად წყლებთანაც (მდინარეებთან), ეინაიდან ჩრდილო კავკასიელები მეურნეობით მესაქონლეები იყვნენ. აქედან გამომდინარე, ნათელია, რომ -ფს|ფშ მაწარმოებლიანი სახელები აფხაზეთის ჩრდილო-დასავლეთ მთიან მხარეში ჩრდილოეთიდან მიგრაციული გზით უნდა დამკვიდრებულიყო და ამდენად, გარკვეულ სახელებში სუფიქსურ ელემენტებად უნდა შემორჩენილიყო, რაც მიგრაციის მოძრაობის მიმართულებაზეც მიგვანიშნებს. როგორც ჩანს, წყაროების, არსებული ისტორიული ლიტერატურისა და ჰიდრონიმთა ენობრივი სპეციფიკურობის გათვალისწინებით, აფხაზეთის ჩრდილოეთში თავდაპირველად იჭრებოდნენ ჩერქეზული წარმოშობის, ჯერ კიდევ ჩამოუყალიბებელი დისკრეტული ჯგუფების წარმომადგენლები, რომელთა კულტურული ერთიანობა თუმცა არა მყარი, მაგრამ აშკარა იყო. ცხადია ისიც, რომ პირველი მიგრაციული ტალღა შედარებით ღია საზოგადოების ტიპის და ნაკლებად აგრესიული უნდა ყოფილიყო. ამიტომ ისინი ადვილად ერწყმოდნენ ადგილობრივ, პოლიტიკურ-ეკონომიკურად უფრო მაღალ საფეხურზე მდგომ საზოგადოებას. ამავე დროს ქართველური მოსახლეობის მიერ დაფუძნებულ ჰიდრონიმურ სახელებსაც ადვილად იო-

ვისებდნენ. XIV საუკუნის შემდგომ კი, ჩრდილო კავკასიური ახალი მიგრაციული ტალღები – უკვე ეთნიკურ ჯგუფებად ჩამოყალიბებული მოსახლეობა, საქართველოს ტერიტორიაზე ბუდეებად (კომპაქტურად) სახლდებოდა და ქართველურ საკუთარ სახელებსაც თანდათან ცვლიდა. მიუხედავად ამისა, ძველი წყაროებისა და რუკების საშუალებით მრავალი შეცვლილი ჰიდრონიმის ადგილზე ძველად ქართველური და ბერძნული სახელები წერილობითი და კარტოგრაფიული წყაროებით დასტურდება. მაგ.: თანამედროვე მდ. ფსოუს წყაროთმცოდნეები აიგივებენ გვიანანტიკური ხანის აბაზგოსთან (აბასკოსთან): გ. მელიქიშვილი [23. 545], ნ. ლომოური [20. 38], დ. მუსხელიშვილი [25. 99], დ. ლეთოდიანი [16. 11], გ. ლოროქიფანიძე [21. 7] და სხვ. მდ. აბასკოსის სახელწოდება ემთხვევა აბასგთა ბერძნულ სახელწოდებას, რაც შესაძლოა იმაზე მიანიშნებს, რომ მდინარეს სახელი თავდაპირველად შეარქვა მის სათავეებთან ან ზემო წელში ჩამოსახლებულმა ტომმა [6. 26]. მაგრამ, შესაძლებელია ისიც, რომ თვით მკვიდრ, ქართველურ საზოგადოებას მიეცა მდინარის და ტერიტორიის იმ ნაწილისათვის სახელი „აბასკი“ ← „აფხაზი“, სადაც ჩრდილოეთიდან ჩამოსახლებული ადრეული ტალღის თავდაპირველი განსახლების ადგილი იგულისხმებოდა. გასათვალისწინებელია ისიც, რომ ეს ჰიდრონიმი ახალი წელთაღრიცხვის II ს-ზე ადრე აქ ვერ გაჩნდებოდა, რადგანაც I საუკუნეში კავკასიის დიდ ქედამდებ მხოლოდ ქართველური ტომები ცხოვრობდნენ [13. 8-9].

მდ. ლაგუმფსა ძველი იპოსი და დღევანდელი მდ. ცხენის-წყალი უნდა იყოს [46. 71]. მდ. კელასურის წყალს (კლისურა) ანტიკურ ხანაში კორახი ეწოდებოდა, რომელიც დაკავშირებული იყო უძველესი ქართველური ტომის სახელთან [14. 177]. ამჟამინდელი მდ. ბესლეთი, ვახუშტი ბაგრატიონის ცნობით, ძველი „ცხომის“ მდინარე უნდა იყოს [9. 170, 281]. მდ. მოქვის წყლის სახელწოდება ანტიკურ ხანაში – ტარსურა იყო, რომელიც მოხსენიებულია თეოდოსი განგრელის მიერ დაცულ ანასტასი აპოკრიფისიარის წერილში [14. 178; 25. 109]. მოქვის

წყალი და ტოპონიმი მოქვი ერთ-ერთ უძველეს სევანურ სახელად მიაჩნიათ, რომელიც ეტიმოლოგიურად თივის ან ხორბლეულის ზეინს, ან ამოზეინულ-ამობურცულ ადგილს აღნიშნავს [5. 95, 115]. აფხაზური აფსთა და ||ააცი დღევანდელი ბაკლანოვკა უნდა იყოს, რომელიც აფსილ-აფშილთა ტომის სახელწოდებას ინახავს [25. 117]. ვახუშტი ბაგრატიონის ცნობით აფხაზური – ააცი ძველი ქართული აღაცუს წყლისაგან მოდიოდა [3. 105; 24]. აფხაზურ ახალ ხიფსთას ძველად ზუფუს უწოდებდნენ. ფიქრობენ, რომ ზუფუ ქართველურია (ზო – ზუ – ძირები მოიპოვება ქართველურში – მეგრულ, ჭანურ და სევანურში [32. 25, 276]), წარსულში იგი ცნობილი იყო თეთრი წყლების სახელწოდებით [9. 172, 281]. 1737 წ. დასავლეთ საქართველოს რუკაზე როგორც მდინარე, ისე დასახლებული პუნქტი დადასტურებულია ზუფუ ფორმით [4. 193]. დღევანდელი მჭიშთა ძველად მუწის წყალი იყო [9. 282; 3. 105], იგი მთებში მდ. ბზიფს გამოეყოფოდა და მიწის ქვეშ მიედინებოდა ბიჭვინტის სრუტემდე, ამიტომ მიიღო მან სახელწოდება „მუწის წყალი“ [38. 287; 26; 10. 114]. მსგავსი სახელი თანამედროვე საქართველოსა და აზერბაიჯანის საზღვარზეც გვხვდება – „მაწის წყალი“ || „მაჭის წყალი“ [1. 72-73]. პიდრონიმი და ტოპონიმი ჩხალთა ქართულ ისტორიოგრაფიაში ცნობილია. აგათია სქოლასტიკოსი „მისიმიანების მთავარ ციხე-სიმაგრეს ძახარი სახელით მოიხსენიებდა, რომელსაც მეტსახელად „რკინას“ უწოდებდნენ, მისი სიმტკიცისა და დაუძლელობის გამო. ძახარის ანუ ჩახარის ციხე-სიმაგრე თანამედროვე ჩხალთის ციხე უნდა იყოს“ [25. 120] (ძახარი → ჩახარი → ჩხალთა). შინაღ-იფას ჩხალთა აფხაზურ წარმოშობის პიდრონიმად მიაჩნია [47. 386], მაგრამ რადგანაც ისეთი პარმონიული კომპლექსები, როგორიცაა სხ, ჩხ, ცხ და მისთ. აფხაზურ ენას არ გააჩნია, იგი აფხაზური ვერ იქნება. მსგავსი კომპლექსები უფრო ქართველური ენებისათვისაა დამახასიათებელი.

თანამედროვე აფხაზურ შუასაუკუნეების (ფეოდალური) ციხე-ქალაქის ანაკოფიის ანალოგიით მდ. ფსირცხას

ძველად ანაკოფიის მდინარე ეწოდებოდა [25. 119]. მართალია, ხ.ბლაჟა და შ. ინალ-იფა [41. 255; 48. 115] ანაკოფიას წარმოშობით აფხაზურ ტოპონიმად თვლიან, მაგრამ ანაკოფია ბერძნული წარმოშობის სახელია. იგი ამოდის ციხის სახელიდან – *anaxomy* – ანაკოფი, რომელიც დაბრკოლებას, წინააღმდეგობას, შეფერხებას აღნიშნავს [44. 120-121]. თ. ბერაძე, ვახუშტი ბაგრატიონზე დაყრდნობით ანაკოფიის მდინარეს „მცირე მდინარეს“ უწოდებს, რომელიც კავკასიონის ქედის ერთ-ერთ განშტოების მთის ხიცმის სამხრეთ ფერდობზე იღებს სათავეს [3. 103; 42. 27]. თვით ციხე პირველად მოხსენებულია VI ს. პროკოპი კესარიელთან. მას „ტრაქეას“-აც უწოდებენ. ეს სახელწოდებაც ბერძნულია, იგი ასევე „კლდიანს“, „ველურს“, „ძნელად სავალს“ აღნიშნავს. ძველ საზღვაო რუკაზე XIV-XV სს. მდინარე ანაკოფია ფიქსირებულია Nicola, Nicoffa ფორმით [43. 821, 824].

მდინარე ტამას, ტამუშის, ტუმუშის, იგივე ტამაშის, ტამუშის ძველი სათამაშოს სახელწოდება მოდის სკურჩის ყურის სამხრეთ ნაპირზე მდგარი სასახლის სახელწოდებიდან „სათამაშია“, რაც ქართული სიტყვაა და თამაშობებისა და გართობის ადგილს აღნიშნავს. ეს სასახლე აშენებულ იქნა არაუგვიანეს XII ს., როგორც ქართველი მეფეების ზამთრის რეზიდენცია. 1654 წ. იგი პირველად დაფიქსირდა იტალიურ რუკაზე. ზოგიერთ რუკებზე მდინარე და ადგილი მითითებულია *Tamanxa* || *Tamaxa* || *Tamasa* || *Tamassa* ფორმით, რაც სასახლის სახელთან არის დაკავშირებული [42. 23]. მდინარე ღალიძგა (მეგრ. ღალი=ღელე, ძგა=მიჯნა, კიდე) აფხაზების მიერ გამოითქმის, როგორც ააღძგა და მას წარმოშობით აფხაზურ გეოგრაფიულ სახელად მიიჩნევენ. შ. ინალ-იფას აზრით ამ მდინარის ძველი ქართველური სახელი ერიწყალი „ძველ-აფხაზური“ უარძ-დან მომდინარეობს, ხოლო ააღძგა შემდეგ აქედან არის მიღებული. უარძ, აფხაზურად მღვრიე მდინარის ნაკადს აღნიშნავს (უარძ=ნაკადი, აძ=წყალი, მდინარე), რომელიც მოგვიანებით თითქოს მეგრული ენის კანონთა შესაბამისად გაფორმებულა. უარ>ერ, ხოლო აფხაზური აძწყა-

ლი, მეგრული „წყარით“ შეცვლილა [47. 378., 381], რაც არც ისტორიულად (აფხაზები ოჩეშჩირის რ-ში მხოლოდ XVII ს-ის მეორე ნახევრის ბოლოს მკვიდრდებიან [53. 100]) და არც რუკებზე ამ ფორმით არ დასტურდება. მდ. ღალიძგის მეგრული ეტიმოლოგია-მიჯნის წყალი, მოწმობს, იმას, რომ იგი ოდესღაც სასაზღვრე მდინარე უნდა ყოფილიყო (გვიან შუასაუკუნეების ეთნიკურ აფხაზეთსა და სამეგრელოს შორის) [25. 112]. ერიწყალის „ლიტერატურული ფორმაა ერიწყალი“ [35. 28], რომლის ორივე კომპონენტი მეგრული ენიდან მომდინარეობს. ამოსავალია ერთიში, რომელიც ერთიშის ხეობის სათავეებიდან გამოსულ მდინარეს ეწოდებოდა (მეგრ. ერთიშწყარი. -იში ზანურ-სვანური სუფიქსი). ერწყალი ფონეტიკური გამარტივების გზით არის მიღებული ერთიწყარი > ერიწყარი > ერწყარი [33. 20-21; 34. 72]. ამრიგად, ეს სახელწოდება ადგილობრივ მეგრულ ჰიდრონიმთანაა დაკავშირებული და ცნობილი უნდა ყოფილიყო მანამ, სანამ აქ აფხაზები გამოჩნდებოდნენ. აქედან გამომდინარე, სწორედ ქართველური მღვრიე უნდა დასდებოდა საფუძველად აფხაზურ უარ-ს [33. 22].

დიდი მდინარეების ბზიფისა და კოდორის სათავეებში ჩატარებული მეცნიერული კვლევა-ძიების შედეგად აღმოჩნდა, რომ ამ მინარეების შენაკადთა სახელწოდებები უმეტესად სვანურია, თუმცა გვხვდება აფხაზური ჰიდრონიმებიც [11. 44]. დაღ-სვანეთის თანამედროვე ტოპონიმთა განხილვისას ქ. მარგიანი ამ რეგიონში სამართლიანად ლაპარაკობს ენობრივ სიჭრელზე, მაგრამ, ბუნებრივია, ამ ტერიტორიაზე ყველაზე მრავალრიცხოვან ჯგუფს მაინც სვანურენოვანი გეოგრაფიული სახელები ქმნიან და მათ შორის ჰიდრონიმებიც [22. 136]. აფხაზეთის ჰიდრონიმების კვლევისას გ. ფიფიამ დააჯგუფა ქართულ-ზანური და აფხაზურ-ადიღეური წარმოშობის მქონე სახელები. 27 მდინარიდან, ფსოუს და გუმისთას შორის 18 მდინარის სახელწოდება ქართველურ ენათა, ხოლო 9 აფხაზური ენის საფუძველზეა წარმოქმნილი, მათ შორის არის ჭანურ ელემენტებიც [29].

საინტერესოა, რომ აფხაზეთის ტერიტორიაზე, მთაში

გავრცელებული ტბებიდან უმრავლესობა დღეს უსახელოა. როგორც ჩანს, ამ მხარეში ეთნიკურად ჭრელი მოსახლეობის ცვალებადობამ მათი ძირძველი სახელები გააქრო. ქართველი მწყემსები მათ ზოგადად ტბას-მეგრ.=ტობა, ხოლო აფხაზები აძოატე უწოდებენ. აფხაზური აძ-თა-ტე კომპოზიციით: აძ=წყალი, -თა=ადგილი, – ტეა კი, იე. ჯაფახიშვილის ვარაუდით ძირით ქართულ ტევას ტბას და მეგრულ ტობას უნდა უკავშირდებოდეს [36. 40–41]. აფხაზეთში სიდიდით ტბა ბებეისირი გამოირჩევა, რომელიც გალის რაიონში სოფ. აჩიგ-ვარას ტერიტორიაზეა. აქედან გამოედინება მცირე მდინარე ჯოყობა, რაც მეგრულად უსახურს, უვარგის წყალს აღნიშნავს. ბებეისირიც ასევე მეგრული ლექსიკური ერთეულია – წაბილწული ისლი, ე.ი. დამპალი, ჭაობიანი წყალი. აფხაზეთის კავკასიონზე მდ. ბზიფის აუზში, მცირე მდინარეების ლაშიფსესა და იუფშარას გამაერთიანებელია რიწის ტბა. ქ. ლომთათიძის ვარაუდით, ეს ჰიდრონიმი – რიწა – აფხაზური უნდა იყოს, რადგანაც აფხაზურ ენაში წყლის სახელწოდებად არსებული ამ სიტყვის გვერდით დაცულია ამავე მნიშვნელობის რ(ა) სახეობაც. სიტყვა რიწა კომპოზიციითა და მისი ეტიმოლოგიით „წყლის ძირი“. ასეთი წარმოება აბაზური ენისათვის ყოფილა დამახასიათებელი. როგორც ჩანს, თავის დროზე აქ აშხარლებსაც უნდა ეცხოვრათ და ალბათ სახელწოდებაც მათი შექმნილია [18]. ზემოთქმულიდან გამომდინარე რიწა აბაზური სახელი ყოფილა, რომელიც ქედსიქეთა მოსახლეობას მიგრაციის შედეგად დაუმკვიდრებია. სიდიდით შემდეგი ტბა ამტყელია. ქ. ლომთათიძეს და თ. გვანცელაძეს იგი ქართველურ ლექსემად მიაჩნიათ. სახელწოდებას ამტყელის მიდამოებში ტყემლის ხის გავრცელებას უკავშირებენ [6. 52]. აფხაზები ამ ჰიდრონიმს ამტყაღალ ფორმით გამოთქვამენ. როგორც ჩანს, ლექსემაში გადასმულია ბგერები და დართული აქვს აფხაზური სახელისათვის დამახასიათებელი განმაზოგადებელი ა-პრეფიქსი. ე.ი. ტოპონიმი ჯერ ქართველურ ძირზეა დაფუძნებული და შემდეგ გააფხაზებულია.

მშრალი ხეების (დროდადრო წყლიანი ხეების), მცირე მდინარეების-ღელეების, წყაროების აღმნიშვნელი როგორც ქართველური, ისე საკუთრივ აფხაზური ზოგადი ხასიათის მიკროპიდრონიმები, შინაარსობრივად მსგავსია. ეს სახელები აღწერილობითია და ან ობიექტს, ან წყალთან დაკავშირებულ მოვლენებს აკონკრეტებენ, ან კუთნილების ფორმას გამოხატავენ. ქართველურ სახელებში დადასტურებულია კომპოზიტიური პიდრონიმები მსაზღვრელ-საზღვრულიანი ფორმით, ხოლო, აფხაზურში კომპოზიტურთან ერთად სუფიქსური: მაგ.: ჭითა წყურგილი (მეგრ.=წითელი წყარო), ოკიბოე ღალი (მეგრ.=საკიბორჩხალე), ოლიე (მეგრ.=ისლიანი ღელე), ღალხუმლა (მეგრ.= მშრალი ღელე), ასლანგერიშ წყურგილი (მეგრ.=ასლან მგელის წყარო) სხვებზე მასალების თანახმად ასლანგერი საიდან ან როდის მოვიდა არავენ იცის, მხოლოდ ისაა, ცნობილი, რომ მან წყარო გამოიყვანა, რომელსაც დღემდე ასლანგერის წყალს უწოდებენ; ააფს (აა-აფხ.=ურთხელი, -ფს=ჩერქ. წყალი), აძწე (აფხ.=მუავე წყალი), ძდაყერა (აფხ.=წყლის გარეშე დარჩენილი რიყე), აუეძრა (აფხ.=წყლიანი ადგილი ძროხისათვის), ხუაჯკეარა (მეგრ. ხოჯი=ხარი, აკეარა-აფხ.=ღელე) და სხვ. ის რომ ზოგიერთ პიდრონიმში ქართველური და აფხაზური ლექსიკური ერთეული ერთმანეთთანაა შერწყმული, მოულოდნელი არ არის. ასეთი შერეულენოვანი პიდრონიმების არსებობა რეგიონში განსხვავებულ ეთნიკურ ერთეულებს შორის ყალიბდებოდა არა მარტო საერთო გეოგრაფიული ტერიტორიის გამო, არამედ სოციალური და ეკონომიკური ურთიერთობების საფუძველზეც.

ხშირად პიდრონიმები დასახლებული პუნქტების აღმნიშვნელ სახელებს ემთხვევა, რაც იმით არის გამოწვეული, რომ მათი სახელები ხმელეთის რომელიმე გამორჩეული ადგილის, მთის სახელწოდების, ან ადგილზე გაერცელებულ მცენარეულ საფარს უკავშირდება. ასეთი სახელები შემდეგ ამ ტერიტორიაზე ჩამოდინებულ მდინარეზეც გადადის, ან პირიქით მდინარის სახელები ერცელებოდა დასახლებულ პუნქტებზე.

მაგ.: ცხუმი, გუდაუთა, ტყვარჩელი, მოქეი და სხვ.

ჰიდრონიმური ქართველური სახელების სიძველე და სიმრავლე უფლებას გვაძლევს ვივარაუდოთ, რომ აფხაზეთის მთელ ტერიტორიაზე თავდაპირველად საერთო ქართველური წარმოშობის ერთგვაროვანი მოსახლეობა უნდა ყოფილიყო გაერცვლებული. რაც მთავარია ისინი, როგორც წერილობით, ისე კარტოგრაფიულ წყაროებში მითითებულია ქართველური ფორმებით. აფხაზეთის უკიდურეს ჩრდილოეთში არაქართველური მოსახლეობის თავმოყრაზე მიუთითებს თანამედროვე ბზიფის და ფსოუს გეიანანტიკური სახელიც აბასგოსი. როგორც ჩანს, მიგრირებული მოსახლეობა ფსოუს მხრიდანაც ცდილობდა ჩამოსახლებას. წინარე ადიღური სახელებისა და მათი მაწარმოებლების გაერცვლება მაინც-დამაინც კავკასიის ქედთან ახლოს, აფხაზეთის მთიან მხარეში, ხელს უწყობს ამ სახელების ქრონოლოგიური და სიერცობრივი არეალის დადგენას. ე.ი. არააფხაზური, ჩრდილო კავკასიური სახელები უმეტესად დამახასიათებელია გაგრის, გუდაუთის და სოხუმის რაიონის მთიანი მხარისათვის, ხოლო საკუთრივ აფხაზური სახელები აფხაზეთის მთელი ტერიტორიისათვის. რაც იმაზე მიუთითებს, რომ აფხაზური სახელები გეიან არის დამკვიდრებული. გარკვეულ გეოგრაფიულ გარემოში სუფიქსური მაწარმოებლების გამოყენებამ ნათლად დაგვანახა მიგრაციული ტალღების მოძრაობის მიმართულება და თავდაპირველი განსახლების ადგილი.

ამრიგად, ჰიდრონიმურ ლექსიკაში აისახა ქართველური და არაქართველური, ჩრდილოკავკასიური მოსახლეობის მრავალსაუკუნოვანი ისტორიულ-პოლიტიკური და კულტურული ურთიერთობები. ამ მხრივ დიდი მნიშვნელობა ენიჭება აფხაზეთის ტერიტორიის კავკასიის დიდ ქედთან მეზობლობას, საიდანაც შედარებით იოლი გადმოსასვლელების საშუალებით მკვიდრი ქართველური მოსახლეობის გვერდით სახლდებოდა ადიღური წარმოშობის მცირე ეთნიკური ჯგუფების წარმომადგენლები, რომელთა ადაპტაციისა და ქართველურ მოსახლეობასთან ასიმილაციის შედეგად წარ-

მოიშეებიან აფხაზების შორეული წინაპრები. XVI საუკუნიდან მიგრაციული ხელახალი ტალღების შემოჭრისა და მათი აფხაზეთის ტერიტორიაზე კომპაქტურად განსახლების შედეგად საფუძველი ეყრება თანამედროვე ეთნიკურ ჯგუფს, რომელიც ითავისებს როგორც ეთნონიმს — აფხაზი, ისე სალაპარაკო ენასაც. ამ დროიდან მხოლოდ ინტეგრაციის დონეზე ხდება მიგრაციული და ადგილობრივი მოსახლეობის ურთიერთობა.

მიუხედავად იმისა, რომ აფხაზეთის ტერიტორიაზე დადასტურებულია ადიღური და აფხაზური წარმოშობის პიდრონიმები, ისინი აფხაზეთა აბორიგენობის დამამტკიცებელ საბუთად მაინც ვერ გამოდგება. პიდრონიმიკის ანალიზი გვიჩვენებს, რომ მიგრანტები ადვილად ერეოდნენ მხოლოდ მიკროსახელებს, მაგრამ მაკროპიდრონიმიკასა და მათი უმეტესი შენაკადების წარმომავლობა მაინც ქართველური რჩებოდა.

1. ასრათ ასრათოვი. საინგილოს პიდრონიმთა ლოკალიზაციისთვის. ქართველური ონომასტიკა, I, თბ., 1998
2. გ. ახვლედიანი. აფხაზეთის ისტორიული ტოპონიმიკის ზოგიერთი საკითხისათვის. „მნათობი“ №2, თბ., 1957
3. თ. ბერაძე. ვახუშტი ბაგრატიონი აფხაზეთის და ჯიქეთის შესახებ. აფხაზეთის ისტორიის პრობლემები. თბ., 1998
4. შ. ბურჯანაძე. ლიხთ-იმერეთის 1737 წლის რუკა, როგორც ფეოდალური საქართველოს ისტორიის პირველწყარო. საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემია. ხელნაწერთა ინსტიტუტის მოამბე, I, თბ., 1959
5. გ. გასვიანი. აფხაზეთი. ძველი და ახალი აფხაზები. თბ., 1998
6. თ. გვანცელაძე. ენობრივი მონაცემები და მნიშვნელობა აფხაზეთის ეთნიკური ისტორიის კვლევისათვის. აფხაზეთის ისტორიის პრობლემები,

თბ., 1998

7. გ. ელიავა. მეგრულ-ქართული ლექსიკონი. მარტვილი-თბილისი, 1977
8. გ. ელიავა. აბაშისა და გეგეჯკორის რაიონების ტოპონიმიკა. თბ., 1977
9. ვახუშტი ბაგრატიონი. საქართველოს გეოგრაფია. თბ., 1997
10. ე. ზუხბაია. აფხაზეთო ჩემო. თბ., 1998
11. ა. თოთაძე. აფხაზეთის მოსახლეობა, ისტორია და თანამედროვეობა. თბ., 1995
12. ე. თოფური, მ. ქალდანი. სვანური ლექსიკონი. თბ., 2002
13. მ. ინაძე. ძველი აფხაზეთის ეთნოპოლიტიკური ისტორიის საკითხები. „მაცნე“, №1, ისტორიის სერია, 1992
14. პ. ინგოროყვა. გიორგი მერჩულე. თბ., 1954
15. იხ. ლათინურ-ქართული ლექსიკონი. შედგ. ს. ყაუხ-ჩიშვილის მიერ. თბ., 1961
16. დ. ლეთოდიანი. აფხაზეთის, აფშილეთის და სანიგეთის პოლიტიკური დამოკიდებულება ეგრისთან (ლაზიკასთან) IV-VIII სს-ში, თბ., 1991
17. ქ. ლომთათიძე. აფხაზთა ვინაობისა და განლაგების ზოგიერთი საკითხის შესახებ. „მნათობი“, №12. თბ., 1956
18. ქ. ლომთათიძე. რიწა სიტყვა ეტიმოლოგიისათვის. აკად. ნ. მარის სახელობის ენის ინსტიტუტის IV სამეცნიერო სესიის თეზისები. თბ., 1947
19. ნ. ლომოური. ბერძენი ლოგოგრაფოსების ცნობები ქართველი ტომების შესახებ. მსკი, ნაკვ. 35. თბ., 1963
20. ნ. ლომოური. ეგრისის სამეფოს ისტორია. თბ., 1968
21. გ. ლორთქიფანიძე. ბიჭვინთის ნაქალაქარი. თბ., 1991
22. ქ. მარგიანი და დ. სვანეთის ტოპონიმიკა. ქართველური ონომასტიკა. I, თბ., 1998
23. გ. მელიქიშვილი. საქართველო ახ. წ. I-III საუკუნე-

- ბში. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები. I, თბ., 1970
24. თ. მიბზუანი. აფხაზეთის ტოპონიმიკა. აფხაზეთის ისტორიის პრობლემები. თბ., 1998
 25. დ. მუსხელიშვილი. საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის საკითხები. თბ., 1977
 26. კ. ოკუჯავა. მიგრაციული და ეთნო-სოციალური პროცესები აფხაზეთში XVII საუკუნეში. თბ., 1998, სად-ისერტაციო ნაშრომი
 27. ჟან შარდენის მოგზაურობა. თბ., 1975
 28. სულხან-საბა ორბელიანი. ქართული ლექსიკონი, IV, თბ., 1955
 29. გ. ფიფია. აფხაზეთის ტოპონიმიკის საკითხის გამოგაზ. „სახალხო განათლება“, 5 ივლისი, 1990
 30. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი. IV, თბ., 1955
 31. ო. ქაჯაია. მეგრულ-ქართული ლექსიკონი. II, თბ., 2002
 32. ა. ჩიქობავა. ჭანურ-მეგრულ-ქართული შედარებითი ლექსიკონი. თბ., 1997
 33. პ. ცხადაია. ძიებანი კოლხეთის ტოპონიმიიდან. თბ., 1990
 34. პ. ცხადაია. ტოპონიმური ვითარება სამურზაყანოში. „არტანუჯი“. საისტორიო ჟურნალი, 10, 2000
 35. ბ. ხორავა. ოდიშ-აფხაზეთის ურთიერთობა XV-XVIII სს. თბ., 1996
 36. ივ. ჯავახიშვილი. საქართველოს, კავკასიის და მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიულ-ეთნოლოგიური პრობლემები. თბ., 1950
 37. ს. ჯანაშია. შრომები. III, თბ., 1959
 38. ს. ჯანაშია. შავიზღვისპირეთის საისტორიო გეოგრაფია. შრომები VI, თბ., 1988
 39. პაინც ფენრიხი, ზურაბ სარჯველაძე. ქართველურ ენათა ეტიმოლოგიური ლექსიკონი. თბ., 2000
 40. Анчабадзе З. В. Вопросы истории Абхазии в книге Ингорквва А. И. “Георгий Мерчуле” — Грузинский писатель X века, Труды АБНИИ XXVII. Сухуми, 1956

41. Бгажба Х. С. Бзыбский диалект абхазского языка. Тб 1964
42. Берадзе Т. Н. Мореплавание и морская торговля в средневековой Грузии. Тб., 1989
43. Гамахария Дж., Гогия Б. Абхазия — историческая область Грузии. Тб., 1997
44. Дворецкий Х. Древне греческо-русский словарь, т. I, М., 1958
45. Дюбуа де Монпере. Путешествие вокруг Кавказа, т. I, Сухуми, 1937
46. Инадзе М. Вопросы этнической истории древней Абхазии, Разыскания по истории Абхазии/Грузия, Тб., 1999
47. Инал-Ипа Ш. Д. Вопросы этнокультурной истории абхазов. Сухуми, 1976
48. Инал-Ипа Ш. Д. Абхазы. Сухуми, 1965
49. Куфтин Б. А. Материалы по археологии Колхиды, т. I, Тб., 1949
50. Меретуков К. Х. Адыгейский топонимический словарь. М., 1990
51. Мухелишвили Д. Исторический статус Абхазии в Грузинской государственности. Разыскания по истории Абхазии/Грузия. Тб., 1999
52. Пагирев Д. Д. Алфавитный указатель к пятиверстной карте Кавказского края, издания Кавказского Военно-топографического отдела. ЗКОИРГО, кн. XXX, Тифлис, 1913
53. Очерки истории Абхазской АССР, ч. I, Сухуми, 1960
54. Услар П. К. Абхазский язык. Этнография Кавказа. Тифлис, 1887
55. Шагиров А. К. Этимологический словарь адыгских (черкесских) языков. П. I, М., 1977

თაზი VIII. პოლისონიშვი

აფხაზეთი ქალაქების სიმრავლით არ გამოირჩევა, მაგრამ თავისი მნიშვნელობით ზოგიერთი მათგანი ძველთაგანვე ღირშესანიშნავი ხასიათისა იყო, რომლებიც სხვადასხვა პერიოდშია დაარსებული. საქართველოს ხალხის ცხოვრებაში მომხდარი ისტორიული მოვლენების მიუხედავად, აფხაზეთის ქალაქების საკუთარმა სახელებმა ჩვენამდე თითქმის უცვლელად მოადწია. ასეთებია მაგ.: ბიჭვინთა, გაგრა, სოხუმი (ცხუმი), ოჩემჩირე, ანაკოფია, ილორი და სხვ. ქვეყანაში ისინი თავისი სოციალურ-ეკონომიკური, რელიგიური, საშინაო და საგარეო სავაჭრო ურთიერთობებით გამოირჩეოდნენ. უმეტეს მათგანს საპორტო მნიშვნელობა ჰქონდა. ძველად როგორც წერილობით, ისე კარტოგრაფიულ წყაროებში სწორედ ასეთი ცენტრები აღირიცხებოდა. აქაური მოსახლეობის ვინაობის დასადგენად აუცილებლად მიგვაჩნია გაირკვეს რომელ ენაზე და რომელი ხალხის მიერაა შექმნილი ეს პოლისონიშვი.

გაგრა – მდებარეობს აფხაზეთის ჩრდილო-დასავლეთ ნაწილში, გაგრის ყურეში, პატარა მდინარე ჟოეკვარას ხეობაში. როგორც ჩანს, მისი სახელწოდება ძველთაგანვე იყო გაგრა. XIV საუკუნის ძველ ქართულ წარწერასა [37. 199; 15. 133] და კარტოგრაფიულ წყაროში გაგრად მოიხსენიება. პირველად იგი ცნობილი ხდება XIII საუკუნის ეგნეციური რუკის მეშვეობით, სადაც გაგრა მოცემულია Chatari [62. 821-822] ფორმით. 1318 წ. პ. ეესკონტეს შავი ზღვის რუკაზე იგი გვხვდება, როგორც Cacary [61.]. გენუელები ქ. გაგრას კაკარს, კაკრს, ხაკარს, ხატარს, კარკარს უწოდებდნენ. თურქები მას კაკურის სახელით იცნობდნენ [74. 13, 31, 32]. თუმცა, ევლია ჩელები მას კაკრს უწოდებდა [13. 100]. XIV-XVII ს. ს. შავიზღვისპირეთის იტალიურ რუკებზე ეს ქალაქი Cacara, Cacari, Carcari [62. 827, 830, 834] სახელწოდებით გვხვდება. გერმანელი ლინგვისტი ი. კლაპროთი 1814 წ. თავის მიერ შედგენილ რუკაზე ქ. გაგრას დერბენტს (თურქულად – ხეობის ვიწრო

გასავალი) [74. 31], ხოლო შვეიცარიელი სიძველეთა მკვლევარი დიუბუა დე მონპერე (XVIII საუკუნის დასასრული XIX საუკუნის დასაწყისი) გაგრად მოიხსენიებდა [28. 404]. კ. ჰანი ფიქრობდა, რომ ქ. გაგრის სახელწოდება αγρα-დან უნდა უოფილიყო მიღებული, რაც ბარბაროსს აღნიშნავდა [63. 25]. 1893 წ. აფხაზეთის რუკაზე ქალაქი დადასტურებულ იქნა გაგრის სახელწოდებით [35]. დ. პაგირევის ხუთვერსიან რუკაზე და ანბანურ საძიებელშიც იგი გაგრის სახელწოდებით არის ფიქსირებული [82. 54].

ეტიმოლოგიურად გაგრა პოლისონიმის ახსნის სხვადასხვა მცდელობა არსებობს. აფხაზი მეცნიერები მის ამოსავალს აფხაზურ ენაში ეძიებდნენ. მაგ.: ზ. ანჩაბაძე გაგრა სახელწოდებას გაგრიფშიდან წარმოშობილად მიიჩნევდა, სადაც გაკ (კაკ) საკუთარი სახელია, – რი კუთვნილების აფიქსი, ხოლო -ფშ – მოცემულ შემთხვევაში „თემის მნიშვნელობაზე“ მიგვანიშნებს [55.265]. აფხაზების წინაპარი, ერთ-ერთი თემის წინამძღოლის საკუთარ სახელს უკავშირებდნენ გაგ-ძირს შ. ინალ-იფა [70. 114-115] და ხ. ბლაჟბაც [59. 260]. –რა მატოპონიმებული აფიქსი იყო, ხოლო -ფშ (აფხაზურად და აბაზურად – „სოფელი“, „თემი“, „წმინდა“ ან „ამაღლებული“ ადგილი) მათი აზრით, იგი გაგ-ს შუა საუკუნეებში უნდა დამატებოდა. ჩვენი ვარაუდითაც, -ფშ სუფიქსი გაგრას მართლაც მოგვიანებით უნდა დამატებოდა, მაშინ როდესაც ჩრდილო კავკასიაში საერთო დასავლეთკავკასიური წარმოშობის ხალხის დიფერენციაცია უკვე მომხდარი ფაქტი იყო და სხვა ადგილური ხალხების გვერდით უბიხების ეთნიკური ჯგუფი და მათი ენაც ჩამოყალიბებული იყო. გაგრიფშ ორი ენის ქართულისა და უბიხურის ფუძეთა შერწყმის შედეგად უნდა შექმნილიყო. -ფშ სუფიქსი ზ. ანჩაბაძის კვლევის თანახმად უბიხურ ენაზე აიხსნება, როგორც ამაღლებული ადგილი, გორი [89. 27-28, 32]. ამრიგად, გაგრიფშ ფორმა ვერ გახდებოდა გაგრა ტოპონიმის წარმოშობის საფუძველი. რაც შეეხება გაგ-ის გვარსახელობას, ცნობილია რომ „აფხაზურში გაგ- ძირი არც პიროვნულ და არც სატომო სახელად არ დასტურდება [9. 89]. ვ. ფაჩ-

ჟლიას ვარაუდითაც -რი-ფშ ელემენტი (გეაროვნული თემი, ფეოდალურ ხანაში – საუფლისწულო მამული) ტოპონიმის ძირის, „უძველესი აფხაზური გვარის“ (გაგაა) გვიანდელი დანამატია [83. 23]. გასარკვევია მხოლოდ მისი „უძველესი აფხაზური გვარი“ რომელ ეპოქას მიეკუთვნება, რადგანაც ცნობილია, რომ აფხაზეთთან დაკავშირებული პირველი გვარსახელი (და ისიც ქართული წარმოშობის) – შარვაშიძე „ქართლის ცხოვრებაში“ მხოლოდ XIII საუკუნეში ჩნდება, ფეოდალური გვარსახელების ნაწილი XVI-XVII საუკუნეებიდან, ხოლო აფხაზური გლეხური გვარები XVIII-XIX საუკუნეებში.

ქართველ მეცნიერებს გაგრა სახელის ამოსავლად XIV საუკუნის გაგრის ხეობის მონასტრის ქართულ წარწერაში მოცემული „გაგარი“ ფორმა მიაჩნიათ. გაგარი < გაგარენი პ. ინგოროყვამ ქართულ გეოგრაფიულ სახელწოდებათა ჯგუფს მიაკუთვნა, რადგანაც მას ქართულისათვის დამახასიათებელი -არ სუფიქსი ერთეოდა (შდრ.: ხიდარი, ქინძარი, გომარი და სხვ.). რაც შეეხება -ფშ (წყალი, მდინარე), მისი აზრით, იგი ქ. გაგრიდან ერთ კილომეტრზე არსებული მდინარის გამო უნდა დამატებოდა [20. 149-150]. თ. ბერაძე ფიქრობს, რომ „გაგარი“ ჩვეულებრივად გასასვლელის, „კარიბჭის“ მნიშვნელობით უნდა ყოფილიყო ცნობილი. სწორედ ამიტომაც გვიანშუასაუკუნეებში თურქულ რუკაზე იგი „დერბენტის“ სახელით მითითებული [3. 122]. იტალიურ რუკებზე დადასტურებული „კაკარი“ ზოგიერთ მეცნიერს ქართული კარისაგან ნაწარმოებ სახელად მიაჩნდა. გაგრის ვიწროები, მათი ვარაუდით, ნამდვილი „კართა კარი“ იყო, რომელიც ჩრდილოეთიდან წამოსულ მტერს უნდა დაეძლია [5. 77].

არსებობს ტოპონიმ გაგრის (გაგარის) ეტიმოლოგიური ახსნის სხვა მცდელობაც. სამეგრელოში მოპოვებული ტოპონიმიური მასალის გათვალისწინებით დ. ლეთოდიანის ვარაუდით, გაგ და გაა ძირი დასტურდება ჩხოროწყუსა და წალენჯიხის რაიონების მასალით. შესაძლებელია გაგრა ტოპონიმში ეს ძირი, შემოდებული გორაკ-ბორცვიანი

ადგილის მნიშვნელობით იქნა გამოყენებული [23. 73-74]. სეანური ენის ლექსიკის გამოყენებით გაგრის სემანტიკური ახსნა მოგვცა თ. მიბჩუანმა გაგ//გაკ < გაკ//კაკ (კაკლოვანი, ნიგეზნარი) [30.272], აქედან არ < არ სეანურში მრავლობითი რიცხვის სუფიქსია [16.163]. ქ. გაგრასა და მის გარშემო ტერიტორიაზე უძველესი დროიდან გაერცელებულია სხვადასხვა სახეობის კაკლის ხეები. შედეგად ამ მხარეში ხშირად გვხვდება ისეთი მიკროტოპონიმებიც, როგორიცაა „კაკლოვანი“ // „კაკლიანი“ // „ნიგეზიანი“. თ. გეანცელაძის თანახმად XIV საუკუნის 80-90-იანი წლების ქართულ წარწერაში მოხსენიებული ამ ტოპონიმის ძველი ფორმა – გაგარი, იმავე საუკუნის იტალიურ რუკებზე, გადატანილია კაკარი//ხაკარი//კაკარა ვარიანტებით. უცხოურ რუკებზე ფიქსირებული კაკარ-ი-ს ბოლოკიდური -ი (სახ. ბრ. ნიშანი) ხმოვნის არსებობა აშკარად მიანიშნებს ამ სახელის ქართველურობაზე. ვარიანტების ერთმანეთთან შედარება წამოჭრის საკითხს, თუ რომელია უფრო ძველი -გ თუ -კ თანხმოვანი, რაშიც აფხაზური ენა ვერავითარ დახმარებას ვერ გაგვიწევს, რადგანაც მას სამწერლობო-სალიტერატურო ტრადიცია არ გააჩნია და არც ეტიმოლოგიის დასადგენ მნიშვნელოვან ცნობებს შეიცავს. გაგ- ძირი ამ ენაზე არაფერს არ აღნიშნავს [9.90]. ამგვარად, ლინგვისტური დასაბუთებით გაგრა//გაგარი//გაკარი//კაკარა//ხოკარი < სეანური გაგრა//კაკარადან (კაკალი) [10. 52]. პოლისონიმის ახსნის ასეთი ვარაუდი გაზიარებულია სხვა მეცნიერთა მიერაც [7. 98]. თუ გავითვალისწინებთ ისტორიის მონაცემებს ამ მხარეში, ძველად, სეანური მოსახლეობის უფრო ფართოდ გაერცელების თაობაზე, როდესაც მათი ტერიტორია ბარსაც მოიცავდა და ზღვასთან ახლოსაც გადიოდა – ცხემიდან შახემდე (ტუაფსე) [29. 65-67; 67. 67-68; 81.117], აქ ცალკეული სეანური ტოპონიმების გაერცელება კანონზომიერად უნდა ჩაითვალოს. ამრიგად, სრული საფუძველი არსებობს მტკიცებისათვის, რომ აფხაზეთის ჩრდილო-დასავლეთ მხარის ყველაზე განაპირა ქალაქის სახელწოდება გაგრა ქართველური წარმოშობისაა.

ამდენად, ამ ადგილებში ქართველურ მოსახლეობას ადრინდანვე რომ არ ეცხოვრა, ეს სახელწოდება არ გაჩნდებოდა.

ბიჭვინთა – აფხაზეთის მეორე მნიშვნელოვანი საქალაქო ცენტრი. მდებარეობს გაგრის რაიონში, შავი ზღვის სანაპიროზე. ბიჭვინთა//პიცუნდა თავიდან დიდი რელიგიური ცენტრიც იყო. Pityus, Pityunta (ბერძნ. ფიჭვი) ფორმით ფიქსირებულია რომაულ-ბიზანტიურ წერილობით წყაროებში. ბერძნულში ფიჭვინთა, ფიჭვი, ფიჭვნარი პირველად იხსენიება ძვ. წელთაღრიცხვის II-I საუკუნეებში [20. 147; 2. 30-41; 27. 11]. გარდა ამისა, იგი მოხსენიებულია არტემიდორე ეფესელთან (ძვ. წ. აღ. II-I ს. ს.), პლინიუს უფროსთან, სტრაბონთან, არიანესთან, ადრეული საშუალო საუკუნეების ავტორებთან – ამიანე მარცელინესთან, თეოდორიტე კვირელთან, V საუკუნის ანონიმ გეოგრაფოსთან, ზოსიმესთან, პროკოპი კესარიელთან, თეოფანე ბიზანტიელთან [17. 8-9; 81. 115]. რადგანაც ბიჭვინთა სკილაქს კარიანდელთან არ იხსენიება, გ. მელიქიშვილი მას ძველი წელთაღრიცხვის IV ს. შემდგომ ხანას მიაკუთვნებს [28. 404]. “Pityunta” ფორმა სწორედ ქართული სახელწოდების სახენაცვალი სახეობაა [20. 147-148]. იგი მიღებულია ქართული წიწვოვანი მცენარის ფიჭვის ძველი ფორმიდან ბიჭვი < ფიჭვი. ამ ქალაქის ახლო-მახლო ტერიტორიაზე და ქალაქში გაერცელებული იყო ფიჭვნარი. ნიშანდობლივია, რომ ტოპონიმი „ფიჭვნარი“ დღემდე შემორჩა საქართველოს შავი ზღვისპირეთის სხვა პუნქტებსაც, მაგ.: ქობულეთის გარეუბანს, სადაც გამოვლენილია ანტიკური ხანის (ძვ. წ. აღ. V-II ს. ს.) მნიშვნელოვანი საქალაქო ტიპის დასახლება [27. 17]. პლინიუსის ცნობით, მდიდარი ქალაქი პიტიუნტი I საუკუნეში ჰენიოხების მიერ გაძარცვულა. მაგრამ იგი III საუკუნეში კვლავ აღორძინებულია. განახლებულ ციხე-სიმაგრეში რომაელების რაზმი ჩამდგარა [28. 539, 549; 25. 24, 32, 41]. კარტოგრაფიულ წყაროებში პირველად ეს ტოპონიმი Pezonda ფორმით დასტურდება XIII საუკუნის ვენეციურ რუკაზე [62. 820-822].

სახელწოდების ფიჭვინთა || ბიჭვინთას ქართულ წარ-

მოშობაზე ღაპარაკობენ დიუბუა დე მონპერე [66. 112], კ. კუ-
 დრიაეცევი [74. 47], კ. ჰანი [63. 26] და სხვ., რომელთა ვარაუდი
 ემთხვევა ქართველი მეცნიერების ვარაუდს, რომ ქართულ
 ბიჭვს უნდა მოეცა ბერძნული სახელწოდება – პიტეუს-
 პიტეონტი. განსხვავებული აზრი გამოთქვა ზ. ანჩაბაძემ, რომელიც მდ.
 აბასკოსამდე (მდ. ბიფი [53]) მცხოვრებ ტომებს –
 სანიგებს, ჰენიოხებს და აფსილებს, განურჩევლად აფხაზების
 წინაპარ ტომებად თვლიდა, ხოლო ქ. პიტეონტს-პიცუნდას
 მათ ქალაქად მოიაზრებდა. სახელწოდების ამოსავლად
 ბერძნული ტოპონიმი (იგივე ფიჭვი) მიაჩნდა, რომელიც მისი
 აზრით, მოგვიანებით უნდა ეთარგმნათ ქართულად. ქალაქის
 დაარსებას იგი ქვეყნის შიდა კოლონიზაციას მიაწერდა და
 მას უმეტესად ქ. დიოსკურიის მოსახლეობის ხარჯზე აღმო-
 ცენებულად თვლიდა [56. 148-149]. ქალაქი ბერძნულ ახალ-
 შენად, ხოლო მისი სახელწოდება აფხაზური ამზადან წარმო-
 შობილად მიაჩნდათ აფხაზ მეცნიერებს (შ. ინალ-იფა...), მათი
 აზრით, ქალაქის სახელწოდება სწორედ აფხაზური ამზადან
 (ფიჭვიდან) უნდა ეთარგმნათ ბერძნულ ენაზე. თ. გვანცელაძის
 აზრით, „ამზა ფორმის გამოყენება ხელოვნურია, რადგანაც
 325 წ. ნიკეის საეკლესიო კრების სიაში მითითებულია „ფიტუ-
 უნთა“. ამ ფორმიდან კი ყურადღებას პირველი ფ- ბგერა იკე-
 რობს, რითაც იგი ფიჭვის ქართულ წარმოთქმას უახლოვდება
 [10. 50-51]. გ. გასვიანის ვარაუდით, ბიჭვინთის (< ფიჭვინთის)
 ქართულ წარმომავლობაზე უნდა მიუთითებდეს ისიც, რომ ამ
 სახელწოდებას არაერთი ორეული მოეპოვება საქართველოს
 ტერიტორიაზე, მაგ.: ფიჭვიანი (თიანეთის რ-ში); ფიჭვიანი
 (დუშეთის რ-ში); ფიჭვიგინა (ზნაურის რ-ში) და სხვ. [7. 108].
 წყაროების განხილვის საფუძველზე ს. ყაუხჩიშვილმა და
 ა. აფაქიძემ გამორიცხეს პიტეონტში ბერძნული ახალშენის
 არსებობის საფუძველი და დაისვა საკითხი ამ თეორიის გად-
 ასინჯვის შესახებ. ნ. ლომოურის აზრით, ბიჭვინთის მითვლა
 ე. წ. ბერძნული კოლონიებისადმი ნამდვილ გაუგებრობაზეა
 დამყარებული, რადგანაც ბიჭვინთა ძველ წყაროებში ბერძ-
 ნულ ახალშენად არ არის დასახელებული [25. 119]. არქეო-

ლოგიური მასალის შესწავლის შედეგად დადგინდა, რომ ქ. ბიჭვინთა უმეტესად ადგილობრივი მოსახლეობისა და ბერძნული ელემენტის ურთიერთობის შედეგადაა ჩამოყალიბებული, მათ ხანგრძლივ და მჭიდრო კონტაქტებს თავისებური დაღი უნდა დაესვათ ქალაქის ეთნიკურ შემადგენლობაზე [68. 128, 203]. მიუხედავად ზემოთქმულისა, აფხაზი და ზოგი სხვა მეცნიერი ტერიტორიულ გზამკვლეუარებსა თუ სხვაგან განაგრძობდნენ ქალაქის ბერძნულ ახალშენად მოხსენიებას (მაგ.: ვ. ფაჩულია, ვ. სიჭინავა, ვ. პეშოკი და სხვ.).

ამრიგად, ბიჭვინთა ელინისტურ ხანაში დიდი სავაჭრო ცენტრი იყო, მაგრამ მეზობლად, მთებში მომთაბარე, მეკობრე ტომების ყაჩაღური საქმიანობის გამო ძვ. წ. აღ. I საუკუნეში დაეცა და დაცარიელდა. მაშინ, როდესაც ჩრდილო კავკასიიდან ადიღური ტომების (ჯიქების) ჩამოსახლება სწორედ ბიჭვინთის ჩრდილო-დასავლეთით ხდებოდა. თუმცა, საქალაქო ცხოვრების ხელახალი გამოცოცხლება და მძლავრი აღმავლობა ბიჭვინთაში ახალი წელთაღრიცხვის I-II საუკუნეებიდან კვლავ განახლდა [18. 131, 137-139, 140-141].

VI საუკუნის ისტორიკოსი პროკოპი კესარიელის გადმოცემით, პიტიუნტი სანიგების მიწა-წყალზეა განთავსებული, თუმცა ამავე დროს იგი იმასაც აღნიშნავდა, რომ იმპერატორმა იუსტინიანემ აქ აბაზგებს ეკლესია აუშენა და ქრისტიანული რწმენა მიაღებინა [36. 135]. აქედან გამომდინარე, როგორც ჩანს, ქართველური მოსახლეობის კუთვნილ ქალაქში და მათ გვერდით მიგრაციის გზით შემოჭრილი მოსახლეობა – აბაზგები ჩნდება. თუმცა, ამ შემთხვევაში მთავარი ისაა, რომ ელინისტურ ხანაში, როდესაც ამ ტერიტორიაზე აბაზგების კვალიც არ არსებობდა [18. 131-139], ქალაქი სავაჭრო ცენტრად უკვე იყო ქცეული და სახელწოდებაც დამკვიდრებული ჰქონდა.

ამდენად, აფხაზეთის მეორე პოლისონიმიც ქართველური წარმოშობისაა და ქართველური მოსახლეობის ოდითგანვე ამ რეგიონში ცხოვრებაზე მიანიშნებს.

სოხუმი – ძველთაგანვე აფხაზეთის ქალაქი. მდებარეობს

შავი ზღვის სანაპიროზე სოხუმის ყურეში. ქალაქი თავიდანვე საწარმოო და საეაჭრო ცენტრი იყო. იგი დასტურდება როგორც ქართული სეკსოურ წერილობით და კარტოგრაფიულ წყაროებში. მისი უძველესი სახელწოდებაა „დიოსკურია“. თავდაპირველად ამ ტოპონიმს უკავშირებდნენ ბერძნულ მითოლოგიაში ცნობილი ტყუპი ძმების (ზევისისა და ლედას ვაჟების) კასტორისა და პოლიდეკეს შესახებ არსებულ ლეგენდას. თუმცა, რადგანაც ძველ წყაროებში ფიქსირებული ბერძნული სახელწოდებები უმეტესად ქართული საკუთარი სახელების თარგმანს წარმოადგენდნენ, ამიტომ ბევრი მეცნიერი თავიდანვე იზიარებდა იმ აზრს, რომ ამ შემთხვევაშიც ასეთივე მოვლენასთან უნდა გვეკონოდა საქმე. ამას ადასტურებს დასავლეთ საქართველოს მთელს ტერიტორიაზე გაფანტული ტოპონიმები, რომლებიც სკურ-ძირს იყენებენ. მაგ.: სოფ. სკურია (ხობის რ-ში), სოფ. სკური (წალენჯიხის რ-ში), სკურ-დიდი (ქ. ბათუმთან), სკურდი (სენაკის რ-ში) და სხვ. [20. 146-147]. სკური მეგრულში გვხვდება წყლის, უმეტესად მინერალურის აღსანიშნავად. შდრ.: სკურჩა [42. 608]. სკუელემენტს ქართველურ ენებში კანონზომიერი შესატყვისი გააჩნია — ქართ.: სკუ-სკ-სკ, მეგრ.: სკუ-სკე-სკ, სკუ-სქ, ლაზ.: სკე-, სვან.: სკუ [40. 405-406]. ლ. სოლოვიოვიც ვარაუდობდა, რომ „სკური“, „სკურჩა“ ძველ მეგრულში „წყარის“ (წყალი) ფორმა იყო, ხოლო „დიო“ მეგრული „დიდა“ (დედა) ან სვანური „დია (დედა)-დან იყო მიღებული. იგი ითვალისწინებდა იმ ფაქტს, რომ ქალაქი მდ. სკურჩაზე იყო გაშენებული, ხოლო ამ ქალაქში უძველესი დროიდან ქართველური მოსახლეობა ცხოვრობდა. ე. ი. დია + სკური წყლის დედა (დედა მდინარე) უნდა ყოფილიყო [85. 116-117]. დიოსკურიის ტერიტორიაზე ჩატარებული გათხრების შედეგებმა წარმოშვა ვარაუდი, რომ ძველი ქალაქის უდიდესი ნაწილი სოხუმის ყურეში, ზღვის ფსკერზეა ჩაძირული.

თ. მიქელაძის მოსაზრებაზე დაყრდნობით ზოგიერთი მეცნიერი ამ ტოპონიმს სვანურ ლექსემად მიიჩნევს. სვანური „სგური“, ჯდომას, საუფლოს ნიშნავს, „დიასგური“ კი დედეს

საბრძანებელი, დედაქალაქი უნდა ყოფილიყო. აქედან გამომდინარე იგი ქართულ წარმართულ ღვთაებას „ადგილის დედას“ დაუკავშირეს [31. 14]. ჩვენი ვარაუდით, იმ თვალსაზრისს, რომ ძველ მეგრულში მართლაც შესაძლებელია მდინარის, წყლის აღმნიშვნელად „სკური“ გვევლინებოდა, უფრო მყარი საფუძველი გააჩნია. მითუმეტეს, რომ ამას რამდენადმე მართლაც მხარს უჭერს სქური//სკურის წყლის მნიშვნელობით დასავლეთ საქართველოში გავრცელება. მაგ.: სქურდი//სკურდი (წყალი, სოფ. გაჭედილის საკრ.), სქურდღალი (ღელე, სოფ. გურძემის საკრ.), სკურტემია//სქურტემია (ღელე, სოფ. თამაკონში), ოლასკურია (მდინარე რიონის მარჯვენა შენაკადი), სკურდულა (მდ. ხანისწყლის მარცხენა შენაკადი), სკურდიდი (ღელე, სოფ. გურძემის საკრ.), გელენსკური (მდ. სულორის მარცხენა შენაკადი) და სხვ. აქედან გამომდინარე გამორიცხული არ უნდა იყოს ქ. დიოსკურიის უძველეს სახელსაც მეგრული ლექსემა დასდებოდა საფუძველად. შესაძლებელია ტოპონიმს ბერძნული ენის გარკვეული გარეგნული გავლენა განეცადა.

დიოსკურია რომ ქართველური წარმოშობის პოლისონიმია ჩანს იქიდანაც, რომ სპეციალისტების აზრით აქ ადრე-ანტიკურ და ელინისტურ ხანაში უმეტესად ადგილობრივი, დასავლურ ქართველური წარმოშობის მოსახლეობა ცხოვრობდა. მათ სამოსახლოდ სანაპიროდან დაცილებული, გორების ზოლი ეჭირათ (სოხუმის მთა, მთა გუადიხუ და ა. შ.), სადაც მოსახლეობა არსებობდა ჯერ კიდევ გვიან ბრინჯაოს და ადრე რკინის ხანიდან [19. 203]. როგორც ჩანს, სანამ დიოსკურიაში ბერძნები მოვიდოდნენ, ადგილობრივ მოსახლეობას უკვე გავლილი ჰქონდა განვითარების გრძელი გზა და მზად იყო ქალაქური ცხოვრებისათვის [19. 143]. ანტიკურ ხანაში, ძველი წელთაღრიცხვის V-I საუკუნეებში ქ. დიოსკურიის მიმდებარე მთებზე – სოხუმისა და გუადიხუზე და სხვ. დადასტურებულ მოსახლეობაში მ. ტრაფში [87. 88], ზ. ანჩაბაძე [56. 143], შ. ინალ-იფა [71. 193-211] და სხვ. აფხაზურ მოსახლეობას ხედავენ, თუმცა წყაროებიდან გამომდინარე კოლხეთის

სამეფოს არსებობის ხანაში, ჩვენს წელთაღრიცხვამდე I ათასწლეულში თანამედროვე აფხაზეთის ტერიტორიაზე აფხაზების წინაპარი ტომები არ ჩანან. დიოსკურია და მისი მიმდებარე ზოლი დასახლებული იყო ქართველური ტომებით, რომელთაც აქ პოლიტიკურად და ეთნიკურად წამყვანი როლი ენიჭებოდათ [6. 431; 29. 65-68; 67. 62-63; 81. 117-119]. ადგილობრივი მოსახლეობისა და ბერძნული ელემენტის ხანგრძლივმა ურთიერთობამ, მათმა მჭიდრო კონტაქტმა თავისებური დადი დაასვა ქალაქ დიოსკურიის მოსახლეობის ეთნიკურ შემადგენლობას [68. 203].

ქ. დიოსკურიამ ძველი წელთაღრიცხვის II-I საუკუნეებამდე იარსება და შემდეგ მთლიანად დაცარიელდა, თუმცა სამაგიეროდ იმავე ადგილზე ახალი წელთაღრიცხვის II საუკუნეში საქალაქო ცხოვრების ხელახალი გამოცოცხლება და ახალი მძლავრი აღმავლობა დაიწყო. აღნიშნული ხანიდან აქ რომაელებმა ციხე-სიმაგრე ააგეს და მას სებასტოპოლისი უწოდეს. ახალი წელთაღრიცხვის II საუკუნის ნახევრიდან სებასტოპოლისის წარმოქმნას დიოსკურიის ადგილას ადასტურებენ, როგორც ფლავიუს არიანე, ისე პლინიუსიც [18. 137-142; 69. 239; 81. 120]. სახელწოდება „სებასტოპოლისი“ დაკავშირებული იყო რომის იმპერატორის ბატონობასთან, რაც ნიშნავდა სებასტოსის ანუ ავგუსტეს ქალაქს [68. 203]. არქეოლოგიური მასალებიდან ირკვევა, რომ სებასტოპოლისის ტერიტორია ელინისტური ხანის დიოსკურიის ფარგლებს მთლიანად არ ფარავდა. მის საზღვრებს გარეთ რჩებოდა დღევანდელი სოხუმის მთა, გუადიხუ და სხვ., რომელიც ადრეეელინისტურ ხანაში საკუთრივ დიოსკურიის ტერიტორიას შეადგენდნენ. სებასტოპოლისში ქართველური მოსახლეობა ცხოვრობდა [28. 544-549].

ამრიგად, როგორც დიოსკურიის, ასევე სებასტოპოლისის დაფუძნება და სახელწოდების წარმოშობა წინ უსწრებდა აფხაზების წინაპარი ტომების აქ ჩამოსახლებას. VI ს. დასაწყისში ქალაქი ბიზანტიის ბატონობას დაემორჩილა. ირან-ბიზანტიის ომის (542 წ.) დროს, ბიზანტიის იმპერატორმა

იუსტინიანე I სებასტოპოლისის ციხე-სიმაგრე დაარღვია და ჯარები გაიყვანა ქალაქიდან, მანვე 565 წ. კელაე აღადგინა ქალაქიცა და ციხეც [44. 502].

კარტოგრაფიულ წყაროებში სოხუმი დადასტურებულია XIII საუკუნის ვენეციურ რუკაზე სახელწოდებით Seuastopoli ფორმით [62. 821-822]. 1318 წ. პ. ვესკონტეს შავი ზღვის რუკაზეც იგი დატანილია, როგორც Savastopoli [61].

სებასტოპოლის ადგილობრივი სახელწოდება იყო ცხუმი, რომელიც დადასტურებულია ძველ ქართულ საისტორიო წყაროებში VIII საუკუნიდან (ჯუანშერის მატიანეში) და ამ სახით გვხვდება იგი მოელ საშუალო საუკუნეთა მანძილზე [20. 147]. სოხუმის ახლოს, კავკასიის ქედის მთებში, რომელნიც დიოსკურიადას გადმოჰყურებდნენ, სტრაბონის მიხედვით ერთ-ერთი ქართველური ტომი სვანები ცხოვრობდნენ. სვანეთის ტერიტორია იმ დროისათვის უფრო ფართო ყოფილა, იგი მოიცავდა დღევანდელი აფხაზეთის აღმოსავლეთ მთიან მხარეს და პირველყოვლისა მდ. კოდორის სათავეებს. როგორც ჩანს, ისინი ზღვაზეც გადიოდნენ. [29. 50, 65; 6. 431; 81. 117]. ამიტომაც ბუნებრივია, რომ ქალაქის უძველეს ქართულ სახელწოდებას სვანური წარმოშობის საკუთარ სახელს უკავშირებენ. ქართველური ენიდან გამომდინარე სოხუმი//სუხუმის ამოსავალია სვანური *ცხუმ = რცხილა. ეს მოსაზრება მ. ქაღდანს ეკუთვნის [29. 65]. ქალაქის სახელი ფორმით „ცხუმი“ გამოიყენებოდა XIX საუკუნის შუა წლებამდე. არაბულ და თურქულ წყაროებში „ცხუმ“ ფორმის ნაცვლად გვხვდება მისი ვარიანტები – სუხუმუ და სუხუმ [9.88]. თურქული ენა სიტყვის დასაწყისში თანხმოვანთა თაქმოყრას ვერ გუობს და არც „ც“ აფრიკატი მოეპოვება. ამიტომ „ცხუმ“ „სუხუმად“ იცვლის სახეს, რომელიც მკვიდრდება [50. 117]. ქართული წარმოშობის „ცხუმს“ კანონზომიერი მეგრულ-ჭანური შიშინა შესატყვისები მოეპოვება. ამავე დროს, მისი ქართულობის დამადასტურებელია ამ სახელწოდებაში ჩვეულებრივი ცხ კომპლექსის არსებობა, რაც აფხაზურისათვის არ არის დამახასიათებელი [24]. ცხომ//ცხუმში სემანტიკური,

ეტიმოლოგიური და ეტიმოლოგიური თვალსაზრისით, სახელ-
დების პრინციპები საერთო ქართველურია. მოტივაციის
საფუძველია ამ ადგილებში „რცხილის“ არსებობა. მაგ.: ქარ-
თული ცხემლოვანი, ცხინვალის, ცხმორისი. მეგრ. ცხემურონი,
ცხიმურონი, ცხემურეში. ჭან. ცხემურეფუნა. სვან. ცხუმელირ,
ცხუმადლ, ცხმაპრ, ლეცხუმერ. სემანიკურ და ეტიმოლოგი-
ურ საფუძველს, როგორც ახალი, ისე ძველი ფორმებისათ-
ვის წარმოადგენს ძველ ქართული გეო-ბოტანიკური ტერმინი
ქრცხემლ- ან ქრცხილ-. ტოპონიმიკურ დონეზე საერთო სვა-
ნურისათვის ამოსავალი იქნება *ცხუმ- [47. 199, 201]. გ. გას-
ვიანი [8. 206] და თ. მიბჩუანი [31. 14] სოხუმის სვანურ „ცხუმ-
იდან“ წარმომავლობას იზიარებენ. სვანეთში დღესაც არის
სოფელი ცხუმარ რაც რცხილნარ ადგილს აღნიშნავს.

განსხვავებული აზრი გამოთქვა კ. ჰანმა, რომელმაც
სოხუმი დაუკავშირა აფხაზურ სა-გუმ-ს, რომელიც, მისი ვა-
რაუდით, „აფხაზურ ქვეყანას“ აღნიშნავს და რომელიც მდუ-
ბარეობდა მდ. გუმზე (გუმისთა). ამ ქალაქის აფხაზურ სა-
ხელწოდებაში – Аку, Акыа (აყვა), Кыа აფხაზურად სანაპიროს
აღნიშნავს, რომელიც დაფარულია ქვებით [63. 132]. როგორც
ჩანს, კ. ჰანის ვარაუდი გადაუმოწმებელ, ზეპირ თარგმანს
ეყრდნობა, რადგანაც აფხაზურად „აფხაზური ქვეყანა“ ითარ-
გმნება როგორც – „აფსუა ტველა“ ხოლო აყვა რომელსაც
აფხაზები მეტყველებებაში ხმარობენ კ. სოხუმის მიმართ, ლიტ-
ერატურულ წყაროებში არ დასტურდება. ეს ლექსიკური ერ-
თეული პრაადილეურია. მას ორმაგი მნიშვნელობა აქვს. ერ-
თია: „ღელე“, „ხევი“, „ხეობა“, რაც დღეს ყაბარდოული ენა-
კავისათვის არის დამახასიათებელი და სწორედ ყაბარდოულ
ტერიტორიაზეა ამ ელემენტის ტოპონიმები გავრცელებული
(მაგ.: Деменюк – დომანყუა, Фануко – ფანდყუა და სხვ.) [50.
121], მეორე, ჩერქეზული ენისათვის – „დამყაყებული წყალი“.
გეოგრაფიულ ობიექტთა სახელწოდების, ახალი ობიექტების
აღსანიშნავად გადატანა მიგრანტთა პრაქტიკაში, ჩვეუ-
ლებრივი მოვლენა უნდა იყოს. ამრიგად, საფიქრებელია, რომ
„აყვა ჩრდილოეთიდან გადმოეტანათ შუასაუკუნეებში“ [52]

აფხაზეთის ტერიტორიაზე. კასტელის ცნობაზე დაყრდნობით თ. გვანცელაძე ვარაუდობს, რომ „აკუ“ (აყვა) გვიანდელი სოხუმი უნდა იყოს, რადგანაც შუასაუკუნეების ქ. ცხუმი მდ. ბესლეთის მარცხენა ნაპირზე, მდ. ბესლეთსა და მდ. კელასურს შორის მდებარეობდა, ხოლო გვიანდელი სოხუმი – მდ. ბესლეთის მარჯვენა ნაპირზე, შესართავიდან „თურქულ“ ციხე-სიმაგრემდე ივარაუდებოდა [11. 56]. შ. ინალ-იფა აყვას სოხუმზე ადრე აფხაზებში „უხსოვარი დროიდან“ გავრცელებულ ტოპონიმად მიიჩნევდა, თუმცა, სოხუმის აფხაზურად ახსნის სხვა მოსაზრებასაც გვთავაზობდა, თითქოს: „უძველესი აფხაზური მიწის“ სახელწოდება – სოხუმი ასევე „უძველესი აფხაზური გეარის“ *Самыхъуаа* (*Samata-axy*)-საგან უნდა წარმოქმნილიყო, რომელიც ადრეულ ეპოქაში ადგილობრივი ტოპონომი უნდა ყოფილიყო [70. 110-111, 398]. გ. შაკირბაისა [90. 171-177] და ე. კვარჯიას [72. 17] აზრითაც აყვა ძველ-აფხაზური პოლისონიმია (III-II ს. ს. ძველი წელთაღრიცხვის), რომელიც ბიზანტიელი კეისრის სახესთან ერთად ამოტვიფრული ყოფილა კოლხურ სტარტერზე. ჯერ ერთი, ეს აზრი არაღამაჯერებლად გამოიყურება, რადგანაც ძვ. წელთაღრიცხვის III-II ს. ს. აფხაზები, უძველეს წყაროებში საერთოდ არ იხსენიებიან არც კოლხეთისა და არც სხვა მომიჯნავე ტერიტორიაზე. მეორე – სპეციალისტების აზრით, კოლხურ სტარტერზე კეისრის სახესთან ერთად ამოტვიფრულია მისი საკუთარი სახელი (აკა), რაც უფრო დამაჯერებელია. თ. გვანცელაძის აზრით, „აყვა“ პირველად ჯაკოპო გასტალდის 1561 წ. რუკაზე დასტურდება, მხოლოდ არა შავი ზღვის ნაპირას, არამედ მდ. ყუბანის აუზში, რაც საყურადღებოა და პირდაპირ მიანიშნებს იმაზე, რომ აფხაზები სოხუმში საუკუნეების მანძილზე არ ცხოვრობდნენ [9. 88].

სოხუმი რომ ქართველური მოსახლეობის ქალაქი იყო და მათ მიწაზე მდებარეობდა, მოწმობს ფლავიუს არიანესა და პტოლომაიოსის ცნობები, რომელთა მიხედვითაც ახ. წ. II ს-ში ქ. სებასტოპოლისი სანიგების მიწაზე, ხოლო ამავე საუკუნის რამდენიმე ათეული წლის შემდეგ ღაზთა ტერიტორი-

ახე იყო [33. 83, 86]. აქედან გამომდინარე ახალი წელთაღრიცხვის II საუკუნეში სებასტოპოლი იმყოფებოდა ჯერ სვანებით და მოგვიანებით ღაზებით დასახლებულ ტერიტორიაზე. ნ. ბერძენიშვილი ამავე წყაროებზე დაყრდნობით, სვანებს დიოსკურიის მკვიდრ ტომად მიიჩნევდა და „ცხუმი“ ტოპონიმის წარმოქმნაში მათ მონაწილეობას ადასტურებდა [6. 431]. ამრიგად, არაეითარი საფუძველი არ არსებობს ეჭვი შევიტანოთ „ცხუმი“ ტოპონიმის ქართველურობაში. ამ პოლისონიმის აფხაზური წარმოშობა არც ეტიმოლოგიურად და არც ფონეტიკური კანონზომიერებით არ მტკიცდება. არც ძველ ბერძნულ, რომაულ თუ ძველ ქართულ წყაროებში „სალუმ“//„საგუმ“ და „სამაახუა“ ტერმინები და მითუმეტეს გეარები ფიქსირებული არასოდეს ყოფილა. მართალია, უფრო მოგვიანებით, IV-V ს. ს. მოსახლეობის ტერიტორიული გადაადგილების გამო სებასტოპოლისი-ცხუმი აფშილეთის ტერიტორიაზე იგულისხმება, რასაც ქართული წყაროც მოწმობს [33. 119; 34], მაგრამ აფშილები თანამედროვე აფხაზების წინაპრებიც რომ ყოფილიყვნენ, ამას ქალაქის სახელწოდებისათვის მნიშვნელობა არ ჰქონდა, რადგანაც იგი უკვე ამ დროისათვის არსებობდა.

სოხუმი, უფრო გვიან, შუასაუკუნეებშიც ქართველებით იყო დასახლებული, რაც ჩანს 1330 წ. სებასტოპოლელი კათოლიკე ეპისკოპოსის მიერ კენტერბერიელ არქიეპისკოპოსისადმი მიწერილ წერილში. მისი აღწერილობით ამ ქალაქში „ცხოვრობდნენ ქართველები და არა წარჩინებულნი, არამედ ღარიბი ქართველები“ [22]. არაბი ისტორიკოსის აბულ-ფედის (XIV ს.) გადმოცემითაც სოხუმი წარმოადგენდა „ქურჯების“ ე. ი. ქართველების ქალაქს [51. 138-139]. პირველად აფხაზების ამ ქალაქში გამოჩენას XV საუკუნის შუა ხანას უკავშირებენ. ამას ადასტურებს გენუელი კონსულის, ჯერარდი პინელის ცნობა, რომლის თანახმადაც 1455 წ. 28 ივნისს სებასტოპოლს (ცხუმს) მოულოდნელად თავს დასხმიან ავოგაზები (აფხაზები). რომელთა შიშითაც, ადგილობრივი მოსახლეობა აყრილა და სასწრაფოდ გაქცეულა [10, 53]. ცხუმი რომ ყოველთ-

ვის ნამდვილი ქართული ქალაქი იყო, კარგად ჩანს იქიდანაც, რომ გაერთიანებულ ქართულ სამეფოში “აფხაზთა” სამეფო ლეონიდების” ხანაში (IX-X სს) და ბაგრატ III-ის მემკვიდრეობის მმართველობის პერიოდში აფხაზეთი ერქვა კონკრეტულ ოლქს – თანამედროვე აფხაზეთის ჩრდილოეთ ნაწილს, რომელშიც არ შედიოდა ცხუმის საერისთავოს ტერიტორია. ეს ფაქტი ზ. პაპასქირის აზრით იმაზე მეტყველებს, რომ ეთნიკური აფხაზები ძირითადად სწორედ აფხაზეთის საერისთავოში იყვნენ განსახლებულნი. არც ცხუმის ერისთავის სტატუსი არაფრით არ განსხვავდებოდა დასავლეთ საქართველოს სხვა ერისთავების სტატუსისაგან. იგი მეფეს პირდაპირ კი არ ექვემდებარებოდა, არამედ, ჯერ უშუალოდ მსახურთუხუცესს ემორჩილებოდა [91. 59-60]

ამრიგად, ზემოთქმულიდან კარგად ჩანს, რომ აფხაზეთის ტერიტორიაზე ქალაქი სოხუმი დაარსებულია აფხაზების გამოჩენამდე და თვით სახელწოდება ქართველურ, კერძოდ სვანურ ენასთანაა დაკავშირებული.

ანაკოფია – მდებარეობს ახლანდელი ახალი ათონის (ფსირცხის) ტერიტორიაზე გუდაუთის რაიონში. იგი VII-VIII საუკუნეებში ფეოდალური საზოგადოების ურთიერთობის განვითარების შედეგად აბაზგთა საერისთავოს პოლიტიკური ცენტრი ხდება. მოიხსენიება ძველ ქართულ წყაროებში [20. 151]. პროკოპი კესარიელის ცნობიდან გამომდინარე ციხესიმაგრე ტრაქეა (ანაკოფიის უძველესი და თავდაპირველი სახელი) მდებარეობდა ზღვის პირას, მთაზე „აფსილიის საზღვრებს შემდეგ აბაზგიის შესავალში“ [33. 119]. აფხაზეთის ამ უძველეს სატახტო ქალაქს „ივერიის მთის“ მთელი მწვერვალი ეკავა, რომელიც თითქმის ყოველი მხრიდან მიუვალი იყო [5. 31]. ლეონ II-ის მიერ დასავლეთ საქართველოს გაერთიანებისა და დედაქალაქად ქ. ქუთაისის გამოცხადების შემდგომაც ანაკოფიას მნიშვნელობა არ დაუკარგავს. „ციხე ანაკოფიაში“ „მიიცვალნეს მირ და არჩილ მეფენი ქართლისანი“ [6. 575]. „მატიანე ქართლისაჲს“ ცნობით, როდესაც გიორგი I გარდაიცვალა, მას ოვსთა მეფის ასულისაგან ძე დარჩა,

რომლისაც დემეტრე ერქვა სახელად (ბაგრატ IV-ის ნახევარძმა). დემეტრე და დედამისი გიორგის გარდაცვალების შემდეგაც ანაკოფიის ციხეში ცხოვრობდნენ, სანამ მათ 1032 წ. ანაკოფია ბიზანტიის კეისარს არ გადასცეს. თუმცა, ანაკოფია 1046 წ. ბაგრატმა კვლავ დაიბრუნა და იქ ქუაბულელ ჭაჭას ძე ოთაღო დატოვა [48. 144]. ივ. ჯავახიშვილის ამ ცნობის საპირისპიროდ ზ. პაპასქირი, კელევის თანახმად, მიდის დასკვნამდე, რომ გაქცეულ მემამოხე უფლისწულს არამთლიანად ანაკოფია, არამედ, მხოლოდ ანაკოფიის ციხე გადაუცია ბიზანტიის კეისრისათვის, რომლის გათავისუფლება XI ს 40-ან წლებში ბაგრატ IV „აფხაზეთის ლაშქარს დაავალა“. ამ ლაშქარს სათავეში ქუაბულელ ჭაჭას ძე ოთაღო ედგა, ალბათ აფხაზეთის საერისთავოს ხელმძღვანელი [91. 63-64] როგორც ვხედავთ, ანაკოფია მართალია აბაზგთა საერისთავოს პოლიტიკური ცენტრი იყო, მაგრამ დამოუკიდებელი არასოდეს არ ყოფილა, იგი ყოველთვის საერთო ქართულ ფეოდალურ სამყაროს ეკუთვნოდა.

XIV-XV საუკუნეებში ანაკოფიას გენუელები იკაებენ. ზღვის პირას მდ. ფსირცხის შესართავთან ისინი აგებენ ციხეს და აარსებენ ფაქტორიას. ამ დროიდან ანაკოფიის ციხე-ქალაქი თანდათან კნინდება. ხშირდება ჩრდილოკავკასიელების შემოსევები. ისინი სარგებლობდნენ საქართველოს ფეოდალური მონარქიის დაქუცმაცებულობითა და სისუსტით, თავს ესხმოდნენ, არბევდნენ და ძარცვავდნენ მოსახლეობას. მოგვიანებით, XVII საუკუნეში, გახშირებული თავდასხმებისაგან შეწუხებული სამეგრელოს მთავარი ლევან დადიანი ანაკოფიას ზღუდეს აეღებს [41. 782]. არქანჯელო ლამბერტისა და კასტელის მიერ შექმნილ რუკებზე (1654 წ.) გაკეთებული წარწერების მიხედვით გასაგები ხდება, რომ ანაკოფიასთან 60 მილის კედელი იყო აგებული „აფხაზთა შემოსევების წინააღმდეგ“ [1. 17; 21]. მიუხედავად ამისა, 1813 წლამდე ანაკოფიას სახელწოდება არ შეუცვლია. XIV ს. პიეტრო ვესკონტეს მიერ შედგენილ რუკაზე იგი ფიქსირებულია Flum de nicofa-ს სახელით [61]. გ. ამიჩბას მიერ მოკვლეულ 1813 წლის „შავად

შედგენილ“ რუკაზე, პირველად ფიქსირებულია ტოპონიმი „ფსირცხა“ [57. 68], რომელიც 1948 წ. 3.09 „ახალი ათონით“ შეიცვალა. მალე იგი ტოპონიმის რუსულმა ფორმამ **НОВЫЙ АФОН** შეცვალა. ფრანს დიუბუა დე მონპერე ანაკოფიის ნანგრევებს ორივე სახელით **Phanakonpi** და **Psirste** ფორმითაც მოიხსენიებს [66. 129]. ფსირცხა სახელწოდებითაა იგი დადასტურებული დ. პაგირევის ხუთვერსიან რუკაზე და მისივე ანბანურ საძიებელში [82. 207].

მდინარის სახელები ანაკოფია და ფსირცხა იდენტიფიცირებულია ვახუშტი ბაგრატიონის მიერ. მას მიაჩნია, რომ ციხე-ქალაქის სახელწოდება მდინარეზე უნდა გაერცვლებულიყო. ანაკოფია, რომელიც „იყო ქალაქი კეთილი, მშვენიერი, ზღვასა ზედა წაშენებული, შემდგომად ბაგრატიონთაგან უმეტეს განდიდებული“ [41. 781-782] ჩრდილო-კავკასიელების შემოსევების შედეგად ნანგრევებად იქცა. 1875 წ. ამ ნანგრევებთან სიმონ კანანელის სახელობის ახალი ათონის რუსული მონასტერი დაარსდა, რის შედეგადაც მთელ ტერიტორიას ეწოდა ათონი. 1880-იან წლებში აქვე დაარსდა წმინდა პანტელეიმონის სახელობის რუსული მონასტრის ფილიალი, რომლის მიზანს ქართველებისაგან აფხაზების სულიერი დაშორება წარმოადგენდა [4. 102]. ანაკოფიას ქართულ ძეგლად აღიქვამდა არქანჯელო ლამბერტი. იგი წერდა – „კოლხეთის გარედ, აფხაზების და ჯიქების ქვეყანაში, მშვენიერი ტარძები დგანან ქართულად აშენებული და ქართულის ზედწარწერებით. მაგ.: ანაკოფიაში და ბიჭვინთაში არის კოლხეთის, გურიის და იმერეთის პარტრიარქის საჯდომი“ [1.17].

საქართველოსაგან განკერძოებულად განიხილავდნენ ანაკოფიას აფხაზი მეცნიერები. მაგ. შ. ინალ-იფა მას შუასაუკუნეების აფხაზი მთავრების ქალაქად მიიჩნევდა, რომელიც **Hakyaenxanexa nbaa** (ნაყოფია-ფჰა ლბაა) ე. ი. ნაყოფიერების დედოფლის - ციხე იყო. მიუხედავად იმისა, რომ ნაყოფი ქართული სიტყვაა და მასში გამრავლება, მოსაფლის მოცემა, ნაყოფიერება იგულისხმება, იგი ამ ტერმინიდან

მიღებულ ანაკოფიას მაინც აფხაზურად თელის, რომელიც გრძელ გზას უნდა აღნიშნავდეს [70. 115]. ხ. ბლაჟბას აზრით, კი აფხაზური ანაყვაფაჭაფა (გამოშვერილი, დასერილი, დაკლაკნილი ადგილი) და ნაყუა (მყინვარი) ტერმინებიდან უნდა წარმოჩენილიყო აფხაზური „ანაკოფია“ [59. 255]. არც ხ. ბლაჟბას მოსაზრების გაზიარება შეიძლება, რადგანაც აყვაფაჭაფა შეიძლება მართლაც გადმოსცემდეს გამოშვერილ, დასერილ, დაკლაკნილ ადგილს, მაგრამ ამ შემთხვევაში ან-თაესართი მისთვის სრულიად ზედმეტია. აქედან გამომდინარე ფონეტიკური თვალსაზრისით აყვაფაჭაფას არ შეიძლება მოეცა ანაკოფია. ჩვენი აზრით, არც შავ ზღვაზე აღმართულ მშრალ კლდოვან მთას არავითარი კავშირი არ უნდა ჰქონდეს ტერმინ მყინვართანაც.

ტოპონიმებს – ფსირცხასა და ანაკოფიას იკვლევდნენ ქართველი მეცნიერებიც. ივ. ჯავახიშვილი ფსირცხას ჩერქეზულსა და ყაბარდოულ ენას უკავშირებდა [49. 46]. თავისი ბოლოკიდური ფორმით „-ია“ პ. ინგოროყვა ანაკოფიას ქართული გეოგრაფიული სახელების ჯგუფს მიაკუთვნებდა [20. 151]. ტოპონიმ ანაკოფიას და ანაკეას ერთმანეთს უკავშირებდა კ. ბერულავა, თუმცა, სახელწოდებას VI საუკუნის მეორე ნახევარში ბიზანტიელების მიერ დამკვიდრებულად თვლიდა [5. 33]. თ. მიბჩუანის ვარაუდით, „ანაკოფია რომ აფსუური ყოფილიყო, მას ფსირცხა არ ჩაენაცვლებოდა“. მას მიაჩნია, რომ ანაკოფია ქართული სახელია, კომპოზიტია და შედგება ანა + კოფი-საგან. ანა სახელია, ხოლო კოფი – სვანურ ენაზე ქალთა სამკურნალო ბალახი [32. 164].

ჩვენი ვარაუდით ანაკოფია ბერძნული წარმოშობისაა და „ანაკოპედან“ უნდა მოდიოდეს, რომელიც შებრკოლებას, შეფერხებით სვლას აღნიშნავს. „ანაკიუპტო“ კი არის რაიმე ზედაპირზე ზემოთ ასვლა შეფერხებით [65. 120-121]. სწორედ ბერძნულ ენას უნდა გამოეხატა ის პროცესი, რომელიც ციხესიმაგრეზე დაბრკოლებით მაღლა ასვლას მოჰყვებოდა. თავისთავად ცხადია ისიც, რომ ბერძნულმა ტოპონიმმა დროთა ვითარებაში ქართული ენის გავლენა განიცადა, რადგანაც

იგი აგებულებით, ბოლოკიდური -ია სუფიქსით უფრო ქართულია ვიდრე აფხაზური.

ამრიგად, უძველესი ციხე-ქალაქის სახელი XIX საუკუნის დასაწყისამდე ბერძნული იყო და მხოლოდ ამის შემდეგ შეიცვალა ჩერქეზულ-ყაბარდოული ტოპონიმით, რომლის დამკვიდრება ჩრდილო-კავკასიიდან შემოდინებულ მიგრაციულ ერთ-ერთ ტალღას უკავშირდება.

ილორი – საზოგადოებრივი და ადმინისტრაციული ცენტრის დაარსებას აქ წინ უძღოდა წმინდა გიორგის ტაძრის აგება. მართალია, არასოდეს მიუნიჭებიათ მისთვის ქალაქის სტატუსი, მაგრამ დასავლეთ საქართველოში მნიშვნელოვანი რელიგიური ცენტრი იყო. ამიტომ გადაეწყვიტეთ მისი ქალაქებთან გათანაბრება. სწორედ წმ. გიორგის ტაძრის გარშემო გაჩნდა დასახლება. ტაძრის აღმოსავლეთის კედლის წარწერის მიხედვით, მისი აგება თარიღდება XI საუკუნის I მეოთხედით. თავდაპირველად დასახლება მდებარეობდა მდ. ღალიძგის შესართავთან და განფენილი იყო როგორც მარჯვენა, ისე მარცხენა ნაპირზე. XX საუკუნის დასაწყისისათვის დასახლება მხოლოდ ტაძრის მარცხენა მხარეს, მდ. ღალიძგის მარცხენა ნაპირზე მდებარეობდა [12. 175; 74.37; 73.17]. ილორის ქრისტიანული ტაძარი შუასაუკუნეების კავკასიაში და მეზობელ ქვეყნებშიც ძლიერი რელიგიური ცენტრი იყო. მას პატივს სცემდნენ მაჰმადიანი თურქები, აფხაზები, ჩერქეზები, ოსები და ჩრდილო-კავკასიის სხვა ხალხები [66. 160]. ილორში ძველთაგანვე ქართველური (მეგრული) მოსახლეობა ცხოვრობდა. ი-ლორ-ი თავისი აგებულებითა და ი-ი სუფიქსებით აშკარად ქართველურია. მისი აფხაზური სახელწოდება ელრ, მეგრული ენის საფუძველზეა შექმნილი. თუმცა, ი. აძინბას [54. 82], ა. კაციას [73. 19] და ვ. კვარჭიას [72. 61] ვარაუდით თითქოს ილორი სწორედ აფხაზურ ელგრს უნდა მოეცა, რაც გამორიცხულია. სოხუმი აფხაზი მმართველების ხელში მხოლოდ XVI საუკუნის 50-იან წლებში გადავიდა. XVII საუკუნის 80-იანი წლების ბოლომდე სამეგრელოსა და აფხაზეთის სამთავროს შორის

საზღვარი მდ. კელასურზე გადიოდა [60. 55]. ამრიგად, ამ ტოპონიმს აფხაზები ვერ შექმნიდნენ, იმ უბრალო მიზეზის გამო, რომ ამ რეგიონში XI და არც შემდგომ საუკუნეებში არ ცხოვრობდნენ. ტოპონიმიც ქართველურია და მაშასადამე იქ მაცხოვრებელი ქართველების მიერაა დამკვიდრებული. ამას მხარს უჭერს ისიც, რომ ტოპონიმი ილორი გვხვდება საქართველოს სხვა კუთხეებშიც. მაგ.: ქ. ქუთაისთან და ორი მათგანი დადასტურებულია სენაკის რაიონშიც [82. 101].

რაც შეეხება კარტოგრაფიულ წყაროებს, პირველად ილორი 1318 წ. პ. ვესკონტეს მიერ შედგენილ რუკაზე მითითებულია Chorobendi [61]. ამავე ფორმებით – კორობენდი, კორობენდინა, კორობონდია დასტურდება იგი XIV-XVII ს. ს. გენუელთა რუკებზე [74. 38]. შესაძლებელია ამ შემთხვევაში ილორი გაიგივებულია მეზობელ დასახლებასთან – გურბედიასთან. XVII საუკუნეში არქანჯელო ლამბერტისა და ქრისტეფორე კასტელის რუკებზე იგი უკვე ილორი ფორმით არის დამოწმებული [62. 838, 840]. ილორი ფორმითაა იგი მითითებული დ. პაგირევის ხუთეფრსიან რუკასა და მისივე ანბანურ საძიებელშიც [82. 102]. ამავე ფორმითაა იგი ფიქსირებული „ევროპული რუსეთის სპეციალურ რუკაზე“ (1921 წ.), „გეოკარტპრომის“ როსტოვ-დონის 1926 წ. და სსრკ მინისტრთა საბჭოსთან არსებული გეოდეზიისა და კარტოგრაფიის მთავარი სამმართველოს მიერ დამტკიცებულ 1946 წ. რუკებზე.

ოჩემჩირე – გაშენებულია შავიზღვისპირა დაბლობზე მდ. დალიძგის შესართავის მარჯვენა ნაპირზე. თანამედროვე ქ. ოჩემჩირის ადგილას სპეციალისტები ვარაუდობენ ბერძნული ანტიკური ქალაქის გიენოსის (Κικηнос, Гиенос) [77. 130, 132-133, 138] არსებობას, რომლის წარმოქმნა ძველი წელთაღრიცხვის V ს. იგულისხმება [25. 36]. ეს ქალაქი თავის არსებობას ძველი წელთაღრიცხვის III ს. წყვეტს. [86. 23]. გიენოს გუნოს ბერძნულად აღნიშნავს გორას, ამაღლებას, ზეგანს [65. 331]. გიენოსი, რომ თანამედროვე ოჩემჩირის ადგილას მდებარეობდა, ამას მრავალი მეცნიერი და მათ შორის ბ. კუუტ-

ინიც იზიარებდა [75. 158,264]. ტიპიურ საეპიტოფიურ ფაქტორიად მიაჩნდა იგი ლ. სოლოვიოვს და ფიქრობდა რომ ქალაქი სეზონურ ვაჭრობას ემსახურებოდა [85. 10-111].

გიენოსი პირველად მოხსენიებულია ძველი წელთაღრიცხვის IV საუკუნეში სკილაქს კარიანდელთან, Τιοχος ფორმით [28. 404; 74.]. VI საუკუნის მოღვაწე სტეფანე ბიზანტიელი ადასტურებდა, რომ „ქალაქი Puenuc კოლხეთშია“ [62. 190]. დიუბუა დე მონპერეს ქალაქი ტეუასას სახელით აქვს მოხსენიებული, რომელსაც დიოსკურიის შემდეგ მთავარ ბერძნულ კოლონიად თვლიდა. მისივე ცნობით, ძველი ქალაქის ადგილას თურქებმა მდ. მერკულასა და მდ. ღალიძგას შორის ახალი ქალაქი (იენი-შერი) გააშენეს [66.]. ცხადია შერში ქ. ოჩემჩირე იგულისხმებოდა. თუმცა, ჯერ საეპიტოფიურ დაბის და შემდეგ ქალაქის დაარსება მხოლოდ მკვიდრი, ქართველი მოსახლეობის მიერ უნდა მომხდარიყო. როგორც ცნობილია, ბერძნული კოლონიები ცარიელ ადგილზე სულაც არ ფუძნდებოდა, არამედ ისინი იმ ადგილებზე ჩნდებოდნენ, სადაც ტომთაშორისი ვაჭრობა იყო გამართული [80. 241-242]. ქალაქის შერეულ მოსახლეობაში ბერძნულს ადგილობრივი ჭარბობდა. ანტიკურ ხანაში გიენოსი ხანძრისაგან უნდა განადგურებულიყო. არქეოლოგიური გათხრებით ცნობილი ხდება, რომ ქალაქის დაჭაობებული ნიადაგი დაბლა იწევდა და მოსახლეობას სისტემატიურად ამ ადგილის ხელოვნურად გამაგრება უხდებოდა და ამიტომ უძველესი არქეოლოგიური ფენები ქრებოდა [69. 19, 124, 242]. მხოლოდ XIX საუკუნის მეორე ნახევარში, ზღვის ნაპირზე, ოჩემჩირეში გაშენდა აფხაზეთის უკანასკნელი მთავრის მიხეილ შერვაშიძის საზამთრო სასახლე. აფხაზი გლეხები ამ დროისათვის აქ მცირე რაოდენობით ცხოვრობდნენ, რადგანაც ისინი ჯერ კიდევ მთიან სოფლებში ბინადრობდნენ. ქ. ოჩემჩირეში XIX საუკუნეში და მის მეორე ნახევარში ვაჭრობას მისდევდნენ მეგრულ-ლაზები, რომლებსაც ბზა და სიმინდი თურქეთსა და მარსელში გაჰქონდათ [39. 320, 322].

1847 წ. ოჩემჩირე ოფიციალურად გახდა პორტი, თუმცა

80-90-იან წლებშიც კი ჯერ კიდევ პატარა დაბას წარმოადგენდა [84]. 1917 წ. ოჩემჩირის რაიონის მთელი ტერიტორია ქუთაისის გუბერნიის, სოხუმის ოკრუგში შედიოდა. ქალაქად 1926 წ. გაფორმდა [64. 360], რომლის ტერიტორია ისტორიული კოლხეთის იმ ნაწილში იყო, სადაც უძველესი დროიდან ქართველური მოსახლეობა ცხოვრობდა.

დ. პაგირევის ხუთეფრსიან რუკაზე და მის ანბანურ საძიებელში იგი ოჩემჩირე ფორმით არის დადასტურებული [82. 197]. ამავე სახელწოდებითაა იგი მითითებული 1921 წ. „ეეროპული რუსეთის რუკაზე“. ამავე ფორმით მოიხსენიებს თავის 1913 წ. გზამკვლევში კ. მაჭავარიანიც [79. 119]. 1946 წ. სსრკ მინისტრთა საბჭოსთან არსებული გეოდეზიისა და კარტოგრაფიის მთავარი სამმართველოს №8 კარტოგრაფიულ ფაბრიკაში შესრულებულ ოფიციალურ რუკაზე ეს ქალაქი უკვე ოჩამჩირა ფორმით გვხვდება, რაც „ზანური სიტყვის აფხაზური ფორმით იყო შეპირობებული (აფხ.: ჟაჩამჩირა)“ [38. 181.]

ი. ყიფშიძეს [46. 566], თ. სახოკიას [39. 322] და ნ. მარს [78. 210-211] ტოპონიმი ოჩემჩირე თურქული ენიდან შეთვისებულიად მიაჩნდათ, რომლის საფუძველი უნდა ყოფილიყო თურქული ან გათურქებული ჭანური ლექსემა „ჩიმშირი“ ბზა, ე. ი. „საბზავე“. თუმცა ნ. მარის მეორე ვარაუდით ოჩე- < მეგრულად უჩასაგან (შავი), ხოლო -მჩირე- ჭანური ფართო, ვრცელისაგან მოდიოდა. თავდაპირველად უნდა ყოფილიყო უჩამჩირე > ოჩემჩირე. გ. როგავა ნ. მარის ვარაუდიდან სარწმუნოდ მხოლოდ ფუძისა და მეორე კომპონენტის გამოყოფას (ოჩე-მჩირა) მიიჩნევდა. თავკიდური ო- და ბოლოსართი -ე ელემენტები მისი აზრით, სწორედ ზანურ წარმოშობას ამტკიცებენ. ე. ი. საჩემჩირე-ე სიტყვა-სიტყვით (ოჩემჩირე) ყანა ვრცელს აღნიშნავდა [38. 182]. ზანურ საგეოგრაფიო სახელად მიაჩნდა იგი ნ. ბერძენიშვილსაც ო-ჩა(მ)ჩირე – ო-ჩა(ნ)ჩირე – ოჩაჩირე – ჩაჩირი [6. 607]. ქართველური (მეგრული) წარმოშობის პოლისონიმად თვლიან ალ. ლლონტი [45 82] და ე. ზუხბაიაც [14. 125]. ამრიგად, აზრი ოჩემჩირეს ქართველური წარმოშობის

შესახებ სამართლიანია. ეს ნათელი ხდება დანიშნულების მაწარმოებელი მეგრული ო- და -ე სუფიქსების გამო და რომელიც ითარგმნება სამინდვრე, სახოდაბუნე ადგილად. ტოპონიმი კომპოზიტია და ორი ელემენტისაგან „ოჩე“ და „მჩირე“-საგან შედგება. „ოჩე“ მეგრული სიტყვაა და დიდ ყონას (ყანას), მინდორს, ხოდაბუნს აღნიშნავს [42. 462]. „მჩირე“ ჭანური ლექსებაა და ფართოს, ერცელს აღნიშნავს [38. 82]. სენაკის რაიონში „ოჩე“ ტოპონიმი დღესაც მოიპოვება.

გუდაუთა – შავიზღვისპირა ამ საქალაქო დასახლებას საფუძველი XIX ს. ბოლოს ჩაეყარა. თ. სახოკაიამ 1893 წ. მოგზაურობისას აღწერა ეს დასახლება და მას „მოზრდილი დაბა“ უწოდა. დაბაში 172 კომლი (1117 სული) სახლობდა. მოსახლეობა ჭრელი იყო. რიცხოვნობივად ქართველები ჭარბობდნენ, შემდეგ იყვნენ რუსები, ბერძნები, სომხები და ბოლოს აფხაზები [39. 386-387]. 1917 წ. მდინარე გუდოს შესართავთან მდებარე ეს დასახლება ქუთაისის გუბერნიის სოხუმის მაზრაში შედიოდა. 1926 წ. იგი ოფიციალურად გამოცხადდა ქალაქად, ხოლო 1930 წ. იგი დღევანდელ საზღვრებში რაიონულ ცენტრად იქცა.

ბ. ინგოროყვა [20. 157] და ვ. ზუხბაია [14. 110] გუდაუთას ქართული წარმოშობის ტოპონიმად თვლიან. კ. ჰანმა გუდაუთის რაიონში მოგზაურობის დროს იქაური ტოპონიმები დააფიქსირა, რომელთაგან გუდაუთა ქართულ სიტყვა გუდას დაუკავშირა. მისი ვარაუდით, ტოპონიმი გუდაუთა მდ. გუდოს ხეობის, მის სათავეებთან აღმართულ გუდოს მთის, ამ ხეობაში იმ დროისათვის არსებული სოფლის – გუდაურის სახელწოდებიდან უნდა წარმომდგარიყო. მისი ცნობით, სოფ. გუდაურის მოსახლეობა თხის და ხბოს ტყავისაგან შავი გუდების რეწვით იყო დაკავებული [63. 40]. თუ გავიზიარებთ კ. ჰანის ამ ცნობას, მაშინ შესაძლებელია ვიფიქროთ, რომ ქალაქის სახელწოდების საფუძველი სწორედ ამ სოფლის სახელი და მოსახლეობის საქმიანობა გახდა. ჩვენი ვარაუდით, შესაძლოა ამ სოფლის მოსახლეობამ ვაჭრობისათვის შედარებით უფრო მოხერხებულ ადგილას, ზღვის სანაპიროსთან

გადმონაცემებისას საფუძველი ჩაუყარა ახალ დასახლებას. ქართველური ენების სპეციფიკიდან გამომდინარე, საკუთარი სახელის გუდა-უ[რ]-თას (ე. ი. გუდაურელები) გამარტივების (-ურ სუფიქსის ამოვარდნით) შედეგად შესაძლოა მიღებულ იქნა გუდაუთა. აფხაზურად ეს ტოპონიმი გამოითქმის, როგორც გლოთ.

მსგავსი ტოპონიმები მრავლად არის საქართველოს მრავალ კუთხეში გავრცელებული. მაგ.: გალის რ-ში – სოფ. გუდავა, ხულოს რ-ში – სოფ. გუდისახო, ცხინვალის რ-ში – სოფ. გუდითა, დუშეთის რ-ში – სოფ. გუდანი, გუდამაყარი, იმერეთში – სოფ. გუდათუბანი, ყაზბეგის რ-ში – სოფ. გუდაური, თეთრიწყაროს რ-ში – სოფ. გუდარეხი, კასპის რ-ში – სოფ. გუდალეთი, და სხვ. გუდა ძირის ტოპონიმები გავრცელებულია ასევე მარტვილის, სენაკის და სამეგრელოს სხვა რაიონებშიც. საქალაქო დასახლებების საფუძვლის ჩაყრის მომენტისათვის ე. ი. XIX საუკუნის ბოლოს, როგორც ცნობილია აფხაზები უმეტესად მთიან სოფლებში ცხოვრობდნენ. ამდენად, ამ ქალაქის გეოგრაფიული საკუთარი სახელიც ქართველური მოსახლეობის ენის საფუძველზეა შექმნილი.

გალი – საბჭოთა პერიოდში ჩამოყალიბებული ქალაქია. არქანჯელო ლამბერტის რუკაზე ქ. გალის ადგილზე სოფ. გოგიელია მითითებული [62. 840]. XIX საუკუნის 80-90-იან წლებში თ. სახოკია თავის „მოგზაურობაში“ სამურზაყანოს ცენტრად სოფ. ოქუმს ასახელებს [39. 331]. კ. კუდრიავეცის აზრით, სამურზაყანოს უეზდის ცენტრი 1926 წ. სოფ. ღალი იყო [74.37]. არც 1921 წ. ევროპული რუსეთის სპეციალურ რუკაზე და არც „გეოკარტრომის“ 1926 წ. რუკაზე ეს ტოპონიმი აღნიშნული არ არის. იგი ჩნდება, მხოლოდ 1928-30 წლებში, როდესაც სოფ. ოქუმიდან სოფ. ღალში გადააქვთ სამურზაყანოს ცენტრი. 1930 წ. რუსული ენის გაგლენით ტოპონიმი ოფიციალურად ფიქსირდება გალი ფორმით (იგივე მეგრული ღალი). 1932 წ. დაბა გალი რაიონული მნიშვნელობის ცენტრი ხდება. ამასთან ერთად სახელი ეცვლება დასახლებულ პუნქტში ჩამომავალ მდინარე ღალსაც (გალი). ღალი მეგრული

სიტყვაა და ღელეს, მცირე მდინარეს აღნიშნავს. იგი მომდინარეობს ზანური *ღალულ > ღალუ > ღალი ფორმიდან [43. 164].

ამრიგად, როგორც დავინახეთ, ტოპონიმები ადგილობრივ ხასიათს ატარებდნენ, ექვემდებარებოდნენ მკვიდრი ენის გრამატიკულ წესს, მათი სიტყვათწარმოებითი ლექსიკური მოდელები ნასესხები არ იყო. კელევის შედეგად აღმოჩნდა, რომ გარკვეულმა პოლისონიმებმა უძველესი ხანიდან ჩვენამდე თითქმის უცვლელად მოაღწიეს, ზოგმა კი იგივე მკვიდრი ენის (ქართველური) გავლენით მცირე ფონეტიკური ცვლილებები განიცადეს. მთავარი მაინც ის არის, რომ მათი სემანტიკა მხოლოდ ქართველური ენის საფუძველზე აიხსნება.

თითოეული პოლისონიმის წარმოქმნას ობიექტური მიზეზი ედო საფუძველად. მათი კლასიფიკაციის დროს იქვეთება სახელების მოტივაციის რამდენიმე მთავარი საფუძველი – მცენარეული საფარის თავისებურება (გაგრა, ბიჭვინთა, ცხუმი); გეოგრაფიულ-ბუნებრივი მდებარეობა (ბერძნული ანაკოფია, მეგრ. გალი) და სამეურნეო ხასიათი (ოჩემჩირე, გუდაუთა). უცნობია სემანტიკის თვალსაზრისით ილორი, მაგრამ გრამატიკული წყობით იგი აშკარად ქართულია (მეგრულია).

იმისათვის, რომ ეთნოლოგიურ ასპექტში შეგვესწავლა აფხაზეთის ქალაქები, თავდაპირველად წარმოდგენა უნდა შეგვექმნა თუ რას წარმოადგენდა ძველად ეს მსხვილი ობიექტები. გარკვეულ თავისებურებებთან ერთად საჭირო იყო გამოგვეკვლია გამოირჩეოდნენ თუ არა ისინი მოსახლეობის რაოდენობით, განვითარების პოლიტიკური, ეკონომიკური, მეურნეობის, ვაჭრობისა და ქალაქური ცხოვრების სხვა წესებით, რაშიაც იგულისხმება არაეკონომიკური სფეროებიც (დასახლების ფორმა, სოციალური ყოფა და სხვ.). აფხაზეთის ქალაქებმა დაარსების გრძელი და მრავალფეროვანი გზა განვლეს, ისინი უმეტესად მცირე ერთეულების (სოფლების) შეერთებისა და ზოგჯერ კონკრეტული დასახლების გაზრდის შედეგადაც ყალიბდებოდნენ. ასეთი წარმონაქმნები

თავიდანვე ხდებოდნენ როგორც ადმინისტრაციული, ისე რელიგიური და ეკონომიკური ცენტრები. მაგრამ დღეს ჩვენს ამოცანას არ წარმოადგენდა ამ ქალაქების წარმოშობის და განვითარების მიზეზთა ძიება. მათი განვითარების გზები კარგად არის შესწავლილი ქართულ ისტორიოგრაფიაში. ნაშრომები ამ საკითხის შესახებ ნაწილობრივ გამოყენებულია ჩვენს ნაშრომშიც. ამჟამად ჩვენი მიზანი იყო აფხაზეთში არსებული ძველი და ახალი ქალაქების სახელწოდებების შემქმნელი ეთნიკური გარემოსა და ენის გარკვევა. რადგანაც ერთ-ერთი ელემენტი ტოპონიმებია რომელთა კვლევის შედეგადაც შესაძლებელია დადგინდეს აფხაზეთის მოსახლეობის ეთნობა და მათი ეთნიკური შემადგენლობა, რომელიც ძველთაგანვე რთული საკითხი იყო. უძველეს დროში ადგილობრივი, მკვიდრი ბირთვის გვერდით ჯერ ბერძნული ელემენტი, ხოლო მოგვიანებით ჩრდილო-კავკასიური მიგრაციული მოსახლეობა ცხოვრობდა. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ყველა ეპოქაში წამყვანი ეთნიკური ძალა ქართველური მოსახლეობა იყო. ტოპონიმების ენის გამოვლინება, ხელს უწყობს ქართველი ხალხის აფხაზეთში განსახლების არეალის დადგენასაც.

უცხოურ და ძველქართულ საისტორიო წერილობით და კარტოგრაფიულ წყაროებში აფხაზეთის უძველესი ქალაქების ტოპონიმები ქართულ ენაზეა ფიქსირებული (გარდა ორი ბერძნული სახელწოდების – სებასტოპოლისი, ანაკოფია), ასევე ქართულ ენაზეა შექმნილი გვიან ჩამოყალიბებული ქალაქების სახელებიც. ამდენად, მათ შესახებ ზემოთმოყვანილი და გაანალიზებული მასალა შესაძლებლობას იძლევა დავადასტუროთ, რომ აფხაზეთში ანტიკონურ მოსახლეობას წარმოადგენდა ქართველები, ხოლო სხვა ეთნიკური ჯგუფები გვიან, მიგრაციული გზით არიან შემოსახლებულები.

კვლევის შედეგად მტკიცდება, რომ მთელი თანამედროვე აფხაზეთის ტერიტორიაზე აფხაზების განსახლებას წინ ქართველური მოსახლეობა უსწრებდა. სხვადასხვა ეპოქაში

მნიშვნელოვანი ცვლილებების მიუხედავად, ქართველური (ქართული) სახელწოდებების შექმნაში, ქართული ქალაქების პოლიტიკურ-ეკონომიკურ, რელიგიურ და კულტურულ ცხოვრებაში ყველაზე საგულისხმო წელიწადი, სწორედ ქართველურ მოსახლეობას შეჰქონდა. სხვადასხვა ხასიათის წყაროებში კარგად ჩანს, თუ რა ზიანი მოჰქონდა მიგრაციულ ტალღებს ჩრდილო-კავკასიიდან. ისინი დევნიდნენ მკვიდრ მოსახლეობას, ანადგურებდნენ მატერიალურ კულტურას, მაგრამ მიუხედავად ამისა საზოგადოებრივი წინსვლა მაინც არ შეჩერებულა. მკვიდრი მოსახლეობა, რომ თავისი სოციალურ-ეკონომიკური და კულტურული დონის გაცილებით მაღალ საფეხურზე მყოფ საზოგადოებას წარმოადგენდა, ჩანს იქიდანაც, რომ დანგრეული ქალაქის ადგილზე კვლავ ახალი შენდებოდა. ამის დამადასტურებელია არქეოლოგიური მასალები, ხუროთმოძღვრული ძეგლები და სხვ. ყველაფერი ზემოთქმული კი დაბეჯითებით მიუთითებს იმაზე, რომ აფხაზეთის ტერიტორიაზე კარგად განვითარებული ქართული სახელმწიფო არსებობდა.

ამრიგად, ცხადი ხდება, რომ აფხაზეთი ყოველთვის საქართველოს განუყოფელი ნაწილი იყო და მთელ თანამედროვე ტერიტორიაზე უხსოვარი დროიდან ქართველური მოსახლეობა ცხოვრობდა. ამდენად, კანონზომიერ მოვლენად მიგვაჩნია, რომ სწორედ ავტოქტონური მოსახლეობა ქმნიდა უმთავრეს და ძირითად ტოპონიმებს.

1. არქანჯელო ლამბერტის სამეგრელოს აღწერა. ბათუმი, 1991
2. ა. აფაქიძე. „დიდი პიტიუნტი“ – არქეოლოგიური გათხრები ბიჭვინთაში. „დიდი პიტიუნტი“, 1, თბ., 1975
3. თ. ბერაძე. „გაგარი“ და უღაღის განმარტებისათვის, „მაცნე“, 1, 1973, ისტორიის სერია.
4. თ. ბერაძე. ვახუშტი ბაგრატიონი აფხაზეთისა და ჯიქეთის შესახებ. აფხაზეთის ისტორიის პრობლემები, თბ., 1998

5. კ. ბერულავა. აფხაზეთის ისტორიული ადგილები. თბ., 1951
6. ნ. ბერძენიშვილი. საქართველოს ისტორიის საკითხები. ტ. VIII, თბ., 1990
7. გ. გასვიანი. აფხაზეთი, ძველი და ახალი აფხაზები. თბ., 1998
8. გ. გასვიანი. ნარკვევები შუა საუკუნეების სვანეთის ისტორიიდან. თბ., 1991
9. თ. გვანცელაძე. ქართველური სუბსტრატული ტოპონიმები აფხაზეთში. „არტანუჯი“, 10, თბ., 2000
10. თ. გვანცელაძე. ენობრივი მონაცემები და მნიშვნელობა აფხაზეთის ეთნიკური ისტორიის კვლევისათვის. აფხაზეთის ისტორიის პრობლემები. თბ., 1998
11. თ. გვანცელაძე. ქართველური ქრისტიანული ტერმინების აფხაზურ ენაში სესხების დროის საკითხისათვის. „არტანუჯი“, 10. თბ., 2000
12. ნ. დადიანი. ქართველთა ცხოვრება. თბ., 1926
13. ევლია ჩელების მოგზაურობის წიგნი. თბ., 1971
14. ვ. ზუხბაია. აფხაზეთო ჩემო. თბ., 1998
15. ე. თაყაიშვილი. არქეოლოგიური მოგზაურობა სამეგრელოში. ძველი საქართველო, III, 1913, 1914
16. ვ. თოფური. მ. ქალღანი. სვანური ლექსიკონი. თბ., 2000
17. მ. ინაძე. ძველი აფხაზეთის ეთნო-პოლიტიკური საკითხები. „მაცნე“, I, 1992, ისტორიის სერია.
18. მ. ინაძე. ანტიკური ხანის კოლხეთის ქალაქები. საზოგადოებრივ მეცნიერებათა განყოფილების მოამბე. 4, თბ., 1963
19. მ. ინაძე. ანტიკური ხანის კოლხეთის ქალაქები (დიოსკური). ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის ინსტიტუტის შრომები. ტ. VI, ნაკ. 2, თბ., 1962
20. პ. ინგოროყვა. გიორგი მერჩულე. თბ., 1954
21. კასტელი. კოლხეთის ანუ სამეგრელოს რუკა. იხ.: ილ.

- ტაბაღუა, საქართველო. III, თბ., 1954
22. ვ. კიკნაძე. XIV ს. ლათინური წყარო საქართველოზე. გაზ. „სახალხო განათლება“, 1989, 18, X
 23. დ. ლეთოდიანი. აფხაზეთის, აფშილეთის და სანიგეთის პოლიტიკური დამოკიდებულება ეგრისთან (ლაზიკასთან) IV-VIII სს-ში. თბ., 1991
 24. ქ. ლომთათიძე. აფხაზთა ვინაობისა და განლაგების ზოგიერთი საკითხის შესახებ. „მნათობი“, 12. თბ., 1956
 25. ნ. ლომოური ეგრესის სამეფოს ისტორია, თბ., 1968
 26. ნ. ლომოური. კოლხეთის სანაპიროს ბერძნული კოლონიზაცია. თბ., 1962
 27. გ. ლორთქიფანიძე. ბიჭვინთის ნაქალაქარი, თბ., 1991
 28. გ. მელიქიშვილი. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, I, თბ., 1970
 29. გ. მელიქიშვილი. საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის უძველესი მოსახლეობის საკითხებისათვის. თბ., 1965
 30. თ. მიბრუანი. დასავლეთ საქართველოს ქართველ მთიელთა ეთნოგენეზის, განსახლებისა და კულტურის ისტორიიდან. თბ., 1989
 31. თ. მიბრუანი. კოლხური ქალაქი სოხუმი 500 წლისაა. „ლიტერატურული საქართველო“, 38 (3298), 15-21 სექტემბერი, თბილისი, 2000
 32. თ. მიბრუანი. აფხაზეთის ტოპონიმია. აფხაზეთის ისტორიის პრობლემები, თბილისი, 1998
 33. დ. მუსხელიშვილი. საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის ძირითადი საკითხები. თბილისი, 1977
 34. ამ უკანსკნელ ხანებში ისტორიული წყაროების ინტერპრეტაციის საფუძველზე, აფშილები ერთ-ერთ ლაზურ ტომად არის მიჩნეული. იხ.: დ. მუსხელიშვილი, აფშილთა ეთნიკური კუთვნილების საკითხისთვის. „არტანუჯი“, 10, თბილისი, 2000
 35. „მწყემსი“, 1893, 11, აფხაზეთის რუკა
 36. პროკოპი კესარიელი. გეორგიკა. ტ. 2, თბილისი, 1965

37. თ. ჟორდანი. ქრონიკები, 2
38. გ. როგავა. ზოგი გეოგრაფიული სახელის (ოჩამჩირე, ტყაურუ) შედგენილობისათვის. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, 93, თბილისი, 1960
39. თ. სახოკია. მოგზაურობანი. ბათუმი, 1985
40. პ. ფენრიხი, ზ. სარჯველაძე. ქართველურ ენათა ეტიმოლოგიური ლექსიკონი. თბილისი, 2000
41. ქართლის ცხოვრება. IV, თბილისი, 1973
42. თ. ქაჯაია. მეგრულ-ქართული ლექსიკონი. II, თბილისი, 2002
43. თ. ქაჯაია. მეგრულ-ქართული ლექსიკონი. III, თბილისი, 2002
44. ქსე, 9, თბილისი, 1985
45. ალ. ღლონტი. ტოპონიმიკური ძიებანი, I, თბილისი, 1971
46. ი. ყიფშიძე. რჩეული თხზულებანი. თბილისი, 1994
47. ა. ჭკადუა. ტოპონიმიკურ შესატყვისობათა ძირითადი პრინციპები (ქართველურ ტოპონიმთა მონაცემების მიხედვით). ონომასტიკა. I, თბილისი, 1987
48. ივ. ჯავახიშვილი. თხზულებანი. ტ. II, თბილისი, 1983
49. ივ. ჯავახიშვილი. ქართველი ერის ისტორიის შესავალი. I, თბილისი, 1950
50. ს. ჯანაშია. შრომები. III, თბილისი, 1959
51. გ. ჯაფარიძე. ქართველებისა და საქართველოს არაბული სახელწოდებები. საქართველოს და ქართველების აღმნიშვნელი უცხოური და ქართული ტერმინოლოგია. თბილისი, 1993
52. ბ. ხორავა. ოდიშ-აფხაზეთის ურთიერთობა XV-XVIII სს. თბილისი, 1996
53. პიდრონიმური სახელების შესწავლის საფუძველზე აღმოჩნდა, რომ მდ. აბასკოსს ზ. ანჩაბაძისაგან განსხვავებით, მრავალი მეცნიერი თანამედროვე მდ. ფსოუსთან აიგივებს.
54. Адзинба И. Е. Архитектурные памятники Абхазии. Сухуми, 1958

55. Анчабадзе З. В. Вопросы истории Абхазии в книге П. Ингороква, "Георгий Мерчуле" — Грузинский писатель X века. Труды абхазского ин-та языка, литературы и истории, XXVIII, Сухуми, 1956
56. Анчабадзе З. В. История и культура древней Абхазии, М., 1964
57. Амицба Г. А. Новый Афон и его окрестности. Сухуми, 1988
58. Архимандрит Леонид, Абхазия и в ней Ново-Афонский Симонокананитский монастырь. С картами Абхазского побережья и части Римской Империи, Составитель И. Н. М., 1899
59. Бгажба Х. С. Бзыбский диалект абхазского языка, Тб., 1942
60. Берадзе Т. Н. Мореплавание и морская торговля в средневековой Грузии. Тб., 1989
61. Брун Ф. Черноморье. Сборник исследований по исторической географии Южной России (1852-1877 гг), часть II, Одесса. 1880, Факсимиле карты Черного моря П. Весконтэ 1318 г.
62. Гамахария Дж., Гогия Б. Абхазия — историческая область Грузии, Тб., 1997
63. Ган К. Опыт объяснения кавказских географических названий, СМОМПК, вып. 40, Тифлис, 1909
64. Географический энциклопедический словарь. М., 1989
65. Дворецкий Х. Древне греческо-русский словарь. I, М., 1958
66. Дюбуа де Монпере. Путешествие вокруг Кавказа. т. I. Сухуми, 1937
67. Инадзе М. П. Вопросы этнополитической истории древней Абхазии. Разыскания по истории Абхазии/ Грузия, Тб., 1999
68. Инадзе М. П. Города Колхиды в античную эпоху

- (Диоскуриа). Труды института истории им. И. А. Джавахишвили АН ГССР. т. V, 2, 1962
69. Инадзе М. П. Причерноморские города древней Колхиды. Тб., 1968
70. Инал-Ипа Ш. Д. Абхазы, Сухуми, 1965
71. Инал-Ипа Ш. Д. Вопросы этнокультурной истории абхазов. Сухуми, 1976
72. Кварчия В. Е. Ойконимы Абхазии в письменных источниках. Сухуми, 1985
73. Кация А. Илори памятник XI века. Сухуми. 1963
74. Кудрявцев К. Сборник материалов по истории Абхазии. Сухуми, 1926
75. Куфтин Б. А. Материалы к археологии Колхиды. II, Тб., 1950
76. Ломоури Н. Абхазия в позднеантичную и раннесредневековую эпоху. Разыскания по истории Абхазии/Грузия, Тб., 1999
77. Лордкипанидзе О. Древняя Колхида, Тб., 1979
78. Марр Н. Грамматика чанского (лазского) языка, 1910
79. Мачавариани К. Д. Описательный путеводитель по городу Сухуми и Сухумскому округу. Сухуми, 1913
80. Меликишвили Г. А. К истории древней Грузии. Тб., 1959
81. Мухелишвили Д. Исторический статус Абхазии в Грузинской Государственности, Разыскания по истории Абхазии/Грузия, Тб., 1999
82. Пагирев Д. Алфавитный указатель к пятиверстной карте Кавказского края. Издания Кавказского военного топографического отдела. ЗКОИРГО, кн. XXX, Тифлис, 1913
83. Пачулиа. Легенды лазурного берега. М., 1973
84. Прицкер Л. Очамчира (из истории города). Газ. "Советская Абхазия", 1972
85. Соловьев Л. Н. Диоскуриа-Севастополиς. Цхум.

- Труды Абхазского государственного музея. Вып. I.
Сухуми, 1947
86. Соловьев Л. Н. Энеолитическое селище у
Очемчирского порта в Абхазии. СМИА, т. I, 1939
87. Трапш М. М. Труды. т. 2, Сухуми, 1969
88. Трапш М. М. Древняя Диоскуриа. "СА", 4, X, 1963
89. Шагиров А. К. Этимологический словарь адыгских
(черкесских) языков, П-I, М., 1977
90. Шакирбай Г. З. Значение основы kəa в топонимии
Абхазии. Этнография имен. М., 1971
91. ზ. პაპასქირი. ნარკვევები თანამედროვე აფხაზეთის
ისტორიული წარსულიდან. ნაკვ. I, თბ., 2004

თაზი IX. ანთროპონიმია

საკუთრივ აფხაზური ეთნიკური იდენტიფიკაციის თვით-შეგნების განმამტკიცებელი როლი ეთნონიმებთან ერთად, კოლექტიური იდენტიფიკაციის გამომხატველმა ელემენტმა – ანთროპონიმულმა მოდელებმაც შეასრულა.

ეს მოდელები, ჩვეულებრივ, მემკვიდრეობით გადადიან თაობიდან თაობაზე და საკუთარი ისტორიაც გააჩნიათ.

გვარსახელის წარმოქმნა განპირობებულია სოციალურ-ეკონომიკური განვითარების დონით, სოციალური მდგომარეობით. გვარი თავდაპირველად გარკვეულ სოციალურ წრეში ჩნდება და მის ინტერესებს ემსახურება. ყველა ერს თუ ეთნიკურ ჯგუფს რაღაც თავისებური, განსაკუთრებული ანთროპონიმური ერთეულები უყალიბდება, მოდელების გამოხატვის საკუთარი უნივერსალური საშუალებით.

ჩვეულებრივ ისინი ეთნიკურად მყარია. მათ გააჩნიათ სუფიქსიანი და უსუფიქსო მოდელები, რომელთა დიაქრონულ განვითარებას მხოლოდ იმ შემთხვევაში მიედევენება თვალი, თუ ენას დამწერლობა გააჩნია.

ქართველებისა და თანამედროვე აფხაზების ტრადიციული ანთროპონიმია საკუთარი ეთნოსის ისტორიასა და ენასთან არის მჭიდროდ დაკავშირებული. თუ აფხაზეთში ქართველური ეთნოსის ანთროპონიმური სისტემა ძველთაგანვე ქართულ ნარატიულ ძეგლებშია დადასტურებული [40; 5; 6]. აფხაზური ანთროპონიმური მოდელის დიაქრონიული შესწავლა შეუძლებელია, ვინაიდან აფხაზური, უახლოეს წარსულამდე უმწერლობო ენათა რიცხვს განეკუთვნებოდა და საკუთარი სახელების ფიქსირება აფხაზურ ენაზე შედგენილი ისტორიული წყაროები და დოკუმენტური მასალით არ მომხდარა.

აფხაზური ანთროპონიმების შესახებ, გარდა სპეციალური წერილებისა, მონაცემები მრავლადაა გაბნეული ს. ჯანაშიას, დ. გვრიტიშვილის, ნ. ბერძენიშვილის, ზ. ანჩაბაძის, ნ. ბლაგუას,

შ. ინალ-იფას, გ. წულაიას, ჯ. გამახარიას, თ. გეანცელაძისა და სხვათა სამეცნიერო ნაშრომებში.

გვარსახელთა ეთნოისტორიული კვლევის თვალსაზრისით, ძველ ისტორიულ ბერძნულ-რომაულ თუ ქართულ წყაროებში აფხაზური საკუთარი სახელების ტიპი არ დასტურდება. მიუხედავად ამისა, აფხაზების შორეულ წინაპრებად მიჩნეულ ძველ ტომებში კოლხეთის, დასავლურ-ქართველი მეფეების, აფხაზეთის მთავრის და სხვ. საკუთარი სახელები რატომღაც (მაგ. საულაკი, რესმაგა, დარდინ, ქუჩი და სხვ.) გ. წულაიასათვის ადრეულ აფხაზურ ანთროპონიმებს წარმოადგენს [98. 70-72]. ასე მაგალითად, ანტიკურ ავტორებთან ფიქსირებული კოლხეთის მეფის სახელი საულაკი, მისი აზრით, აფხაზებში დღესაც ამ ფორმით არის გავრცელებული, რაც ლინგვისტურად სკვითურ-ბოსფორული პოლიტიკური მოღვაწის სახელთან, სოვმაკთან აქვს გაიგივებული. ძირი საუ (სოვ) სკვითურ ენაზე „შავს“ აღნიშნავს. ეს სახელი არა მარტო აფხაზებში, არამედ ქართველურ (მეგრულ) ხალხშიც სოულაკის ფორმით გვხვდება. მაშინ ისმის კითხვა, რატომ უნდა დარქმეოდა კოლხეთის მეფეს სკვითურიდან მაინცადამაინც აფხაზურში და არა ქართველურ (მეგრულ) ენაში დაფუძნებული ეს სახელი? ავტორის ვარაუდით, აბაზგების „მეფის“ საკუთარი სახელი – რესმაგა სარმატული წარმოშობისაა და „მებრძოლ მეგობარს“ აღნიშნავს. შუა საუკუნეებისათვის აფხაზურში პოლიტიკური კონიუნქტურის გავლენით გავრცელებული მსგავსი სახელები აღარ ფიქსირდება. თუმცა, ავტორს „ქართლის ცხოვრებაში“ ნახსენები დასავლურ-ქართველური მეფის ანთროპონიმი – ქუჯი (III ს. ჩვ. წ. აღრიცხვამდე) და დარდინ შარვაშიძის (XIII ს.) „ქართველი მეფის აფხაზი მხედართმთავრის“ საკუთარი სახელები აღან-ოსური სამყაროდან გავრცელებულად მიაჩნია ჯერ აფხაზურში (შდრ.: აფხ. ა-ქუჯ-მა – მგელი) და შემდეგ ქართველურში (მეგრულში) [98. 71]. რასაც ვერ დავეთანხმებით, რადგანაც დარდინ და ქუჯი აშკარად ირანული წარმოშობის ანთროპონიმებია, რომელიც ქართულ-სპარსული ისტორიული და კულტურული ურთ-

იერთობის გამო, პირდაპირ ირანულიდან ქართულში უნდა გაერცელებულიყო. საინტერესოა ფაქტი, რომ XI საუკუნეში აფხაზეთის მეფეთა სიაში – „მეფეთა დივანში“ – მოხსენიებული ანთროპონიმებიდან არც ერთი არ აღმოჩნდა აფხაზური წარმოშობის სახელი [98. 72]. ამდენად, როგორც ზემოთაც აღინიშნა, XVI საუკუნემდე აფხაზური ტიპის ანთროპონიმები ქართულ ან უცხოურ წყაროებსა და დოკუმენტებში არ დასტურდება.

VIII საუკუნიდან, აფხაზთა სამთავროს ჩამოყალიბებასთან ერთად, მთელი დასავლეთ საქართველოს ერთ პოლიტიკურ ერთეულად – „აფხაზთა სამთავროდ“ გაერთიანება განაპირობა. ამ დროისათვის აფხაზთა სამთავროს მცხოვრებთა უდიდეს ნაწილს ქართველური წარმოშობის მოსახლეობა წარმოადგენდა, რომელშიც გათქვეფილი იყო ახალი წელთაღრიცხვის II ს. შემოჭრილი ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიელების ჯერ კიდევ ეთნიკურად ჩამოუყალიბებელი ჯგუფები. „გერის-აფხაზეთის სამეფო ქართული სახელმწიფო იყო თავისი ტერიტორიისა და მოსახლეობის ეთნიკური შემადგენლობის დიდი უმეტესობით. ამ სახელმწიფოს ქართულმა შინაარსმა განსაზღვრა ის გარემოება, რომ გაერთიანებისთანავე გერის-აფხაზეთის დედაქალაქად იქცა ქ. ქუთაისი, ძველი ქართული ქალაქი, ქართული კულტურის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ცენტრი [29. 420]. ამიტომაც, XI-XVII სს. უცხოურ წყაროებში „აბაზგია“//„აფხაზეთი“, „აბაზგი“//„აფხაზი“ მთლიანად მთელი დასავლეთ საქართველოსა და ქართველის აღსანიშნავად გვევლინება [27. 83; 60. 129-132; 41. 225...]. ე. ი. მეგრელები, ჭანები, სვანები და საკუთრივ აფხაზები, ქართველები იყვნენ. რელიგიური თვალსაზრისითაც ამ მოსახლეობას LX საუკუნიდან უკვე ერთიანი ქართული ეკლესია აერთიანებდა ქართულ სახელმწიფო ენასთან ერთად. ტერმინ „აფხაზს“ ცნების თანდათან გაფართოების შედეგად, ამ ტერმინით XI საუკუნიდან გაერთიანებული ქართული სახელმწიფო და მისი მოსახლეობაც აღინიშნებოდა. ეს კი იმას მიაჩნებოდა, რომ ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიიდან შემოჭრილი მთიელთა პირველი ტალ-

ლის, დისკრეტული მოსახლეობის ასიმილირება X-XI საუკუნეებისათვის უკვე დიდი ხნის დამთავრებული იყო. ამრიგად, კანონზომიერად უნდა მივიჩნიოთ ის აზრი, რომ XV-XVI საუკუნეებამდე წყაროებში, ჩრდილო კავკასიური თუ თანამედროვე აფხაზური ტიპის ანთროპონიმები და გეარსახელები არ დასტურდება.

აფხაზეთში ქ. სოხუმამდე (ცხუმამდე) ტერიტორიის ეთნიკური განკერძოება მხოლოდ XV საუკუნის 70-ანი წლებიდან დასტურდება, როდესაც თანდათანობით ძლიერდება ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიელების თავდასხმები აფხაზეთის დანარჩენ ნაწილზეც. ამ დროიდან სამართლის ძეგლებშიც ჩნდება ცნობები მოსახლეობის ცვალებადობის შესახებ [46. 221]. მიუხედავად ამისა, აფხაზეთის ეს ტერიტორია ჯორდანო ინტერიანოს მონაცემებით, XV ს-ის მეორე ნახევარსა და XVI ს-ის დასაწყისშიც ჯერ კიდევ „კოლხეთის ნაწილად“ [73. 229] ითვლებოდა, სადაც უმეტესად ქართველური მოსახლეობა ცხოვრობდა. მიქელ მოსკოს, ჯოვანი ლუკას, ქათიბ და ევლია ჩელების, არქანჯელო ლამბერტისა [73. 237-240, 244-248, 253-255] და სხვათა აღწერილობებში ჩანს, რომ აფხაზეთში ქართველური, ქრისტიანული მოსახლეობის გვერდით ჩნდება ჩრდილო კავკასიური წარმოშობის, მეურნეობრივად დაბალი განვითარების, წარმართი მოსახლეობა. XVI საუკუნის მეორე ნახევრიდან, „თურქულ ოფიციალურ ენაში დროებით, თითქმის ქრება ეთნონიმი „აფხაზი“ და მის ადგილს იჭერს ფართო შინაარსის ტერმინი - აფხაზ-აბაზების კრებითი სახელწოდება „აბაზა“. თუმცა, ცოდნა იმის შესახებ, რომ ეს მხარე „აფხაზეთია“, შემორჩენილია [1. 274].

XVII საუკუნეში საკუთრივ აფხაზეთის სამთავროს საზღვრებში იყო მოქცეული მდინარე კოდორის ზემო წელი, დალი და წებელი (წებელდა). ამ მხარეების მფლობელი სვანი მარუშიანები მარშანიებად იქცნენ და შემდეგ თანდათან გააფხაზდნენ [9. 242]. XVII საუკუნის მიწურულისათვის აფხაზმა ფეოდალებმა საკუთარი ხალხითა და ჩრდილოკავკასიელი მთიელებით ოდიშის სამთავროზე პერმანენტული თავდასხ-

მები დაიწყეს, ისინი ყველაფერს აოხრებდნენ და მოსახლეობას აწიოკებდნენ. მათ ჯერ მდ. ღალიბგაზე მოიკიდეს ფეხი და თანდათანობით მდ. ენგურამდეც მიაღწიეს, მიუხედავად ამისა, ღალიბგა-ენგურის შუამდინარეთის მოსახლეობა ძირითადად მაინც ქართველური (მეგრული) რჩებოდა. აწინდელი აფხაზეთის, განსაკუთრებით ცხუმ-სოხუმისა და მდ. ღალიბგას შორის მოსახლე მკვიდრი ქართველური მოსახლეობის დიდი ნაწილი იძულებული შეიქნა აყრილიყო და სამეგრელო-ოდისის ცენტრალურ რაიონებში გადასახლებულიყო. ნაწილი დაატყვევეს და მონებად გაყიდეს, ნაწილი კი ბზიფის მხარეში გადაასახლეს. ბზიფი-გუდაუთის რ-ში ჩასახლებული მოსახლეობის უმეტესობა, რომელსაც ქართული გვარები ჰქონდა, გაააფხაზეს. იგივე ითქმის ოჩამჩირე-ტყვარჩელის ზონაში მცხოვრებთა მიმართაც, თუმცა, იმის თქმა არ შეიძლება, რომ ბზიფის აფხაზეთში მანამდე ქართველური მოსახლეობა არ ცხოვრობდა [35. 104-105]. მიგრაციულ მოსახლეობას გადაადგილებისა და საცხოვრებლის გამოცვლის დროს, თავისი ტრადიციული საკუთარი სახელები თან მოჰქონდა. სამშობლოდან მოწყვეტილი მოსახლეობის ანთროპონიმები სიცოცხლეს განაგრძობდა აფხაზეთში და გვარსახელებს ედებოდა საფუძვლად. თანამედროვე აფხაზური ანთროპონიმების შესახებ ხ. ბლაჟბა წერდა, რომ „აფხაზური ანთროპონიმებია არ არის ერთგვაროვანი, გეხედება როგორც საკუთრივ აფხაზურ-ქრისტიანული (ბერძნულ-ლათინური), მაჰმადიანური (არაბულ-ირანულ-თურქული), ადიღური, ქართული (მეგრულ-ჭანური) და რუსული სახელები“ [69. 234]. თანამედროვე აფხაზური ანთროპონიმების განვითარებას მეტად თავისებური დალი დაასვა ისლამურმა რელიგიამ. გვარსახელებს სხვადასხვა წარმოშობის საკუთარი სახელები ედებოდა საფუძვლად, მათ შორის, ადამიანის საქმიანობის აღმნიშვნელი ეთნონიმები, ტოპონიმები, ჰიდრონიმები, ზოგჯერ, ცალკეული მოვლენების, ცხოველების, ფრინველების, მცენარეების და სხვა სახელები. ზოგი აფხაზი მეცნიერი გვარსახელებს ზოოლოგიურ სახელებს, შორეულ წარსულსა

და ტოტემურ წარმომავლობას უკავშირებდა [85. 403], მაგრამ ჩვენი აზრით, ტოტემიზმი გეაროვნული წყობილების დამახასიათებელია და მის გაქრობასთან ერთად ისიც ქრება. ანთროპონიმებად ქცეული ეს სახელები კი გვიანი წარმოშობისაა და ასეთი ანთროპონიმური სისტემის პრაქტიკა ცნობილია მთელ მსოფლიოში. მაგ., ქართული - მგელიკა// მგელია, მეგრულ-ჭანური - გერია, ბერძნული - ლეიკოს, ლათინური - ლეიკარიონ, გერმანული - რუდოლფ და სხვ. იყენებს ცხოველის აღმნიშვნელ ზოგად სახელს - მგელს; ქართული - დათვია, დათუნა, ირანული - არსაკ, ბერძნული - არკადი, კელტური - არტურ და სხვ. იყენებს - დათვს; ქართული - კრაეაი, ლათინური - აგნესა, ებრაული - რაქილ - კრავს; ქართული ვეფხია, თურქული - ყაფლან - ვეფხეს და სხვ. შემდეგ ეს სახელები გეარსახელის ფუძეებადაც გვევლინება.

თანამედროვე აფხაზურ საზოგადოებაში სოციალური დიფერენციაციისა და სამართლებრივი უფლება-ვალდებულებათა განვითარების სისუსტე, საკუთრების კოლექტიური ფორმის XX საუკუნემდე არსებობა, გეარსახელების ჩამოყალიბებას აფერხებდა. მიუხედავად ამისა, მართალია მცირე რაოდენობით, მაგრამ მათი ფორმირება XVI საუკუნიდან უკვე დაწყებული ჩანს. თავდაპირველად, საკუთარი სახელი ასრულებდა გეარსახელის ფუნქციას. გეარსახელის ჩამოყალიბების პროცესში საკუთარი სახელი საოჯახო (ათააცვა) სახელმა, ხოლო საოჯახო სახელი აგნატური ნათესავეების - პატრონიმიულმა (აბიფარას) სახელმა შეცვალა. აფხაზები ახალშობილს საკუთარ სახელს თავიდანვე ურჩევდნენ, მაგრამ მას სახლის გარეთ ე.ი. სოფლის საზოგადოებაში პატრონიმიულ სახელზე ნათესაური ტერმინის დამატებით მოიხსენიებდნენ. მაგ.: კუნ ხბიფარა (კუნის თავი აბიფარას შვილი), დუგ ხბიფარა (დუგის თავი აბიფარას შვილი), ან კმახირიფაცვა ე. ი. კმახირის შვილები [24]. საველე-ეთნოგრაფიული მუშაობის დროს, აფხაზური საკუთარი, საოჯახო და პატრონიმიული სახელები დაეადასტურეთ ადგილის, სახნავ-სათესის, მცირე საძოვრებისა და ტყეების დასახელ-

ებებში. იქ, სადაც აფხაზური მოსახლეობა სახლობდა, ყველა ეს სახელები ტოპონიმებად იყო ქცეული და ამდენად საბჭოთა ხანაში შემონახული [7. 144; 67. 13].

განვითარების შემდეგი ეტაპი აუელას (გვარსახელის) [2] ჩამოყალიბებაა, თუმცა, თვით აფხაზურ საზოგადოებაში XX საუკუნეშიც პიროვნებას საკუთარ სახელთან ერთად კელაე პატრონიმიის სახელით მოიხსენიებდნენ, რაც გარშემო-მყოფთათვის ინდივიდის ვინაობას ჩვეულებრივ უფრო გასაგებს ხდიდა. მართალია, პატრონიმიის ეპონიმი საფუძვლად გვარსახელს ედებოდა, მაგრამ, დიდი ოჯახების ხელახლა დიფერენციაციის შედეგად გვერდითი საგვარო შტო-გვარებიც წარმოიქმნებოდა. ხშირად ასეთი დედა გვარიდან გამოყოფილი შტოგვარები უკვე დამოუკიდებლადაც არსებობდნენ. დედაგვარს და შტო-გვარს შორის ეგზოგამიის სიმტკიცე აფხაზებში განსაკუთრებული იყო. ეპონიმი თითქმის ყველა ეთნოგენეალოგიურ გადმოცემებში იმ პირველმოსახლე მიგრანტსა და მის სახელს უკავშირდებოდა, რომელიც საქართველოში და კერძოდ კი აფხაზეთში, დასახლებას უყრიდა საფუძველს. ამავე ეპონიმიდან იწყებოდა აღმავალი ხაზით წასული მამაკაცის (მამის) აგნატური ნათესაობის ათვლაც. თითქმის ყველა აფხაზური გვარსახელის შესახებ შექმნილი გადმოცემა იმ გეოგრაფიულ მხარეს და იმ წინაპარს უკავშირდებოდა, რომლისგანაც ივარაუდებოდა მიგრანტების აფხაზეთში ჩამოსახლება.

როგორც ცნობილია, აფხაზური გვარსახელების გრამატიკული მოდელების საწარმოებლად, უმეტესად გამოყენებულია -ბა და -იფა (=შიფილი) სუფიქსები. გეხედება სხვა აგებულების გვარსახელიც. მაგ.: დბარ, ბარციც, ფსთი და სხვ. აფხაზ მეცნიერთა ვარაუდით -ბა სუფიქსი ძველია და აფხაზური წარმოშობისაა, რომელიც ამ ენიდან სესხების გზით უნდა მოხვედრილიყო ზოგიერთ ქართულ გვარსახელებშიც. ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში არსებობს საწინააღმდეგო მოსაზრებაც, რომლის თანახმად, ეს ბგერითი კომპლექსი (-ბა), დამახასიათებელი აფხაზური გე-

არებისათვის (ადლეიბა, აკაბა, თარბა და სხე.), რომელიც თითქოს წარმოშობით ქართველური უნდა იყოს და იგი ქართული ენის საშუალებით აიხსნება. ქართველური კომპლექსი ბა წარმოადგენს სიტყვის „ბაეშის“, მცირეწლოვნის ფუძეს (მაგ.: ბა-რტყი, ბა-ლლი, ბა-ღანა და სხე.) [73. 609-610]. როგორც ჩანს, ეს აზრი ივ. ჯავახიშვილის მიერ გამოთქმულ ვარაუდს ეყრდნობა, რომლის მიხედვითაც ბა ბგერათკომპლექსის თავდაპირველი ფუნქცია მცირეწლოვანი ადამიანის, პირუტყვის და ფრინველის ზოგადი სახელების სქეს-კატეგორიის არამქონე ნიშანი უნდა ყოფილიყო. მაგ.: ბა-ეშვი, ბა-ლლი, ბა-ტკანი, ბა-რტყი, ბ-ურვაკი, ბ-ელი, ბ-აჭია და სხე. [54. 188-211, 240-255]. მაგრამ, ამ კომპლექსის ე.ი. თავსართის გვარსახელის მაწარმოებელ ბოლოსართად გადაქცევა ლინგვისტური თვალსაზრისით ეჭვს უნდა იწვევდეს. ეერც იმ აფხაზი მეცნიერების აზრს გავიზიარებთ, ქართველური გვარების - კაკა-ბა-ძე, ჩიქო-ბა-ვა, მშვიდო-ბა-ძე, ხარა-ბა-ძე, დუმ-ბა-ძე, გოგ-ბა-იძე და სხვა. აფხაზურიდან სესხებას რომ ვარაუდობენ, რომელსაც გვიან უნდა დამატებოდა ქართველური ანთროპონიმული მოდელების სუფიქსები - ძე, ვა და სხე., ჯერ ერთი, ქართულ გვარსახელს უფრო დიდი ხნის ისტორია გააჩნია, ვიდრე აფხაზურს. მათი არსებობა დოკუმენტურად დასტურდება VIII-LX საუკუნეებიდან, ხოლო XII საუკუნეში უკვე სისტემად არის ჩამოყალიბებული [21. 12, 34, 100]. მეორე - გეოგრაფიული და საკუთარი სახელების მაწარმოებლად -ბა სუფიქსი ქართველურში და კერძოდ, კოლხურში რომ ძველთაგანვე იყო გავრცელებული, ამას მოწმობს ხეთურ ღურსმულ ტექსტებში დადასტურებული უძველესი ქასქური ტოპონიმი-კა და ქასქური საკუთარი სახელები [18. 5, 15], რომელიც უკვე დადასტურებულია, რომ ქართველურია.

ჩვენი ვარაუდით, ქართველური პატრონიმიული სახელის გრამატიკული მოდელის საწარმოებლად თავდაპირველად -ბა სუფიქსი ამა თუ იმ კონკრეტული პიროვნების, ოჯახის უხუცესის, მემკვიდრეების კრებითობის, სიმრავლის გამოხატვის საშუალებას იძლეოდა. შემდეგ ზოგიერთ მათგანს,

რომელსაც -ბა მაწარმოებლად ერთვოდა, ემატებოდა ახალი მაწარმოებელი -ძე და -ვა. ამის შედეგად იქნა მიღებული ჩხო-ბა-ძე, ჩიქო-ბა-ვა და სხვ. ე.ი. ჩხოს და ჩიქოს მემკვიდრეები.

რაც შეეხება აფხაზური გეარსახელების მაწარმოებელ -ბა სუფიქსს, რომელიც XVII საუკუნიდან დასტურდება ქართულ წყაროებში, ამაზე შესაძლებელია შ. ინალ-იფას თვალსაზრისის გაზიარება, რომლის თანახმადაც, „ბა“ სუფიქსს ფონეტიკური კაეშირი უნდა ჰქონდეს ფა<იფა-სთან (აფხ. = შვილი) [85. 403]. ბ და ფ ბილაბიალური ბგერებია და ამ შემთხვევაში ყრუ ფშვინვიერს (ფ) შეეძლო მოეცა ბ ბგერა (იფა>ბა). ამ ფონეტიკური პროცესის დამადასტურებელია გეარსახელი ინალ-იფა. ანთროპონიმი ინალი XV საუკუნიდან ჩანს აფხაზებში გაერცელებული, ხოლო გეარსახელი ინალ-იფა (ფორმით - ინალდიფა) ქართულ წყაროებში XVII საუკუნიდანაა დამოწმებული [43. 497].

ამდენად, გეარები ბლაჟ-ბა ან ბგან-ბა და სხვ. ბლაჟის და ბგანის „შვილს“ აღნიშნავს. ბოლოკიდური „ა“ ნათესაობის, მოკეთებების (აფხ. აუა) გამომხატველია.

დასავლურ-ქართული გეარსახელების ყველაზე ადრეული ნიმუშები აფხაზეთიდან წერილობით წყაროებში, „ბიჭვინთის იადგარში“, „ცნებაჲ სასჯულოში“, „აფხაზეთის საკათალიკოზო გამოსავლის მოსაკრებლობის დაეთრებში“, ბიჭვინთის ღეთისმშობლის ეკლესიისადმი შეწირულების წიგნებში [45. 179-180; 46. 419-435] „აფხაზეთის საკათალიკოზო გლეხების დიდ დაეთარში [25. 25-26] და სხვა ძეგლებშია დაცული. ამ წყაროებში დადასტურებულ ანთროპონიმებსა და გეარსახელებში არ ჩანს აფხაზურ ან ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიურ ენებზე შექმნილი ონომასტიკური ერთეულები. გეარსახელების ლექსემები და მათი ძირითადი მოდელები კოლხურია და ამდენად, ქართველური. მათ ერთეის იანი/ია// ეა//ნა//უა//ძე//შვილი სუფიქსები. მაგ.: ლიპარიტიანი, დადიანი, ჯაიანი, მარღანია, მარშანია, შუშანია, ჯომნია, სუბუქია, გოგილავეა, ჩაგუა, თიფშხუა, კონჯარია, ქანთარია, სოფუანასკირი და სხვ. ამ წყაროებში შემონახულ გეარსახელთა ეტიმოლოგია

ადასტურებს, რომ წარმოშობით ისინი უეჭველად ქართველურია. ზოგ ამ გვარსახელის მოდელს გაერცელების უფრო ფართო არეალი გააჩნია დასავლეთ საქართველოში. ზოგი მათგანი კი წარმოშობილია და გაერცელებულია აფხაზეთის ტერიტორიიდან საქართველოს სხვა კუთხეში. რაც შეეხება „იან“ სუფიქსზე დამთავრებულ სახელებს, შუა საუკუნეებში მათ საქართველოს ფარგლებში საზღვარი არ გააჩნდათ. ისინი გაერცელებული ჩანს საზოგადოების როგორც მაღალ, ისე დაბალ სოციალურ ფენებში.

აფხაზეთის ფეოდალური გვარსახელი წყაროებში პირველად თამარის მეფობის დროს (XII-XIII სს.) იქნა დამოწმებული „ქართლის ცხოვრების“ ვერსიებში, ანონიმ ავტორთან, „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანში“ – „ოთალო შარვაშისძე“ [43. 33]; ეახუშტი ბაგრატიონთან კი, რომელსაც „ქართლის ცხოვრების“ სხვა ვერსია აქვს გამოყენებული – „დაღათო შარვაშისძე აფხაზთა...“ [44. 172]. ამის შემდგომ, მოგვიანებით, XIV საუკუნის დასაწყისში – „მკვდართა თავად შარვაშის-ძე აფხაზი, სახელით დარდინ...“ [43. 192, 32. 192]. 1888 წ. ე. ვეიდენბაუმმა თავის ნაშრომებში [71; 72.] აფხაზეთის ერისთავის შარვაშიძის გვარსახელი და წარმომავლობა აფხაზური „შიარასიას“, შირაზსა და შირვანშაჰების გვარის შთამომავლებს დაუკავშირა. ე. ვეიდენბაუმის თანახმად, ძველი წყაროებიდან ცნობილი ხდება, რომ დავით აღმაშენებელს აფხაზეთში ქ. ანის ემირის ოჯახი მოლიანად გადმოუსახლებია. გამოყენებული წყარო ცხადია, მითითებული არაა, თუმცა, კარგად არის ცნობილი, რომ წყაროებში არც ეს ფაქტი და არც შარვაშიძის გვარის წარმომავლობის შესახებ რაიმე საბუთი არ მოიპოვება. მსგავსი ვარაუდი გამოთქვა 1910 წ. ა. დიაჩკოვ-ტარასოვმა, რომელიც აფხაზი რესპოდენტის ნათქვამს ეყრდნობოდა, და რომელმაც შერვაშიძეების სამშობლოდ შირაზი, ხოლო იქიდან მიღებული აფხაზური გვარი „შიარასია“ (მეგრული ფორმა – შარაშია) გამოაცხადა [80. 150]. ისევე, როგორც ზემოთ ხსენებული ავტორები „შარვაშიძის“ გვარს, „შირაზსა“ და „შირვანშაჰს“

ფონეტიკურად გარეგნული მსგავსების გამო აკავშირებდნენ, ასევე კ. კუდრიავცევმა მიახმავა გეჩა და ჩაჩბა-შერვაშიძე და ამ ქართული გვარსახელის საფუძვლად, ჯიქური გეჩა მიიჩნია, რაც არ დასტურდება. ამავე დროს, მან ორივე გვარსახელი გენეტიკურად, აჩბა-ანჩაბაძეს დაუკავშირა და სამივე გვარსახელი „მცირე“ და „დიდი“ აფხაზეთის აფხაზ მეფეთა დინასტიის წარმომადგენლებად წარმოაჩინა.

1895 წ. მ. ბროსემ ქართული ხალხური გადმოცემა გამოაქვეყნა, რომლის მიხედვითაც, „შვილი შირვანშაჰისა, ქართულად შარვაშა, შთამომავალი ბენიშედადის ოჯახისა, ფლობდა ოდესმე შირვანს და რომლის უმცროსი შტო ქ. ანში ბატონობდა, ამათგან ერთ-ერთი ანელი მთავართაგანი ერგო ტყვედ მეფე დავით აღმაშენებელს და იგი 1122 წ. წამოყვანილ იქნა აბხაზეთში და იქიდან აღარ დაბრუნებულა თავის მამულში“ [11. 297]. როგორც ჩანს, არა ძვ. ქართული წყაროები, არამედ სწორედ ეს გადმოცემა უნდა გამხდარიყო ე. ვეიდენბაუმისა და ა. დიაჩკოვ-ტარასოვის ცნობის წყარო.

ეს გადმოცემა პირველად დ. გულიამ გამოიყენა, რომელმაც ტყვედ წამოყვანილი ყმაწვილი მაინცადამაინც შარვაშიძის გვარს, შირვანშაჰის მემკვიდრეს, შარვაშის-ძეს, აქედან გამომდინარე, გვარსახელი შირვანშაჰის ტიტულსა და დავით აღმაშენებლის ეპოქას დაუკავშირა [76. 138, 208].

ეს აზრი გაიზიარა ზ. ანჩაბაძემაც. მან შესაძლებლობა დაუშვა, რომ იმ დროისათვის საზოგადოებას არ შეეძლო შეეთხზა ამ გვარსახელის წარმოშობის შესახებ მოგონილი ამბავი. ამიტომ, დავით აღმაშენებელს საქართველოსადმი შირვანის ვასალური დამოკიდებულების გამჟღავნების მიზნით, შესაძლოა, მართლაც დაენიშნა აფხაზეთში შირვანის დიდებული. მით უმეტეს, რომ შირვანისა და საქართველოს მჭიდრო კავშირი რეალური იყო [61. 190-195]. მიუხედავად იმისა, რომ არც გადმოცემით, არც „ქართლის ცხოვრების“ ვერსიების და არც სხვა რაიმე დოკუმენტური მასალის საფუძველზე ზემოთქმულის დამადასტურებელი საბუთები არ არსებობდა, ეს ვარაუდი აფხაზმა მეცნიერებმა მტკიცებულებად მიიღეს,

მათ შორის გ. ანჩაბაძემაც [62. 7-10]. ზ. ანჩაბაძეს შარვაშიძის გვარის, როგორც აფხაზური, ისე ქართველური წარმომადგენლობა რატომღაც საეჭვოდ მიაჩნდა და მის წარმომადგენლობას აღმოსავლეთს უკავშირებდა [61. 194].

ზემოთქმული ნ. ბერძენიშვილმა არ გაიზიარა, რადგანაც ამ საკითხთან დაკავშირებით განსხვავებული აზრი გააჩნდა: „ფეოდალური დასავლეთ საქართველო მხოლოდ ქართული შეიძლება ყოფილიყო...“, „მაღალი საფეხურის ფეოდალური გაერთიანება ძველი კოლხეთის ტერიტორიაზე სხვა არ შეიძლება ყოფილიყო, თუ არა ქართული“. შარვაშიძის გვარი აფხაზების „ღრმა ქართველიზაციაზე მიუთითებდა და იმთავითვე ქართველობაზე“. მას კავკასიის ფეოდალური ურთიერთობის ცენტრად სწორედ ქართული ფეოდალური ურთიერთობა მიაჩნდა და ამიტომ, აფხაზეთში, „საქართველოს მეფეების დასაყრდენად“ მხედართმთავარ „ქუაბულელ ოთაღო ჭაჭასძეც“ (ვარაუდით ჩაჩას-ძე) [9. 299] აფხაზურ ვარიანტს, ჩაჩბას დაუკავშირა, რადგან ჭაჭას-ძეს თითქოს აფხაზურში ჩაჩბა უნდა მოეცა. მკვლევარს მხედველობიდან გამორჩა, რომ ჭ ფონემას აფხაზურში რბილი, მკვეთრი და ლაბიალიზებული ფონემები მოეპოვება. ამდენად ქართული ჭ აფხაზურშიც ჭ-ს მოგვეცემდა, მხოლოდ ხმოვნებსა და თანხმოვნებთან მიმართებაში ფონემების სპეციფიურობის გათვალისწინებით. ნ. ბერძენიშვილი ჩაჩ-შარვაშიძის ქართველობას უფრო ეთნიკურ მომენტზე დამყარებულად მიიჩნევდა, ვინაიდან შარვაშიძის გვარსახელი ქართველურ საფუძველზე წარმოშობილად მიაჩნდა. მისი აზრით, ჩაჩის ონომასტიკონისა (ჩაჩა (ჭაჭა), ჩაჩუა, ჩაჩვა, ჩაჩაშვილი, ჩაჩიბაძე, ჩოჩია, ჩიჩუა, ჩიჩიკაშვილი...) და მსგავსი ტოპონიმების – ჩაჩუბეთი, აჩაბეთი, ჭანჭათი, ჭაჭიეთი, ჭანიეთი... გავრცელება საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში შარვაშიძე-ჩაჩის ქართველობაზე უფრო მყარ ნიშანს ქმნიდა. ჩაჩის ასეთი გავრცელება გამორიცხავდა იმის დაშვებას, რომ „ჩაჩი“ ტომი კი არა, მეთაურის, წინამძღოლისაგან ნაწარმოები სახელი იყო [9. 603-606]. ზ. პაპასქირის ვარაუდით, აფხაზურ აჩაჩბა-ჩაჩბას არაფერი აქვს საერთო მის

ქართულ შარვაშიძე ფორმასთან [35.60].

საინტერესოა, რომ შარვაშიძეს ქართული წარმოშობის გეარსახელად არც ნ. მარი მიიჩნევდა. მისი აზრით, X საუკუნის „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“ მოხსენიებული ტოპონიმი – „შაროეთი“ და საგვარო სახელი „ბაგრატ შაროელი“ უკავშირდებოდა მეგრულ ანთროპონიმს „შაროში“, რომელთა ეტიმოლოგიური შესწავლის შედეგად მიიჩნევდა, რომ გეარის აღმნიშვნელი ქართული „ელ“ და მეგრული „ში“ სუფიქსები საშუალებას იძლეოდა მათი ამოსავალი „შარო-შია“ ყოფილიყო. „შაროში“-ს ფუძისეული „ოშ“ მეგრულსა (და აფხაზურშიც) -ეა-დ იქცეოდა და მოგვეცემდა „შარვაშს“, ხოლო ამ ანთროპონიმზე -ძე სუფიქსის მიმატებით მივიღებდით „შარვაშიძეს“ [82. LVII, 131].

ს. ჯანაშიას ეჭვი არასოდეს შეუტანია, რომ შარვაშიძე გეარსახელს ქართული ფუძე ჰქონდა, მაგრამ იგი წერდა: მიუხედავად იმისა, რომ აფხაზეთის მთავრად ბოლომდე ყველაზე წარჩინებული შარვაშიძის გეარი დარჩა, „გვიანდროინდელი შარვაშიძეები და ამ გეარსახელის უძველესი მატარებლები დაკავშირებული არ იყვნენ ერთმანეთთან“ [58. 30]. მას მიაჩნდა, რომ მათი გენეალოგიური ხაზი გაწყვეტილი იყო, მიგრაციულ მოსახლეობასთან და სხვა თავადურ გეარებთან შერევის ნიადაგზე. ამიტომაც გეარსახელის „შარვაშიძე“ ფორმა აფხაზებში „სრულიად უცნობი“ იყო. მკვლევარის აზრით, ეს საგვარეულო ადგილობრივ ცნობილი იყო ჩაჩის (//ჩაჩბა) სახელით. მიუხედავად იმისა, რომ აფხაზურ ძირებს უაღრესი გაცვეთა სჩვევიათ, აფხაზური ფორმა ქართულისაგან იმდენად იყო დაშორებული, რომ ისინი აშკარად სხვადასხვა წარმოშობისა უნდა ყოფილიყო [58. 30]. ს. ჯანაშიას, ბუნდოვანი, მაგრამ მაინც გადმოცემები შეუკრებიან ჩრდილო კავკასიაში აჩბებისა და ჩაჩბების დაპირისპირებისა და ბრძოლის შესახებ. მას მიაჩნდა, რომ გეარსახელი აჩბა, ისევე, როგორც ჩაჩბა, აფხაზური წარმოშობისაა და გვიან არის მიგრაციული, მოსახლეობის მიერ ჩამოტანილი [58. 31], რასაც მთლიანად ვიზიარებთ.

ენათმეცნიერმა თ. გვანცელაძემ თავიდანვე უარყო ვარაუდი, თითქოს შარვაშიძის გვარსახელის საფუძველი შირვანის მფლობელთა აღმნიშვნელი „შარვანშა“ ტერმინი ყოფილიყო. მისი აზრით, გვარსახელს „შარვაშიძე“ საფუძველად უნდა დადებოდა მამაკაცის სვანური საკუთარი სახელი „შაოშ(ა)“ (შდრ.: შაორშაძე). სვანურ შავერშ → შავრეშ სახეობას, რომელსაც თავის მხრივ ბგერათა გადასმის ნიადაგზე შეექლო მოეცა შარვაშ//შერვაშ სახეობები (შდრ.: შავრაშიძე), ხოლო მეგრულში შარაშია -ვ თანხმოვნის დაკარგვითა და -ძე სუფიქსის -ია ჩანაცვლების შედეგად [14. 19-20].

თ. მიბჩუანი შარვაშიძეთა გვარსახელის შესახებ მსჯელობისას შენიშნავდა, რომ შარვაშ-ის დაბოლოება -აშ დამახასიათებელია მხოლოდ მეგრულ-სვანურისათვის და ამდენად გვარის ეტიმოლოგია ქართული ენის ამ დიალექტებში უნდა ექძიოთ და არა შირვან-შაჰის შემთხვევით მსგავს პოსტულატებში. მკვლევრის აზრით, შარვაშიძეები, ვარდოსანიძეები, დადიან-ბედიანები აფხაზეთის ქართული ფეოდალური საგვარეულოს – მარუშიანების წრიდან უნდა წარმოშობილიყვნენ [32. 37-39].

ძნელი გასაზიარებელია შირვანის მფლობელთა წოდებიდან შარვაშიძე//შერვაშიძის გვარსახელის წარმომავლობა. როგორც ჩანს, საქართველოს ერთ-ერთ კუთხეში ადგილობრივი დაწინაურებული წრის წარმომადგენლის პრეროგატივა იყო სამთავროს მმართველობა. დავით აღმაშენებლის მეფობის ხანაა 1089-1125 წწ. შირვანიდან ტყვე მას 1122-1124 წწ. უნდა ჩამოეყვანა, რადგან სწორედ ამ დროს გაათავისუფლა მან შირვანი სელჩუკი დამპყრობლებისაგან და დაუმორჩილა საქართველოს. ამდენად, წყაროებიდან გამომდინარე, არ ჩანს, რომ აფხაზეთის ერისთავი დავით აღმაშენებლის მოღვაწეობის დროს დაინიშნა. უცხო ეროვნებისა და რელიგიის წარმომადგენელი კი, მოკლე პერიოდში ვერც ქართველებთან ინტეგრაციას მოასწრებდა და ვერც ადაპტაციას იმდენად, რომ მართლმადიდებელი გამხდარიყო. წყაროებიდან და გვარსახელის გარეგნული ფორმიდან გამომდინარე კი, ჩანს, რომ

ოთაღო თუ დაღათო შარვაშის ძე, ქართული ფეოდალიზმის წარმომადგენელია და ქართველი თავადი. ისიც ცნობილია, რომ ქართველმა ხალხმა თავისი მრავალსაუკუნოვანი არსებობის მანძილზე, საკუთარი განვითარებული სამართლებრივი სისტემა შექმნა. იმდროინდელი სამართლებრივი ნორმების სისტემური ერთობლიობა – ჩვეულებითი სჯული ფეოდალური ხანის (XI- XII სს.) „საქართველოში უფრო მაღლა იდგა, ვიდრე აღმოსავლეთ და დასავლეთ ევროპის რიგ ქვეყნებში“ [33. 5]. აქედან გამომდინარე, უკვე კარგად ჩამოყალიბებული სამიწათმფლობელო ხასიათის კანონმდებლობა ძველი კოლხეთის ტერიტორიის (თუგინდ ნაწილის) „მყრობელის“ და „მფლობელის“ უფლებამოსილებას, სწორედ ქართველ დიდებულს თუ მისცემდა. აქედან გამომდინარე, აფხაზეთში მცხოვრები შარვაშიძეები წარმოშობით ეთნიკურად ქართველი დიდებულები იყვნენ. ამავე დროს, თუკი მკელე-ვართა მიერ გეარსახელის წარმომავლობის შესახებ უკვე არსებულ მოსაზრებებს გაეზიარებთ [9. 605; 14. 20] შარვაშიძე ქართველური საკუთარი სახელიდან შარვაშ(ა) უნდა მომდინარეობდეს. ზემოთქმული აფხაზური ეთნოგენეტიკური გადმოცემებითაც დასტურდება [86. 230-234]. ასევე გადმოცემებით ხდება ცნობილი, რომ ჩაჩბა და აჩბა ჩრდილოკავკასიური გეიანი ტალღის მიგრანტების ჩამოტანილია აფხაზეთში. კარგად ჩანს, რომ მიგრანტები მკეიდრ მოსახლეობას აფხაზეთიდან აძევებენ, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, მათთან რჩება წარმომადგენელი, რომელიც ძალით დაპატრონებული მიწა-წყლიდან მიგრანტებს სოფ. ლიხნში საცხოვრებელი ტერიტორიის გამოყოფას მოსთხოვს. აჩბები მას წინააღმდეგობას ვერ უწევენ. უხუცესთა თათბირის შედეგად კი, მიწასთან ერთად აფხაზურ გეარსახელს – ჩაჩბასაც მიაკუთვნებენ. უნდა ვიფიქროთ, რომ ეს წარმომადგენელი (შარვაშიძე) აფხაზურ ეთნიკურ სამყაროს არ ეკუთვნის. სავარაუდოდ, იგი ქართული სახელმწიფოს მეფის მიერ დანიშნული ქართველი მმართველია. აქედან გამომდინარე, მისი აფხაზური გეარსახელი – ჩაჩბაც მეორეულია.

როგორც წყაროებში, ისე აფხაზურ თქმულებებში მეორე ფეოდალური გვარსახელი, რომელიც შარვაშიძის გვერდით მოიხსენიებოდა არის – ანჩაბაძე. თქმულებათაგან ზოგიერთში არსებობს მინიშნება „ჩაჩბა მთავრობასა და აჩბას თავადობაზე“, ზოგიერთ მათგანში „ჩაჩბა-შარვაშიძის“ „თავადზე-თავადობაზე“, რომელსაც ისეთი გამონათქვამები უპირისპირდება, როგორიცაა „ჩაჩბაზე ადრე აჩბები ბატონობდნენ“; „ჯერ აჩბა თქვი და შემდეგ ჩაჩბაო“; „სანამ ჩაჩბას და აჩბას წარმომადგენლებს არ დააპურებ...“ და ა. შ. ხალხური ზეპირსიტყვიერების მსგავს ნიმუშებზე დაყრდნობით ზ. და გ. ანჩაბაძეების ვარაუდით, შარვაშიძის გვარსახელის გამოჩენას წინ ანჩაბაძე-აჩბა უსწრებდა. მათი აზრით, ჩაჩბა-აჩაჩბას არავითარი კავშირი არ უნდა ჰქონოდა შარვაშიძის ქართულ ფორმასთან და იგი მსგავსებას სწორედ აჩბა-ანჩაბაძის ანთროპონიმთან პოულობს, რადგანაც აჩბა-აჩაჩბა ერთი და იმავე ძირიდან არის წარმოქმნილი. ხალხურ შემოქმედებაში იგი „მთავართა-მთავრის“ აღმნიშვნელად იხმარება, რადგან მას (აჩ-აჩ-ბა) თავიდანვე ტიტულის შინაარსი ჰქონდა შეძენილი (შდრ.: ქართული ფორმა „ერისთავთ-ერისთავი). ამიტომ, ამ ფაქტს მხოლოდ ერთი ახსნა მოეპოვება – ადრე შუა საუკუნეების აფხაზი მთავრები და შემდეგ მეფეები (ლეონ II-დან მოყოლებული), აჩბათა საგვარეულოს ეკუთვნოდნენ. მათი მმართველობა VIII-X სს. აფხაზთა სამეფოს ხანას ემთხვეოდა. მოგვიანებით კი, როდესაც აფხაზეთის მმართველობამ ანჩაბაძეებიდან შარვაშიძეზე გადაინაცვლა, სახელი ჩაჩბა – შარვაშიძეზე გავრცელდა. აფხაზური გვარები, – ჩაჩბა და აჩბა ქართული ფორმის ამოსავალი და საფუძველია, თავდაპირველად აჩბას უნდა მოეცა ანჩაბაძე ფორმა [6]. 190-195; 3; 101. 8-9]. გ. ანჩაბაძე აჩბა-ანჩაბაძეს ფეოდალური გადასახადის ტერმინსაც – აჩბირ-ს („სააბჩო გამოსადები“) უკავშირებს [3]. ჩვენი ვარაუდით, აჩბირ კომპოზიცია, რომლის საფუძველი უნდა იყოს აჩ-ა=პური და ავბარა=გადაწყვეტა, გადაჭრა, რომლის მნიშვნელობა, სწორედ საფასურის მიცემაა [15. 153] ე. ი. საფასურის გადახდა, რომელიც პურის, ღომის

ოღენობით იზომებოდა.

რაც შეეხება იმას, რომ თითქოს ჩაჩბა და აჩბა საფუძველია გეარსახელების – შარვაშიძე და ანჩაბაძე, არ არის სწორი, ვინაიდან ეს გვარები ფორმით შარვაშიძე და ანჩაფიძე უფრო ადრეა დადასტურებული, ვიდრე მისი აფხაზური ფორმები. ისიც გასათვალისწინებელია, რომ აფხაზურ ხალხურ სიტყვიერებაში, ჩაჩბა-აჩბა ჩრდილო კავკასიიდან (როგორც ჩანს, XVI საუკუნეში) მიგრაციული გზით არის შემოტანილი. გარდა ამისა, ქართულ დამწერლობაში უძველესი ფაქტი გეარსახელებისა VIII-X საუკუნეებშია დადასტურებული ანთროპონიმებზე -იანი, -ელ, -ურ სუფიქსების დართვით, რომელიც ინდივიდის ინდივიდთან (წინაპართან) ან კოლექტივთან (საგვარო საზოგადოებასთან) დამოკიდებულებას გამოხატავდა [21. 39]. აფხაზური გეარსახელების წარმოქმნა კი, ქართული ფეოდალური სოციალური ურთიერთობის მოვლენებთან, ქართულ სამწერლო ენასთან იყო დაკავშირებული და ამდენად, ძნელად დასაჯერებელია, რომ ჯერ აფხაზური გეარსახელი და მოგვიანებით, მისი ქართველური ფორმა შექმნილიყო. ასევე, ძნელად დასაჯერებელია კიდევ ერთი ფაქტის გამო, რომ აფხაზური ზეპირსიტყვიერების ნიმუშებში, XV საუკუნის 70-ან წლებამდე, „აფხაზი“ იდენტიფიცირებული იყო ქართველთან. ამას თვით ზ. ანჩაბაძეც ადასტურებდა, რომელიც ადრეფეოდალური ხანის ყველა თავადურ გეარსახელს და მათ შორის, შარვაშიძესა და ანჩაბაძეს, თავისი „სოციალური გარეგნობით საქართველოს სამეფოს ფეოდალურ კლასს [61. 195] მიაკუთვნებდა“. რაც შეეხება იმ ფაქტს, თითქოს „ლეონიდების“ დინასტიის სათავეში ანჩაბაძე-აჩბები იყვნენ (ზ. და გ. ანჩაბაძეები) – არსებობს სხვადასხვა ურთიერთსაწინააღმდეგო მოსაზრება. „აფხაზთა მეფეების ეთნიკური კუთვნილება ცნობილი არ იყო, მასზე არ არსებობს არავითარი მითითება წერილობით წყაროებში. ზოგი მკვლევარი მათ საკუთრივ აფხაზებად თვლის, ზოგი ბერძნებად, რადგან ისინი ბიზანტიის იმპერიის ვასალები იყვნენ, ზოგი ქართველებად. სამივე თვალსაზრისი

მოსაზრებათა სფეროში რჩება და სამივეს ერთნაირად აქვს არსებობის უფლება. მაგრამ, ეს არ არის არსებითი, არსებითია ის, რომ აფხაზეთი სამეფო ენით, დამწერლობით, კულტურით, სარწმუნოებით, პოლიტიკით ქართული სახელმწიფო იყო, ხოლო მისი მეფეები ამავე ნიშნით – ქართველები იყვნენ” [28. 11]. ვ. ლატიშევი „ლეონიდებს” ბაგრატიონთა საგვარეულოს მიაკუთვნებდა [92. 10-11]. დ. გულია მათ ბერძნულ წარმომავლობაზე მსჯელობდა [76. 208]. ქართულ (ლაზურ) ეთნიკურ სამყაროს უკავშირებდა აფხაზეთის ადრეულ მეფეებს პ. ინგოროყვა [23. 192]. ზ. ანჩაბაძისათვის და შ. ინალიფასთვის თავისთავად ცხადია, რომ „ლეონიდები” აფხაზური წარმოშობისა იყვნენ [61. 76-79; 86. 407]. ზ. პაპასჭირი არანაირ მნიშვნელობას არ ანიჭებს, თუ ვინ იყვნენ ეთნო-ტომობრივად ეს მეფეები, მოავარი მისთვის ის არის, რომ „ლეონიდები” თავისი პოლიტიკური და სახელმწიფოებრივი მოღვაწეობით წარმოადგენდნენ საერთო ქართულ კულტურულ და სახელმწიფოებრივ სამყაროს და არა საკუთრივ აფხაზ-აფსუათა „აფსნის” სახელმწიფოებრივ გაერთიანებას [35. 51].

ამდენად, აფხაზეთის ისტორიის კვლევის დროს, გადმოცემებს მართლაც დიდი მნიშვნელობა აქვს, მაგრამ, ვინაიდან საკუთრივ აფხაზებს დამწერლობა უახლოეს წარსულამდე არ ჰქონიათ, ისინი ქართული ისტორიული მონაცემების მნიშვნელოვან ნაწილთან მაინც უნდა მოდიოდეს თანხვედრაში. ამიტომ, ზემოთ მოტანილი დასკვნის – თითქოს აჩბა იყო გვარსახელის – ანჩაბაძის საფუძველი, ზეპირსიტყვიერი გადმოცემების გარდა, სხვაგან არსად დასტურდება, ხოლო გადმოცემების გამოყენებით დათარიღება, შეუძლებელია.

ქართულ ისტორიულ საბუთებში ანჩაბაძის გვარსახელი – ამჩაბაძე ფორმით, XV საუკუნიდან ჩნდება [36. 160]. ამავე საუკუნიდან დასტურდება იგი „ქართლის ცხოვრების” ტექსტშიც. „...ხოლო აფხაზეთს, იგივე შარვაშიძე, მფლობელი აფხაზთა თვთ, და უმდაბლესი ანჩაფაძე...” [43. 36]. ამ ციტატის შინაარსიდან კარგად ჩანს, რომ შარვაშიძისა და ანჩაბაძის გვარსახელი წოდებრივად შეიძლება ერთია, მაგრამ

შარვაშიძეს უფრო მაღალი საფეხური უჭირავს. ეს გეარსახელი ანჩაფიძე ფორმით „ქართლის ცხოვრებაში“ ამავე სუენეში მეორდება, იგი მაჩაბლის გეარსახელთან არის დაკავშირებული „...მაჩაბელი იტყვს ანჩაფიძეობას, აფხაზეთიდან მოსვლას, გარნა ახალი არს...“ [43. 34]. „ხოლო აწინდელთა მთავართა და წარჩინებულთა გუარნი ესენი არიან: ბარათაშვილი, რომელთა უპყრავთ გაჩიანისა და გარდაბნის საერისთაონი, ტფილისის სამცრით, ვიდრე ლორე-ფანაურამდე, თუნიერ მეფისა სახასოთა და შეწირულობათა ეკლესიათათა. ხოლო იტყვან ესენი ჩამომავლობასა ქაჩიბაძისასა, რომელსაც აცხადებს გუჯარნი და სიგელნი მათნი მეფეთაგან წყალობისანი. კუალად ყაფლანის შვილი, აბაშიშვილი სამთაძმათა შვილობასა. არამედ ყაფლანის შვილი იტყვს გუარობასა მათსა გინა ორბელიანობასა, გარნა იყო ორბელიანი სხუა და ქაჩიბაძე სხუა გუარი, არამედ ოდეს განიყვნენ ძმანი, ბარათასაგან არიან ბარათიანნი, რომლისა მიერ ეწოდა ადგილთა მათ საბარათიანოდ, ხოლო აბაშისაგან აბაშის შვილნი და ეგრეთვე სხუანი, რომელნი არიან ბარათიანთაგანნივე. გარნა საგონებელ არს ყაფლანიანთაცა მესამესა ძმასა ეწოდა ორბელი, და მის მიერ ორბელიანნი იწოდნენ, თეარე წინათქმული არა გამართლდებიან. ხოლო ბარათანთ გუჯარსა შინა, რომელ არს ბეთანიას, წერილ არს: მეფემან აღექსანდრემ, ძემან გიორგი მეფისამან, გაჰყარნა სამნი ძმანი – აბაში, გუგუნა და დავით. აბაშიშვილისაგან აბიშიშვილნი, გუგუნასაგან ბარათიანნი და დავითისაგან ყაფლანიშვილი არიან“ [57. 33].

ე. ი. ზემოთქმულიდან გამომდინარე, უნდა ვიფიქროთ, რომ ანჩაბაძის ერთ-ერთი მემკვიდრე აფხაზეთიდან აღმოსავლეთ საქართველოში უნდა გადასახლებულიყო, რის შემდეგაც შთამომავლობაში, მამის საკუთარი სახელების გამოყენებით ყველა შტოს თავისი გეარსახელი უნდა ჩამოეყალიბებინა. ვახუშტი ბაგრატიონის მონაცემებზე დაყრდნობით, ეს საკითხი ს. ჯანაშიამ განაგრძო – ანჩაბაძეს გადასახლებისას საკუთრებაში მამული უნდა შეეძინა, რომელსაც ამ გეარ-

სახელიდან გამომდინარე, „აჩაბეთი“ ეწოდა. ტოპონიმმა კი შემდეგი მემკვიდრის ახალი გეარსახელები მაჩაბელი და სხვ. მოგვცა [58. 478]. თუმცა, ამ ფაქტის სხვა დამადასტურებელი ისტორიული წყაროები არ გაგვაჩნია, ამიტომ გადაჭრით მასზე საუბარი ძნელი უნდა იყოს. მიუხედავად ამისა, ეს ვერსია გაიზიარა გ. წულაიამაც [99. 124]. ზემოთქმულს ისიც უნდა დავუმატოთ, რომ გეარსახელი მაჩაბელი XIII საუკუნის მეორე ნახევარში უკვე მოხსენიებულია დოკუმენტებში [37. 105].

XX საუკუნის დასაწყისში (1922 წ.) კ. კუდრიაეცევმა ყურადღება გაამახვილა ჯიქურ ანთროპონიმზე „გეჩ“, რომელსაც, მისი აზრით, აფხაზურში „გეჩბა“, ხოლო ქართულში „ქაჩიბაძე“ გეარსახელები უნდა წარმოეშვა [90. 128]. ს. ჯანაშიამ „ანჩაბაძე“ და „ქაჩიბაძე“ გეარსახელებს შორის წარმოშობისა (-ბა-) და მათი ისტორიული მიგრაციული პროცესის (აფხაზეთიდან აღმოსავლეთ საქართველოში) მსგავსების გამო, X-XIII საუკუნეებში მათი გადასახლების შედეგად, ორივე გეარსახელის გაქართველების გზა ასე ასახა: ანჩა-იფა → ანჩა-ფა → ანჩა-ბა → ანჩაბა-ძე; ქაჯ-იფა → ქაჩ-იფა → ქაჩი-ბა → ქაჩიბა-ძე. ქაჩიბაძემ ტანძიაში, თევდორწმინდაში და შესაძლოა, ფიტარეთშიც შეიძინა მამულები, რომლის განაყოფებმა და გამონაყოფმა შტოებმა საფუძველი ჩაუყარეს თანამედროვე ქართულ გვარებს – ბარათაშვილს, ყაფლანიშვილს, აბაშიშვილს, ზურაბიშვილს და სხვ. [57. 466-481].

ვახუშტი ბაგრატიონის მონაცემები და ს. ჯანაშიას ვარაუდი, როგორც ენობრივი, ისე ისტორიული თვალსაზრისით შეცდომად მიიჩნია შიდა ქართლის პრობლემათა მკვლევარმა ჯ. გეასალიამ. კვლევიდან გამომდინარე, აღმოჩნდა, რომ სომხურ გეოგრაფიაში „აჩაბეთის ხეობა“, როგორც ტოპონიმი, უკვე ადრეფეოდალურ ხანაში, VII საუკუნეში დადასტურდა, მანამდე, ვიდრე მათი მიგრაცია ს. ჯანაშიას მიერ იყო ნაგრაუდები. ამავე დროს, მან გაიზიარა თირის მონასტრის მკვლევარის ნ. ანდლულაძის ვარაუდი და მონასტრის სამრეკლოს კარისა და აღმოსავლეთით მიშენებული

სამლოცველოს წარწერები, რომელთა თანახმადაც, მაჩაბლის გეარსახელის წარმოშობა თავხელიძის მემკვიდრის ერთ-ერთ განშტოებას უკავშირდება [74. 101-105].

ქ. მოსკოვში (ჟურნ. „ემიგრანტი“, №4, 2006 წ.) ს. ჯანაშიას ამ ნაშრომის ხელმეორედ გამოქვეყნების შემდეგ, თანამედროვე აფხაზმა მკვლევარმა მ. დასანიამ ნაშრომში მოცემული ცნობა გეჩბა-ქაჩიბაძის შესახებ ტოპონიმ გაჩიანს დაუკავშირა და მცდარი ლინგვისტური და ისტორიული დასკვნა გააკეთა: Гечба → гъачыны (ე. ი. ტოპონიმი გაჩიანი), ны-ს ლოკატიური მნიშვნელობა მიანიჭა და აქედან გამომდინარე, იგი ქართულში აფხაზურიდან შემოსულად ჩათვალა. გაჩიანი (გოჩიანი) აფხაზურიდან ასე ითარგმნება – „გეჩბას ადგილი, მხარე“ [78. 1]. მისი მსჯელობა არასწორია, რაც იქიდან ჩანს, რომ ჯერ ერთი, სიტყვა „გაჩიანი“ აფხაზურში არ არსებობს და აქედან გამომდინარე, ახსნაც არ გააჩნია. მეორე, „ლეონტი მროველი ერთგან მიუთითებს, რომ მეფე ფარნავაზი გაზაფხულსა და შემოდგომას მცხეთაში ატარებდა, ზამთარს გაჩიანში, ხოლო ზაფხულს წუნდაში“ [10. 76]. ამრიგად, ლეონტი მროველის მიხედვით, ტოპონიმი „გაჩიანი“ ქართლის (იბერიის) სამეფოს პირველი მეფის (ძვ. წელთაღრიცხვის IV ს. მიწურული და III ს. პირველი ნახევარი), ფარნავაზიანთა დინასტიის დამაარსებლის დროინდელია, როდესაც აფხაზები ჯერ არ არსებობდნენ, ხოლო ქართველებში გვარების არსებობაზე საუბარი შეუძლებელი იყო. მესამე, როგორც ცნობილი ხდება, „გაჩიანი“ ქართული სიტყვაა და აქედან ქართული ტოპონიმი, რომელიც ნარ-ეკლიანი, ბუჩქნარი და შამბნარ-ბალახოვანი მხარის აღმნიშვნელია“ [49. 1-4].

ამრიგად, როგორც ვხედავთ, გეარსახელებისა და ტოპონიმების – ანჩაბაძე – აჩაბეთისა და გაჩ, ქაჩიბაძე – გაჩიანის კავშირი გამოირიცხა. რაც შეეხება, გარკვეული გეარსახელების გადმოსახლებას აფხაზეთიდან აღმოსავლეთ საქართველოში, შიდამიგრაციის წყალობით შესაძლებელი იყო, მაგრამ, ამავე დროს, უნდა ითქვას, რომ ანჩაბაძე და ქაჩიბაძე, იდენტურობის გათვალისწინების ყველა ნიშნით

– პოლიტიკურით, ენით, კულტურით, სახელმწიფოებრივად, რელიგიით, კლასობრივი და ეკონომიკური ინტერესების კატეგორიით, საერთო ქართული ფეოდალური სამყაროს კუთვნილება იყო და აქედან გამომდინარე, ქართველიც (მით უმეტეს X-XIII საუკუნეებში). ამიტომ, ჩვენი ვარაუდით, ანჩაბაძის იდენტიფიცირება აფხაზურ ანბასთან გვიან შუა საუკუნეებში მოხდა. ყოველ შემთხვევაში, შარვაშიძისა და ანჩაბაძე გვარსახელის აფხაზური (აფსუური) ვარიანტის წერილობითი დადასტურება მხოლოდ XIX საუკუნეში გვხვდება [64. 401], ხოლო ზეპირსიტყვიერების ნიმუშებით ისტორიული მოვლენების დათარიღებაზე საუბარი, შეუძლებელია.

XVI საუკუნიდან ჯერ ბზიფის, ხოლო XVII საუკუნის 80-ანი წლებიდან ოდიშის ჩრდილო მხარეში საზოგადოება იცვლება, ეთნიკურადაც და რელიგიურადაც. თუ მანამდე საუბარი იყო პოლიტიკურად და კულტურულად ქართულ საზოგადოებაზე, ქართულ ფეოდალიზმზე, თავისი სოციალური ღრმა დიფერენციაციით, ჩრდილო კავკასიიდან ჩამოსახლებული და შემდეგ ადგილობრივ მოსახლეობასთან ინტეგრირებული ახალი საზოგადოებისათვის ქართული ფეოდალიზმი უცხო გახდა. მართალია, აფხაზეთში ქართული კულტურა და ქართული ფეოდალიზმი კვლავ განაგრძობდა არსებობასა და განვითარებას, მაგრამ მიგრაციულმა მოსახლეობამ, რომელიც ჩრდილოეთიდან პატრიარქალური წყობით, ჩამოვიდა ქართული ფეოდალური წესები XVIII საუკუნემდე ვერ შეითვისა. თანამედროვე აფხაზურმა (აფსუურმა) მოსახლეობამ არც სოციალური წარმოშობით, სტატუსით, ეკონომიკური და საკუთრების ფორმით, არც პოლიტიკური წონით, „თავადის“ ტოლფასი სოციალური კატეგორია და ტერმინი ვერ შექმნა. მიზეზი შეიძლება ისიც იყო, რომ ამ კუთხის ქართულ ფეოდალურ სამყაროს უკვე ჰყავდა საკუთარი ქართველი თავადები. გარდა ამისა, როგორც ცნობილია, ჩრდილო კავკასიაშიც „ძლიერი დიდებულები“ მხოლოდ აზნაურები იყვნენ. ყაბარდოელი, ჩერქეზი დიდებულების გვარსახელები იყო – ჯამბიჯატი, კაიტუკი, ბეკმურზა, მოიზოჰლი, კურგოკინი. ჩერ-

ქეზებს ერთი საერთო მმართველი არა ჰყოლიათ..." [89. 53-54]. დიდი ყაბარდოს აზნაურებს გლეხები მორჩილებაში ჰყავდათ და გადასახადს ახდევინებდნენ [89. 201], მაგრამ ჩერქეზებში, რომელთა მიგრაციაც სამხრეთისაკენ უფრო მეტი იყო XVI საუკუნეში, ასეთი ფეოდალური ყოფა არ არსებობდა. აფხაზეთში ფეოდალურ ურთიერთობათა თავისებურების შემსწავლელი მკვლევარები ფიქრობდნენ, რომ ჯერ ბზიფის, შემდეგ აბუჯის აფხაზებმა მხოლოდ XVIII საუკუნის ბოლოსა და XIX საუკუნის დასაწყისში შეძლეს შეექმნათ ქართველურის მსგავსი, მხოლოდ სოციალურად სუსტად დიფერენცირებული საზოგადოება. მიუხედავად იმისა, რომ XIX საუკუნეში აშკარად ჩანს – მთავრის, შარვაშიძის ძალაუფლება შედარებით უფრო ძლიერდება. ი. ანთელავა, გ. ძიძარია და ა. ოლენეცკი ფიქრობენ, რომ „პირველად მაშინ უწოდეს ჩაჩბას, აჩბას, ინალ-იფას და ჩააბალურხვას „თავადი“. მანამდე ეს სახელი ბზიფელებისთვის ცნობილი არ იყო" [64. 400-405]. ზემოთ ნათქვამს, ისიც ადასტურებს, რომ აფხაზურ ფოლკლორში ქართული ტერმინი „თავადი“ საერთოდ არ ფიგურირებს [85. 502], რაც კიდევ ერთხელ იმაზე მიანიშნებს, რომ XVI საუკუნემდე ტერიტორია ქართველებითა და კულტურულად ქართველებით იყო დასახლებული. შ. ინალ-იფას აზრით, XIX საუკუნეში მთავრის შემდეგ „შარვაშიძისა და ანჩაბაძის გარდა, თავადებად იწოდებოდნენ ემხაა (ემუხეხარი), მარშან, ძიაფშ-იფა, ინალ-იფა, ჩააბალურხვა, გეჩბა, ჩხოტუა. აზნაურული გვარებიდან კი გამოირჩეოდნენ მაან, ლაკრბა, მქანბა, ზეანბა, აქრთაა და ასევე ბლაბბა, ბარას, ცვიშბა, ცანბა, ეშბა და სხვ. გარდა ამისა იყვნენ „მოკლე“ აამსთა და „ბადის“ ანუ „ტყის“ აზნაურები" [85. 500-501]. ზ. ანჩაბაძის აზრით. – ამარშან, ინალ-იფა, ძიაფშუა, მაან [61. 194] ეთნიკურად აფხაზური მოსახლეობის გვარსახელები იყო. თანამედროვე აფხაზურ საზოგადოებაში XIX ს. აამსთას კლასს (აზნაური) მიწაზე საკუთრების მცირე ფორმის, მონური შრომის მოხმარების, რამდენიმე ყმა გლეხის არსებობის, ძლიერი გვარის მეთაურის და ამით პრივილეგიების მოპოვების და რაც მთა-

ვარია, მფარველის, „ზედამხედველისა“ და მეთვალყურის როლის მორგება აყალიბებდა. „მიუხედავად მაღალი კლასის საზოგადოების ჩამოყალიბებისა, აფხაზ მემამულეებსა და გლეხებს შორის ურთიერთობები პატრიარქალური სისტემის მთელი რიგი წეს-ჩვეულებებით იყო თავსმოხვეული“ [85. 503].

ეთნონიმ მისიმიანიდან შ. ინალ-იფამ მარშან გვარსახელის გაბერძნებული ფორმა მიიღო. მისი აზრით, ფსაასი (აფხაზ. მისიმიანი) საფუძველი იყო მარშან გვარსახელის წარმოშობის. რადგანაც, „წებელდური დიალექტით მოლაპარაკე მებრძოლ მრავალრიცხოვან აფხაზ ტომს სათავეში ედგა მარშან გვარი, რომელიც ასევე გაბატონდნენ ფსხუს, მედოვეებსა და რამდენიმე სხვა მთის აფხაზურ საზოგადოებებზე. ეთნოგრაფიული მასალების თანახმად მარშანები ნამდვილი აფხაზი თავადები იყვნენ მთელ აფხაზეთში და ასევე უბიხებში თავისი დაუმორჩილებლობითა და ცხოვრების გმირული წესით“. [85. 95-96]. ეთნოგრაფიულ მასალას უძველეს წყაროებში მოპოვებულ ცნობებს დაეუპირისპირებ, მარშანიას გვარსახელი ქართველური (სვანური) წარმოშობისაა, რომელიც საკუთარი სახელიდან მრუშანი//მარუში//მარუშიანი მომდინარეობს [39. 527]. ეს გვარი ცნობილია XVI საუკუნის ქართული წყაროებიდან, თუმცა, როგორც საკუთარი სახელი აღრევე იყო ცნობილი. მაგ.: სოფელ უშგულის მაცხოვრის ეკლესიის XIII საუკუნის მეორე ნახევრის (რომელიც თავდაპირველად, უბიანის ღამარიას ეკლესიას ეკუთვნოდა) კარედი ხატის ზურგზე ასომთავრული რელიეფური ასოებით შესრულებულ წარწერაში. მოიხსენიება მარუშიანი [50. 44-45]. საგულისხმოა, რომ ვახუშტი ბაგრატიონის დიდებულთა ნუსხაშიც ეს გვარი მარუშის-ძის ფორმით არის მოხსენიებული [44. 28]. წარმოშობით მარუშიანები სვანეთის ერისთავების ფარჯანიან-ვარდოსანიძეების ჩამომავლები იყვნენ. როგორც ზემოთაც აღინიშნა, წებელდელი სვანი მარუშიანები ჯერ მარშანიები გახდნენ, ხოლო შემდეგ გააფხაზდნენ და როგორც ჩანს, ჩრდილო კავკასიაშიც გადავიდნენ საცხოვრებლად, სადაც მათი გვარსახელი მარშანოვ ფორმით

გაერცელდა [88. 141]. ეს გეარსახელი მარშანხა ფორმით (პატრონიმიული უბანი – მარშანხაბლა) ყაბარდოშიც დადასტურდა [58. 135]. ამიტომაც, ზოგიერთი მკვლევარი ფიქრობს, რომ „ყუბანისპირა ქართველობიდან, კერძოდ, სვანი მარუშანი ორჯერ არის გაჩერქებული, პირველად ადიღე-ყაბარდოელის სახით და მერე აფსუას სახით [38. 47]. შ. ინალ-იფა ცდილობს მდინარე კოდორის სათავეებთან დადასტურებული აფხაზური ტოპონიმით „მარიხუ“ (აფხ. = „მარშანიების გორა“) დაგეარწმუნოს, რომ იგი აფხაზური გეარსახელია. მაგრამ ეს ასე არ არის, რადგანაც ჩრდილო კავკასიიდან გადმოსახლებული მთიელი მოსახლეობა, თავდაპირველად, მძიმთის, ბზიფის და ფსოუს სათავეებთან დასახლდა და საკმაოდ გვიან, XVI საუკუნიდან ჩამოინაცვლა მდ. კოდორის სათავეებთან. გამორიცხული არ არის, რომ „მარიხუ“ ტოპონიმი მაშინ შექმნილიყო და იგი ასახავდა სვანი მარშანიების საკუთრების ფორმას მთის საძოვრებზე. ამ საძოვრების სარგებლობისათვის, თავის დროზე აფხაზები სვანებს გადასახლდაც კი უხდინენ.

შემდეგი გეარსახელი, რომელიც აფხაზურ თავადურ გეარსახელადაა დასახელებული, არის ემხაა, რომელიც მომდინარეობს ქართულიდან გეარად ქცეული თანამდებობის უძველესი ტერმინიდან (არაბ.: „ამირ ახურ“ – საჯინიბოს უფროსი). ფეოდალური საქართველოს დიდმოხელე, სამეფო საჯინიბოებისა და აბჯარ-საჭურველის გამგებელი და მოხელეების უფროსი – ამილახორი. ეს გვარი გავრცელებული იყო ქართლში. ისტორიული წყაროებიდან ცნობილი ხდება, რომ ამილახვართა წინაპარი ზედგენიძე იყო. დუშეთთან მათი სოფელიც არსებობს, რომელსაც ამილახერიანთ-კარი ეწოდება [30. 20]. ამილახვარი/ამილახორი/ამილიხერის შვილი საბუთებში XVII საუკუნის შუა ხანებიდან გვხვდება. აფხაზეთში ერთ-ერთი ამილახვარი XIX საუკუნეში გადასახლებულა და თან ყურძნის ერთი ჯიში გადმოუტანია. ამ ჯიშის ყურძენს აფხაზები დღესაც ამლახეს უწოდებენ. ამილახორი → ამილახვარი → ემუხვარმა აფხაზურში ემხაა

და ამლახე მოგვცა.

პირველად ქართულ წყაროებში არაქართველური, ჩრდილოკავკასიური გვარსახელი ინალდიფა ფორმით გვხვდება „ქართლის ცხოვრებაში“. „...შეჩვენებულმან ცანდია ინალდიფითა გაინდენა, დადიანი...“ [43. 497]. როგორც ჩანს, იგი XV საუკუნეში აფხაზეთში ჩამოსახლებული მხედართმთავრის ინალის ერთ-ერთი მემკვიდრე უნდა ყოფილიყო. თვით ინალი მდ. ბზიფის სათავეში, სოფ. ფსხუში დასახლებულა და იქვე გარდაცვლილა [96. 387; 97. 54-56]. წინაპრის საკუთარმა სახელმა, ინალმა საფუძველი დაუდო საერთო პატრონიმიულ სახელს, რომელიც ქართველებშიც გავრცელებულია და მოგვცა ქართული გვარსახელი – ინალიშვილი. როგორც ჩანს, ეს გვარსახელი ჯერ გააფხაზებულია და შემდეგ „გაქართვეული“.

შემდეგი გვარსახელები, რომლებიც აფხაზ მეცნიერებს აფხაზ თავადიშვილებად მიაჩნიათ, არის ძიფშიფა, რომლის ქართული გვარია ძეფიშვილი; ჩააბალურხვა, ქართული გვარით – სოტიშვილი; ჩხოტუა ← ჩქოტუა, წარმოშობით ქართველური გვარსახელია [81. 20]. ჩხოტუა – ჩქოტუა გვარსახელი რომ ქართველურია, ამაზე მისი ფორმაც მიუთითებს. როგორც ჩანს, იგი საკუთარ სახელზე -უა სუფიქსის დართვით არის წარმოქმნილი. მსგავსი საკუთარი სახელი დადასტურებულია დუშეთის რაიონშიც – ჩხუტულა, რომლისგანაც შეიქმნა გვარსახელი ჩხუტიაშვილი [30. 204]. თავადი ჩხოტუები, ძირითადად, სამურზაყანოში ცხოვრობდნენ. 1904 წლის აღწერით, სამეგრელოში სოფ. საჩინოში ერთი კომლი, აზნაური ჩხოტუა ყოფილა აღრიცხული [22. 354]. ამრიგად, სამი ზემოთ მოტანილი გვარსახელიდან, ერთი აშკარად ქართველურია, ორი დანარჩენი (ძიფშიფა → ძეფისაშვილი; ჩააბალურხვა → სოტიშვილი) ჩრდილოკავკასიური გვარებია, რომელთა განშტოებები შუა საუკუნეებშია გაქართველებული. დანარჩენი – გეჩბა, ცანბა, არედბა, აქრთა, ანჩოკ, არიდბა, ბარას, ბლაბბა, დანარჩოუ, ჟდენტი, ზაარუმ-იფა, ზეამბაია (ზეამბა), ყაფშ, ლაკ-ერბაია (ლაკერბა), ლახ, მანან (მარღანია), მქანბა, ცუბა (წუბა//

ცუება), შიოქუმ, ეშბა — გეარსახელების სია წარმოდგენილ იქნა 1870-1880 წწ. აფხაზეთისა და სამურზაყანოს თავადთა აამსთასა და უინოსკუას მიმნიჭებელი სპეციალური სამთავერობო კომისიის წინაშე. ამ კომისიამ მხოლოდ 1880 წელს იმუშავეა, ხოლო თვით ეს ორგანო 1886 წელს გაუქმდა [81. 20], თუმცა როგორც ცნობილი ხდება, კომისიის აქტებმა იურიდიული ძალა ვერ მოიპოვა. ზოგმა აფხაზურმა თავადურმა ოჯახებმა, როგორც ჩანს, მოიპოვეს სენატის ფორმალური დასტური, რუსეთის იმპერიის სათავადო წოდებრიობაზე. მაგ.: კ. თუმანოვის ნაშრომებში მოცემულია მათი დამტკიცების წლები: ინალ-იფას — 1902 წ.; მარშანიას — 1903 წ.; ჩქოტუას — 1901 წ.; ემუხეარს — 1910 წ.; მაგრამ გამოქვეყნებულ „სენატის უწყებებში“ ეს აქტები არ აღმოჩნდა [81. 20].

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, შეიძლება ითქვას — გეარსახელები, რომლებიც ისტორიულ ლიტერატურაშია აღრიცხული თავად-აზნაურთა გეარებად (ე. ი. ქართველი თავადების გარდა), მით უმეტეს XVI საუკუნიდან ჩამოსახლებული მოსახლეობის ნაწილი, რომელსაც თავისი გეარსახელი წარდგენილი ჰქონდა რუსეთის იმპერიის სათავადაზნაურო კომისიის წინაშე დაუმტკიცებელი ან ზოგ შემთხვევაში უარყოფილი აღმოჩნდა. ამდენად, მათი თავად-აზნაურებად მოხსენიების კვალი მხოლოდ ხალხურ ზეპირსიტყვიერებას შემორჩა.

ამრიგად, როგორც გაირკვა, თავადური გეარსახელების წარმოშობას ძირითადად, ადგილობრივი, ქართული საფუძველი ჰქონდა. აფხაზეთში ქართველი თავადები ბატონობდნენ, რომელთა საკუთრების ფორმა ისტორიულად დადასტურებული იყო.

1621 წლის „აფხაზეთის საკათალიკოზო გამოსავლის მოსაკრებლობის დავთარში“, სოფ. „ტყაერუს მეთევზე და მენაუტეების“ [46. 434] ნუსხაში გლეხის კატეგორიის ჩრდილოკავკასიური გეარსახელი პირველად ჩნდება.

ეს არის გეარსახელი შამბა, რომელიც წარმოდგენილია ქართველური ფორმით — შამბია და რომელსაც ერთვის

საერთო ქართველური -იან სუფიქსის მეგრული გვარსახელის მოდელის მაწარმოებელი, -ია ვარიანტი. თუ დავაკვირდებით ამ გვარსახელის მატარებელი სამივე ოჯახის ანთროპონიმებს, რომელიც „დაეთარშია“ მოცემული, — თავაზა, მაშუტუა, ქუქუალა -ქართველურია. საფიქრებელია, რომ ადგილობრივ მოსახლეობასთან ინტეგრაციის შედეგად, ეს პირები გაქართველდნენ და გვარსახელმაც, შესაბამისად, ქართველური ფორმა შეიძინა.

ეთნიკური თუ ეროვნული კუთვნილების თვალსაზრისით, მოსახლეობის შემადგენლობის შესახებ საინტერესო მასალებს იძლევა ქვეყანაში ჩატარებული აღწერის შედეგები. მაგრამ, XIX საუკუნემდე აფხაზეთში დემოგრაფიული მდგომარეობის შესწავლის თვალსაზრისით არანაირი სანდო წყაროები არ მოგვეპოვებოდა, ამდენად, საქართველოს ამ კუთხეში აფხაზების რაოდენობისა და აფხაზური გვარსახელების შესახებ ზუსტი ცნობები არ არსებობს. დემოგრაფიული ფონის შესწავლას საფუძველი ჩაეყარა მხოლოდ რუსული მმართველობის დამყარების შემდეგ, XIX საუკუნის 90-ან წლებში, როდესაც რუსული ხელისუფლების ორგანოებმა კამერალური აღწერები ჩაატარეს. აღწერებში მოცემული იყო ოჯახური სიები ასაკისა და სქესის, ეროვნების, რელიგიის გათვალისწინებით და სხვადასხვა სოციალურ-ეკონომიკური ხასიათის ცნობები. თუმცა, სამწუხაროდ, ეს საარქივო მასალები, შემთხვევით თუ მიზანმიმართულად, სოხუმის არქივში ხანძრის შედეგად განადგურდა.

მხოლოდ XIX საუკუნის 30-ანი წლების აფხაზეთის ზოგიერთ თემში (ლიხნის და სხვ.) მოსახლეთა გვარების და წმინდა ნათლობის სიები, „მუჰაჯირთა“ და XIX ს. 60-70 წწ. მუჰაჯირობის პერიოდში აჭარაში შეჩერებული და იქ ჩარჩენილი აფხაზების სიები შემორჩა არქივებს, რომელიც გ. გასვიანის [12. 153-184], ბ. ხორავას [52. 123-170] და თ. აჩუგბას [4. 46-49] მიერ იქნა გამოქვეყნებული. აფხაზეთის მოსახლეობის ეთნიკური ვინაობის შესწავლის თვალსაზრისით, ეს გამოქვეყნებული სიები მნიშვნელოვან შედეგებს იძლევა. ირ-

კევეა, რომ ეთნონიმ „აფხაზში“ ქართველურ მოსახლეობასთან ერთად, ჩრდილოკავკასიელების გენეტიურად მონათესავე და აგრეთვე ეთნიკურად განსხვავებული ჯგუფების წარმომადგენელთა შერეული საკმაოდ ფართო წრე იგულისხმება. მიგრაციული გზით ჩამოსახლებული მოსახლეობის გარკვეული ჯგუფები XIX საუკუნეში ჯერ კიდევ ინარჩუნებდნენ საკუთარ ეთნიკურ ნიშნებს. ამიტომ, ყოველი გეარსახელი, ეტიმოლოგიურად, გეარსახელის მაწარმოებლით, ან ფუძით მჭიდროდ იყო იდენტიფიცირებული საკუთარ ეთნიკურ ინდივიდუალობასთან. „მუჰაჯირთა“ სიები უმეტესად ქართველურ, საკუთრივ აფხაზურ, აბაზურ-ადიდურ, არაბულ, ირანულ, თურქულ, მცირე რაოდენობით ოსურ, სლავურ ანთროპონიმებს მოიცავს.

XIX საუკუნის პირველი ნახევრის აფხაზეთის ლიხნის და სხვ. თემების და მცხოვრებთა ნათლისღების სიებში გარკვეული რაოდენობის გეარსახელებიდან აღნუსხული, აქედან უმეტესი მათგანი ქართველური წარმოშობისაა. სიაში შეტანილი კოლხური გეარები გვაფიქრებინებს, რომ ქრისტიანობა წარმართმა გააფხაზებულმა (ქართველურმა) მოსახლეობამ აღიდგინა. ეს თავისთავად იმაზე მეტყველებს, რომ ამ ტერიტორიაზე ქრისტიანი ქართველური მოსახლეობა წინ უსწრებდა მიგრაციული გზით შემოჭრილს. სიაში შეტანილი კოლხური გეარების ქართველობა ეჭვს არ იწვევს. მაგ.: ქეველია, უგულავა, ჭატარია, ჯოდორია, ყურუა, ჯორჯიკია, ცურუბია, ჰალვაში, ჯოჯუა, ფილია, საქანია, ჩხუნგურია, გუგუნავა, ძერია, მახარია, გეასალია, ლოლუა, ჯიქია, გეაზავა, ბუკია, ქავთარაძე, ჭანტურია, ჯინჯია, შეყრილავა, გერსამია, ქირია, ცაავა, ჯერგენია, სათანია, მარგალია, კანკია, კოხონჯია, კუკუსქერია//კუკუსკერია, კაპანაძე, დარასელია, თოფურია, პატარაია, ვაჭარია და სხვ. ამ გეარსახელების ქართველურობა გამოყენებული სუფიქსებითა და ეტიმოლოგიით მტკიცდება. საერთოდ, გეარსახელის სემანტიკა ეთნიკური კუთვნილების გარკვევის შესაძლებლობას იძლევა. მაგ.: საკუთრივ აფხაზური წარმოშობის გეარსახელებში, ფუძედ ჩრდილოკავკასიური ან-

თროპონიმები ან სხვა ეთნიკური წარმომავლობის ლექსემებიცაა გამოყენებული. თუმცა, გვხვდება საკუთრივ აფხაზური წარმოშობის გვარსახელებიც. მაგ.: ეიბა (იგივე აიბა) – აფხაზ. = ობოლა. ე. ი. მეტსახელი ქცეულია გვარსახელად; გუნბა//გუმბა – ჩერქეზულ-ყაბარდოული ჰიდრონიმიდან გუმ – ყუმ [96. 53] + ბა აფხაზური სუფიქსი; ცუშბაია – ჩრდილო-კავკასიური საკუთარი სახელი ცუშ ჯერ გააფხაზებულია და შემდეგ დართული აქვს საერთო ქართველური -იან სუფიქსის მეგრული გამარტივებული ვარიანტი -ია. ცუშა ფორმით ტოპონიმი ფიქსირებულია აბაზებშიც [77. 117]; მამსირ – ჩრდილოკავკასიური, ადიღური საკუთარი სახელი; ჩოჩბა – აფხ. ჩაჩბა – აბაზ. საკუთარი სახელიდან ჩაჩ, რომელსაც ემატება აფხაზური გვარსახელის -ბა სუფიქსი; აჰბაია – აფხ. აჰ = თავი, უხუცესი + სუფიქსი -ბა + ქართველური -ია; არძინბაია – აბაზ. აძნ //არძნ [77. 101] (საკუთარ სახელად ქცეული არძნ – ადიღ. = ვერცხლი) + ბა + ქართველური -ია; კირიბზია – აფხ. ა-კრა ე. ი. მეტსახელიდან „დამჭერი“ + აფხ. ბზია = კარგი; ავშიბაია – აშუა = აბაზი + ბა + ია; არლანია – საკუთარი სახელის არლან ფორმის გაქართველებული ვარიანტი (აფხაზურ ფოლკლორში გვხვდება არლან ფორმით); კიუტ – ჩრდილოკავკასიური ანთროპონიმური კეტი, ქცეულია გვარსახელად; ჩაბალურხვა – ადიღური წარმოშობის, საკუთარი სახელი ჩაბალ + ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიური ბოლოსართი -ხვა, ჩერქ. = „ძე“, „შვილი“ [34. 46; 35. 485-486], აბაზ. = „წილი“, „კერძი“ [8. 62]; ქვაბზაჩგ – ადიღური საკუთარი სახელი; ქაშაშიფა – საკუთარი სახელი ქაშუ + აფხ. იფა = შვილი, და სხვ.

გარკეეული გვარსახელები, რომლებიც აფხაზებს აფხაზურად მიაჩნიათ, არ არის აფხაზური, რადგან მათი ფუძე ქართველურია, ე. ი. ისინი ეტიმოლოგიურად ახსნადია. მაგ.: ლაკვაბაია – მეგრ. ლაკვი = ლეკვი; შდრ.: ლაზ. ლაკი, ლაკოტი, ლაჭი = ლეკვი [69. 248] + ბა + ია; ერბაია – მეგრ. ერბი = ეშხიანი [47. 555] + ია. ქცეულია მეტსახელად და შემდეგ გვარსახელად; ლაკრბაია – ლა = მეგრ. პრეფიქსი + მეგრ.

კირბი//კრბი = ბატკანი, კრავი [48. 149] + ბა + ია; ელშიბაია – ელ პრეფიქსი აწარმოებს მეგრ. ენებით გეარს, წარსული დროის მიმღეობას, შიბა//შიბა მეგრ. = შოვნა, ყოლა, ე. ი. აქედან მეტსახელ „მშოვნელს“ + ბა + ია; წისბაია – მეგრ. იწისუანს = ჭაშნიკი [48. 422-423] ე.ი. მეტსახელიდან დამჭაშნიკებელი + ბა + ია; სიაში გეხედება სხვა ამ ტიპის ქართველური გეარსახელები, რომელთაც ქართველური ეთნონიმები უდევთ საფუძვლად. მაგ. ჭანუნბაია/ჭანუმბაია – ჭანი; აგრიბაია – აგრბა = აფხ. მეგრელი, მეგრელიშილი; ჯინჯოლია (აფხაზურში აჯინჯალ) – მეგრ. ჯინჯი = „მკეიდრი“, ე.ი. ადგილობრივი მეგრელი და სხვ.

მოსახლეობის მიგრაციას მიმართულების, დროის, მიზნის, და საკუთრივ ადგილმონაცვლეობის ფორმის მიხედვით არჩევენ [26. 24]. თავისთავად ცხადია, ყველა მიგრაციას თავისი ნიშანდობლივი ფუნქციური მექანიზმი გააჩნია. მიგრაციაზე მსჯელობისას ითვალისწინებენ გეოგრაფიულ, ბუნებრივ-კლიმატურ, საარსებო სოციალურ-ეკონომიკურ და სხვა ფაქტორებს, მაგრამ XIX საუკუნეში კავკასიაში მუჰაჯირობის პრობლემა არ იყო მოსახლეობის ქცევის გარკვეული სოციალურ-ეკონომიკური აქტი, არამედ მას თავისი გამომწვევი მიზეზი - ძალადობა ჰქონდა. ეს ძალადობა გამოწვეული იყო, ძირითადად რუსეთის იმპერიის კავკასიის ხალხებთან ისტორიული ურთიერთდამოკიდებულებით. იგი განისაზღვრებოდა რუსეთის ცარიტული კოლონიალური პოლიტიკით, რომელიც მიზნად მთელი კავკასიის დაპყრობით, მისი ერთი, ცენტრალიზებული რუსეთის იმპერიის შემადგენლობაში შეყვანას ისახავდა. ყველაფერს ამას ხელს უწყობდა თურქეთის ქმედებაც, რომელიც მიმართული იყო იმისაკენ, რომ კავკასიელებში რუსეთის მიმართ სიძულვილი დაეთესა და კავკასიის ომი მოხერხებულად გამოეყენებინა საკუთარი მიზნების მისაღწევად. მუჰაჯირობამ კავკასიაში 1864 წ. კავკასიის ომის დამთავრების შემდეგ ფართო გავრცელება ჰპოვა. დაიწყო ჩრდილო კავკასიისა და აფხაზეთის მოსახლეობის ძალით კავკასიიდან ოსმალეთის იმპერიაში განდევნა.

მუჰაჯირობის პროცესში ჩართული იყო აბაზურ-ადიღური წარმოშობის ყველა ეთნიკური ჯგუფი - ჩერქეზები, უბიხები, ჯიქები, აბაზები, ყაბარდოელები, აფხაზები და სხვ. ჩინოვნიკების ძალისხმევით დგებოდა გადასახლებულთა სიები [52. 123-170]. მართალია, ზოგი გვარი დამახინჯებული სახით შედიოდა სიებში, მაგრამ მთავარია, რომ ეს სიები ისტორიას შემორჩა. აღნუსხულ გვარსახელებში დამოწმებულია იმ ენის ფუძეები და სუფიქსები, რომელზედაც მეტყველებდა თითოეული ეთნიკური ჯგუფის წარმომადგენელი. ეთნიკური ნიშანი და ეთნიკური წარმომავლობა კი საკუთარ ენასთან ერთად ერთ-ერთი ეთნიკური კუთვნილების მნიშვნელოვანი კომპონენტია, რაც ყველა გვარსახელში აისახება. გარდა ამისა, სიებში თავმოყრილი გვარსახელები წარმოდგენას გვიქმნიან იმ ეთნიკურ პროცესებზე, რომელიც თანამედროვე აფხაზი ხალხის ფორმირებისას გადასახლებამდე მიმდინარეობდა.

XIX საუკუნის 60-70-ანი წლების მუჰაჯირთა სიებში მოსახლეობის იმ ნაწილს, რომელსაც ჩვენ განესაზღვრავთ როგორც ქართველურს, ახასიათებს ჩამოყალიბებული ფორმა. ამავე დროს, სიებში ჩრდილო კავკასიური და აფხაზური გვარსახელების ნაწილი, აღნუსხულია მხოლოდ პატრონიმიული სახელებითა და ანთროპონიმებით. ეს თავისთავად ადასტურებს ჩვენ მიერ ზემოთ გამოთქმულ მოსაზრებას იმის თაობაზე, რომ ქართველურ გვარსახელებს უფრო დიდი ხნისა და ტრადიციული განვითარების ისტორია გააჩნიათ, ვიდრე ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიურსა და თანამედროვე აფხაზურ გვარსახელებს, რომელთა უმეტესობაც XVIII-XIX საუკუნეებშია ფორმირებული, თუმცა, როგორც აღინიშნა, გარკვეული ნაწილი აფხაზური გვარსახელებისა XVI საუკუნიდან ჩანს.

მუჰაჯირთა სიების გაცნობის შედეგად ირკვევა, რომ მოსახლეობა გამოდევნეს შემდეგი სოფლებიდან: ფსირცხა, დაბა გუდაუთა, აფცხუა, ააცი, ხოფი, თასრაყვა, ეშერა, გუმა, იაშთხვა, აბუაყვა, კელასური, ანუხვა, აბგარდვინი, ოჩემჩირი, გუფი, ფოქვეში, მერკული, ბესლახუბა, აკვასკი, მოქეი, ჭლოუ, ტყვარჩელი, ჯგერდა, თხინა, ათარა, დღამიში, მერხეული, აიბახეწა,

ფშაფი, ბაგაუიაშთა, გულრიფში, ეშიკეარი, აქითარწუხვი, შვხ-
უაწაა პაბლა, აუშთაა ფშაური, გერხეული, უნთფირი, ნაუში,
ნაა, ბეშიკუარა, მრამბა, შვაკეარანი, აბგარა, ჯამპალი, ფიშეთა,
აზანთა, აბგალახვარა, ყადა, აბგიძირა, ჯიხაშკარი, დალი, აყარა,
ყამგარა, ზიმა, შვაქვი, უარდა, თაფშიფა პაბლა, ამჭარა, ლათა,
გენწვიში. ჩამონათვალიდან, დრანდის ოლქისა და წებელდის
სამხედრო ოლქის ზოგიერთი სოფლის მცხოვრებთა სიაში
აბაზურ-ადიღეური გეარსახელები, უმეტესად პატრონიმიული
ფორმით არის შესული. სამხრეთის ამ სოფლებში ჩრდილო-
კავკასიელების ჩამოსახლება XVII საუკუნის დასასრულის
შემდგომ მოხდა და ამდენად თურქეთში გადასახლების
დროისათვის, მოსახლეობის ამ ნაწილის ეთნიკური ადაპტ-
აციისა და „გააფხაზების“ პროცესი ჯერ კიდევ არ იყო დას-
რულებული.

მუჰაჯირთა 1867 წლის სიაში შეტანილია გეარსახელ-
ებიდან ნახევარზე ცოტა მეტი ქართველურია, რომლებიც -ძე-
-ია, -იან, -ვა, -უა, -რი, -სკირი და სხვა სუფიქსებს იყენებენ.
მაგ.: კიკნაძე, მარშანია, ჭითანაა - ჭითანავა (მეგრ. = წით-
ელი), ჭკადუა (მეგრ. = მჭედელი), გაბელია, გერგალია, თორ-
დუა, ბედია, კაკუბავა, გოგუა, ლაგულაა - ლაგვილაა, ბიგ-
ევა, ჯოპუა, ჯინჯია//ჯინჯოლია (მეგრ. ჯინჯი = მკეიდრი),
მალანია, გუნია, ჭოლოკუა, თორია, არსია, ანჩაბაძე, ქირია, ჩხ-
ონგურია, ბურდღუბაია, ჯოპუა, ვაჭარია, ბამბურაძე, ბჟანია,
სანგულია, კობახია, საბუა, ლოგუა, გუდავა, დოპუა და სხვ.
„აფხაზი“ მუჰაჯირების ეთნიკურ ვინაობაზე და მათ წარმო-
შობაზე მიუთითებს ქართველური ეთნონიმების გეარსახელ-
ებად გამოყენებაც. მაგ.: აგრუა//აგრიბა//აგერბა - აფხ. =
მეგრელი; შანიუა//შინიუა//შოუა - აფხ. = სვანი; ლაზ//ლაზი-
უა - აფხ. ლაზი, ლაზიშვილი; აქვრთავა - აფხ. = ქართველი;
გერჯინ//გერჯენ - თურქ. = გურჯი ე. ი. ქართველი; ჭანუნბა//
ჭანბა - ეთნონიმი ჭანი; მურზაყულ - ე. ი. მურზაყანელი
(ე.ი. სადაურობის და ამავე დროს არააფხაზობის დამადას-
ტურებელი). მართალია, აფხაზეთის ტერიტორიის მკეიდრი
დაბალი სოციალური ფენის მოსახლეთა წარმომავლობის

ტერმინმა „აგრუა“ თანდათანობით ტყვისა და მონის შინაარსი შეიძინა აფხაზეზში, მაგრამ ამ შეთხვევაში, ჩვენთვის მთავარი ის არის, რომ ეს გვარსახელი, რომელიც მრავალჯერაა სიაში შეტანილი, ხაზს უსვამს ადამიანის და მისი ოჯახის წევრების ქართველურ წარმოშობას. საინტერესოა ის ფაქტიც, რომ აფხაზურ გვარსახელებს ფუძეებად გამოყენებული აქვთ ქართველური ლექსემები. მაგ.: ჭილ-იფა – მეგრ. ჭილაია; ჯინჯიქ//აჯინჯალ//ჯინჯოლია – მეგრ. ჯინჯი = მკვიდრი, ე.ი. მეგრელი; ჭითანაუ – მეგრ. ჭითანავა – მეგრ. ჭითა = წითელი; ბიგვა//ბიგბა//ბიგა – მეგრ. ბიგვა – ბიგვა = ზორბა, დიდი; ხარაზა – ქართ. ხარაზი; საბეკია//საბაკუა – მეგრ. = მიწის ტკეპნა, მიწის მტკეპნელი; ხურხუმალ – მეგრ. ხურხუმა = დამუწუკებულ სახიანი მამაკაცი, ქცეულია მეტსახელად; ჩამანგა – მეგრ. = „მკენარა“; ხინტუ – მეგრ. = მაგარი, გამხმარი; ჯოღორია – მეგრ. = ძაღლიკა; ბლესკერ//ბლესკირ//ბრესკილ – დამახინჯებული მეგრ. გვარსახელი ბულესკირია; მახარბელიფა – ქართ. მახარობელი, საკუთარი სახელიდან მახარა; ბერზანია – მეგრ. ბერძენია; ბერცხელა – მეგრ. ფირცხალავა//ფირცხელავა. ერისთაა – ქართ. ერი-სთავი და სხვ.

სიებში მოცემულია შერეული ქართულ-აფხაზური და ქართულ-ჩრდილოკავკასიური ენების საფუძველზე შექმნილი გვარსახელები და პატრონიმიული სახელები. მაგ.: აგუ-იფა – ქართ. გული + აფხ. -იფა, ე. ი. გულიაშიელი; კაცბა//კაციბა – ქართ. კაც + აფხ. -ბა = კაცის (საკ. სახ.) „მამობა“; აგუნბა – ქართ. გუნია + ა - პრეფიქსი + -ბა; შარიბ უჩანა – შარიბ ჩრდილოკავკასიური ანთროპონიმი + მეგრ. უჩანა (საკ. სახ.) – მეგრ. უჩა = შავი. მეგრულში - უჩა ხშირად გვარსახელებს ერთვის, როგორც მაწარმოებელი; ხორა – მეგრ. ხორავა – მეგრ. ხორა = ქაჩალი, მელოტი და სხვ.

აფხაზურ ანთროპონიმებს საკუთარი კვალი დაამჩნია აფხაზურ-თურქულმა ურთიერთობამ. მუჰაჯირთა სიაში მოცემულ გვარსახელებში ყურადღებას იმსახურებს ის საკუთარი სახელები და გვარსახელები, რომელიც წარმო-

შობით თურქულია. მათი არსებობა, ცხადია, დაკავშირებულია კონკრეტულ ისტორიულ პირობებსა და ღროსთან (XVII-XIX), რომელიც კავკასიაში და აფხაზეთში ოსმალების ექსპანსიის შედეგად შეიქმნა. აფხაზებში ისლამის გავრცელებამ, მოსახლეობის გარკვეული ნაწილის გამუსლიმანებამ ხელსაყრელი პირობები შექმნა, რათა გაზრდილიყო თურქული გავლენა და გავრცელებულიყო თურქული ანთროპონიმები. ისლამის სუსტი და არათანაბარი გავრცელების მიუხედავად, ბზიფის ხეობის აფხაზთა ყოფას ამ რელიგიის კვალი დაეტყო (დასაფლავების, ქორწინების წესებს და სხვ.). აქედან გამომდინარე, თანამედროვე აფხაზებს მცირე რაოდენობით, მაგრამ თურქული წარმოშობის მოსახლეობაც შეერია. ცნობილია, რომ კავკასიის ომის პერიოდში აფხაზებში შემოჭრილი თურქი ჯარისკაცები აქ სახლდებოდნენ და სწრაფად აფხაზდებოდნენ [4. 99]. აფხაზდებოდა ნაწილი იმ თურქი ვაჭრებისაც, შავი ზღვის სანაპიროებზე სავაჭრო ფარდულებს რომ აწყობდნენ და თანდათან ადგილზე მკვიდრდებოდნენ. თურქული და აფხაზური მოსახლეობის შერეულობაზე მეტყველებს მუჰაჯირთა სიაში წარმოდგენილი ანთროპონიმები. მაგ.: თრქბა//ათრქვა//ათირქუა (გამოყენებულია ქართული ეთნონიმი თურქი); ჩიზმა (თურქ. ჩიზმა = ჩექმა); ოზგუა → აფხ. გეარსახელი ოზგანი; ქათიბ → აფხ. გეარსახელი ქათიბა და სხვ. თურქული წარმოშობისაა: თინთოღლი, სულეიმან-ოღლი, ომერქაჩ-ოღლი, ჩაუმ-ოღლი, კარაკუჩ-ოღლი და სხვ. ამ შემთხვევაში, თურქულ საკუთარ სახელს (ახლო წინაპრის) ერთვის თურქ. -ოღლი = შვილი, რაც პატრონიმიულ სტრუქტურას ქმნის და ამდენად, პატრონიმიულ სახელს. ჩვეულებრივ, ეს სახელები თურქულში ცვალებადობას განიცდიან თაობათა და მამათა (სახელის) ცვლასთან ერთად. აფხაზურ გეარსახელებში შესულია არაბული და ირანული ანთროპონიმებიც. სიაში შემავალ გეარსახელებში მოცემულია ასევე თურქული და არაბული სასულიერო წოდების აღმნიშვნელი და ფეოდალური წრისადმი კუთვნილების დამადასტურებელი ტერმინები, როგორიცაა ხუაჯა,

მუღლა, ბეი, ბიი, ხან. მაგ.: იაკუბ მოღლა, ოსმან მუღლა, მუღლა აჰმეთ და სხვა.

მუჰაჯირთა სიის შესწავლის შედეგად აღმოჩნდა, რომ თანამედროვე აფხაზებს ირანული ძირის ოსური მოსახლეობაც უნდა შერეოდა. სიაში გვხვდება ოსური წარმოშობის გვარსახელი. მაგ.: საკუტ დიგურ (ე.ი. საკუტ დიგორელი - ოსი), თათაუზ დიგური, კუაძბა (- ოსური კუაძ = ძაღლი), ეს გვარსახელი სიაში სხვადასხვა ფორმით მრავალჯერ მეორდება - კოძბა, კეაძ, კუძბაი, კუჯბა, აკოძბა და სხვ.

XVIII-XIX საუკუნეებში სლავური წარმოშობის გარკვეული მოსახლეობის ჩამოსახლება, აფხაზებს შორის მათი ანთროპონიმების გავრცელებაც გამოიწვია. მუჰაჯირთა სიაში მოხვედრილია გააფხაზებული სლავური წარმოშობის გვარსახელებიც, როგორიცაა მაგ.: მარუშკა, იაშბა; უროზა (- ურუს - რუსი); იახოვბა, კასმივჩ, უბევიჩ, იანოგდა, დოკანცა (?).

თანამედროვე აფხაზური ეთნიკური ერთობის ჩამოყალიბებაში, ქართველურ მოსახლეობასთან ერთად, მთავარი ბირთვი საკმაოდ ძლიერი და მრავალრიცხოვანი ჩრდილოდასავლეთ კავკასიის, გენეტიკურად მონათესავე სხვადასხვა ეთნიკური ჯგუფების წარმომადგენლები არიან. როგორც ჩანს, სიების შედგენის დროისათვის ჯერ კიდევ არ იყო ფორმირებული აფხაზური გვარსახელების ნაწილი, რადგან ბევრი მათგანი ჩრდილოური ანთროპონიმების და პატრონიმიული სახელების სახით ფიგურირებს. მაგ.: აჰმედკაუეჯ, ჰაჯიბეი, გიდ ზუალია, აბიხუ აჟ, სამაუ ბუთ, ნარჩოუ ეფა, მსრიყუა ეფე, ბეზაკ ქობლი, საჰალაკილ, მაჰმუდ კუბატ და სხვ. როგორც ჩანს, ჩრდილოკავკასიელების ახალჩამოსახლებული ყოველი ნაკადი ეთნიკური ადაპტაციის მომენტი სათვის ერთმანეთისაგან ეთნიკური წარმომავლობითა და საკუთარი ეთნონიმების გამოყენებით განირჩეოდა, რამაც თანდათან ამ ეთნონიმების გვარსახელად ჩამოყალიბებაში იჩინა თავი. მოცემულ მუჰაჯირთა სიებში ასეთი ეთნონიმების გავრცელება გვარსახელებში თავისთავად მათი სადაურობისა და ვინაობის დამადასტურებელი იყო. მაგ.: ბესლან (ბესლენელი), არგუნ

(არგუნზე მცხოვრები) [14], ლეიბა//ლაუ (- აბაზური ფეოდალურ-თემობრივი სახელი), ზუხუ//ზახუ (- ჯიქი), ადლეიბა (- ჯიქების სამოსახლო ადლერიდან), აგუმაა (აგუმ - ყუმ პიდრონიმიდან), საძუა (- აბაზური ეთნონიმი), ჩაჩ (- აბაზური ეთნონიმი), შარმათ (- სარმატი), წვიჯა (ჯიქური ეთნონიმი), აშხარუა (აბაზური ეთნონიმი - აშხარელები), ვარდან (- ჯიქური ეთნონიმი ვორდანე), აშება//აშება//აშიბა (- ეთნონიმი აბაზელი), აყარაჩ (- ეთნონიმი ყარაჩელი), თრაფშ//თირაფშ//თირშბი (- ადიღური ეთნონიმი თრამელი), ყლიჩ (აბაზური ეთნონიმი), გეჩბა (ჯიქური ეთნონიმი გეჩელი) და სხვ. მრავალი გეარსახელის ფუძე და სუფიქსი სხვადასხვა ადიღური ენების საშუალებით აიხსნება. თუმცა, ზოგიერთ მათგანს აფხაზური ენის გავლენაც ეტყობა. მაგ.: ძაფშიფა (ადიღ. ძაფშ = წითელი მუხა, აფხ. -იფა = შვილი) (მოგვიანებით, როგორც აღნიშნული იყო, ამ გეარსახელის ერთ-ერთი განშტოება - ქეფი გაქართველდა და ძეფიშვილად იქცა); ბარაკაიფა (უბიხური საკ. სახ. ბარაკა + აფხ. -იფა); კუაჩიფა (ჩერქ. საკ. სახ. კუაჩ + აფხ. -იფა); შაშურხეა (ჩერქეზული წარმოშობის); ხიბა (ადიღ. ახი = ოქრო); აბუხბა (ადიღ. აბუხ = ციცაბო + აფხ. -ბა); ბლაჟა (ადიღ. ბლაჟ = ბებერი არწივი + აფხ. -ბა); ბუთ (ადიღ. საკ. სახ. БУТ/а აქედან ადიღურში გეარსახელი ბიტოვ, ხოლო აფხაზურში ბუთბა); ანუხეა (აფხ.-ადიღ. ან = დედა, აფხ. -უ - აუ = ნათესავი); დოუიფა (დოუელი, დოუსშვილი. დოუ უღელტეხილი ბზიფის ქედზე, ფსხუს ქაბულიდან, სოფ. ბიგათასთან).

მოცემული გეარსახელების ანალიზმა გვიჩვენა, რომ თანამედროვე აფხაზების ეთნიკური ისტორია მჭიდროდ არის დაკავშირებული ქართულ ეთნიკურ სამყაროსა და ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიის ეთნიკურ ჯგუფებთან, რაც აფხაზური გეარსახელების შესახებ შექმნილ გენეალოგიურ თქმულებებში კარგად არის ასახული. გადმოცემათა უმეტესობაში პირდაპირ არის გაცხადებული მათი ქართველური და ჩრდილოკავკასიური წარმომავლობა [66. 108; 67. 124-125; 69. 237-239; 95. 70-71; 101. 37; 86. 175; 70. 59, 61, 63, 305].

მუჰაჯირთა სიაში საკუთრივ აფხაზური წარმოშობის გეარსახელებიც გვხვდება. მაგ.: აუიბა (– აფხ. აუიი = მჭედელი, ე. ი. მჭედლის შვილი), ახბა (– აფხ. ახ = თავი, მეთაური, ე. ი. მეთაურის შვილი), ცუგბა (– აფხ. ა-ცგ = კატა, ე. ი. კატის შვილი), ანხუა (– აფხ. სოციალური ტერმინიდან ანხაიუ – გლეხის კატეგორია), ბაღირიფა (– აფხ. აბაღრეი = ბელურა, ნასესხებია ქართულიდან) და სხვ.

მსგავსს და შესაბამისად საინტერესო სურათს იძლევა აჭარაში დასახლებულ მუჰაჯირთა ნუსხა და ამავე დროს ამ გეარსახელებზე შეკრებილი ეთნოგრაფიული მასალებიც [4. 46-49]. მუჰაჯირთა ეს სიაც წარმოდგენას გვიქმნის, თუ ვინ იგულისხმება „აფხაზი მუჰაჯირების“ გეარსახელის ქვეშ. ამ სიაშიც, როგორც ადრე განხილულში, ადიღეურ, აბაზურ, აფხაზურ და სხვ. ჩრდილოკავკასიურ გეარსახელებთან ერთად შეტანილია ქართველური გეარსახელებიც, რაც იმ ეთნიკური პროცესების დამადასტურებელია, რომელიც XIX საუკუნეში აფხაზეთში მიმდინარეობდა მკვიდრ და მიგრაციის გზით შემოჭრილ მოსახლეობაში. როგორც ეთნოგრაფიული მასალებიდან ჩანს, აქ მოხსენიებული გეარსახელების მქონე მოსახლეობის უმეტესობა: აბრას, ადლეიბა, ამაბა, აკიმიფა, აჩბა, აძუხბა, დელბა, ტუუბა, ქაფბა, ჩაჩბა, ჯიშბა, ჩეჩერ-იფა, ბლაუბა, ქემალ-იფა, ლიშბა, დაკრბა, ქეცბა, წვიუბა, ლამკათ-იფა, შინქუბა, გერბა, ცანბა, არდბა, სმირბა, კაიტანბა, აშბა, ასაძბა, ჩინბა, ჰაჭეიფა და სხვ. საკუთარ თავს „საძენს“ (ე. ი. აბაზას) და ამასთან „ჩერქეზ აფხაზს“ უწოდებდა. ზეპირი გადმოცემებით მათთვის კარგად იყო ცნობილი, რომ აფხაზეთში ჩასახლებამდე ისინი საძენში (ჯიქეთში) ცხოვრობდნენ. თუმცა, დამატებით ისინი თავს ხალწისსაც უწოდებდნენ [4. 39]. ცნობილია, რომ XIX საუკუნეში მუჰაჯირობის შედეგად ოსმალეთის იმპერიაში გადასახლებული და არაბულ ქვეყნებში განსახლებული აფხაზები იწოდებოდნენ და დღესაც აბაზად იწოდებიან. სირიასა და ეგვიპტეში ამ ეთნიკურმა ტერმინმა ჯერ ნისბის (წარმომავლობის სახელი) და შემდეგ, ჩვენს დროში კი გვარის ფუნქციაც მიიღო. მაგ., ცნობილი

ეგვიპტელი დრამატურგი და პოეტი აზიზ აბაზა, კინომსახიობი რუშდი აბაზა, სირიელი გენერალი მაჰმუდ აბაზა და სხვ. [60. 135-136]. ცნობილია ისიც, რომ ამჟამად თანამედროვე თურქეთში მაცხოვრებელ ჩრდილოკავკასიელებს და მათ შორის აფხაზებსაც, აბაზას საერთო სახელით მოიხსენიებენ. ამრიგად, როგორც ჩანს, მუჰაჯირები „აფხაზი“ ტერმინით მხოლოდ საქართველოში მოიხსენიებიან, ემიგრაციაში კი იმ სახელით იწოდებიან, რომელი ეთნიკური გარემოდანაც წარმოშობით არიან. ეს იმაზე მიგვანიშნებს, რომ მათი ინტეგრაცია და კონსოლიდაცია გასახლეების მომენტისათვის დასრულებული არ იყო.

საყურადღებოა თ. აჩუგბას მიერ სიაში მოცემულ გვარსახელთა შესახებ ველზე შეკრებილი მასალა. ეთნოგრაფიული მასალებისა და ზეპირი გადმოცემების მიხედვით, უმეტესი გვარსახელის მფლობელი მოსახლეობა თავის ეთნიკურ წარმომავლობას საძენს, ჯიქეთს (ე.ი. თანამედროვე აზნებეს) უკავშირებს [4. 41]. ე. ი. მათ კარგად იციან საკუთარი ეთნიკური ვინაობა. მიუხედავად ამისა, ავტორი „საძენს“ და „ჩერქეზ აფხაზებს“ „აფხაზთა ეთნოგრაფიულ ჯგუფს“ და „ბზიფის აფხაზებს“ უწოდებს. იგი მათ „ეთნიკურ იგივეობაზე“, წარმოშობის ერთიანობაზე საუბრობს, თუმცა, იქვე დასძენს, რომ „საძენი, ერთი მხრივ აფხაზეთის სამთავროს საზღვრებში არ შედიოდნენ და მეორე მხრივ, სწორედ ჩერქეზებთან და უბიხებთან იმყოფებოდნენ ისტორიულად მჭიდრო ეკონომიკურ, კულტურულ და სამხედრო-პოლიტიკურ კავშირში“ [4. 44].

ამ ბოლო ხანს გახშირდა არაკორექტული ბრალდებები, თითქოს, როგორც რევოლუციამდელ, ისე საბჭოთა საქართველოში ქართველები ამახინჯებდნენ და აქართულებდნენ აფხაზურ გვარებს [63; 102; 78...]. ისინი თანამედროვე რუსულ იმპერიულ პოლიტიკას აყოლილი „კულტურტრეგერობასაც სწამებენ ქართველებს. ეს გამონათქვამი ქართველების მიმართ პირველად, რუსული იმპერიალისტური პოლიტიკის წარმომადგენელმა კ. მაჭავარიანმა გამოიყენა

(რომელიც ცდილობდა აფხაზეთი რუსი გენერლების საკუთრებად ექცია), რაც სრულიად უსამართლო იყო [93; 94]. ქართველები არასდროს ყოფილან იმპერიალისტ-კოლონიზატორები, მათ არასოდეს ერთი გოჯი მიწაც კი არ ჰქონიათ დაპყრობილი, არც აფხაზებისა და არც ოსების ეთნიკური კულტურისათვის მიუყენებიათ ზიანი, პირიქით, კონფლიქტის დღევანდელი განვითარების შედეგი მოწმობს, რომ ქართულ სახელმწიფოში აფხაზებისა და ოსების ეთნიკურობა, კულტურა და უფლებები უფრო დაცული იყო, ვიდრე ამჟამად.

თუ აფხაზ მეცნიერს დ. დასანიას დაუუჯერებთ, „აფხაზი გლეხები, რომლებიც ქართული წარმოშობის თავად-აზნაურული გვარსახელის მატარებლები არიან, ისინი მკვიდრი აფხაზები იყვნენ, რომელთა გვარები წინასწარ განზრახულად აფხაზმა ფეოდალებმა, ან ქართულმა სამღვდელოებამ გააქართულა ან ეს გვარები ძალადობრივად შეცვალა საბჭოთა პერიოდში“ [78. 2]. არც ერთი ვარაუდი სიმართლეს არ შეეფერება, ეს პროცესი დამთხვა იმ პერიოდს, როდესაც პატრონიმიული სახელით, ახლადჩამოსახლებული ჩრდილოკავკასიელები ამა თუ იმ ფეოდალის (ზემოთ უკვე აღინიშნა, რომ ისინი ქართველები იყვნენ) ყმა გლეხები ხდებოდნენ, მათ გვარსახელსაც ნებაყოფლობით იღებდნენ. ამის მაგალითები მთელს საქართველოს ყველა კუთხეში მოიძებნება.

თ. აჩუგბა მთელ აფხაზეთსა და მით უმეტეს სამურზაყანოში ქართველების მიერ „ქართულ, მეგრულ ყაიდაზე გადასწორებულ“ გვარებს ხედება, რომლებიც „იცვლებოდნენ ისე, რომ ძნელად საცნობი „ხდებოდნენ“. მაგ.: 1868 წ. ოჩემჩირის „უეზდის“ საბუთებში ფიქსირებულია გვარსახელი ანქუაბ“, რომელიც მიქვაბიათი არის შეცვლილი. 1873 წ. იგივე გვარი ანქვაბია, 1903 წ. ამქვაბია, ხოლო 1915 წ. მიქვაბია ფორმით არის დადასტურებული; აფხაზური გვარსახელი ბრასკილ, თურმე ქართველებმა ბულესკირიათი შეცვალეს, შაყრილ — შაკირბაია//შაკაია//შარია ფორმით; ჩააბალურხვა — სოტიშვილი და სოტისკუათი; ინალ-იფა — ინალიშვილით; ალხორბა — მერცხულავათი; ციმბა — სირგენავათი და სხვ. [63. 17].

არც ერთი თ. აჩუგბას მიერ ნასესხები გეარსახელი და მასთან დაკავშირებული ბრალდება არ არის სწორი. გეარსახელების ძირები ქართველურიდან ამოდის, ისინი ჯერ გააფხაზებულია, შემდეგ გაქართველებული და კელაე გააფხაზებული. მაგალითად, ანქუაბის ძირი არის ქართული სიტყვა ქვაბი და აქედან მექვაბიშვილი (გეარსახელის ფუძედ გამოყენებულია ხელოსნის აღმნიშვნელი ტერმინი – მექვაბე), რომელმაც გააფხაზების შემდეგ მოგვცა ანქუაბ//მიქვაბია// ანქვაბია//ამქვაბია, თუმცა ია-ზე დამთავრებული უკვე კელაე გაქართველებულია; გეარსახელი ბრასკელი აფხაზებში არ შეგვხვედრია, რაც შეეხება გეარსახელს ბულესკირია იგი წმინდა მეგრულია, რაც „ბლის შვილს“ (ბული//ბულე = ბალი; სკირი = შვილი) ნიშნავს. ამავე ძირიდან არის ნაწარმოები საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებში გავრცელებული ბულაური, ბულაძე, ბულეიშვილი, ბულია, ბულკაშვილი და სხვ.; აფხაზური გეარსახელი შაყრილ წარმოიშვა ქართული შეყრილაძე//შეყილაძედან; რაც შეეხება შარიას და შაკაიას იგი სხვა წარმოშობისაა. შარია ზედმეტიდან ქცეულია საკუთარ სახელად – შარიანი, ამავე ძირისაა შარაძე; შაკაია წარმოიქმნა საკუთარი სახელიდან შაკო (შალიკო), ამავე ძირისაა კახეთში გავრცელებული შაკიაშვილიც; აღხორბას (რომლის გავრცელება აფხაზებში ეჭვს იწვევს) არაფრით არ შეეძლო მერცხულაეა//მირცხულაეას მოცემა, რადგან იგი მეგრულია, გარსკვლავს აღნიშნავს და გადაიქცა საკუთარ სახელად, რომელმაც მოგვცა გეარსახელი ვარსკვლავასშვილი, ე. ი. მერცხულაეა//მირცხულაეა. ეს გვარი XVII საუკუნის ქართულ დოკუმენტებში მოიხსენიება [37. 188]; ჩრდილო-კავკასიურმა ჩააბაღურხვას პატრონიმიულმა ერთ-ერთმა ნათესაურმა შტომ, რომელსაც სათავეში უხუცესი ედგა საკუთარი სახელით სოტი, დასაბამი დაუდო ქართულ გეარსახელს სოტიშვილი//სოტისკუა; ასეთივე წარმოშობისაა ციმბასაგან – სირგენავა.

ამდენად, აქ გვარის „დამახინჯებაზე“ ლაპარაკი ზედმეტია, ვინაიდან გააფხაზებისა თუ გაქართველების შემთხვევაში

თვით ამ გვარსახელების წარმომადგენლები იდენტიფიცირებას ახდენდნენ იმ ეთნიკურ წრესთან, რომელსაც იმ მომენტისთვის მიაკუთვნებდნენ საკუთარ თავს. ამიტომ ცვლიდნენ ან ამატებდნენ ამა თუ იმ ეთნიკური ერთეულისათვის დამახასიათებელ, გვარსახელის სუფიქსებს. ასეთი წესით, მეგრული გვარსახელის მატარებელმა აფხაზმა მეცნიერმა მარხოლიამ საკუთარ აფხაზურ ეთნიკურ ჯგუფთან იდენტიფიცირების შედეგად გვარი გადაიკეთა და დღეს მარიხუბად მოგვევლინა. მსგავსი შემთხვევები ქართული გვარების გააფხაზების დროს მრავალია. ამგვარადაა „დამახინჯებული“ სოფელ გუფის ეკლესიის ჩანაწერებში 1882 წ. თ. აჩუგბას მიერ მოცემული გვარსახელი ბულისკირბა (მეგრული გვარსახელიდან ბულესკირია), ჯინჯლაბა ან აჯინჯალ (მეგრული ჯინჯი = ფესვი, ჯინჯოლაეა, ჯინჯოლია) და სხვ. თ. აჩუგბა სახელების შეცვლასაც ქართველ მღვდელს სდებს ბრალად, თუმცა ესეც უცოდინრობით ან გამიზნულად არის გამოწვეული, რადგან მართლმადიდებლურ ეკლესიებში ნათლობის დროს, როგორც წესი, დღესაც არაქრისტიანულს ბიბლიური ქრისტიანული სახელებით ცვლიან. ასე რომ, მსრყვას თუ მოსე, გდს – გრიგორი, ალბაკს – ანტონი, გედლაჩს – გაბრიელი, სიდას – სალომე, ხუანაშას – თებრონე, კიშუს – კირილე და ა. შ. [63. 18] გადაარქვეს ამაში არაფერია გასაკიცხი და უცნაური.

ცნობილია, რომ „მცნება სასჯულომ“ გეაუწყა XV-ს-ის 70-ანი წლებიდან ჩრილოკაეკასიელი მთიელების მეკობრული თავდასხმებისა და შემდგომ აფხაზეთის უკიდურეს ჩრდილო-დასავლეთ ნაწილში მათი ჩამოსახლების გამო, რომ ქრისტიანობა წარმართობით შეიცვალა. თავდასხმების თანდათან გაძლიერებასთან ერთად, ჩამოსახლებულთა ტერიტორიაც ფართოვდებოდა. თავდასხმების დროს იძარცვებოდა და ინგრეოდა ქრისტიანული ტაძრებიც. ქართველი მღვდლები მოძალადეებს გაუბრბოდნენ. XVIII საუკუნეში რელიგიური თვალსაზრისით არასახარბიელო მდგომარეობა შეიქმნა, აფხაზეთის თავადთა ნაწილი გამუსულმანდა. ისინი ოსმა-

ლეთს თავიანთ ერთგულებას ყველანაირად უმტკიცებდნენ. ეკლესიებში, რომელიც ძარცვასა და ნგრევას გადაურჩა, წირვა-ლოცვა შეჩერებული იყო. ამიტომ, XIX საუკუნეში ქრისტიანი აფხაზი აფხაზეთში იშვიათობას წარმოადგენდა. უმეტესად გააფხაზებული ქართველები ინათლებოდნენ და არა საკუთრივ აფხაზები (აფსუები). ამას ადასტურებენ თავის ნაშრომებში ზ. ანჩაბაძე, შ. ინალ-იფა და სხვა მრავალი უცხოელი თუ აფხაზი ავტორები.

ამრიგად, ცხადია, რომ აფხაზთა ეთნიკური ვინაობის გასარკვევად უაღრესად დიდი მნიშვნელობა აქვს ანთროპონიმებისა და გეარსახელების შესწავლას. ზემოთ განხილული მონაცემებით შემდეგი დასკვნა კეთდება: I-II საუკუნეებში შემოჭრილი ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიელების დისკრეტული ჯგუფების ასიმილაციის შედეგი უნდა იყოს XV-XVI საუკუნეებამდე წყაროებში ჩრდილოკავკასიური და თანამედროვე აფხაზური ანთროპონიმების და გეარსახელების არარსებობა. საკითხთან დაკავშირებით ჩვენი ყურადღება მიიქცია XIX საუკუნის პირველი ნახევრისა და ამავე საუკუნის 60-70-ანი წლების ისტორიულ ლიტერატურაში გამოქვეყნებულმა ზემოხსენებულმა „ნათლისღებისა“ და „აფხაზ მუჰაჯირთა“ სიებმა, საიდანაც შესაძლებელი გახდა თანამედროვე აფხაზურ გეარსახელებთან დაკავშირებული ინფორმაციის მოპოვება.

„ნათლისღების“ სიებში, ფაქტობრივ, პროცენტულად ქართველური გეარსახელები ჭარბობს. ჩვენი ვარაუდით, ამ დროისათვის ქრისტიანობა წარმართ, გააფხაზებულ ქართველურ და ასევე ასიმილირებულ მოსახლეობას უნდა აღედგინა. გარდა ამისა, თურქეთში გასახლებული მოსახლეობის დაახლოებით ერთი მესამედი ქართველური წარმოშობის უნდა ყოფილიყო. ეს სიები ნათელს ხდის, რომ გვიან შუა საუკუნეების ეთნიკური ე. ი. თანამედროვე „აფხაზი“ არ იყო ერთგვაროვანი წარმოშობის. ისტორიული ვითარებიდან გამომდინარე, თანამედროვე ეთნიკური აფხაზი, ხანგრძლივი დროის მანძილზე ჩრდილო კავკასიიდან ინტენ-

სიური, ტალღობრივი მიგრაციული პროცესების შედეგად აფხაზეთში ჩამოსახლებული და ადგილზე დახვედრილ მკვიდრ ქართველურ მოსახლეობასთან ინტეგრაციის შედეგად უნდა იყოს ჩამოყალიბებული. ტერმინი „აფხაზი“ ქართველებმა უწოდეს არა რომელიმე ერთ კონკრეტულ ეთნიკურ ჯგუფს, არამედ შერეული ჯგუფების „გააფხაზებულ“ წარმომადგენლებს (რომელთა შორის ძველი აფხაზებიც იშულისხმება). სიების შესწავლის შედეგად აღმოჩნდა, რომ XIX საუკუნის „აფხაზებში“ მცირე რაოდენობით გათქვეფილია უცხო ეთნიკური წარმოშობის მოსახლეობაც. ეთნიკური ინტეგრაციისა და კონსოლიდაციის პროცესს თვითშეგნების ცვალებადობაც მოჰყვა. თუმცა სიების შედგენის დროისათვის ე. ი. XIX საუკუნეში ამ ეთნიკური ერთობის ფორმირების პროცესი ჯერ კიდევ არ იყო დასრულებული.

1. ც. აბულაძე. საქართველოსა და მისი პოლიტიკური წარმონაქმნების სახელწოდებანი ოსმალურ წერილობით ძეგლებში. საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი უცხოური და ქართული ტერმინოლოგია. თბ., 1993
2. აბაზურ ენაში აჟელას – ოჯახის მნიშვნელობა აქეს, გეარსახელი კი არის **аҭҭыҭыҭы** (ათძხ~ძ). შდრ.: აფხ. ათძგ = სახლის საყრდენი კედელი. ჩერქეზულში **уница (уны = სახლი, ца = სახელი)** – ოჯახის აღმნიშვნელია. ყაბარდოულში **жындэ** (შდრ.: აფხ. აჟელა = გეარი) სოფელს, თემს აღნიშნავს – თემობრივი დასახლების გამო. ამ ენაში გეარი და სოფელი სინონიმებია
3. გ. ანჩაბაძე. ანჩაბაძეები. გაზ. „დარბაზი“, მაისი, 1998 წ.
4. თ. აჩუგბა. აფხაზთა დასახლება აჭარაში. ბათუმი, 1988
5. ლ. ახალაძე. აფხაზეთის ეპიგრაფიკა, როგორც საისტორიო წყარო I, თბ., 2005

6. ლ. ახალაძე. აფხაზეთი „აფხაზთა სამეფოს“ შემადგენლობაში. VIII ს. მეორე ნახევარი X ს. აფხაზეთი, თბ., 2007
7. ს. ბახია-ოქრუაშვილი. ზოგიერთი დაკვირვება აფხაზეთის ონომასტიკაზე. საისტორიო აღმანახი. კლიო, №6, თბ., 1999
8. თ. ბერაძე. თანამედროვე აფხაზეთი. საქართველოს შუასაუკუნეების ისტორიის საკითხები. VIII, თბ., 2005
9. ნ. ბერძენიშვილი. საქართველოს ისტორიის საკითხები, VIII, თბ., 1990
10. დ. ბერძენიშვილი. ნარკვევები საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიიდან, თბ., 1985
11. მ. ბროსე. საქართველოს ისტორია. ბათუმი, 1998
12. გ. გასვიანი. აფხაზეთი, ძველი და ახალი აფხაზები. თბ., 1998
13. თ. გვანცელაძე, ქართველური ქრისტიანული ტერმინების აფხაზურ ენაში სესხების დროის საკითხისათვის. „არტანუჯი“, №10, თბ., 2000
14. თ. გვანცელაძე. ქართველური სუბსტრატული ტოპონიმები აფხაზეთში. „არტანუჯი“, 10, თბ., 2000
15. თ. გვანცელაძე. ენობრივი მონაცემები და მნიშვნელობა აფხაზეთის ეთნიკური ისტორიის კვლევისათვის. აფხაზეთის ისტორიის პრობლემები. თბ., 1998
16. თ. გვანცელაძე. ენობრივი მონაცემები და მათი მნიშვნელობა აფხაზეთის ეთნიკური ისტორიის კვლევისათვის. აფხაზეთის ისტორიის პრობლემები. თბ., 1998
17. გიულდენშტედტის მოგზაურობა საქართველოში, ტ. II, თბ., 1964
18. გ. გიორგაძე. ხეთური და ასურული ლურსმული ტექსტების ქასქების (ქაშქების) და აბეშლების ეთნიკური წარმომავლობისათვის. ახალციხე, 2000
19. დ. გოგოლაძე „ქართლის ცხოვრება“, „აფხაზთა“ და

- ცხუმის საერისთავოების შესახებ,,ანალები”,№2,1999
20. ევლია ჩელების მოგზაურობის წიგნი,ნაკვ. I,თბ.,1971
 21. რ. თოფჩიშვილი. როდის წარმოიქმნა ქართული გვარ-სახელები. თბ.,1997
 22. რ. თოფჩიშვილი. საქართველოს თავად-აზნაურული გვარების ისტორია. ხელნაწერი.
 23. პ. ინგოროყვა. გიორგი მერჩულე. თბ.,1954
 24. კვახ – ადიღეურად „ადიღეს შვილი”. იგი საკუთარ სახელად არის ქცეული აფხაზეთში ჩამოსახლების შემდეგ.
 25. ს. კაკაბაძე. აფხაზეთის საკათალიკოსო გლეხების დიდი დავთარი. ტფილისი,1914
 26. აკ. კაცაძე. საქართველოს მთის მოსახლეობის თანამედროვე მიგრაცია. თბ.,1977
 27. ნ. ლომოური. საქართველოს სახელწოდებანი ბიზანტიურ წყაროებში. საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი უცხოური და ქართული ტერმინოლოგია. თბ.,1993
 28. მ. ლორთქიფანიძე. აფხაზები და აფხაზეთი. თბ.,1990
 29. მ. ლორთქიფანიძე. ახალი ფეოდალური სამთავროს წარმოქმნა საქართველოს ისტორიის ნარკვევები. ტ. II თბ.,1973
 30. ი. მაისურაძე. ქართული გვარსახელები. თბ.,1990
 31. გ. მელიქიშვილი. საქართველოს ახ. წ. I-III საუკუნეებში. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები. I,თბ.,1970
 32. თ. მიბჩუანი. აფხაზეთის მეფეები და მთავრები. თბ.,1997
 33. გ. ნადარეიშვილი. ქართული ჩვეულებითი სამართლის ინსტიტუტი – „ცოდვის მოკიდება”. ქართული ჩვეულებითი სამართალი. 2,თბ.,1990
 34. ოქროს ურდოს ექსპანსიის დროს ადიღე-ყაბარ-დოელებმა მდ. სუჯუნამდე გადაინაცვლეს. რომლის მარჯვენა შენაკადია მდ. არგუნი. საქართველოსკენ ერთ-ერთი გზა სწორედ სუჯუნის ციხე-ქალაქიდან

- და ჩანტა-არგუნის ხეობიდან გადმოდიოდა.
35. ზ. პაპასჭირი. ნარკვევები თანამედროვე აფხაზეთის ისტორიული წარსულიდან. ნაკვ. I, თბ., 2004
 36. პირთა ანოტირებული ლექსიკონი. I, თბ., 1991
 37. პირთა ანოტირებული ლექსიკონი. III, თბ., 2004
 38. ზ. რატიანი. დაღადი ანუ პირიქითა საქართველო. თბ., 1995
 39. სევანეთის წერილობითი ძეგლები, II. თბ., 1988
 40. ვ. სილოგავა. დასავლეთ საქართველოს წარწერები. ნაკვ. I (IX-XIII სს). ქართული ლაპიდარული წარწერების კორპუსი, II, თბ., 1980
 41. კ. ტაბატაძე. საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი ტერმინები X-XV სს. სპარსული წყაროების მიხედვით. საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი უცხოური და ქართული ტერმინოლოგია. თბ., 1993
 42. ქართლის ცხოვრება, I. თბ., 1955
 43. ქართლის ცხოვრება, II. თბ., 1959
 44. ქართლის ცხოვრება, IV. თბ., 1973
 45. ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. 2. თბ., 1965
 46. ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. 3. თბ., 1970
 47. ო. ქაჯაია. მეგრულ-ქართული ლექსიკონი, I. თბ., 2001
 48. ო. ქაჯაია. მეგრულ-ქართული ლექსიკონი, II. თბ., 2002
 49. ქ. ქუთათელაძე. ცურტაეისა და გაჩიანის სახელწოდებისათვის. ხელნაწერი. გადაცემულია დასაბეჭდად 2008 წ. უნივერსიტეტის „წელიწდეულში“.
 50. რ. ყენია, ვ. სილოგავა. უშგული. თბ., 1986
 51. თ. ჭიჭინაძე. საქართველოს ისტორიის მასალა. ჟურნალი „კეალი“, 1897, №20
 52. ბ. ხორავა. აფხაზთა მუჰაჯირობა. თბ., 2004
 53. ბ. ხორავა. ოდიშ-აფხაზეთის ურთიერთობა XV-XVIII სს. თბ., 1996
 54. ივ. ჯავახიშვილი. ქართული და კავკასიური ენების თავდაპირველი ბუნება და ნათესაობა, ტფილისი, 1937

55. იე. ჯავახიშვილი. საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიულ-ეთნოლოგიური პრობლემები. თბ., 1950
56. ს. ჯანაშია. ეგნატე ინგოროყვას გენეალოგიისათვის. შრომები, III. თბ., 1952
57. ს. ჯანაშია. ბარათაშვილთა გენეალოგიისათვის. შრომები, ტ. II, თბ., 1952
58. ს. ჯანაშია. შრომები. ტ. IV. თბ., 1968
59. ს. ჯანაშია. გიორგი შარვაშიძე. მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის. ნაკვ. III, თბ., 1939
60. გ. ჯაფარიძე. ქართველებისა და საქართველოს არაბული სახელწოდებანი. საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი უცხოური და ქართული ტერმინოლოგია. თბ., 1993
61. Анчабадзе З. В. Из истории средневековой Абхазии (VI-XVII вв.), Сухуми, 1959
62. Анчабадзе Г. З. Князя Шервашидзе-Чачба. в кн.: Чиковани Ю. Род Абхазских Князей Шервашидзе, Тб., 2007
63. Ачугба Т. А. О проблемах национального самосознания населения Юго-Восточной Абхазии. Источник: <http://kolhida.ru>
64. Антелава И. Г., Дзидзария Г. А., Оленецкий А. А. Истории христианской реформы в Абхазии. «Исторический архив», V, М.-Л., 1950
65. Ахаладзе Л. Эпиграфические памятники Абхазии в кн.: Разыскания по истории Абхазии/ Грузия. Тб., 1999
66. Басария С. П. Редкие случаи долголетия в Абхазии. Труды АБНИИ, II. Сухуми, 1934
67. Басария С. Нарзан на лугах Шхспшдза и путь к нему. Известия абхазского научного общества. Сухуми, 1925
68. Бахиа С. Абхазская «абипара»-патронимия. Тб., 1986

69. Бгажба Х. С. Бзыбский диалект абхазского языка. Тб., 1964
70. Бжания Ц. Н. История хозяйства и культуры абхазов. Сухуми, 1973
71. Вейденбаум Е. Абхазия, Историко-географические очерки, Тифлис, 1898
72. Вейденбаум Е. Путеводитель по Кавказу. Тифлис, 1888
73. Гамахария Дж., Гогия Б. Абхазия — историческая область Грузии. Тб., 1997
74. Гвасалиа Дж. Историческая география Восточной Грузии, Тб., 1991
75. Гвретишвили Д. В. Из истории социальных отношений позднефеодальной Грузии (сатавадо-сеньерии), Тб., 1961
76. Гулия Д. И. История Абхазии, т. I, Тифлис, 1925
77. Данилова Е. Д. Абазини. М., 1984
78. Дасания М. Из истории изучения абхазских фамилии (до 1961 г. включительно). Абхазоведение. История, археология, этнология. Выпуск 2, Сухуми, 2003. Источник: <http://kolhida.ru>
79. Джанашиа С. К генеалогии рода Бараташвили. Эммигрант №4, М. 2005-2006
80. Дьячков-Тарасов А. Н. Абхазия и Сухум в XIX столетии, ЗКОИРГО, т. XX, Тифлис, 1910
81. Думин С., Гребельский П., Чиковани Ю. Дворянские роды Российской Империи, т. IV, князя Царства Грузинского, М., 1998
82. Житие св. Георгия Хандзийского. Георгий Мерчуле, Введение, изд. Н. Я. Марра, VII, С.-П., 1911
83. Званба С. Т. Абхазские этнографические этюды. Сухуми, 1982
84. Инадзе М. Вопросы этнополитической истории древней Абхазии. Розыскания по истории Абхазии/

- Грузия. Тб., 1999
85. Инал-Ипа Ш. Д. Абхазы. Сухуми, 1965
 86. Инал-Ипа Ш. Д. Вопросы этнокультурной истории абхазов. Сухуми, 1976
 87. Инал-Ипа Ш. Д. Страницы исторической этнографии абхазов. Сухуми, 1971
 88. История народов Северного Кавказа с древнейших времен до конца XVIII в. М., 1988
 89. Коков Дж. Н. Из адыгской (черкесской) ономастики. Нальчик, 1983
 90. Кудрявцев К. Сборник материалов по истории Абхазии, Сухуми, 1922
 91. Крылов А. Б. Религия и традиции абхазов (по материалам полевых исследований 1994-2000 гг.), М., 2001
 92. Латышев В. В. К истории христианства Кавказа, 1911
 93. Мачавариани К. Д. Описательный путеводитель по городу Сухуми и Сухумскому округу с историческим очерком. Сухум, 1913
 94. Мачавариани К. Д. Сословный вопрос в Абхазии. газ. «Черноморский вестник», №121, 124, 1900
 95. Ногмов Ш. Б. История адыгского народа. Нальчик. 1997
 96. Ногмов Ш. Б. История адыгского народа. Тифлис, 1961
 97. Потто В. Кавказская война, т. 2, вып. 3, Спб., 1886
 98. Цулаиа Г. В. Об Абхазской антропонимии. Этнография имен, М., 1971
 99. Цулаиа Г. В. Из грузино-абхазской антропонимии. ЭО №1, 1999
 100. Цулаиа Г. В. Абхазия и абхазы в контексте истории Грузии, М., 1995
 101. Чурсин Г. Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1957

102. Шнирельман. Войны памяти. Мифы, идентичность и политика в Закавказье, М., 2003

თავი X.

სამურზაყანოელთა შინაობა და მასთან დაკავშირებული ზოგიერთი ისტორიულ-ეთნოლოგიური პრობლემა

პოსტსაბჭოურ სივრცეში მომხდარმა ბოლოდროინდელმა პოლიტიკურმა ცვლილებებმა, რუსეთის დესტრუქციული ძალების მხრივ ინსპირირებულმა ქართულ-აფხაზურმა კონფლიქტმა ზოგიერთ აფხაზ და რუს მეცნიერს საშუალება მისცა დასავლეთ საქართველოს ისტორიულ-გეოგრაფიულ მხარეში მოსახლე სამურზაყანოელთა ეთნიკური კუთვნილების საკითხი სადავოდ ექცია. სამურზაყანოელები, რომლებიც ძირძველი ქართველები (მეგრელები) არიან, ბზიფის აფხაზეთიდან ჩამოსახლებულ, გააფხაზებულ ქართველებსა და „გაქართვეულ“ აფხაზებთან ერთად ზოგიერთმა მათგანმა ეთნიკურ აფხაზად, ზოგმა ქართველებისა და აფხაზების შერწყმის შედეგად აფხაზების მონათესავე თავისებურ ახალ, ლოკალურ ეთნიკურ ჯგუფად ჩათვალა, ზოგმა კი, აფხაზები სამურზაყანოში ავტოქტონურ მოსახლეობად გამოაცხადა. მიუხედავად იმისა, საპირისპიროს ადასტურებს უამრავი ქართული ხუროთმოძღვრული და ეპიგრაფიკული ძეგლი, ძველი ეკლესიები ქართულენოვანი წარწერებით, წერილობითი წყაროები, რუკები, საეკლესიო საბუთები და სხვ.

რატომ გახდა მნიშვნელოვანი სამურზაყანოს მოსახლეობის ეთნიკური კუთვნილების საკითხის დასმა ამჟამად? ამ კითხვაზე პასუხს ერთ-ერთი აფხაზი მეცნიერის, თ. აჩუგბას ნაშრომი იძლევა. საქმე ის გახლავთ, რომ აფხაზეთის დღევანდელი ხელისუფალნი და მათი ჩრდილოელი მფარველები „შეშფოთებულნი არიან, რომ აფხაზეთის უმნიშვნელოვანეს ეკონომიკურ და სტრატეგიულ რეგიონზე არ აღდგეს ქართველების უფლება“. ამიტომ საჭიროა დასაბუთდეს, თითქოს ამ ტერიტორიაზე თავიდანვე აფხაზური მოსახლეობა, ან XVIII ს-ში მაინც აფხაზურენოვანი „ლოკალური ჯგუფი“ ცხოვრობდა. თანამედროვე რუსეთი, კელაჲ იმპერიული ამ-

ბიციებით შეპყრობილი, ხელიდან არ უშვებს ყოფილი საბჭოთა ქვეყნების და მით უმეტეს ამ ქვეყნებში მცხოვრები ეროვნული უმცირესობების მართვის შესაძლებლობებს. აფხაზი და ოსი სეპარატისტების ხელშეწყობით ცდილობს კვლავ დაიბრუნოს საქართველოზე გაელენა.

სამურზაყანოელთა ეთნიკური ვინაობის პრობლემა ჯერ კიდევ მიზანმიმართულად მეფის რუსეთის იმპერიის მოხელე-ჩინოვნელების მიერ იქნა წამოჭრილი. კოლონიალური პოლიტიკის გასატარებლად საჭიროდ მიაჩნდათ დეზინფორმაციული ცნობების გავრცელება – თითქოს ისტორიული სამურზაყანოს მოსახლეობა ეთნიკურად განსხვავებული იყო ქართველებისაგან და ახლოს იდგა აფხაზებთან. რუსი ჩინოვნეები საკუთარი ქვეყნისათვის მაქსიმალურ გამორჩენას ეძებდნენ, ამიტომ არასამართლიანი მეთოდებით ცდილობდნენ შეეცვალათ არა მარტო ეკონომიკური და სოციალური ფონი, „დაეწყნარებინათ დაუმორჩილებელი“ მოსახლეობა, როგორც ამას თვით ამტკიცებდნენ, არამედ დიდ დარტყმას ქვეყნის იდეოლოგიურ პრინციპებსაც აყენებდნენ. ეს იყო ხელოვნურად შექმნილი პრობლემა. ამ პოლიტიკის წყალობით არქივში მრავალმა ანტიქართულმა ჩანაწერმა მოიყარა თავი, რომელთა უმრავლესობა თანდათანობით საქართველოსა და რუსეთის გაზეთებსა და ჟურნალებშიც გამოქვეყნდა. ასე მაგალითად, 1841 წ. სელეზნოვი, რომელიც მინა მედიჩის მიერ შეკრებილ მასალებს იყენებდა და რომლის „თარგმანი ავტორისეული ტექსტიდან საკმაოდ დაცილებული იყო“ [64. 164], ბევრს მსჯელობდა აფხაზების არარსებულ ცივილიზაციასა და მაღალ კულტურაზე, რომელიც ქრისტიანული ტაძრების სახით მიმოფანტული იყო მთელ აფხაზეთში. გაცევას არ მაღავდა იმის თაობაზე, რომ „აფხაზებმა, რომლებიც მუდმივ ურთიერთობაში იყვნენ ბერძნებთან, რომაელებთან, გენუელებთან და სხვა ძველ ხალხებთან, არ გადმოიღეს მათგან მოქალაქეობრივი წყობა და განათლება“. მაგრამ არ ახსენებდა ქართველებსა და ქართულ კულტურას, არ ამახვილებდა ყურადღებას იმაზე, რომ საკუთრივ აფხაზები ქრისტიანები

არ იყვნენ. სამურზაყანოელების შესახებ მ. სელეზნოვს მხოლოდ ერთი აზრი ჰქონდა – ისინი აფხაზები იყვნენ, რადგან „ერთსულოვნად აცხადებდნენ საკუთარი აფხაზური წარმომავლობის შესახებ“ [64. 162-163]. მეფის რუსეთის პოლიტიკის შედეგი იყო ისიც, რომ ნ. ალბოვი აფხაზეთში სომხებთან და ბერძნებთან ერთად მეგრელებსაც კოლონისტებად მიიჩნევდა [39]. პანტიუხოვი კი, „კელევის“ შედეგად მივიდა დასკვნამდე, რომ სამურზაყანოელები ზუგდიდისა და სენაკის მეგრელებისაგან „განსხვავებულნი იყვნენ არა მარტო ენით, არამედ ანთროპოლოგიურადაც“. ამიტომ, მათ ცალკე ჯგუფად გამოყოფას უფრო სამართლიანად მიიჩნევდა [59]. გ. რიბინსკი იმპერიის მოხელეების დარწმუნებას ცდილობდა, რომ „აფხაზური მიწა დაეცვათ ქართველებისაგან“ [61]. XIX საუკუნის ბოლოს იდეა „სამურზაყანოელთა თავისებური ეთნიკური ჯგუფის“ შესახებ, გამოიყენა ქართული წარმოშობის სეპარატისტული აფხაზური იდეოლოგიის ერთ-ერთმა დამფუძნებელმა კ. მაჭავარიანმა [47. 726]. „სამურზაყანოელის“ ფსევდონიმით ცნობილ ავტორსა და კ. მაჭავარიანს შორის გამართულ დისკუსიაში, რომელიც შავრაზმელთა გაზეთის „Черноморский вестник“-ის დახმარებით მოეწყო, მაჭავარიანი ამტკიცებდა, რომ „წეს-ჩვეულებებით, ენითა და რელიგიით, სამურზაყანოელები ერთ განუყოფელ ტომს ქმნიდნენ აფხაზებთან ერთად, ხოლო, აფხაზური ენის აღმოფხვრა სამურზაყანოდან მოხდა მეგრელების წყალობით, რომლებმაც დაიწყეს თანდათანობით არამარტო სამურზაყანოს ხელში ჩაგდება, არამედ მთელი აფხაზეთის“ [63; 55; 47. 725]. მეფის რუსეთის მთავრობამ სამურზაყანოელების აფხაზებად გამოცხადების დაკანონებას 1865-1866 წლებში აფხაზეთში საგლეხო რეფორმის გატარებისას შეუწყო ხელი. „სოხუმის წოდებრივ-სამიწათმოქმედო კომისიამ“ აკრძალა საბუთებში სამურზაყანოელების მეგრელებად მოხსენიება და ისინი საბოლოოდ აფხაზებს მიაწერეს. მიუხედავად იმისა, რომ დეკლარაციებს კომისიის წევრებისათვის რამდენჯერმე მოუხსენებიათ აფხაზებისა და სამურზაყანოელების, რო-

გორც ენის, ისე ცხოვრების წესის განსხვავებულობის შესახებ, კომისიის წევრებს მათი რჩევა და მითითება არ მიუღიათ [69. 514]. აქედან გამომდინარე, მეფის რუსეთის ჩინოვნიკების მონაცემების გამოყენება კრიტიკისა და გადამოწმების გარეშე მიუღებლად მიგვაჩნია. თუმცა, მათ ცდას უკეალოდ არ ჩაუვლია. იმ პერიოდში დაწყებულმა ანტიქართულმა ქმედებამ თავი თანდათან იჩინა.

იდეა ამ რეგიონის მოსახლეობის ეთნიკური წარმომადგენლობისა და კუთვნილების შესახებ აფხაზმა და თანამედროვე რუსმა მეცნიერებმაც შესანიშნავად გამოიყენეს. თავდაპირველად შ. ინალ-იფამ გაიზიარა აზრი, რომლის მიხედვითაც სამეგრელოს მთაწერებთან ფეოდალურ ომებში აფხაზებმა სამხრეთი საზღვარი მდ. კოდორიდან მდ. ენგურამდე გადასწიეს [50. 42]. მაგრამ 1970-ან წლებში მან საკუთარი შეხედულება შეცვალა და ისტორიულ-ეთნოლოგიური მონაცემების „განსაკუთრებულად თავისებური“ ხედვის წყალობით მდ. მზიმთიდან მდ. ენგურამდე მთელი ტოპონიმიით თითქმის მარტოოდენ აფხაზურად მიიჩნია. ისტორიული ოდიშის და მასთან ერთად სამურზაყანოს ტერიტორიაზე აფხაზურენოვანი მოსახლეობა ავტოქტონურად გამოაცხადა. აფხაზეთის სამხრეთ-აღმოსავლეთ ნაწილში ქართველური გეოგრაფიული ტოპონიმების სიჭარბე ქვეყანაში მიმდინარე პოლიტიკურ და სოციალურ მოვლენებს – „აფხაზეთისა და საქართველოს გაერთიანებული ფეოდალური სახელმწიფოს ჩამოყალიბებას, სამეგრელოში მკაცრ ბატონყმურ ექსპლუატაციას, მცირემიწიანობას თუ უმიწობას“ დაუკავშირა. აქედან გამომდინარე, შ. ინალ-იფას კვლევის შედეგად აღმოჩნდა, რომ სამურზაყანოში ქართველური ტოპონიმების სიჭარბე შუა საუკუნეებში სამეგრელოდან მოსახლეობის მასიურ მოძრაობას გამოუწვევია [51. 315, 382-386].

ქართველ მეცნიერთა მცდელობა პასუხი გაეცათ არაკორექტული ნაშრომისათვის, მარცხით დამთავრდა. ქვეყნის კომუნისტური პარტიის ცენტრალური კომიტეტის მესვეურები პოლიტიკური სარჩულის საბაბით პასუხის

გაცემის უფლებას არაეის აძლევდნენ. მხოლოდ 1988 წლის ცნობილი „აფხაზური წერილის“ გამოქვეყნების შემდეგ გაზეთ „ლიტერატურულ საქართველოში“ (1989 წ. 7 აპრილს) დაიბეჭდა ქართველი მეკლევარის ნ. ლომოურის წერილი „როგორ გავიგოთ ეთნონიმი აფხაზი?“ თავისთავად ცხადია, ქართველთაგან სიჩუმეს ჩვეულ აფხაზ მეცნიერ ინალ-იფას (მიუხედავად იმისა, რომ წერილი ქართულ გაზეთში დაიბეჭდა) არ მოეწონა კონცეფცია, რომელიც საჯაროდ იქნა გაცხადებული. ამავე წლის 16 სექტემბერს, შ. ინალ-იფამ „Советская Абхазия“-ში გამოაქვეყნა საპასუხო წერილი, რომელიც გაყალბებულ ისტორიულ ფაქტებს შეიცავდა, ხოლო სათაური მართლაც მაღალფარდოვანი ჰქონდა – „ჩემს ხალხზე, მათ სამშობლოსა და ისტორიაზე“, რაზედაც ნ. ლომოურის პასუხი რუსულ ენაზე მიიღო. ავტორის მიზანი იყო მკითხველისათვის გაეცნო ქართველი ისტორიკოსების რეალური და სამართლიანი პოზიცია [54. 158-173].

საბჭოთა წყობილების უკანასკნელ წლებსა და, მით უმეტეს, მისი რღვევის შემდგომ მდ. ღალიძგასა და მდ. ენგურს შორის ტერიტორიაზე მოსახლეობის ეთნიკური ვინაობისა და მათი თვითშეგნების შესახებ მსჯელობა არ შეჩერებულა, პირიქით, რუსმა მეცნიერმა ლ. სოლოვიოვამ განსხვავებული ვარაუდი შემოგვთავაზა. მისი აზრით XVIII საუკუნეში „На стыке этнических территорий“ (რომელშიც სამურზაყანოს გულისხმობდა), „უცხო კულტურების ინტენსიური შეხვედრის“ სივრცეში დაფიქსირდა „აფხაზურ-ქართული (მეგრული) შერეული მოსახლეობა“, „განვითარებული ორენოვნებით“, რომლის ტერიტორია „დღითი დღე ფართოვდებოდა“. „აფხაზური და მეგრული ენების შერევის შედეგი დაეტყო სამურზაყანოს მოსახლეობის მეტყველებას“, რომელმაც „აფხაზური ენის სამურზაყანოული დიალექტი“ და მასთან ერთად ახალი „ლოკალური ჯგუფი“ ჩამოაყალიბა „ეთნიკურად შერეული ხასიათით“, „სამურზაყანოელის თვითშეგნებით“, რომელთა „განსაკუთრებული ეთნონიმი“ „სამურზაყანოელი“ გახდა. XIX საუკუნის ბოლოდან „სამურ-

ზაყანოს ეთნიკური ისტორიის თავისებურების მიზეზად სამეგრელოდან მნიშვნელოვანი მასის მიგრაციასა და მასთან დაკავშირებულ ეთნოტრანსფორმაციულ პროცესებს" თვლიდა. ამას მოჰყვა „ეთნიკური თვითშეგნების ცვლა“, ამიტომ, XX საუკუნეში „სამურზაყანოში მოსახლეობა ძირითადად თავის თავს ქართველად (მეგრელად) მიიჩნევდა“. „მიგრაციის მთავარი სტიმული სამეგრელოს სოციალურ-ეკონომიკური ფაქტორი – მკაცრი კლასობრივი ბრძოლა, მცირემიწიანობა იყო. ამას ხელს უწყობდა აფხაზი ფეოდალების მიერ მეკობრული ლაშქრობების დროს სამეგრელოდან გატაცებული ან შესყიდული ტყვეების აფხაზეთში (ე. ი. სამურზაყანოში) დასახლება. თავისებური სტიმული იყო სისხლ-მესისხლეობა, სტიქიური უბედურებები (ჟამი, შიმშილი, მოუსაველიანობა) და სხვ.“, რაც ავტორის მტკიცე ვარაუდით „სამეგრელოდან სამურზაყანოში მნიშვნელოვანი მასების მოძრაობას იწვევდა“ [65. 5-16; 66. 45-53]. უნდა ითქვას, რომ შ. ინალ-იფასაგან განსხვავებით ლ. სოლოვიოვა არ უარყოფს სამურზაყანოს მიწაზე აფხაზების XVII საუკუნის ბოლოს გამოჩენას, მაგრამ, მისი აზრით „XVII საუკუნეში სამურზაყანოს დამოუკიდებელ ფეოდალურ სამთავროში პოლიტიკური ჰეგემონიის დაკარგვის შედეგად“ შინაომებით განადგურებულ“ ტერიტორიაზე აფხაზეთის სხვა რაიონებიდან აფხაზების გადმოსახლების ფაქტს კანონზომიერ მოვლენად მიიჩნევს. ამის შედეგად „მცირე ეთნოსის“ გავლენა მკვიდრ მოსახლეობაზე იმდენად დიდი ყოფილა, რომ ეთნიკურად შერეული მოსახლეობის ფონზე „შორს წასულა ინტენსიური ენობრივი პროცესები და შეცვლილა მოსახლეობის ეთნიკური სახე და თვითშეგნებაც“ [65. 44].

სამურზაყანოს მოსახლეობის ეთნობისა და წარმომავლობის პრობლემებთან დაკავშირებით, ჩვენი ყურადღება მიიპყრო ამ ბოლო ხანებში ინტერნეტში განთავსებულმა თ. აჩუგბას ნაშრომმა, რომელშიაც „კარგად ჩანს, თუ როგორ უწყობდა ხელს სამურზაყანოში აფხაზების ასიმილაციას საქართველოში მიმდინარე პოლიტიკური, დემოგრაფიული

და კულტურულ-ენობრივი ასპექტები”. თ. აჩუგბა მიყვება რა წინამორბედი ავტორების მიერ გაკვალულ გზას, თანამედროვე გაღის რაიონის ავტოქტონურ მოსახლეობად აფხაზებს მიიჩნევს. ფიქრობს, ქართულ-აფხაზური „კონფლიქტის რეგულირებისათვის მნიშვნელოვან როლს შეასრულებს” მის მიერ შესწავლილი პრობლემის „ისტორიული ასპექტის, კერძოდ კი, ავტოქტონური მოსახლეობის განსაზღვრა, რომელიც საკვლევი ტერიტორიისა და მისი ისტორიის კანონიერი მესაკუთრეა”. რაც „ფაქტობრივ, კავკასიოლოგებისა და მსოფლიოს სხვა მეცნიერთათვის სადაო არასოდეს გამხდარა” [44]. ავტორის დამოკიდებულებას ამ პრობლემისადმი ვერც ობიექტურს ვუწოდებთ და ვერც კორექტულს. ცხადია, რომ ისტორიული ასპექტების გაყალბების მცდელობა კონფლიქტის დარეგულირებაში დადებით როლს ვერასდროს შეასრულებს. ტერიტორიის მკვიდრი, ავტოქტონური მოსახლეობის დასადგენად მარტო XVIII-XIX სს. მონაცემები არ კმარა. გამოყენებულ უნდა იქნას ისტორიული წერილობითი წყაროები, ტოპონიმიური მასალა, დადგინდეს, რომელ ტრადიციულ კულტურას მიეკუთვნებოდა მკვიდრი მოსახლეობა და სხვა. რაც თ. აჩუგბას ნაშრომში აშკარად არ მოიძიება. საკითხის განხილვისას მხოლოდ მეფის რუსეთის მოხელეების საეჭვო მონაცემებსა და იმ მეცნიერთა ნაშრომებს ეყრდნობა, რომელიც მას აწყობს. ავითარებს აზრს, თითქოს ქართულ მოსახლეობას, რომლისთვისაც მშობლიური იყო ქართული ენა, არასოდეს უცხოვრია სამურზაყანოში კონფლიქტის პირობებშიც კი. მართალია, მოსახლეობა იქ მეგრულენოვანი იყო, თუმცა, მათი უმრავლესობის წინაპრები აფხაზები ყოფილან... XIX საუკუნეში მკვიდრმა აფხაზებმა ზეწოლის შედეგად ეთნოკულტურული ასიმილაცია განიცადეს. მკვიდრი გაღელვები, ანუ როგორც მათ ძველად უწოდებდნენ – სამურზაყანოელები ეთნიკურად ე. ი. წარმოშობით, მრავალი ტრადიციული ჩვეულებებით აფხაზებს წარმოადგენდნენ და მხოლოდ ენობრივად იყვნენ მეგრულენოვანნი. მეგრული ენა მართალია, ქართველურად ითვლება,

მაგრამ არასგზით ქართული არ არის" [44].

ამ ციტატის შემდეგ, თაედაპირველად გვინდა განვმარტოთ, რომ საქართველოს ისტორიის მკვლევარმა და, მითუმეტეს, ქართულ განათლებამიღებულმა პიროვნებამ, როგორცაა ავტორი, უნდა იცოდეს, რომ ეროვნული და ერთადერთი სამწერლობო ენა ყველა ქართველური მოსახლისათვის იყო და არის ქართული. ქართულ ენას დიალექტებთან ერთად გააჩნია ორი შინა, საოჯახო ენა ზანურისა (მეგრულ-ლაზურით) და სვანურის სახით. ეს ქართველური ენები ქართულთან საკმაოდ ახლოს დგას და ერთი საერთო უძველესი პრაენის ბაზაზეა შექმნილი. არ შეიძლება არ აღინიშნოს ისიც, რომ მთელ აფხაზეთში როგორც ქართველური, ისე აფხაზი მოსახლეობისათვის საერთო ქვეყანაში სამწერლობო და სახელმწიფო ენა IX საუკუნიდან ქართული იყო. XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან რამდენჯერმე იყო მცდელობა აფხაზური ენისათვის სამწერლობო გრაფიკის შექმნის, თუმცა, აფხაზური სამწერლობო ენის საბოლოო ვარიანტი, მხოლოდ საბჭოთა წყობილების დროს 1954 წ. სლავური გრაფიკული ნიშნების გამოყენებით იქნა შექმნილი. ამდენად, აფხაზები ძველთაგანვე ორენოვნები იყვნენ იმ განსხვავებით, რომ საბჭოთა პერიოდში ქართულს რუსული ენა ჩაენაცვლა.

ისტორიულ ნაწილში ნახსენები ავტორების ვარაუდს ქართულ ისტორიოგრაფიაში დამკვიდრებულ თვალსაზრისს დაუუპირისპირებთ, ვინაიდან მათგან განსხვავებით, ეს ნაშრომები უძველეს წყაროებს ეყრდნობა.

სწორედ ამ წყაროების თანახმად, ცნობილი ხდება, რომ მდინარეების, ენგურსა და ღალიძგას შორის ტერიტორია, ისტორიული სამურზაყანო, თანამედროვე გალის რაიონი, ძველად (ძვ. წ. XV-II სს.) ეგრისის (კოლხეთის) სამეფო, I-II საუკუნეებიდან ახალი, ანუ ეგრის-აფხაზეთის სამეფოს ჩამოყალიბებისა და ადმინისტრაციულ-ტერიტორიული რეფორმის შედეგად, მდ. ენგურსა და მდ. ღალიძგას შორის არსებული ტერიტორია ოდიშის საერისთავოს შემადგენლობაში დარჩა. ოდიშის საერისთავო მოიცავდა გაშლილ

ტერიტორიას მდინარეების – ენგურისა და კოდორს შორის [3. 239]. XIV საუკუნის დასაწყისში ოდიშის ერისთავმა გიორგი I დადიანმა თავის სამფლობელოს ცხუმის საერისთავოც მიუერთა. ამ დროიდან აფხაზეთის საერისთავოსაგან ოდიშს „ანაკოფიის მდინარე“ (დღევანდელი ფსირცხა) ჰყოფდა. ამავე მდინარეზე გადიოდა ეთნიკური საზღვარიც აფხაზებსა და ქართველებს შორის. ამდენად, ოდიშის სამთავროში და მათ შორის ისტორიულ სამურზაყანოშიც, უძველესი დროიდან ქართველური (მეგრული) მოსახლეობა ცხოვრობდა [2. 239-241; 3. 24, 129]. უცხოური წყაროების თანახმად საკუთრივ აფხაზეთის საერისთავო, ამ დროისათვის, წარმოადგენდა არა დამოუკიდებელ პოლიტიკურ წარმონაქმნს, არამედ იგი ოდიშის სამთავროს შემადგენლობაში შედიოდა. ისევე როგორც დასავლეთ საქართველოს ყველა ერისთავი, მათ შორის აფხაზეთის – შარვაშიძეც ცენტრალური ხელისუფლების ერთგულნი რჩებოდნენ და საერთო ქართული სახელმწიფოებრივი ერთიანობის შენარჩუნებას უწყობდნენ ხელს [19. 76-79].

ქართლის ცხოვრებიდან ცნობილი ხდება, რომ ოდიშის საერისთავოს თავიდანვე ბედანი, იგივე ბედიანი მართავდა, რომელიც დადიანთა საგვარეულოს წარმოადგენდა [2. 129]. მთელი XV საუკუნის მანძილზე ოდიშის მთავრების ძლიერება და ისიც, რომ აფხაზები საერთო ქართულ პროცესებში იყვნენ ჩართულნი, წყაროების საშუალებით დასტურდება. ამ დროისათვის აფხაზეთის ტერიტორია ადმინისტრაციულად არ იყო გამოყოფილი და შარვაშიძე კვლავ მხოლოდ ერისთავად რჩებოდა. XV საუკუნის ბოლოს ერთიანი ქართული სახელმწიფო დაიშალა პოლიტიკურ ერთეულებად [58. 190]. ოდიშის სამთავროში მხოლოდ „ზემო აფხაზეთი“ შედიოდა, ხოლო ჯიქეთამდე აფხაზეთს შარვაშიძე ფლობდა, თუმცა, როგორც ითქვა, იგი დადიანს ექვემდებარებოდა და ერთიან ქართულ სამეფოში შედიოდა [60. 191].

XVI საუკუნის დასაწყისიდან დასავლეთ საქართველო ჯიქების თავდასხმებმა ძლიერ შეაწუხა. როგორც ცნობილ-

ია, ჯიქები (აბაზები) XIV საუკუნემდე აღმოსავლეთ შავი-ზღვისპირეთში ცხოვრობდნენ. დღევანდელი აფხაზეთისაგან ჩრდილო-დასავლეთით მდ. ბზიფიდან მდ. ტუაფსემდე. XIV საუკუნის პირველი ნახევრიდან მათ ჩრდილო კავკასიაში დაიწყეს გადასახლება. ეს იყო მართლაც მასობრივი მიგრაციის ფაქტი, რის შედეგადაც მათ თავი ჩრდილო კავკასიაში მოიყარეს [53. 21]. ისინი ეთნიკური შემადგენლობით ტაფანთასა და აშხარუას წარმოადგენდნენ. აბაზური ენა თავისი დიალექტებით აფხაზურ-ადიგურ ენათა ჯგუფს განეკუთვნება. „ტაფანთა“ ირანული წარმოშობის ტერმინია და „ბარის მცხოვრებელს“, ხოლო „აშხარუა“ აბაზური წარმოშობისაა და „მთიელს“ აღნიშნავს. მათ არაერთხელ შეუცვლიათ საცხოვრებელი ადგილი. XVII-XVIII სს. ისინი ყაბარდოელი და ბესლაელი ფეოდალების დაქვემდებარებაში მოხვდნენ [48. 20-23]. უძველესი დროიდან ჯიქები მეკობრეობას მისდევდნენ. სამხედრო ნიჩბიანი ნაევებით ნაპირთან ახლოს მოსულ სავაჭრო ხომალდებს თავს ესხმოდნენ და ნაპირთან მცხოვრებ მოსახლეობასაც აწიოკებდნენ – იტაცებდნენ ქონებას, ადამიანებს, რომელთაც შემდეგ ყიდდნენ.

აფხაზთა, ანუ ეგრის-აფხაზთა სამეფოს და განსაკუთრებით ერთიანი საქართველოს სამეფოს ხანაში ჯიქების თავდასხმები საქართველოს სანაპიროზე მთლიანად შეწყდა, თუმცა, როგორც აღვნიშნეთ, XVI საუკუნეში კვლავ განახლდა. მართალია, ოდიშის მთავრები ცდილობდნენ თვითონვე დაელაშქრათ და ამით შეეჩერებინათ მათი თარეში, მაგრამ მათი ყურადღება ხშირად შინა დაპირისპირებისაკენ ინაცულებდა და ჯიქები უყურადღებოდ რჩებოდნენ [3. 155-156; 19. 96]. ამდენად, პირველად ჯიქების საქართველოში შემოჭრა ზღვის მხრიდან ხორციელდებოდა, გვიან შუა საუკუნეებში ბზიფის ხეობისა და მთა ფსხუს ტაფობის გავლითაც ხდებოდა.

XVI საუკუნიდან ოდიში დამოუკიდებელ პოლიტიკურ ერთეულს წარმოადგენდა და ამიტომ საერისთავო სამთავროდ იქცა, რაც იმის დამადასტურებელი იყო, რომ ოდიშის

ძლიერმა სამთავრომ ცენტრალური ხელისუფლებისა-
გან დამოუკიდებლად მიაღწია წარმატებას [2. 241]; 3. 129].
აფხაზეთიც ოდიშის სამთავროსთან კვლავ უშუალო ვასა-
ლურ დამოკიდებულებაში განაგრძობდა ყოფნას [34.]. შარვა-
შიძე ჯერ კიდევ დადიანის მოხარკედ ითვლებოდა. იგი
ვალდებული იყო საჭიროებისთანავე მისთვის სამხედრო სამ-
სახური გაეწია [34. 81, 86].

ოდიშის სამთავრო რომ ქართველური მოსახლეობით
იყო დასახლებული ადასტურებს სხვადასხვა წყარო მაგ.
არქანჯელო ლამბერტის მონაცემებით, XVII ს. კოლხეთის
საზღვრის, მდ. კოდორის გადაღმა თავისი განსაკუთრებ-
ული ენით აფხაზები ცხოვრობდნენ, ხოლო მეორე მხარეს
მეგრელები [1. 163]. მან, რომელმაც 18 წელი (1633 წლიდან)
კოლხეთში გაატარა, XVII ს-ის და უფრო ადრეული ხანის, მდ.
კოდორსა და მდ. ფაზისს შორის ტერიტორიას სამეგრელო,
ხოლო მოსახლეობას მეგრელები უწოდა [1. 11-12]. XVI ს.
30-ან წლებში თურქულ არქივებში სოხუმი, როგორც „დად-
იანის ქვეყანა“ ისე მოიხსენიებოდა [47. 230]. 1581 წლისათ-
ვის ჟ. ბუასარდომაც ქ. სოხუმი მხოლოდ ქართული მო-
სახლეობით დასახლებული იხილა [47. 231].

XVI ს-ის მეორე ნახევრიდან, ქართველური მოსახლეო-
ბის ცხოვრება აფხაზეთის საერისთავოში ჩრდილო კავ-
კასიელთა თავდასხმების გამო გაუსაძლისი ხდებოდა. ამიტომ,
მათი ნაწილი დასასახლებლად ქვეყნის შიგნით, ჩრდილოეთ-
იდან სამხრეთისაკენ ინაცვლებდა. ვინც ადგილზე რჩებოდა
აფხაზდებოდა, ან მძიმე პირობებში უხდებოდა არსებობა.
ქრისტიანობის მიმართ გაუცხოებული მოსახლეობისა და
მათი მეკობრეობის გამო, 1545-დან 1569 წლების ფარგლებში
ბიჭვინთის საკათალიკოსო კათედრა იმერეთში, გელათში
იქნა გადატანილი [17. 180]. ამ დროისათვის დასავლეთ
საქართველო ოსმალეთის ხელქვეითად იყო გამოცხადებ-
ული. უნგრეთის ელჩის საანგარიშო ბარათიდან ცნობილი
ხდება, რომ ლევან I დადიანი ჩერქეზებისაგან თავდაცვის
მიზნით, 1557 წელს პირადად წავიდა კონსტანტინოპოლში

ოსმალებისაგან დახმარების მისაღებად [3. 160; 34. 66-67]. 1568 წ. ოდიშის სანაპირო ზოლზე აფხაზების მეკობრეობის აღსაკეთად ლევან I დადიანის ვაჟმაც, გიორგიმაც მიიღო დახმარება [3. 163]. მაგრამ ეს საქმეს არ შეუვლოდა, ჯიქებისა და ჩრდილო კავკასიელების ექსპანსია გრძელდებოდა.

1578 წ. ოსმალებმა ქ. სოხუმი (ცხუმი) დაიკავეს და საბეგლარბეგო დააარსეს, რომელშიაც აფხაზეთის საერისთავო და მომიჯნავე ტერიტორიაც გააერთიანეს. მართალია საბეგლარბეგო მალე გაუქმდა, მაგრამ ამან განაპირობა ის, რომ 1580 წ. აფხაზეთისა და ოდიშის სამთავროებს შორის საზღვარმა, სამხრეთ-დასავლეთით მდ. კელასურზე გადმოინაცვლა [2. 241; 45. 58; 34. 69-70]. ამ დროიდან ქ. სოხუმს აფხაზები დაეპატრონენ, რაც მათ სოხუმის ბეგლარბეგის წარმოშობით ჩერქეზი ჰაიდარ-ფაშას აქტიური მხარდაჭერით მოახერხეს [19. 96]. მართალია, ამ დროს სამთავროს შემადგენლობაში უკვე აღარ შედიოდა ანაკოფია და ცხუმი, მაგრამ ის ფაქტი, რომ ღრანდის საეპისკოპოსო ოდიშის სამთავროში შედიოდა, ადასტურებს იმას, რომ გარკვეული ტერიტორია კოდორის დასავლეთით ჯერ კიდევ დადიანთა ხელთ იყო [4. 143, 163, 178, 179, 180].

XVII ს-ის დასაწყისიდან აფხაზების, ჯიქებისა და სხვა ჩრდილოკავკასიელი მთიელების თავდასხმები ოდიშზე გაძლიერდა. ისინი აოხრებდნენ ტერიტორიას, ხოცავდნენ ან ტყვედ მიჰყავდათ მოსახლეობა და უცხო ქვეყანაშიც ყიდდნენ. ამ ქმედების საწინააღმდეგოდ ოდიშისა და სამეგრელოს მთავარმა, ლევან II დადიანმა მთიელთა თავდასხმების შესაჩერებლად „ანაკოფიის აღმოსავლეთით ზღვიდან მთამდე, შეავლო ზღუდე..." საფორტიფიკაციო ნაგებობა, კელასურის ზღუდე ააგო „აბაზგთა", „აბაზთა" შემოსევების წინააღმდეგ [29. 782]. მთიელთა შემოსევების შესაჩერებლად „60 მილის კედლის" არსებობას არქანჯელო ლამბერტი [1; 47. 838-839] და ქრისტოფერო კასტელი [30; 47. 840-841] რუკებზე წარწერებით ადასტურებდნენ. მოგვიანებით ამაზე თავის ნაშრომში მინა მედიჩიცი [56. 168] საუბრობდა. 1674 წ. მისიონერი ძამპი

წერდა, რომ აფხაზები, ჩერქეზები და ჯიქები ოდიშს თავს ესხმიან, აოხრებენ ქვეყანას და მოსახლეობა მუდმივ შიშში აყავთ... ლევან დადიანის სიკედილით ბოლო მოეღო სამეგრელოს კეთილდღეობასაც. თითქმის არ გავიდოდა წელიწადი, სამეგრელო მტერს არ აეკლო [12. 203-207]. XVII ს-ის 70-ანი წლებიდან დასავლეთ საქართველოში ოსმალთა შემოსევები გაძლიერდა. ისინი უკვე აფხაზეთის გარდა ოდიშში, იმერეთსა და გურიაშიც დათარეშობდნენ. ამ ძნელბედობის ჟამს დაირღვა ოდიშის თავდაცვისუნარიანობა, რითაც ისარგებლეს აფხაზმა ფეოდალებმა და კიდევ უფრო გააძლიერეს თავდასხმები სამეგრელოს მიმართულებით [20. 207, 248; 34. 46; 37. 38]. ოდიშის სამთავროს ჩრდილო-დასავლეთის საზღვარი, რომელიც ლევან II დადიანის მიერ იყო გამაგრებული, თანდათანობით მოიშალა. მიუხედავად ამისა, საზღვარი ჯერ კიდევ მდ. კელასურზე გადიოდა [20.107].

XVII ს-ის 80-იან წლებში აფხაზმა ფეოდალებმა დადიანის დასუსტებით ისარგებლეს და ბაგრატ (სუსტან) შარვაშიძის ხელმძღვანელობით ამოაოხრებელი ლაშქრობა მოაწყვეს ოდიშის სამთავროში [41.38-39; 3. 223; 34. 112]. მ. თამარაშვილის თანახმად, ოდიშის მთავრის გარდაცვალებით ისარგებლა სუსტან (სორეხ) შარვაშიძემ 1681 წ. და ამ ტერიტორიის მფლობელი გახდა. დაიპყრო ტერიტორია მდ. კელასურსა და მდ. ენგურს შორის და თავი ოდიშის მთავრადაც გამოაცხადა [12. 208]. იგი აფხაზეთის მთავარს ეურჩებოდა, არ ემორჩილებოდა. ამიტომ, საპასუხოდ 1685 წ. მის სამფლობელოს აფხაზები შემოესივნენ და მეგრული მოსახლეობა აიკლეს. მხოლოდ სორეხ შარვაშიძის სიკედილის შემდეგ შეუერთდა ეს მხარე აფხაზეთს [42. 270; 34.116]. XVII ს-ის დასასრულს მთიელები ოდიშის ტერიტორიაზე თავდასხმებს კოდორის ხეობიდანაც ახორციელებდნენ [57.10-11]. ასეთი ლაშქრობები ჩრდილოეთიდან ხშირად ეწყობოდა [20. 207, 248]. ვახუშტი ბაგრატიონი აღნიშნავდა: „დაიპყრეს ვიდრე ენგურის მდინარემდე და დაეშენებოდნენ თვით აფხაზნი“ [29. 845]. კავკასიელ მთიელთა თავდასხმები არც XVIII და XIX საუკუნეებში შენელებულა.

1822 წ. რობერტ ლაიელი წერდა: „მთიელები საკუთარი წინაპრების წესით ცხოვრობენ, სამიწათმოქმედო საქმეებით ნაკლებად არიან დაკავებულნი, უსაფრდებიან გამგლელებს და თავიანთ მსხვერპლს უცებ ესხმიან თავს. ან თავს ესხმიან პატარა ჯგუფებით, როდესაც დარწმუნებულნი არიან გამარჯვებაში. მათი მთავარი მიზანი არის მაღალი წოდებრიობის ადამიანთა ტყვეებად აყვანა, რომელშიაც დარწმუნებულნი არიან, რომ გამოსასყიდს მიიღებენ. მთიელები ტყვეებს სასტიკად და მკაცრად ექცევიან. ეს სჭირდებათ გამოსასყიდის გადახდის მიზნით, ტყვის ახლობლების საჩვენებლად. იმ ხანებში, რაც რუსებმა საქართველო დაიპყრეს, მათ ბევრი ტყვე აიყვანეს და გამოსასყიდიც დიდი მიიღეს...“ [47. 297].

აფხაზეთის მთავრის ზეგნაყ შარვაშიძის სიკვდილის შემდეგ, „სამნი ძმანი შარვაშიძენი, სახელდობრ როსტომი, ჯიქეშია და ყვაპუ, ძენი ზეგნაყისანი განყოფილან ურთიერთისაგან. უხუცესს, როსტომს დაუპყრია თავისა წილად... ადგილი აფხაზეთისა მდ. ბზიბიდან მდ. კოდორამდე. საშუალო ძმას ჯიქეშიას მდ. კოდორიდან მდ. ღალიძგამდე... ხოლო მესამე ძმას ყვაპუს – მდ. ღალიძგიდან ენგურამდე ტერიტორია. ეს უკანასკნელი ნაწილი ამღერეულ დროებათა გამო ყოფილა უფრო დაცარიელებული მცხოვრებლებთაგან. ამის გამო ყვაპუს გამოუყვანია ბზიბიდან... რამოდენიმე გვარი თავადნი და აზნაურნი. სახელდობრ: ანჩაბაძე, ემუხვარი, ინალიშვილი, მარღანია, ზვანბაია, ლაქერბაია და აქირთავა, რომლებთათვის დაუნაწილებია ესე საზღვარი, ხოლო თავისდა სახასოდ შეუცავს სოფელი ბეღია, ფახულანი და ბორბალო...“ [33. 393-394]. ჩამოსახლებულმა თავად-აზნაურობამ 1815 წ. ნოემბერში, სოფ. ნაბაკეში სამურზაყანოსადმი ერთგულების „საფიცრის წიგნს“ მოაწერა ხელი. საბუთში შესულია შემდეგი გვარსახელები – ნინო ლევანის ასული შარვაშიძე და მისი შვილები მარიამ ინალიშვილი და ვაჟიშვილი მურზაყან შარვაშიძე; ზურაბ და მისი ვაჟი შარვაშიძეები; ბოლიხუხუ, ხუხულობა, ზურაბ, მანუჩარ, როსტომ და სორეხ (სოლომონ შარვაშიძის ვაჟი) შარვაშიძეები; ბოლიხ-

უხუ, თემურკა, უჩანა, თადა, უჩარდია, ერისთო, ლომკაცა, ხუხ-
ულობა, მირზაბეგ, მანუჩარ, ბურდღუ, დოვლათ, მურზა ანჩა-
ბაძეები; ზურაბ და მისი ვაჟი ერისთოუმ ჩქოტუა; კაცი, მან-
უჩარ და კაცი ჩქოტუა; მარღანი; ბეჟან მარღანია; ერისთო,
ლომკაცა, ლეევან, უჩარდია, თულაფსუ, სერსუკა, თემურკა, თუ-
ლაფსუ ემიხუარრი; ასლანბეი ინალიშვილი; დიხაზურგელი
ჯამბულათ, ბოლიხუხუ, ხიტუ, ბურდღუ და შარდენ მარღანია;
გალის მარღანები – ჯამბულათ და ასლაგერი; უჩანა, ას-
ლანგერი, ჯამბულათ, როსტომ ჩქოტუა; ცუცკა, ხიტუ აქრთავა;
გეჯილა ღვარჭია; ზენობ ეზუგბაია; ბეჟან სოლომონის-ძე
შარვაშიძე [39. 294-295]. ჩამოსახლებულთა გეარსახელების
ქართველური ფორმა ეჭვს არ იწვევს, რომ თავად-აზნაურთა
გეარების უმეტესობა წარმოშობით ქართულია, ხოლო ნაწი-
ლი „გაქართველი“. ამრიგად, როგორც ჩანს, აფხაზეთიდან
სამურზაყანოში გადმოსახლებაზე თანხმობა განაცხადა
იმ ნაწილმა, რომელთაც წარმოშობა ქართული ჰქონდათ ან
უკვე „გაქართვების“ შემდგომ, ქართულ სამყაროსთან მჭიდ-
როდ იყვნენ დაკავშირებულნი.

აფხაზი მთავრები სამურზაყანოს მოსახლეობას სას-
ტიკად ექცეოდნენ, ამიტომ კათალიკოსი გრიგოლ ღო-
რთქიფანიძე მათ დაცვას ცდილობდა. მიუხედავად ამისა, ბი-
ჭვინთისადმი შეწირულობის წიგნიდან ცნობილი ხდება,
რომ აფხაზებს ნაჟანევი აუყრიათ. 60 მოსახლე კაცი ნეფ-
საძე კათალიკოსს ყვაპუ შარვაშიძისათვის მიუბარებია, რომ-
ლისთვისაც „საფიცრის წიგნი“ ჩამოურთმევია, მაგრამ ყვაპუ
შარვაშიძე რუხში გარდაცლილა, ამიტომ, გრიგოლ ღო-
რთქიფანიძეს მოსახლეობის გარკვეული რაოდენობა დიდ ფასად
გადაურჩენია და ენგურსგაღმა ტერიტორიაზე დაუსახლებია.
ამ ოჯახების გეარებია – ღრუბელაია ამახსნელი, ელიშია
ხუხა, კოდია, ზუმილა, ჯგუბურია, სუბუქია, ბიგვავა, უჩაია,
ელიშახუ ნარმანია, ხუციბავა, პაპა და სხე. [10. 670].

ამრიგად, როგორც ჩანს, XVII ს-ის 80-ან წლებამდე მდ.
კოდორსა და მდ. ენგურს შორის მოსახლეობა ქართველურ-
ია. რასაც ადასტურებს ისტორიული ოდიშის XVII საუკუ-

ნის ცალკეულ სოფლებში შემორჩენილი გლეხთა სიები. ნაჟანეულში (ოჩემჩირის რ-ნი) 1621 წლის მონაცემებისათვის დასახელებულია 58 გეარსახელი, ხოლო XVII საუკუნის ბოლოს – 37 გეარსახელი; სოფ. ხოირში (ოჩემჩირის რ-ნი, თანამედროვე ოხურეი) – 40 გეარსახელი; სოფ. სუბევეში და მუხურში (გალის რ-ნი) – 45 გეარსახელი; სოფ. ხაუქელში (გალის რ-ნი) – 50 გეარსახელი; სოფ. თილითში (ოჩემჩირის რ-ნი) – 39 გეარსახელი; სოფ. ჭალაში, რომელიც ქართველთაგან ჯაიანებს ეკუთვნოდათ (ოჩემჩირის რ-ნი, თანამედროვე ჭლოუ) – 10 გეარსახელი. ამ სიების მიხედვით, პატრონიმეულ უბნებში რიცხოვრებდა რამდენი ერთი და იმავე გეარის კომლი ცხოვრობდა მათი აღდგენა შეუძლებელია. წყაროებში მითითებული გეარსახელები ქართველურია. მხოლოდ სოფ. ტყაურეში, სადაც ჩამოთვლილია იქ მოსახლე მეთევზეები და მენავტეები, ე. ი. მეზღვაურები, მხოლოდ ერთი გეარია აფხაზური – შამბია, ისიც ქართველური, მეგრული ფორმითაა მოცემული. შამბიას ოჯახის უფროსების თავაზა, მაშუტია და კუაკუადას სახელებიც ქართველურია [10. 382-386, 419-435]. აქედან გამომდინარე, უნდა ვიფიქროთ, რომ ისინი ქართულ საზოგადოებასთან შერწყმულნი და „გაქართველნი“ არიან.

საინტერესოა ამ მხრივ მალაქია კათალიკოსის ბიჭვინთისადმი შეწირულობის წიგნი, რომელიც დაახლოებით 1616-1639 წწ. განეკუთვნება. მალაქია კათალიკოსი ძვირფასეულობასთან ერთად რამდენიმე შეწირულ ქართულ კომლს ასახელებს ბიჭვინთის ახლოს. ჩამოთვლის შეწირულ „ადგილებსა და მამულებს“, რომლის ტოპონიმები მთლიანად ქართველურია: ხაუქელი, თილითი, ღალიძგა, ანაკრია, ჭალადიდი, წყალიგზა, გულველისკარი, ეკალი, საქუჩულორიო, ილორი, სუბეიში, ხოირი, ნაჟანაური, ხიბულა და სხვ. სადაც თავისი სახსრებით უშენებია ან უყიდია სასახლეები. ასევე საკუთარი სახსრებით ქვითკირის საყდართან გამოსყიდულ მიწაზე რამოდენიმე მოსახლე დაუსახლებია. სოფ. თილითში ჩაუსახლებია „მებოსტნედ“ ჯიქია. ოდიშში ტაძრისათ-

ეის ლევან დადიანს შეუწირავს და დაუსახლებია „გამორჩეული მეთევზენი და სხუა კაცები ოცდაათი მოსახლე“. შეუკეთებია ღალიძგის სასახლეში „დარბაზი, ბედლები, მარანი და რაც სახლები არის ან საყანე, საკრეფი მამული და ჭურბი.“ „ღორის ჯოგი“ დაუყენებია, სამუშაო საქმე გაუჩენია მოსახლეებისათვის, მეთევზენი დაუყენებია. ილ-ორში ჩხოხოძისაგან და წინამძღვრიანთაგან პარტახი ალაგი და კომლიც უყიდია, დაუსახლებია და სხვ. [10. 498-502]. დასახელებული ყველა გვარსახელი და ტოპონიმები, რომლებიც ამ შეწირულობის წიგნშია ნახსენები თანამედროვე ოჩეზჩირის, გულრიფშის, ტყვარჩელის თუ გაღის რაიონში ყველა ქართველურია. ამდენად ვარაუდი, თითქოს ამ რაიონების ანტოქტონური მოსახლეობა აფხაზური უნდა ყოფილიყო, გამორიცხულია. ქართველი მოსახლეობა ოდიშის ჩრდილო მხარეშიც სახლობდა. ამაზე მიუთითებენ ის ფაქტებიც, რომ მეგრელი მთავრები დასავლურ ქართულ („აფხაზურ“) საკათალიკოსოს სწირავდნენ სოფლებს მოსახლეობითურთ, რომლებიც საკუთრივ აფხაზეთის ტერიტორიაზე მდებარეობდა [47. 44-45, 623]. ქართველი კათალიკოსი თუ ფეოდალები ბიჭვინთის ძველ ტაძარს უყურადღებოდ და შეწირულობის გარეშე არც შემდგომში ტოვებდნენ. ბიჭვინთის ღვთისმშობლისადმი შეწირულობის გაღება XVII და XVIII საუკუნეებშიც გრძელდებოდა. ღვთისმშობელს ძვირფასი ნივთების, სოფლების, აგარაკების გარდა სწირავდნენ სამეგრელოს, იმერეთის, გურიისა და თანამედროვე აფხაზეთის გლეხებს თავისი ცოლ-შვილით, იმ მიწებით, რომლებზედაც ისინი „ისხდნენ“ და რომელთა გვარსახელები ასევე ქართველური იყო [10. 583-584, 611-616, 668-678, 714-734, 764-772 და სხვ.]. ამ მხარის ქართველური მოსახლეობით დასახლებას ეთანხმება სამართლის ძეგლებსა და საეკლესიო საბუთებში მოცემული ქართველური გვარსახელები და ტოპონიმები, რომელიც ოდიშსა და სამურზაყანოშია დადასტურებული კავკასიელი მთიელებისა და აფხაზეთიდან აფხაზების ჩამოსახლებამდე. თავდაპირველად მათი შემოჭრა ოდიშის ჩრდილო ნაწილში

მოხდა – მდ. კელასურსა და მდ. ღალიძგას შორის. ამ ტერიტორიაზე მცხოვრები მკვიდრი მოსახლეობის დიდი ნაწილი, რომელიც მშობლიურ კერაზე რჩებოდა, მოსული მოსახლეობის აგრესიის მსხვერპლი ხდებოდა, ამიტომ თავის გადარჩენის მიზნით აფხაზდებოდა. აქ ჩამოსახლებულმა უმეტესად აბაზებმა და ადიღებმა აფხაზებთან ერთად მოახერხეს მეგრელებისათვის თავს მოეხვიათ საკუთარი ცხოვრების წესი. მოსულებს ახალ მთის წეს-ჩვეულებებთან ერთად სოციალური თავისუფლებაც მოჰქონდათ.

აბაზა-ადიღეველთა აფხაზეთის მოსახლეობასთან შერწყმის პროცესი თითქმის უმტკივნეულოდ წარიმართა, რაც იმით იყო განპირობებული, რომ შუასაუკუნეების აფხაზები ეთნიკურად ჩამოსახლებულ ტომთა მონათესავენი იყვნენ [34. 144]. ოდიშის ტერიტორიის ამ ნაწილში მალე, XVIII საუკუნეში, დაფიქსირდა ეთნოპოლიტიკური და ეთნოტრანსფორმაციული პროცესები. ამ პროცესებმა გამოიწვია წარმართული რელიგიის აღორძინება, ორენოვნება, სოციალური ფონის შეცვლა და სხვ. მკვიდრი ქართველური მოსახლეობის, აბაზების, ადიღებისა და აფხაზების შერწყმამ წარმოქმნა აბუეის აფხაზები. „ამ ახალი ტალღის ჩამოსახლებამ ხელი შეუწყო აფხაზთა ეთნიკური თავისებურებების ერთგვარ რეანიმაციას, აფხაზ ხალხად კონსოლიდაციის ახალი ეტაპის დასაწყისს და შემთხვევითი არ უნდა იყოს, რომ ქართულ წყაროებში ამ აფხაზებსაც იგივე სახელი ეწოდათ, რაც შუა საუკუნეების აფხაზებს“ [16. 131-133]. სწორედ დასავლეთ საქართველოს ამ ნაწილში დასტურდება ის ეთნოტრანსფორმაციული ცვლილებები, რომელიც ლ. სოლოვიოვას შეცდომით სამურზაყანოში გადააქვს. თავისთავად ცხადია, იმის უარყოფა არ შეიძლება, რომ სამეგრელოს გლეხობის ნაწილი ბატონყმობის უღლიდან თავის დაღწევას სამურზაყანოში გადასახლებით ცდილობდა, მაგრამ ეს პროცესი უმეტესად XIX საუკუნეში გაძლიერდა. ისტორიული ოდიშის ჩრდილო ნაწილში მიმდინარე ტრანსფორმაციული პროცესები სამურზაყანოს მხოლოდ მდ. ღალიძგას და მდ. ოხურეის შორის მდებარე ტერი-



ტორიას შეეხო და ისიც ნაწილობრივ (იქ ჩამოსახლებული აფხაზებისა და მთიელების ნაწილი გაქართველდა). დანარჩენ სამურზაყანოში მეგრელთა შიდა მიგრაციას არც მკვიდრი და არც მოსული მოსახლეობის ყოფა-ცხოვრება, მეურნეობის წესი, დასახლების ხასიათი, რელიგიური, სოციალური მხარე და არც ტრადიციული ჩვევები არ შეუცვლია. ასეთი შიდამიგრაციული მოძრაობა დასავლეთ საქართველოსათვის, ისევე როგორც ყველა მთაბარიანი ქვეყნისათვისაა დამახასიათებელი, ეს არის მთისწინეთსა და ბარში გადასახლების ერთგვარად კანონზომიერი პროცესი [13. 15; 42].

როდის გაჩნდა მხარის გეოგრაფიული სახელწოდება „სამურზაყანო“ მითითებული არ არის წყაროებსა და სხვა დოკუმენტებში. თ. ბერაძის ვარაუდით იგი XVIII საუკუნის 50-იან წლებზე ადრე ვერ წარმოიქმნებოდა, რადგანაც წინააღმდეგ შემთხვევაში, ეს სახელი ცნობილი იქნებოდა ვახუშტი ბაგრატიონისთვის, რომელიც თავის ნაშრომის „საქართველოს ცხოვრება“ და რუკების შედგენა ამ საუკუნის 40-იან წლებში დაასრულა [5]. როგორც ჩანს, მხარის სახელწოდებად სამურზაყანო მარტო იმიტომ არ უნდა ეწოდებინათ, რომ ეს ტერიტორია 1705 წლიდან 1757 წლამდე მემკვიდრეობით ყვააუს შვილს მურზაყან შარვაშიძეს ერგო. სხვა აფხაზი წინამორბედი ფეოდალებისაგან განსხვავებით, მასზე გავლენა იქონია კათალიკოს გრიგოლ ღლოთქიფანიძის „საფიცრის წიგნმა“. მთელი რიგი ხალხური, ზეპირი გადმოცემებიდან, თანამედროვე მოსახლეობაში ჩვენ მიერ 1970-1973 წლებში შეკრებილი საველე ეთნოგრაფიული მასალებიდან და ისტორიული ლიტერატურიდანაც ჩანს, რომ მურზაყან შარვაშიძეს ამ მხარეში ყაჩაღობა და ქურდობა აღუკვეთია, დასავლეთ საქართველოს საეკლესიო გლეხების, კერძოდ, სამურზაყანოელების ტყვედ აყვანა, გაყიდვა აუკრძალავს და მშვიდობა დაუმყარებია [33; 14. 88; 34. 116-122]. სავარაუდოდ მადლიერმა მოსახლეობამ პატივისცემის ნიშნად მის მფლობელობაში არსებულ მხარეს „სამურზაყანო“ უწოდა. არსებობს საარქივო ცნობაც, რომლის მიხედვით

მურზაყანი, წინამორბედი მთავრების მსგავსად, აფხაზეთის მთავარს არ ექვემდებარებოდა. მასაც თავი სამეგრელოს მთავრად მიაჩნდა და საკუთარ მფლობელობაში არსებულ ტერიტორიას ამიტომ თვით უწოდა სამურზაყანო [68]. ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ამ ტერიტორიისათვის სახელი „სამურზაყანო“ უნდა გაჩენილიყო 1757 წლამდე, მურზაყანის გარდაცვალებამდე ე. ი. დაახლოებით 40-იან წლებში. ეს ცნობა შესაძლოა, იმაზეც მეტყველებდეს, რომ XVIII საუკუნეში აფხაზეთის სამთავროს სამურზაყანოზე მყარი გავლენა არ უნდა ჰქონოდა. ამდენად, ეს რეგიონი ყოველთვის მეგრელებით იყო დასახლებული, XVIII საუკუნეშიც ეს მოსახლეობა აფხაზეთიდან ჩამოსახლებულ აფხაზებს ჭარბობდა.

დადიანებს არა ერთხელ ჰქონიათ მცდელობა XVIII საუკუნის განმავლობაში დაებრუნებინათ სამურზაყანო და მთლიანად ისტორიული ოდიში. რასაც ზოგჯერ ახერხებდნენ კიდევ. ამის შესახებ ა. დიაჩკოვ-ტარასოვმა შენიშნა, რომ „მეგრელი დადიანები ხშირად ცდილობდნენ თვისტომი ხალხით დასახლებულ სამურზაყანოს კელაე დაუფლებოდნენ [49. 159]. ამ ფრაზიდან კარგად ჩანს, რომ იგი სამურზაყანოს „თვისტომი“ ე. ი. მეგრელებით დასახლებულს ხედავდა. ამ მხარის ეთნიკური კუთვნილების შესახებ საყურადღებოა ნ. ჯანაშიას აზრი – „სამურზაყანო დღესაც მეგრელებითაა დასახლებული და მეგრელთა ქვეყანაა. ჩემი ღრმა რწმენით აქ აფხაზები, მხოლოდ თავადაზნაურობა იყო. გლეხები თავიდანვე მეგრელები იყვნენ, თუმცა, აქა-იქ აფხაზებიც ერივნენ [36]. სამურზაყანოს მოსახლეობაში რომ ეთნოტრანსფორმაციული ცვლილებები მომხდარიყო და „სამურზაყანოელთა ლოკალური შერეული ეთნიკური ჯგუფი“ „თავისებური ენობრივი დიალექტით“ შექმნილიყო, რომელიც უფრო აფხაზურთან იყო ახლო, XIX საუკუნეში თ. სახოკია ამ ტერიტორიაზე ასეთი დონის ქართულ ტრადიციულ კულტურასა და ყოფას, მეურნეობის, დასახლების ფორმების, მატერიალური კულტურის ელემენტებს არ აღწერდა. მან შემოგვინ-

ახა მეგრული ყოფისათვის დამახასიათებელი უამრავი ტერმინი და ტოპონიმი. მხოლოდ მთაში, საძოვრებზე ყოფნისას ამახვილებდა ყურადღებას „აბჟუის აფხაზებზე“, რომელთაც სამურზაყანოელებთან ერთად „სვანეთის საზღვრამდე მიუღიოდათ საქონელი“. სოფ. ჩხორთოლზე გამავალ მთისკენ მიმავალ ბილიკს „აფხაზების გზას“ უწოდებდა. ამავე დროს, სამურზაყანოელთა მეგრელებისაგან განსხვავებულობასა ან მათ გააფხაზებაზე, არ საუბრობდა [22. 319-320, 340-377].

XIX საუკუნის დასაწყისში, 1803 წ. მოლაპარაკების შედეგად, ოდიშის მთავარი, რუსეთის სახელმწიფო სიგელით რუსეთის მუდმივ ქვეშევრდომობაში გადავიდა. 1804 წ. ოდიშის სამთავრო ოფიციალურად რუსეთის იმპერიის შემადგენელ ნაწილად იქცა [3. 234]. 1805 წ. სამურზაყანო სამეგრელოს სამთავროში დაბრუნდა, რომელიც აფხაზეთის მფლობელმაც სცნო [3. 235]. 1810 წ. რუსეთის იმპერატორმა გიორგი შარვაშიძის თხოვნა დააკმაყოფილა და ქვეშევრდომობა ოფიციალურად დაამტკიცა [3. 238]. 1840 წ. სამურზაყანო რუსეთის საბოქაულო გახდა. სამეგრელოს სამთავროს გაუქმების შემდგომ, 1858 წ. იგი სამეგრელოს მმართველს დაუქვემდებარეს, ხოლო 1864 წლიდან – სოხუმის სამხედრო განყოფილებას. რუსეთის იმპერატორმა 1867 წ. სამეგრელოს სამთავრო საბოლოოდ გააუქმა და იქ რუსეთის მმართველობა გამოაცხადა. 1883 წელს კი, სამურზაყანო სოხუმის ოკრუგის შემადგენლობაში შევიდა. მეფის რუსეთის ჩინოვნიკები აფხაზეთში დემოგრაფიული სტრუქტურის ცვალებადობისათვის, მიზნობრივი მიგრაციის გამოყენებით ხელს უწყობდნენ სხვადასხვა დროს ამ ტერიტორიაზე რუსების, უკრაინელებს, ბალტიისპირელებს, ბულგარელებს, ბერძენთა, სომეხთა და სხვა ეროვნების მოსახლეობის ჩასახლებას, მაგრამ, ქართველებს საკუთარ ქვეყანაში გადაადგილებას უკრძალავდნენ. ისინი გურულებს, იმერლებს, მეგრელებს და სხვა ქართველებს ადგილიდან ადგილზე გადანაცვლებაში და მით უმეტეს, სამურზაყანოში ჩასახლებაში ხელს უშლიდნენ. XVII-XVIII სს. კავკასიის სამხრეთ ფერდობებზე ჩრდილოკავკასიელი მცირე ხალხების

მასობრივ ჩამოსახლებაში და თურქეთში გადასახლებაში მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა მთიელების მიმართ მეფის რუსეთის კოლონიალურმა პოლიტიკამ, რუსული ჯარების დამსჯელმა ექსპედიციებმა. XIX საუკუნეში, მუჰაჯირობის პერიოდში, მართალია, მეფის რუსეთის მცდელობა იყო აფხაზებთან ერთად „დამნაშავეებად“ ქართველებიც ეცნოთ მაგრამ თურქეთში გადასახლება სამურზაყანოში მოსახლე არა მარტო ქართულ, არამედ ზოგიერთ „გაქართვეულ“ და იქ მცხოვრებ აფხაზებსაც არ შეხებია. ამ ფაქტმა ცხადია, ხელი შეუწყო ჩამოსახლებული აფხაზი მოსახლეობის ბუნებრივ ასიმილაციას.

ცნობილია, რომ ეთნოლოგია ხალხური კულტურისა და ყოფის ტრადიციული ფორმების ეთნიკურ თავისებურებათა გამოვლინებას უწყობს ხელს, როგორც ისტორიული განვითარების პირობებში, ისე თანამედროვე ეპოქაშიც. ამიტომ, იგი მნიშვნელოვნად იყენებს და ემყარება ველზე მოპოვებულ ეთნოგრაფიულ მასალას. 1970-ან წლებში ჩვენ მიერ ისტორიულ სამურზაყანოში ველზე ჩატარებული კვლევა-ძიების მიზანს — დასახლების ფორმების, სოციალურ-ეკონომიკური სტრუქტურის, ოჯახის და საოჯახო ყოფის, საკუთრების ფორმებისა და მთლიანად საზოგადოების ცხოვრებისეული ხასიათის თავისებურებათა და ადამიანთა ურთიერთობის ნორმების გამოვლინება წარმოადგენდა. ჩაეიწერეთ ეთნოგენეტიკური და გენეალოგიური გადმოცემები, შევადგინეთ გენეალოგიური სქემები, რომელთაც მოსახლეობის ეთნიკური შემადგენლობის დადგენაში მნიშვნელოვანი დახმარების გაწევა შეეძლო.

ეთნოგენეტიკური და გენეალოგიური გადმოცემები საინტერესო გამოდგა იმ მხრივ, რომ გეარსახელები, რომელთა წარმოშობა სამურზაყანოსთან იყო დაკავშირებული (უჩაია, მელია, ელიავა, მორგოშია, გვაჯავა, ხუბულია, ჯუმუტია და სხვ.), წარმოშობით ყველა მეგრულია. თითქმის უმეტეს სოფლებში 2-3 და მეტი მკვიდრი გეარის არსებობაც დადასტურდა. რესპონდენტების მახსოვრობას ნაწილობრივ ის გეარებიც

შემორჩა, რომლებიც 1970-იანი წლების დასაწყისისათვის ამ მხარეში უკვე აღარ სახლობდა. ბუნებრივია, მოსახლეობის გარკვეული ნაწილის გვარსახელებიც დავაფიქსირეთ, რომელიც სხვადასხვა დროში სამეგრელოდან, გურიიდან, იმერეთიდან გადმოსახლებულად თვლიდა თავს. თუმცა, კარგად იცოდნენ, რომელ კუთხეს უკავშირდებოდა მათი წარმომადგენლობა და გადმოსახლების მიზეზებიც. საყურადღებო და საინტერესო იყო ჩვენთვის ის ფაქტი, რომ მრავალი მეგრული გვარსახელის ეთნოგენეტიკური თუ გენეალოგიური თქმულება „სააფხაზოსთან“, ე. ი. აფხაზეთთან აღმოჩნდა კავშირში. XVII საუკუნის ბოლოსა და მითუმეტეს XVIII საუკუნეში, აფხაზეთიდან გააფხაზებული ქართველური გვარსახელების მქონე მოსახლეობის ჩამოსახლების შემთხვევები სამურზაყანოში საკმაო რაოდენობით დავაფიქსირეთ. ბევრი რესპონდენტისათვის ცნობილი იყო მათი ადრინდელი საცხოვრებლის ადგილი. მაგალითად, სოფ. ოქუმში გავრცელებული გადმოცემის თანახმად ბულესკირიას გვარი ოდიშის ჩრდილო ტერიტორიიდან მაშინ გადმოსახლდა, როდესაც მათ ჩრდილოკავკასიელები დასხმიან თავს და აუწიოკებიათ. თავდაპირველად ისინი სოფ. მუხურში, ხოლო მოგვიანებით, სოფ. ოქუმში დაბინაებულან. სოფ. დიხაზურგის მოსახლე მარღანის გვარის რესპონდენტებმა, კარგად იცოდნენ, რომ ისინი წარმოშობით წებელდელები იყვნენ. ჩამოსახლებისთანავე მათ სოფ. დიხაზურგაში წმ. ბარბარეს სახელობის საკუთარი ხის ეკლესია დაუდგამთ. ეს ფაქტი კვლავ იმაზე მიგვანიშნებს, რომ გადმოსახლებულ თავადთა უმეტესობა ქრისტიანობას მისდევდა, რაც მათი ქართველობის დამადასტურებელიც იყო. სოფ. დიხაზურგაში მცხოვრები გვაგვალიებიც თავის მკვიდრობას ბზიფის აფხაზეთთან აკავშირებდნენ. სოფ. საბერიოს გვარების – აფშილავას და ფაჩულიას წარმომადგენლებში გავრცელებული იყო გადმოცემა, რომ მათი გვარები სოხუმის რაიონიდან იყო წარმოშობით. ამას ენათმეცნიერის პ. ცხადაიას მიერ ჩაწერილი გადმოცემაც ადასტურებს, რომლის თანახმადაც სენაკის რაიონის სოფ. რეკაში მცხოვრები

ფაჩულები წინაპრები ოჩემჩირის რაიონის სოფ. რეკადან წამოსულან და სოფლის სახელიც თან „წამოულიათ“ [32. 139]. ემუხვარის გვარს რესპონდენტები წარმოშობით აღმოსავლეთ საქართველოს უკავშირებდნენ. ძველად ამ გვარის წინაპარი ჯერ ბზიფის აფხაზეთში დასახლებულა, ხოლო შემდეგ მათი ორი (ძმა) ახლო წინაპარი ყვაპუს ჩამოუსახლებია სამურზაყანოში. ერთი მათგანი სოფ. ღუმურიშში, ხოლო მეორე სოფ. ჩხორთოლში დასახლებულა. ორივე სოფელში მათ საკუთარი ეკლესია (ოხვამე) აუგიათ, რაც ემუხვარის გვარის წარმომადგენელთა ქრისტიანობას და ამასთან ქართველობაზეც მიანიშნებს. ეკლესიის ეზოში არსებულ სასაფლაოებზე კი მხოლოდ ემუხვარის მიცვალებულები იკრძალებოდნენ. კოკორიას გვარის სამი წინაპრის ბზიფიდან გადმოსახლებას მარღანიას გვარს უკავშირებენ, რადგანაც ისინი მათი გლეხები ყოფილან, ამიტომ ისინი თავდაპირველად მარღანიას კუთვნილ მიწაზე დასახლებულან. შემდეგ ერთი ძმის შთამომავალი სოფ. წარჩეში, მეორე ძმის – სოფ. ჩხორთოლში, ხოლო მესამე ძმის შთამომავლები სოფ. ფშაურში დასახლებულან. კაკალიას გვარის ინფორმატორებიც თავს აფხაზეთიდან ჩამოსახლებულად თვლიდნენ. ამას ადასტურებს პ. ცხადიას მიერ ჩაწერილი მასალაც – „სოფ. კეიტოულში კაკალიას გვარის შთამომავლები აფხაზები ყოფილან“ [32. 137]. ბზიფის აფხაზეთიდან ჩამოსახლებულად მიიჩნევდნენ თავს ჩერქეზიას გვარის წარმომადგენლებიც. სამურზაყანოში ჩამოსახლებისას ერთი ძმა სოფ. წარჩეში, მეორე – სოფ. ბეღიაში და მესამე – სოფ. ფოქევეში დაბინავებულა. ინფორმატორების გადმოცემით ისინი სააფხაზოში აფხაზებად ითვლებოდნენ, მაგრამ ახლა ისევ მეგრელები არიან. ამ გვარის თაობაზე პ. ცხადიას აქვს ზემო ღუმურიშში ჩაწერილი ჩვენგან განსხვავებული თქმულება. გადმოცემით თავდაპირველად ისინი ყარაჩის ჩერქეზები ყოფილან. მათ ქვეყანაში ხმა დარხეულა, მდ. ღაღიძგასა და ენგურს შორის ქვეყანას პატრონი არა ჰყავსო, ამიტომ გადმოსახლებულან. მათი ჯინჯი ხატი „შაგნოხა“ დღესაც ყარაჩაშია [32. 136]. მარხულიას გვარის ინფორმატორმაც კარ-

გად იცოდა, რომ მათი გვარის ჯინჯი ხატი (მეგრ.: ძირი ხატი) სოფ. ზუფუში (ოჩემჩირის რ-ნი) დარჩენილა. გადმოსახლების შემდეგ წინაპრებს უნდოდათ ხატის სამურზაყანოში გადმოტანა, მაგრამ ვერ მოუხერხებიათ, ხოლო საბჭოთა პერიოდში აღარც კი უცდიათ. ამდენად მარხულის გვარის წარმოშობაც აფხაზეთთან არის დაკავშირებული. ბზიფის და აბუყის აფხაზეთიდან სხვადასხვა დროს გადმოსახლების შესახებ მსგავსი გადმოცემები თითქმის ყველა სოფელში სხვადასხვა გვარში ჩაეწერეთ: დოჩიას, ქიშმარიას, თანიას, კონჯარიას, ჯინჯოლიას, გვარამიას, შარიას, გერზმავას და სხვ.

საყურადღებო წყაროა ის ზეპირი გენეალოგიური გადმოცემები, რომლებიც მკვიდრი გვარების ისტორიას გვამცნობს. მაგ. სოფ. ჩხორთოლი აფხაზთა თავდასხმებისა და მოსახლეობის ტყვედ გაყიდვის გამო, თითქმის დაცლილა მეგრული მოსახლეობისაგან და მოგვიანებით, ძირითადად აფხაზეთიდან ჩამოსახლებულებით შევსებულია. მიუხედავად ამისა, ინფორმატორებმა კარგად იცოდნენ მკვიდრი მოსახლეობის გვარები, რომლებიც თავის დროზე ჩამოსახლების დროს დახვედრიათ – მოროხია, მისი განაყარი გოგოხია (ამ გვარებს შორის ქორწინება 1970-ანი წლებისთვისაც აკრძალული იყო), ლამანძია. სოფელ ნაბაკევში მკვიდრი გვარი შარანგია ყოფილა, რომელთა განაყრები გამრავლების გამო სოფ. მუხურშიც გადასულან საცხოვრებლად. სოფ. ნაბაკევში ამ გვარის წინაპრის „ჯინჯი ფანიაშ ყუდე“ (მეგრ.: ძირი ოჯახის საცხოვრებელი) და „ჯინჯი ხატი“ ჰქონიათ. წელიწადში ერთხელ ყველა განაყარი აქ იყრიდა თავს „ჟინიშ ხემაზე“ (მეგრ.: მაღალი ღმერთის ღოცვა).

საყურადღებოა, რომ წარმოშობით ქართველური და შემდეგ გააფხაზებული სამოცდაათი და მეტი ხნის ინფორმატორების გადმოცემით, მათი ბაბუები და მამები თავს აფხაზებად თვლიდნენ, რადგანაც სააფხაზოდან იყვნენ. ზოგიერთ ინფორმატორს, მიუხედავად იმისა, რომ სრულყოფილად აფხაზურ ენას ვეღარ ფლობდა, მაინც აფხაზად მიაჩნდა თავი, თუმცა ყოფით, კულტურითა და ენით ქართველი იყო. რაც

შეეხება, ორმოცდაათ წლამდე და უფრო ახალგაზრდა ინფორმატორებს, მათ თავი უკვე ქართველებად მიაჩნდათ. როგორც ჩანს, ჩამოსახლების შემდეგ გააფხაზეებული ქართველური მოსახლეობა მალევე, უმტკივნეულოდ უბრუნდებოდა თავიანთ უძველეს რელიგიურ, მეურნეობრივ საქმიანობას და სხვა ტრადიციულ მეგრულ წეს-ჩვეულებებს. ხოლო, ჩამოსახლებულმა ეთნიკურმა აფხაზებმა ადაპტაციის მომენტი ასიმილაციით დაამთავრეს. გარდა მდ. ღალიძგისა და მდ. ოხურეის შორის მდებარე ვიწრო ზოლში მცხოვრები ზოგიერთი აფხაზისა, რომელთაც დღემდე შემორჩათ აფხაზური თვითშეგნება.

ჩვენ ვიზიარებთ პ. ცხადაიას აზრს იმის თაობაზე, რომ ენობრივთან ერთად, ეთნიკურ-ტერიტორიული საზღვარი სწორედ მდ. ღალიძგა-ოხურეის შეამდინარეთის სოფლებზე გადიოდა (სოფ. ილორის გამოკლებით), მაგრამ ოხურეის სამხრეთით აფხაზურის გავრცელებას, მისი აზრით, ხელს უწყობდა აფხაზთა კუნძულებრივი დასახლებანი, აფხაზეთიდან გამოთხოვილი ქალები და მწყემსები, რომელთაც სამურზაყანოს მთის საძოვრებზე დაჰყავდათ საქონელი [32. 140]. ჩვენი ვარაუდით კი, ამ „კუნძულებრივ დასახლებებს“, უმეტესად სწორედ აფხაზეთიდან ჩამოსახლებული ორივე ენის მცოდნე გააფხაზეებული ქართველები ქმნიდნენ. საეკლესიო ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიება ნათელყოფს, რომ ჩამოსახლებულთა შეგუება და ადაპტაცია ადგილობრივ გენეტიკურ, სოციალურ-კულტურულ გარემოსთან ყოველგვარი გართულების გარეშე წარიმართა, რასაც სამურზაყანოს მოსახლეობაში ახალი ეთნიკური და კულტურული ცვალებადობის პროცესები არ გამოუწვევია. ამიტომ, ბუნებრივია, რომ XIX საუკუნის დასაწყისისათვის სამურზაყანოში ერთიანი ქართველური მოსახლეობა ჩამოყალიბდა. თუმცა, ამ მოსახლეობის წარმოშობას, ზოგიერთი რუსი და აფხაზი მეცნიერი სამეგრელოდან „მასების მასობრივ“ გადმოსახლებას მიაწერს. ჩვენი ვარაუდით, სამურზაყანოში ჩამოსახლებულ გააფხაზეებულ ეთნიკურ ელემენტს უნდა შეექმნა შთაბე-

ჭდილება თითქოს მხარეში აფხაზური ელემენტი ჭარბობდა. საყურადღებოა ისიც, რომ აფხაზეთიდან ჩამოსახლებული აფხაზური გვარების – ეზუგბაიას, ყოლბაიას, ბუთბაიას, ეშბაიას, აკიშბაიას, ზუხბაიას, ზემბაიას და სხვ. სამურზაყანოში დასახლების თავდაპირველი ადგილი მდ. ლალიძგა-ოხურეის ვიწრო ზოლი უნდა ყოფილიყო, მაგრამ მასალის მოძიების დროისათვის ისინი თანდათან გამრავლების შედეგად, სხვა სოფლებშიც უნდა განსახლებულიყვნენ. დღეს მათი თვითშეგნება და გვარების ქართული ფორმა მეტყველებს ამ მოსახლეობის უმეტესობის ადაპტაციასა და ასიმილაციას, როგორც ეს ზემოთაც იყო აღნიშნული. თუმცა, ისიც უნდა ითქვას, რომ ამ გვარების გარკვეულმა განშტოებებმა, მით უმეტეს წინაპრის პირდაპირი ხაზის შთამომავლებმა, ენასთან ერთად თვითშეგნებაც შეინარჩუნეს.

სამურზაყანოს მეგრული მოსახლეობის რწმენა-წარმოდგენები დიდ გავლენას ახდენდა მთელი საზოგადოების მატერიალურ, სოციალურ, მეურნეობრივ და სხვა კულტურაზე. ცხადია, ეს კულტურა ქართველური იყო. როგორც მკვიდრი, ისე ჩამოსახლებული მოსახლეობის უმეტესობის რწმენა მართლმადიდებლობა იყო. თუმცა, ზოგიერთი ქრისტიანული წეს-ჩვეულება წარმართული ელემენტებით იყო შეზავებული. სამურზაყანოს ყველა სოფელში ძველთაძველი, მცირე ზომის ეკლესიები იდგა, რომელიც მკვიდრი მოსახლეობის ქრისტიანულ რწმენაზე მეტყველებდა და მათი ქართველურობის დამადასტურებელიც იყო. ეს ეკლესიები მკვიდრი მოსახლეობის ჯინჯ ოხვამეს – ჯინჯ ხატს (მეგრ. ძირი სალოცავი, ძირი ხატი) წარმოადგენდა. ეკლესიებში, რომლებიც რომელიმე წმინდანის სახელობის იყო, სოფლის ყველა გვარს თავისი ძირი სალოცავის აღსანიშნავი, წელიწადში ერთი განსაკუთრებული დღე ჰქონდა გამოყოფილი. ამ განსაკუთრებულ დღეობებში მხოლოდ ერთი რომელიმე გვარის წარმომადგენლები მონაწილეობდნენ და თავის წინაპრებს პატივს მიაგებდნენ. ცხადია, ზემოთქმული, მეგრული (ქართული) მოსახლეობის ავტოქტონურობის დამადასტურებელ მოვლენად უნდა

ჩაითვალოს. საყურადღებო იყო ისიც, რომ ძველი ეკლესიების ეზოში არსებულ სასაფლაოებზე დაკრძალვის პრივილეგია მხოლოდ სოფელში იმ დროისათვის შემორჩენილ მკვიდრ, მეგრულ მოსახლეობას ჰქონდა, რაც კელაქ ავტოქტონურობასთან იყო დაკავშირებული. მოსული მოსახლეობისათვის და მათ შორის მეგრელებისათვისაც, სასაფლაო სოფლის გარეთ ტერიტორიაზე თავსდებოდა. რაც შეეხება, ეთნიკურად აფხაზ მოსახლეობას, მათ საკუთარ საცხოვრებელ ტერიტორიაზე ჰქონდათ გამოყოფილი მიცვალებულის დასაკრძალავი ტრადიციული პატრონიმიული სასაფლაოები. თავად-აზნაურულ გვარებს, კერძო სალოცავთან ეკლესიები და სასაფლაოებიც ჰქონდათ. მაგალითად, სოფ. საბერიოში შქაისუკის ოხვამე (მეგრ.: შუა სერის, გორაკის სალოცავი) და მის ახლო მდებარე სასაფლაო ჩქოტუას, ხოლო საშარაში ოხვამე და სასაფლაო, შარაშიას გვარის საკუთრება იყო. მიუხედავად იმისა, რომ სოფ. რეფში მასალების შეკრების მომენტისათვის ჯონჯუას გვარის მოსახლე ვერ დაეაფიქსირეთ, ინფორმატორებმა იცოდნენ, რომ ამ გვარს სოფელში ჯინჯი ხატი და ჯინჯი ყუდე (მეგრ.: ძირი სახლი) ჰქონდათ. წელიწადში ერთხელ, ივლისის თვეში ამ გვარის წარმომადგენლები ჟინიშ ხვამაზე სოფლის პატარა ეკლესიაში იკრიბებოდნენ და წინაპრებს მოიხსენიებდნენ.

სოფ. დიხაზურგაში ჯინჯი ოხვამე ჰქონია მიქაეას გვარსაც, სადაც ამ გვარის მოსახლეობა წელიწადში ერთხელ, ასევე ჟინიშ ხვამაზე იკრიბებოდა. სოფ. ოქუმის შუაგულში, მსგავსი მცირე ზომის ხარების სახელობის ეკლესია და სასაფლაო რესპონდენტების გადმოცემით იმ მკვიდრ მეგრულ მოსახლეობას ეკუთვნოდა, რომელთა შესახებაც ცნობები მათ აღარ აქვთ. ფიქრობენ, რომ ისინი თურქეთში ტყვედ გაყიდეს ან ამოხოცეს. ეკლესიასთან ახლოს, სადაც ძველი საფლაოები იყო და რომელთაც წარწერები აღარ ეტყობოდათ მოსახლეობა მათ „მაღანჯალა“-ს ე. ი. მაღალხეებიან ადგილს უწოდებდა. „მაღანჯალაც“ ძველი, მკვიდრი მოსახლეობის ყოფილა, სადაც მათი პატივისცემის ნიშნად თანამედროვე

სოფლის მოსახლეობა თავის მიცვალებულს არ კრძალავდა. მიმდებარე ტერიტორიაზე მხოლოდ ჯგუბურიას, მორგოშის, უჩაიას და მელიას გვარების მიცვალებულები იკრძალებოდნენ. მაღანჯალას ტერიტორიის ქვემოთ დაკრძალვის უფლება მხოლოდ ბუღესკირიას გვარის მოსახლეობას ჰქონია მოპოვებული. სოფლის დანარჩენი გვარების სასაფლაო კი სოფლის გარეთ გორაკზე მდებარეობდა.

1971 წლისათვის სოფ. პირველ ოტობაიაში ქართველების 640 კომლი, ხოლო მეორე ოტობაიაში 220 კომლი სახლობდა. მათ შორის იყო ასევე „სააფხაზოდან“ ჩამოსახლებული გააფხაზებული და შემდეგ კვლავ გაქართველებული მოსახლეობაც. ამ მოსახლეობის გვარებიდან მხოლოდ დადიანს ჰქონდა ცალკე სასაფლაო და ეკლესია. სოფლის ტერიტორიაზე მდებარე სასაფლაოზე მიცვალებულის დაკრძალვის უფლება ჰქონდა საჯაიას, ჭანიას და რატიას, რომლებიც სამურზაყანოს მკვიდრ მოსახლეობად ითვლებოდნენ. გვიან მოსული მოსახლეობისათვის საერთო სასაფლაო ასევე ცალკე იყო გამოყოფილი. თავის მიცვალებულს ჯერ გვარებისა და შემდეგ შიგნით პატრონიმიებად დაყოფილ ტერიტორიაზე კრძალავდნენ. თავისთავად ცხადია, რომ ჩამოსახლებულ გააფხაზებულ ქართულ მოსახლეობას, რომელიც თავის რწმენას მალე დაუბრუნდა, ცალკე, აფხაზების მსგავსი ტრადიციული პატრონიმიული სასაფლაო არ ჰქონია. სოფლის ეკლესიებში მათ საშუალება ჰქონდათ თავიანთი გვარის „ჟინიშ ოხვამერი“ ედღესასწაულათ. ამრიგად, როგორც დავინახეთ, ზემოთ მოტანილი მასალა მკვიდრი მოსახლეობის ეროვნული შემადგენლობის, მათი ტრადიციული პრიორიტეტული რელიგიისა და ქცევის სტერეოტიპების მაჩვენებელია.

საველე კვლევა-ძიებისას ჩვენი ყურადღება მიწის (სახნავი, ტყის მონაკვეთი, სამოსახლო და სხვა) ნაკვეთების ძველმა დასახელებებმა მიიპყრო, რომლებიც წარსულში (ბუნებრივია შესაძლებლობის ფარგლებში) ძველი მფლობელის გამოვლენის საშუალებას იძლეოდა. თუმცა,

საბჭოთა ხელისუფლების დამყარებამ და კოლმეურნეობათა დაარსებამ, მოსახლეობის ნაწილის განკუთვლას და სხვა მოვლენამ, ხელი შეუწყო საკუთრების აღმნიშვნელი ზოგიერთი ტოპონიმის დაკარგვასა და შეცვლას. მიწის ნაკვეთები, როგორც წესია კოლმეურნეობათა მფლობელობაში გადადიოდა, ბევრი მათგანი საკოლმეურნეო შენობა-ნაგებობებმა დაფარა, მაგრამ მოსახლეობის მეხსიერებამ ბევრი მათგანის ტოპონიმი შემოინახა, თუმცა, უმეტესობა დავიწყებას მიეცა. მაგალითად, „ჩქოტუაშ ნოდისუ“ (მეგრ.: ჩქოტუას ნამიწარი), „ხუბულიაშ ნოდისუ“ (სოფ. ოტობაია) – მიწის ნაკვეთის ძველ მფლობელებზე მიანიშნებდა. სოფ. ღუმურიში წარსულში ტუტუ ემუხვარის მფლობელობაში არსებული მიწის ნაკვეთი, საბჭოთა პერიოდში ზუხბაიას გვარის ერთ-ერთი ოჯახის საკუთრებაში აღმოჩნდა, მაგრამ ნაკვეთს ადრინდელი მფლობელის სახელი მაინც შემორჩა – „ტუტუშ ნოხორი“ (მეგრ.: ტუტუს ნაცხოვრები). სოფ. ოქუმში მკვიდრი მოსახლეობის სახელები შემორჩა ბულესკირიების ოჯახის სახნავი მიწის ნაკვეთებს – „კუჟუშ ნაკარი“ (მეგრ.: კუჟუს საკარვე ადგილი) და „ნიტუს ნოხორი“. სოფელში ყველამ იცოდა, რომ კუჟუ და ნიტუ ჯუმუტიას გვარისა იყვნენ. „მარლანიაშ ნამარული დისა“ (მეგრ.: მარლანიას ცხენების საჯირითო ადგილი) ეწოდებოდა „მელედან“ (ე. ი. სამეგრელოდან) სოფ. ოტობაიაში გადმოსახლებული დგებუაძის ოჯახის მიწას, თუმცა, ჩვენი საველე მუშაობის მომენტისათვის მარლანიები იქ უკვე აღარ სახლობდნენ. „ძუგუ ლამანძიაშ ნოხორი“ – მიუხედავად იმისა, რომ ძუგუ ლამანძია (მეგრული გვარსახელი) აღარაეინ იცოდა ვინ იყო, მფლობელის გვარსახელი მაინც შემორჩა, საბჭოთა პერიოდში სოფ. დიხაზურგას ახლო საძოვარს. „ჭყონიაშ ნოხორი“, მიუხედავად იმისა, რომ ინფორმატორებისათვის არც ჭყონიას გვარის შესახებ იყო რაიმე ცნობილი და საბჭოთა პერიოდში ამ მიწაზე საკოლმეურნეო ტყე იყო გაშენებული, ძველი მეპატრონის სახელი ტოპონიმად მაინც გამოიყენებოდა. „ბერაიაშ ნოხორი“-ზე 1970 წლისათის ჩაის პლანტაცია იყო გაშენებ-

ული, მაგრამ ძველი მფლობელის სახელი მაინც შეინარჩუნა. მსგავსი ტოპონიმები ყველა სოფელში იყო შემორჩენილი. მიწის ნაკვეთებისათვის აფხაზური გვარსახელი არც ერთ სოფელში არ დაგვიფიქსირებია.

უბნის ტოპონიმებისათვის სოფლებში აუცილებლად მკვიდრი მოსახლეობის გვარსახელი გამოიყენებოდა: საბერიო, საშარაშიო, საჩქოტუო, საგოგოხიო, სამოროხიო, საშარანგიო, სააფშილაო და სხვ. მიუხედავად იმისა, რომ მასალის ფიქსირების დროისათვის უბანში ეს გვარები უმცირესობაში იყო ან საერთოდ აღარ სახლობდა. დავადგინეთ XVIII საუკუნეში აფხაზეთიდან ჩამოსახლებული გვარების განაყართა გამრავლების შედეგად შექმნილი უბნების ახალი დასახლებებიც, რომელთა შექმნის საფუძველი კვლავ ქართული გვარები იყო: საბულისკირიო, სამიქაო, სარიგეაო და სხვ. მდ. ოხურეის ქვემოთ, სამხრეთ სამურზაყანოში უბნის დასახლებებში აფხაზური გვარის გამოყენების მხოლოდ რამდენიმე შემთხვევა დავადასტურეთ და ისიც ქართველური ფორმით – „საზუხბაიო“, „საბუთბაიო“, „საეზუგბაიო“ და სხვ. როგორც ჩანს ტოპონიმები მოსახლეობის ასიმილირებისა და ადგილზე განაყართა გამრავლების შედეგად წარმოიქმნა. აფხაზურ მოსახლეობაში, რომელიც მდ. ღალიძგისა და მდ. ოხურეის შორის მდებარე ტერიტორიაზე სახლობდა, უბნების აღმნიშვნელად უფრო გეოგრაფიულ-ბუნებრივი, ადგილმდებარეობასთან ან ისტორიულ მოვლენასთან დაკავშირებული აღწერითი ტოპონიმები იყო გამოყენებული. ის ტოპონიმები კი, რომლებიც მათ ჩამოსახლებამდე მკვიდრი მოსახლეობის გვარებს უკავშირდებოდა, გამქრალი დაგვხვდა. ამის მიზეზი მრავალი იყო, მათ შორის ისიც, რომ აფხაზეთიდან ჩამოსახლებულთ მკვიდრი მოსახლეობისაგან თითქმის დაცლილ ტერიტორიაზე უხდებოდათ დასახლება. ამდენად, ზემოთ მოცემულ ეთნოგრაფიულ მასალას ისტორიული სამურზაყანოს მოსახლეობის ეთნიკური შემადგენლობის ამსახველი სურათის აღდგენაში დახმარების გაწევა შეუძლია.

XVIII საუკუნიდან მხარეში, ქვეყნის შიგნით ხშირი პოლ-

იტიკური აშლილობა სამურზაყანოს მკვიდრ მოსახლეობას შიდა მიგრაციისაკენ უბიძგებდა. ველზე მუშაობისას დაეადგინეთ სამურზაყანოს ძირითადი მოსახლეობის გარკვეული მასის ადგილმონაცვლეობის შემთხვევები როგორც სამეგრელოს — წალენჯიხის, ზუგდიდის, მარტვილისა და სხვა რაიონებში, ასევე, მოგვიანებით, მათი დაბრუნების შემთხვევებიც. თუმცა დაბრუნების ფაქტები უფრო მცირერიცხოვანი აღმოჩნდა, რადგანაც XIX საუკუნეში მეფის რუსეთის მოხელეები მათ ამის საშუალებას არ აძლევდნენ. მიგრაცია სამეგრელოში განიცადა მახვავას, ხუბუას, აუშილავას, ჩარგაზიას და სხვ. გეარებმა.

საექსპედიციო, ეთნოგრაფიულმა კვლევა-ძიებამ ცხადყო, რომ ტრადიციული კულტურისა და ყოფის სხვადასხვა მხარე, რომელიც ისტორიულ სამურზაყანოში საუკუნეების მანძილზე ყალიბდებოდა, ქართველური იყო და მსგავსებას მხოლოდ სამეგრელოს სხვა რაიონების მასალასთან პოულობდა. მხოლოდ მდ. დალიძგას და მდ. ოხურეის შორის ტერიტორიაზე შეინარჩუნეს აფხაზებმა გარკვეული ეთნიკური თვითმყოფადობა, თუმცა იქაც აღმოჩნდა შეჭრილი ქართული ელემენტები.

სამურზაყანოში დასახლების ძირითად ელემენტს, როგორც დასავლეთ საქართველოს სხვა რეგიონებში და მასთან ერთად აფხაზეთშიც, საკარმიდამო კომპლექსი წარმოადგენდა. მაგრამ, მატერიალური კულტურა, ე. ი. საცხოვრებელი და სამეურნეო ნაგებობები ისტორიული სამურზაყანოს მთელ ტერიტორიაზე, მდ. დალიძგისა და მდ. ოხურეის ტერიტორიის ვიწრო ზოლის ჩათვლით, დასახლების მეგრული ფორმისგან არ განსხვავდებოდა. ცნობილია, რომ „ხანგრძლივი ტრადიციის მქონე დასახლებულ პუნქტებში საცხოვრებელი კომპლექსები, როგორც წესი, ფეხდაფეხ ეერ მისდევნენ სოციალურ პროგრესს და მას რამდენადმე მუდამ ჩამორჩებიან. ამიტომაც, საცხოვრებელი კომპლექსები სანდო წყაროს წარმოადგენენ დასახლების ფორმების, მატერიალური კულტურისა და სოციალური ორგანიზაციის ისტორიის შესწავ-

ლისათვის” [62; 21,26]. დასახლების ფორმა და მატერიალური კულტურა ისტორიულ სამურზაყანოში, ველზე მუშაობის მომენტიანათვის, თავისი კონსერვატიულობით გამოირჩეოდა და აშკარად ქართველურ ხასიათს ატარებდა. ჩვენი მასალებით, XVIII საუკუნეში აფხაზეთიდან ჩამოსახლებულმა მოსახლეობის უმეტესობამ მეგრელებისაგან თითქმის დაცარიელებული სამოსახლოები და საცხოვრებელი ნაგებობები დაისაკუთრა. ცხადია, ადგილობრივ მოსახლეობას რეგიონის ბუნებრივ-გეოგრაფიული თავისებურებები ძველთაგანვე ათვისებული ჰქონდა, ამიტომ, გააფხაზეებული მეგრელებისა და აფხაზების ჩამოსახლების შემდეგ აფხაზური დასახლების სპეციფიკური ფორმები სამურზაყანოს საკარმიდამო კომპლექსის სტრუქტურას არ შეხებია. ურთიერთკავშირი მოსულ და ადგილობრივ მოსახლეობას შორის არც ეკონომიკურ სისტემებსა და არც სოციალურ სტრუქტურაში დარღვეულა. საგულისხმოა ისიც, რომ სოციალურმა დიფერენციაციამ ჩამოსახლებულთა ყოფაში უფრო მკვეთრი ხასიათი მიიღო, ვიდრე ეს აფხაზებს ახასიათებდა. ჩამოსახლების შემდგომ მათ კარგად აითვისეს ქართველური ტერმინოლოგიაც. ისიც გასათვალისწინებელია, რომ საკუთრების კერძო ფორმები სამურზაყანოში უკვე მოქმედებდა, ხოლო აფხაზებში XX საუკუნის დასაწყისშიც კი უმეტესად მნიშვნელოვანი ადგილი საკუთრების კოლექტიურ (პატრონიმიულ) ფორმებს ეკავა, რომელიც სახნაუზე, საძოვარზე, ტყეზე და ყველა ბუნებრივ რესურსზე ვრცელდებოდა. მეურნეობრივი თვალსაზრისითაც სამურზაყანო აფხაზეთისაგან თავისი შედარებით მაღალგანვითარებული სამიწათმოქმედო იარაღით, ირიგაციული სისტემით, სასუქის გამოყენებით განსხვავებული იყო. რუსი ანონიმის ცნობით, XIX საუკუნის მეორე ნახევარში აფხაზეთში – დრანდაში და ბიჭვინთის მხარეში, აფხაზები რკინის სახნისს იშვიათად იყენებდნენ, ხოლო სამურზაყანოს მეგრელები მიწას ძველთაგანვე რკინის სახნისით ამუშავებდნენ [37. 6]. რაც შეეხება სამურზაყანოელების ზნე-ჩვეულებებს, ამ მიმართულებითაც ცვლილებები არ დას-

ტურდება. თუმცა, წეს-ჩვეულებათა ეთნოლოგიურმა კვლევამ და ლიტერატურულმა მონაცემებმა აჩვენა, რომ მდ. ღალიძგა-ოხურეის ზოლის აფხაზებში გლოვის წესები (სამგლოვი-არო ტანსაცმელი, ურთიერთდახმარების ფორმა და სხვ.) უმეტესად ქართველურიდან (მეგრულიდან) იყო ნასესხები. ხოლო, ქორწინებასთან დაკავშირებული ჩვეულებები უმეტესად ადიღეურ წესებთან პოულობდა საერთოს. ასეთი წეს-ჩვეულება რომ დანარჩენ სამურზაყანოში გავრცელებულიყო, იგი შეუმჩნეველი არ დარჩებოდა და აუცილებლად ლიტერატურაში აისახებოდა. XVIII საუკუნეში ჩამოსახლებულმა გააფხაზებულმა მეგრელებმა აფხაზეთიდან სამჭედლოს კულტი (აჟიირა ნხა) ჩამოიტანეს, რომელიც ყველა აფხაზური ოჯახის მფარველი სალოცავი იყო, მაგრამ ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიების შედეგად დადგინდა, რომ მალე იგი ადგილობრივი ჟინი ოხვამერით შეიცვალა.

ლ. სოლოვიოვა ს. ესაძის ნაშრომზე დაყრდნობით, სამურზაყანოში „ასასთვას“ (აფხ.: ასასრა = სტუმრობა, სტუმრად ყოფნა) ინსტიტუტსა და ტერმინის გავრცელების შესახებ საუბრობს. თუმცა, ს. ესაძე ამ ინსტიტუტის არსებობას მხოლოდ ბზიფის და აბჟუას აფხაზებში ადასტურებდა. ამავდროს, პარაღელს ავლებდა აღმოსავლეთ საქართველოს ყოფაში ცნობილ „ამანათობის“ ინსტიტუტთან და ტერმინთან. იგი აშკარად აფხაზეთს სამურზაყანოსგან გამოყოფდა [69. 514-515]. ამდენად, სამეგრელოში სტუმარ-მასპინძლობის ინსტიტუტის არსებობა არ გულისხმობდა სრულიად განსხვავებული აფხაზურ „ასასთვას“ ინსტიტუტს, რომლის შედეგადაც თითქოს სამეგრელოდან გადმოსული სტუმრები სამურზაყანოელებთან მუდმივ საცხოვრებელს ეძებდნენ და საკუთრების მფლობელებიც ხდებოდნენ [65. 47].

უნდა ითქვას, რომ ტრადიცია ან რომელიმე ინსტიტუტი არ შეიძლება გამოყენებულ იქნას საკუთარი მიზნებისა და მკვლევრის წინაშე დასმული პოლიტიკური მოტივაციის გასამართლებლად.

როგორც ზემოთ უკვე აღინიშნა, ლ. სოლოვიოვას აზრი

სამურზაყანოში გაერცელებულ და „განვითარებულ ორენო-
ვნებაზე“, აფხაზური და მეგრული ენების შერევის შედეგად
გაჩენილი „აფხაზური ენის სამურზაყანულ დიალექტზე“
[66. 9-10], ჩვენი ვარაუდით ეხება აბუჟას აფხაზეთსა და
აფხაზებს, იქ შექმნილ ენობრივ სიტუაციას და არა სამურ-
ზაყანოს. თუმცა, ორენოვნებაზე საუბრისას იგი არ უარყოფს
იმას, რომ ქალებმა და ბავშვებმა აფხაზური ენა არ იცოდ-
ნენ. სამურზაყანოში, რომ საუკუნეების მანძილზე ქართვე-
ლური და ძირითადად კი მეგრული ენა იყო გაერცელებ-
ული ალ. ცაგარელი და ი. ყიფშიძეც ადასტურებენ. მათი
აზრით, სამურზაყანოს მოსახლეობის მშობლიური ქართული
„საოჯახო“ ენა მეგრული იყო. ხოლო, მდ. ღალიძგასა და
მდ. ოხურეის შორის არსებულ სოფლებში (სოფ. ილორის
გამოკლებით, სადაც მხოლოდ ქართული მოსახლეობა და
ქართველური მეგრული ენა იყო გაერცელებული) „საო-
ჯახო ენად“ მეგრელებისათვის მეგრული, აფხაზებისათვის
აფხაზური, ხოლო საზოგადოებრივ ურთიერთობაში ორივე
ენის გამოყენება ჰქონდათ დადასტურებული. ისინი საერთო
აზრს ავითარებდნენ იმის შესახებ, რომ ქართულ-მეგრულ
ენაზე ლაპარაკობენ საკუთრივ სამეგრელოში ანუ ოდიშ-
ში, რომელშიაც კუთაისის გუბერნიის სენაკისა და ზუგდი-
დის უეზდები და სოხუმის ოკრუგის სამურზაყანოს მხარის
მოსახლეობა შედიოდა. სამეგრელოსა და სამურზაყანოს
მოსახლეობას კარგად ესმოდათ ერთმანეთის, შეიმჩნეოდა ენ-
აში გარკვეული კუთხურ გამოთქმებზე დაყრდნობილი თაყ-
ისებურებები, მაგრამ ისინი დიალექტს არ გასცილებიან [67.
V-IX; 31. 28-29]. ეს აზრი თანამედროვე ქართულ ლინგვისტი-
კაში დღესაც მიღებულია. პ. ცხადაიას აზრით, მხოლოდ მდ.
ღალიძგასა და მდ. ოხურეის შორის ბინადარი მოსახლეობის
ურთიერთობა „ამ ვიწრო ზოლში ორივე ენის, მეგრულისა და
აფხაზურის თანაბრად ფლობასა და გამოყენებას იწვევდა“,
ამავე დროს, მისივე დაკვირვების შედეგად, მიუხედავად იმისა,
რომ საბჭოთა პერიოდშიც „აქ ფაქტობრივად შემორჩე-
ნილი იყო ნარევი მოსახლეობა“ „მეგრელებმა შეინარჩუნეს

ენობრივი და ეთნოგრაფიული თვითმყოფადობა” [32. 46, 143].

მდ. ღალიძგასა და მდ. ოხურეის შორის მდებარე ტერიტორიაზე, რომელიც რამდენიმე სოფლით (აძხიდა, აჯარა, მეორე კოპიტი, ნაჯხეუ, პატრახუნწა, რეკი, საჩინო) შემოიფარგლებოდა, აფხაზეთიდან ჩამოსახლებული მოსახლეობის გარდა, რამოდენიმე გვარი ჩრდილო კავკასიიდანაც იყო ჩამოსახლებული და გააფხაზებული (ზუხბა, ლაცუზბა, არგუნ). ისინი ამ ზოლში შერეულად, ქართველი მოსახლეობის გვერდიგვერდ სახლობდნენ. ორივე ეთნიკურ ჯგუფში ენობრივი, ჩვეულებათა ცალკეული ელემენტების, ტერმინოლოგიური სესხების, ტოპონიმების შერწყმის შემთხვევები სავსეა მუშაობის დროს დაფიქსირდა. მაგრამ ის ფაქტი, რომ ქართველი ქალები და ბავშვები და არც აფხაზი ქალები და ბავშვები არ ფლობდნენ მეზობლების ენას, რაც თითქმის ყველა მიკვლევის მიერ არის დადასტურებული, არ გვაძლევს უფლებას სრულ ბილინგვიზმზე ვისაუბროთ. ზემოთ აღწერილ მდგომარეობას ქართული კულტურისა და ყოფის ტრანსფორმაცია არ გამოუწვევია, ვინაიდან ეთნიკური ტრადიციების თაობიდან თაობაზე გადამცემი და მისი შემნახველი ოჯახში დედა ქალი იყო. აქედან გამომდინარე, ასეთ შემთხვევაში ტრადიციული ელემენტების მხოლოდ ნასესხობაზე თუ შეიძლება ლაპარაკი. ამდენად, ფაქტი, რომ მხოლოდ მამაკაცები მეტყველებდნენ ერთმანეთის ენაზე და რაც მთავარია, ორივე მხარე ინარჩუნებდა საკუთარ ეთნიკურ ტრადიციებს, გამორიცხავს „შუალედური ეთნიკური ჯგუფის“ [66. 5-6] გაჩენას.

არ შეიძლება არ აღინიშნოს XVIII საუკუნეში ჩამოყალიბებული გეოგრაფიული სახელის – სამურზაყანოს – ქართული ენის კანონზომიერებით, ქართული ფორმით წარმოშობის შესახებ. ამავე ფორმითაა იგი დამკვიდრებული აფხაზურსა და რუსულ ენებშიც. ეს კი მიუთითებს იმაზე, რომ სამურზაყანოს ტერიტორია XVIII საუკუნეში ქართველური მოსახლეობით იყო დასახლებული, თორემ მხარის სახელწოდება ქართული ფორმით არ გაფორმდებოდა. ისტორიული წყაროებიდან გამომდინარე, XVII-XVIII სს. მიჯნაზე ჩამოყალ-

იბეებული აფხაზეთის სამთავრო დასავლეთ საქართველოში შემავალი სხვა ძლიერი სამთავროების მსგავს პოლიტიკურად მყარ ერთეულს არ წარმოადგენდა, ამიტომ, XVIII საუკუნეში სამურზაყანოს აფხაზეთის სამთავროში შესვლა ნომინალური იყო. სოციალურ-ეკონომიკური პრობლემების მკვლევარი პ. გუგუშვილი, სამურზაყანოს შესახებ წერდა: „აფხაზეთის სხვა ტერიტორიებისაგან განსხვავებით, სამურზაყანოში მეგრული (ქართული) მოსახლეობა აფხაზურით არ შეცვლილა და არც მაჰმადიანობა გავრცელებულა [8. 96].“ ზ. ანჩაბაძის კვლევის შედეგად, აფხაზები სამურზაყანოში მხოლოდ XVII საუკუნის მეორე ნახევარში შეიჭრნენ და მიუხედავად ამისა, თანამედროვე გალის რაიონის ეთნიკური სურათი ვერ შეცვალეს” [42. 267-271; 43. 68]. ამრიგად, წყაროების, ლიტერატურისა და ეთნოგრაფიული მასალების ანალიზის შედეგად, უძველესი დროიდან საბჭოთა წყობილების დაშლამდე და ცნობილ „ეთნიკურ წმენდამდე“, სამურზაყანოში მდ. ღალიძგისა და ენგურს შორის ტერიტორიაზე ივარაუდება ძირძველი ქართველური, მეგრულენოვანი მოსახლეობის გავრცელება თავისი ქართველური ტრადიციებით, რომელთაც შექმნეს მხარის სახელწოდებაც – „სამურზაყანო“.

ეთნოისტორიული პრობლემების კვლევისას, მითუმეტეს ავტოქტონური მოსახლეობის ეთნიკური კუთვნილების დასადგენად, აუცილებელ პირობას წარმოადგენს ტოპონიმების შესწავლა. ჩვეულებრივ, ტოპონიმები მკვიდრი მოსახლეობის აზროვნებისა და მეტყველების ნიმუშებია. ამავე დროს, თუ ამ ტერიტორიაზე სხვა ეთნიკური ჯგუფის თანხვედრა ხდება, კვლევის დროს კარგად ჩანს გვიან ჩამოსახლებულთა განსახლების ადგილი და მკვიდრ მოსახლეობასთან შერევის პროცესის ინტენსივობა. ქართველური მოსახლეობის მკვიდრობის სამურზაყანოში ადასტურებს არქანჯელო ლამბერტისა და ქრისტოფორო კასტელის რუკებზე დამოწმებული ტოპონიმები [47. 838-840]. ეს რუკები შედგენილია არაუგვიანეს 1654 წლისა და მოიცავს უფრო ფართო ტერი-

ტორიას ჩრდილოეთით, ეინემ სამურზაყანოა. ორივე რუკა და მასზე დამოწმებული ტოპონიმები ერთმანეთის იდენტურია, მხოლოდ ორი ტოპონიმით მეტია ფიქსირებული კასტელის რუკაზე: დრანდა, კოდორი, სათამაშია, წყურგილი, მარმარისკარი, მარმარისწყალი, ფშია, გორდა, ტყვაჯა, დღევანდა, პიტაური, ტარსურა ანუ მოქვისწყალი, ილორი, მერკულა, ღალიძგა, ღალი, მოქვი, თილთი, ოლუჩე, მარცხული, ფუნწყური, ლიმორი, აფერზოლი, ნაუგილერი, გუდა, ტობაწყური, ციმური, სუბეიში, გაგიდა, მდ. ოქუმი, პაპათი, ზანარი, საჩინო, წარჩე, ბეღია, არკამა, ჩხორთოლი, ჟირპიჯი, ცეიში, სათანჯო, სუჯუნა, გოგიელი, შეშელეთი, ქეითი, გენათი, სამხარი, წიფურია, სიდა, კადარი, ბარღები, ერიწყარი, ნაბაკია, ლეტა, ანარკია, ენგური და სხვ. 58 დასახელებიდან ყველა ჰიდრონიმი და ტოპონიმი ქართველური ენის (ქართულ-მეგრულ-სვანური) ბაზაზეა შექმნილი. ვარაუდობენ, რომ ამ ტოპონიმებიდან მხოლოდ ერთ ტოპონიმს, „აგუ“-ს შეიძლება ჰქონდეს კავშირი აფხაზურ ენასთან [43. 838]. თუცა, ამ ტოპონიმშიც, ჩვენი ვარაუდით ქართველური ძირი – ქართ.: გული, მეგრ.: გური უნდა იყოს გამოყენებული. ამრიგად, ეჭვის შეტანა არ შეიძლება იმაში, რომ XVII საუკუნეში და მანამდე ისტორიული ოდიშის მთლიან ტერიტორიაზე, მდ. კელასურიდან მდ. ენგურამდე პოლიტიკურად და ეთნიკურადაც ქართული (ქართველური) მოსახლეობა იყო გავრცელებული.

ისტორიული ოდიშის ჩრდილო ნაწილის (მდ. კელასურიდან მდ. ღალიძგამდე) ადრეული ტოპონიმია კავკასიელი მთიელების, უმეტესად ეთნიკური აბაზების, ჩერქეზების ჩამოსახლების შედეგად თანდათანობით შეიცვალა. ბევრი გაქრა და მათ ადგილას ახალი წარმოიშვა, ზოგჯერ ქართველური ტოპონიმები აბაზური და ჩერქეზული ენის გავლენით დამახინჯდა. მიუხედავად ამისა, ძველ წყაროებთან და საეკლესიო საბუთებთან შედარების დროს შესაძლებელი ხდება ამ ცვლილებების დადგენა.

მაგალითად: ანაკოფია → ფსირცხა; ზუფუ → ლიხნი; ფოქეეში → ფაქუაშ; ილორი → ელრ; ნაჟანეო → ნაჟანეუ

ლი → ოტობაია; სუბეიში → სუბეში → აჩიგვარა; ტყვაჯა → ტყვარჩელი → ტყვარჩალ; პიტაური → კეიტაური; ერთიშწყარი → ერწყარი → ერისწყალი → ეგრიწყალი → ღალიძგა → არძ ; ამტყელი → ამტყდალ; სათამაშია → ტამში; არკამა → აკარმარა; ანარკია → ანაკლია; ფშია → ფშაური; ჭალა → ჭლოუ; ბეღია → აგუბეღია; თხილარი → თხინა; ტყაურუ → ისკურია → სკურჩა; გუფუ → გუფი; კეიტოული → კეტოლ → კუტოლ; წყურგილი → აძიუბუა; ჩხორთოლი → ჩხვართალ და სხვ. ზოგიერთი ქართული წარმოშობის ტოპონიმი დროთა ვითარებაში იცვლებოდა, ზოგიერთის გააფხაზება მიმდინარეობდა [23. 13, 14; 24. 49, 53... 32. 21-118; 25. 67-68; 26. 36-44; II. 85-96...].

როგორც ზემოთ აღინიშნა, შ. ინალ-იფა თავდაპირველი აზრის შეცვლის შემდეგ ამტკიცებდა, რომ წკელწყარი, ერწყარი, ფოქეში, ღუმურიში, ჩხორთოლი, ტამში, მოქვი, ხუაჟკუარა და სხვ. ტოპონიმები აფხაზური ენის წარმონაქმი ყოფილა. აქედან გამომდინარე, მისი აზრით, აბუა-სამურზაყანოც უძველესი დროიდან მხოლოდ აფხაზებით ყოფილა დასახლებული, ხოლო ქართველები აქ გვიან შუა საუკუნეებში დამკვიდრებულან. ეს მას შემდეგ დაწყებულა, როდესაც სამეგრელოში უმიწობის პრობლემა გაჩენილა, ხოლო ბატონყმური ურთიერთობა გამკაცრებულა [52. 315, 381, 382, 379...]. მ. სელეზნოვი, რომელსაც აფხაზი მეცნიერები სათავესოდ ხშირად ეყრდნობიან, წერდა: „აბაზებმა დააცარიელეს დადიანის სამფლობელო, დაარბიეს ტაძრები და მონასტრები: მოქვი, ხობი, კიანსი, ზუგდიდი და ყველა ქვეყანა დიოსკურიდან ჰიპუსამდე (ცხენისწყლამდე)“... „ძველად ტაძარს (ლაპარაკია მოქვის ტაძრზე ს. ბ.-ო.) ორი კარები ჰქონია, ერთი დადიანისთვის და მეორე ეპისკოპოსისათვის, მაგრამ 1678 წ. აფხაზებმა ტაძარი დაანგრეს“ [64.]. ამდენად, ის ტოპონიმები, რომლებიც შ. ინალ-იფას აფხაზურად მიაჩნია, ქართველური წარმოშობისაა. მაგალითად, სამურზაყანოს სოფლის ღუმურიშის წარმოშობის თაობაზე რამდენიმე აზრი არსებობს. ენათმეცნიერის, პ. ცხადაიას აზრით, იგი სვანური ღუმირ = ნაძვიდან უნდა იყოს

წარმოქმნილი. იშ – საერთო ზანურ-სევანური სუფიქსია [32. 36]. ვ. ზუხბაიას ვარაუდით ღუმურიში მეგრული – ღუმუ = ლომიდან უნდა იყოს; ურიში = შუა საუკუნეებში სამეგრელოში გავრცელებული ხორბლის ჯიში ყოფილა [11. 141]. დაახლოებით ასეთივე ახსნა აქვს მოძებნილი კ. ოკუჯავას. მისი აზრით ღუმურუში – ურიშის ღომი უნდა იყოს [18. 236]. თუ შ. ინალ-იფას მიაჩნია, რომ მოქეი ძველავზაზური გეაროვნული-ტომობრივი სახელიდან მქება მოდის [52. 315]. ი. ყიფშიძის აზრით ოქუმის ამოსავალი უნდა იყოს მეგრული ქუმუ, აღმოსავლეთ საქართველოში ქუმელი ეწოდება მოხალეული ხორბლის მარცვლის ფქვილსაც და დანაყილი სელის საწებელსაც. მეგრ.: ქუმუ = სელლი და ჭეავია [31. 550]. მსგავსი აზრი აქვს გამოთქმული პ. ცხადაიასაც, რომელიც ფიქრობს, რომ მეგრული ქუმუ ქართული „ქუმელ“ ფუძის კანონზომიერი შესატყვისია [32. 47]. ი. ყიფშიძის აზრით, წარჩეს ქართული თარგმანი წყალთეთრია [31. 378]. სათანჯო მთა და ციხე, გაღავნით სამურზაყანოში ს. მაკალათიას, თ. ბერაძის, ჯ. როგაეას, პ. ცხადაიას და სხვათა განმარტებით, სანიშნეა (მეგრ.: თანჯი). სათანჯოს ასევე თარგმნის ი. ყიფშიძეც [31. 444]. სოფელი ჩხორთოლის სახელი დაკავშირებულია მეგრ. ჩხორო = ცხრა; თოლი = თვალი. ამავე დროს იგი მიწაში ხვრელს უნდა აღნიშნავდეს, საიდანაც წყალი ამოდის ან თვით წყარო, ნაკადული, წყაროსთვალი [32. 39]; რაც შეეხება ისეთ ისტორიულ სახელებს, როგორიცაა ბეღია – ბედიის საეპისკოპოსო საყდრის შესახებ ნათქვამია, რომ „ბაგრატ III დიდმა მეფემან აღაშენა საყდარი ბედიისა და შექმნა საყდრად საეპისკოპოსოდ, მოცეალა მუნ გუდაყვსა საეპისკოპოსო, შეწირნა სოფელნი მრავალნი ყოველთა ჴევთა და ადგილთა, განასრულა ყოველითა განგებითა...“ [28. 281] ამ ტოპონიმის თაობაზე ნ. ბერძენიშვილის აზრით, ადგილს, რომელსაც „აწ ჰქვან ბეღია“ თავდაპირველად ეგრი ეწოდებოდა [6. 112]. ამბროსი ხელაიას წერილიდან („ილორის ბედი“) კარგად ჩანს, რომ სოფ. ილორში არც ერთი ოჯახი არ ყოფილა, რომელიც აფხაზურ ენას იყენებდა. ეს სოფელი ყოველთ-

ვის იყო სამეგრელოს ნაწილი, რაზედაც ილორის ეკლესიის ხატის წარწერაც მიუთითებს [7; 47. 399]. ამრიგად, მდ. ღალიძგასა და ენგურს შორის მდებარე ტერიტორიის უმრავლესი გეოგრაფიული სახელი უძველესი დროიდან თითქმის უცვლელად არის შემონახული მაგ.: სიდა, ხვითი, წამნარი, გაგიდა, შეშელეთი, გუდავა, ბეღია, ჩხორთოლი, საჩინო, ჯოყობაწყარი, ოქუმი, წარჩე და სხვ. შეიცვალა მხოლოდ, „ტოპონიმური სუპერსტრატები აფხაზთა კუნძულებრივი დასახლებებიდან და რამდენიმე იოკონიმი – აკვარიქვა, აჩიგვარა, პატრახუწა... და მიკროტოპონიმები“ [32. 140].

ქართველი ლინგვისტების, ეთნოლოგებისა და ისტორიკოსების სისტემატიური და ინტენსიური მეცნიერული კვლევის შედეგად, ისტორიული ოდიშისა და სამურზაყანოს ტოპონიმიაც კარგად არის შესწავლილი. ის მეცნიერი კი, რომელიც ტოპონიმებს თავისი პილიტიკური მიზნების მისაღწევად, როგორც უნდა, ისე იყენებდა და იყენებს ვალდებულია და მომავალშიც ვალდებული იქნება გაითვალისწინოს ქართველი მეცნიერების ობიექტური გამოკვლევები. მართალია XVIII საუკუნეში ისტორიული ოდიშის ჩრდილო ნაწილში უკვე გაჩნდა არაქართველური, აფხაზურთან შერწყმული ან გააფხაზებული ტოპონიმები, მაგრამ ისინი მდ. კელასურსა და მდ. ღალიძგასა ან მდ. ენგურს შორის არსებულ ტერიტორიაზე აფხაზთა ავტოქტონურობის დამადასტურებლად გამოსადეგი არ არის. სამურზაყანოს ტერიტორიაზე დადგენილი ტოპონიმების უმრავლესობის უძველესი ფენა კი აშკარად ქართველურია (მეგრულ-სვანური) და საბჭოთა წყობილების დაშლამდე ფუნქციონირებდა. მცირედ არის შეცვლილი მხოლოდ მდ. ღალიძგასა და მდ. ოხურეის შორის არსებული ტოპონიმია.

ქართულ ისტორიულ-ეთნოლოგიურ ლიტერატურაში არაერთხელ იქნა არგუმენტირებული, რომ ისტორიული სამურზაყანოს საზოგადოებრივმა პოლიტიკურმა, სოციალურ-ეკონომიკურმა, რელიგიურმა და სხვა. მიმართულებებმა, რეგიონის მოსახლეობის ეროვნულმა დიდმა უმრავლესობამ

განაპირობა, რომ საფუძველშივე ქართველური სამურზაყანო ბოლომდე ასეთად დარჩა.

ამრიგად, ჩვენ მიერ ველზე (1970-1973 წწ.) მოპოვებული მასალის კვლევის შედეგები ეხმაურება და ეთანხმება ისტორიულ და ლინგვისტურ მონაცემებს. თუ მდ. კელასურსა და მდ. ღალიძგას შორის ტერიტორიაზე მასიურად ჩამოსახლებულმა აფხაზებმა და ჩრდილო კავკასიელმა მთიელებმა ადგილობრივ მოსახლეობას თავს მოახვიეს საკუთარი ტრადიცია და კულტურა, მეურნეობრივი საქმიანობა, რელიგია და ყოფითი წეს-ჩვეულებები, რის შედეგადაც მკვიდრი და მოსული მოსახლეობის შერწყმის, იქ მიმდინარე ტრანსფორმაციული პროცესების შედეგად ჩამოყალიბდა ახალი, „აბჟუას აფხაზეთი და აფხაზები“, საკუთარი სალაპარაკო ენითა და თვითშეგნებით, ამას ვერ ვიტყვით სამურზაყანოზე. კვლევის შედეგად დგინდება, რომ გვიან საუკუნეებში ქართველური ტრადიციული კულტურის ძირფესვიანი და, მითუმეტეს, ეთნოტრანსფორმაციული ცვლილებები აქ არ დასტურდება. ასეთი ცვლილებები, რომ მომხდარიყო, იგი ადგილობრივი, მკვიდრი მოსახლეობის ყოფაში აისახებოდა. ყოველ შემთხვევაში, ბიძგს მაინც მისცემდა კულტურასა და ყოფაში ცალკეული ელემენტებისა და ტერმინოლოგიის ცვლილებას. უძველესი დროიდან ეს იყო ეთნიკურად ქართველური ტერიტორია, სადაც გვიან შუა საუკუნეებშიც დომინირებდა ქართველური მოსახლეობა, ქართველური ტრადიციებით, ეთნიკური თვისებებით, შემოქმედებითი საქმიანობითა და რელიგიით. ქართველური ეროვნული თავისებურებები შემონახა ყოფამ, კულტურამ და სოციალურ-ეკონომიკურმა ცხოვრებამ, რომელსაც საზოგადოების განვითარებაში მნიშვნელოვანი როლი ეკისრებოდა.

როგორც ჩანს, აფხაზეთიდან XVII საუკუნის ბოლოსა და XVIII საუკუნის დასაწყისში ჩამოსახლებულთაგან თავდაპირველად, ეთნიკურად ქართველურმა და გააფხაზებულმა მოსახლეობამ, მშობლიურ გარემოში მოხვედრილმა, სწრაფად განიცადა ადგილობრივი მოსახლეობის ზეგავლენა.

მიუხედავად იმისა, რომ ისინი აფხაზურად მეტყველებდნენ მათ ადვილად დაიბრუნეს ენა, რელიგია და წეს-ჩვეულებებიც. ჩამოსახლებული ეთნიკური აფხაზების გარკვეულმა გეარებმაც კი (ზუხბაია, ყოლბაია, აკიშბაია, ბუთბაია, წუშბაია, ეზუგბაია, ქეცბაია, წარაღბაია, ქეაცაბაია...) ბუნებრივი ადაპტაციის პროცესში სრული ასიმილაცია განიცადა. მხოლოდ მდ. ღალიძგასა და მდ. ოხურეის შორის არსებულ ტერიტორიაზე, მცირე რაოდენობით დარჩენილ ეთნიკურ აფხაზებს და გააფხაზებულ ჩრდილოკავკასიელებს შემორჩათ საკუთარი სალაპარაკო ენა და თვითშეგნება.

ამდენად, ზემოთქმული იმის მტკიცების საშუალებას იძლევა, რომ სამურზაყანო არასოდეს ყოფილა და არც გამხდარა აფხაზური, თუმცა, გვიანშუასაუკუნეებში ამ ეთნიკური ჯგუფის შემოჭრამ ქართველურ მოსახლეობაში გარკვეული კვალი მაინც დატოვა.

1. არქანჯელო ლამბერტი. სამეგრელოს აღწერა, თბ., 1991, 11-12
2. თ. ბერაძე. თანამედროვე აფხაზეთი. საქართველოს შუა საუკუნეების ისტორიის საკითხები. VIII, თბ., 2005
3. თ. ბერაძე. სამეგრელო, კოლხეთი, ოდიში. თბილისი-ზუგდიდი, 1999
4. თ. ბერაძე. ოდიშის პოლიტიკური გეოგრაფიიდან. საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის კრებული, III, 1967
5. თ. ბერაძე. გალის რაიონის წარსულიდან, გაზ. „ლენინელი“, ქ. გალი, 1973, 28 აგვისტო, 103
6. ბერძენიშვილი. საქართველოს ისტორიის საკითხები. თბ., 1990
7. გაზეთი „საქართველო“, 1918, 31 იანვარი
8. პ. გუგუშვილი. საქართველოს მოსახლეობა 160 წლის მანძილზე (1800-1959). მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის. თბ., 1969, XII-XIII

9. ი. დოლიძე. ქართული სამართლის ძეგლები, II, თბ., 1976
10. ი. დოლიძე. ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. III, თბილისი, 1970
11. ვ. ზუხბაია. აფხაზეთო ჩემო. თბ., 1998
12. მ. თამარაშვილი. ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის ნამდვილის საბუთების შემოტანითა და განმარტებით საუკუნიდან XIII საუკუნიდან ვიდრე XX საუკუნემდე, ტფილისი, 1902
13. რ. თოფჩიშვილი. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა მიგრაცია XVII-XX სს. თბ., 1984
14. ს. კაკაბაძე. დასავლეთ საქართველოს საეკლესიო საბუთები. წ. I, ტფილისი, 1920
15. აკ. კაცაძე. საქართველოს მთის მოსახლეობის თანამედროვე მიგრაცია. თბ., 1977
16. ნ. ლომოური. აფხაზეთის ისტორიის პრობლემები ფრთხილად უნდა ვიკელიოთ. „ცისკარი“, №1, 1997
17. ბ. ლომინაძე. ქართული ფეოდალური ურთიერთობის ისტორიიდან. I, თბ., 1966
18. კ. ოკუჯავა. კოდორ-ენგურის შუამდინარეთის პიღრონიმები და ტოპონიმები თეათინელი მისიონერების კოლხეთის რუკებზე. საისტორიო ძიებანი. II, თბ., 1999
19. ზ. პაპასკირი. ნარკვევები თანამედროვე აფხაზეთის ისტორიული წარსულიდან. ნაკვეთი I, თბ., 2004
20. ჟან შარდენის მოგზაურობა სპარსეთსა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში. თბ., 1975
21. აღ. რობაქიძე. მასალები პატრონიმიული ორგანიზაციის ისტორიისათვის აჭარაში. სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს კულტურა და ყოფა, II, თბ., 1974
22. თ. სახოკია. მოგზაურობანი. ბათუმი, 1985
23. თ. გვანცელაძე. აფხაზეთის ზოგი ტოპონიმის წარმომადგენლობის საკითხისათვის. მოხსენებათა თეზისები, თბ., 1989, 13-14;
24. თ. გვანცელაძე. ენობრივი მონაცემები და მათი მნიშვნელობა აფხაზეთის ეთნიკური ისტორიის კვლევისათ-

- ვის. აფხაზეთის ისტორიის პრობლემები. თბ., 1998
25. პ. ცხადაია. ტოპონიმიკური ვითარება სამურზაყანოში. „არტანუჯი“, 10, თბ., 2000
 26. ს. ბახია-ოქრუაშვილი. აფხაზეთის ტოპონიმია და ანთროპონიმია. I ტოპონიმიური ძიებანი. „ანალები“, 2, 2004
 27. ს. ბახია-ოქრუაშვილი. აფხაზეთის ტოპონიმია და ანთროპონიმია. II ტოპონიმიური წარმოშობის ტერმინები, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XXV, თბ., 2005
 28. ქართლის ცხოვრება, I, მატიანე ქართლისა, თბ., 1955
 29. ბატონიშვილი ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ქართლის ცხოვრება, ტ. IV, თბ., 1973
 30. კრისტოფორო კასტელის რუკა იხ.: ილ. ტაბაღუა. საქართველო ევროპის არქივებსა და წიგნთსაცავებში. ტ. II, 1986; Гамахадия Дж., Гогия Б. Абхазия — историческая область Грузии. Тб., 1997, 840-841
 31. ი. ყიფშიძე. რჩეული თხზულებანი. თბ., 1994
 32. პ. ცხადაია. სამურზაყანოს ისტორიული და თანამედროვე ტოპონიმია. თბ., 2004
 33. თ. ჭიჭინაძე. საქართველოს ისტორიის მასალა. ჟურნალი „ქეალი“, 1897
 34. ბ. ხორაეა, ოდიშ-აფხაზეთის ურთიერთობა XV-XVIII სს. თბ., 1996
 35. ჯუზეპე ჯუდიჩე. წერილები საქართველოზე. თბ., 1964
 36. ჰამუთ-ბეი. წერილი აფხაზეთიდან. „ცნობის ფურცელი“, 1902, 15 თებერვალი.
 37. А...ъ. Экономическое положение туземного населения Сухумского отдела. ССОКГ, вып. VI, Тифлис, 1872
 38. Адыги, Балкарцы и карачаевцы в известиях Европейских авторов XIII-XIX вв, Нальчик, 1974
 39. Альбов Е. Состояние садоводства в Абхазии. Одесса, 1892. Записки Императорского общества сельского

- хозяйства Южной России, №3, 1892
40. Амичба Г. А. Абхазия и абхазцы средневековых грузинских повествовательных источников. Тб., 1988
41. Антелава И. Г. Очерки по истории Абхазии XVII-XVIII вв., Сухуми, 1949
42. Анчабадзе З. В. Из истории средневековой Абхазии (VI-XVII вв.), Сухуми, 1959
43. Анчабадзе З. В. Очерк этнической истории абхазского народа, Сухуми, 1976
44. Ачугба А. Т. О Проблемах национального самосознания населения Юго-Восточной Абхазии. Газета "Республика Абхазия", №44, 45, 46 (апрель, 2006)
45. Берадзе Т. Н. Мореплавание и морская торговля в средневековой Грузии, Тб., 1989
46. Волкова Н. Г. Переселение с гор на равнину на Северном Кавказе в XVIII-XX вв. СЭ, №2, 1971
47. Гамахария Дж., Гогия Б. Абхазия — историческая область Грузии. Тб., 1997
48. Данилова Е. Н. Абазины, М., 1984
49. Дьячков-Тарасов А. Н. Абхазия и Сухум в XIX столетии. ИКОИРГО, т. XX, №2, Тифлис, 1909-1910
50. Инал-Ипа Ш. Д. Абхазы, Сухуми, 1965
51. Инал-Ипа Ш. Д. Страницы исторической этнографии абхазов, Сухуми, 1976
52. Инал-Ипа Ш. Д. Вопросы этнокультурной истории абхазов. Сухуми, 1976
53. Лавров Л. И. Абазины, КЭС, т. I, М., 1955, 9
54. Ломоури Н. Некоторые вопросы ранней истории Абхазии, "Мацне", №3, Тб., 1990
55. Мачавариани К. Имеют ли право самурзаканцы называть себя мингрельцами. "Черноморский вестник", 1899, №2. 17, 20, 23 июня
56. Меликсет-Беков Л. М. Pontia Transcaucasica ethnica. СЭ, 1950, №2

57. Очерк устройства общественно-политического быта Абхазии и Самурзакани. ССКГ, вып. III, Тифлис, 1870
58. Очерки истории Абхазской АССР, ч. I, Сухуми, 1960
59. Пантюхов И. И. "Самурзаканцы", газета "Кавказ", №77, 1892
60. Папаскири З. Территория Абхазии в XI-XV вв. Разыскания по истории Абхазии/Грузия. Тб., 1999
61. Рыбинский Г. Сухумский округ. Абхазия в сельскохозяйственном и бытовом отношении. Тифлис, 1894
62. Робакидзе А. И. Поселение как источник изучения общественного быта. М., 1964"
63. Самурзаканец". "Сухум", Санкт-Петербургские ведомости, 1899, 22 февраля
64. М. Селезнев, Руководство к познанию Кавказа. СПб., 1848, кн. I; кн. II
65. Соловьева Л. Т. Роль миграционных процессов в этническом развитии Самурзакано. Межэтнические контакты и развитие национальных культур. Сборник статей, М., 1985
66. Соловьева Л. Т. Языковые процессы этноконтактной зоне (по материалам Юго-восточной Абхазии). Проблемы изучения традиций в культуре народов Мира. Вып. 1, М., 1990
67. Цагарели А. Мингрельские этюды. Вып. I, 1880, V-IX
68. ЦГАА, ф I, оп. 2, д. 127, л. 12
69. Эсадзе С. Историческая записка об управлении Кавказом, т. I, Тифлис, 1907

ძართულ-აფხაზური კულტურულ-ისტორიული
ურთიერთობები

საქართველოსა და კერძოდ, აფხაზეთის ტერიტორიაზე წარმოქმნილი მცირე ეთნიკური ჯგუფის აფხაზების ისტორიულ-ეთნოლოგიური კვლევა, როგორც წინა თავებში აღვნიშნეთ, აფხაზი ხალხისა და ქართველების მჭიდრო და ხანგრძლივი კულტურულ-ისტორიული ურთიერთობების პრობლემებთან არის დაკავშირებული.

ქართულ-აფხაზურ კულტურულ-ისტორიულ ურთიერთობებს ჩვენი წელთაღრიცხვის დასაწყისში ჩაეყარა საფუძველი. მართალია, უძველეს, როგორც უცხოურ, ისე ქართულ წერილობით წყაროებში აფხაზების ეთნოგრაფიული ყოფის ამსახველი საკმაოდ მწირი მონაცემებია მოცემული, მაგრამ ეს ცნობები გარკვეულ წარმოდგენას გვიქმნიან მათ შესახებ. ისინი ყოფისა და კულტურის დონით უფრო დაბალ საფეხურზე იდგნენ, ვიდრე ამ რეგიონის მკვიდრი ქართველური მოსახლეობა.

აფხაზთა წინაპარი ტომების დასახლებისა და საცხოვრებლის უძველესი ტრადიციული ფორმების შესახებ ცნობები თითქმის არ გაგვაჩნია. ძვ. წერილობითი წყაროებიდან მხოლოდ პროკოპი კესარიელის [23. 160] ნაშრომშია აბაზგების// აფხაზების დასახლების ტოპოგრაფიაზე მასალა მოცემული. ამ წყაროს მიხედვით, აბაზგები ჯგუფურად ყოფილან დასახლებულნი. მათი საცხოვრებლები გვერდი-გვერდ წრიულად მდგარა. გარშემო, ყოველი მხრიდან შემოზღუდული ყოფილა ხის წნული კედლით. აბაზგები ბიზანტიელებთან ბრძოლის დროს საცხოვრებლის გადახურვას იყენებდნენ სახლიდან სახლზე გადასასვლელად. სამშენებლო მასალად გამოყენებული ყოფილა ხის წნულები. როდესაც აბაზგთა საცხოვრებლებს ბიზანტიელებმა ცეცხლი წაუკიდეს იგი უცებ გაერცელებულა და მალე ყველა საცხოვრებელი ერთიანად ჩაფერფლილა.

როგორც ჩანს, II საუკუნისათვის ჩამოსახლებულთა ნაკადის დასახლების საწყისი ფორმა მომთაბარულ-მესაქონლური სადგომი იყო. შესაბამისად საზოგადოებაც ადამიანთა მყარი კოლექტივით ხასიათდებოდა, რომელსაც სისხლით ნათესაობა ედო საფუძვლად. აფხაზების წინაპრების ამ ტერიტორიაზე გამოჩენის შემდეგ დასახლების ეს ფორმა დიდხანს ვერ შეინარჩუნებდა თავს, რადგანაც მომთაბარული ცხოვრებისათვის აქ გეოგრაფიული პირობები ნაკლებ ხელსაყრელი იყო. თანაც მასზე თანდათანობით ეკონომიკურ, სოციალურ და პოლიტიკურ გავლენას ახდენდა მკვიდრი, უფრო მაღალ საფეხურზე მდგომი მიწათმოქმედი მოსახლეობა.

მართალია, დასახლების უძველესი ფორმებისა და სამშენებლო კულტურის თვალსაზრისით სამხრეთ-აღმოსავლეთი შავიზღვისპირეთი და კოლხეთი ტრადიციების ერთ წრეში თავსდებოდა [20. 48; 21. V, 2, 24], მაგრამ ცნობილია ისიც, რომ ანტიკური ხანის კოლხეთი ტომობრივი სიჭრელითაც გამოირჩეოდა და აქ სხვადასხვა ეთნიკური კოლექტივების სოციალური განვითარების დონეც სხვადასხვანაირი იყო [16. 16].

პროკოპი კესარიელი აბაზგებში განსახლების ერთ გარკვეულ ფორმას იძლევა, ხოლო ამავე ტერიტორიაზე მოსახლე ქართველური ტომებისათვის, არქეოლოგიური სამაროვნების შესწავლის შედეგად, დასახლების ფორმის უფრო მაღალი საფეხურია დამოწმებული.

ძველი წელთაღრიცხვის II ათასწლეულსა და I ათასწლეულის პირველი ნახევრისათვის კოლხებში უკვე ბორცვებზე, „ზეინურ საყრდენებზე“ („ნაოხვამუ“, „დიხაგუძუბა“...) ე.წ. ჯარგვლური ტიპის (თიხატყეპნილი იატაკებით) ნაგებობები იყო გაბატონებული [20. 47; 9. 11-13]. ეს ნაგებობები მორებიანი საძირკვლით, რკალურად შემოვლებული ხის ძელების ლიანდაგისებური წყობით, სოლების რიგით და სხვა ხის საშენი მასალით გამოირჩეოდა [9. 6 და შემდგ.]. კოლხებში ძვ. წ. I ათასწლეულის პირველ ნახევარში სოციალური ყოფაც უფრო მაღალ საფეხურზე იდგა. გეარები უკვე მცირე

ერთეულებად იყო დაშლილი. ბორცვების უმრავლესობა კი დიდი ოჯახებით იყო დასახლებული. ამ სამოსახლოებს მეგრულად „ოხორი“ და სევანურად „ლახორ“-ი ანუ „ლალ-ხორი“ ეწოდებოდა [32. 131-132]. ასე, რომ პროკოპი კესარიელის მიერ აღწერილი განსახლების ტიპი, შენობათა გადახურვის სისტემით, მოცემული დროისათვის (II ს.) ჩრდილოდასავლეთ კავკასიელებისა და იქედან ჩამოსახლებული აფხაზების წინაპრების უძველესი დასახლების ფორმასთან და საცხოვრებლის არქიტექტურასთან ნახულობდა ანალოგიას.

პროკოპი კესარიელის ნაშრომიდან კარგად ჩანს, რომ გვაროვნულ ჯგუფებად მცხოვრები მოსახლეობის მთავარ ეკონომიკურ წყაროს მესაქონლეობა წარმოადგენდა. იმდროინდელ სულიერ კულტურას ახლად ჩამოყალიბებული ეთნიკური ჯგუფის ფუნქციონირებაში მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა. მართალია, მთიდან ჩამოსახლებულ მოსახლეობას თან წარმართული რელიგიური წეს-ჩვეულებები ჩამოჰყვა, მაგრამ, წყაროების თანახმად VI-VII სს-ში მოსახლეობას უკვე ქრისტიანული რელიგიის გავლენა უნდა განეცადა. ცხადია, I საუკუნიდან ლაზიკაში ანდრია პირველწოდებულის მიერ შეტანილი ქრისტიანული მოძღვრება ადგილობრივ მოსახლეობასთან შერწყმულ მიგრანტებსაც აქრისტიანებდა. ცნობილია, რომ V საუკუნეში იუსტინიანეს მეფობის დროს „აფხაზნიცა შეიცვალნეს უმჯობესად და ქრისტიანობისა შეიწყნარეს ქადაგება“ [5. 215]. ისიც სარწმუნოა, რომ ამ მხარეში ქრისტიანული რელიგიის საბოლოო გამარჯვებას არ შეიძლება გავლენა არ მოეხდინა აფხაზების ეთნოგრაფიულ ჯგუფზე. ამას ადასტურებს ცნობა, რომ წმინდა აბომ VII ს-ში აფხაზეთში იხილა, „ქვეყანაჲ იგი სავსე ქრისტეს სარწმუნოებითა და არავინ ურწმუნოთაგანი მკვიდრად იპოვების საზღვართა მათთა“ [17. 128].

VIII საუკუნიდან XV საუკუნის 70-ან წლებამდე აფხაზების გამრჩეულობის შესახებ ცნობები, უცხოურ და ძველ ქართულ წყაროებში აღარ გვხვდება. აქედან გამომდინარე უნდა

ვიფიქროთ, რომ მკვიდრი და მოსული მოსახლეობა იმდენად შეერწყა ერთმანეთს, რომ მათი განსხვავებულობის შესახებ ცნობები გაქრა.

ქართული და უცხოური წყაროების თანახმად XV საუკუნის აფხაზეთი ერთიან ქართულ მონარქიულ სამეფოს განეკუთვნებოდა. XV საუკუნის II ნახევარში ცენტრალიზებულმა საქართველომ დაშლა დაიწყო. ჩრდილოეთ კავკასიაში მონღოლებისა და ყირიმის თათრების თარეშმა და ერთიანი საქართველოს დასუსტებამ, აფხაზეთის მოსახლერეჯიქურ-აფხაზური და სხვა ჩრდილოელი მთიელების, ახალი ნაკადის კავკასიის სამხრეთ ფერდობებზე გადმოსახლება შეუწყო ხელი. ეს მოვლენა 1470-1474 წწ. „მცნებაჲ ესე სასჯულოჲ“-ში [10. 222], ქართული სამართლის ძეგლში აისახა. აფხაზეთში ქრისტეს მცნებისაგან განდგომა და წარმართობის აღორძინება დადასტურდა, რაც მოსახლეობის ნაწილის შეცვლაზე, მთიელთა ნაკადის ჩამოსახლებასა და მათი პრიმიტიული ყოფა-ცხოვრების, რწმენა-წარმოდგენების შემოტანაზე მეტყველებდა. ქართული წყაროების გარდა, როგორც უკვე აღინიშნა, მიგრაციული პროცესის ამსახველი მოვლენები ჩრდილო კავკასიიდან აფხაზურ ეთნოგენეტურ და გენეალოგიურ გადმოცემებშიც კარგად აისახა. შემოჭრილმა ჯიქ-აფხაზებმა სხვა მთიელებთან ერთად აფხაზეთის საერისთავოს ტერიტორიაზე მყარად მოიკიდეს ფეხი. მკვიდრი და შემოჭრილი მოსახლეობა თავისი სოციალურ-ეკონომიკური, პოლიტიკური წყობით და კულტურით ერთმანეთისაგან განსხვავდებოდა. მიუხედავად ამისა, დამხედური და შემოჭრილი მოსახლეობის ინტეგრაციის შედეგად ამ ტერიტორიაზე ახალი ეთნიკური პროცესების წარმოქმნა დაიწყო და საფუძველი თანამედროვე აფხაზების ყოფა-ცხოვრებასა და ტრადიციებს ჩაეყარა. აფხაზეთში შუა საუკუნეებში ჩამოსახლებულმა ჩრდილო კავკასიურმა სხვადასხვა ეთნიკური ჯგუფების წარმომადგენლებმა ადაპტაციისა და მკვიდრ ქართველურ მოსახლეობასთან ინტეგრაციის პროცესის შედეგად თავისებური, როგორც ჩრდილო კავკასიელების, ისე

ქართველებისაგან განსხვავებული (თავდაპირველად ბზიფის, ხოლო მოგვიანებით აბჟუის აფხაზები) ეთნიკური ერთობა ჩამოაყალიბდა, თავისივე თვითმყოფადი კულტურითა და ტრადიციით. თანამედროვე აფხაზების ეთნიკური განვითარება, კულტურისა და ყოფის ელემენტების ფორმირება კვლავ ქართველი ხალხის გვერდით, ქართულ კულტურასთან მჭიდრო კავშირში, ქართულ ტერიტორიაზე წარიმართა.

თანამედროვე აფხაზების კულტურისა და ყოფის შესახებ პირველი ცნობები XVII საუკუნეში გამოჩნდა. მართალია, ეს ცნობები მცირე და ზოგადი ხასიათისა იყო, მაგრამ საქართველოს ტერიტორიაზე ჩამოყალიბებული – აბასების, აბაშების, აბაზებისა თუ აფხაზების დასახლების ფორმაზე, მატერიალურ კულტურაზე, მეურნეობაზე, დღეობა-დღესასწაულებზე და სხვა საკითხებზე გარკვეულ წარმოდგენას იძლეოდა.

გეოგრაფიული გარემო პირობებიდან გამომდინარე, როგორც წესი, ეთნოლოგიაში ამა თუ იმ ხალხის კულტურისა და ყოფის კვლევა უმეტესად ტრადიციული დასახლებისა და მატერიალური ნაგებობების შესწავლით იწყება. მიგრანტების ქართველურ ხალთან ინტერგრაციის შედეგად ჩამოყალიბებული მოსახლეობის წესზე შუასაუკუნეების ავტორი ჯოვანი დე ლუკა შემდეგ ცნობას იძლევა – აფხაზებს „დაწერილი კანონები არა აქვთ, მათთვის უცნობია დამწერლობის კულტურა, არ ასრულებენ არავითარ ქრისტიანულ წეს-ჩვეულებებს და მხოლოდ სახელით არიან ქრისტიანები. აფხაზებისა და ჩერქეზების ცხოვრების წესი ერთნაირია“ [26. 170]. იტალიელი მისიონერი დონ არქანჯელო ლამბერტი, რომელიც 1630-ან წლებში დასავლეთ საქართველოში იმყოფებოდა წერდა, რომ „აფხაზები... ანუ აბაშები, რომლებსაც თურქები აბასად (აბაზად) მოიხსენიებენ..... ქალაქებში და ციხეებში როდი ცხოვრობენ, არამედ შეიყრება ერთი გვარისათი თუ ოცი ოჯახი, ამოირჩევენ რომელსამე მაღლობ ადგილს, გააშენებენ იქ კარგ ისლით დახურულ ფაცხებს, შემოავლებენ ამორჩეულ ადგილს მაგარ ღობეს და ღრმა თხრილს. ღობეს

და თხრილს იმიტომ აკეთებენ, რომ ეშინიათ თავდასხმისა, გარეშე ხალხის კი არა, თვით აფხაზები თავს ესხმიან და ძარცვავენ ერთმანეთს. ხოლო ართმევენ ერთმანეთს, სახლს ავეჯს კი არა, რადგან აფხაზს ასეთი ავეჯი არც კი გააჩნია, არამედ კაცებს, ქალებს და ბიჭებს. ამისათვის ჩვეულებრივ ღამე დაეცემიან ერთმანეთს და ვისაც მოახელებენ, დაიჭერენ და წაიყვანენ“ [11. 154-155]. მსგავს ცნობას იძლევა ოსმალთა ისტორიკოსი ევლია ჩელებიც, რომელიც ჩრდილო კავკასიელ მიგრანტებს „ურჩ და მეამბოხე“ მოსახლეებად ცნობს. პირადი ურთიერთობიდან გამომდინარე მათ „აბაზას“ უწოდებს. როგორც ჩანს, მიგრანტებში მოსახლეობის ის ნაწილი ჭარბობდა, რომელიც თავის თავს აბაზას უწოდებდა. ევლია ჩელები ამ მხარეში 1640-1641 და 1646-1647 წწ. იმოგზაურა. მის მიერ მოცემული აღწერილობიდან ჩანს, რომ ჩამოსახლებულთ დასახლების მონოგენური ფორმა უნდა ჰქონოდათ. „მთის წვერზე ორმოცი-ორმოცდაათი კომლიანი“ „საგვარო ტომების“ – ჩაჩების, არლანის, ჩანდების, გეჩის, ართის, საძის, კამშის სოფლებში „მოწნული და ყავრით დახურული სახლები მდგარა, „მთაზე, მზისკენ მიქცეული ბაღ-ვენახით“. ყველა ეს „ტომი“ ერთ საზოგადოებას ქმნიდა. ცალკეულ ბორცვებზე შეჯგუფულ დასახლებას „ციხის მსგავსად შემოვლებული ჰქონდა ღობე“... „ყველა ქოხი ტყეში იდგა, რადგან მათ არა მარტო მტრის, არამედ ერთმანეთისაც ეშინოდათ“ [13. 100-115]. ევლია ჩელები დასახლებულ ცალკეულ „საგვარო ტომებს“ შორის განსხვავებას ხედავდა. რაც იმაზე მიაჩნებოდა, რომ ისინი სხვადასხვა ეთნიკურ ჯგუფს (აბაზები, ჩერქეზები...) ეკუთვნოდნენ. ჩაჩის „ტომში“, რომელიც ქართულად (მეგრულად) და აფხაზურადაც მეტყველებდა ევლია ჩელები, როგორც ჩანს, მკვიდრისა და მოსულის უკვე შერწყმულ მოსახლეობას გულისხმობდა. დასახლების მომთაბარულ ფორმას XVIII ს-ში მ. პეისონელი ასე აღწერდა – „ჩერქეზები დაახლოებით ისევე ცხოვრობენ, როგორც ნოღაელები: მათ არა აქვთ ქალაქები, არც მუდმივი საცხოვრებლები“ [93. 19]. როგორც ჩანს, აფხაზეთში ჩამოსახლებულმა მთიელმა მოსახლეობამ,

მართალია ბინადარ ცხოვრებას მიჰყო ხელი, მაგრამ განცალკევებული და შეჯგუფული ცხოვრების წესი ღიდხანს შეინარჩუნა, რაზედაც სხვადასხვა ავტორთა მონაცემები მეტყველებენ – მაგ. ნ. ვიტსენის (XVII ს) [59. 90], ფ. ტორნაუს (XIX ს) [130. 83], ნ. ღებროვინის (XIX ს) [67. 37], თ. სახოკიას (XIX ს. დასასრული) [24. 310-312] და ა.შ. ამავე დროს, XIX საუკუნის სხვა ავტორთა ნაშრომებში ფართო ტერიტორიაზე გაფანტული დასახლების ფორმაზეც არის საუბარი. კ. ჩერნიშევი (XIX ს-ის დასაწყისი) წერდა, რომ „აფხაზების საცხოვრებლები ხშირ, გაუვალ ტყეებში, ხეობებსა და ამაღლებულ ადგილებშია გაფანტული..... ყველა მათგანი თავისი მეზობლისაგან დამოუკიდებელ ცხოვრებას ეწევა. ამიტომ, საზოგადოებრივი ყოფა აფხაზეთში საერთოდ არ არის [132]. ს. ბრონეცკი კი წერდა, რომ აფხაზები „ღიდ სოფლებში არ ცხოვრობდნენ, არამედ გორებსა და ფერდობებზე არიან გაფანტული და მცირე საკარმიდამო ნაკვეთებს ფლობენ [55].

დასახლების განცალკევებული, მაგრამ თან შეჯგუფული ცხოვრების ამსახველ მასალას ი. ადამია უძველესად მიიჩნევდა. მის მიერ ფიქსირებული მასალის თანახმად მსგავსი ბორცვები დამოუკიდებელ საცხოვრებელ ერთეულებს წარმოადგენდნენ და ერთმანეთისგან 10-15 კმ-ით იყვნენ დაშორებული [1. 39]. აფხაზები ასეთ პატარა მონოგენურ დასახლებას „აცუთას“ [43. 15] უწოდებდნენ, რომელიც ამავე დროს სოციალური ერთეულის აღმნიშვნელი ტერმინიც იყო (ა – ზოგადობის აფიქსი; -ც ერთი [89. 223]; -უ-უა ნათესავი, მოკეთე, მოყვარე [35. 263]; -თა ადგილის აღმნიშვნელი. ე.ი. სიტყვა სიტყვით – ერთ სახლად, ერთ ნათესავად მცხოვრებნი). მოგვიანებით „აცუთა“ სოფელში უბნის აღმნიშვნელ ტოპონიმად გვხვდება, რომელიც თანდათანობით მიგრანტების მიერ ჩრდილოეთიდან ჩამოტანილმა არაბულმა ტერმინმა „აჰ-აბლამ“ შეცვალა. დასაწყისისთვის მიგრანტები იზოლაციურ ცხოვრებას მისდევდნენ. დასახლების ასეთი ფორმა უცხო გარემო პირობებში მოხვედრილი ნათესაური ჯგუფისათვის თავდაცვის და გაჭირვების დროს ურთიერთდახმარების საშ-

უაღებაც იყო. უცხო სოციალურ და ეთნოკულტურულ გარემოში დახურული ტიპის ეთნიკური სისტემა მიგრაციული მოსახლეობის ერთობის მექანიზმის გაძლიერებას ემსახურებოდა, ეს კი, თავის მხრივ ტრადიციის კონსერვაციას უწყობდა ხელს. ამასთან ერთად, საერთო წარმოშობის იდეაც დიდ როლს ასრულებდა, რომელიც მათ კოლექტიურ იდენტურობას სუსტ საფუძველს მაინც უქმნიდა. თუმცა, მათი იზოლაციური სისტემა, უფრო განვითარებული ხალხის გვერდით, დიდხანს ვერ შეინარჩუნებდა თავს.

აფხაზეთში მცხოვრები ქართველური მოსახლეობისთვის თანამედროვე აფხაზეთში დადასტურებული „გორული“ (ბორცვული) სტრუქტურა და დასახლების ერთეულის მონოგენური ფორმა უკვე დიდი ხნის განვლილ ეტაპს წარმოადგენდა. ამდენად, XVII საუკუნეში დასახლების ამგვარი, უძველესი ფორმა მკვიდრ და ჩამოსახლებულ მოსახლეობას ერომანეთისაგან განასხვავებდა. ქართველური მოსახლეობის საზოგადოებრივი სტრუქტურა, მატერიალური კულტურა და სოციალურ-ეკონომიკური წყობა, ამ დროისათვის, დასახლების ფორმას ერთიანად აპირობებდა. ფეოდალიზმის ეპოქაში, მიწათმოქმედების სამამულე ცენტრად თავისი ეკლესიით, სასაფლაოთი, შიდა მიმოსვლისა და სამეურნეო გზებით „სოფელი“ წარმოადგენდა. რომლის მონოგენური უბნები უკვე რღვევის პროცესს განიცდიდა, მით უმეტეს ბარის რაიონებში. სამეგრელოში მოგზაურობის დროს ევლია ჩელები ქართველების ასეთი „სამოცდაათამდე ქალაქის მსგავსი სოფლები“ [13. 95] მოინახულა. ქართული საისტორიო წერილობითი წყაროებიდან გამომდინარე სიტყვა „სოფელს“ VIII საუკუნიდან განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა, იგი გლეხებით დასახლებულ ისეთ პუნქტს აღნიშნავდა, რომლის ძირითადი მოსახლეობა სოფლის მეურნეობას მისდევდა, მით უმეტეს მიწათმოქმედებას [30. 10] „გორული“ დასახლების ძველი ფორმა მიგრანტებს, როგორც ზემოთაღნიშნულად, ჩრდილო კავკასიის მთებიდან, ნახევრად მომთაბარული ცხოვრების წესის გამო ჩამოჰყვათ, როდესაც საგ-

ეარო ნათესაური ჯგუფი, პატრონიმია, სათავეში წინამძღო-
 ლით, საერთო კოლექტიური საკუთრების ფორმით, დამოუ-
 კიდებელ ერთეულად ცხოვრობდა. ამის დამადასტურებელია
 XVII ს-ში ჟან ბატისტ ტავერნეს მიერ 1679 წ. შესრულებ-
 ული ჩერქეზული დასახლების გენგეგმა და პალასის XVIII
 საუკუნეში შესრულებული აღწერილობა: „ჩერქეზები და ყაზ-
 არდოელები საცხოვრებლად მოხერხებულ ადგილს ირჩევენ.
 სახლებს ერთმანეთთან გვერდით, ძალიან ახლოს, წრიულად
 ან ოთხკუთხედად დგამენ, ისე რომ შიგნით მოქცეული სივრცე
 ერთ საერთო სასაქონლე ეზოს წარმოადგენს. მას მხოლოდ
 ერთი ჭიშკარი აქვს. გარშემორტყმული საცხოვრებლები
 სასაქონლე ეზოს დამცველია. ნაგებობები 4-დან 5 საუენამდე
 წაგრძელებულ ოთხკუთხა ხის წნულს წარმოადგენს, რო-
 მელიც შელესილია თიხით. შიგნით, წინა კედელზე წნული
 ასევე თიხით შელესილი კვამლის მილია გაკეთებული“ [93.
 18; 118. 219]. ყაბარდოელები XVII საუკუნის შემოდგომა-
 თაიდან საცხოვრებლებს წრეში ან კვადრატულად დგამდ-
 ნენ. შიგნიდან მოედანი საერთო სასაქონლე და ცხენების
 გასაჩერებელ ეზოდ გამოიყენებოდა, რომელიც მათ მტრის
 თავდასხმისაგან იცავდა [112. 60]. ადიღები კი, „მთის ხეობებ-
 ში ან ტყის სიღრმეში ბინადრობდნენ, რომლებიც მათ მტრის-
 აგან იცავდა. ეს ადგილები მათთვის გარეული ცხოველების
 მოსანადირებლადაც მოხერხებული იყო. ქოხებს ჭაობიან,
 ეელურ და განმარტოებულ ადგილებში დგამდნენ, რომ უცხო
 მგზავრს მათთან მისვლა გამყოლის გარეშე გაჭირვებოდა...
 საცხოვრებლებს სხვადასხვა გასასვლელი კარები ჰქონდა,
 რომ მოულოდნელი თავდასხმის შემთხვევაში სწრაფად
 გაქცევის შესაძლებლობა ჰქონოდათ. ქონებას, საუკეთესო
 ნივთებს, მარცვალს ისინი გამოქვაბულებში ან ორმოებ-
 ში ინახავდნენ. საქონელს კი ტყეში ღრმად მაღავდნენ...
 სოფლებს გარს თხრილებს ავლებდნენ და ირგვლივ ჩახ-
 ერგილი ჰქონდათ“ [114. 82-83]. აბაზებს მსგავს დასახლებას
 მესაქონლეობა და ნახევრად მომთაბარე წესი კარნახობდა
 [67. 37-38]. საერთო წესი დასავლეთ კავკასიის მოსახლეობას

– ქართველებს, ადილებს, აფხაზებს... დიდხანს შემორჩათ – ისინი ტრადიციულად გაშიშვლებულ ადგილებზე დასახლებას ერიდებოდნენ. საკარმიდამო ფართობებს ტყის მასივებს შორის ირჩევდნენ. დასახლებული ადგილის, საკარმიდამო ტყის საფარველით შენიღბვა, თავდაცვის ერთ-ერთ საშუალებად მიაჩნდათ.

დროთა ვითარებაში საქართველოს საზოგადოებრიუ-ეკონომიკურმა შემდგომმა განვითარებამ, განკერძოებული ცხოვრების წესის მოშლამ, ქართველურ მოსახლეობასთან ინტეგრაციამ „გორებზე“, მოსახლეობის სიჭარბემ, მაღლობი ადგილებიდან მთისწინეთსა და ვაკეში ჩამონაცვლებამ, უფრო ფართო ტერიტორიის ათვისება მოითხოვა. ამან კი აფხაზების დასახლების ფორმის თანდათანობით ცვლა გამოიწვია. „გორული“ („ბორცველი“) ტიპის დასახლება „ხუტორულით“ შეიცვალა. სოციალური განვითარება, ოჯახის ტიპის შეცვლა. სამოსახლო კომპლექსისა და საცხოვრებლის ტიპის შეცვლასაც იწვევდა, ხოლო ყველაფერი ეს, ზოგადად დასახლების ფორმასაც ცვლიდა. ჩამოსახლებულმა ჩრდილო კავკასიელებმა და მთიელმა აფხაზებმა (XVII ს-ის 80-ანი წლებისათვის ჯერ ტერიტორია მდ. ღალიძგამდე შემდეგ ნაწილობრივ მდ. ენგურამდე დაიკავეს. მიგრანტები ქართველებს თავს ესხმოდნენ, აწიოკებდნენ, ხოცავდნენ, ტყვედ მიჰყავდათ და ოსმალეთში ჰყიდდნენ [11. 28, 149]. ამავე დროს, ამ ტერიტორიაზე დარჩენილ ქართულ მოსახლეობას საკუთარ წესჩვეულებებს ახვევდნენ თავს. თუმცა, ქართველებთან ინტეგრაციული პროცესები მათ ეთნიკურ სახეზეც ახდენდა გავლენას. მდ. კელასურსა და მდ. ღალიძგას შორის შემოჭრილმა მთიელებმა, ადაპტაციის შემდეგ ქართული კულტურისა და ყოფის მრავალი ტრადიციული ელემენტი შეითვისა, თუმცა, შემოქმედებითად. მათ შორის, დასახლების დასავლურ-ქართული ფორმა. მკვიდრი მოსახლეობისა და მოსულის შერწყმამ „აბჟუას“ აფხაზების ჩამოყალიბებას ჩაუყარა საფუძველი. XVIII ს-ში გიულდენშტედტი წერდა, რომ აფხაზების საკარმიდამო მეგრელებისა და იმერელების (ქართველების)

მსგავსი იყო, მხოლოდ უმეტესად ტყით დაფარული [8. 327]. დასახლების ფორმის შეცვლამ, საქართველოს გეოგრაფიულ და სამეურნეო პირობებთან ადაპტაციამ, მიგრანტებს ბინადარი, მიწათმოქმედი ცხოვრებისაქენ უბიძგა.

XIX საუკუნეში რუსეთის იმპერიის წარმომადგენელთა მხრიდან აფხაზი ხალხის მიმართ ყურადღება მიზანმიმართულად გაიზარდა. ავტორთა ნაშრომებში მრავალმა საინტერესო ცნობამ მოიყარა თავი. ისინი ზოგი ნაკლული, არადამაკმაყოფილებელი, ზოგჯერ მცდარიც იყო. თუმცა, საქართველოს ტერიტორიაზე XVI-XVII საუკუნეებში ჩამოსახლებული და ადგილობრივ მოსახლეობასთან შერწყმული მთიელების – თანამედროვე აფხაზების შესახებ მრავალფეროვანი მასალა დაგროვდა. სწორედ ამ მასალების თანახმად, XIX საუკუნის დასასრულს აფხაზურ სოფელს უკვე ფართო ტერიტორია ეჭირა. სად იწყებოდა ასეთი სოფელი და სად მთავრდებოდა უცხო თვალისათვის ძნელი გასარკვევეი ხდებოდა [120. 2; 124. 13; 37. 33, 229]. დასახლების ფორმის ჩამოყალიბებაში მნიშვნელობა სამეურნეო ყოფას ენიჭებოდა იმ თვალსაზრისით, რომ სახმარი მიწების შეფარდება მიწათმოქმედებისა და მესაქონლეობის ხვედრით წილზე იყო დამოკიდებული. მართალია, თანამედროვე აფხაზური მოსახლეობისთვის XVIII-XIX საუკუნეში მეურნეობის ორივე დარგი საარსებო წყაროს წარმოადგენდა, მაგრამ წამყვანი მაინც მესაქონლეობა იყო.

ცნობილია, რომ ხანგრძლივი ტრადიციის მქონე დასახლებულ პუნქტებში საცხოვრებელი კომპლექსები, როგორც წესი ფეხდაფეხ ეერ მისდევენ სოციალურ პროგრესს და რამდენადმე მუდამ ჩამორჩებიან მას. ამიტომაც სწორედ, რომ ამ ვითარებაში საცხოვრებელი კომპლექსები სანდო წყაროს შეადგენენ სოციალური ორგანიზაციის ისტორიის შესწავლისათვის [122].

საცხოვრებლისა და სამეურნეო ნაგებობების თავდაპირველი ტიპი, რომელიც XX საუკუნეშიც იყო შემორჩენილი, საერთო დასავლურ კავკასიური მრგვალი, მოგვიანებით სწორკუთხა ხის წნული, მიწაზე მდგარი, უსარკმლო ნაგებობა

იყო [70. 41; 34. 93-94; 108. 3; 56. 37]. თუმცა, აუცილებელია იმის აღნიშვნა, რომ ჩრდილო-დასავლელი და აფხაზი მოსახლეობის ენაში საცხოვრებლის ამ ტიპს ტერმინოლოგიური მსგავსება აკავშირებდათ. ადიღებში კონუსურსახურავიან თავდაპირველ მოწნულ ფაცხებს *клоц* [49. 103], აფხაზებსა და აბაზებში – *аҕацә, ҕацә* [78. 190] ეწოდებოდა. ჩერქეზებში – *уыцә* ოთხკუთხა საცხოვრებელს, ხოლო აფხაზურში – *ааҕы*, აბაზურში კი – *уаг/ва* [134. 96]. „ყოველ საკარმიდამოში საცხოვრებელი ან უკეთ რომ ეთქვათ, დაწნული ერთოთახიანი ქოხი იდგა. ოთახი კერის საშუალებით თბებოდა. კერია ერთი მთლიანი თლილი ქვისგან შედგებოდა, რომელიც შეშის დასაწყობადაც გამოიყენებოდა. კერის თავზე დაწნული მილი იყო გაკეთებული ბოლისთვის, უმეტეს საცხოვრებლებში ასეთი მილები არ არსებობდა და კვამლი წნული კედლებისა და გვიმრიანი სახურავიდან გადიოდა... საცხოვრებლის გვერდით ოჯახისათვის რამოდენიმე საცხოვრებელი იდგა, რომელიც ასეთივე დაწნულ ქოხებს წარმოადგენდა“ [36. 4-5]. დასავლურ კავკასიური ეს იაფასიანი ხალხური მსუბუქი ნაგებობის ტიპი შექმნა ამ მხარის კლიმატურმა პირობებმა, გეოგრაფიულმა გარემომ, რელიეფმა, სამეურნეო საქმიანობის ხასიათმა და რაც მთავარია ადვილად მოსაპოვებელმა საშენმა მასალამ. XIX საუკუნის ავტორებიდან ყველაზე სრულად გარეგნული აღწერილობა საცხოვრებლების პ. ჭარაიამ მოგვცა – „ფაცხა აფხაზისა ბევრს შესანიშნავს აღარას წარმოადგენს. იგი ორგვარია: მრგვალი და ოთხკუთხიანი. კედელი ფაცხისა გეზად ამაღლებულია და თხილის მომსხოვნელები განით დაწნულია უფრო მოწვრილო წნელით. სახურავის კაკუტები ამ დაწნულს კედელზეა დაყრდნობილი, ხოლო ზევით თავები ერთი-ერთმანეთზეა მიკრული ეენახითა, ანუ წირეხით; ...ეს შენობა დახურულია გვიმრით, ჩალით ან ისლით... სახურავს კონუსისებური ფორმისა აქვს... მეორე გვარის ფაცხას, რომელიც უსწორო ოთხ კუთხიანია, წინა კარებთან აქეთ-იქით ორი წაბლის ხის პალოები აქვს ჩასობილი, რომელიც ცოტათ დახრილია ერთი მეორეზე და

მათი ორთითიანი წვერები ერთმანეთს უერთდება ამ ხეებს, რომლებიც... მაკრატელსა ჰგავს. მეორე მხრით გადებულია გასაყარი, რომელიც სახურავის დასამაგრებელია... სახურავი ფაცხას უფრო ჩამოშვებული და მოპრტყელო, ესე იგი იმერულის ფორმისა აქვს... ფაცხას წინ დიდი ღერეფანიც ექმნება და უკან მეორე გამოყოფილი ფართიც შესაძლოა ჰქონდეს, რომელშიაც სახლის სხვადასხვა ნივთები აწყვია. ზამთრობით კი საქონელსაც აბინავენ. ზამთარში ფაცხას თიხით „ლესავენ ან გვიმრას შემოაკრავენ [6].

XIX საუკუნის დასასრულს წნული, უსარკმლო, მიწაზე მდგარი საცხოვრებლები მთლიანი ხის (ჯარგვალურმა), ფიცრულმა და ოდა საცხოვრებლებმა შეცვალა, თუმცა, არა საყოველთაოდ. ეს საცხოვრებლები ქართული (მეგრული, იმერული, გურული...) ტიპისა იყო. სიტყვა ჯარგვალი ქართულიდან (მეგრულიდან) ნასესხებია, რომელიც მრგვალ ხეს ნიშნავდა. XIX ს. მიწურულს ნ. ალბოვი წერდა, რომ „ქართველების მსგავსად ხის საცხოვრებლის გამოყენება აფხაზებმა მხოლოდ ახლახან დაიწყეს. ისინი აშენებენ იმერლებისა და გურულებისათვის დამახასიათებელ სახლებს. ჩვეულებრივ ეზოებში რამოდენიმე საცხოვრებელი დგას: ერთში ოჯახის უფროსი თავისი ჯალაბით ცხოვრობს, მეორე – სამზადია, ხოლო მესამე, ბოსლის ფუნქციას ასრულებს. თხეებისათვის წნული, მაღალ ბოძებზე შემდგარი გოდორი გააჩნიათ, რომელშიაც თხები კიბის საშუალებით ადიან. ასევე აქვთ საქათმე“... [46. 308] ფიცრულ და ოდა სახლებს აფხაზებს ქართველი (მეგრელი, რაჭველი, იმერელი) ხელოსნები უკეთებდნენ. რასაც არა მარტო XIX ს-ის პირამედ თანამედროვე სამეცნიერო ლიტერატურაც ადასტურებს [18. 105-106; 46. 308; 43. 80]. XIX საუკუნის დასასრულსა და XX საუკუნის დასაწყისში აფხაზებში განში გაზრდილი ფიცრული ნაგებობაც გაერცეღდა. ამ საცხოვრებელში, ოჯახის ახალგაზრდა საქორწინო წყვილები იყრიდნენ თავს, რომელთაც ყველას საკუთარი ოთახი ჰქონდა მიშენებული. აფხაზურად ამ სახლს аганы аны (ე.ი. განის სახლი) [51. 30] ეწოდებოდა, რო-

მელიც ქართული (მეგრული) განიშ ყუდეს მსგავსი იყო. რაც ქართველებთან კულტურული ურთიერთობებისა და მათთან ინტეგრაციის შედეგს წარმოადგენდა. სახლის დაგეგმარებასთან ერთად აფხაზებს ტერმინიც უნდა ესესხებინათ. XX ს-ის 50-ან წლებში ამ საცხოვრებელს აფხაზებმა სახელი შეუცვალეს **агҭҭа дҭҭы** (ე.ი. აფხაზური სახლი). საინტერესოა მილერისა და მოტრეს დაკვირვება იმასთან დაკავშირებით, რომ აფხაზებმა და ჩერქეზებმა ქვეით ხურობასთან ერთად, არც „ღურგლობა და მოქანდაკეობა“ იცოდნენ [112. 2; 40. 135]. ქვის გამოყენება საცხოვრებლისთვის აფხაზებმა, მხოლოდ საბჭოთა წყობილებაში დაიწყეს. ცხადია, ძველსა და ახალ ტრადიციას შორის ბრძოლა ახლის გამარჯვებით მთავრდება, მაგრამ ეს გამარჯვება უცილობლად საზოგადოების განვითარების ტემპზეც იყო დამოკიდებული. რადგან აფხაზურ საზოგადოებაში ძველ წეს-ჩვეულებებს საფუძველი მყარი ჰქონდა, ამიტომ ახლის შეთვისება და დამკვიდრება დროსა და სივრცეში შედარებით ფერხდებოდა.

სამწუხაროა, როდესაც თანამედროვე აფხაზი ავტორები ჭეშმარიტად ეთნოგრაფიულ მასალას შეთხზულს და არ დანახულს ამჯობინებენ. ასეთია, ახლახან მოსკოვში გამოქვეყნებული ნაშრომი „**Агҭҭа**“, რომლის ყველა სტატია მხოლოდ ქართველებთან და ქართულ კულტურასთან ყოველგვარი კავშირისა და შეხების მიჩქმალვას, ვიწრო, უკიდურეს ნაციონალისტურ მიზანს ემსახურება და ამით უმართებულო და გამაწბილებელი ხდება მეცნიერებისათვის. მოვიყვანთ მხოლოდ ერთ მაგალითს, რომელიც საცხოვრებლის ტიპების დახასიათებასთანაა დაკავშირებული – „უკანასკნელი და შედარებით სრულყოფილი ფიცრული საცხოვრებლის ტიპი, რომელმაც XIX ს. მეორე ნახევრიდან ჰპოვა ფართო გავრცელება **аҭааҭа** ეწოდებოდა. თავისი წარმომავლობით ეს ტერმინი თურქულ „კუნაქ“ (სტუმარი) არის დაკავშირებული, რომელიც აფხაზურ ენაში რუსული „**кунацкая**“-ს დახმარებით უნდა შესულიყო“ [38. 248-249]. ჯერ ერთი. **аҭааҭа** – ოდა სახლის [35. 152] აღმნიშვნელია, რომელიც მეგრულ-

იმერული ოდა სახლის ტიპის მსგავსი იყო და ი. აჯინჯალის მონაცემებით „მათი მშენებლები უპირატესად რაჭველები და გურულები იყვნენ“ [43. 80]. მეორე, ამ ტერმინს არანაირი კავშირი არა აქვს „кунацкая“-სთან. ეს ტერმინი ჩრდილო კავკასიის თურქულენოვან ხალხებში იყო გავრცელებული, რომელიც თურქული ენის ზმნის ფუძიდანაა ნაწარმოები „კონმაქ“ (KONMAK), რაც სტუმარსა და სასტუმრო სახლის აღმნიშვნელიცაა. აზერბაიჯანულში ამ ტერმინმა GONAX მოგვცა. აფხაზურ ენაში სტუმარს ასას, ხოლო სასტუმროს ასასიართა ეწოდება. „კუნაკ“ საქართველოს მუსლიმანებშიც არის გავრცელებული ყონაღის სახელწოდებით, რაც შეეხება ამ ტერმინის გავრცელებას აფხაზებში, იგი სწორედ ბაღყარელი და ყაბარდოელი მიგრანტების წყალობით უნდა მომხდარიყო და არა რუსების, როგორც ეს ავტორს მიაჩნია. თვით ტერმინი AKƏACKƏ – შესაძლებელია მას გადახურვის გამო ეწოდა. ყაყარზე ზემოდან სპეციალურ მუხის ლარტყის ტიხრებს უკეთებდნენ, რომელსაც aBACKƏ ეწოდებოდა. უნდა აღინიშნოს ის ფაქტიც, რომ ოდა სახლს დიდი გავრცელება აფხაზებში არ ჰქონია, იგი თავდაპირველად მხოლოდ ფეოდალებში იქნა ფიქსირებული, რომლის აღწერილობები მოცემულია დიუბუა დე მონპერეს [70. 116-142], ფ. ტორნაუს [128. 8], ნ. დუბროვინისა [68. 38], ს. ზვანბას [74] და სხვა ნაშრომებში. თუ მხედველობაში მივიღებთ დასახლების მხოლოდ გარეგნულ ნიშნებს, მაშინ აფხაზებში საბჭოთა წყობილებამდე დასახლების ძირითადი ერთეული საკარმიდამო კომპლექსი ჩანს, რომელიც დასავლურ ქართული თავისებურებებით ხასიათდებოდა. ეს თავისებურება გაშლილი და ფართო ტერიტორიით გამოიხატებოდა, რომელშიაც მთელი სახმარი მიწები, საცხოვრებლები და სამეურნეო ნაგებობები, მცირე საძოვარი, ტყე და სასაფლაო ერთად იყრიდა თავს [51. 22]. დასახლების ფორმის თავისებურებას, დიდი ოჯახის საცხოვრებლის უკან განთავსებული საქორწინო წყვილთა კონუსისებურ სახურავიანი, წნული ფაცხები (amxapa) ქმნიდა, რომელიც წინ განში გაზრდილ სახლს უსწრებდა. აქ იმდენი ფაცხა იყრიდა

თავს, რამდენიც დაქორწინებული ვაჟი იყო ოჯახში. ამდენად, ერთ სახლში რამოდენიმე საქორწინო წყვილის იზოლირებულად ცხოვრების წესი ყალიბდებოდა. ეს კი, დასახლების ფორმაში წინ გადადგმული ნაბიჯი იყო. იგი სოფელში პატრონიმული, მონოგენური უბნის დასახლების სტრუქტურის საფუძველი ხდებოდა. მოგვიანებით (გაყრისა და ქონების განაწილების შემდეგ) ერთ საკარმიდამოში იმდენივე სრულფასოვანი ოჯახი და საცხოვრებელი ჩნდებოდა, რამდენიც ამჟამად იყო. განსახლების ეს თავისებურება ჩრდილო კავკასიის ხალხებში – ადიღებში, ჩერქეზებში, აბაზებში [86. 152-153; 63. 85-87; 98; 108. 3; 56. 99; 112. 9] და სხვ. პოულობდა ანალოგიას. დიდი ოჯახების სეგმენტებად დიფერენციაცია, ისევე როგორც აფხაზებში, ჩრდილო კავკასიის ხალხებში საქორწინო სახლების რაოდენობას ემთხვეოდა.

წინა დიდ ეზოს, რომელსაც ქმნიდა დიდი სახლი და მის უკან განლაგებული ტრადიციული ამჟარები, ღობით იყო გამოყოფილი სამეურნეო ეზოსგან, რომლის სიდიდე ოჯახის სულადობისა და საქონლის სიმრავლეზე იყო დამოკიდებული. გაუყოფელ დიდ, ამავე დროს მრავალსულიან ოჯახს საქონელი მეტი ჰქაედა. სამეურნეო ეზოში ცალკე იყო საქონლის საზაფხულო სადგომი – *არბაზა*, გვერდით საზამთრო სადგომი – *აბოპა*. სამეურნეო ეზოს დასაწყისში, სახლთან ახლოს, მარცვლეულის შესანახი წნული, ბოძებზე მდგარი ნაგებობა *ააა*, რომლის რაოდენობა ასევე ოჯახის შეძლებაზე იყო დამოკიდებული. დამხმარე ფარდული *აკაძარმა-ც* [14] სამეურნეო ეზოში იდგა. ეზოში, ღობის ბოლოს საღორე (მხოლოდ აბჟუას აფხაზებში) და საქათმე თავსდებოდა; უკანა ეზოში ფუტკრებისათვის სკები იდგა; სამეურნეო ეზოს ორივე მხარე ან უკან ფართო გაშლილ ტერიტორიაზე სახნავე-სათესი, ხოლო უფრო მოშორებით მცირე საძოვარი და ტყე იყო. წინა ეზოს სიღრმეში, ცენტრალურ ადგილზე, მხოლოდ ჭიშკრიდან გვერდულად დიდი სახლი (*ააჰნი დუ*) იდგა. ქართულ საკარმიდამოშიც, როგორც განში გაზრდილ, ისე ოდა სახლს მართალია, ცენტრალური ადგილი ეჭირა,

მაგრამ ფასადით იგი ყოველთვის ჭიშკრისკენ იმზირებოდა. აფხაზური ჭიშკრიდან გვერდულად მდგარი საცხოვრებელის წესი კი, ასევე ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიელების ჩვეულებასთან პოულობდა პარალელს. რაც შეეხება თვით კარიბჭეს, აფხაზური ტიპი უმეტესად ადიღურსა და ყაბარდოულთან ნახულობდა საერთოს [112. 66]. დასავლეთ საქართველოს ქართველებში საკარმიდამოს გამართვისას ჭიშკარს ტრადიციულად დიდი ყურადღება ეთმობოდა. იგი ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ელემენტი იყო. ქართველების ვარაუდით ჭიშკარი ოჯახზეც ქმნიდა შთაბეჭდილებას. ძველი ტიპიური ჭიშკრებიდან მარტივსა და რთულს არჩევდნენ. მარტივი, პატარა და კომპოზიციურ-კონსტრუქციულადაც პრიმიტიულად გამოიყურებოდა. რთული კი შედარებით დიდი და ხუროთმოძღვრული თვალსაზრისით საინტერესო იყო. მას ხშირ შემთხვევაში გადახურვაც ჰქონდა [1. 52-56]. აფხაზებმა დასავლურ-ქართულის მსგავსი ჭიშკრის კეთება მხოლოდ XX საუკუნის მეორე ნახევარში დაიწყეს.

ამრიგად, ქართულ-აფხაზურმა კულტურულ-ისტორიულმა ურთიერთობებმა, საქართველოს გეოგრაფიულმა გარემომ, სოციალურმა, ეკონომიკურმა პირობებმა უდაოდ დიდი გავლენა იქონია მიგრანტთა დასახლების ფორმაზე, საცხოვრებელზე, სამეურნეო ნაგებობებსა და საკარმიდამოზე. დასახლების ფორმაში თავისებური და გამორჩეული ადგილი სასაფლაოს ეკავა. ისევე როგორც ჩრდილო კავკასიის მთიელებში, აფხაზებშიც სასაფლაოს ტერიტორია პატრონიმიის წინაპრის საცხოვრებელ მიწაზე ამაღლებულ კორდებზე იყო გამოყოფილი [86. 206, 270; 95. 22; 63. 86; 107. 18; 91. 130, 261; 24. 314; 57. 3; 78. 559; 132. 190; 65. 81]. ასე მაგ. ი. აჯინჯალი წერდა, რომ „ხუტორებთან“ საკუთარი საგვარო სასაფლაოები არსებობდა, რომელიც ჩვეულებრივ საკარმიდამო ნაკვეთის ტერიტორიაზე იყო გამართული“ [43. 17]. სასაფლაოს ფუნქციისა და ადგილის ძირძველი, ჩრდილო კავკასიური ტრადიცია იმდენად სიცოხლის უნარიანი აღმოჩნდა, რომ გენეტიკური კავშირის დამადასტურებელი ეს ჩვეულება

დასახლების ფორმაში აფხაზებს დღემდე შემორჩათ. დიდი ოჯახის საკარმიდამო ტერიტორიაზე დაფუძნებული სასაფალოები, რომელიც დროთა ვითარებაში საერთო პატრონიზიულ სასაფლაოებად იქცა, დღესაც მოქმედია. აფხაზებისაგან განსხვავებით, აფხაზეთის ავტოქტონური, ქართველური მოსახლეობა დასავლეთ საქართველოში თავის მიცვალებულს ძველთაგან საზოგადოებრივ-საკულტო ქრისტიანული ტაძრების ტერიტორიაზე კრძალავდა.

ცნობილია, რომ გეოგრაფიული გარემო-პირობები დასახლების ფორმასთან ერთად მეურნეობის ხასიათს განაპირობებდა. მართალია, ჩრდილო კავკასიიდან ჩამოსახლებული მოსახლეობისთვის მეურნეობის ტრადიციული ფორმა ექსტენსიურ-მომთაბარული მესაქონლეობა იყო, მაგრამ იგი აფხაზეთში წამყვან დარგად ვერ დარჩებოდა იმ მიზეზით, რომ „აფხაზეთის უმეტესი ტერიტორია ტყით დაფარული და ნაკლებ საძოვრიანი იყო“ [69. 45]. წყაროებისა და სამეცნიერო ლიტერატურის შესწავლის შედეგად, ჩანს ოჯახის საკუთრებაში არსებული პირუტყვის რაოდენობა თანდათანობით როგორ მცირდებოდა, თუმცა, ამავე დროს, ისიც კარგად ჩანს, რომ სამაგიეროდ მიწათმოქმედების როლი იზრდებოდა. დასაწყისისთვის ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიელების სიმდიდრის ეკვივალენტი საქონლის სიმრავლით ფასდებოდა. რადგანაც XVII საუკუნეში, წყაროებიდან გამომდინარე, მათ „ბევრი ჯოგი ჰყოლიათ, ყოველდღიური საკვები ყველი, რძე და გარეული ნადირის ხორცი ჰქონიათ“ [11. 155]. „აბაზას სახლში სტუმრობის“ დროს მასპინძელმა ევლია ჩელების და მის თანმხლებ პირებს „ათი ცხვარი დაუკლა და წვეულება გაუმართა“. სოფ. ჰავედაკაში სტუმრობისას, იქაურ მოსახლეს ქორწილში ევლია ჩელები და მისი გამყოფნიც მიუპატიჟნია და „100 ცხვრის ხაშლამით, წვნიანით, თაფლის სასმელთ – ბოზა, ღომით, ხორცის შეჭამანდით და საწებლით“ გამასპინძლებია [13. 103]. როგორც ჩანს, თავდაპირველად, საქონლით მდიდარი მიგრანტი ოჯახები იშვიათობას არ წარმოადგენდა. მესაქონლეობასთან ერთად ჩამოსახლე-

ბულთა მეურნეობაში, ისევე როგორც ჩერქეზებში, მნიშვნელოვანი ადგილი მონადირეობასა და მეფუტკრეობასაც ეკავა [11. 155; 13. 101, 103; 94. 90]. XIX საუკუნის ლიტერატურა გვამცნობს, რომ ამ საუკუნის დასასრულისთვის აფხაზური დიდი ოჯახების სამეურნეო ყოფაში მესაქონლეობის ხვედრითი წონა შემცირებულია, მაგრამ მიწათმოქმედებასთან შედარებით მას მაინც წამყვანი როლი აკისრია. ნ. დუბროვინი წერდა – „აფხაზს წარმოდგენა არა აქვს რა არის გუთანი. საკუთარი ნაკვეთის დამუშავებას უბრალოდ ბარით, კავით და თავისებური ხის სახნისით ახერხებს, რომელიც მხოლოდ მისი გამოგონებაა. მოჭრილი და გამოთლილი ხის მოხრილი მორის წამახვილებული სოლი, რომელსაც ბოლოში მიმაგრებული აქვს თოკებისაგან გაკეთებული სამარჯვეი და რომელიც კამეჩის გამწვევ მოწყობილობას წარმოადგენს – აი ის იარაღი, რომლითაც აფხაზი მიწაზე კვალის გავლებას ცდილობს“. ნ. დუბროვინი იმასაც გვამცნობს, რომ „აფხაზები ვაჭრობას არ მისდევენ, რადგანაც იგი სამარცხეინო საქმედ მიაჩნიათ“ [67. 79; 6. 169]. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ზედმეტ პირუტყვს ისინი მარილის, სპილენძის ქვაბის, საბრძოლო და სამუშაო იარაღების და სხვა მსგავსი ნივთების გაცვლას ახმარდნენ. საქონელი აუცილებელი იყო სისხლ-მესისხლეობის, ყალიმის, ურთიერთდახმარების დროს მატერიალური ანაზღაურების დასაფარავდაც, რასაც კავკასიის მრავალი ხალხი საქონლის რაოდენობით საზღვრავდა.

XIX საუკუნის ბოლოსა და XX საუკუნის დასაწყისში შავი ზღვის სანაპირო, დაბლობ რაიონებში წამყვანი მიწათმოქმედება ხდება, მაგრამ, მთაში, სადაც შედარებით უფრო მეტი აფხაზური მოსახლეობა იყო კონცენტრირებული, გაბატონებული ადგილი კვლავ მესაქონლეობას რჩებოდა ნადირობასა და მეფუტკრეობასთან ერთად [77. 45]. ჩრდილო კავკასიური ტრადიციული ჩვეულებები ჩამოსახლებულებმა დიდხანს შეინარჩუნეს საქონლის მოვლა-პატრონობის, რძის პროდუქტების დამზადებისა და სხვა. მათ ყოფაში თავიდანვე დამკვიდრდა ეკონომიკური გარემო პირობებიდან გამომდინარე

სხვადასხვა გამონათქვამები, მისაღმებები და ლოცვები, რომლებმაც როგორც ხალხურ ზეპირ მეტყველებაში, ისე ფოლკლორშიც კპოვა ასახვა და რომელიც მესაქონლეობასა და მის სიმრავლესთან იყო დაკავშირებული [78. 217; 53. 211].

საველე ეთნოგრაფიული და ლიტერატურული მასალების შეჯერების თანახმად აღმოჩნდა, რომ თავდაპირველად, მსხვილ მესაქონლეებს, საქონლის ჯოგი და ცხვრის ფარა სეზონურად ჩრდილო კავკასიის მთების საძოვრებზე გადაჰყავდათ. მართალია მათთვის და პირუტყვისთვისაც ეს გზა ძნელი გასავლელი იყო, მაგრამ მათ იქ მამა-პაპათა სათემო და ზოგჯერ კერძო მფლობელობაში არსებული საძოვრები ეგულებოდათ. ზოგიერთი მეცნიერი ფიქრობს, რომ ტერმინი *Ныжара*, სწორედ იმ ხნიდან შემორჩა, რაც საქონლის არააფხაზურ გარემოში გამოზამთრებას აღნიშნავდა. ფიქრობენ, რომ ეს ტერმინი აბაზურია, აფხაზურში კი იგი *азынрахара*-თი გამოიხატება [53. 20]. საძოვრებზე მიმავალი მარშრუტები სხვადასხვა იყო. ერთი – მდ. მზიმთით მთა აიშხას გავლით. ამ მარშრუტით უმეტესად სოფლების გეჩ, არედ, წიიჯის და სხვ. მწყემსები სარგებლობენ. *ахыныс* გავლით ისინი ყაბარდოში ხვდებოდნენ და, იქიდან კი მდ. მცირე და დიდი ლაბას სათავეებთან. მეორე მარშრუტი მდ. ბზიფით, გეგის, იუფშარასა და ტბა რიწის გავლით მთა ფსხუსკენ მიემართებოდა, ხოლო აქედან სანჩარის უღელტეხილის გავლით პირდაპირ ჩრდილო კავკასიაში მდ. ურუფისა და ზაადანის სათავეებთან. ცენტრალური აფხაზეთიდანაც ორი მარშრუტი არსებობდა. ორივე ჩხალთის ქედის გავლით და შემდეგ უღელტეხილებით პირდაპირ მდ. დიდი და მცირე ზელენჩუკის სათავეებთან მთის მდელოებთან ხვდებოდნენ. ყველაზე მთავარი მარშრუტი, რომლითაც მიგრანტები ჩრდილოეთ კავკასიას უკავშირდებოდნენ სოხუმის სამხედრო გზა იყო. მდ. კოდორის მაღალი, ალპური ზონით ჩხალთასა და საკენის გზით ქლუხორის უღელტეხილამდე მიდიოდნენ. ჩხალთასა და საკენის გზა გამოიყენებოდა მარუხის მთების უღელტეხილამდე მისასვლელადაც, სადაც შოუდიდის მდიდარი საძოვარი იყო კავ-

კასიის სამხრეთი ფერდობის გვერდითი ქედის – ჩხალთის შუა ნაწილში [53. 16-19, 30]. შოუდიდით ძირითადად წებულდა, დაღის სეანეთის და ოდიშის მოსახლეობა სარგებლობდა. სამურზაყანოსა და ოდიშის მოსახლეობის ნაწილს საძოვრები ენგურის მარჯვენა ნაპირზეც ჰქონდათ, სადაც სოფ. არასაძიხისა და ტყვარჩელის გაელით ხვდებოდნენ. მეორე გზა სამურზაყანოელებისათვის სოფ. ჩხორთოლის, ოქუმის, რეჩხის, ფახულანის გაელით მიემართებოდა და შემდეგ აუადჰარასა და რიწის ტბის მიდამოებში მთაერდებოდა. აფხაზი მოსახლეობა აქედან ქლუხორის უღელტეხილამდეც ახერხებდა მისვლას. იმას, რომ ჩრდილო კავკასიის ფერდობებზე აფხაზი მესაქონლეები საძოვრებს ექსპლუატაციას უწევდნენ შ. ინალ-იფა, გ. სმირი [82. 125], წ. ბუანია [53. 31-32, 36] და სხვ. ადასტურებენ. თუმცა, იგივე ავტორები მდ. დიდი და მცირე ლაბის, მდ. დიდი და მცირე ზელენჩუკის სათავეებში საძოვრებზე აფხაზური ტოპონიმების გავრცელებას არა გადარეკვით მესაქონლეობას და აფხაზების მიერ საძოვრების ექსპლუატაციას, არამედ XIV საუკუნეში ჩრდილო კავკასიაში აფხაზური ელემენტის გადასახლების ფაქტს უკავშირებენ [82. 125]. ეს გადასახლება, მათი განმარტებით, თითქოს აფხაზეთის ტერიტორიაზე შექმნილი მოსახლეობის სიჭარბესა და მიწების სიმცირეს უნდა გამოეწვია [82. 125]. რაშიაც, ძნელია დათანხმება. ჯერ ერთი, სამეცნიერო ისტორიულ ლიტერატურაში დადგენილია, რომ XIV საუკუნეში შავი ზღვისპირეთის ზოლიდან ჩრდილო კავკასიაში გადასახლება აფხაზეთის ტერიტორიის ჩრდილო-დასავლეთ საზღვარს ზემოთ, ჩრდილოეთის მხარეს მცხოვრებ ჯიქაბაზებს შეეხო [99. 161-170; 100. 19-28; 83. 198], და მეორე – სამეცნიერო ლიტერატურაში, ამ დროისათვის, მდ. ანაკოფიის ჩრდილოეთით, აფხაზეთის ტერიტორიაზე არც მიწის სიმცირე და არც ჭარბი მოსახლეობა არსად არ არის ფიქსირებული, პირიქით.

აფხაზეთში საძოვრების საკითხი ყოველთვის მოწვეს-რიგებულად იყო, რადგანაც ქართველური მოსახლეობის სამეურნეო საქმიანობა უმეტესად მიწათმოქმედებაზე იყო და-

ფუძნებული, სამყოფი საძოვრები კი არასოდეს გამხდარა დავის მიზეზი. ჩრდილო კავკასიიდან სამხრეთ ფერდობებზე, ცენტრალურ აფხაზეთში მოსახლეობის გადმონაცვლებამ ოდიშისა და თანამედროვე გალის რაიონის ქართველური მოსახლეობის საძოვრები სადაო გახადა. XV-XVI საუკუნეებში მდ. მზიმთასა და მდ. ბზიფს შორის დასახლებულ მთის აბაზურ თემებს (მდაა, ფსხუ, აიბგა, აჰჭფს...), რომელნიც მთური, ინდივიდუალური ხასითის მესაქონლეობით იყვნენ დაკავებულნი, საქონელი ზამთარ-ზაფხულ მუდმივ ერთ ადგილზე ჰყავდათ. ამ სოფლების მიმდებარე ტერიტორიაზე საქონლის საკვებით მდიდარი მთა საძოვრები იყო, ამიტომ ზამთრისათვის ისინი თივასაც იმარაგებდნენ და საქონელს ხის ჯარგვალურ, თბილ ნაგებობებში აზამთრებდნენ. ამავე საძოვრებით სარგებლობდნენ თანამედროვე გუდაუთისა და გაგრის რაიონების მესაქონლეებიც. ამიტომ, ეს საძოვრები სადაო არ გამხდარა. მით უმეტეს, რომ XVI საუკუნეში სამთავროებად დაშლილი საქართველოს ცენტრალური ხელისუფლების სისუსტის შედეგად ჩამოსახლებულმა ტალღამ მდ. ანაკოფიამდე არსებული აფხაზეთის საერისთავოდან ქართველური მოსახლეობა თითქმის გამოაძევა და დარჩენილის გააფხაზება შესძლო. ამის დამადასტურებელია ის ფაქტი, რომ მიგრაციულმა ახალმა ტალღამ აიძულა დასაყვლეთ საქართველოს კათოლიკოსის ბიჭვინთის რეზიდენცია გელათის მონასტერში გადაეტანა. ამ დროისათვის არც აფხაზეთის სამეფო იყო ძლიერი, იგი რამოდენიმე სამთავროდ იყო დაშლილი [29. 78]. მთავრის ხელისუფლება კი სასოფლო თემებისა და მათი წარმომადგენლების სახალხო კრებით იქნა შეზღუდული [47. 61].

XVII ს. 80-იანი წლებიდან, როგორც უკვე აღინიშნა ჩრდილო-კავკასიელებმა და მთიელმა აფხაზებმა მდ. კელასურს ქვემოთ მცხოვრებ ქართველობაზე დაიწყეს თავდასხმა. ისტორიული ოდიშის მკვიდრი ქართველური მოსახლეობის დევნის, ხოცვისა და ოსმალეთში ტყვედ გაყიდვის მიუხედავად, თანამედროვე აფხაზეთის ამ კუთხიდან ქართველები

საბოლოოდ მაინც ვერ განდევნეს. ამიტომ, სოხუმის რ-ნის, ოჩემჩირის რ-ნისა და გალის რ-ნის საძოვრები სადაო გახდა. სოხუმის რ-ნის მთებში საძოვრებით სარგებლობა, მათი სოფლის თემებად დანაწილებამ დაარეგულირა, რის შედეგადაც საძოვრებით სარგებლობის უფლება მკვიდრსა და მიგრანტ მოსახლეობას ერთნაირად მიეცა. ყველაზე მძიმე მდგომარეობა ამ მხრივ ოდიშის ტერიტორიის ავტოქტონურ მოსახლეობასა და მოსულს შორის შეინიშნებოდა, რაზედაც სოხუმის წოდებრივ-საადგილმამულო კომისიისა და კ. პოდოზერსკის მონაცემები მეტყველებენ [115. 2; 117. 23].

1887 წ. 29 ივნისს მეფის რუსეთის მთავრობის კანონის თანახმად ჯერ ალპური და შემდეგ ყველა საძოვარი ხაზინის საკუთრებაში გადავიდა. ხაზინას შეეძლო ეს მიწები საკუთარი სურვილისამებრ გამოეყენებინა. საძოვრებზე არენდის გადაცემა 3 წლის ვადით დაწესდა. არენდა, როგორც თემზე ისე, კერძო პირზეც გაიცემოდა [82. 123-124; 53. 13]. მალე ხაზინამ სუბარენდაც შემოიღო [53. 13], რამაც კიდევ უფრო გაართულა საძოვრებით სარგებლობის წესი. ცარისტულ ადმინისტრაციასთან დაახლოებულ მდიდარ ფეოდალს ან მესაქონლეს საარენდო ბილეთის ყიდვა შეეძლო, რის შემდეგაც თემში მცხოვრები ყველა ოჯახი მასზე ხდებოდა დამოკიდებული და იძულებული იყო ორმაგი გადასახადი ეხადა. ვისაც გადასახადის გადახდა არ შეეძლო საქონელი თანდათანობით უმცირდებოდა. ის რომ ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიიდან ჩამოსახლებული და შემდეგ ქართველურ მოსახლეობასთან ინტეგრირებული მესაქონლე აფხაზები მკვიდრი მაცხოვრებლები არ იყვნენ პირუტყვზე გაკეთებული სხვადასხვა სახის საკუთრების ნიშნები და ნაჭდევებიც მოწმობდნენ. კავკასიის ყველა ხალხში პირუტყვის დანიშვნის ორი ხერხი არსებობდა მსხვილფეხა – ცხენების, ჯორების, ვირების, გავის ან ყბის დადაღვა, ხოლო წვრილფეხა საქონლის ყურებზე სერის დაღება. საკუთრების ამ ფორმას ცალკეული პატრონიმიები და გეარები ფლობდნენ. აფხაზებში ცნობილი იყო ჩაჩბას, ამიჭბას, მარშანიას, კეიწინიას, ჩეგემის, ემუხვარის, ინალ-იფას,

წანბას და სხვათა დამღები და სერები (ჭრილები) [53. 59; 78. 218-225]. ამ ფაქტს, XIX საუკუნეში პირველად ს. ბრონეესკიმ მიაქცია ყურადღება. აღმოჩნდა, რომ ჩერქეზულ-აბაზური საკუთრების გარკვეული ნიშნები აფხაზებში მეორდებოდა. ამ საკუთრების ნიშნების ტიპოლოგიური ცხრილების შედარებაში ს. ბრონეესკის მიგნება დაადასტურა. ჩერქეზ-აბაზების ზოგიერთი პატრონიმიული (კაკუშის, ჯანტემირის, ლაცუშბას, შარმათის, ყლიჩის, ყარაბაშის, ტრამის, ლოოს, დუდარუყეისა და სხვ.) ნიშნები აფხაზებშიც იყო დაფიქსირებული [55. 326, 345], რაც ჩრდილო კავკასიური და აფხაზური გვარების სისხლით ნათესაობაზე, საერთო წინაპრისაგან წარმომავლობაზე მიანიშნებდა. საკუთრების ეს ნიშნები – დამღები და სერები პირუტყვს ზოგს მარჯვენა ან მარცხენა მხარეს, მკერდზე, ან ყბაზე; მარცხენა ან მარჯვენა ყურზე ჰქონდა გაკეთებული. როგორც ჩანს, ჩრდილო კავკასიიდან ჩამოსახლებულ მოსახლეობას საკუთარი პატრონიმიის დამღები და სერები თან მოჰქონდა და ახალ გარემო პირობებში განაგრძობდა მათ გამოყენებას. შ. ინალ-იფას ეთნოგრაფიული მასალის თანახმად, ჩრდილო კავკასიიდან XX საუკუნეში სოფ. დურიფში ჩამოსახლებულ აბაზ ხუტოვს თან მისი წინაპრების მიერ მემკვიდრეობით დატოვებული გრძელტარიანი რკინის დამლა წამოუღია. ეს რელიკვია თაობიდან თაობას გადაეცემოდა და ამიტომ მისი დათმობა ან ჩრდილოეთში დატოვება არც უცდია [78. 223].

ამრიგად, ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიაში მცხოვრები ჩერქეზებისა და აბაზების მსგავსად აფხაზების სამეურნეო საქმიანობის – მესაქონლეობის თავდაპირველი ნახევრად-მომთაბარული ხასიათი, აფხაზეთის გეოგრაფიულმა გარემო პირობებმა, ქართველ ხალხთან ტერიტორიულ-კულტურულ-ისტორიულმა ურთიერთობამ შეცვალა. თუმცა, აფხაზებსა და ჩრდილო-დასავლელი მცირე ხალხების მესაქონლეობის წეს-ჩვეულებებში ბევრი რამ საერთო და მსგავსი დარჩა.

XIX ს-ის ზოგიერთი ავტორი აფხაზების სამეურნეო საქმიანობას განსხვავებულად აფასებდა. „უმთავრეს დოვ-

ლათს აფხაზისას შეადგენს შინაური საქონელი, რომელიც აფხაზისავე აზრით სიცოცხლის ბურჯი, კაცის მკეცხავი, აღმზრდელი და შემნახავია. უსაქონლოდ აფხაზს ვერ წარმოუდგენია ცხოვრება, უპურობასაც კი უფრო ადვილად გაუძლებს. მწყემსები, რომლებიც უხვად ხმარობენ ხორცეულობას, რძითა და ერბოთი იკვებებიან, ნამდვილ ნეტარებაში არიან. ამიტომ, აფხაზი ორიოდ საქონლის გულისთვის, როდესაც საძოვარი საკმაო არ ეგულება, გადადის ერთი ადგილიდან მეორეზე... აყრა გადასახლებას ისიც უადვილებს, რომ აფხაზებს არაფრად მიაჩნიათ ფაცხის დადგმა... ახლო სოფელში გადასახლებისას მიაქვს დაურღვევლად ფაცხა სხეების შემწვობით... აფხაზების ცხოვრებამ დღეს ფერი იცვალა... პირველი ადგილი მიწათმოქმედებას დაეთმო და სიმინდის თესვა დღითიდღე მატულობს..." [6.] „აფხაზები მესაქონლეობასა და პურის თესვას მისდევენ; მათ ცხენები, მსხვილფეხა საქონელი და ცხვარი გააჩნიათ; მოჰყავთ – ხორბალი, ქერი, თურქული ხორბალი (სიმინდი) და ფეტვის განსაკუთრებული მარცვლეული, რომელსაც ქართველები ღომს უწოდებენ; ყურძნისაგან ღვინოს წურავენ, მაგრამ მათი მთავარი მრეწველობა ტყეების გატაცებასა და გაყიდვაში მდგომარეობს“ [55. 326]. ს. ბრონეესკისგან განსხვავებით ა. პახომოვი წერდა, რომ „ხორბალი თითქმის არსად არ ითესება. იშვიათ შემთხვევაში შეიძლება მისი დანახვა. იგი მცირე სახით მოჰყავდათ და მხოლოდ თავისებური სახის უმარილო კეერებისათვის, რომელსაც რელიგიური მსხვერპლშეწირვის რიტუალებისა და სხვა წარმართული წესების ჩატარებისას მოიხმარენ. ამ წესებს დღემდე მისდევენ როგორც ქრისტიანი, ისე მუსლიმანი აფხაზები“ [119. 49]. ლაერენტევი კი წერდა – „აფხაზი რასაც მდიდარი ბუნება აძლევს, მხოლოდ იმით სარგებლობს და ყოფა-ცხოვრების გაუმჯობესებისათვის თითქმის არ ზრუნავს. მცირე ნაკვეთზე სიმინდი, ღომი და სხვადასხვა ბოსტნეული მოსდის, ველურად გაზრდილ ხეებს იმდენი ხილი მოაქვს, რომელიც მას აკმაყოფილებს; ამავე დროს, მრავალრიცხოვანი ჯოგი რძეს, ყველს და ნედლ მა-

საღლას აძლევს ტანსაცმლისათვის [101. 264; 120]. XIX საუკუნის ლიტერატურის შესწავლის შედეგად ჩანს, რომ აფხაზების მიწათმოქმედება ნაკლებგანვითარებული ძალებით, სამეურნეო ტექნიკის პრიმიტიულობით, შრომის სუსტი დანაწილებით – ნატურალური მეურნეობით ხასიათდებოდა [119. 42-43, 49-50; 67; 6; 71. 52; 3. 614-615; 47. 119-120; 79. 82]. ისინი თესდნენ სიმინდს, ქერს, ხორბალს, ღომის ღომს და ყურძენსაც წურავდნენ. თუმცა, მათი სახნავი ნაკეთებიდან და ველურად მზარდი ხეებიდან მიღებული პროდუქტი მხოლოდ ოჯახის მოთხოვნილებას აკმაყოფილებდა [101. 264; 41. 349]. აფხაზების თანდათანობით ბინადარ ცხოვრებაზე გადასვლამ მეურნეობის სხვადასხვა დარგების ათვისებაც განაპირობა – მემინდვრობა, მეხილეობა-მევენახეობა, მებოსტნეობა. მათ, ქართველების დახმარებით, კარგად აითვისეს მარცვლეული კულტურის მონაცვლეობა, ნასვენნი, ყამირი და ახოს გატეხვის სისტემები. მოსავალი იმდენი მოჰყავდათ, რამდენიც მათი ოჯახის მოთხოვნილებისათვის იყო საჭირო. თითქმის XX საუკუნემდე, ისევე როგორც ჩერქეზებში, მიწათმოქმედებით უმეტესად ქალები იყვნენ დაკავებულნი. XVI საუკუნიდან მთიელი მოსახლეობის ჩამოწოლის, პრიმიტიული სამიწათმოქმედო შრომის იარაღების, ჩრდილოური წეს-ჩვეულებების ჩამოტანის შედეგად აფხაზების მიწათმოქმედებას დასაწყისისათვის ექსტენსიური ხასიათი ჰქონდა. მსგავსი მდგომარეობა დასტურდება ჩერქეზებში, ყარაჩაელებში [68. 153; 54. 5; 133. 67], აბაძეებში [72. 17] და სხვ. ხალხებში.

დასავლეთ საქართველოს ყველა კუთხეში და მათ შორის აფხაზეთშიც XVII-XIX საუკუნეებში სახნავი მიწის ფეოდალური მფლობელობის და სათემო სარგებლობის გვერდით კერძო საკუთრების ფორმაც იყო გავრცელებული. ქუთაისის გუბერნიის ეკონომიკური მდგომარეობის შესახებ მასალებში წერდნენ: ქუთაისის გუბერნია მიწათმფლობელობის ფორმების მრავალფეროვნებით გამოირჩევა... საკარმიდამო ნაკეთების მფლობელობის გვერდით... გადაშენების გზაზე მდგარ ისეთ გადმონაშთურ ფორმას ვხვდებით, როგორიცაა

სათემო სარგებლობა და საოჯახო-საგეარო თემის მიწათმფლობელობა, რომლის მსგავსი მხოლოდ პირველყოფილ კულტურაში თუ მოიპოვება [73. 159]. მიწათმფლობელობის ამ ფორმების გვერდით საუბრობენ საეკლესიო მიწათმფლობელობის შესახებაც – „არ შეიძლება არ ვახსენოთ მიწათმფლობელობის ისეთი ფორმაც, როგორიცაა საეკლესიო... [124. 8].

აფხაზებში სახნავი მიწა უმეტესად სათემო სარგებლობაში და პატრონიმიულ მფლობელობაში იყო, თუმცა, კერძო საკუთრებაში არსებული მიწის ნაკეთებიც დასტურდება. ნ. ალბოვი და კ. ჰანი სათემო, სახნავი მიწის გადანაწილების წესს აღწერენ, რომლის დროსაც აუცილებელი იყო ოჯახის წევრთა სულადობის გათვალისწინება [46. 309; 60]. მიწათმფლობელობის მსგავსი ფორმებია დადასტურებული ჩრდილო კავკასიელებშიც XX საუკუნის დასაწყისში [105. 176; 69. 79; 54. 5]. ჩრდილო კავკასიელებში თემის უხუცესების მიერ გადანაწილებული მიწის ნაკეთების დამუშავება თოხით ხდებოდა, თუმცა, შრომა კოოპერაციულ წესს ეფუძნებოდა. პატრონიმიული ან სამეზობლო (5-10 კომლი) გაერთიანება მიწას საერთო ძალებით ამუშავებდა, ხნავდა და მოსაგავლსაც ერთად მოიწევდა [133. 69].

სამეცნიერო ლიტერატურიდან ცნობილია, რომ ქართველმა ხალხმა თავისი მრავალსაუკუნოვანი არსებობის მანძილზე სასოფლო-სამეურნეო საქმიანობაში მაღალი საწარმოო ცოდნა-გამოცდილება დააგროვა, ამიტომ მიწის დამუშავების ტექნიკა, სამიწათმოქმედო შრომის იარაღები, ნიადაგის დაცვის ხალხური საშუალებები, ტყის, სავარგულებისა და საბალახოების რაციონალური ექსპლუატაცია განვითარებული ჰქონდა.

აფხაზებში სახვნელი იარაღების ორი ტიპია დადასტურებული, პირველი **აჟაჟჟ** (აფხ. **აჟჟ**=ხის ნაჭერი; **აჟჟ**=ცარავს. სიტყვა-სიტყვით=უკუღმა ტრიალებს, შდის, არღვს) [53. 172-173; 78. 231-232] იგივე სახვნელისათვის ბზიფურში იხმარებოდა **აჟაჟაჟაჟაჟა**, რასაც შ. ინალ-იფა თარგმნის, როგორც

„გამაფხვიერებელ იარაღს“, ხოლო წ. ბუანია – „ხარის ქუსლს“, „ხარის სახელურს“, „ხარის სამოსს“. აფხ. **ааѳ** = ხარს; **амаѳа** = ჩაცმას, რაც ალბათ, მართლაც „ხარზე ჩამოსაცმელს“ უნდა აღნიშნავდეს. როგორც ვხედავთ ტერმინი აღწერილობითი ხასიათისაა. სახენელის მეორე ტიპია **акуаѳаи**, ქართული გუთანი. სამეგრელოში რკინის სახნისი „ოგაფა“ საკვეთელი-ანია, სვანურში კი სახენელს საერთოდ „საკვეთელი“ ეწოდებოდა. ამრიგად, ქართული საკვეთელიანი გუთნის სესხების შედეგად აფხაზურში მას აკუათან ეწოდა. XVIII საუკუნეში გიულდენშტედტს აფხაზურში გუთნისათვის ფიქსირებული აქვს **koten-madsa** (კოტენ-მაჩა), რაც საფიქრებელია, რომ იგი (გოთენ) იგივე გუთანი უნდა იყოს, ხოლო მაჭ აფხაზურად პატარას, მცირეს ნიშნავს ე.ი. გუთანი. აფხაზებში რომ უმეტესად მეგრული სახენელი იარაღები იყო გავრცელებული ადასტურებენ ა. პახომოვი [119. 41] და გ. ჩიტაია [28. 294]. აფხაზურად თოხს **аѳага** ეწოდებოდა, იგი მეგრული თოხისაგან მხოლოდ ზომით განსხვავდებოდა და მცირე, სამკუთხა ფორმის იყო [119. 51], ფიქრობენ რომ იგი უფრო იმერულ თოხს ჰგავდა [129. 53]. ნამგალს აფხაზურში ორი სახელით მოიხსენიებდნენ **аѳагаа** და **амагаи** (მეგრ.: მაგანა), რომელსაც 20 სმ. სიგრძის ალესილი პირი ჰქონდა. იგი ღომის ღომისა და სიმინდის ჩაღის მოსაჭრელად იხმარებოდა. როგორც ჩანს, ორივე ტერმინი ქართულიდან არის ნასესხები. არანაკლებ როლს ასრულებდა მიწათმოქმედებაში ნაჯახი, რომელიც ძირითადად ახოს გატეხვის დროს მოიხმარებოდა. ნაჯახის (**аиѳа**-რკინა) ორი ფორმა იყო ცნობილი. ერთი, ძველი, რომელსაც ფართო და მომრგვალებული პირი ჰქონდა და ჩერქეზულის მასგავსი იყო. მეორე – წალდი, აფხაზურად **аиѳыиѳа**, თუმცა, ხალხში უფრო „წალდა“ ტერმინით ჩანს გავრცელებული. იგი ახოს გატეხვისა და მადლარი ვაზის გასასხლავად გამოიყენებოდა. წალდი ძველი ქართული ტერმინია, რომელიც ფიჩხის საკაფავს აღნიშნავს [25. 430].

საყოველთაოდ ცნობილია, რომ საქართველოში ვაზი და მევენახეობა ადგილობრივ ველურ ჯიშებზე დაფუძ-

ნებით წარმოიშვა. მისი ერთ-ერთი უძველესი კერათაგანი კი კოლხეთი იყო. „ნოტიო, ნოყიერ ნიადაგზე, თბილი და რბილი ჰავის წყალობით უხსოვარი დროიდან ცნობილი იყო, რომელიც დასავლეთ საქართველოში მსხვილ და მაღალ მხვიარა ხეებად იზრდებოდა“ [32. 383]. საინტერესესოა ის ფაქტი, რომ ქართველები დასავლეთ საქართველოში მაღლარი ვაზის ყურძნის სახელწოდებისათვის საყრდენი ხის სახელსაც იყენებდნენ, ასე მაგ.: „თხმელის ყურძენი“, „მუხის ყურძენი“, „ნეკერჩხლის ყურძენი“ და ა.შ., რაც აფხაზებმაც აითვისეს. მართალია, ყურძენს მდ. ყუბანისპირას მცხოვრები ჩერქეზებიც წურავდნენ, მაგრამ მათი და ქართველების ტექნოლოგია ერთმანეთისაგან განსხვავდებოდა [68. 158].

XIX ს. ლიტერატურაში ხშირად საუბარია აფხაზეთის მევენახეობა-მელენეობის შესახებ, მაგრამ, რომელ ეთნიკურ მოსახლეობას ეხება არ ჩანს. ნაშრომებში სჯაბაასი მიმდინარეობს ვაზის გაერცელების არეალზე, ყურძნის ჯიშებზე, მათ სახელწოდებებზე, საშუალო წლიურ მოსავალზე, ღვინის შენახვის წესსა და მის ხარისხზე. აღნიშნულია, რომ აფხაზების სოფლები მუქაჯირობამდე „ბალ-ვენახად იყო ქცეული“ [22. 101; 12; 4. 79-80], მაგრამ ამავე დროს, მ. ბალასის მონაცემებით, რეგიონში „ღვინის პირველი მრეწველები (1836 წ.) ქართველები (მეგრელები) იყვნენ [50. 87]. ჩვენი ვარაუდით, ეთნოგრაფიული ლიტერატურის გათვალისწინებით, აფხაზები ამ დროისათვის ღვინის მრეწველები ვერ გახდებოდნენ, რადგან ჯერ კიდევ საჭირო დონის ტექნოლოგიას ვერ ფლობდნენ. ეთნოგრაფიული მონაცემების თანახმად XIX საუკუნეში აფხაზებში ღვინის დაყენების საქმოდ პრიმიტიული ხერხია აღწერილი: აფხაზები მიწაში ამოთხრილ ორმოს თიხით ამოლესავდნენ, შიგ ცეცხლს დაანთებდნენ გამოსაწეევად. ამოასუფთაებდნენ და ამ ორმოში ჭყლეტდნენ ყურძენს, შემდეგ გვიმრას გადააფარებდნენ და დადუღებამდე წვენს ამ ორმოშივე ტოვებდნენ. დადუღების შემდეგ წვენი ხის კასრებში, ზოგჯერ კი თიხის ქვევრებში გადაქონდათ. თუმცა ქვევრებს გარეცხვის შემდეგ სანთლით ან თიხის

ქონით პოხავდნენ, რომ ღვინოს წყალი არ შეპარვოდა [128. 37; 43. 146-156; 78. 245-259; 129. 67]. აფხაზი მეცნიერების (შ. ინალიფა, წ. ბუანია, რ. ჭანბა...) მოწმობით, თითქოს აფხაზებს უძველესი დროიდან, საუკუნეების მანძილზე ვაზთან ურთიერთობამ ვენახის მოვლისა და ღვინის დაყენების დიდძალი ემპირიული ცოდნა გაუგროვა. თუმცა, არც ფოლკლორული და ენობრივი, ვაზთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენების უქონლობა და ინვენტარის სიმწირე ამის თქმის საშუალებას არ იძლევა. ბზიფელები ქვევრებს საკარმიდამოს ტერიტორიაზე, რომელიმე ამაღლებულ ადგილზე მარხავდნენ, რადგანაც მათ მატერიალური ნაგებობა, როგორც იყო ქართველებისათვის მარანი არ ჰქონდათ. სადაც ქვევრები იყო ჩამარხული, იმ ადგილის მხოლოდ სახურავიან ღია ფარდულს ადგამდნენ, რომ ქვევრის თავები წვიმას არ გადაერეცხა. განსხვავებული იყო აბჟუის აფხაზების დამოკიდებულება მეურნეობის ამ საქმიანობის მიმართ. რადგანაც მათ ქართველებთან უფრო ახლო ეკონომიკური და მეურნეობრივი ურთიერთობა ჰქონდათ, თანდათანობით მათ ამ სამეურნეო დარგის ქართული წეს-ჩვეულებები კარგად შეითვისეს, ადაპტაციის შედეგად მარნისა და საზედაშე ქვევრების ტრადიციასაც ჩაუყარეს საფუძველი. XX საუკუნეში აფხაზებმა ქართველებისაგან ჭაჭის გამოყენებისა და არყის გამოხდის ტექნოლოგიაც შეისწავლეს.

XVIII-XIX საუკუნეში აფხაზეთში მევენახეობის დაცემას ზოგიერთი მეცნიერი ისლამის შემოჭრით, მუჰაჯირობის შედეგებით, ზოგჯერ ფილოქსერის გავრცელებით ხსნიან, მაგრამ, მთავარ და ჭეშმარიტ მიზეზს გვერდს უვლიან. თანამედროვე აფხაზეთში და მით უმეტეს მის ჩრდილო-დასავლეთ ნაწილში მევენახეობა-მეღვინეობის დაცემა და გაპარტახება მკვიდრი, ქართველური მოსახლეობის აყრანგანდევნამ გამოიწვია. რადგან ჩამოსახლებულებმა ვაზის მოვლა-მოშენებას მხოლოდ საქართველოს გარემო და სამეურნეო პირობებთან შეგუების შემდეგ მიჰყვეს ხელი. ამას კი დრო სჭირდებოდა. ამ დროში კი ბევრი ადგილობრივი

ვაზის ჯიში გადაშენდა. საყურადღებოა ამ სამეურნეო საქმიანობასთან დაკავშირებული ტერმინოლოგიის განხილვა, რომელიც ბ. ჯანაშიამ შეისწავლა და დაადგინა, რომ მათი ნაწილი აღწერილობითი ხასიათისაა, ხოლო უმეტესი ნაწილი ქართულიდან არის ნასესხები. მაგ.: ვაზი – *ауауа* სიტყვა სიტყვით „დაგრეხილ ხეს“ აღნიშნავს. აქედან ჯა (ხე) ქართულია (მეგრული) *ауа* აფხაზური ნაწილაკია და დაგრეხილს აღნიშნავს; ყურძნის მტევანი *ауауауа* კომპოზიცია, *ажә* – ყურძენი, ხოლო (*а*)*жә* თუთის ხე (სიტყვასიტყვით – თუთის ხის ყურძენი); მაჭარი აფხაზურად *амаҭар*, იგივეა რაც ქართული მაჭარი; ძმარი – *аҭаҭаи*, მკავე წვენი (შდრ.: ქართული ნიგეზის ბაჟა, რომელიც ძმრიანია). ღვინო – *аҭы* ნასესხებია ქართულიდან. მარანი *аҭара* სიტყვა სიტყვით – „სადაც იღვრება ღვინო“. ე. ი. აღწერილობითია [66. 5-15]. საინტერესოა და ქართულ-აფხაზური ურთიერთობის მაჩვენებელია ის ფაქტი, რომ აფხაზები ქართველების მსგავსად მაღლარ ვენახს ვაზის საყრდენი ხის მიხედვით არჩევენ. ასე მაგ.: „თელის ყურძენი“, „მუხის ყურძენი“ და ა. შ. უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ზოგიერთი მკვლევარი „აფხაზურ“ ყურძნის ჯიშებში ასახელებს *аусырҭа*, რომელიც იგივე მეგრულ-იმერული კრახუნაა; *амлахә* და *абсуажь* (<*абкурзен*), *амлах* ქართველი თავადის ამილახვარის გვარსახელთან არის დაკავშირებული, რადგანაც მან ერთ-ერთი კახური ჯიშის ვაზი აფხაზეთში გაახარა, რომელსაც შემდეგ აფხაზებმა მის საპატივცემულოდ ამლახე უწოდეს. რაც შეეხება *абсуаж*, მისი ადრინდელი სახელწოდება იყო *абкурзен* (*курзен* – ქართული ყურძენი), რაც აფხაზურად ყურძენს აღნიშნავს. ამ ჯიშის ყურძენი XX საუკუნეში იქნა გამოყვანილი, რომელსაც აფხაზებმა მოგვიანებით სახელი შეუცვალეს და აფსურე ყურძენი უწოდეს. რაც მთავარია, ჩრდილო კავკასიულ მიგრანტებში დასაწყისისათვის გავრცელებული იყო *аҭаҭы* თაფლისაგან გაკეთებული მაგარი სასმელი, რომელსაც ჩრდილო კავკასიაში ბუზას უწოდებენ. თაფლის ეს სასმელი აფხაზებს დიდი ხნის მანძილზე შემორჩათ, მხოლოდ მას ტრადიციულ რწ-

მენა-წარმოდგენებში რიტუალური ცერემონიის შესრულების დროს გამოიყენებდნენ.

აფხაზეთის ქართველებისათვის, ისევე როგორც საქართველოს ყველა სხვა კუთხის მოსახლეობისათვის ვაზი უხსოვარი დროიდან სიცოცხლისა და ნაყოფიერების სიმბოლო იყო, ხოლო ყურძნის წვენი, ღვინო წმინდა სასმელი. ქართველებისათვის მარანი და იქ ჩამარხული ზედაშეები ღვთის საკუთრებას წარმოადგენდა და ამდენად იგი არა მარტო სამეურნეო ნაგებობა, არამედ საკულტო ნაგებობაც იყო. რასაც, 'ხოგჯერ მარანში საქორწინო რიტუალის, ნათლობის შესრულების ფაქტები ადასტურებს (არქ. ლამბერტი, შარდენი).

ქართულმა ფოლკლორმა და ეთნოგრაფიულმა სინამდვილემ ყურძნის, მარნის, ჭურის, სათაყვანებელი ხეების სხედასხვა სიმბოლური გამოხატულება შემოინახა.. ქართველური მოსახლეობა ყურძნის უხვი მოსავლის უზრუნველსაყოფად ვენახსა და მარანში სარწმუნოებრივსა და მისნურ მოქმედებებს, ლოცვასა და მსხვერპლის შეწირვასაც მიმართავდა [2. 55]... ძველად, დასავლეთ საქართველოში გავრცელებული იყო მევენახეობის მფარველი საგანგებო ღვთაება აგუნა, ანგურა. საახალწლოდ მოსახლეობა ყურძნის მოსავლის სიუხვისათვის საგანგებო პურს აცხობდნენ, რომელსაც... ყურძნის მტევნის მოყვანილობა ჰქონდა და ზოგან ვაზი, ვაზის რქა, მტევანი, მტევანა ან აგუნას პური ეწოდებოდა. ოჯახის უფროსი ვენახს ახალ წელს ულოცავდა, მსხვერპლის სახით აგუნას პურს ვაზთან გადატეხავდა და მის რქაზე ჩამოკიდებდა [27. 787; 2. 63; 128. 61].

როგორც ზემოთ აღინიშნა, აფხაზურ მოსახლეობაში მხოლოდ აბუჯის აფხაზებში იქნა ათვისებული ზედაშეების კულტურა, რომელიც მათ წარმართული ხატ-საღოცავებისადმი მიძღვნილი, მაგრამ ვაზთან დაკავშირებული სხვა მსგავსი რწმენა-წარმოდგენები არც ბზიფისა და არც აბუჯის აფხაზების ყოფაში არ დასტურდება. რაც შეეხება, აფხაზეთის ქართველურ მოსახლეობაში რომ მართლაც

ქველთაგანაა ეს დარგი გაერცელებული, სწორედ ყურძნისა და ღვინის კულტთან დაკავშირებული ღვთაების, ზედაშეებისა და მარნის თაყვანისცემა მოწმობს, სხვა მრავალ დამამტკიცებელ საბუთებთან ერთად. რაც მთავარია, აფხაზებისაგან განსხვავებით ქართველური მოსახლეობა ზედაშეებს ქრისტიანულ წმინდანებსა და ტაძრებს, მათ სახელს უძღვნიდნენ.

მატერიალური კულტურას ძეგლებიდან ტანსაცმელი დიდი ხნის მანძილზე ეთნიკურ თავისებურებას ინარჩუნებდა. იგი სოციალური და ესთეტიკური ფუნქციის შედარებით კონსერვატიულობითაც გამოირჩეოდა. ჩვეულებრივ, კულტურის ამ უმნიშვნელოვანესი ელემენტის ფორმას გეოგრაფიულ ბუნებრივი, კლიმატური და ტრადიციული საქმიანობა განსაზღვრავდა. ქსოვილის დამზადების ტექნიკა, ტრადიცია, ეთნიკური სპეციფიკა და სამეურნეო კულტურული ტონი ამა თუ იმ რეგიონის მოსახლეობისა და ეპოქისათვის დამახასიათებელი, თავისებური წარმოების წესს წარმოაჩენდა. ტანსაცმელი ისტორიული განვითარების, ხალხის მხატვრული გემოვნებისა და სპეციფიკის მატარებელი იყო. ისიც ბუნებრივია, რომ დროთა განმავლობაში, ისტორიული განვითარების პროცესში, მოსახლეობის ერთი რეგიონიდან მეორეში გადაადგილება მათ სამოსზე ცვალებადობას ახდენდა. ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიელი მცირე ხალხების ტანსაცმელი რიგი ეკონომიკური ფაქტორების ზემოქმედების შედეგად ყალიბდებოდა. რადგან მათ მეურნეობაში შაღლის, ქურქის და ქეჩის გარდა ქსოვილისათვის სხვა მასალა არ მოეპოვებოდათ. ამიტომ, აფხაზური არქაული კოსტუმების უდიდესი ნაწილიც სწორედ ამ მასალისაგან იყო დამზადებული. მოგვიანებით, ვაჭრობის განვითარებასთან ერთად ასორტიმენტიც გაფართოვდა. თანამედროვე აფხაზები დიდი ხნის მანძილზე აბრეშუმს არ მოიხმარდნენ, მიუხედავად საქართველოში საუკუნოვანი ცხოვრებისა. მათი წარმოდგენით, როგორც აბრეშუმის ჭია, მასთან ერთად მისი ნაწარმიც უსუფთაოდ მიაჩნდათ, რადგანაც მას მატლის პარკისაგან აკეთებდნენ. არსებული ნაშრომების საფუძველზე დგინდება,

რომ აფხაზი ქალისა და მამაკაცის უძველესი კოსტიუმი ძირითადად გენეტიკურ პარალელს მონათესავე ადიღური (აბაზების, ჩერქეზების, ყაბარდოელების...) ხალხის სამოსთან პოულობდა [128. 61; 106. 7; 127. 257-269; 90. 168-169]. თავსაბურავი, ჩოხა და ნაბადი საერთო კავკასიური მოვლენას წარმოადგენდა. თუმცა, ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიელების „ჩერქესკა“ ძველად გარემო პირობებისა და ტრადიციული საქმიანობის გამო, თითქმის კოჭებამდე აღწევდა. მოგვიანებით, გეოგრაფიული და მეურნეობრივი პირობების, ქართველ ხალხთან კულტურული კონტაქტების შედეგად, მას სიგრძე და მხრების ფორმა ქართული (მეგრული, სვანური და იმერული) სამოსის გავლენამ შეუცვალა. საწესჩვეულებო სამოსიდან საქორწინო უმეტესად ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიის (ჩერქეზული) მოსახლეობის ტანსაცმელთან პოულობდა პარალელს. რაც შეეხება სამგლოვიარო სამოსს, რომელმაც ძირფესვიანი ცვლილება განიცადა, დასავლურ ქართული ტანსაცმლის ფორმა და ფერი (ძაძა, შავი ფერი) შეიძინა. „ჩვეულებრივ ქერივი ფეხშიშველი, თმებგაშლილი, შავი ფერის, საკინძეგახსნილი, გრძელ შალის კაბაში იყო გამოწყობილი“ [128. 75]. მიუხედავად ზემოთქმულისა, მიგრანტი მოსახლეობა სამოსის ათვისებასაც შემოქმედებითად უდგებოდა. ამრიგად, აფხაზების ძველი სამოსი, როგორც საერთო კავკასიურის, ისე ადიღური ხალხის და ამავე დროს, ქართველურ მოსახლეობასთან ურთიერთობის კვალსაც ატარებდა. ქართველური გავლენის მიუხედავად, ქსოვილისა და არქაული სამოსის აღმნიშვნელი ტერმინოლოგია, ჩრდილო-დასავლურ კავკასიური დარჩა [43. 353-385; 106. 7], რაც თავისთავად ამ მოსახლეობასთან აფხაზების გენეტიკურ კავშირზე, ხოლო მიგრაციის შედეგად საქართველოში, კერძოდ აფხაზეთში მათ დაფუძნებაზე მეტყველებდა. ქართულ-აფხაზური კულტურული ურთიერთობის კვალი სამოსის დეტალების ტერმინოლოგიასაც შეეხო. მაგ.: მამაკაცის სამოსის, ჩერქესკის ქვეშ ჩასაცმელი „ბეშმეტისა“ და ქალის საყელიანი წინ ჩაჭრილი სამოსისათვის ტერმინი **акана** დამკვიდრდა (კაბა ქართულში შემოსულია არაბუ-

ლიდან, ხოლო ქართულიდან ნასესხებია აფხაზურში). ზამთრის ერთგვარი ზედა სამოსისათვის აფხაზებში ქურქებთან ერთად მოიხმარებოდა თექის მსგავსი ჩასაცმელი, რომლისთვისაც ქართულიდან გავრცელდა გვაბანაკი *arʔabʔanʔak*. ქალის კაბის მოსართავებისათვის (ლილეები თუ სამკაული) ასევე ქართულიდან (სვანურიდან) ნასესხები ტერმინი ჩაფრასტი (სამკაული) მოიხმარება, რომელსაც აფხაზურად აჩაფრაზ ეწოდება. მამაკაცის სამოსის აქსესუარს, საბრძოლო იარაღს, სატევარსა და ხანაჯალს *amaʔa* (მეგრ. – ყამა), ხოლო ერთიანად *aṇʒap* (სპარს.: აბჯარი [25. 4, 158]) დაერქვა, რომლებიც აფხაზურში ქართული ენიდან უნდა შესულიყო. „მთელი შეიარაღება აფხაზს ისე ჰქონდა მორგებული ტანსაცმელზე, რომ ერთს მეორისათვის ხელი არ შეეშალა და მისთვის მოძრაობა არ შეუზღუდავს. ყველანაირი განსაცდელის უამს მზადყოფნისათვის ქამარზე საბრძოლო იარაღებისა და სხვა საჭირო ნივთების ჩამოკიდების ჩვეულებას მეგრელებშიც ეხედებით“ [43. 365]. ამ ჩვეულებაზე არქ. ლამბერტიც მოგვითხრობდა. „... ქამარზე ჩამოიკიდებდნენ პირველად ხმაღს ფართო ღვედით, რომელსაც სიგრძე სამი, ოთხი თუ ხუთი მტკაველი ჰქონდა. როცა დადიან, ხმაღს მიწაზე მიათრევენ გრძელი კუდივით. ქამარზე ჩამოიკიდებდნენ კიდევ დანას თავისი საღესით; პატარა საფულე ქისას, რომელშიაც ან სულ არაფერია და ან სულ ცოტა რამე ჰყრია; მეორე ქისაში უდევთ კეკსი, წუმწუმა და აბედი; მესამე ქისაში ნემსები უყრიათ სხვადასხვანაირი ძაფებით; უკიდიათ აგრეთვე სავარცხელი, მახათი, წვრილი საბელი, ცხენისათვის სისხლის გამოსადენი რკინა, სულ პატარა ქისა ტყავისა დანაყილი მარილით სავსე, ერთი ქისა კიდევ პილპილი, ან სხვა რაიმე სანელელებით სავსე. პატარა თაფლის სანთელიც ჰკიდიათ, ვინიცობაა ღამე გზაში დავრჩეთ...“ [11. 41] და სხვა წვრილმანი. ტანსაცმლისათვის სელის, ბამბის დამუშავება და ქსოვილისათვის გამოყენება კელაე ქართულ-აფხაზური კულტურული ურთიერთობის შედეგია.

ადამიანისათვის ძირითადი სასიცოცხლო მოთხოვნილება საკვებია, რომლის ხასიათს ისევ და ისევ საზო-

გადოების სამეურნეო-კულტურული საქმიანობა და ეკონომიკა განსაზღვრავს. კვების კულტურა ეთნოსის კულტურასთან ერთად ერთ მთლიან ნაწილს შეადგენს. მით უმეტეს, რომ კვების ხალხური ტრადიციების კულტურულ-ისტორიულ ჭრილში შესწავლა აფხაზების ყოფითი თავისებურების გამოვლენას უწყობდა ხელს. საკვების მიღების წესი, მასთან დაკავშირებული დღიური თუ წლიური რაციონი ადამიანისათვის ეთნიკურობის გამომხატველია. როგორც ცნობილია, საკვები პროდუქტებიდან ყველაზე არსებითი და ტრადიციული პურეული საკვებია. სიმინდის ფქვილისაგან წყალზე დამზადებული მკვრივი, უმარილო ფაფა აფხაზებს პურის მაგიერობას უწევდა, რომელსაც **абыста** ეწოდებოდა. უახლოეს წარსულამდე აბსთას, როგორც სოფლის, ისე ქალაქის მოსახლეობაში მთავარი ადგილი ეკავა და ყოველდღიურად გამოიყენებოდა [113. 397; 43. 411; 78. 340]. საქართველოში ეს მარცვლოვანი კულტურა ამერიკიდან იქნა შემოტანილი XVII საუკუნეში. როდის გავრცელდა იგი აფხაზებში ძნელია სიზუსტით ამის ფიქსირება, მაგრამ, როგორც ჩანს ისინი XVIII ს-ში უკვე გამოიყენებდნენ სიმინდს. მანამდე აფხაზებისთვის, ისევე როგორც ჩერქეზებისა [64. 126; 121. 25] და უბიხებისათვის [75. 46] მკვრივად მოხარშული ფეტვის ბურღულის ფაფა იყო გავრცელებული. ძველად მას გაციებულს და დაჭრილი სახით იყენებდნენ. როგორც სიმინდის ღომი, ისე ფეტვის ბურღულის მკვრივი ფაფა ყველანაირი კერძის მისატანებად გამოიყენებოდა. აფხაზი ეთნოგრაფების მიერ აბსთა აფხაზურ, ძირეულ ტერმინად არის მიჩნეული, რომელიც ფიქრობენ, რომ სამეგრელოში და აფხაზებში გავრცელებული მარცვლოვანი კულტურის ღომის ღომი აფხაზური სახელწოდებიდან შეიძლება ყოფილიყო წარმომდგარი [78. 341; 135. 65]. თუმცა, ენათმეცნიერების აზრი ამ საკითხთან დაკავშირებით განსხვავებულია. მკვრივი ფეტვის ღომის აღსანიშნავად ჩრდილო კავკასიის ხალხებშიც ბასტე იხმარება. ზოგიერთი ლინგვისტის ვარაუდით **Басте>Быте>абыста** “пасте”-დან უნდა იყოს მიღებული. მათი აზრით, ეს საერ-

თო ფუძე ჩერქეზულშიც ნასესხებია ბერძნულ-იტალიურიდან [39. 65] ან საკუთრივ ბერძნულიდან [98. 60; 136. 137]. ა. შაგიროვს, ჩერქეზ ენათმეცნიერს, კი (наче) ჩერქეზულში თერგის რუსებისაგან ჰქონია დამკვიდრებული და შემდეგ აფხაზურში ნასესხები [134. 42-43; 90. 175]. ამრიგად, ზემოთქმულიდან მხოლოდ ერთი დასკვნის გამოტანა შეიძლება, ეს ტერმინი ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიიდან აფხაზეთის ტერიტორიაზე მხოლოდ მიგრანტებზე უნდა ჩამოეტანათ. საკვების მრავალფეროვნება გეოგრაფიულ გარემო-პირობებზე და ხალხის ძირითად საქმიანობაზეა დამოკიდებული, ამიტომ XVII-XIX ს. ლიტერატურაში ჩანს, რომ ასორტიმენტი პირველყოვლისა რძესთან, არაჟანთან, ახლად ამოყვანილ ყველთან, მცენარეულ და ნანადირევ საკვებთან იყო დაკავშირებული. გავრცელებული იყო ასევე ძველთაგან ცხარე სანელებლები, რომლებიც მენიუში ფართოდ გამოიყენებოდა. იყენებდნენ ძროხის, ცხვრის, თხის, ფრინველების (პირველყოვლისა ქათმის) ხორცსაც. ამ საუკუნეების ლიტერატურაში მხოლოდ ერთია ხაზგასმულად აღნიშნული, რომ აფხაზები თევზს არ იჭერდნენ და არც რაციონში თევზის გამოყენება არ იცოდნენ, ხოლო „კიბორჩხალა ეზიზლებოდათ“ [11. 55; 59. 90; 103]. მსგავსი დამოკიდებულება თევზის მიმართ ფიქსირებულია უმეტესად მთიელ ხალხში, ასე რომ, ეს ფაქტი კიდევ ერთხელ ადასტურებს ჩრდილო კავკასიის მთიელების სამხრეთით, ზღვისკენ გადაადგილებას.

XIX საუკუნისა და XX საუკუნის დასაწყისში აფხაზი ხალხის ყოფაში მნიშვნელოვანი ადგილი ისეთ გარკვეულ ნათესაურ ჯგუფს ეკავა, რომელსაც ანхисара ეწოდებოდა. აბი-ფარას ამოსავალი პოზიცია დიდი ოჯახი იყო. ტერმინი აღწერილობითია და სიტყვა სიტყვით ერთი მამის შვილებს (აბ — მამა, იფა — შვილი, რა — მრ. რ. ნიშ.) აღნიშნავდა. აფხაზური პატრიონიმული ორგანიზაციის განვითარების ისტორიის შესწავლამ გამოავლინა, რომ ამ სოციალურ ინსტიტუტს მნიშვნელოვანი როლი ეკისრებოდა კლასობრივი საზოგადოების ბუნების განსაზღვრაში. იგი სოციალური განეო-

თარების გარკვეულ სტადიას ასახავდა და ერთი რეალური წინაპრისაგან წარმოშობილ ხუთ, ექვს და ზოგჯერ მეტი თაობის აგნატ ჯგუფებს მოიცავდა. მოცემული სოციალური ინსტიტუტი ერთი დიდი ოჯახის გაზრდისა და სემემენტაციის შედეგად წარმოიშვებოდა. მის ხასიათს მკაცრად დაცული ეგზოგამია, რიგი ერთობლიობის ნიშანი სოციალურ, მეურნეობრივ და იდეოლოგიურ სფეროში, მემკვიდრეებისა და მემკვიდრეობის მკაცრი რეგლამენტაცია ტერიტორიულად კომპაქტური განსახლება განაპირობებდა. აფხაზური საზოგადოებრივი ყოფის ამ ინსტიტუტმა, მიუხედავად რღვევისა და გადმონაშთის სახით XX საუკუნის დასაწყისამდე მიაღწია და იგი ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიის მცირე ხალხების ყოფაში დადასტურებული პატრონიმიული ინსტიტუტის მსგავსი იყო [51.] აფხაზების საზოგადოებრივი წყობა, საკუთრების ფორმები უმთავრესად კავკასიელი მთიელების ყოფაში გავრცელებულ ფორმებთან ნახულობდა პარალელს [62. 150; 56. 82; 109].

საზოგადოების ეკონომიკური განვითარების ძირითადი განმსაზღვრელი ელემენტი საკუთრების ფორმა იყო. საქართველოს ზოგიერთი სხვა მოური კუთხეების ყოფასთან შედარების შედეგად, როგორც უკვე ზემოთაც ითქვა, აფხაზებში საკუთრების ფორმა ფეოდალიზმის განვითარების პირობებში გარკვეულ განსხვავებას იძლეოდა. ყოფაში სათემო, საოჯახო და საძმო (პატრონიმიული) მფლობელობა იყო გავრცელებული. თუმცა, თვით აფხაზეთში კოლექტიური საკუთრების ფორმების გვერდით კერძო და ინდივიდუალური (ქალის სათაენო, მზითვი) საკუთრების ფორმაც არსებობდა. სათემო მფლობელობაში ტყეები, მდელოები, საძოვრები, უხნავი და უხმარი მიწები ზოგჯერ სახნავთან ერთად რჩებოდა. „ქართული ფეოდალური კულტურა აფხაზებში ზედაპირული იყო და თავის შიგნით უპირატესად ფეოდალურ წრეებს ითრევდა“ [3. 603]. მიწა ფეოდალის საკუთრებას წარმოადგენდა, მაგრამ მიწის მესაკუთრისა და მასზე მჯდომი გლეხის ურთიერთობა და ვალდებულებები საქართველოს

სხვა კუთხეებთან შედარებით, მეტ-ნაკლებად ლოიალური იყო. მითუმეტეს, მრავალწლიანი კავკასიის ომის (1817-1864) დასრულების. რუსეთის იმპერიის მიერ კავკასიის დაპყრობის, ქართველი მოსახლეობის განდევნისა და აფხაზების „მუჰაჯირობის“ სახელით ცნობილი ოსმალეთში ძალდატანებითი გადასახლების შემდეგ, აფხაზეთში მოსახლეობა საკმაოდ შემცირებული იყო. აფხაზეთის საუკეთესო მიწებით რუსეთის ერთგული მოხელეები დაასაჩუქრეს. 1893 წ. 25 სექტემბრის გაზეთ „ივერიაში“ დაიწერა, რომ „კავკასიის მკვიდრთა მესამედი ნაწილი მამულის სიმცირით შეწუხებულია და შავი ზღვის დაცარიელებული ნაპირები კი რუსეთის მოხელეებს დაურიგეს. 1886 წ. მათ დაუმუშავებიათ მხოლოდ 840 დღიური, ხოლო საჩუქრად მიზომილი პქონიათ 180 000 დღიური მიწა“. აფხაზეთში გლეხები ფეოდალისაგან ნაკლებ შევიწროებას განიცდიდნენ. სათემო მიწები სამ წელიწადში ან წელიწადში ერთხელ გადანაწილებას ექვემდებარებოდა. აფხაზური დიდი ოჯახის ძირითად მფლობელობაში საკარმიდამო კომპლექსი, სამეურნეო ეზო, საცხოვრებელი და სამეურნეო ნაგებობები იყო. დიდი ოჯახის გაყრის და ქონების განაწილების შედეგად პატრონიმიული მფლობელობის ობიექტები ჩნდებოდა. ძირითადი საწარმოო ძალები ინდივიდუალური ოჯახის მფლობელობაში გადადიოდა, ხოლო დამხმარე საშუალებები პატრონიმიულ საძმო მფლობელობაში რჩებოდა. ოჯახი საზოგადოების განვითარებასთან ერთად ყოველთვის განიცდიდა სოციალურ-ეკონომიკურ, პოლიტიკურ და იდეოლოგიურ ცვლილებებს. მაგრამ კოლექტიურ საოჯახო საკუთრებაზე, საერთო ეკონომიკაზე, ნატურალურ მეურნეობაზე დამყარებული აფხაზური ოჯახი უფრო კონსერვატიული აღმოჩნდა. იგი საუკუნეების მანძილზე დადგენილი ეთნოკულტურული ნორმებისა და ტრადიციების გადამცემი და შემნახავი იყო. რაც თავისთავად, აფხაზურ ოვითშეგნებას აძლიერებდა.

XX საუკუნის დასაწყისშიც თემი და მისი სახალხო კრება საზოგადოების უმაღლესი ორგანო, საკანონმდებლო,

ადმასრულებელი და სასამართლო ძალების მქონე იყო, სადაც სოციალური ურთიერთობები, საზოგადოებისა და ცალკეული პიროვნების ქცევის ნორმები და სხვა ადათობრივი სამართლის კანონებით რეგულირდებოდა [77; 67. 72-74; 84. 118-120; 78. 399]. სახალხო კრების წევრები მამაკაცთა უფროსი თაობის წარმომადგენლები იყვნენ, რომელთაგან „უხუცესთა საბჭოს“ მმართველ ჯგუფს დემოკრატიული პრინციპით ირჩევდნენ. სახალხო კრებას თავადიც ესწრებოდა და საპატიო ადგილსაც იკავებდა, მაგრამ მათი მონაწილეობა ნომინალური უფრო იყო. გადამწყვეტი სიტყვა „უხუცესთა საბჭოს“ ეკუთვნოდა, თუმცა გამონაკლისი შემთხვევებიც არსებობდა. აუცილებელია აღინიშნოს, რომ აფხაზური საზოგადოების წევრთა ურთიერთობის მარეგულირებელი ასეთი სახალხო კრება და „უხუცესთა საბჭო“ თემის ფარგლებს არ გაცდენია. იგი არამცთუ ტერიტორიული ერთეულის, არამედ ორი აფხაზური ეთნოგრაფიული ჯგუფის, აბაზებისა და აბჟუების გამაერთიანებელი არასოდეს გამხდარა. „ბზიფის“ და „აბჟუის“ აფხაზებს შორის საერთო მმართველობის სისტემა, საერთო მეთაურით არასოდეს არ ჩამოყალიბებულა. ბზიფელები და აბჟუელები ყოველთვის დაპირისპირებულნი იყვნენ. ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად თითოეულ მათგანს თავი „ნამდვილ აფხაზებად“ მიაჩნდათ.

მმართველობის სათემო სისტემა, რომელიც მთელი რიგი ტრადიციული ზნე-ჩვეულებების, იურიდიულ შეხედულებათა ჩამოყალიბებისა და რეგულირების საფუძველი იყო (ურთიერთდახმარების, ქცევის სტერეოტიპის, სოციალური ნორმების და ა. შ.) ოჯახის ფორმასაც განსაზღვრავდა. აფხაზური ტრადიციული ოჯახი და საოჯახო ყოფა ძირითადი კომპონენტებით – შემადგენლობით, მმართველობის სისტემით, შრომის ორგანიზაციით, ოჯახის გაყრისა და ქონების განაწილების წესებით და ა. შ. XIX საუკუნიდან ყურადღებას იპყრობდა [41; 77;], მაგრამ ამ ინსტიტუტის კვლევას მრავალი ნაშრომი საბჭოთა პერიოდში მიეძღვნა [80; 44; 96; 52. 85-114]. ისტორიულად აფხაზებში ოჯახის ორი ძირითადი ფორმა

ბატონობდა. რთული, მრავალსულიანი დიდი ოჯახი, რომელიც საოჯახო თემის განვითარებულ სახეს წარმოადგენდა და მომდევნო ტიპის ინდივიდუალური ანუ მარტივი, ანუ ნუკლეალური – პატარა ოჯახი. დიდი ოჯახის ფორმამ, ინდივიდუალური ოჯახის გვერდით გადმონაშთური სახით საბჭოთა პერიოდამდე მოაღწია და განსაკუთრებული ფუნქციაც შეასრულა. ჩერქეზების მსგავსად, აფხაზებშიც (გუდაუთის რ-ნი) მუსლიმანური სარწმუნოების გავრცელების შედეგად ოჯახის დემოკრატიულ ფორმაში მმართველობის სისტემის დესპოტური ელემენტები შეიჭრა. ადგილობრივ ადათობრივ ნორმებზე დამყარებული ოჯახის მმართველობის სისტემა თითქოს ერთპიროვნული მართვის ფორმით უნდა შეცვლილიყო, მაგრამ შუა აზიური და ყაზახური ჭეშმარიტი ისლამური ოჯახისაგან [92. 16 და შემდეგ] განსხვავებით აფხაზურ-ადიღეურ საოჯახო სამართალში მემკვიდრეობაზე მამის უფლებები განუსაზღვრელი არასოდეს ყოფილა [110. 52; 52. 96-98]. როგორც ზემოთაც აღინიშნა, ოჯახში წამოჭრილ საკუთრების ფორმებთან დაკავშირებულ კონფლიქტს საბოლოოდ პატრონიმისა და თემის „უხუცესთა საბჭო“ არეგულირებდა.

საქორწინო ინსტიტუტი კიდევ ერთხელ ადასტურებს იმ მოსაზრებას, რომლითაც თანამედროვე აფხაზთა ჩრდილო კავკასიიდან წარმომავლობა დგინდება. ისევე როგორც ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიის ხალხებში აფხაზებში ეგზოგამიურობის დაცვა სავალდებულო ნორმას წარმოადგენდა. ქორწინება სისხლით, მოყვარეობით და ხელოვნურ ნათესაეებში აკრძალული იყო, მოსისხლე გეარებსა და სოციალურად განსხვავებულ ფენებშიც. ეგზოგამიის დამრღვევნი მკაცრად ისჯებოდნენ სოფლიდან მოკვეთით. ქართველურ მოსახლეობაში ქორწინება ძველთაგანვე საპირიპიროდ უფრო თავისუფალი არჩევანის შესაძლებლობას იძლეოდა. თუმცა, ეგზოგამია ამ შემთხვევაშიც დაცულობას გულისხმობდა, მაგრამ ისეთი გამონათქვამები, როგორიცაა „გვარის გატეხვა“ და „გვარგატეხილობა“ დასავლეთ საქართველოს

ეთნოგრაფიულ ჯგუფებში გვარის შიგნით მკაცრი ეგზოგამიის მოშლაზე მეტყველებდა. აფხაზეთის ტერიტორიის ქართველური მოსახლეობის გვარებს ხანგრძლივი ისტორია ჰქონდა (VIII-IX საუკუნეებიდან), რაც საქართველოში ღრმა სოციალური მდგომარეობით იყო განპირობებული [16. 38-39]. ამიტომ, მათ შორის სისხლით ნათესაობის გამომხატველი ნორმები დარღვეული იყო, ცალკეული გამონაკლისების გარდა. ასეთ გვარებში მოგვარეებს შორის ქორწინება თუმცა არასასურველი, მაგრამ მაინც დასაშვები იყო.

თანამედროვე აფხაზებში ქორწინება უმეტესად მშვიდობიანი მოლაპარაკების შედეგად ინიშნებოდა „ტყეიის შეგდების“, მოტაცების, გარიგებისა და სხვა ფორმებით. კავკასიის ხალხის მსგავსად სავარაუდო მოყვარეებს შორის მატერიალური ურთიერთობის წესი დგინდებოდა, რაც სასიძოს მიერ საცოლის ოჯახის მიმართ აუცილებელ გადასახადს გულისხმობდა. აფხაზებში ამ წესს აჩმა (ყალიმი) ეწოდებოდა. აჩმის სიდიდეს მოლაპარაკების შედეგად საქონლის რაოდენობა განსაზღვრავდა, თუმცა, სასიძოს გადასახადი ამავე ღირებულების ძვირფასი საჩუქრებით შეეძლო შეეცვალა. საქორწინო ცერემონიათა რელიგიურ-მაგიურ ატრიბუტებში არსებული თავისებურებები, მაგალითად პატარძლის „ამჰარიდან“ გამოყვანისა და ქმრის საოჯახო კერასთან ზიარების ჩვეულება და ცეცხლთან განწმენდა, თავისი ეთნიკური ხასიათით აფხაზებს კელაე ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიის ხალხებში გავრცელებულ წეს-ჩვეულებებთან აკავშირებდათ. ჩერქეზულ, აბაზურ და აფხაზურ ეთნიკურ ჯგუფებში იგი თავისებურად, მაგრამ მსგავსად სრულდებოდა და პატრონიმიაში ახალი წევრის შემომატებას ემსახურებოდა [78. 461-463; 111. 305-307]. პატარძალი ქმრის სახლში ახალ სახელს ღებულობდა, მისი ქალიშვილობის სახელს კი ტაბუ ედებოდა. ტაბუდადებულ სახელს, მასთან ურთიერთობაში მხოლოდ მამის ნათესავეები იყენებდნენ.

ძველად ისევე, როგორც ჩრდილო კავკასიური, აფხაზური ოჯახიც პოლიგამური იყო. მამაკაცს შეეძლო ერთდროუ-

ლად ორი, და სამი ცოლი ჰყოლოდა, იქნებოდა ის ქრისტიანი თუ მუსლიმის წარმომადგენელი [97. 163; 131; 78. 476, 448-449]. ქცევის ასეთი წესი დასაველეთ საქართველოს ქართველური მოსახლეობისათვის, როგორც ქრისტიანებისათვის გა-მორიცხული იყო.

„აფხაზები აბაზებთან, უბიხებთან, ადიღებთან, ყაბარ-დოელებთან და ჩერქეზებთან ერთად, ერთი საერთო სახელ-ით „ჩერქეზები“, ლინგვისტურად და წარმოშობით ერთიან აფხაზურ-ადიღურ ჯგუფს წარმოადგენდნენ. ამიტომ, გა-საკვირი არაა, რომ სოციალურ-ეკონომიკური და ეთნოკულ-ტურული თვალსაზრისით მათ შორის საერთო ბევრია“ [81, 172]. შ. ინალიფას აზრით, „აფხაზურ-ადიღური პარალელები იმდენად მსგავსი და გამომსახველობითია, რომ ადიღების ეტიკეტზე დაწერილი წიგნისათვის, რომ აფხაზური ქცევის მოდელები და პირიქით, გვეწოდებიანა, ძირითადად არაფერი შეიცვლებოდა“. ქცევის სტერეოტიპი, რომელიც თანმიმდევ-რული ხასიათით გამოირჩევა საბოლოოდ სოციალურ ნორ-მად იქცევა. აფხაზთა და ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიელთა ტრადიციული ქცევის სტერეოტიპების ასეთი მსგავსება დამაფიქრებელია, მაგრამ ამავე დროს ახსნადია. თანამედ-როვე აფხაზებს სოციალურ ნორმად ჩამოყალიბებული მრავალი ქცევის სტერეოტიპი შემორჩათ, რომლის თანახმადაც, რძალი დედამთილ-მამამთილს, უფროს მაზლებს და საერ-თოდ ქმრის ნათესავებს სახელებით არ მიმართავენ; სიცოცხ-ლის ბოლომდე უბრად არის, მამამთილთან, უფროს მაზლებთან; მამაკაცისთვისაც სიდედრისა და სიმამრის სახელების ხმამაღლა წარმოთქმა ტაბუირებულია; ახალგაზრდებს და მითუმეტეს ქალებს უფროსი მამაკაცის წინაშე ჯდომის უფლება არა აქვთ, სადილად ოჯახში ქალები და მამაკაცები ერთ სუფრას არ უსხდებიან; სქესობრივ-ასაკობრივი ურთ-იერთობიდან გამომდინარე არც ახალგაზრდა ვაჟს აქვს უფლება მამის წინაშე დაჯდეს, ჭამოს, სიტყვა შეუბრუნოს ან საკუთარი შეილი ხელში აიყვანოს, მოეფეროს და ა. შ. ამდენად, აფხაზებისა და ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიელების

ამ დონის იდენტური სოციალური ნორმების – განრიდების, ტაბუირების, ეტიკეტის დაცვის და სხვა ქცევის სტერეოტიპები ადასტურებენ თანამედროვე აფხაზების ჩრდილო კავკასიურ წარმოშობას. უნდა აღინიშნოს, რომ ამ ტიპის განრიდებისა და ტაბუირების ჩვეულებები ძველად მთელს კავკასიაში და მათ შორის ქართველ ხალხშიც იყო გავრცელებული. თუმცა, ქართველებმა ეს წესები დიდი ხნის წინ დაკარგეს და იგი მხოლოდ ჩრდილო-კავკასიის ხალხებს შემორჩათ.

აფხაზი ხალხის ცხოვრებაში სულიერ კულტურას მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია. აფხაზების პოლითეისტური რელიგიური რწმენა-წარმოდგენები ყოველთვის შესამჩნევ გავლენას ახდენდნენ მათ ეთნიკურ ცნობიერებასა და ეთნიკურ ერთობლიობაზეც. ჩრდილო კავკასიიდან ჩამოსახლებული ორი მიგრაციული ნაკადიდან, წყაროებისა და ისტორიული ლიტერატურის თანახმად, პირველი ნაკადი გაქრისტიანებული ჩანს. წყაროს მოწმობით V საუკუნეში იუსტინიანეს მეფობის დროს „აფხაზნიცა შეიცვალნეს უმჯობესად და ქრისტიანობისა შეიწყნარეს ქადაგება“ [5. 214-215] ხოლო, XVII საუკუნის 70-ან წლებამდე „ქართლის ცხოვრებასა“ და სამაროლის ძეგლებში, წარმართულ რელიგიასთან დაკავშირებული მონაცემები გამქრალია და აფხაზეთის მოსახლეობა რელიგიურად და ეთნიკურ-კულტურულად დიფერენცირებული არ ჩანს. აქედან გამომდინარე, შესაძლებელია ვიფიქროთ, რომ ქართული ფეოდალური სახელმწიფოს წარმოქმნის დროისათვის (VIII ს.) ჩრდილო კავკასიიდან მიგრირებული პირველი ნაკადი ადგილობრივ მოსახლეობაში გაფქეფილი და პოლიტიკურ-კულტურულადაც „გაქართებული“ იყო.

ჩრდილო კავკასიის ხალხებში თათარ-მონღოლთა გამანადგურებელი შემოსევების გამო XV საუკუნიდან მუსლიმანური რელიგია შეიჭრა, თუმცა, მიუხედავად ამისა, ფოლკლორული და ეთნოგრაფიული მასალებიდან ჩანს, რომ წარმართობა მაინც აქტიურ როლს თამაშობდა. მიგრანტებს ჩამოსახლების დროს, ფეოდალურ და ქრისტიანულ საქართველოში მთიდან ძველ ტრადიციულთან ერთად მუს-

ღიმანური რელიგიის ნიშნებიც ჩამოჰქონდათ. მაგრამ, დროთა
 ვითარებაში, კვლავ კონსერვატიულ რწმენა-წარმოდგენებს
 უბრუნდებოდნენ, რაც თანდათანობით ადგილზე ახლად წარ-
 მოქმნილი ეთნიკური ჯგუფის, თანამედროვე აფხაზების ეთ-
 ნიკურობის სიმბოლო ხდებოდა. მთელი XX საუკუნის გან-
 მავლობაში აფხაზების წარმართულ პანთეონში წამყვანი
 ადგილი სიცოცხლის ძალას, ნაყოფიერებას, საოჯახო, პატრ-
 ონიმიულ, სასოფლო, სათემო ღვთაებებს ეკავა. ეს უძველესი
 რწმენა-წარმოდგენები თანამედროვე ყოფაში აფხაზურმა
 სასოფლო-სამეურნეო საქმიანობამ, საზოგადოებრივი და
 სოციალური განვითარების დონემ განაპირობა. ბუნების,
 მიწის, სამეურნეო საქმიანობის – მესაქონლეობის, მიწათმო-
 კმელების, მონადირეობის, მეფუტკრეობის, სამჭედლოსა და
 წმინდა ადგილების ყველა კულტს საკუთარი ღვთაება ედგა
 სათავეში. ამ ღვთაებების გულის მოსალობად მოსამად-
 ლიერებლად თემი, სოფელი, ოჯახი, პატრონიმია კოლექტი-
 ურად მართავდა მაგიურ რიტუალებს. ყოველი სალოცავის
 საკულტო „ცენტრად“ წმინდა ადგილები იყო ამორჩეული,
 რომლის ფორმა ისევ ბუნებრივი ობიექტები – მთა, ტყის პირე-
 ბი, ჭაღები და ცალკეული ხეებიც იყო. მატერიალური ძეგ-
 ლები აფხაზებისათვის დამახასიათებელი არ ყოფილა. თუ
 არ ჩავთვლით პატრონიმიულ სალოცავს - *ажипра ныхәа*-ს,
 რომელიც სახურავიანი ფარდული (კედლების გარეშე) იყო
 და რომლის ქვეშ სიმბოლური სამჭედლო იმართებოდა. გად-
 აჭრილ მსხვილ, ხის კუნძზე გრდემლი და მჭედლისათვის
 საჭირო რამდენიმე სამუშაო იარაღი იყო მოთავსებული. ეს
 სალოცავი აფხაზების ცხოვრებაში მნიშვნელოვანი როლის
 მატარებელი, მისი ღვთაება *ახაаааа* პატრონიმიის მფარველი
 და დამცველი იყო. შაშვის ღვთაებისადმი მიძღვნილ ღოცვას
 აფხაზები ახალ წელს, ყველა საკუთარ დიდ ოჯახში ადგე-
 ლენდა. ამ დღეს აბიფარას ყველა მამაკაც წვერზე იკვლე-
 ბოდა მამალი, ხოლო აბიფარას ყველა წვერ ქალზე – ქათამი,
 ყველა წვერისათვის ყველიანი კვერებიც კეთდებოდა. სამჭ-
 ედლოს კულტს რაიმე დანაშაულის ჩადენის შემთხვევაში,

ტეშმარიტების დასადგენადაც იყენებდნენ. ეჭვმიტანილს საკუთარ სალოცავზე დაფიცების ცერემონიალს უწყობდნენ. აფხაზებს სჯეროდათ, რომ დამნაშავე შაშვის რისხვას ვერ გადაურჩებოდა და თუ დამნაშავე არ იყო დაიფარავდა. მსგავსი სიმბოლური სამჭედლოს კულტის ღვთაებას ჩერქეზებში *тлепхь* ეწოდებოდა.

აფხაზური წარმართული პანთეონის შესახებ მასალა სამეცნიერო ლიტერატურაში [128. 41; 77. 348; 118. 3-4; 123. 6-7; 132. 64-76; 78. 516-564; 53. 251-266] მრავლად მოიპოვება, ისევე როგორც ჩრდილო კავკასიელების შესახებ, რომლებისთვისაც სალოცავები ასევე სიცოცხლისა და ნაყოფიერების სიმბოლოს წარმოადგენდნენ [68; 104; 58].

საზოგადოებრივ, საოჯახო, სამეურნეო ყოფისა და სხვ. ი. აფხაზების ყოფა-ცხოვრების ყველა მომენტზე რელიგია მუდმივ შესამჩნევ გავლენას ახდენდა. საკითხის რეტროსპექტული შესწავლის შედეგად ცნობილი ხდება, რომ შუასაუკუნეებსა [11; 13] და მოგვიანებითაც [67; 6; 77; 55; 125], ნაწილობრივ სასოფლო სამეურნეო საქმიანობიდან წამყვან და ტრადიციულ დარგად მესაქონლეობა ითვლებოდა. ამის დამადასტურებლად საყურადღებოა ტერმინი *аpaxy* (საქონელი, პირუტყვი), რომელიც ორგვარი მნიშვნელობის მატარებელი იყო. გარდა პირუტყვისა, იგი აფხაზისათვის ყველაზე გამოსაყენებელსა და ძვირფასს, ხოლო *нpaxy* მის საპირისპიროდ, სიტყვა-სიტყვით „ის რაც საქონელი არ არის, უვარგისია“ აღნიშნავდა. აქედან გამომდინარე, მესაქონლეობასთან დაკავშირებული კულტი ყველაზე ძველი ჩანს და ბუნებრივია, განვითარებული სისტემითაც გამოირჩევა. ამ კულტის ყველაზე თვალსაჩინო ღვთაება იყო – აითარ. მას მოსახლეობისათვის კეთილდღეობა, საქონლის მრავალსულიანობა და სიმრთელე მოჰქონდა; ამავე დროს, მტაცებელი ცხოველებისა და ქურდებისაგანაც იცავდა. *аnTap нжантp* (აითარ შვიდო) ასე მიმართავდნენ მას აფხაზები. აითარს შვიდნაწილიანი სახე ჰქონდა. თითოეულ ნაწილს უფრო მცირე ღვთაება ჰყავდა: მეწველ ძროხებს – *Жвабран* (ძროხების

დედა); თხებს - *Цаbran* (თხების დედა); ცხენებს - *ачшашана*; ძაღლებს - *ашкхт*; მთვარის - *амза*; მზის - *амра*; ნათესისა და პირუტყვის - *анагга-нага*. ანაფა ნაგას კულტში ნაყოფიერების მოტივიც ჩანს, თუმცა, იგი უმეტესად საქონელზეა გათვალისწინებული. ამავე დროს, მცირე დოზით ნათესების მნიშვნელობაცაა ხაზგასმული. აითარს „აფხაზების წარმართულ პანთეონში, თავისი საერთო აღიარებითა და ფართო ფუნქციით გამორჩეული ადგილი უკავია“ [78. 520]. როგორც ჩანს, შეიღნაწილიანი სახიდან, ყველა სახე, მათ შორის მთვარისა და მზისაც მესაქონლეობის კულტს ემსახურება. მთვარის ღვთაებას მხოლოდ მამაკაცები, ხოლო მზის ღვთაებას მხოლოდ ქალები შესთხოვდნენ პირუტყვის სიმრთელესა და გამრავლებას. რაც შეეხება მეშვიდე ნაწილის ღვთაებას, იგი როგორც საქონლის, ისე ნათესების ნაყოფიერებასთანაა დაკავშირებული [65. 29, 31]. ცხადია, აითარის კულტის მნიშვნელობა იმაზე მიუთითებს, რომ მიგრანტთა პოლითეისტურ პანთეონში ყველაზე მთავარი და ძირითადი სწორედ მესაქონლეობის კულტი იყო. მაგრამ ამავე დროს, ხაზგასმულია, ფეტვის (ჩრდილო კავკასიელებისათვის ყველაზე მნიშვნელოვანი საპურე მარცვლის), ღომის ღომის და მოგვიანებით სიმინდის, როგორც პირუტყვის ხორცზე ძირითადი მისატანებელი პურეულის შემცველი საკვების მნიშვნელობაც. გაზაფხულზე, ოჯახის უხუცესი მამაკაცი ანაფა-ნაგას ღვთაებას მიმართავდა, რომ „ღომის ღომის (ან სიმინდის) ისეთი უხვი მოსავალი მიეცა, რომელშიაც ადამიანი თოკსაც კი ვერ გაატარებდა“. ამავე დროს, იგი ამ ღვთაებას პირუტყვის ისეთ სიმრავლეს შესთხოვდა, რომ „ჯოგსა და ფარას მისი ყვირილის ხმა ვერ მისწვდენოდა“. ტერმინთა კვლევებიდან გამომდინარე, ცნობილი ხდება, რომ შეიდივე მცირე ღვთაების დასახელება აფხაზური ენის ლექსიკიდან და აფხაზური ყოფიდან არის წარმოქმნილი. რაც შეეხება სათავეში მდგომი მთავარი ღვთაების სახელწოდებას - აითარს, როგორც ჩანს, მის შესახებ გამოთქმული ვარაუდის თანახმად, იგი ქართულ-აფხაზური კულტურულ-ისტორიული ურთიერთობის შედეგად უნდა ყო-

ფილიყო ჩამოყალიბებული. დასავლეთის ქართველებში და კერძოდ მეგრელებში ქრისტიანობამდელ რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენებში, სამიწათმოქმედო ღვთაებების გვერდით საგანგებო ადგილი „ჟინი ანთარს“ (ზენა ანთარი) - მესაქონლეობის კულტის ღვთაებას ეკავა: XIX საუკუნეში პ. ჭარაიამ გამოთქვა ვარაუდი, რომ „აითარი“ „ანთარისაგან“, მეგრული ენის გავლენით უნდა წარმომდგარიყო, სადაც <ლ>მ მოგვცა [7.]. XX საუკუნეში გამოთქმული მოსაზრებით კი, იე. ჯავახიშვილმა ეს ღვთაება და ტერმინი უძველეს ქართულ (ხევსურულ) ღვთაებას „ანატორს“ დაუკავშირა, რომლის სრული სახის ხსოვნა და თაყვანისცემა „ანთარ“ და „აითარმა“ შემოგვინახა [31. 122-124]. მეგრელები საქონლის გამრავლება-მფარველობას მთავარანგელოზ მიქელ-გაბრიელს, ჟინი ორთას (წმ. გიორგის), გაღენიში ორთას [შინაური საქონლის გამრავლებისა და გარეული ნადირისაგან დაცვის ღვთაებები. გაღენიში – გარეული; ორთა – ღვთაება „ანთარის“ ფონეტიკურად შეცვლილი სახელი უნდა იყოს; ჟინიში ორთა ← ჟინი ანთარისაგან (იე. ჯავახიშვილი)] და კაპუნიას შესთხოვდნენ [19. 63]. ასეთივე მთავარი ადგილი ეკავა მთავარანგელოზს (მიქამ-გარიოს) სამურზაყანოელ მეგრელებშიც. სამურზაყანოელი მეგრელი მწყემსების ყველაზე დიდ მფარველად მთავარანგელოზი ითვლებოდა. ამ მთავარანგელოზის ნებაზე იყო დარის, ეღვა-ქუხილის და კოკისპირული წვიმის მოსვლა [24. 289]. მზ. მაკალათიას აზრით, დასავლეთ საქართველოს მეგრელებში მიქელ-გაბრიელს ისეთივე ადგილი ეჭირა, როგორიც სხვა რეგიონებში წმ. გიორგისა და ილია წინასწარმეტყველს [19. 66]. ამრიგად, მესაქონლეობის კულტის ღვთაების განვითარება ქართულ-აფხაზური პარალელების არსებობასა და ურთიერთობაზე მიუთითებს.

საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებში წვიმისა და საერთოდ წყლის კულტის გადმონაშთური ფორმის არსებობა აგრარულ წეს-ჩვეულებებთან არის დაკავშირებული. წყლის კულტისადმი მიძღვნილი დღეობა-დღესასწაულები, სახელწოდებები და მათი აღწერილობა ეთნოლოგიურ ლიტერა-

ტურაშია მოცემული. ტერმინები მრავალფეროვანია, დასაყ-
ლეთ საქართველოში გავრცელებულია – ბერიკაობა-ყვენობა,
ლაზარობა, გონჯაობა, წყალკურთხევა და სხვ.

აფხაზეთის ტერიტორიაზე ჩამოსახლების მომენტიდან
მიგრანტების ცხოვრებაში „ცა-ღრუბლის“ (Афх) ღვთაებას
მნიშვნელოვანი ადგილი ეკავა. მას ტაროსის საქმე ეკითხებო-
და. თუმცა ეს ღვთაება თითქოს უმეტესად მესაქონლეობას-
თან იყო დაკავშირებული, მაგრამ მეორე, მიწათმოქმედებას-
თან დაკავშირებული ფუნქციაც გააჩნდა. აფხაზები Афх
პატივს მიაგებდნენ და ფრთხილად ეკიდებოდნენ, რადგანაც
იგი ჭექა-ქუხილისაგან წარმოქმნილ ხმაურს იწვევდა, ეს
ხმაური კი საშიშროების მომასწავებელი იყო. ზეანბას ეთნო-
გრაფიული მასალების თანახმად: „...წერილფეხა საქონელი
ბარში შესაძლებელია გამოიკეცოს მხოლოდ ზამთრის პერ-
იოდში; ზაფხულში კი სიცხეების დადგომასთან ერთად ისინი
მთაში თუ არ გადარეკეს, საქონელი დაიღუპება; ზაფხულის
დასაწყისში, მთაზე ასვლის წინ და შემოდგომაზე საქონ-
ლის ჩამორეკვის წინ მწყემსები ცხვარს კლავენ და ღვთაება
Афх შესთხოვენ მწყემსებისა და პირუტყვის მფარველობას
მეხის დაცემისაგან [76. 66]. გარდა ზემოთქმულისა, Афх და-
კავშირებული იყო სოფლის თემის დღესასწაულთანაც, რო-
მელსაც ზაფხულის გვაღვისაგან შეწუხებული სოფლის
საზოგადოება აწყობდა. ეს რიტუალი ბუნებაში, მდინარეს-
თან ახლოს ტარდებოდა და მოსახლეობა საერთო ძალებით
შეძენილ ზვარაკს სწირავდა. ამ დღესასწაულს მეორე
სახელი, ацунхәара ეწოდებოდა (ацу – დასახლების ერთეუ-
ლი, სოფელი, უბანი, хәара - ლოცვა) ე. ი. სოფლის ლოცვა.
„Афх-ს ჭექა-ქუხილის მიერ გამოწვეული ხმაურით ეშმაკის
შეშინება და ბოროტი სულების დასჯა-დამარცხებაც ევალე-
ბოდა. ზოგჯერ ცეცხლოვანი ისრით იგი მიწაზე იქ ვარდუ-
ბოდა, სადაც ბოროტება ისადგურებდა. ამავე დროს, მეხის
დაცემა საკრალურ ნიშანზეც მიუთითებდა, რადგანაც მეხის
დაცემისაგან დამწვარი ხე, ბალახი, მოკლული ცხოველი თუ
ადამიანი მაგიურ ძალას იძენდა. ცხოველის მძორს ან ადა-

მიანის ნეშტს ტყეში, ოთხ ბოძზე გამართულ ფიცარნაგზე მოათავსებდნენ და რიტუალური სიმღერებითა და ცეკვებით უელიდნენ გარს დასაფლავებამდე, რადგანაც მათი დატ-ირება არ შეიძლებოდა“ [45. 356-357]. უნდა აღინიშნოს, რომ ზემოთ აღწერილი ჩვეულება უმეტესად ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიელთა ყოფაში იყო გაერცვლებული. მიგრანტების ჩამოსახლების დროისათვის, უმეტესად იგი მსგავსებას მათ-თან პოულობდა. ეშმაკისა და ბოროტი სულების დასჯა-დამარცხება სამეგრელოში ჭეჭეთობის სახელით იყო ცნო-ბილი. დაბინდებისას დღესასწაულზე სოფლის ახალგაზრ-დობა იყრიდა თავს და კოცონზე ხტომით ერთობოდა, რაც შეკრებილების ეშმაკისაგან და ბოროტებისაგან „ცეცხლით განწმენდას“ იოვალისწინებდა.

წყლის კულტთან დაკავშირებული იყო კიდევ ერთი დღესასწაული - ძიოუ. რომელიც გაერცვლებული იყო ქართველებშიც და აფხაზებშიც. ორივე ხალხში იგი ერთ-ნაირად სრულდებოდა. რიტუალში სოფლის ახალგაზრდობა იღებდა მონაწილეობას. ისინი ბარის ტარს თოჯინასავით რთავდნენ, მხიარულ მსვლელობას აწყობდნენ მდინარეზე, შემდეგ ბარის ტარს სახელდახელოდ შეკრულ ტივზე დაფენილ თივაზე დადებდნენ და აღმოდებულს წყალს გაატანდნენ. თან ლოცვითა და სიმღერით ღვთაება ძიოუს წვიმას შესთხოვდნენ. ივ. ჯავახიშვილი ტერმინ „ძიოუ“-ს პირველ ნაწილს - ძი აფხაზურ წყალს, ხოლო „ოუ“-ს სვანურ „მოგვეც“-ს უკავშირებდა, რადგანაც სვანურში ტაროსის ღვთაების სახელი „ეები“, „ოუ“ იყო. ამ ვარაუდს, სვანური „ვობიშ“ - პარასკევის სახელწოდებაც ამყარებდა, რადგანაც ეს დღე ეებისადმი მიძღვნილი იყო [31. 199-120]. როგორც ჩანს, წყლის კულტთან დაკავშირებული აგრარული დღესასწაუ-ლი და ტერმინიც ქართულ-აფხაზური კულტურულ-ისტორ-იული ურთიერთობის შედეგი უნდა ყოფილიყო. ბარის ტარ-თან დაკავშირებული ეს სამიწათმოქმედო, გვალვის საწინ-ააღმდეგო და წვიმის გამომწვევი რწმენის დღესასწაული აფხაზებში ინტენსიურ მიწათმოქმედებაზე გადასვლის

შემდეგ უნდა დაარსებულიყო. იგივე უნდა ითქვას, აფხაზებში მიწათმოქმედების მეორე ღვთაების, **ადგილი დედოფალი**-ის ჩამოყალიბების შესახებაც (აფხაზები მიწის აღსანიშნავად ქართულ ტერმინს „ადგილი“ გამოიყენებენ, სესხების ნიადაგზე). აფხაზებს მიწის ღვთაება, ადგილის დედოფლის, ქალის, სახით ჰყავდათ წარმოდგენილი. აფხაზი ქალები (უმეტესად აბუჯაში მცხოვრებნი) მინდვრის სამკურნალო ბალახების შეგროვების დროს, მიწაში მარილის მწიკეს დამარხავდნენ და თან ჩურჩულებდნენ: „ადგილ-დედოფალო ჩვენ შენი წილი მოგეცით“. აფხაზებში საყოველთაოდ იყო ცნობილი, რომ მიწის ყველა მონაკვეთს, სახმარი იყო იგი თუ უხმარი ადგილის დედოფალი მფარველობდა.

ქართველებში ეს ღვთაება საქართველოს ყველა კუთხეში იყო სხვადასხვა სახით გავრცელებული. როგორც აღინიშნა, იგი აგრარული ხასიათისა იყო და ნაყოფიერებას უკავშირდებოდა. მის ფუნქციებში ადამიანისადმი ნაყოფიერების მინიჭება, პირუტყვის გამრავლება, როგორც ნათესის, ისე ყველანაირი მცენარეულისათვის მოსავლიანობის გაზრდა შედიოდა. ღვთაება წყლის, მიწის და ნაყოფიერების კულტს ერთიანად გამოხატავდა, რაც ქართველებში ორი სამეურნეო დარგის განვითარების მიწათმოქმედებისა და მესაქონლეობის სიმბიოზურ ხასიათზე მეტყველებდა. ამავე დროს, იგი დედის და აგრარული ხასიათის ქალ ღვთაებასთან ღვთისმშობელ მარიამთანაც იყო დაკავშირებული (მზ. მაკალათია).

აფხაზების სამიწათმოქმედო ღვთაებათა სისტემაში მნიშვნელოვანი ადგილი კიდევ ერთმა ღვთაებამ ჯაჯამ (**Цаца**) დაიკავა. აფხაზებს ჯაჯა დაბალტანიან, მხარბეჭიან ქალად ჰყავდათ წარმოდგენილი. რომელსაც დათესილი მინდვრებისა და ჭირნახულის გაზრდა და ასევე საპირისპიროდ, ზარალის გამოწვევაც შეეძლო. აფხაზების წარმოდგენით, ოჯახი რომელიც ჯაჯასთვის მსხვერპლს ზვარაკის სახით გაიღებდა, უხე მოსავალს მიიღებდა, ხოლო ის ვინც მის სახელზე ზვარაკის შეწირვას დაინანებდა, პირიქით, მოსავალს წაუხდენდა. „აფხაზური ღვთაება ჯაჯა

აგრარულ კულტურასთანაა დაკავშირებული, თუმცა თავისი განვითარებით იგი გადაიზარდა ნაყოფიერების ღვთაებად [88. 55]. „ჯოჯოობა დღე“, რომელიც იგივე ადგილის დედასთანაა დაკავშირებული ქართველებშიც იყო გავრცელებული. მას ღოცვები გამოქვაბულში შაქარს უტოვებდნენ, ხოლო მიწას ქათმებს უძღვნიდნენ [31. 129]. ამრიგად, მესაქონლეობასა და მიწათმოქმედებასთან დაკავშირებული კულტები და რწმენა-წარმოდგენები აფხაზებში, საზოგადოების განვითარების სხვადასხვა საფეხურზე შექმნილი ჩანს. ამიტომ, აქედან გამომდინარე, შეიძლება ითქვას, რომ აფხაზების სამიწათმოქმედო რელიგიური კულტურა ქართველური მოსახლეობის კულტურასთან მჭიდრო ურთიერთობაშია წარმოქმნილი და განვითარებული.

ქართულ-აფხაზური კულტურული ურთიერთობის შედეგი უნდა იყოს ქრისტიანული დღეობა-დღესასწაულების ბზიფისა და აბუჟის აფხაზებში ნაწილობრივი გავრცელებაც. მაგ. აღდგომის (амшан – კეირა) დღესასწაული; ღვთისმშობლის მიძინების (нанха – დედის ღოცვა) დღესასწაული; შობის (кыпча < მეგრ.: ქირსე-ქირსტე) დღესასწაული, რომელთა აღნიშვნასაც აფხაზები შემოქმედებითად უდგებოდნენ. ყველაზე მეტი თავყანისცემა აფხაზებში გიორგობამ მოიპოვა. ამ დღეს საქართველოს ყველა კუთხიდან ქართველები, მათ შორის ბზიფისა და აბუჟის აფხაზებიც, ისტორიული ოდიშის ტერიტორიაზე, სოფ. ილორის წმ. გიორგის ტაძარში იყრიდნენ თავს, რომელიც მათი აზრით, ყველაზე ძლიერი იყო და Ипорных-ს სახელზე ზვარაკსაც კლადნენ.

აფხაზებში დადასტურებული პოლითეისტური რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების განხილვა საფუძველს იძლევა ითქვას, რომ მათ შესწავლას მრავალმხრივი მნიშვნელობა აქვს. რაც მთავარია იგი განსახილველი საკითხისათვის კიდევ ერთ დამატებით დასაბუთებას იძლევა, რომ თანამედროვე აფხაზები საქართველოს და კერძოდ აფხაზეთის ტერიტორიაზე მიგრაციის გზით არიან დამკვიდრებული. სამეც-

ნიერო ლიტერატურაში არაერთხელ იყო აღნიშნული მიგრაციის როლის შესახებ სხვადასხვა ხალხის ისტორიაში. ასეთი ადგილმონაცვლეობის დროს თავისთავად ცხადია, მოძრავი მოსახლეობის ყოფასა და ცხოვრებაზე მკვიდრი მოსახლეობის კულტურა გარკვეულ ზემოქმედებას ახდენდა. ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიელების ახალ ეთნოგრაფიულ, კულტურულ და პოლიტიკურ-ეკონომიკური გარემო-პირობებში მოხვედრამ, ქართველ ხალხთან ურთიერთობამ მათი ტრადიციული სამეურნეო, მატერიალური კულტურისა და ყოფის წეს-ჩვეულებები, ცნობიერება, მათი მეურნეობრივი თუ ეკონომიკური ქცევები, ეთნიკური პროცესები შეცვალა. ინტეგრაციის პროცესის გაღრმავებამ, ახალ ეთნიკურ ერთობასა და ქართველებს შორის მყარი ისტორიული, პოლიტიკური და სოციალურ-კულტურული კავშირები ჩამოაყალიბა, იმდენად, რომ მათ შორის ახლო ნათესაური ურთიერთობები (ქორწინების გავლენით) დამყარდა. საუკუნეების მანძილზე ჩამოყალიბებული ეს ურთიერთობები სამწუხაროდ უცხო, შემოსულმა, აგრესიულმა ძალამ გათიშა.

ამრიგად, აფხაზური ეთნოგრაფიული მასალების რეტროსპექტიული განხილვა ამტკიცებს, რომ აფხაზურმა ეთნიკურმა ერთეულმა რთული ისტორიულ-მიგრაციული გზა გამოიარა. მათი ჩამოყალიბება ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიის ხალხების ნათესაური ჯგუფებისა და ქართველური მოსახლეობის შერწყმის შედეგად მოხდა. აფხაზებმა ქართველებთან ერთად, საერთო ქართულ სახელმწიფოში ხანგრძლივი ცხოვრებისა და ეთნოკულტურული კონტაქტების შედეგად ქართული კულტურის დიდი გავლენა განიცდეს. ეს გავლენა მათი კულტურისა და ყოფის ყველა ასპექტზე აისახა. მიუხედავად ამისა, ტრადიციული კულტურის კონსერვატიული ხასიათიდან გამომდინარე, კავკასიის ჩრდილო-დასავლეთ ხალხების ენასა და ეთნოკულტურასთან მსგავსება დღესაც თვალსაჩინოა.

თბ., 1968

2. ვ. ბარდაველიძე. სიცოცხლის და სიუხვის ხე ქართველთა სარწმუნოებაში. საქართველოს ეთნოგრაფიის საკითხები. თბ., 1968
3. ნ. ბერძენიშვილი. საქართველოს ისტორიის საკითხები, ტ. VIII, თბ., 1990
4. კ. გამისიონია, აფხაზეთის სოფელი XIX საუკუნის დამლევსა და XX საუკუნის დასაწყისში, სოხუმი, 1973
5. გეორგიკა, I, თბ., 1961
6. პ. გიორგიძე (პ. ჭარაია). აფხაზეთი და აფხაზნი, „ივერია“, 1888, №169, 12 აგვისტო
7. პ. გიორგიძე (პ. ჭარაია). აფხაზეთი და აფხაზნი, „ივერია“, 1888, №180
8. გიულდენშტედტის მოგზაურობა საქართველოში, ტ. I, თბ., 1962
9. ე. გოგაძე. კოლხეთის ბრინჯაოს და ადრეული რკინის ხანის ნამოსახლართა კულტურა. თბ., 1982
10. ი. დოლიძე. ქართული სამართლის ძეგლები, III, თბ., 1970
11. დონ არქანჯელო ლამბერტი. სამეგრელოს აღწერა. თბ., 1991
12. „დროება“. 1884, №188, 29 აგვისტო
13. ევლია ჩელების „მოგზაურობის წიგნი“, ნაკე. I, თარგმანი გ. ფუთურიძის, თბ., 1971
14. ეს შენობა და ტერმინი აფხაზებისათვის არატრადიციულია. აფხაზურ ყოფაში იგი XIX საუკუნეში თამბაქოს კულტურის გავრცელებასთან ერთად უნდა გაჩენილიყო. რუსული ტერმინია ნასესხები
15. რ. თოფჩიშვილი. როდის წარმოიქმნა ქართული გეარსახელები. თბ., 1997
16. მ. ინაძე. ძველი კოლხეთის საზოგადოება. თბ., 1994, 16
17. იოანე საბანისძე. ჰაბოს წამება, ქართული პროზა, წ. I, თბ., 1981
18. კოწია ჭყაფშანელი, წერილი აფხაზეთიდან. „მოამბე“, №1, თბ., 1898

19. მ. მაკალათია. მესაქონლეობასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები სამეგრელოში, სამეგრელო, თბ., 1979
20. თ. მიქელაძე. ძიებანი კოლხეთისა და სამხრეთ-აღმოსავლეთი შავიზღვისპირეთის უძველესი მოსახლეობის ისტორიიდან, თბ., 1974
21. თ. მიქელაძე. ძველი კოლხეთის საზოგადოება, თბ., 1994
22. „მომბე“, 1898, №1, 101
23. პროკოპი კესარიელი, გეორგიკა, ტ. 2, თბ., 1967
24. თ. სახოკია. მოგზაურობანი. თბ., 1950, 310-312
25. სულხან-საბა ორბელიანი. ქართული ლექსიკონი, თბ., 1928
26. ი. ტაბაღუა. საქართველოს ევროპის არქივებსა და წიგნთსაცავებში, ტ. II, თბ., 1987
27. ქართლის ცხოვრება, IV, თბ., 1973
28. გ. ჩიტაია. აფხაზური სახენელი იარაღების წარმოშობის საკითხისათვის. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის „მომბე“, II, №3, თბ., 1941
29. ბ. ხორაეა. ოდიშ-აფხაზეთის ურთიერთობა XV-XVIII სს. თბ., 1996
30. ივ. ჯავახიშვილი. ქართველი ერის ისტორია. წ. II, თბ., 1998
31. ივ. ჯავახიშვილი. თხზულებანი, ტ. I, თბ., 1979
32. ივ. ჯავახიშვილი. თხზულებანი. ტ. V, თბ., 1986
33. ს. ჯანაშია. შრომები, ტ. I, თბ., 1949
34. ს. ჯანაშია. შრომები, ტ. IV, თბ., 1968
35. ბ. ჯანაშია. აფხაზურ-ქართული ლექსიკონი, თბ., 1954
36. А...Ъ. Экономическое положение тузменного населения Сухумского отдела. ССОКТ, вып. т VI, Тифлис, 1872
37. Абхазцы и Пицунда. Жур. «Домашняя беседа», С.-П., 1877, вып. 33
38. Абхазы. „Народы и культуры“. М., 2007
39. Абдоков А. И., Фонетические и лексические параллели абхазо-адыгских языков. Нальчик, 1973
40. Абри Дела Мотрз, Путешествие господина А. Дела Мотрз в

- Европу... Адыги, балкарцы и кабардинцы в известиях Европейских авторов XIII-XIX вв., Нальчик, 1974
41. Аверкиев И. С., Северо-Восточная побережья Черного моря, «Кавказ», №76, 1866
 42. Аверкиев И. С., Северо-Восточная побережья Черного моря, «Кавказ», №74, 1866
 43. Аджинджал И. А. Из этнографии Абхазии, Сухуми, 1969
 44. Акаба Л. Х. Абхазы Очамчирского района, КЭС, М., 1955
 45. Акаба Л. Х. Традиционные религиозные представления. Абхазы, М., 2007
 46. Альбов Н. Этнографические наблюдения в абхазии. „Живая старина“, Вып. III, С.-П., 1893
 47. Антелава И. Г. К вопросу о феодальных отношениях в Абхазии в XVII-XVIII веках. Труды АГМ, вып. I, Сухуми, 1947
 48. Антелава И. Г. Очерки по истории Абхазии в XVII-XVIII веках. Сухуми, 1951
 49. Аутльев П. У., Алибердов Т. Д. О народной метрологии адыгов (черкесов). Ученые записки Адыгс. науч. - исслед. ин-та. т VIII, Майкоп, 1968
 50. Баллас М. Виноделие в России, ч. II, С.-П., 1896
 51. Бахиа С. И. Абхазская «абипара» — патронимия, Тб., 1986
 52. Бахиа-Окруашвили С. И. Основные черты семейного быта абхазов до революции, КЭС, VII, Тб., 1988
 53. Бжания Ц. И. Из истории хозяйства и культуры абхазов, Сухуми, 1973
 54. Бесленеев А. Д. К вопросу развития сельского хозяйства горцев Кубанской области. Из истории сельского хозяйства Карачаево-Черкесии. Черкеск, 1971
 55. Броневский С. Новейшие географические и исторические известия о Кавказе. ч. I, М., 1823
 56. Васильков В. В. Очерк быта темиргоевцев, СМОМПК, вып. XXIX, 1901
 57. Векуа А. Из жизни и обычаев абхазцев, «Закавказье», 15-16 июня 1912

58. Вейденбаум Р. Священные рощи и деревья у Кавказских народов, ЗКОИРГО, т. 5, Тифлис, 1877-1878
59. Витсен Н. Северная и Восточная Татария или сжатый очерк нескольких стран и народов. Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях Европейских авторов XIII-XIX вв. Нальчик, 1974
60. Ган К. Ф. Поездка в Мингрелию, Самурзакани и Абхазию 1900 г., «Кавказский вестник», №4-5, 1902
61. Гюльденштедт И. А. Географическое и историческое описание Грузии и Кавказа, С.-П., 1809
62. Гарданов В. К. Общественный строй адыгских народов, М., 1967
63. Данилова Е. Н. Семья и патронимия в системе сельской общины абазин во второй половине XIX в., СЭ, №5, 1973
64. Д'Асколи Э. Д., Описание Черного моря и Татарии. ЗОНД, XXIV, ч. II, Одесса, 1902
65. Джанашия Н. С. Статьи по этнографии Абхазии. Сухуми, 1960
66. Джанашия Б. П. Абхазская лексика виноградарства и виноделия. Автореферат, Тб., 1955
67. Дубровин Н. Абхазцы (Азег), История войны и владычества русских на Кавказе, т. I, кн. 2, С.-П., 1871
68. Дубровин Н. Черкесы (Адыгы). Материалы для истории черкесского народа, Краснодар, 1927, вып. 1
69. Думанов Х. М. Некоторые вопросы изучения большой семьи и патронимии у адыгов, "Вестник", КБНИИ, вып. 4, Нальчик, 1970
70. Дюбуа де Монперэ Ф. Путешествие вокруг Кавказа. ч. I, Сухуми, 1937
71. Дьячков-Тарасов А. Н. Бзыбская Абхазия, ИКОИРГО, XVIII, №1, 1905
72. Дьячков-Тарасов А. Н. Абадзехи. Тифлис, 1902
73. Егизарова С. А. Формы крестьянского землевладения в Кутаисской губернии и возникновение спорных земель. СМЭБ-ГКЗК, т. 1, Тифлис, 1887

74. Званба С. Т. Поцелуй за занавесом. „Кавказ“, №53, 1853.
75. Званба С. Т., Зимные походы убыхов на абхазию. Этнографические этюды, Сухуми, 1955
76. Званба С. Т. Этнографическое этюды. Сухуми, 1955
77. Завадский Ф. А. Абхазия и Цебельда. „Кавказ“, №59, 1867
78. Инал-ипа Ш. Д. Абхазы. Сухуми, 1965
79. Инал-ипа Ш. Д. Дурипш, Труды АБНИИ, т. XXXIX, Сухуми, 1959
80. Инал-ипа Ш. Д., Очерки по истории брака и семьи у абхазов, Сухуми, 1954
81. Инал-ипа Ш. Д. Очерки об абхазском этикете, Сухуми, 1984
82. Инал-ипа Ш. Д. Смыр Г. В. Скотоводство. Земледелие и скотоводство у абхазов. Тб., 1986
83. История народов Северного Кавказа с древнейших времен до конца XVIII в., М., 1988
84. Историческая записка об управлении Кавказом, т. I, 1907
85. Калоев Б. А. Ингуши, Народы Кавказа, т. I, 1960
86. Калмыков И. Х. О некоторых терминах характеризующих развитие жилого дома и становление моногамной семьи у адыгских народов. Архелого-этнографический сборник. Нальчик, 1974
87. Кальмыков И. Х. Черкесы. Черкесск, 1974
88. Кантария М. В., Чанба Р. К., Некоторые вопросы земледельческой культуры. Этнографические параллели. Тб., 1987
89. Климов Г. А. Этимологический словарь картвельских языков, М., 1969
90. Карачаевцы и черкесы, «Народы Кавказа», I, М., 1960
91. Карачаевцы, Черкесск, 1978
92. Кисляков И. А., Наследование и раздел имущества у народов Средней Азии и Казахстана, Л., 1977
93. Кобычев В. П. Поселения и жилище народов Северного Кавказа XIX-XX вв. М., 1982
94. Ковалевский Ев. Очерки этнографии Кавказа, «Вестник Европы», т. III, С.-П., 1867

95. Кунина А., Семейные обычаи и обряды у шапсугов, М., 1940
96. Кучберия А., Большая семья у абхазов, «Мацне» (серия истории), №5, 1968
97. Ксаверио Главани. Описание Черкесии. Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях Европейских авторов XIII- XIX вв., Нальчик, 1974
98. Лапинский Т. Горские народы Кавказа и их борьба против русских за свободу, ЗКОИРГО, 1861, кн. 1
99. Лавров Л. И. «Обезья» русских летописей, СЭ, 1946, №4
100. Лавров Л. И. Происхождение кабардинцев и заселение им нынешней территории, СЭ, 1956, №1
101. Лаврентьев. Краткое статистическое описание Абхазии и Цебельды. Статистическое описание, губерний и областей Российской империи, т XVI, Кавказский край, ч. 5, С-П., 1858
102. Лопатинский Л. Г. Русско-Кабардинский словарь с указателем, СМОМПК, вып. XII, отд. II., 1891
103. Леонид (Ковелин Л. А.). Абхазия и ее христианские древности, М., 1887
104. Люлье А. Я, Верования, религиозные обряды и предрассудки и черкес, ЗКОИРГО, 1862
105. Леонтович Ф. И. Адамы Кавказских горцев. Одесса, т. I, 1882
106. Малия Е. М. Акаба Л. Х. Одежда и жилище Абхазов, Тб., 1982
107. Мамакаев М. Чеченский тейп (род) и процесс его разложения, Грозный, 1962
108. Махвич-Мацкевич. Абадзехи и их быт, нравы и обычаи, «Народная беседа», №3, 1864
109. Меретуков М. Л. Хозяйство у адыгов, культура и быт адыгов, Майкоп, 1980
110. Меретуков М. Л. Семья и брак у адыгских народов, Майкоп, 1987
111. Меретуков М. Л. Культ очага у адыгов, Ученые записки, т.

ВП, Майкоп, 1968

112. Миллер А. Черкесские постройки. Материалы по этнографии России. т II, С.-П., 1917
113. Народы Кавказа, II, М., 1962
114. Ногмов Ш. Б. История адыгейского народа. Нальчик, 1858
115. Очерк устройства общественно-политического быта Абхазии и Самурзакана. ССКГ. вып. III, Тифлис, 1870
116. Паллас П. С. Заметки о путешествиях... Адыги, балкарцы, карачаевцы в известиях Европейских авторов XIII-XIX вв., Нальчик, 1974
117. Подозерский К. И. Санчарская через главный Кавказский хребет тропа и урочище Псху, ИКОИРГО, т. XVI, Тифлис, 1903
118. Пантюхов И. О положении Абхазии в религиозном отношении, "Кавказ", №5, 10 января, 1868
119. Похомов А. Абхазия в сельскохозяйственном отношении. ЗКОСХ, №1-2, 1868
120. Прудков. Из Сухума. „Кавказ“, 17 июля, 1870
121. Путешествие Жака Шардена по Закавказью в 1672-1673 гг. Тифлис, 1902
122. Робакидзе А. И. Поселение как источник изучения общественного быта, М., 1964.
123. Религиозные верования абхазцев, ССКГ, вып. V, 1871
124. Рыбинский Г. А. Сухумский округ. Абхазия в сельскохозяйственном и бытовом отношении. Тифлис, 1894
125. Селезнев Н. Руководство к познанию Кавказа, С.-П., 1847-1850 гг.
126. Студенецкая Я. Н. Карачаевцы, Народы Кавказа, т. I, М., 1960
127. Студенецкая Я. Н. Общие черты в мужской одежде народов Северного Кавказа и их отражение в терминологии. Проблемы картографирования в языкознании и этнографии, Л., 1974
128. Торнау Ф. Ф. Воспоминания кавказского офицера, М.,

1864

129. Чанба Р. К. Земледелие. Земледелие и скотоводство у абхазов. Тб., 1986
130. Чернышов К. Еще об Абхазии, "Кавказ", №83, 23 октября, 1854
131. Чистякова Я. Религия и бытовые положения женщины у шапсугов. Религиозные пережитки у черкесов-шапсугов, М., 1940
132. Чурсин Г. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1957
133. Шаманов И. М. Земледелие и земледельческий быт карачаевцев. Из истории сельского хозяйства Карачаево-Черкесии, Черкесск, 1971
134. Шагиров А. К. Этимологический словарь адыгских (черкесских) языков. М., 1977
135. Шакрыл К. С. Некоторые лексические и звуковые соответствия в абхазско-адыгских языках, Сухуми, 1968
136. Яковлев Н. Ф. Грамматика литературного кабардино-черкесского языка, М., Л., 1948

Основные выводы по этнической истории абхазов

Исследование этнической истории абхаз занимает значительное место в грузинской историографии. Те же вопросы интенсивно изучаются языковедами, но комплексное изучение проблемы с широким использованием этнографических данных и, большей частью, на их основе, впервые имеет место в представленной монографии. В частности, в работе выявлены представления самих абхаз о собственном происхождении; выдвинуты те вопросы, которые способствуют установлению в Абхазии этнического состава и происхождения населения — родовые святилища, погребальные обряды абхаз, ономастика (топонимы, фамилии, этнонимы); совершенно по-новому осмыслено происхождение этнонима — «Абхаз».

Целью исследования является изучение и анализ проблем этнической истории абхаз; установление этнического состава и внесение ясности в этническую ситуацию в Абхазии. Под проблемами этнической истории подразумеваются вопросы этнического происхождения, состава, этнической принадлежности, для освещения которых кроме специальной литературы представлены сведения абхазского "Нартского эпоса", этногенетические и генеалогические сказания. Так как состав абхазской этнической группы со временем менялся, стало необходимым изучение его в динамике. Установлены изменения основных этнических признаков и компонентов вызванные трансформационными этническими процессами, которые, в значительной степени, были связаны с миграционным движением населения с Северного Кавказа. Изучение проблемы этнической истории не было бы полным без установления функции абхазских родовых святилищ, происхождения этнонима "Абхаз", вопросов абхазских имён и фамилии, крупных географических объектов, населения-создателей основных топонимов и др.

Результаты исследования показали, что обоснованию на территории Абхазии вторгшегося с Северного Кавказа населения

(II и XV в.) предшествовало распространение там же картвельских племен. Историческая литература, источники и абхазские фольклорные данные указывают на то, что имело место вторжение двух крупных и отличных друг от друга потоков северокавказских племен. Консолидация представителей первого миграционного потока и формирование нового этнического сообщества происходило на почве слияния мигрантов с картвельским населением и их ассимиляция. С этим же этапом связано возникновение этнонима "абхаз" для нового этнического сообщества. Тесные взаимоотношения между коренным и вновь прибывшим населением стали основой для образования "Абхазского княжества" с грузинской государственностью, грузинским языком и с грузинскими топонимами и гидронимами. Это вызвало расширение понятия этнонима "Абхаз" — он уже обозначал всю Западную Грузию и ее коренных жителей.

В результате распада сильного, централизованного грузинского государства, возобновившиеся с XVII веков мощные миграционные потоки, в которых доминировали северокавказские, адыгские элементы, вызвали, можно сказать, невероятное в этнической истории явление: в чужой этнической среде, на чужой территории, "остатки" раннее прибывших этнических групп абхаз и представители черкесских, убихских, абазинских, кабардинских и др., этнических групп из новой миграционной волны сумели консолидироваться и, отчасти, ассимилировать коренное население — грузин.

"Нартский эпос" самый значительный памятник абхазского устного творчества, посредством которого из поколения в поколение, передавалась память о самом смутном периоде развития абхазского общества. Это примечательный исторический источник, расшифровывающий специфический путь этнической истории абхаз.

Абхазские исследователи считают, что "Нартский эпос" возник на территории Абхазии, в условиях этого этнического общества. Но результат исследования указывает на то, что для

”Абхазского Нартского эпоса“ исходным является этнический цикл других кавказских племен. Абхазский эпос формировался под сильным влиянием архаичных сказаний адыгского эпоса и частично осетинских сказаний, т.е. у ”Нартского эпоса“ северокавказское происхождение. Из-за общекавказского характера и природы выделены версии абхазского нартского эпоса из этого пространства, ошибочно.

Примечательно, что варианты цикла нартского эпоса на Южном Кавказе распространялись спорадически. Если бы нартский эпос хотя бы частично принадлежал горцам Закавказья, он бы существовал здесь в полном виде и обязательно проник бы на равнину. Из сказаний эпического цикла нартского эпоса видно, что коллективное наименование воинов-героев — ”Нарт“ намного ближе к иранскому этническому кругу и его языку. Исходя из этого, и корень общего наименования нартов — индоевропейский.

Кроме того, географическая среда, место проживания, растительный и животный мир, материальная культура не соответствуют среде обитания современных абхаз и характерным элементам традиционного быта.

В осетинский нартский эпос, после распространения христианства, быстро вошло множество новых сказаний. Потомки абхаз на территории Абхазии (абазги//абхазы) в VI веке н.э. также приняли христианство, жанр абхазской версии нартского эпоса оставался четко выраженным героическо-этническим. Этот факт заставляет нас думать, что ранними мигрантами с Северного Кавказа на территории Абхазии этот эпос ещё не был усвоен, или же был ими забыт, так как в VI-VII вв-ах они смешались с картвельским населением, приняли христианство и естественно ассимилировались.

В XV-XVIII веках, когда возобновился и усилился ”натиск гор“, вновь прибывшие принесли с собой традиционную культуру и, вместе с ней северную архаическую версию ”Нартского эпоса“. Позже, современные абхазы добавили к этой версии новые пласты.

У "абхазских" героев-нартвов постепенно формировался "подвижной" образ жизни. Они двигались между р. Кубань и Абхазией. Но территорией проживания "нартского общества абхаз" попрежнему оставалась равнина р. Кубани. Нарты старались "расширить нартские земли к морю", из-за чего они боролись с великанами, в стране которых росло множество деревьев разных пород и виноградная лоза.

Таким образом, далные горские предки абхаз, создатели нартского эпоса, совместно с черкесами и осетинами, на общей соседской территории, должны были положить начало совместной культуре и общему фольклорному фонду. Такая соседская, общая территория не могла быть разделена Большим кавказским хребтом и изолирована. Эта территория, предположительно, располагалась на северо-западе Кавказа, в частности, на территории нынешней Адыгей, там, где, исходя из нартского эпоса, была родина общей "Великой матери "абхазских и аеркеских нартвов".

Цикл абхазских нартских сказаний условно можно разделить на две части — на сказания консервативного характера, созданные на Северном Кавказе, в черкесском пространстве, сохранившие нам сведения о происхождении абхаз, пути миграционных процессов, названия горных перевалов, и сказания, которые в абхазском географическом пространстве паполнились "собственно абхазскими" элементами.

Все образцы устного творчества, в которых содержатся данные об этническом происхождении, миграционных процессах абхаз — закодированы, хотя повторяют одну и ту же версию. Среди них особое внимание заслуживают этногенетические и генеалогические сказания.

Фактически, судья по содержанию, абхазы не являются аборигенами данных мест. Они приходят из "дальних" стран и являются потомками вождя, предводителя, пришедшего из этой "дальней" страны, который, во время скитания, поселил свое племя сначала на берегах р. Кубани, а затем, перекочевал в более теплые края, т.е. в Абхазию. В этногенетических легендах хорошо

прослеживаются известные по историческим данным две, ранняя и поздняя, волны мигрантов. Первая из них относится к I-II векам, а вторая – к XIV веку. Из сказаний ясно видно кто является "первым абхазом", кто был предводителем переселившихся позже мигрантов.

Абхазские этногенетические сказания также подтверждают вторжение с северо-западного Кавказа двух больших миграционных потоков, первый из которых связан с народом первого абхаза "Абсха" (II в. н. э), а второй – с народом "братьев Ачба" (с XVI века).

На миграцию населения с Северного Кавказа указывают и распространенные в Абхазии генеалогические предания. Многие и абхазские имена и фамилии связаны по происхождению с адыгейским миром. Содержания генеалогических преданий традиционны и схожи друг с другом. В сказаниях приводятся различные причины переселения, в частности, бытовые обычаи: кровомщение, куначество, брак и т.д. Исходя из миграционного содержания традиционных генеалогических сказаний, все имена и фамилии связаны с горой Псху и, соответственно с "Псху ныха" - со святилищем Псху, которое всегда является исходным местом взаимоотношения между Северо-Западным Кавказом и нынешней территорией проживания абхаз, для дальнейшего продвижения на южные склоны Кавказа.

Присваивание особых сакральных свойств отдельным природным объектам - горам, рекам, рощам, деревьям, - отличительная черта этнической культуры абхаз. Каждый такой объект они называют ныха, т.е. святилище. Тесная связь с природой сформировала у абхаз представления о различных явлениях – добрых и разрушительных, которые приписывались культам. Эти представления имели огромное влияние на сознание общества. Культowymi "центрами" святилищ божеств в разных эпохах выступали природные объекты – горы, опушки леса, рощи или отдельные деревья. При определении основных святилищ, большое значение имеет выявление самых старых святилищ, так как они были

связаны с первопоселением мигрировавшего с Северного Кавказа населения. Видимо, таким древним святилищем в памяти переселенцев должна была быть гора Псху (Сухумский р-н) на южном склоне водораздельного кавказского хребта, которая относится к центральной горной части современной Абхазии. По утверждению респондентов, для основных абхазских фамилии родовым покровителем – божеством, главным святилищем являлась именно гора Псху. Она является покровителем всех тех фамилии, происхождение которых связано с ней. Возникновение святилища Псху-ньха обусловили общественно-бытовые условия. Оно существовало на той микротерритории, где поселялось мигрировавшее население после преодоления перевалов. Поэтому родственные коллективы на первом этапе свое происхождение связали именно с этим божеством. Псху в верованиях абхаз создавало сложный культурный феномен, так как в их представлений оно было связано с легендарными и реальными предками, которые преодолев страх перед неизвестными перевалами, перешли Кавказский хребет. Возможно, что до того для них вселенная кончалась здесь, у Кавказского хребта. Но те, кто осмелился перебраться через хребет, вместе с новой территорией обнаружили новые пути и начало новой жизни. После преодоления перевалов и значит, завоевания первой победы, мигранты нашли удобные места для стоянки. Здесь возникла первая деревня переселенцев – Псху. Гора Псху постепенно приобретала сакральное значение, становилась объектом поклонения. Прилегающая к горе Псху территория принимала вид функционально-пространственной реликвий. Святилище по сей день табуировано. Здесь запрещено охотиться, выпасать скот; здесь обитающие животные, здешние деревья и трава принадлежат только святилищу. Вера в Псху является почитанием вселенной. Псху – взаимосвязывающее звено между прошлым и нынешним местом обитания абхаз.

Территория вокруг горы Псху для мигрантов становилась материальной базой для жизнеобеспечения, но вместе с тем, это была их первая – "этническая территория" в чужой стране. В пе-

риод адаптации переселенцы попадали в определенную географическую изоляцию, но затем, для удовлетворения социальных запросов и жизненных интересов, становилось необходимым более интенсивное общение между различными группами переселенцев. Члены малых групп, за время проживания бок о бок, осознавали степень сходства и различия между собой и постепенно создавали общий хозяйственный коллектив. Общее происхождение родовых и общинных коллективов, схожая материальная и социальная культура, обычаи и др. способствовали их сближению и зарождению новой этнической группы. Этому процессу помогало и ускорило общее божество-покровитель Псху-ныха.

Рост населения малых адыгейских этнических групп на микротерритории Псху вызывал ухудшение условия проживания. Поэтому мигранты постепенно стали продвигаться сначала в предгорья, а затем на равнину Абхазии, где отсталые племена подпадали под политическое, экономическое и культурное влияние картвельского населения. Из сказанного видно, что предки абхаз — Аублаа, Апсха, Арлан и др. передвигались из места в место по ущельям рек Бзып и Кодори.

Предположительно ранняя волна мигрантов, попав в чужую этническую среду, мирно и естественно слилась с местным, коренным населением. Приняла ее культуру и политическую жизнь.

В эпоху "Абхазского царства", в Западной Грузии, в силу тесных взаимоотношений картвельского и абхазского населения, разница между их бытовыми культурами, должна была резко уменьшаться, сойти на нет. После становления христианства государственной религией, формирования единой идеологии, в условиях сильной грузинской государственности, общая грузинская культура должна была оказать большое влияние на абхазскую культуру. Сближение двух различных этнических единиц постепенно становилось стабильным. Между ними стиралась религиозная и социальная грань. Возможно, оставалось лишь этнолингвистическое различие. Но, и здесь, естественно, решающая роль принадлежала языку коренного населения централизованного государс-

тва, имеющего письменность. В результате инфильтрации и перемещений переселенцев, форма поселения становилась смешанной и выделение "собственно абхазской территории" затруднялось.

С XVI века, вследствие вторжения новых потоков мигрантов, на северо-западе Грузии происходят этнические, культурные, социально-экономические и религиозные изменения – земледельческое и христианское население сменяется скотоводческим языческим обществом. Интенсивные, мощные потоки мигрирующего населения не успевали пройти процесс адаптации на вновь освоенных территориях, как страну накрывала новая волна переселенцев. Если раньше происходила инфильтрация мигрантов, теперь вновь прибывшие группами мигранты селились рядом с местным населением изолированно, гнездообразно. Агрессивный характер пришельцев принуждал притесняемое ими местное население переселяться во внутренние районы страны или оабахизиться. С этого времени притекающие потоки отличались от предыдущих, хотя промежуточным пунктом переселения оставалась гора Псху. Собственные святилища они основывали в "святых" рощах и лесах. Род имел свое моленное место и собственное божество. Переселявшиеся в предгорья и долины горцы по пути передвижения оставляли след новыми родовыми святилищами – "святыми рощами". С собой брали выделенную "долю" Псху ныха. Несмотря на это, среди выделенных "долей" место выделенных главного божества все же занимала Псху ныха. "Доли" между собой и со святилищем Псху были связаны кровными и свойственными родственными категориями. Такая же доля была выделена на горе Псху, известное под названием Инал Кубе ныха (Инал кубе по абазинский означает могилу Инала). Это была конкретная попытка для современных абхаз превращения предка в божество. Инал (XV в.) был черкесским военачальником, который поселился в горах Абхазии, скончался и там же был похоронен (Шора Ногмов). Скоро Инал Кубе ныха сравнялся по своему могуществу с Псху ныха. Оно приобрело функцию основного святилища позже переселившихся фамилии. Когда среди абхаз святое горное святи-

лище приобрело значение места владычества божественной силы оно стало опасным и восхождение на гору также стало запретным. Население имело право лишь на то, чтобы справлять праздники у подножия горы или неподалеку. С XVII века "доли" святилищ, привезенных с собой на равнину, переносились на опушки леса, в рощи или под группу многолетних деревьев, что указывает на приспособление к географическим-природным условиям и на хозяйственную адаптацию.

Несмотря на укрепление моленных "долей" жрец каждой родовой группы верял молитвой своих подопечных сначала Псху и Инал кубе, а только потом отделенным от них "долям". Ясно, этим сознательно или невольно факт первоначального местожительства и память об общем прошлом оседало в сознании населения.

Таким образом, анализ этногенетических преданий и историко-культурного процесса показал, что этническая история абхаз тесно была связана с этническими группами Северо-западного Кавказа. Языковыми, этническими и "физическими предками" абхаз являлись мигранты с Северного Кавказа.

Греческий писатель Эллинистической эпохи Аполлоний Родосский, в III веке д.н.э., в своей "Аргонавтике", вместе с разными элементами политической, общественной, экономической жизни древних колхов, описывает любопытный обычай воздушного погребения. Автор сообщает, что колхи покойника не предавали земле и не кремировали, а заворачивали в жесткую бычью шкуру и подвешивали на высоких деревьях. Позже эти сведения о колхах повторяют и другие авторы – Николай Дамасский (I в. н.э.) и Клаудий Эллианус (II в. н.э.). По мнению специалистов (Т. Каухчишвили), их сведения опираются на факты приведенные Нимфодором Сиракузским, деятелем первой половины III века (д.н.э.), который, со своей стороны, отражает реальность VIII-VII вв. (д.н.э.) (Т. Каухчишвили). Во времена Аполлония Родосского, на территории Западной Грузии, в частности, в Мегрелии, наряду с обычаям

воздушного захоронения действовал обычай ингумаций. В раскопанных археологами могилах того периода были обнаружены как мужские, так и женские останки. Так как по свидетельству аргонавтов на деревья вывешивали лишь трупы мужчин, надо полагать, что этот обычай в некоторых районах Мегрелии был уже на грани исчезновения, в некоторых – перестал функционировать, а в упомянутой части Колхиды частично сохранился. Это подтверждается самым текстом Аполлония Родосского, где говорится, что в отличие от мужчин, женщин хоронили в земле.

В начале XVII в. (н.э.) обычай воздушного захоронения у абхаз впервые описал Джиовани Лука, который стал очевидцем этого обычая в Пицунде. Из его описания следует, что абхазы покойника клали в гроб, вытесанный из цельного бревна, затем этот гроб ставили на дощатый настил, укрепленный на четырех высоких столбах и оставляли там. Аналогично описывает этот обычай в 20-ых годах XVII века Арканджело Ламберти. В 40-ых годах того же столетия турецкий путешественник Эвлия Челеби уже по-другому описывает этот обычай. По его описанию воздушному захоронению подвергались только "беки".

Воздушное захоронение служило единственной цели – заботе о душах умерших. Но, по нашему мнению, для изучения данной проблемы следует уточнить и обосновать, кому принадлежал распространенный к концу старого летосчисления среди колхов этот обычай и кто подразумевается под тогдашними колхами.

Этот обычай, распространенный на территории Колхиды, большая часть исследователей приписывает коренным этническим картвельским племенам, а абхазские (З. Анчабадзе, Ш. Инал-Ипа) и некоторые русские ученые (Г. Чурсин . . .) – абхазам. Это объясняется тем, что источники с XVIII века (н.э.) и последующих веков этот обычай подтверждают именно среди абхаз. Письменные источники конца старого летосчисления (Геродот, Псевдо-Скилак Кариандец, Страбон ...) и, соответственно, научная литература в IV-III веках (д.н.э.) на территории Колхиды не подтверждают наличие предков абхазских племен. В упомянутую эпоху в Колхиде

ведущую этническую роль играл колхо-картвельский элемент. С абхазами не связан и описанный в сказаниях про аргонавтов обычай, так как это действие зафиксировано в долине р. Риони, на территории современного Зудидского р-на, где ни по историческим памятникам, ни по свидетельствам источников никогда не проживали предки абхаз. По-видимому, обычай воздушного захоронения постепенно был вытеснен интенсивным распространением с I-II вв. (н.э.) среди Картвельских племен христианства. Нет никакого основания для предположения, что абхазы этот обычай захоронения сохранили без изменений с древнейших времен до XVIII-XIX веков, так как они приняли христианство в VI столетия и на протяжении веков жили в окружении христианского населения. В I-II веках пришедшие с Северного Кавказа на южные склоны кавказского хребта представители абхазских племен, с принятием христианства, а затем политическим "огрузиниванием", должны были отказаться от обычая воздушного захоронения. На это так-же указывает то обстоятельство, что до XVII века ни в иностранных, ни в грузинских источниках нет никаких сведений о таком значительном факте. Древнее общество настолько серьезно относилось к "загробной жизни", что такой достопримечательный обычай не мог не заинтересовать летописцев и путешественников.

Возобновившиеся с XV-XVI веках миграционные потоки с Северного Кавказа хотя были черкесского происхождения, но все же отличались друг от друга. Видимо, в XVII веке, в тех адыгейско-черкесских племенах, в которых устойчиво сохранялись патриархально-общинные отношения, был распространен и этот способ захоронения. В частности, именно в их традиционных обычаях имело место захоронение "беков" "на воздухе". Существования такого обычая в этнических группах Черкесского происхождения подтверждается многими иностранными авторами. Итак, в результате сопоставления источников, литературы и полевых этнографических материалов, добытых нами в Абхазии и Черкесии, выясняется, что обычай воздушного захоронения некоторых этнических обществ черкесского происхождения и абхаз, а также их

трансформированные виды — сходны между собой и берут начало с ранних форм древнейшей адыгейской религии, что указывает на этногенетический и культурный союз абхаз и адыгейских племен. В Абхазии-же, обычай воздушного захоронения был привнесен с Северного Кавказа поздним потоком мигрантов.

Этноним "Абхаз" // "Абазг" в грузинской историографии и лингвистике считается сложным этнонимом. Он функционирует с давних времен, но, видимо, не всегда обозначал одну и ту же этническую группу. Термин "абхаз" является наименованием народа, который сегодня воспринимает себя, обладающим отличными от других чертами, этническим сообществом, имеющим собственные этнические признаки, в частности, самосознание. В прошлом этот термин обозначал несколько другое этническое объединение. Трансформационные этнические процессы, в которых значительное место занимало миграционное движение, вызвали изменения таких этнических признаков и компонентов, которые, в свою очередь, изменили этническую принадлежность этнонима "абхаз". Хотя следует отметить, что термин остался тем-же, а изменение его содержания было связано с изменением объекта, этнической группы.

При фонетическом сопоставлении грузинского "абхаз" и греческого "абазг", исследователи Н. Марр, С. Каухчишвили, С. Джанашия, Г. Меликишвили, К. Ломтатидзе, З. Анчабадзе, М. Инадзе, О. Кахадзе, Ш. Инал-Ипа руководствовались одинаковым лингвистическим принципом. Из древней греческой формы Α'βασυα // Αβασυχοι было восстановлена общая основа *бас//*пас. Затем были восстановлены древнегрузинские исходные формы *абазх//апазх*//апасх, в следствие чего образовался этноним "абхаз" и самоназвание "апсуа". По общему умозаключению, это этноним черкесского происхождения, под которым часть ученых подразумевало северокавказское население, а часть - народ, образовавшийся вследствие слияния коренного малоазиатского населения.

Отличное от принятого мнение высказал П. Ингорква, а

позднее Т. Гамкредидзе (Дж. Гамахариа, Б. Гогиа, Т. Мибчуани, Т. Гванцеладзе, Г. Гасвиани и др.) согласно которым, подтвержденные в древних грузинских источниках апхаз//абхаз является термином, принадлежащим западно-грузинскому племени. П. Ингороква (50-ые г. XX в.) этноним "абхаз" связывал с "мосхом" из античных источников и предполагал, что современные абхазы присвоили этот этноним в позднее средневековье, когда пришли с Северного Кавказа. По мнению Т. Гамкредидзе, абхаз и его греческий эквивалент абазг, оба-картвельского происхождения и использовался позже как собирательное имя для обозначения всего западно-грузинского населения и западно-грузинского княжества.

Проведенное нами исследование, с учетом фольклорных и литературных данных, подтвердило, что этноним "абхаз" прикрипился к части абхазского населения, образовавшегося в следствие слияния и ассимиляции спустившихся с Северного Кавказа черкесских племен и коренного картвельского населения. Образованию этого этнического сообщества предваряла концентрация и консолидация пришедших с Севера различных дискретных групп в горном регионе Абхазии, на малой территории, прилегающей к горе Псху и восприятие в коллективном сознании этой земли как "Родины". По-видимому, пришедшие с Севера и обосновавшиеся здесь племена, постепенно заняли промежуточную позицию между картвельским населением и западно-кавказскими дискретными группами. В образовании нового сообщества значительная роль принадлежала коренному картвельскому населению и грузинской культуре. Взаимоотношения с картвельским населением повлияли на характер трудовой деятельности, материальную культуру, одежду пришельцев и т.д. После осознания общего самосознания и единства, они общее происхождение связали уже не с Северным Кавказом, а с "долиной Псху". Гора Псху в их религиозных верованиях заняла особое место. Контакт с соседним картвельским населением привел их к трансформированным этническим процессам. С самого начала было известно, что возникшее в котловине Псху единство, не было связано кровным родством. Это было

природно-географическое, территориальное объединение, которое, со временем, основываясь на топоним "Псху", создало мифического общего предка, этнарх-эпоним - "первого абхаза", т.е. первого жителя Псху - "Апсха". В этом случае к материально-географическому аспекту территории прибавилась и этногенетическая роль. Формирование этнического самосознания обозначалось извне принятым этнонимом.

"Апсха" явился как предводитель, вождь поселения, перенец этого места. "Апсха" превратился в имя собственное, исключаящее отождествления его с другим. Естественно, сотворение этнарх-эпонима вызвало появление о нем определенных легенд, в которых вместе с реальными событиями была некоторая часть и мифологических вымыслов. По преданию мифический предок рожден и ассимилирован в Абхазии. Обыкновенно, персонаифицированные мифы кодированы, хотя в них все таки можно обнаружить пояснение вопроса. Именно посредством сказания становится известным, что "народ Апсхи" был тем ранним ассимилированным населением, происхождение которых было связано уже с горой Псху. Население, проживающее на этой территории для картвельских аборигенов становится известным как "народ Абсха", т.е. "апсхаси" или "абсхасиани" (ср. картлосиани, хаосиони). Таким образом, Апсха, как этнарх-эпоним положил начало новой этнической группе и этнониму – апхаси, где – "си" (груз.) обозначал множественность, собирательность. Путем процесса диссимилиации произошло упрощение нетипичного для грузинского, сложного комплекса: выпала буква с, остался естественный для грузинского комплекс пх, затем конечная "с" превратилась в звонкий звук "з", вследствие чего, был получен этноним "апхаз"/"абхаз", т. е. псху>апсха>апсхаси>апхаси>апхаз.

Со временем, в силу историко-политических обстоятельств, значение термина расширялось. В разное время он приобретал различное содержание. Вместе с тем, расширялась и территория распространения термина "Абхазия". К VIII веку он охватывал всю Западную Грузию, а в XI-XV веках обозначал всю Грузию и

весь грузинский народ.

В рамках сильного и централизованного государства, пока Грузия сохраняла влияние на Северном Кавказе, горцы не могли так свободно проникать на территорию Грузии. Но в XV-XVI веках, когда страна начинает слабеть, в этническом составе абхаз, в их хозяйственной и культурной жизни происходят изменения. Происходящие на Северном Кавказе события (агрессия татаро-монголов и крымского ханства) дали начало новым миграционным волнам, которые не успевали интегрировать с местным населением из-за натиска все новых волн. На этот раз экспансия горцев была сильнее и по этническому составу разнообразнее (черкесы, абазины, убихи, карабадинцы, шапсуги...) новая волна северокавказцев легко приняла этноним "Абхаз", что ускоряла их консолидацию, хотя абхазы упрочения национального самосознания и национальной консолидации впервые достигли в конце XIX, в начале XX ве-ка. Их самоопределение связано с существованием Грузинской демократической республики, когда они при помощи "Национального совета" Абхазии добились статуса.

Во время исследования этноисторических проблем часто обращаются к топонимам. Они снабжают нужной информацией об этнически пестром регионе и помогают в установлении происхождения коренного населения.

Население, пришедшее на юг с горного края Северного Кавказа, попав в непохожие природно-географические условия, полностью зависело от окружающей среды. Приспособившись к чуждой обстановке, климатическим условиям, особенностям хозяйствования, мигранты начинали осваивать южный горный рельеф, ущелья и исходя из полученных впечатлений, характеризовать их. К тому же, здесь было больше условий для внедрения новой топонимической системы. В густонаселенных предгорьях и в долинах же укоренившиеся топонимы менять было труднее. Поэтому, мигранты, проживающие смешанно с грузинским населением, усваивали топонимы, созданные аборигенами.

В результате изучения наименований хозяйственных участков, выяснилось, что между бытом населения, хозяйством и топонимами существует определенная взаимозависимость. В топонимах на территории Абхазии отражены две основные отрасли хозяйства – земледелие и скотоводство. В горных регионах распространены также топонимы, связанные с охотой. Встречаются как древние, так и новые топонимические единицы. Хотя обозначать их "древними" и "новыми" – условность. В топонимическом материале, обозначающем сельскохозяйственные угодья, отражены формы землепользования и собственности. Летние пастбища делились на хозяйственные зоны, которые носили собственные имена. Горные пастбища часто имели топонимы описательного характера.

Горная топонимия Абхазии привлекает внимание тем, что здесь распространены, большей частью, абхазские наименования с черкесскими топонимами и черкесскими суффиксами, производящими топонимы. Исключением является лишь топонимия Дал-Сванети. В верховьях р. Кодори названия основных ущелий и сел, большая часть микротопонимики сваноязычная (т. е. грузинская).

Как известно, в VIII веке единое, феодальное, грузинское "Абхазское царство" Западной Грузии, превратилось в плотно населенную и сильную страну (Н. Бердзенишвили) с грузинской государственностью, грузинским языком и, исходя из этого, с грузинской топонимной системой. Ранняя миграционная волна была сравнительно малочисленной и слабой по своему развитию. Поэтому, до средних веков топонимы появлялись случайно и, за короткое время бесследно исчезали. Хотя, в виде исключения, в горных регионах могли быть древние топонимы, не сохранившиеся в письменных источниках.

Наименования горных местностей, ущелий северо-западной Абхазии, большей частью негрузинские (образованные на малых языках адыгейского происхождения). Для обозначения рельефного многообразия, орономической и топонимической системы равнинных местностей, как в грузинском, так и абхазском языках

прибегали к такой морфологической модели и к таким словообразователям, которое применяло население, говорившее на этих языках. Примечательно, что в высокогорных районах Абхазии встречаются лексемы, в которых сосредоточены один или несколько суффиксов, характерных для языков малых этнических групп Северного Кавказа, используемых для образования топонимических наименований (пс//-пш, - шха, - хва, - ху, - аху ...). У каждого такого суффиксного словообразователя есть свой локальный ареал распространения.

По мнению абхазских ученых, имена с суффиксами – пс//-пш, - ша, - хва, - ху, -аху... являются принадлежностью абхазского языка, но мы предполагаем, что обабхазивание этих словообразователей сомнительно, так как они по происхождению праадыгейские, и, что самое главное, в современном абхазском языке они не употребляются даже в виде заимствования. Именно эти праадыгейские субстратные элементы были привнесены в "Бзыбскую Абхазию" самой ранней волной мигрантов (XIV в.), а затем, в процессе адаптации фонетически приспособились и слились с абхазским языком. По-видимому, большинство топонимов, образованных на не картвельских малых северокавказских и абхазском языках, в основном, созданы в позднем средневековье. Миграционные волны, которые поэтапно продвигались к югу, также поэтапно укореняли наименования, образованные на разных языках. Выяснилось, что эти наименования укоренялись на локальных местах. С XVI века мигранты уже имели возможность компактно расселяться в определенных местах, что способствовало распространению абхазских топонимов.

Наименования географических объектов Абхазии мигранты усваивали изначально, иногда переводили на собственный язык, или перерабатывали, создавали новые, или схожие по содержанию топонимы, подчиняя собственным грамматическим законам, или же уродовали под влиянием своего языка.

В начале XVII века этническая граница между грузинами и абхазами переместилась сначала на р. Келассури, а к кон-

цу XVIII в. на р. Ингури. То что до этого времени по всей этой территории проживали картвельские племена, подтверждается нанесенными на карту Арканджело Ламберти топонимическими наименованиями. Среди них нет ни одного, который можно было бы объяснить абхазским или каким либо северокавказским языком (Т. Беридзе). Переселившиеся в Очемчирский и Гальский районы население, для обозначения патронимической формы поселения, вместе с именами и фамилиями, заменила словообразовательные элементы, характерными для абхазско-абазинского языка. Для обозначения форм поселения новые термины насаждались по всей Абхазии: абазское акыта (община) и заимствованный с турецкого ахабла (квартал). Замена словообразователей топонимов и этносуффиксов и внедрение новых терминов для обозначения форм поселения, относится к разным периодам волнообразного вторжения. Следует отметить, что в Очемчирском и Гальском районах, несмотря на происходящие здесь этнические процессы, по всей территории до последнего времени (до конфликта), преобладали картвельские (мегрело-сванские) и собственно восточногрузинские топонимы.

Абхазская гидронимия образована из наименования различных водных объектов: рек, их притоков, озер, болот, родников, и др. Среди этих гидронимов встречаются грузинские, черкесские и абхазские наименования, среди которых, большинство – картвельского происхождения. Правда, Абхазия многоводный край, но значительных водных объектов здесь мало. По своей величине здесь выделяются две реки - Бзыбь и Кодори.

В древних письменных и картографических источниках зафиксированы именно такие крупные объекты, в частности, р. Бзыбь отождествлена с Кораксом античной эпохи (Б. Куфтин, Н. Ломоури, М. Инадзе). Эта река должна была являться границей Колхиды. Вахушти Багратиони р. Бзыбь идентифицирует как "Каппетис цкали" ("Вода Каппети"), которая встречается также в античных источниках. Под тем-же названием указана эта река на

карте Лихт-Имерети 1737 года (Ш. Бурджанадзе) и в труде Дьюбуа де Монпере – под названием *Capethi*. На карте царя Александра (1738 г.) устье этой реки обозначена как "Абхазская гавань" ("апхазта навсакудели"). На карте Жана Шардена она также упоминается как *Portus Abcassos* (порт абхазов).

В иностранных источниках, в древности, река Кодори упоминается как "Дракон". Исследование показало, что параллельно "Дракону" употреблялся гидроним "Кодори" (П. Ингороква, З. Анчабадзе, Д. Мусхелишвили, Д. Дадияни).

На прибрежной карте Черного моря П. Весконтэ (1318 г.) указан гидроним *gotto*, т.е. по форме то-же Кодори. По мнению Вахушти Батонишвили река получила название от высокогорного села Кодори. Под тем же названием река зафиксированна на карте Лихт-Имерети 1737 года (Ш. Бурджанадзе) и в трудах Дьюбуа де Монпере. Итак, оба старинных исходных названия крупных рек Абхазии связаны с картвельскими терминами Капсети и Коракси. Сулхан Саба Орбелиани капсети считает грузинским словом и дает три его значения: 1. годовалая птица; 2. вид рыбы; 3. драгоценный камень – изумруд. Одно из этих значений могло быть использованно для гидронима. Коракси грузинское слово и обозначает своего рода плетенную изгородь, которой отделяли новорожденного ягненка в овчарне, Возможно, в гидрониме было закодировано значение рубежа, стены, межи. Также, можно предположить, что Коракси вариантная разновидность "Колхи" (Н. Ломоури), так-как в древних источниках они упоминались именно под этим наименованием – "кораксы" (М. Инадзе, Д. Мусхелишвили).

Существует предположение, что исходным для гидронима "Бзыбь" могло быть грузинское слово "бза" (самшит), так как в ущелье этой реки был самшитовый лес (П. Ингороква). Было высказано также мнение (К. Ломтатидзе), что "бз" – звонкое соответствие убихского "тс" (вода). С Джанапия исходным для Бзыби считал адыгейское слово а-бас-ап (а). На карте П. Весконтэ этот гидроним дан как *savo de buxo*. По-видимому, в средние века, река, и тем более, ее южная часть называлась Капсети. Предпо-

ложительно, убихи, в раннее средневековье, изменили название реки в верховьях, до ущелья Бзыби, а следующая миграционная волна название Бзыбь распространила на всю реку.

Кодори в речи абхаз встречается формой квдр//кудр, но ни в источниках, ни на картах такая форма этого гидронима не зафиксированна. Разные схожие формы гидронима и топонима "Кодори" распространены в Мегрелии. Видимо р. Кодори неизменной сохранила свое грузинское наименование.

На территории Абхазии во множестве имеются малые и средней протяженности реки, их притоки, подземные воды, озера и др. В большинстве случаев есть возможность установить происхождение их названий. Большинство названий этих рек семасиологически подразумевает воду и близость к воде и использует слова, обозначающие воду или водные объекты ("цкали" (вода), "цкаро" (родник), "теле" (лощина), "гали" (ложбина), "скури", "чала" (прибрежная роща), "нога", "ногели" и др.). Имеются абхазские названия с корнем, имеющим тоже значение — адз (вода), адзка (река), аквара (лощина) и черкесские гидронимы, где функцию значения воды выполняет суффикс — пс// — пш. Выясняется, что названия с суффиксом — пс // пш сосредоточены в крайней северо-западной части Абхазии, в горных районах Гагрского и Гудаутского районов. Следует отметить, что параллели им находятся в Сочинском районе, в Краснодарском крае и в Адыгской автономной области. Гидронимы с подобными суффиксами очень редки в других частях Абхазии, где для обозначения воды распространены собственно абхазские названия. Абхазские ученые гидронимы с суффиксами — пс// — пш считают производными словами абхазского языка, хотя научное исследование показывает, что гидронимы с подобными элементами словообразования не находят этимологического объяснения в абхазском языке (П. Услар, И. Джавахишвили, С. Джанашиа). Им можно найти объяснение только в черкесском и Кабардинском языках, где они сохранились в значениях слов "песок" и "ил". Быт мигрантов с самого начала был прочно связан с горными выпасами и реками, так, как северокавказцы по

своему хозяйственному направлению были сководами. Исходя из этого, становится ясным, что гидронимы с суффиксами – пс // – пш в этой части Абхазии должны были распространиться с Севера миграционным путем, что, также, указывает на направление движения миграционного потока. С учетом языковой специфики гидронимов, а также источников и специальной литературы, можно смело утверждать, что на север Абхазии в начале проникали представители дискретных групп черкесского происхождения. Ясно и то, что первая миграционная волна была типа открытого общества и менее агрессивна. Поэтому они, после перемещения в предгорья и на равнину, легко усваивали гидронимы созданные картвельским населением. После XVI века, интенсивные потоки мигрантов с Северного Кавказа являются уже сформированным в этнические группы населением (с собственным языком). Они расселялись на территории Грузии компактно и постепенно меняли гидронимы. Несмотря на это, посредством источников установлены их древние грузинские и греческие названия, которые нашли отражение в специальной литературе.

Абхазия не отличается большим количеством городов, но своей древностью и значением они сыграли исключительную роль в историческом прошлом. Все полисонимы – местного, грузинского происхождения. Их лексические модели не заимствованы и генетические изменения подчинены грамматическому строю грузинского языка. Следует отметить, что определенные полисонимы с древних времен до наших дней дошли без изменений. Создание каждого полисонима имело свою объективную причину. Во время классификации вырисовывается несколько главных оснований для мотивации названий – особенность растительного мира [“Тагра“, (Гагры), “Бичвинта“ (Пицунда), “Цхуми“, (Сухуми)]; географическо-природное расположение (Анакопия, Гали) и хозяйственный характер (Очемчире, Гудаута). С точки зрения семантики неизвестно происхождение Илори, но по грамматическому строю он явно грузинского (мегрельского) происхождения. Города Абха-

зии прошли долгий и многообразный путь развития. Они, большей частью возникали вследствие слияния малых единиц (сел), или путем расширения конкретного населенного пункта. Такие образования изначально становились как административными, так и религиозными и экономическими центрами. Пути их развития хорошо изучены в грузинской историографии. Нашей целью являлось определение этнической среды и языка, принимающих участие в создании названий древних и новых городов, существующих в Абхазии. В результате исследования было установлено, что происхождение и этнический состав древнего населения Абхазии изстари было неоднородно. В давние времена, рядом с коренным грузинским населением обитали сначала греческие поселенцы, а затем северокавказское миграционное население. Несмотря на это, картвельский этнический элемент всегда являлся ведущим.

В иностранных и древнегрузинских исторических письменных и картографических источниках названия древнейших городов Абхазии (Гагра, Пицунда, Цхуми, Очемчире, Илори) зафиксированы под грузинскими именами, кроме двух греческих названий – Себостополис и Анакопия. Грузинскими являются и названия поздних городов (Гудаута, Гали). Посему, приведенный и проанализированный материал дает возможность установить, что автохтонное население Абхазии было картвельского происхождения, а остальные этнические группы обосновались позже, путем миграции.

Итак, в результате изучения полисонимов, подтверждается, что по всей территории современной Абхазии, до расселения там абхаз, уже обитало картвельское население. Несмотря на значительные изменения, происходящие в разных эпохах, в создании картвельских (грузинских) названий городов, в их политико-экономической, религиозной и культурной жизни важнейшую роль играло и значительный вклад вносило именно картвельское население.

Для исследования истории Грузии важное значение имеет

определение происхождения феодальных Фамилии Абхазии. Самые ранние фамилии — Шарвашидзе (XII- XIII вв.) и Анчабадзе (XV в.) засвидетельствованы в версиях “Картлис Цховреба”, в научной литературе высказывается мнение, якобы, эти фамилии негрузинского происхождения и их основами являются Чачба и Ачба, но это не соответствует истине. Во-первых, в грузинской феодальной среде все феодалы были грузинами; во-вторых фамилии Шарвашидзе и Анчабадзе намного раньше засвидетельствованы в Грузинских исторических источниках до появления их абхазских форм; в-третьих до XVI в “абхаз” идентифицировался с грузином; в-четвертых в литературе Ачба и Чачба появляются лишь с XVII века; в пятых — личные имена Ач и Чач, лежащие в основе фамилии Чачба и Ачба, были привнесены на миграционной волне с Северного Кавказа с XVI века, что отражено в устном творчестве.

Среди грузинских дворянских фамилии Абхазии были известны Маршан/Маршания и Эмхуари (по происхождению картлийски Ахвледиани), которые сменив в XIX веке этническую принадлежность, стали именовать себя абхазами.

Собственно, абхазы, лишь к концу XVIII века смогли создать по грузинскому образцу, слабо дифференцированное общество. Но, несмотря на это, в XIX веке предоставили Дворянской комиссии Российской империи длинный список абхазских дворянских фамилий грузинского и северокавказского происхождения. В опубликованных “Сенатских ведомостях” ведомостей, куда должны были войти эти списки, их не оказалось. Таким образом предъявленные на предоставление дворянского звания фамилии остались не утвержденными, а некоторые и вовсе отвергнуты.

Исходя из вышесказанного, все феодальные фамилии Абхазии имели грузинскую основу, происхождение которых исторически доказано.

Важнейшим объектом исследования этноисторических проблем является изучение антропонимов. Как грузины, так и абхазы имеют своеобразные антропологические единицы. Они свя-

заны с историей собственного этноса. Если антропологическая система грузинского этноса в Абхазии издревле подтверждена в грузинских исторических памятниках, диахроническое изучение антропологической модели абхаз не представляется возможным, так как абхазский язык до недавнего прошлого относился к бесписьменным языкам и фиксация имен собственных на абхазском языке не происходило.

Как известно, с VIII века, после образования абхазского княжества, вся Западная Грузия объединяется в одну политическую единицу – в "Абхазское княжество". К этому времени, большую часть жителей абхазского княжества составляло население картвельского происхождения. С картвельским населением были смешаны этнически неоднородные массы мигрантов, проникших с Северного Кавказа в II в. н. э. Эти массы в источниках не оставили какого-нибудь самостоятельного следа. Исходя из этого, совершенно закономерно, что до XV-XVI веков в источниках не подтверждаются северокавказские или современные абхазские антропонимы.

Слабое развитие социальной дифференциации и правовых норм, существование до XX века коллективных форм собственности, задерживали в современном абхазском обществе формирование имен и фамилии. Поэтому их формирование большей частью происходило в XVIII-XIX веках. Самые ранние образцы западногрузинских имен и фамилии имеются в следующих письменных источниках – в "Книге сборов податей абхазского патриаршества", "Книгах приношении церкви Пицундской богоматери"; "Большой книге крестьян Пицундского патриаршества" и др. памятниках. Среди находящихся в этих источниках антропонимов не обнаружены ономастические единицы, созданные на абхазском языке или языках северо-западного Кавказа. Лексемы имен и фамилии и их основные модели колхские и, постольку, картвельские.

В грузинских источниках негрузинская, северо-закавказская патронимическая форма имен и фамилии впервые появляется в "Картлис цховреба" ("Житие Картли") – Иналдипа. По-видимо-

му это был один из уже огрузинившихся потомков переселившегося в XI веке в Абхазию Черкесского военачальника Инали. Еще одна негрузинская, северо-кавказская фамилия появляется в 1621 году в "Книге сборов податей Абхазского патриаршества", в списке села Ткавру. Эта фамилия абазинского происхождения Шамба, представленная в огрузиненной форме – Шамбаи. Она оканчивается мегрельской моделью общекартвельского суффикса "иан", — на "иа". Предположительно, фамилия огрузинена в результате интеграции пришлого населения с местным – картвельским, поэтому фамилия приняла форму грузинского написания фамилии.

О составе населения, с точки зрения этнической или национальной принадлежности, интересный материал дают результаты проведенной в стране переписи. Но для изучения демографического положения в Абхазии до XIX века не имеются надежные материалы. Демографическим исследованиям в Абхазии было положено начало в 90-ых годах XIX столетия, при российском правлении.

Камеральные описи населения проводились и в 1929 и 1939 годах, но эти архивные материалы были уничтожены в Кутаисском и Сухумском архивах вследствие пожаров. В центральном историческом архиве Грузии сохранились списки крещения населения некоторых общин Абхазии (Лихни и др.). Эти списки опубликовал Г. Гасвиани. Б. Хорава опубликовал списки абхазских "Мухаджиров" 1867 года. Также имеются списки абхазского населения, оставившегося в Аджарии в период мухаджирства в 60-70-ых годах XIX столетия, опубликованные Т. Ачутба.

Эти списки имен и фамилий, с точки зрения исследования этнического состава современного абхазского населения, дают любопытную картину. В "крестильных" списках, в процентном отношении, преобладают грузинские имена и фамилии, так как к этому времени христианство должно было восстановиться, преимущественно, среди язычников, т.е. обабхазившимся, ассимилированном картвельском населении. Что же касается списка "абхазских мухаджиров" 1867 года, в нем из общего числа фамилий приблизительно 35% оказались грузинскими. Из общего числа

поселившихся в Аджарии мухаджиров грузинскими фамилиями оказалось 24%. Итак, из переселенного в Турцию, признанного абхазским мусульманского населения, приблизительно одна треть оказалась картвельского происхождения. Это указывает на то, что и этнические "абхазы" позднего средневековья не были однородного происхождения. Исходя из исторической обстановки, современные этнические абхазы происходят от смешанного населения, мигрировавшего с Северного Кавказа волнообразно в течении длительного времени и интегрированного с коренным картвельским населением, которое встретило их на месте. Правда, в иностранных источниках позднего средневековья население Абхазии именуется "абазирами", но грузинские источники их опять воспринимает как "абхаз". К тому-же под термином "абхаз" после XIX века, реально подразумевалась не одна конкретная этническая группа, а обабхазившиеся представители смешанных групп (среди которых были и старые абхазы). В результате изучения вышеприведенных списков, обнаружилось, что в "абхазах" XX века в некотором количестве смешанно население турецкого, осетинского, славянского и татарского происхождения. За процессами этнической интеграции и консолидации последовало возникновение самосознания. Хотя ко времени составления списков, т. е. в XIX веке, процесс формирования этого этнического единства еще не был закончен.

Проблема этнического происхождения населения исторического Самурзакано (современный Гальский р-н), была выдвинута чиновниками российской империи с целью проведения колониальной политики. Территория Самурзакано расположена между р. Галидзга и р. Энгури и с испокон веков являлась частью территории Западной Грузии, Колхиды, исторического Одиши. Население здесь изначально было картвельским, со своим языком и традиционной культурой.

В 1681 году эту местность захватили абхазские феодалы, в частности, Сустан (Сорех) Шарвашидзе себя провозгласил владетельным князем Мегрелии. После его кончины, в 1685 г., сы-

новья абхазского князя территорию, начиная от р. Энгури до р. Бзипи, отвели Абхазии и разделили на три части. Третьему брату — Квапу досталась территория между р. Галидзга и р. Энгури. Абхазы и, вместе с ними, джики и черкесы с Северного Кавказа, устраивали набеги на местное картвельское население Одиши, разоряли имущество и похищали людей, которых продавали в рабство туркам-османам. Пришельцы сумели привнести в культуру картвельского населения Северной части Одиши свои традиции и обычаи. В результате этнотрансформационных процессов и слияния картвельских, абхазских и северокавказских племен, на территории между р. Келасури и р. Галидзга возникли “Абжуйские абхазы” с собственным самосознанием и разговорным языком.

Большую часть населения между реками Галидзга и Энгури, а также проживающих на узкой полосе местности до р. Охуреи, продали в рабство, часть населения, не выдержав тяжелых условий, переселилась южнее, в глубь страны. Несмотря на это, основную, большую часть населения составляли мегрелы, картвельские племена. Квапу в опустевшие после переселения мегрелов поселения переселил из бзибской Абхазии несколько абхазских княжеских семейств и вместе с ними небольшое количество крестьян. По всей вероятности, из Абхазии в Самурзакано переселилось большей частью обабхазившееся население грузинского происхождения, или же, тесно связанное с грузинским миром. Об этом свидетельствуют их грузинские имена и фамилии, грузинские формы абхазских фамилий, этногенетические и генеалогические предания, религиозные убеждения.

В 1705-1757 годах эта территория по наследству перешла к Мурзакану Шарвашидзе (сыну Квапу). Народные устные сказания и этнографический и исторический материал свидетельствует, что в отличие от других абхазских феодалов, Мурзакан пресек в крае продажу пленных в рабство, грабежи и воровство, установил мир и порядок, и благодарное население эту территорию в его честь нарекло — “Самурзакано”. Название края среди населения укоренилось в грузинском оформлении. В той же форме вошло оно

в абхазский и русский язык. Это явно указывает на то, что в регионе преобладало картвельское население. Вышесказанное подтверждают распространенные в XVIII, XIX веках типы поселения и хозяйствования, материальная культура, религиозные верования и обычай, социальная, бытовая и традиционная культура, грузинская терминология, топонимы, оставшиеся неизменными с ранне-средневековья. Незначительные изменения коснулись лишь микротопонимов.

В начале XVIII в. обабхазившееся, по происхождению грузинское население, переселившееся в родную среду, быстро восстановило утерянную этничность. Большая часть абхазских переселенцев, в процессе естественной адаптации, ассимилировалась с коренным населением. Лишь небольшая часть этнических абхазов и обабхазившихся северо-кавказцев, проживающих на узкой полосе между р. Галидзга и р. Охурей сохранили абхазский язык и самосознание.

Следовательно, Самурзакано всегда являлся частью картвельского мира, хотя вторжение абхазской этнической группы оставило определенный след в регионе.

Составить цельное представление о проблемах этнической истории абхазской этнической группы невозможно без изучения отдельных компонентов их культуры, составляющих единую систему. Рассуждая об этих вопросах необходимо учитывать роль грузинской культуры. Направление и темп этнических процессов и этнической истории абхаз было обусловлено различными моментами социальной жизни, которая определялась способами ведения хозяйства, материальной культурой, изменениями в социально-экономической сфере. Не меньшее значение имело экономическое развитие, характер традиционного быта этнической группы, духовная культура и т.д.

В ходе изучения проблем этнической истории абхаз были учтены особенности форм поселения XVIII-XIX веков, которые постепенно изменялись вместе с общественно-экономическим

развитием общества. Изменялся жилой комплекс и тип жилища. Одним из важнейших моментов абхазского поселения считаем расположенный на приусадебной территории "большого дома" брачный домик ("амхара") и находящееся на этой же территории семейное, со временем превратившееся в патронимическое кладбище.

Из памятников материальной культуры одежда долгое время сохраняла этнические особенности. Выяснилось, что повседневная одежда мужчин и женщин, головные уборы и свадебный наряд, их северокавказская терминология основные параллели находила с костюмом и головными уборами генетически родственных адыгейских народов. Культурное взаимоотношение же с грузинским народом способствовало созданию абхазской обрядовой, траурной одежды. Большое влияние грузинской культуры испытала абхазская пища, рацион и технология приготовления еды, зависящая от природно-географических, экономических и хозяйственных особенностей. В результате общения с грузинским населением, вместе с пищей в обиход абхаз вошло и вино. Со временем вино получило культово-ритуальное значение. Но основная, традиционная пища и питье (абста, буза) у современных абхаз и населения адыгейского происхождения, была одинакова.

После переселения на территорию Абхазии, многовековое общение с грузинским народом, природно-географические условия региона, отрасли хозяйства (земледелие, скотоводство, садоводство – виноградарство, пчеловодство и др.) – основные экономические источники, дали возможность абхамам наладить схожее с грузинами хозяйствование, а недостаток терминологии восполнить путем заимствования с грузинского. Хотя сельскохозяйственные отрасли абхаз и в начале XX века отличались своим примитивным характером. Сохранившееся до этого времени общинное и семейно-коллективное землевладение, формы коллективной собственности определяли и структуру общественной организации.

Что касается абхазской семьи и реального места семейного

быта, они подпадали своими определенными чертами в общекавказский срез. Обычай избегания, табуирования, свадебные обряды, положение женщины в семье, господствующая роль мужчины, как главы семьи, рождение - воспитание ребенка, половые - возрастные взаимоотношения, этические нормы и т.д. — своей специфичностью генетически относились к обычаям этнических групп черкесского происхождения.

Абхазский политеизм верований занимает особое место в формировании этнического самосознания и единства в функционировании этноса. Ясное представление об этом процессе дает, главным образом, этнологическое исследование. Религия в жизни абхазов всегда занимала огромную роль. По сей день религия оказывает значительное влияние на их общественный семейный и хозяйственный быт. Первая волна северо-кавказских мигрантов на территории Грузии (I-II в. н. э) должна была оказаться под влиянием христианства, привнесенного Андреем Первозванным в Лазику. В V веке предки абхазов, наряду с грузинами, приобщились к христианской вере. В VII подтверждается окончательная победа христианской религии в Абхазии. Примечательно, что “в абхазском языке укоренилась колхская христианско-культовая лексика, указывающая на то, что предки абхазов должны были усвоить греческую христианскую терминологию посредством мегрельского диалекта грузинского, колхского языка” (Т. Гванцеладзе). В грузинских сводах законов в XV веке в Абхазии подтверждается отход от Заветов Христа и возрождение язычества, что указывает на изменение состава населения новой волны переселенцев с Северного Кавказа с их примитивным укладом и верованиями. Пришлые джикки-абазы, вместе с другими горскими племенами прочно обосновались на территории абхазского воеводства (эриставство). Интеграция и смешение коренного и пришлого населения с их отличным друг от друга религиозным, социально-экономическим укладом, политическим строем заложили основу новых этнических процессов, приведших к возникновению современных абхазов. Таким обра-

зом, роль миграции в формировании как традиционного образа жизни, так и религиозных убеждений современных абхазов очень велика. Вместе с тем, культурно-исторические связи с грузинским населением отразились на верованиях, пантеистических культах библейских а позднее, абжуйских абхазов.

В настоящей статье внимание уделим лишь божествам, связанным со скотоводством и земледелием, так как, изучение этого вопроса в ретроспективе указывает на миграционный путь поселения абхазов на территории современной Абхазии. Скотоводство для абхазов являлось ведущей отраслью хозяйства как в средневековий, так и в XIX веке. Скот питал, одевал, являлся средством передвижения а также служил средством оплаты калыма, приданного, материального возмещения ущерба при кровной мести и т. д. О главенствующей роли этой отрасли можно судить по сохранившимся в лексике выражениям и формам приветствия. Сам термин скот, животные = араху содержит двойное значение. Он означает для абхазов вещь, имеющую ценность. Обратное-же значение носит термин — ирахум — что дословно переводиться как “то что не скот — не пригодно”. Исходя из этого, культ скотоводства — древнейший и предполагает наличие развитой системы. Самым примечательным божеством этого культа является — Аитар, приносящее благосостояние, здоровье и плодovitость скота, а также защищающее от хищников и воров. Это божество было семилетним. “Аитар бжаитар” (бжаитар — семь) — так обращались к нему абхазы. Каждой из семи лиц культа имело более мелкое божество: дойных коров — Жвабран, т. е. “мать коров”; коз — Джабран, т. е. “мать коз”; лошадей — Анчшашан; собак — Алшкнтр; луны — амза; солнца — амра; посевов и скота — Анапанага. В этом культе обозначен мотив плодородия, в основном скота, но он также относиться, в меньшей степени, и к посевам. Таким образом “это божество занимает видное место в абхазском языческом пантеоне всеобщим признанием и широкими функциями”. Лунному божеству возносят молитвы с просьбой о плодovitости и здоровье скота только мужчины, а солнечному божеству — только женщины. Что

же касается божества анапанага, оно покровительствует как скоту, так и посевам.

Таким образом, в обычаях современных абхаз, в основном из-за общего северо-западного кавказского корня и консервативного характера традиции, сохранилось сильное сходство с адыгейской этнической культурой. Хотя, в результате продолжительного культурно-исторического общения, заметно влияние грузинской культуры.

С проблемами затронутыми в данной книге, более подробно можно ознакомиться в публикациях, опубликованных автором в разные годы на русском языке.

1. Абхазская «абипара» — патронимия, Тб., 1986

2. Абхазы. Этнографический очерк, Разыскания по истории Абхазии/Грузия, Тб., 1999

3. Этнологическая интерпретация историко-культурных особенностей Абхазии, Очерки из истории Грузии. Абхазия, Тб., 2009

4. Основные черты семейного быта абхазов до революции, КЭС, VII, 1988

и др.



გამომცემლობა „უნივერსალი“

თბილისი, 0179, ი. ჯავახიშვილის გამზ. 19, ტ: 22 36 09, 8(99) 17 22 30
E-mail: universal@Internet.ge