

საქართველოს ისტორიის ინსტიტუტი (ს.ი.ი.)

ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი

2003

9491-1/1  
59945

# კავკასიის ეთნოლოგიური კრებული

## VIII

ქართული და საქართველოს არაქართული  
მოსახლეობის ტრადიციული ყოფა და კულტურა

საქართველოს  
ეთნოლოგიის ინსტიტუტი  
ბიბლიოთეკა

საქართველოს ისტორიისა და ეთნოლოგიის  
ინსტიტუტი  
ბიბლიოთეკის  
გამომცემი



თბილისი  
2003



## სუიციდის ეთნო-სოციოლოგიური ასპექტები საქართველოში

ქართულ ეთნოლოგიაში სუიციდის პრობლემა არასოდეს გამხდარა კვლევის საგნად და შესაბამისად, არც ტრადიციულ საზოგადოებაში მისი ადგილი არ არის შესწავლილი. თვითმკვლელობის ფენომენის ძიების იდეა გაგვიჩნდა ხევსურული ეთნოგრაფიული მასალების გაცნობის და ხევსურთა ყოფაზე დაკვირვების შედეგად, რამაც ცხადყო, რომ საქართველოს ამ კუთხეში თვითმკვლელობის კოეფიციენტი საკმაოდ მაღალია. ჩვენი დაკვირვებით, საქართველოს არც ერთ კუთხეში არ ვხვდებით თავს ისე ხშირად და ისე იოლად, როგორც ხევსურეთში. საინტერესოა, რა არის სუიციდის ინტენსივობის მიზეზები და რამდენად არის იგი შეპირობებული სოციალურად და ეთნო-ფსიქოლოგიურად საკვლევ რეგიონში. სამწუხაროდ, ამ საკითხთან დაკავშირებით საგანგებოდ შეკრებილი ეთნოგრაფიული მასალა არ არსებობს. ამდენად, წინამდებარე სტატიაში, სპეციალურ ლიტერატურაში გაბნეულ ფაქტებსა და ხევსურთა ყოფიდან ჩვენთვის ცნობილ ისტორიებს დავეყრდნობით. ამ ეტაპზე შევეცდებით საკითხი ეთნო-სოციოლოგიური პოზიციებიდან განვიხილოთ, რისთვისაც თავდაპირველად მოკლედ გავაანალიზებთ სუიციდის პრობლემას ზოგადად სოციოლოგიური თვალსაზრისით.

სუიციდის თაობაზე მეცნიერებაში მრავალგვარი შეხედულება არსებობს. მეცნიერთა ერთი ნაწილი (ძირითადად მედიკოსები) თვითმკვლელობის მიზეზად ინდივიდის მენტალურ აშლილობას მიიჩნევს, ანუ, მათი აზრით, თვითმკვლელობას არაჯანსაღი ფსიქიკის მქონე ადამიანები სჩადიან, რიგი მკვლევარებისა, სუიციდს ნორმალურ მოვლენად თვლის, რამეთუ ამგვარი ქმედება ფსიქიკურად ჯანსაღ ადამიანებშიც გვხვდება.

აღსანიშნავია, რომ ფსიქიკურად არაჯანსაღი ადამიანის თვითმკვლელობა თავისი არსით განსხვავდება ჯანსაღი ადამიანის თვითმკვლელობისაგან. ამის თაობაზე ე. დურკჰეიმი წერს:

«Самоубийства психически ненормальных людей отличаются от остальных точно так же, как галлюцинации отличаются от нормальных восприятий и как автоматические импульсы от вполне сознательных поступков» (5.44).

მეცნიერთა ნაწილი თვითმკვლელობას ბიოლოგიურ ფაქტორებთან კავშირში შეინავლის, სხვანი კი მის მიზეზებს სამყაროს კანონებთან ან სოციალურ ფაქტორებთან მიმართებაში განიხილავენ.

ზ. ფროიდი, რომელიც ე. წ. „ინსტინქტების თეორიის“ ფუძემდებლად გვევლინება, თვლიდა, რომ ადამიანს სიცოცხლის (ეროსი) და სიკვდილის (ტანატოსი) თანდაყოლილი ინსტინქტები გააჩნია. სიკვდილის ინსტინქტი სიცოცხლის ნგრევისა და შეწყვეტისაკენ არის მიმართული, იგი ძირითადად შიგნიდან გარეთ წარმართება



და მტრობაში, ნგრევისადმი სწრაფვასა და მკვლელობაში გამოვლინდება, მაგრამ თუ ეს ინსტინქტი შიგნით არის მიმართული, მაშინ იგი ინდივიდში თვითდასჯის ფორმით ვლინდება, რომლის უკიდურესი გამოხატულებაც თვითმკვლელობაა. (4,33).

გორდონი ამის თაობაზე წერდა: «Если в душе каждого человека живет инстинкт жизни, как основа чувства самосохранения, то рядом с ним должен существовать и антагонист его, именно инстинкт смерти и самоистребления». (5. 10).

მეცნიერი მიიჩნევს, რომ ადამიანის ცხოვრება ამ ინსტინქტთა თანაფარდობაზე დამოკიდებული. შესაფერისი გარემო და ვითარება ააქტიურებს ერთს ან მეორეს. თვითმკვლელობისადმი განწყობა თითქოსდა წინასწარ არის ჩადებული ადამიანის სულში, მსგავსად ორგანიზმში ტუბერკულოზის ჩხირისა და ლატენტურ მდგომარეობაში იმყოფება; ის შეიძლება ბოლომდე პასიური დარჩეს ან გარკვეულმა ვითარებამ გააქტიუროს, რასაც ჩვეულებრივ კატასტროფა მოჰყვება ხოლმე.

ზოგიერთი მეცნიერის თვალსაზრისით, თვითმკვლელობა ადამიანის თავისუფალი ნების, დამოუკიდებელი სულის გამოვლენაა; თუმცა არსებობს მოსაზრებაც, რომლის მიხედვით, სუიციდს არა ადამიანის ნება და მისი შინაგანი ბუნება, არამედ სამყაროს კანონზომიერებანი განაპირობებს.

ე. დურკჰეიმი, რომელიც სოციოლოგიაში თანამედროვე ფუნქციონალური სკოლის დამაარსებლად ითვლება, ერთ-ერთი პირველთაგანი იყო, ვინც თვითმკვლელობის ფენომენი სოციალურ ფაქტორებთან მიმართებით შეისწავლა. მეცნიერი სუიციდისადმი მიდრეკილებას სოციალურ მიზეზებს უკავშირებდა და, თუმცა არ უარყოფდა პიროვნების ინდივიდუალურ მონაცემთა როლს თვითმკვლელობაში (ფსიქიკა, რელიგიური მრწამსი, განათლება, ტემპერამენტი...), იგი მას ღრმად სოციალურ მოვლენად მიიჩნევდა.

„ყოველ სოციალურ ჯგუფში, – წერდა ე, დურკჰეიმი – არსებობს სრულიად განსაკუთრებული მიდრეკილება თვითმკვლელობისადმი, რომელიც ვერ აიხსნება ვერც ინდივიდის ფიზიკურ-ორგანული წყობით და ვერც მისი გარემოს ფიზიკური ბუნებით, ეს ფენომენი სოციალურ მიზეზებს ემყარება და კოლექტიურ მოვლენას წარმოადგენს. 5.167).

დურკჰეიმისათვის ინდივიდი ერთიანი კოლექტივის ნაწილია და ამიტომ, მის ცხოვრებაში ყველა მოვლენას და, მათ შორის, თვითმკვლელობასაც, იგი იმ ფაქტორებთან დაკავშირებით შეისწავლის, რომლებიც კოლექტივს მართავენ. ინდივიდსა და კოლექტივს შორის ბუნებრივი კავშირების მოშლა და, შესაბამისად, საზოგადოებაზე მისი შემადგენელი ერთეულების დამოკიდებულების მუდმივი კანონების დარღვევა მეცნიერს თვითმკვლელობის მიზეზად მიაჩნია.

მჭიდრო კოლექტიური კავშირი, საზოგადოების შეკრულობა სუიციდისთვის ბარიერს წარმოადგენს. ინდივიდი, როგორც საზოგადოების წევრი, ვალდებულია იარსებოს საზოგადოებაში და ემსახუროს მას, მაგრამ როდესაც ხდება ამ კავშირების შესუსტება ან სულაც მოშლა, სწორედ მაშინ ჩნდება თვითმკვლელობის ალბათობა.

დურკჰეიმმა განასხვავა სუიციდის სამი ძირითადი ტიპი: სუბიექტური (იგივე ეგოისტური), ალტრუისტული და ანომიური.



სუბიექტური თვითმკვლელობის მიზეზს წარმოადგენს პიროვნების გარიყვა საზოგადოებისაგან, რომელიც ვეღარ ახერხებს თავისი ქცევის რეგულირებას, ირღვევა კავშირები ინდივიდსა და კოლექტივს შორის, რაც პიროვნების ყოფას აუტანელს ხდის. ეს მდგომარეობა შეიძლება მოჰყვეს ფიზიკურ ტანჯვას, ოჯახურ უსიამოვნებებს, სილატაკეს და ქონების დაკარგვას, რელიგიურ ფანატიზმს, ამორალობას და ა. შ. საქმე გვაქვს უკიდურეს ინდივიდუალიზმთან, ამ დროს ადამიანისათვის სიცოცხლე აზრს კარგავს.

ალტრუისტული თვითმკვლელობის დროს ინდივიდი უკვე აღარ არსებობს როგორც მთელის ნაწილი, ის მთლიანადაა შეწყვეტილი სოციალურ მასასთან და მისი პირადი ინტერესები სრულად ატროფირებულია, ამ დროს საზოგადოება თითქოს უბიძგებს, ავალდებულებს და ქმნის გარკვეულ გარემოებას ინდივიდის თვითმკვლელობისათვის, ადამიანი საკუთარი თავის მიღმა ხედავს სიცოცხლის აზრს. ალტრუისტული სუიციდი ხშირია მოხუცებსა და დავრდომილებს შორის, როდესაც ისინი თავინთ ფუნქციასა და დანიშნულებას კარგავენ, ასევე საყვარელი ადამიანის სიკვდილის შემთხვევაში.

ანომიური ტიპის თვითმკვლელობა გულისხმობს ინდივიდსა და საზოგადოებას შორის კავშირების მოშლას სოციალური ძვრების ნიადაგზე, როდესაც ადამიანი ვერ ახერხებს შეეგუოს და შეეთვისოს საზოგადოებაში მიმდინარე გარკვეულ ცვლილებებს (ძირითადად სოციალური და პოლიტიკური მიმართულებების). ხდება მისი გაუცხოვება, ვეღარ ხერხდება ურთიერთობათა რეგულირება, რასაც თან ახლავს ინდივიდის ტანჯვა.

ე. დურკჰეიმი ასკვნის, რომ სუიციდის შემთხვევათა რიცხვი იცვლება იმ რელიგიური, ოჯახური და პოლიტიკური საზოგადოებების ინტეგრაციის უკუპროპორციულად, რომლის ნევრადაც გვევლინება ინდივიდი. (5.265). მეცნიერმა აღიარა, რომ სუიციდის ფენომენი მჭიდროდ არის დაკავშირებული ნაციონალური ტემპერამენტის ყველაზე ღრმა და ძირითად ასპექტებთან, რომ ყველა ეთნოსს გააჩნია თავისებური განწყობა თვითმკვლელობისადმი. (5, 167).

ჩვენს ხელთ არსებული მონაცემების თანახმად ხევსურეთში ყველაზე ხშირად აღინიშნება თვითმკვლელობის შემდეგი ფორმები:

- ა) მოხუცებულთა და დაუძღვრებულთა სუიციდი.
- ბ) სუიციდი საყვარელი ადამიანის დაკარგვის გამო
- გ) შეურაცხყოფის და დამცირების გამო მომხდარი სუიციდი

ხევსურეთში დაფიქსირებული მოხუცებულთა და დაუძღვრებულთა თვითმკვლელობები ძირითადად მამაკაცთა მიერ არის ჩადენილი და ალტრუისტული ტიპის თვითმკვლელობას განეკუნება.

„თათია ბალიაური მცოდნე კაცი იყო, ფიცხი, მამაცი, პურადი, რჯულის კაცებში ავლევდნენ მთასიქითში, პირიქით ხევსურეთში, ხევის წელზე, გუდამაყარში, ლილღოსაც, უყვარდა ლამაზი თქმა, ცოცხალი რჯული, მხიარული სიტყვით მოხიბვლა. ხანდახან რჯულიდან რჯულში მიჰყავდათ. აქებდნენ და სიამოვნებდა. (2,26). ერთხელაც, ერთ-ერთი რჯულის დროს, მან სიტყვა ვეღარ მოიგონა, სათქმელი დაკარგა. ეს გახდა მისი ამ ქვეყნიდან წასვლის გადაწყვეტილების მიზეზი, დროს



დაასწრო, საკუთარ დაძაბუნებასა და გაუფასურებას გზა გადაუჭრა. ახლა ყველა კარგად მყავს დაბინავებული, ახლა მირჩვენია სიკვდილიო და თავი მოიკლა“ (3,16).

პიროვნული გაუფასურება და უძლეულება გახდა მიზეზი ბარისახოელი უჭკუათ გოგოთურის თავის მოკვლისა.

„უკუათ გოგოთურიც ხევსურეთზე მეტი იყო სიმტკიცით, სიმაგრით, პურადობით, პირდაპირობით, გვარის, ოჯახისა და ჯვრის წესების დაცვით, თავმოყვარეობით ხევსურეთისათვის თავდადებულობით, შატილელებმა შვილი მოუკლეს, ამაზე ბიძაშვილმა ნათულამ მაშინვე თოფი დაიკრა, ათ წელიწადს იცოცხლა სულხანაურის (შვილის) სიკვდილის შემდეგ, მერე დაავადდა, კუჭი სტკიოდა და მეტწილად იწვა. ერთ დღეს შეჰყარა სახლიკაცი. მოაყვანინა შვიდი-რვა წლის ყმანელებიც კი და განუცხადა: მე თავს მოვიკლავ და იცოდეთ ვისთან რა საქმე გვაქვს გასარჩევი სამტროც და სამოკეთეოცო. უთხრა როგორ უნდა გაერჩიათ საქმე შატილიონთან (სულხანაურის მკვლელთან), უთხრა, რომ დაეცვათ თავიანთი მამულების „სამან-სამძღვარი“. არ გაეტეხათ ხევსურეთი, სოფლის პირი შეენახათ, დაუბარა რა „დაეყენებინათ“ დოლისათვის.

სახლიკაცებმა ქუდი გადაუყარეს და მუხლის ჩოქვით თავდახრილები ტირილით შეეხვეწნენ – ნუ ჩაიდენ მაგ საქმეს, ყელს ნუ გამოგვჭრიო.

– თავს ვატყობ, აღარ მოვრჩები და ლელაის (რძალი) შესანახად ვარ გამხდარიო – უთხრა გოგოთურმა, რომ ვერაფერი გააგონეს, ხოშიათ თათარამ შეჰყარა სოფელი და საკლავი მიჰგვარეს, მაგრამ ამაოდ, არაფერი შეისმინა, მაშინ ბარისახოელებმა გოგოთურის თოფს ჩახმახი წააძვრეს და ჩუმად დამალეს, თვითონაც გადამალეს თოფები.

ეს ამბავი რომ ხდებოდა ცოლი თამია მონმაოს იყო ძმის სანახავად წასული. ლელამ თქვა, რძლის გაკეთებული „ტალავარი“ ჩაეცვა, შენახული ჰქონდა მის პატივსაცემლადო. ბანზე გამოვიდა და დაიძახა – უნამუსოო, ჩემს თოფსაც მიახელი ხელი? სად დამალე ჩახმახი, თქვი, თორემ დანას დაგცემო, მე არ ავეძრახე, ხელი გავიქნიე, არ ვიცი, იმის ნიშნადო, და გავერიდო, ამ დროს გავარდა თოფი, მივხვდი, რაც მოხდა და გავიქეციო. თვითონ რალაც ჩახმახი მოერგო თოფისთვის, ვაშლის ძირში ხალიჩა დაეგო, შემოეტანა ხმალი, გადაეკიდა ფარი, სამკლავენი, ჩაჩქანი, ჯაჭვის პერანგი. ხანჯალ-სარტყელი, აშურმანი, ყველაფერი ზედ ჰქონდა და ისე დაეკრა თოფიო. ამ ოჯახიდან ბაბუამ თოფი დაიკრა, გოგოთურმა თოფი დაიკრა, ნათულამაცო (2,33-36).

არ შეიძლება არ აღვნიშნოთ, რომ ამ ტიპის ალტრუისტული თვითმკვლელობები, ანუ სიბერისა და დაძაბუნების მიზეზებით გამონეული სუიციდი, უძველეს ხალხებში ტრადიციას წარმოადგენდა. მაგალითად, დანიელი მეომრები სიბერით და ავადმყოფობით (ანუ ლოგინში სიკვდილს) სირცხვილად მიჩნევდნენ და, ჩვეულებრივ, თავს იკლავდნენ. იგივე ტრადიცია მონმდება თრაკილებშიც. ანალოგიური ვითარება იყო კელტებსა და ინდოელებშიც. ამდენად ხევსურეთის სინამდვილეში არსებული ალტრუისტული ტიპის ზემოხსენებული ხასიათის თვითმკვლელობებს შესაძლებელია ტრადიციული ფესვებიც კი გააჩნდეს, თუ გავითვალისწინებთ, რომ ხევსურებიც ზემოჩამოთვლილი ხალხების მსგავსად, მეომარი და აგრესულობით გამორჩეული



ახლა ყველა  
მოიკლა" (3, 16).  
თელი უჭკუათ

სიმაგრით,  
ბის დაცვით,  
ლებმა შვილი  
თ წელიწადს  
კუჭი სტკიო-  
დი-რვა წლის  
თან რა საქმე  
ერჩიათ საქმე  
თ თავიანთი  
რი შეენახათ,

ბი ტირილით

რ გამხდარიო  
ყარა სოფელი  
ისახოლებმა  
ც გადამალეს

ვად წასული.  
ა მის პატივ-  
საც მიახელი  
ქძრახე, ხელი  
იოფი, მივხვ-  
თვის, ვაშლის  
ენი, ჩაჩქანი,  
ინდა და ისე  
ოფი დაიკრა,

თვითმკვლე-  
დი, უძველეს  
სიბერით და  
შვეულებრივ,  
რი ვითარება  
ი არსებული  
საძლებელია  
ურებიც ზე-  
ამორჩეული

თნიკური ჯგუფია. ალტრუისტული თვითმკვლელობები კი, ე. დუკჰეიმის თანახმად, ისეთ ხალხებშია დაფიქსირებული, რომლებიც „არ ერიდებიან უზომო სისხლის ღვრას და თითქოსდა ეძებენ სიკვდილს“ რომელთათვისაც საზოგადოების წინაშე მამაკაცური მოვალეობის მოხდა ერთ-ერთ უმაღლეს მოვალეობად ითვლება. (5, 278).

ალტრუისტული თვითმკვლელობის მეტად გავრცელებულ ფორმას ხევსურეთში წარმოადგენს სუიციდი საყვარელი ადამიანის დაკარგვის მიზეზით. ძირითადად თავს იკლავენ ქალები ქმრის, შვილის, სწორფერის, ძმის სიკვდილის გამო. აღსანიშნავია, რომ მამაკაცთა შორის ამ საბაბით თვითმკვლელობა საკვლევ რეგიონში ნაკლებად შეინიშნება.

„ამლიონმა კურდღლათ გიგამ დედა-დების გაჯავრებულმა თოფი დაიკრა. მას ცოლად ჰყავდა ჯუთელთ ქალი ძილა, რომელსაც ქმარი ძალიან უყვარდა. იმდენად, რომ კიდევაც დასცინოდნენ, ერთი პატარა ქალის მეტი შვილი არ ჰყავდათ. როდესაც ძილამ მომაკვდავი ქმარი ნახა, უთხრა, - დაიცადე, შენ ეხლა გჭირდება მომვლელი და მეც მოვდივარო... ძილა ქმართან შევიდა, შვილი ზურგს უკან კედლისაკენ მიიმწყვდია, თოფის სასხლეტი ძაფით გიგამს ხელს მიამაგრა, შემოაყენა, მოსწია და ტყვია შიგ გულში მოხვდა, ბავშვი ცოტა განზე განუულიყო და ტყვიამ მუხლის თავზე გაუარა, მსუბუქად დაიჭრა“ (2, 32-33).

„ოხერხველი ძალიან კარგი ახალგაზრდა, თვალ-ტანადი, ყველაფრით გამორჩეული, მიძიმედ დაჭრეს და ვერაფერს შეელოდნენ. საცოლვე ჰყავდა, სახილოელი ქალი თიურა. ეს ქალი არც კი იყო საქმროს სახლში ნამყოფი, ისე იცნობდნენ ერთმანეთს. რაკი მიხა კვდებოდა, თიურაც ნაიყვანეს. იგი მოკრძალებით უვლიდა ავადმყოფს, მიხამ უთხრა თურმე - ქალო, ეს ტაგრუცი მე თორელთ დედიკას გავუკეთე, იმან ნაილოს. მომწონდა, თავკვირბულია და არ დამივიწყებს. შენ ბეჭედს მოგცემ. როცა ჩემი ნაჩუქარი ბეჭედი აღარ გიხდებოდეს, ჩემ თავს შენ თვალში სხვა დაეფაროს, მაშინ ეს ბეჭედი მოიტანე და შენი ხელით ჩემთან საფლავის მიწაში ჩამარხეო, სხვა ვალი არაფერი მაქვსო.

როცა გარდაიცვალა - თიურა ვერ იტირებდა, ქმარზე ტირილი სირცხვილია. დედამთილისათვის უთქვამს - როცა მოვკვდები მეც აქ დამმარხეთო.

- შენ თავს აქ არავინ დაგვამარხვინებს, ვინ იცის ქარი საით გაგიტაცებსო, - ყურადღება არ მიუქცევია მისი ნათქვამისთვის დედამთილს. შესულა მკვდართან თიურა, მოუჭრია თმები, ნაწილი ხელში მოუცია მიცვალებულისათვის, ნაწილი გულზე დაუფენია და მისი თოფი დაუკრავს, დედამთილი რომ შევარდნილა, კიდევ ცოცხალი ყოფილა:

- ვერ მომერია დედამთილო, ქარიო, - ამის თქმა მოუსწრია. (2, 48).

1925 წელს არხოტს ქისტების ლაშქარი დაეცა. მაშინ ამლამი მოუკლავთ ყველა სიკეთით გამორჩეული მარაისძეთ დავითი, დაქვრივდა ახალმოყვანილი ცოლი, რომელმაც ქმრის სიკვდილის გამო მწუხარებას ვერ გაუძლო და თავი მოიკლა.

ხევსურეთში ხშირად იკვლავდნენ თავს ახალგაზრდა ქალები ძმობილის სიკვდილის შემთხვევაში. (1, 18).

ბიძაშვილის სიკვდილის გამო თავი მოიკლა ზემოხსენებული გოგოთურის ძმისშვილი და სხვ.



ცნობილია, რომ ხევსურული ტრადიციით მეტად მკაცრია გრძნობათა გამომჟღავნების კრიტერიუმი. ქმრის მიმართ სიყვარულისა და სიბოძის გამოხატვა, შვილის მოფერება და სხვა „ემოციური სისუსტეები“ ამ ეთნოგრაფიული ჯგუფისათვის სირცხვილად ითვლებოდა. შეიძლება ითქვას, რომ ხევსური ქალები, რომლებიც ძლიერ იყვნენ შეზღუდული გრძნობების გამოჟღავნებაში, თავიანთ სიყვარულს სწორედ სასიკვდილო თავგანწირვით გამოხატავდნენ.

საერთოდ, ალტრუისტული ტიპის თვითმკვლელობები საკვლევ რეგიონში საკმაოდ ხშირია. ანომიური ტიპის თვითმკვლელობები ხევსურეთში თითქმის არ გვხვდება. როგორც ითქვა, ეს ტიპი გულისხმობს სოციალური ძვრების შედეგად (პოლიტიკური, ეკონომიკური) ადამიანსა და საზოგადოებას შორის კავშირების რღვევას, ამდენად, ისეთ ჩაკეტილ საზოგადოებაში, როგორც ხევსურული იყო და რომელიც ინოვაციების მიმართ დიდი მედეგობით გამოირჩეოდა – ბუნებრივია, ანომიური სუიციდის მაგალითები შედარებით ნაკლები იქნებოდა, ვიდრე ქალაქის საზოგადოებაში. ამ ტიპის თვითმკვლელობას განეკუთვნება რამდენიმე წლის წინ მომხდარი შემთხვევა შატილში, როდესაც აქაურმა საუკეთესო ახალგაზრდამ – შატილის გამგებელმა მოულოდნელად მოიკლა თავი. ეს ის პერიოდი იყო, როდესაც ჩეჩნეთ-რუსეთის ომის შედეგად საქართველოში შატილის ხეობის გავლით შემოვიდა ათასობით ლტოლვილი, ამ პროცესმა როგორც სახელმწიფოთაშორისი, ასევე ლოკალური დაძაბულობა გამოიწვია. ხევსურეთის ამ მონაკვეთში მიმდინარე მოვლენებზე პასუხისმგებელი და მათი დამარეგულირებელიც შატილის გამგებელი იყო, რომელმაც, სავარაუდოა, ველარ მოახერხა მოველო შექნილ სიტუაციისათვის, განყნა კავშირები ინდივიდსა და სიციუმს შორის, რაც ახალგაზრდა კაცის თვითმკვლელობით დასრულდა.

რაც შეეხება ეგოისტურ თვითმკვლელობას, ამ ტიპის სუიციდიც არ წარმოდგენს იშვიათობას ხევსურეთში, მაგრამ ალტრუისტულთან შედარებით ჩვენთვის ნაკლები შემთხვევაა ცნობილი. „ახიელელ ნაროზაულთ მამუკას ნათხოვი ჰყავდა ამლიონთ ქალი მათა. აქვე ბასილ ოჩიაურის ცოლი იყო მაიას ბიძაშვილი ნინო (ოთხი თაობით იყვნენ დაშორებული). მოხდა ისე, რომ მაიასა და ბასილს ერთმანეთი შეუყვარდათ. ხალხში ხმა გავარდა, ბასილი ცოლს თავს ანებებსო. ისიც ითქვა, რომ მაია ქმარს (დანიშნულზედაც ითქმის) სწუნობსო. ადგენენ ნოროზაულები, მოიყვანეს მაია და ჯვარი დასწერეს, მაგრამ საქმეს არაფერი ეშველა, ჩამოვარდა უსიამოვნება ბასილსა და ნინოს შორის. ქალმა მამასახლისთან იჩივლა. მღვდელმა ბევრი ურჩია, რომ არ გაყრილიყვნენ, მამასახლისმა კი ბასილს დაუჭირა მხარი – ძალით ცოლ-ქმრობა არ შეიძლება, თან არც შვილები ჰყავთო. გართულდა საქმე, მამუკა მაიას თავს არ ანებებდა, იცოდა, რომ ის ბასილს გაჰყვებოდა, რაც გვარისათვის დიდი სირცხვილი იყო. როდესაც ნინო დარწმუნდა, რომ ბასილი მასთან აღარ იცხოვრებდა, ამდის ბოლოს წყალში გადავარდა და თავი მოიკლა, ეს უფრო იმიტომ ჩაიდინა, რომ თუ თავს მოიკლავდა, ბერდიშვილები მაიას ბასილს აღარ გაატანდნენ, როგორც მკვლელობაში გარეულს... (2,65).

ხევსურეთში დავაფიქსირეთ თვითმკვლელობის იმგვარი ტიპი, რომელიც არ თავსდება საყოველთაოდ აღიარებული კლასიფიკაციის ჩარჩოებში, მას თუმცა

გააჩნია ეგო-  
განსხვავდე-  
სოფელ  
საბოსლო  
ჩამოიხრჩო-  
მყოფ დედა-  
ბული ესვე-  
ქათიბი. (შ-  
ახალგა-  
გააფუჭა, შ-  
სრულ-  
ქალიშვილ-  
განზრახვი-  
მსგავს-  
ტური სუი-  
მაგრამ თუ-  
განვეტა უ-  
თვითმკვლე-  
ბრივი ღირ-  
რეალიზაც-  
ვიდის იზო-  
ვერ მოხდ-  
მოითხოვს-  
თვითმკვლე-  
განსაზღვრ-  
დინამიკურ-  
ჩვენს-  
დროის უმ-  
შესაძლებელ-  
ფსიქიკური-  
გადოებას შ-  
ციდის ახსნ-  
საყოვე-  
ალმოწინდ-  
სამუშაო-  
გვემას, სა-  
ნის მისაღ-  
ტემას გვე-  
შემთხვევან-  
თვითმკვლე-  
საზოგადო-



გაჩნია ეგოისტური სუიციდის მახასიათებლები, მაგრამ ძირითადად მისი არსისაგან განსხვავდება.

სოფელ შატილში მამა გაუჯავრდა ქალიშვილს. აქ რას აკეთებ, რატომ საბოსლოში არ ნახვედი და დედას არ მოეხმარეო. შეურაცხყოფილმა გოგონამ თავი ჩამოიხრჩო. გარდაცვლილის ბიძაშვილი ქალის მონაყოლით, როდესაც საბოსლოში მყოფ დედას შვილის ამბავი შეატყობინეს, იგი შევიდა იმ ოთახში, სადაც მიცვალებული ესვენა. მკაცრად გადახედა და ზედ მიაგდო საბოსლოდან წამოღებული მისი ქათიბი. (3)

ახალგაზრდა ქალმა საზოგადოებრივი თავშეყრის ადგილას უნებურად ჰაერი გააფუჭა, შერცხვენილმა და თავმოყვარეობაშელახულმა მანაც თავი მოიკლა.

სრულიად უმიზეზოდ მოიკლა თავი სილამაზით გამორჩეულმა არხოტელმა ქალიშვილმა ახალუხალში, ლხინისა და საზეიმო განწყობილების დროს, მხოლოდ იმ განზრახვით, თუ რა ეფექტს მოახდენდა ტოლ-სწორებზე მისი ეს ნაბიჯი.

მსგავსი მაგალითები ბევრია ხევსურთა ყოფაში. ამ დროსაც, მსგავსად ეგოისტური სუიციდისა, პიროვნების ინდივიდუალიზაცია უკიდურეს ზღვარს აწევს, მაგრამ თუ პირველ შემთხვევაში საზოგადოებასა და ინდივიდს შორის კავშირის განვცეა უფრო ყოფითი მიზეზებით არის გამოწვეული, მეორე შემთხვევაში თვითმკვლელობის საბაბი მთიელთა ფსიქიკური წყობის თავისებურებებსა და ზნობრივი ღირებულებების სისტემაშია საძიებელი. ეგოისტური თვითმკვლელობის აქტის რეალიზაციისათვის საჭიროა გარკვეული დროის მონაკვეთი, რათა მოხდეს ინდივიდის იზოლაცია სოციუმისაგან (რაც ბუნებრივია ვერც წამებში და ვერც საათებში ვერ მოხდება). მაგ. უიმედო სიყვარული მისი გაცნობიერებისათვის დროს მოითხოვს, ასევე სიღატაკე უცბად არ წარმოიშვება და სხვ., ალტრუისტული თვითმკვლელობის დროსაც ინდივიდს თავისი მდგომარეობის გასაცნობიერებლად განსაზღვრული პერიოდი ესაჭიროება. მაგ. მოხუცებულობა ორგანიზმის დაბერების დინამიკური პროცესია, ავადმყოფობა და უძლურობაც ასევე ერთბაშად არ მოდის.

ჩვენს მიერ ზემოხსენებული განსხვავებული ტიპის თვითმკვლელობები კი დროის უმცირეს მონაკვეთს საჭიროებს, რათა ინდივიდმა გადაწყვეტილება მიიღოს. შესაძლებელია აქ აფექტური მომენტი ჭარბობდეს, რომელიც ასევე ადამიანის ბიოფსიქიკური წყობით განისაზღვრება. ამ შემთხვევაში აქ არ ჩანს ინდივიდსა და საზოგადოებას შორის კავშირების რღვევისათვის აუცილებელი პერიოდი. ამ ტიპის სუიციდის ახსნა, უპირველეს ყოვლისა ეთნოსის ფსიქოლოგიაში უნდა ვეძებოთ.

საყოველთაოდ ცნობილია, რომ როდესაც სუბიექტი გარკვეულ სიტუაციაში აღმოჩნდება, მისთვის ღირებულებითი ორიენტაცია სიტუაციის ხედვის ერთგვარ სამუშაო კონცეფციად იქცევა. პიროვნება ადგენს თავისი მოქმედების სამომავლო გეგმას, სახავს მოქმედების გზებსა და მიზნებს და ამავე დროს საშუალებებს ამ მიზნის მისაღწევად. ამდენად სუიციდის აქტებზე მსჯელობისას ღირებულებათა სისტემას გვერდს ვერ ავუვლით. საერთოდ, ნებისმიერი ტიპის თვითმკვლელობების შემთხვევაში მათი როლი მეტ-ნაკლებად გამოკვეთილია. ბოლოს განხილული თვითმკვლელობების მაგალითებით თუ ვიმსჯელებთ, ამ შემთხვევაში წარმმართველი საზოგადოების მორალ-ფსიქიკური ღირებულებები და ნორმები უნდა იყოს. აქ



სოციალური მომენტები უკანა პლანზეა გადაწეული. როდესაც მამა უჯავრდება ქალიშვილს, და ეს უკანსკნელი თავს იკლავს – ამ დროს პირველადი სწორედ მორალურ-ფსიქიკური ღირებულებანია. იგივე შეიძლება ითქვას მამინაც, როდესაც ახალგაზრდა ქალი თავს სრულიად უმიზოდ იკლავს. ამგვარად თუ ამ ღირებულებებს ერთ შემთხვევაში პირველადი დატვირთვა არ გააჩნია, სხვა შემთხვევაში მათ სუიციდის აქტის განხორციელებაში გადამწყვეტი როლი ენიჭებათ.

როგორც ვთქვით, დურკჰეიმის აღიარებული თეორიის მიხედვით, რაც უფრო ინტეგრირებულია რელიგიური თუ ოჯახური საზოგადოება, მით უფრო ნაკლებია თვითმკვლელობის ალბათობა, რასაც ვერ ამტკიცებს ხევსურული სინამდვილე. არც რელიგიური და არც ოჯახური საზოგადოება, რომელიც საკვლევ რეგიონში ინტეგრაციის მაღალი ხარისხით გამოირჩევა, არ წარმოადგენს ბარიერს სუიციდის ხშირი შემთხვევებისათვის.

ცნობილია, რომ მართლმადიდებლური ქრისტიანობა თავისი დოგმებით ყველანაირად ეწინააღმდეგება სიცოცხლის თვითნებურ მოსწრაფვას. თვითმკვლელს უზიარებლად მარხავენ, ხოლო საიქიო ცხოვრების ნეტარებანი მისთვის მიუწვდომელია. ხევსურთა რწმენით, სამზეოს გაყრილთ მარადიული ერთად ყოფნა ელით. ქრისტიანული თვალსაზრისით კი თვითმკვლელი ამ შესაძლებლობას მოკლებულია, სასწრაფოთილი ჭეშმარიტი მართლმადიდებელი თავს სწორედ იმიტომ ვერ იკლავს, რომ სწამს – იგი საიქიოში ვერ შეხვდება თავისიანს. ხევსურისთვის ეს მომენტი უცხოა, იგი იმიტომაც იკლავს თავს, რომ იმქვეყნიურ ცხოვრებაში საყვარელ ადამიანთან იყოს. სწორედ აქ ირღვევა სოციოლოგთა მიერ აღიარებული უკუპროპორციული წონაწილობა სუიციდსა და საზოგადოებას შორის.

სუიციდის ჩამდენათათვის დაბრკოლებას არ ქმნის ხევსურული ოჯახის შეკრულობა და ტრადიციები. საყოველთაოდ აღიარებული ფორმულის თანხმად, ხევსურეთში არ უნდა აღინიშნებოდეს თვითმკვლელობათა ისეთი რიცხვი, როგორც ამ კუთხეში ფიქსირდება. ნათელია, რომ ჯგუფის ინტეგრაციის მაღალ დონეს, რაც ხელს უშლის სუიციდის აქტების ინტენივობას, ხევსურეთში ისეთი ფენომენი უპირისპირდება, რომელიც თავისი არსით უფრო მძლავრი ჩანს და არღვევს ზემოხსნებულ კანონზომიერებას. რა უნდა იყოს სოციალური ხასიათის ფენომენზე უფრო ძლიერი? ჩვენი ვარაუდით, იგი ეთნო-ჯგუფის ზნეობრივ ღირებულებათა და ფსიქიკური წყობის თავისებურებებში უნდა მდგომარეობდეს.

და ბოლოს, შეიძლება დავასკვნათ, რომ ხევსურეთში გვხვდება სოციოლოგების მიერ საყოველთაოდ მიღებული სუიციდის სამივე ტიპი: ეგოისტური, ალტრუისტული და ანომიური. ამათგან პროცენტულად მეტია ალტრუისტული სუიციდი. შემდეგ ეგოისტური და ბოლოს, ანომიური. ანომიური თვითმკვლელობანი ფაქტობრივად არ დასტურდება XIX ს და XX ს-ის პირველ ნახევარში, საკვლევ რეგიონში ფიქსირდება სუიციდის იმგვარი ტიპიც, რომელიც ზემოხსნებული კლასიფიკაციის ჩარჩოებში ვერ თავსდება, ეს მომენტი საყურადღებოა იმიტაც, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთურ საზოგადოებათა ორიგინალური ხასიათი ამ სფეროშიც იჩენს თავს. ამ ტიპის თვითმკვლელობებს განაპირობებს მათი ტრადიციები და ზნეობრივ-ეთიკური

ნორმები.  
ტორად მ  
ვფიქ  
ციდის ს  
შექმნის,  
1. ბ  
2. ბ  
3. ო  
ნულე" „ა  
4. ბ  
5. დ  
СПБ., 191

ЭТНО  
В Гр  
исследова  
в Хевсур  
альтруист  
основном  
в XIX и в  
В Хев  
в рамки су  
считать тр



ნორმები. საერთოდ რეგიონში სუიციდის ერთ-ერთ ძირითად განმაპირობებელ ფაქტორად მთიელთა ეთნიკური ფსიქოლოგია უნდა ჩაითვალოს.

ვფიქრობთ, რომ საკითხის ფსიქოლოგიური პოზიციებიდან კვლევის გარეშე სუიციდის ეთნო-სოციოლოგიური ასპექტის შესწავლა სრულყოფილ სურათს ვერ შექმნის, ამიტომ ძიება შემდგომ ეტაპზე ამ მიმართულებით უნდა წარიმართოს.

#### გამოყენებული ლიტერატურა

1. ბალიაური ნ., სწორფრობა ხევსურეთში, თბ., 1991.
2. ბალიაური ნ., ხევსურული ქრონიკები, თბ., 1995.
3. თჩიაური თ., „ერთ უვიც ტყვიას როგორ ანდევი შენი ფიქრები და სიქალნულე“ „ახალი დვრიტა“ 2000, №15.
4. Бэрон Р. Ричардсон Д. Агрессия., СПб., 2000.
5. Дюркгейм Э. Самоубийство, социологический этюд / изд. Карабасникова СПб., 1912.

ნათია ძვალაბაძე

#### ЭТНО-СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ СУИЦИДА В ХЕВСУРЕТИ

##### Резюме

В Грузинской этнологии проблема суицида никогда не становилась объектом исследования. Изучение проблемы с этно-социологической позиции показало, что в Хевсурети встречаются все три типа суицида, выявленные социологами: альтруистический, эгоистический и аномический. В процентном отношении в основном происходят самоубийства альтруистического типа. Аномический суицид в XIX и в первой половине XX века фактически не встречается.

В Хевсурети зафиксирован оригинальный тип суицида, который не вмещается в рамки существующей классификации. Обуславливающим его фактором следует считать традиции морально-этические нормы и этническая психология горцев.



## 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 ადრეული ფორმის შესახებ მსჯელობისათვის უძველეს და უმთავრეს წყაროს, ცხადია, არქეოლოგიური მასალა წარმოადგენს. არქეოლოგების მიერ განხილულია სხვადასხვა ტიპის ორმო სამარხები, ქვევრსამარხები, ქვასამარხები, დუღაბითა და კირხსნარით შეღესილი ორმოები და სხვა ტიპის სამარხები (მ. ივაშჩენკო, ბ. კუფტინი, მ. ტრაფში, ა. აფაქიძე, ო. ლორთქიფანიძე, თ. მიქელაძე, გ. ლორთქიფანიძე, რ. პაპუაშვილი...). არქეოლოგებმა თავიდანვე გამახვილეს ყურადღება ისეთ საძვალე ორმოებზე, რომლებშიც მეორადი დაკრძალვა იყო დადასტურებული [24. 63-64; 31. 178-189; 37. 98-113; 38. 32-33, 45, 149; 34. 46; 9. 13-20; 11.55-61] გამოითქვა ვარაუდი, რომ აღნიშნული მეორადი დასაფლავების ამ ფორმას უთუოდ დაკრძალვის პირველი ეტაპი უსწრებდა წინ, რომლის კავშირი მიწასთან გამოირიცხული 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. მიქელაძე 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 ძვლების 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 ჰაერზე დაკრძალვის შესახებ პირველ ცნობას ძველი წელთაღრიცხვის III ს-ის ბერძენი მწერალი აპოლონიოს როდოსელი გვანვდის, რომელიც ელინისტური ხანის მეცნიერი და ეპიკოსი პოეტიც იყო. მისი „არგონავტი-



კა“ [1. 121 და შემდგომი] იმ მნიშვნელოვან წყაროს წარმოადგენს, რომელშიც ძველი კოლხების პოლიტიკური, საზოგადოებრივი, ეკონომიკური ყოფის სხვადასხვა ელემენტებთან ერთად მოცემულია საყურადღებო ხასიათის მონაცემები დაკრძალვის წეს-ჩვეულებების შესახებ. იგი აღწერს „კირკეონის“\* ველს, სადაც „ფაზისის ფართო ლერწმნარ ჭაობში“ [1. 121-122] იასონმა და მისმა თანმხლებმა პირებმა დაინახეს საოცრება. – „მაღლა ტოტებზე თოკით მიკრული გვამები მიცვალებულთა“. შემდეგ ავტორი გვამცნობს: „კოლხებს დღესაც კი თავზარს სცემთ და ცოდვად მიაჩნიათ გვამების დანვა, არც შავ მიწაში მარხავენ კაცსა, რომ ზედ ყორღანი აღმართონ მერე, – ჯერ გაახვევენ ახლად დაკლული ხარის მოუქნელ ტყავში გვამსა და მერე ჰკიდებენ მაღლა ხეებზე, მყუდრო ჭალებში, ქალაქგარეთა. მაგრამ ჰაერის კიდეგან მიწაც იღებს თანაბრად იქ თავის წილსა, რადგანაც ქალებს, რომ მოკვდებიან მიწის წიაღში აძლევენ ბინას“ [1. 210].

უფრო მოგვიანებით ამ ცნობას კოლხების შესახებ იმეორებენ ჯერ ნიკოლოზ დამასკელი – ახალი წელთაღრიცხვის I საუკუნეში თავის „ზნეჩვეულებათა კრებულში“ [1. 210] და კლავდიუს ელიანუსი – ახალი წელთაღრიცხვის II საუკუნეში – „ნაირნაირ ისტორიებში“ [1. 210; 13. 127]. ორივე ავტორის ნაშრომების სათაურები მონიშნავს, რომ ასეთ თხზულებებში, ჩვეულებრივ თავს უყრიდნენ ცნობებს, რომლებიც საუკუნეთა მანძილზე მოარული ხდებოდა და ბერძენ მკვლევარებისათვის 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 გაქრობის პირას შეიძლება 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 ამ წესის თვითმხილველი გამხდარა ბიჭვინთაში. მისი აღწერილობიდან ჩანს, რომ აფხაზები ხის მთლიანი

\* კირკეონი – ველი ძვ. კოლხეთში, რომელზედაც მდ. ფაზისი (თანამედროვე რიონი) მიედინებოდა. ქ. კირკეუმი დასახლებული აქვს მდ. ფაზისის ნაპირას პლინიუსსაც [6. 48].



მორიდან გამოჩორკნილ კუბოებში ასვენებდნენ მიცვალებულს, შემდეგ ტყეში ოთხ მაღალ სარზე მიმაგრებულ ფიცარნაგზე შემოდგამდნენ და იქ ტოვებდნენ [23. 492]. ანალოგიურად აღწერს ამ წესს XVII ს 20-იანი წლებისათვის არქანჯელო ლამბერტი: „აფხაზებს აქვთ ერთი შესანიშნავი ჩვეულება, სახელდობრ ის, რომ მიცვალებულს როდი მარხავენ, არამედ ჰკიდებენ ხოლმე ხეზე შემდეგის წესით: გამოლარავენ ხის ღეროს კუბოს მსგავსად, შიგ ჩადებენ მიცვალებულს და ვაზის მაგარი ღერნებით ჩამოჰკიდებენ ხის წვეროზე. ამავე ხეზე ჩამოჰკიდებდნენ ყველა იარაღს, რომელსაც მიცვალებული სიცოცხლეში საომრად ხმარობდა“ [2. 155-156]. თურქი მოგზაური ევლია ჩელები ამავე საუკუნის 40-იანი წლებისათვის ამ ჩვეულებას უკვე შეცვლილი სახით აღწერს. მისი გადმოცემით, ამ დროისათვის აფხაზები, რომლებსაც აბაზგების სახელით მოიხსენებს, ჰაერზე მხოლოდ „ბეგის“ გვამებს კრძალავდნენ: „უცნაური ის არის, რომ ეს აბაზას ტომი ხშირად თავიანთ ბეგის გვამს ზანდუკის მსგავსად (გაკეთებულ) ხეში დებს. ამას დიდი ხის წვერზე ორკაპა ტოტზე მიაჭედებს, თავთან ნახვრეტს გაუკეთებს და ასე ტოვებს“ [3. 104]. ცოტა მოგვიანებით, XVIII ს-ის ქართველი ისტორიკოსი ვახუშტი ბაგრატიონი იმეორებს წინამორბედი ავტორების ძველ ტრადიციულ არწერილობას. მისი გადმოცემით, აფხაზები, რომლებიც სარწმუნოებით „ქრისტიანნი“ იყვნენ „არღარა მონობენ რჯულსა“ [12. 785]. ისინი „ვითარცა კერპნი... არა დაჰფლავენ მკვდართა თუხთა, არამედ მისთავე სამკაულ-იარაღითა და შესამოსელითა შთასდებენ კუბოთა შინა და შესდგამენ ხეთა ზედა და უკეთუ შტვენს მკვდარი იგი ეშმაკისა მიერ, სწამთ განსვენებულად მერმესა მას“ [12. 786].

ჰაერზე დაკრძალვის ზემოთ მოყვანილი შემთხვევები ძირითადად ერთ მიზანს – გარდაცვლილთა სულებზე ზრუნვას ემსახურებოდა, მაგრამ, ვფიქრობთ, დასმული საკითხის კვლევისათვის 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. ინალიფა) და ზოგიერთმა რუსმა მეცნიერმა (გ. ჩურსინი ...) აფხაზებს, რადგანაც ახალი წელთაღრიცხვის XVIII ს. და შემდგომი საუკუნეების წყაროებმა ეს ჩვეულება სწორედ აფხაზებში დაადასტურა.

გ. ჩურსინი ფიქრობდა, რომ აფხაზებმა XIX ს ბოლომდე შემოინახეს ჰაერზე დაკრძალვის ეს წესი, რომელიც ადრინდელისაგან განსხვავებით, მეხდაცემული ადამიანის და ცხოველის დაკრძალვის იმიტაციით გამოვლინდა. იგი წარმოადგენს ტრადიციული ფორმისა და თანამედროვეობის შერწყმის მაგალითს. ასეთი ადამიანის გვამს და ცხოველის ლეშს ტყეში, ფიცარნაგზე ტოვებდნენ. მეხისაგან გარდაცვლილი ადამიანიცა და ცხოველიც აფხაზებისათვის წმინდანებად ითვლებოდნენ, რომლის დატირება არ შეიძლებოდა ჭეჭა-ქუხილის ღვთაების – აფი-ს (აΦ= სიტყვა-სიტყვით – მეხი) განაწყენების შიშით [39. 203-204].



ზ. ანჩაბადის ვარაუდით „კავკასიის ზღვის სანაპიროზე XVII ს ფიქსირებული და ათასწლეულის წინ კოლხებში დამონმებული 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, როგორცაა კოლხებისა და აფხაზების ნათესაობა. რასაც, მისი აზრით, არასაკმარის ყურადღებას ანიჭებენ მკვლევარები [26. 547].

ძველი წელთაღრიცხვის დასასრულის წერილობითი წყაროები (ჰეროდოტე, ფსევდო-სკილაქს კარიანდელი, სტრაბონი ...) კოლხეთის ტერიტორიაზე აფხაზების წინაპარი ტომების ბინადრობას არ აფიქსირებენ. ძველი ავტორების ნაშრომებში დაცული სხვადასხვა ცნობის ანალიზის შედეგად ადრეანტიკური ხანის უმეტეს მკვლევარს, მიაჩნია, რომ დღევანდელი აფხაზეთის მიწაზე მხოლოდ ქართველური მოსახლეობა იქნა დადასტურებული (კოლხები, კორაქსები, მესხები და სხვ.). სხენებულ ხანაში, როგორც ჩრდილო კოლხეთის მთისწინა, ისე სანაპირო რეგიონებში პოლიტიკურად და ეთნიკურად წამყვანი ადგილი კოლხურ (კოლხები, კოლები, კორაქსები ...) ელემენტს ეჭირა, რომელიც ამ ტომების გამაერთიანებელი ტერმინი იყო [25. 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 [25. 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. ზიფამდე კოლხური ტომები – კოლები (კოლიკები) და კორაქსები. მდ. ზიფიდან ქ. ტუაფსემდე ჰენიოხები (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. [35. 117]. მთიან ზოლში მცხოვრებ კერკეტებს შორის, სხვა ჩრდილო-კავკასიურ მთის ტომებთან ერთად ჩერქეზულ-ადიღურ 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 ჰენიოხების აღმოსავლეთით ინაცვლებენ კერკეტები, მესხების გვერდით [25. 71; 35. 119-120]. ამრიგად, არც ეთნიკურად, არც ისტორიულად და არც კულტურულ-პოლიტიკური თვალსაზრისით კოლხეთთან აფხაზების პირდაპირი კავშირი ამ დროს არ დასტურდება [25. 69 და შემდეგ; 35. 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 ქართველურ ტომებს სანიგებს და ლაზებს შორის ჩნდებიან ჯერ აფსილები, ხოლო II ს მდ. ზზიფის 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 არაფერი საერთო არ უნდა ჰქონდეს აფხაზეთის ტერიტორიაზე გვიან ჩამოსახლებულ აფსუებთან [10. 17-23]. მკვლევარები ვერ თანხმდებიან იმ საკითხში, რომელიც წყაროებში ამ ტომების დასახლება და მათ რეალურ გამოჩენასთანაა დაკავშირებული. ნ. ლომოური აფხაზების წინაპრების არსებობას დღევანდელი აფხაზეთის ტერიტორიაზე წერილობით წყაროებში მათ აღწერასა და „ფიგურირებაზე“ ადრეც მიიჩნევს დასაშვებად [32. 93]. თავისთავად ცხადია, რომ საკითხისადმი ასეთი მიდგომა იმ სიძნელებთანაა დაკავშირებული, რომელიც წყაროებში ამ ტომებზე პირდაპირი მითითებების უქონლობითაა გამოწვეული. მაგრამ, გასათვალისწინებელია ისიც, რომ არც ამ აზრის დამადასტურებელი ცნობები არ არსებობს. ძველ წყაროებში დასახელებული სატომო ერთეულები უმეტესად დაკავებული ტერიტორიის მიხედვით არიან 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 საბლობდნენ. 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 უცბოვრიათ. აპოლონიოს როდოსელის ტაქსტის მიხედვით, მიცვალებულის გვამებს კოლხები ჰკიდებდნენ „მყუდრო ქალებში, ქალაქგარეთ“. აფხაზეთისათვის კი და მითუმეტეს 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 რომელზედაც ლაპარაკია „არგონავტიკაში“ სავარაუდოდ თანამედროვე ზუგდიდი უნდა იყოს, რომელიც არასოდეს აფხაზური არ ყოფილა. აფხაზურ ენაში ქალაქის ცნების აღმნიშვნელი სიტყვა ქართულიდანაა შესული – ა-ქალაქ.

მხედველობაში მისაღება ის ფაქტიც, რომ არქეოლოგიური კვლევის შედეგად წარმოდგენილი სურათით აფხაზეთში მეორადი დაკრძალვის შემთხვევები დადასტურებულია ეშერაში [24. 63-64; 31. 178-189], გუადიხუს, ჯანტუხისა [38. 32-33; 45], ყულანურხვისა და ნითელი შუქურის [37. 98-113; 38. 149 და შემდეგ]



სამაროვნებზე, რომლებიც ტიპოლოგიურად მკვეთრად არ განსხვავდებიან ცენტრალური კოლხეთის სამაროვნებისაგან. მაგრამ მთავარი ის არის, რომ უმეტესობა მსგავსი სამაროვნებისა ცენტრალურ კოლხეთშია თავმოყრილი (მაგ. ნიგზიანი, 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 ჰაერზე დაკრძალვის ჩვეულება გავრცელებული უნდა ყოფილიყო მთელ დასავლეთ კავკასიაში. ახალი წელთაღრიცხვის I-II სს 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 გამიჯვნა 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 გავრთიანებებს, გაქრისტიანებასა და შემდგომად პოლიტიკურად „გაქართვებასთან“ ერთად უარი უნდა ეთქვათ ჰაერზე 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 უამთააღმწერლებს 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 ადიღეური ტომები მართალია, კვლავ დაქსაქსულად ცხოვრობდნენ, მაგრამ მათი ცალკეული მცირე ეთნიკური ჯგუფები უკვე ჩამოყალიბებული იყო, რომელიც ერთმანეთისგან 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 ურთიერთობებში 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 გვარის 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 კვლავ 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 ეთნოლოგიურად შესწავლა უმეტესად XVIII-XIX სს დაიწყო, მაგრამ დამწერლობის 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 ადიღურ ტომებს (ჯიქები, აბაზები, შაფსულები...) შემორჩათ, რომელთა მასობრივი მიგრაცია XV-XIX სს ივარაუდება აფხაზეთში. ასე მაგალითად XIV ს მოგზაურები ი. შილტბერგერი და ფ. ბრუნი აღწერენ, რომ კუბოში ჩასვენებულ მიცვალებულს ჩერქეზები ხეზე მიამაგრებდნენ და იქვე ტოვებდნენ, სანამ არ გაიხრწნებოდა [27. 40; 20. 60-61]. ჯორჯიო ინტერიანო (XV ს.) ჯიქების დასაფლავებას უცნაურს უწოდებდა, რადგან ისინი მიცვალებულს ხის მაღალ ფიცარნაგზე მჯდომარე მდგომარეობაში ტოვებდნენ, მხოლოდ წინასწარ მუცელს შიგნულისაგან უნთავისუფლებდნენ. 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 უჩორკნიდნენ. მერვე დღეს მიცვალებულს ხის ერთ ნაწილში ჩაასვენებდნენ თავისივე საჩუქრებით, ხოლო მეორე ნახევრით დახურავდნენ. ამის შემდეგ მას მიწაში მარხავდნენ [22. 51,52]. მრავალფეროვანი ცნობებია დაცული XVII-XIX სს სხვა ავტორებთან, სადაც ჩერქეზთა ჰაერზე დაკრძალვის ტრადიციული და მისი ტრანსფორმირებული ფორმების არსებობაცაა 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 მიიჩნევდნენ და მჯდომარე სახით ინახავდნენ გარკვეული დროის მანძილზე. ასეთი ჩვეულება სხვადასხვა ავტორების (შტელდერი, ბ. გატიევი, ბ. კალოვი...) მიერ იქნა აღწერილი. რიტუალს ატარებდნენ და კრძალავდნენ დაღუპვის ადგილას. სამი დღის მანძილზე დღესასწაულში, ცეკვა-სიმღერაში მონაწილეობას იღებდა მთელი



სოფელი, რომელიც განადიდებდა და თავყვანს სცემდა ქეჩა-ქუხილის ღვთაებას – ილიას. რიტუალის დამთავრების შემდეგ მიცვალებულს მჯდომარე მდგომარეობაში ჩაუშვებდნენ სამარეში [29].

ჰაერზე დაკრძალვა ცნობილი იყო მსოფლიოს მრავალ ხალხებში – ტყეში, ხის ტოტებზე ტოვებდნენ თავის მიცვალებულებს ძველი მონღოლური ტომები [19. 77]; ჰაერზე დაკრძალვა ცნობილი იყო ციმბირის თურქულენოვანი ხალხისთვის [17. 176]; და ალტაის მოსახლეობისთვისაც [36. 129-130]; XVII ს-ის იაკუტებში გავრცელებული იყო ე.წ. „არანგასებზე“ დაკრძალვა. ჩვეულების თანახმად ტყის პირას მეტრნახევრიანი სიმაღლის ოთხ სარზე გაკეთებულ ფიცარნაგზე კუბოს დაასვენებდნენ, რომელიც მთლიანი ხის მსხვილი მორისაგან კეთდებოდა [17. 177]; მსგავსი ჩვეულება გავრცელებული იყო ყირგიზებსა და მორდველებში [32. 185]; კორეელებში [28] და ა.შ. ამრიგად, ვერ დავეთანხმებით აფხაზ მკვლევარებს, რომ თითქოს მსოფლიოში მხოლოდ აფხაზებსა და ზოგიერთ ადიღეურ ტომებში იყო გავრცელებული ეს წესი.

საინტერესოა, რამ განაპირობა დასავლეთ კავკასიაში ჰაერზე დაკრძალვის წესის არსებობა. ამის შესახებ არქეოლოგების მიერ სამეცნიერო ლიტერატურაში განსაზღვრული მოსაზრებებია გამოთქმული. ადრე მეცნიერთა უმეტესობა ამ ჩვეულებას უკავშირებდა უძველეს ნარმართულ რელიგიურ რწმენას – ზოროასტრიზმს. მაგ. ბ. კუფტინი ფიქრობდა, რომ მეორადი დაკრძალვის წესი დაკავშირებული იყო მზდენობასთან, რომელიც კრძალავდა გვამით მიწის ნაბიღვას და მხოლოდ ხეზე გამოშრობის შემდეგ მიიჩნეოდა შესაძლებლად მიცვალებულის ძვლების დამარხვას [31. 184]. ასევე ფიქრობდა გრაფინია უვაროვაც, რომლის აზრით, ალანთა მიწისზედა აკლდამები პირდაპირ უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული ამ რელიგიურ რწმენასთან [30. 16]. ამავე მიზეზით, მილერი, დასავლეთ კავკასიურ მასალაზე და სხვადასხვა ავტორების მიერ გამოქვეყნებულ ცნობებზე დაყრდნობით, აფხაზეთში საეჭვოდ თვლიდა უძველესი სამარხების არსებობას [26. 3]. დიდი ხნის მანძილზე ამიერკავკასიაში მოღვაწეობის შედეგად ჯ. დე მორგანიც ძველი ნელთალრიცხვის V ს-დან ახალი ნელთალრიცხვის I ს-მდე აფხაზეთში ორმოსამარხების არსებობას არ ვარაუდობდა [31. 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 ნელთალრიცხვისა და ახალი ნელთალრიცხვის მიჯნაზე როგორც ადიღეელების, ისე აფხაზების წინაპრებისათვის დამახასიათებელი იყო საცხოვრებელი ფაცხების კირხსნარით შელესვაც.

ამრიგად, წყაროების, ლიტერატურის და ჩვენს მიერ აფხაზეთსა და ჩერქეზეთში მოპოვებული სხვა ეთნოგრაფიული მასალების შეჯერების შედეგად ირკვევა, რომ ჩერქეზული წარმოშობის ზოგიერთი ეთნიკური გაერთიანებისა და აფხაზების ჰაერზე დაკრძალვის ჩვეულება და მისი განვითარებული სახეები მსგავსია, რაც პროადიღეური უძველესი რელიგიის ადრეული ფორმებიდან იღებს დასაბამს. ეს კი

აფხაზებში  
კავშირში  
აღს  
ტიკურ  
აფხაზურ  
შეიჭრა,  
ფერი. მ.  
ვალეზ  
გადვიდ  
აფხ  
ვალეზ  
საცხოვ  
პატრონ  
81]. ამი  
ჰქონდა  
გამონვე  
თავისე  
დაკავში  
ცხადია.  
ქილი მი  
არც ის  
არავით  
ვარაუდ  
ნას, რწ  
დამადა  
ტაძრებ  
მიცვალ  
რაც წა  
1.  
კომენტ  
2.  
3.  
4.  
5.  
ისტორ  
6.  
7.  
შესახებ



აფხაზებისა და ადიღეური წარმოშობის ხალხების ეთნოგენეტიურ 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 შეიტრა, შეიცვალა გლოვის გარეგნული გამოხატულება, ტანსაცმლის ფორმა და ფერი. მართალია, მიგრაციული მოსახლეობა ნაწილობრივ ადრეც მიმართავდა მიცვალებულის მიწაში დამარხვას, მაგრამ თანდათანობით ინჰმაციურ დაკრძალვაზე გადავიდა.

აფხაზები ყოველთვის ქართველებისაგან განცალკევებით ასაფლავებდნენ მიცვალებულებს, საფლავებისათვის ირჩევდნენ ვორებსა და ამაღლებულ კორდებს საცხოვრებლის ახლოს, ზოგჯერ საკუთარ ეზოსაც. აფხაზური წარმართული, პატრონიმული სასაფლაოები „გაბნეული იყო სოფლის მთელ ტერიტორიაზე“ [21. 81]. ამიტომ მათ აფხაზეთში კომპაქტურად დასახლებულ სოფლებშიც კი არასოდეს ჰქონდათ საერთო საუბნო, ან საგვარო სასაფლაო. ეს ვითარება, ჩვენი აზრით, გამოწვეული იყო არამარტო სოციალური ყოფისა და კულტურის ან დასახლების თავისებურებებით, არამედ მათი ქცევის ქვეცნობიერი მოტივაციითაც, რაც დაკავშირებული იყო მათი აფხაზეთში სწორედ მიგრაციული გზით დამკვიდრებასთან. ცხადია, ისინი ამას არ აღიარებდნენ, მაგრამ ცნობიერებაში მექანიკურად დაღეჭილი მოტივი შეგნებული ჰქონდათ, რაც მართავდა 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 მათი ამ ტერიტორიაზე 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.

#### გამოყენებული ლიტერატურა

1. აპოლონიოს როდოსელი, არგონავტიკა, ა. გელოვანის თარგ., ა. ურუშაძის კომენტარები, თბ., 1975.
2. დონ არქანჯელო ლამბერტი, სამეგრელოს აღწერა, თბ., 1991.
3. ევლია ჩელების მოგზაურობის წიგნი, ნაკ. I. გ. ფუთურაძის თარგმ., თბ., 1971.
4. ინაძე მ., ძველი კოლხეთის საზოგადოება, თბ., 1994.
5. ინაძე მ., ძველი აფხაზეთის ეთნო-პოლიტიკური ისტორიის საკითხები, მაცნე, ისტორიის სერია, №2, 1992.
6. ლომოური ნ., ეგრისის სამეფოს ისტორია, თბ., 1968.
7. ლომოური ნ., ბერძენი ლოგოგრაფოსების ცნობები ქართველი ტომების შესახებ. მსკი, ნაკვ. 35, თბ., 1913.



8. ლორთქიფანიძე გ., ბიჭვინთის ნაქალაქარი, თბ., 1991.
9. მიქელაძე თ., კოლხეთის ადრერკინის ხანის სამაროვნები, თბ., 1985.
10. მუსხელიშვილი დ., აფშილთა ეთნიკური კუთვნილების საკითხისათვის. „არტანუჯი“, თბ., 2000 № 10.
11. პაპუაშვილი რ., გვიანბრინჯაო-ადრერკინის ხანის ცენტრალური კოლხეთის სამაროვანთა აგებულებისათვის, „ძიებანი“, თბ., 2000, № 5.
12. ქართლის ცხოვრება, IV, თბ., 1973.
13. ყაუხჩიშვილი თ., ბერძენი მწერლების ცნობები საქართველო შესახებ, თბ., 1969.
14. ჩრდილო კავკასიის ხალხთა ისტორიის ნარკვევები, ნაკვ. I, თბ., 1969.
15. ძველი ქართული ქრესტომათია, I, თბ., 1946.
16. Адыги, 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 Седней Азии в древние времена – М., Л., 1950 – ч. 2.
20. Брун Ф., Путешествие...//Записки Новороссийского университета, 1967.
21. Джанашия Н., Статьи по этнографии Абхазии – Сухуми, 1960.
22. Джорджио Интериано. Быт зыхов, называемых черкесами // В кн.: Адыги... – Нальчик, 1974.
23. Жан де Люк., Описание перекопских и Ногайских татар, черкесов, мингрелов и грузинов Жана де Люка, монаха Доминиканского ордена 1625 // Записки Одесского общества истории древностей, 1879 – т. II.
24. Иващенко М.М., Исследование архаических памятников материальной культуры в Абхазии // Известия научно-исследовательского ин-та Кавказоведения – Тифлис, 1935 – Вып. 3.
25. Инадзе М., Вопросы этнополитической истории древней Абхазии // Разыскания по истории Абхазии / Грузия – Тб., 1999.
26. Инал-Ипа Ш.Д., Абхазы – Сухуми, 1965.
27. Иогани (Ганс) Шильтбергер., Путешествия... // Адыги... – Нальчик.
28. Ионова Ю.В., Погребальные обряды корейцев // Культура народов Зерубежной Азии – Ленинград, 1973.
29. Калоев Б.А., Похоронные обычай и обряды осетин в XVIII – начале XX в. // КЭС – М., 1984, т VII.
30. Ковалевский М., Современный обычай и древний закон. – М., 1886.
31. Куфтин Б.А., Материалы к археологии Колхиды. – Тб., 1949, т. 1.
32. Ломоури Н., Абхазия в позднеантичную и раннесредневековую эпоху // Разыскания по истории Абхазии / Грузия – Тб., 1999.
33. Меликишвили Г.А., К истории древней Грузии – Тб., 1959.



34. Микеладзе Т.К. Мухелишвили Д., Колхидская археологическая экспедиция в 1978 // ПАИ – 78 – Тб., 1981.
35. Мухелишвили Д., Исторический статус Абхазии в Грузинской государственности // Разыскания по истории Абхазии / Грузия – Тб., 1999.
36. Тоцакова Е.М., традиционные черты народной культуры алтайцев – Новосибирск, 1978.
37. Трапш М.М., Труды – Сухуми, 1970 – т. 1.
38. Трапш М.М., Труды – Сухуми, 1969 – т. 2.
39. Чурсин Г., Материалы по этнографии Абхазии – Сухуми, 1957.

Саломэ Бахиа-Окруашвили

### ОБЫЧАЙ ВОЗДУШНОГО ПОГРЕБЕНИЯ В КОЛХИДЕ И АБХАЗИИ.

В этнологических описаниях значительное место занимает обычай погребения. Традиция великолепно отражена не только в народных похоронных ритуалах, но и в формах захоронений и в других обрядах сохранения останков. С древнейших времен вплоть до современной эпохи на территории Абхазии установлены различные способы погребения. Среди них наряду с самым древним способом ингумации встречается и обычай захоронения в воздухе, когда завернутое в невыделанную бычью шкуру тело подвешивается веревками на дереве. Через определенное время костные останки и личный инвентарь усопшего хоронится в погребальных ямах, именуемых археологами вторичным захоронением. Сведения об обычае захоронения в воздухе засвидетельствованы в древнейших источниках, реальное содержание которых относится к VIII-VII вв. до н.э. Кроме античных источников, об обычаях сходных с захоронением в воздухе, повествуют и сведения XVII-XVIII вв. В VII-III вв. до н.э. Обычай захоронения в воздухе был распространен среди колхов (картвельские племена), а с XVII в. – собственно среди этнических абхазов.



ლავრენტი ჯანიაშვილი

### სამცხე-ჯავახეთის სოფლური მოსახლეობის ტრადიციული საცხოვრებელი

სამცხე-ჯავახეთის სოფლების უმრავლესობა ოდნავ შეფერდებულ ადგილებზე, მდინარეთა ხეობებშია გაშენებული. ამ რეგიონისათვის დამახასიათებელი ისტორიულად ჩამოყალიბებული დასახლების ფორმა შეესაბამება ადგილობრივ ბუნებრივ-გეოგრაფიულ გარემოს, რელიეფს და ტრადიციულ კულტურულ-სამეურნეო ყოფას.

მე-19 საუკუნის პირველ ნახევარში სამცხე-ჯავახეთში რუსულმა მმართველობამ არზრუმიდან (ოსმალეთის იმპერია) ჩამოასახლა 30 ათასამდე სომეხი. ისინი კომპაქტურად დასახლდნენ ძირითადად რუსეთ-თურქეთის ომის მსვლელობისას მუსულმანთაგან (მათი უმეტესობა გამაჰმადიანებული ქართველთა შთამომავლობა იყო), დაცლილ მესხურ სოფლებში. ასეთი დასახლებები, ადგილობრივი ქართულის მსგავსად, მონოგენური უბნებისაგან შედგებოდა, დაცული იყო განსახლების პატრონიმიული პრინციპი, ყოველი უბანი რამდენიმე ერდოიან-გვირგვინიან საცხოვრებელ და სამეურნეო კომპლექსს აერთიანებდა.

მესხეთის პირობებში მონოგენური სოფელი შეკრულ ერთეულს წარმოადგენდა, ხოლო პოლიგენურ სოფლებში ნათესაური გაერთიანებები, უბნები, ერთმანეთის ახლოს განლაგებულ და ვიწრო შუკებით გამოყოფილი კვარტლების წყებას ქმნიდა. უბნურ-კვარტლური დასახლება ძირითადად ჰორიზონტალურად იყო განფენილი, თუმცა ზოგჯერ ტერასული სახეც ჰქონდა, ისე რომ ერთი სახლის ბანი მეორის ეზოს წარმოადგენდა (4.51).

უბანს სამცხის მთელი მოსახლეობა და მათ შორის სომხებიც „მაილა“-ს, უწოდებდა. მაილას დასახელება შეიძლებოდა წარმოშობილიყო მისი მდებარეობის მიხედვით – ვერი მაილა (ზედა უბანი), ნერკინ მაილა (ქვედა უბანი); იქ მაცხოვრებელთა საერთო წინაპრის სახელის მიხედვით – „სოფერინგ მაილა“; გვარის მიხედვით – „დარბენენქ მაილა“, ხელობის მიხედვით – „დურგალენქ მაილა“ და ა.შ.

სომხებით დასახლებული სოფლების ძირითად ორიენტირს ჩვეულებრივ გრიგორიანული ან კათოლიკური ეკლესია წარმოადგენს. როგორც წესი ეკლესიასთან მდებარეობს მცირე ზომის მოედანი, ხალხის თავშესაყარი, ხშირად აქვეა ხოლმე მილსადენით გამოყვენილი წყალი – ქვის, ბეტონის ან ხის აუზებით და ჩამოსაჯდომი ძელსკამებით. ეკლესიის მოედანზე იმართება სახალხო თავყრილობები, აქ იკრიბებიან, საეკლესიო დღესასწაულების დროს, სოფლის საჭირბოროტო საქმეების გასარჩევად, ანდა უბრალოდ სალაყბოდ.

სასაფლაო, ჩვეულებრივ, სომხებით დასახლებულ სოფლებში განაპირას მდებარეობს, ეთნიკურად შერეულ პუნქტებში კი მოშორებით – და სომხებისათვის



ტრადიციული იერსახე აქვს. მიცვალებულთა პატრონიმიული პრინციპით დასაფლავება ამ ბოლო დრომდე შემორჩენილი.

შენობა-ნაგებობის განლაგებით სომხური სოფლები ადგილობრივი ქართული დასახლებებისაგან თითქმის არ განსხვავდება. ტრადიციულად სამცხე-ჯავახეთის სიმბიოზური, მინათმოქმედება-მესაქონლეობით წარმოდგენილი მეურნეობისათვის დამახასიათებელი იყო კომპლექსური საცხოვრებელი და სამეურნეო, დარბაზული ტიპის ნაგებობები. დასახლებული პუნქტები ერთმანეთთან საიდუმლო ხვრელებით დაკავშირებული შენობებისაგან შედგებოდა. ეზოების უქონლობისა და ნაგებობის მაქსიმალური სიმჭიდროვის გამო ასეთი დასახლება თითქმის შეუმჩნეველი იყო. სოფელს მტრის თვალისაგან იფარავდა ისიც, რომ სასოფლო სამეურნეო სავარგულები მოშორებით მდებარეობდა. მთხრობელთა გადმოცემით მიწურბანიანი და სანახევროდ მიწაში ჩაფლული სოფელი ნაკლებად ზარალდებოდა მტრის თავდასხმების შემთხვევაში. საამისო მაგალითად ადგილობრივი მაცხოვრებლები სოფ. ჭაჭარაქის მაგალითს იშველიებენ, სადაც მოსახლეობას მე-20 საუკუნის დასაწყისში მიწურბანიანი სახლები ე. წ. „კრიშინი“-ით შეუცვლია და 1918 წელს მესხეთში განვითარებული დრამატული მოვლენების დროს ყველაზე მეტადაც დაზარალებულა. თურქებს მათი სახლები მთლიანად გადაუწურავთ (17).

სამცხე-ჯავახეთში მცხოვრები სომხების ტრადიციული საცხოვრებელი ერთლიან-გვირგვინიან დარბაზულ ნაგებობათა ტიპს განეკუთნება. სამეცნიერო ლიტერატურაში. მიღებული კლასიფიკაციით ამგვარი სახლები გავრცელებულია აღმოსავლეთ საქართველოს ბარში და ძლიერად შეჯგუფებულ, მეტწილად ფისპირა დასახლებას წარმოადგენს (2.62). სამხრეთ და აღმოსავლეთ საქართველოში გავრცელებული ერთლიან-გვირგვინიანი ნაგებობების ლოკალური ვარიანტების ჩამოყალიბება გეოგრაფიული მდებარეობის და ეკონომიკური ცხოვრების განსხვავებულობამ განაპირობა. საქართველოში ერთი საერთო ძირიდან აღმოცენებული სამი მოდიფიცირებული სახეობაა აღწერილი: ქართლური, წალკური (თრიალეთური) და მესხური (6.45).

დარბაზული ტიპის ნაგებობები გავრცელებული იყო ასევე ყარსში, ბასიანსა და მის მომიჯნავე ოლქებში არსებულ სომხურ დასახლებებშიც. ამიტომ სამცხე-ჯავახეთში ჩამოსახლებისას დაცარიელებულ სოფლებში მათ უკვე ნაცნობი საცხოვრებელი გარემო დახვდათ. მესხური საცხოვრებელი ერთ ქერქვეშ მოთავსებულ ადამიანთა საცხოვრისს და სამეურნეო ნაგებობათა კომპლექსს წარმოადგენდა. ამ მხრივ აქაური ტრადიციული სომხური და ქართული სახლები იდენტურია. მე-20 ს-ის 90-იან წლებში ასეთი შენობები ჯერ კიდევ შემორჩენილი იყო, თუმცა საცხოვრებლად თითქმის აღარ გამოიყენებოდა, არსად შეგვხვდრია მათი თუნდაც სამეურნეო დანიშნულებით გამოყენების შემთხვევაც.

მხოლოდ ერთგან, სოფ. ნაოხრევში (ცხოვრობენ სომეხი კათოლიკეები) დავაფიქსირეთ შედარებით კარგად შემონახული მიწური შენობა, რომელშიც მართოხელა მამაკაცი, მოსო ევენიანი ცხოვრობდა. პატრონმა სახლის ფოტოგრაფირების და აზომვის ნება არ მოგვცა, რის გამოც იძულებული ვართ ამ ნაგებობის ზეპირი აღწერით შემოვიფარგლოთ.



სომხურ ენაში სახლის აღსანიშნავად გამოიყენება ტერმინი „ტუნ“, იგი უძველესი ტერმინია. შუა საუკუნეების სომხური წყაროების ანალიზის საფუძველზე ივანე ჯავახიშვილმა დაადგინა, რომ ტუნს თავდაპირველად რამდენიმე მნიშვნელობა ჰქონდა. ის გამოხატავდა ერთი მხრივ სამფლობელოს, მამულს, რაიონს, ოლქს და თვით ქვეყანასაც კი, მეორე მხრივ კი სოციალურ გაერთიანებებს – გვარს, პატრონომიას და მოგვიანებით დიდ საოჯახო თემს (8,84-89).

მოსო ევენიანის სახლი ან როგორც ადგილობრივი სომხები უწოდებენ „გოლატუნი“ (მინის სახლი) აგებულია ქვისა და ალიზისაგან, გადახურვა მინურბანი-ანია, შედგება კარაპანის, დერეფნისა და სამი განყოფილებისაგან.

საცხოვრებელის შესასვლელში მოთავსებულია ღია აივანი – „კარაპანი“, რომელიც სამუშაო და საყოფაცხოვრებო იარაღების საწყობად გამოიყენება. ზაფხულობით ოჯახი სწორედ აქ ატარებდა დროს. კარაპანიდან ხის მძიმე, უბრალო კარით შევდივართ ბნელსა და ვიწრო დერეფანში „შვოგ“, რომელიც ნაგებობის ცალკეულ განყოფილებებს ერთმანეთთან აკავშირებს. შვოგის მარცხნივ იმყოფება ტანდერტუნი (თონის სახლი), დაახლოებით 2კვ. მეტრის ფართობის სოხანიანი ოთახი, მისი სახელწოდება მომდინარეობს აქ მოთავსებული „ტუნდირის“-ისაგან (თონე=კერია). ეს ოთახი ორი განყოფილებისაგან შედგება – ერთი შედარებით მაღლაა (40-50 სმ-ით) განლაგებული. ამ განყოფილებაში ორი განსხვავებული ზომის ტუნდირია ჩადგმული. ტუნდირი=თუნდირი ნარმოადგენს მინაში პირამდე ჩადგმულ გამომწვარი თიხის უძირო ცილინდრული ფორმის ჭურჭელს (ქართული თონის მსგავსს). შედარებით დიდი ზომის ტუნდირში დიასახლისი კვირაში ერთხელ სომხურ ლავაშს აცხობდა, მომცროში კი ყოველდღიურ საჭმელს ამზადებენ. ამ ოთახის შემალღებულ ნაწილს „ტენდრუჰ“ ჰქვია.

ტედენტუნის დაბალ განყოფილებაში დგას ხის გრძელი ტახტი. წინათ მასზე ოჯახის ახალგაზრდა წევრები იძინებდნენ. ტენდერტუნს საკუთარი გვირგვინი აქვს, რომელიც ხის ბოძებზეა დაყრდნობილი და ხუთი საფეხურისაგან შედგება. ამ სათავსოში ინახებოდა მარცვლეულისთვის განკუთვნილი ხის დიდი ჭურჭელი „ამბარ“-ი.

შვოგი მთავრდება საკმაოდ მოზდრილი ბნელი ოთახით „გომი“-თ. გომი საქონლის სამყოფელი (ბოსელი) იყო. მას სინათლე ზემოთ მოთავსებული პატარა ერდოდან „ერდიკ“ მიეწოდებოდა. აქ იატაკი „შალდერუმ“ ხის ძელისაგანაა გაკეთებული. შალდერუმს შუაში პატარა ღარი „გრანოც“-ი ჩაუდის წუნწუნის გასასვლელად. გომს ბრტყელი მინური გადახურვა აქვს.

დერეფნის მარჯვნივ, გომის მოსაზღვრედ, მოთავსებულია საცხოვრებელი ოთახი სექუნ-ი, ან „ბეშიკოდა“ შენობაში ესაა ყველაზე კეთილმოწყობილი განყოფილება. ეს ოთახი ითვლებოდა ოჯახის უფროსის სამყოფელად, აქვეა მისი მოსასვენებელი ადგილი „მირანდარ“. აქვე იყო გრძელი ხის ტახტი კარებით „დოლაბ“ ჭურჭლისა და თეთრეულისათვის. სინათლე და ჰაერი ბეშიკ ოდაში გვირგვინის ბოლოში დატანებული ერდოდან შემოდის. გვირგვინი ოთხუთხაა, ხუთსაფეხურიანი (მისი აგების წესი უკვე მე-19 ს-ში არის აღწერილი სამეცნიერო ლიტერატურაში) (15,42). ერდო



მცირე ზომის, 30-40 სმ-იან ქრილს წარმოადგენს, რომელსაც წვიმიან ამინდში პატარა ფიცარს აფარებდნენ, რათა საცხოვრებელში წყალი არ ჩამოსვლოდა.

სომხურ-ქართული ტრადიციული ნაგებობის შედარებითი შესწავლის საკითხი ჯერ კიდევ გასული საუკუნის 20-იან წლებში დასვა ლ. მელიქსედ ბეგმა (14). მას შემდეგ ამ საკითხს რამდენიმე გამოკვლევა მიეძღვნა, მაგრამ სამცხე-ჯავახეთში მცხოვრები სომხების ტრადიციული საცხოვრებელის აღწერას, მათში ფრაგმენტულად თუ შევხვდებით.

ს. ლისიციანის თანახმად რუსულ კულტურასთან საკმაოდ ინტენსიური შეხების მიუხედავად სომხური შენობა-ნაგებობები საოცარი არქიტექტურული და კონსტრუქციული ერთფეროვნებით ხასიათდებოდა (11.109). ისტორიული სომხეთის ტერიტორიაზე ნაგებობის ფორმის, სამშენებლო მასალის, სახურავის მონყობილობისა და კერიის ადგილსამყოფელის მიხედვით ორი ტიპის ტრადიციულ ნაგებობას ე.წ. „გლჰატუნს“ გამოყოფენ (12.100-104). ეს ტიპები ზემოთ აღწერილი გოლიატუნისაგან განსხვავდება რიგი ელემენტებით, რომლებშიც ადგილობრივი ქართული (მესხური) სამშენებლო ტრადიციების ძლიერი გავლენა იგრძნობა.

ლისიციანისეული ტიპოლიგიით პირველ ტიპის საცხოვრებელი – „კარადამ“-ი გავრცელებული იყო სომხეთის ტყით მდიდარ რაიონებში ლორე\*. ტავუში, მთიანი ყარაბახი, ზანგეზური, ვანის ტბის სამხრეთი და აღმოსავლეთი სანაპირო, მუშის დაბლობი, ხოლო მეორე ტიპი – ტყით შედარებით ღარიბ რაიონებში როგორცაა – ტურენბერანი, ახძინკი, შირაქი, არაგანონი, ჯავახეთი.\*\*

ყარადამის მთავარ დამახასიათებელ ნიშნად ითვლება სამეურნეო ფუნქციის მქონე ნაგებობათა საცხოვრებლის გარეთ განლაგება და კერა=ტენდირის არქონა. ლისიციანის აღწერით ყარადამი შედგებოდა სრახისა და ერთი კვადრატული ერდოიან-გვირგვინიანი ოთახისაგან. ოთახის შუაგულში მოთავსებული იყო ჩაღრმავებული ადგილი ცეცხლისათვის, რომელსაც ქვისაგან ნათალი სკამები ჰქონდა შემონყობილი. ტენდერის არქონას ს. ლისიციანი იმით ხსნიდა, რომ ეს რეგიონი მდიდარია ტყეებით (ტენდერში სანვავად ძირითადად წივა – გამხმარი ნაკელი გამოიყენება) (12.100-104). სხვა ავტორების მიხედვით ყარადამში საცხოვრებელ ნაგებობასთან ერთ ქერქვეშ შეიძლება სამეურნეო ნაგებობებიც იყოს: ღია დერეფანი (სრახ, ერესებეც, აივანი), საცხობი (ჰაცატუნ), საკუჭნაო (მარანი), ბოსელი (გომ) და ზოგჯერ ქალაქური ტიპის სასტუმრო ოთახი (სენიაკ ოთახ) (15.72).

მთავარ საცხოვრებელ განყოფილებაში კედლის კუთხეებთან აღმართულია ხის სვეტები, რომლებიც ქვის საფუძველს ეყრდნობიან, კედლების პარალელურად გადებულია ორი ძელი, მათზე ცენტრის სიახლოვეს პერპენდიკულარულად მაგრდება შედარებით მცირე ზომის ორი პარალელური ძელი, ასე შეიკვრება კვადრატი,

\* სომხურ სამეცნიერო ლიტერატურაში ისტორიული ქართული ოლქი ლორე ერთმნიშვნელოვნადაა გამოცხადებული სომხეთის საკუთრებად, რაც ყოველგვარ საფუძველსაა მოკლებული

\*\* ქართული ტოპონიმი ჯავახეთი სომეხ ავტორებთან გვხვდება ფორმით – „ჯავახკი“ და მასაც ისტორიულად სომხურ პროვინციად მიიჩნევენ.



რომელიც გვირგვინის პირველ საფეხურს წარმოადგენს. ამ კვადრატს ეყრდნობა უფრო მცირე ზომის კვადრატი. ასე თანდათან დაპატარავებული კვადრატების საშუალებით იქმნება გვირგვინი. რომელიც სინათლისა და კვამლის გამტარი ერთდროულად მთავრდება. ამ ტიპის ნაგებობში საცხოვრებელი ოთახი, როგორც წესი, ერთდროულად წარმოადგენდა სასადილოს, საძინებელს, სამზარეულოსა და ნაწილობრივ საკუჭნაოს (13,72).

საქართველოში გავრცელებულ საცხოვრებელ ნაგებობებს მეორე ტიპის ტრადიციული სომხური ნაგებობა უფრო წააგავს. ამ ნაგებობებს ახასიათებდა თითქმის ყველა სამეურნეო განყოფილების ერთ ჭერქვეშ განთავსება: მთავარი სამეურნეო-საცხოვრებელი განყოფილების (ტუნ, ტან ტუნ) გარდა, შენობაში შედის – (საკუჭნაო კოხ. კილარ), ბოსელი (გომ, თავლა), ბოსელთან არსებული ოთახი (გომი ოდა), დახურული დერეფანი (ბაკ, შვაკ) და ზოგჯერ ქალაქური ტიპის სასტუმრო ოთახი (13.104-108). ამ ტიპის ნაგებობებისათვის დამახასიათებელი იყო უფრო რთული გვირგვინისებური გადახურვა, რომელიც ხშირად მრავალკუთხა 8, 16 და 32 კუთხიანი ელემენტებისაგან შედგებოდა. ასეთი გადახურვის მქონე სახლები, ჰაზარშენ ტუნები, სომხეთში ძალიან პოპულარული იყო (13. 74). მათში ცალკე იყო გამოყოფილი ტენდერტუნი – ოთახი ტენდერისათვის, რასაც ამ ტიპის ნაგებობებისათვის ძირითად ნიშნად მიიჩნევენ. უფრო არქაულად შეიძლება ჩაითვალოს ნაგებობის შუაგულში მოთავსებული ტენდერიანი ვარიანტი, რომელმაც მოგვიანებით ცალკე ადგილი დაიკავა და თაღით გამოიყო საცხოვრებელ განყოფილებას (13.74). „გომი ოთახ“ და „გომი თავლა“, რომელთაც სხვადასხვა დანიშნულება აქვთ ერთადაა მოქცეული. ამ განყოფილების უმეტესი ნაწილი თავლას ანუ გომს ეჭირა, იგი წარმოადგენდა ბოსელს, რომელსაც ფასადის მხრიდან ნაკელის გადასაყრელად სანათურს უტოვებდნენ. „გომი ოთახ“ დანიშნულებით მესხურ თაკარებიან ოდა-საჯვალაბოს და თრიალეთურ ლაზური რიგის მიწურებიან ოდას შეესაბამებოდა. თ. ჩიქოვანის თანახმად სომხეთის სინამდვილეში „გომი ოთახი“ XIX ბოლოს სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს მომიჯნავე კოგოვიტის პროვინციებიდან გადამოსახლებულთა შორის იყო გავრცელებული, ხოლო ლორე-ბამბაკის ადგილობრივ მოსახლეობის ეს სათავსო საერთოდ არ ჰქონდა (4.110).

ტრადიციულ სომხურ ნაგებობებში ზოგჯერ გვირგვინი ეყრდნობოდა არა მარტო ხის ბოძებს, არამედ კედლებსაც, უფრო მეტიც, ხშირად ტუფის ქვისაგან ნაგები სახლის გვირგვინი მხოლოდ კედლებს ეყრდნობოდა (ასეთი სახლები სეისმურად მეტად საშიშია) (10.165).

კერია=ტონირი ხშირად მარტო ტორანტუნში იყო, სხვა ოთახებში ცეცხლს არ ანთებდნენ. გამონაკლისს წარმოადგენდა ოჯახის უფროსის საცხოვრებლად განკუთვნილი ოთახი, რომელიც შედარებით მდიდრულად იყო მოწყობილი და „ბუხარიკი“, პატარა ოთხკუთხა ფორმის ბუხარი ჰქონდა. ოჯახის ძირითადი ნაწილი ტორანტუნში ცხოვრობდა (9,75-79).

თ. ჩიქოვანმა დაადგინა სომხური გლხატუნისა და ქართული ერდოიან-გვირგვინიანი საცხოვრებლის განსხვავებული რიგი ელემენტები. გლხატუნი წარმოადგენდა დახშულ (ქართულთან შედარებით) ნაგებობას; ქართულისაგან



განსხვავებით ყოველთვის ოთკედლიანი იყო სახლის ფასადის მხარეს მოთავსებული კარაპანი (სომხ. სრახ); ყარადამის წინ აგებულ მეტწილად, წინიდან ღია და უკედლო ჩარდახს, როგორც წესი, ერთ კედელში ღუმელი ჰქონდა დატანებული; მაღალმთიან სომხეთში ერდოიან-გვირვინიანი კომპლექსისათვის დამახასიათებელი ყველა განყოფილების კარი სრახში გამოდიოდა; ტუნის გადახურვა მთიან სომხეთში ძირითადად საკედლე სვეტებს ეყრდნობოდა და ნახნაგოვან გვირგვინს წარმოადგენდა, ყარაბაღში კი ოთკუთხოვანი ნყობა ჰქონდა და ოთხ დედაბოძზე იყო დაყრდნობილი; სომხური კერა (თუნირი), თიხის პატარა, ქვევრისებური მოყვანილობის ქურჭელი, ცენტრიდან ოდნავ განზე იყო განეული და მინაში ჩაფლული, რაც მას წვიმისაგან იცავდა (ქართული ჩვეულებრივ ცენტრში იყო მოთავსებული); სომხური ჰაცატუნი ერთდროულად საკუჭნაო, პურის საცხობი და ზოგჯერ სასადილოც იყო, რომელსაც უმეტესად ქვისაგან ნაგები გუმბათოვანი გადახურვა ჰქონდა ბოლოში დატანებული ერდოთი; საქართველოში ფართოდ გავრცელებული ერდოიან-გვირვინიანი ოთახის ფართობი სრულიად არ იყო დამოკიდებული დედაბოძების ან საერთოდ ბოძების რაოდენობაზე, მაშინ როდესაც სომხურში რაც მეტი იყო ბოძების რიცხვი მით უფრო იზრდებოდა ფართობი (4.89).

ზემოთ აღწერილი გოლიატუნი ქართული (მეხური) ერდოიან-გვირვინიანი საცხოვრებლის სომხურ ვარიანტად შეიძლება ჩაითვალოს. კერა (ტენდერი) გოლიატურში სომხური ტრადიციებისამებრ ცალკე ოთახშია გამოტანილი. ნაგებობას აქვს ქართული საცხოვრებლისათვის დამახასიათებელი ღია აივანი (კარაპანი), რომელიც განსხვავებულია სომხური ჩარდახისა და სრახისაგან. ტორანტუნის ცალკე გამოყოფამ და იქ ორი თონის (ტენდერის) მოთავსებამ ამ განყოფილებას სომხური ჰაცატუნის იერი მისცა. ამას გარკვეულწილად ეროვნული სამზარეულოს თავისებურებაც განაპირობებდა. სომხური ლავაშის აუცილებლობა ყოველდღიურ მენიუში განაპირობებდა ლავაშის საცხობი ტენდერის შენარჩუნებას სამცხე-ჯავახეთის სომხურ მოსახლეობაში, მაშინ როდესაც ქართველები (მესხები) პურის საცხობად ფურნის სახლს ან საფურნე ოდას გამოიყენებდნენ (3.150).

ეთნიკური იერსახე ჰქონდა შენარჩუნებული საცხოვრებლის იმ ელემენტებს, რომლებსაც საკულტო დანიშნულება გააჩნდათ, მაგალითად ქართული კერისაგან განსხვავდებოდა სომხური ვოჯახ (კერა); რადგანაც სომხებისათვის დედაბოძის კულტი დამახასიათებელი არ უნდა იყოს და ამიტომ სახურავის საყრდენი ბოძები დედაბოძის ჩათვლით სადაა და ნაკლებად გაფორმებული, ხოლო ქართულ ეთნიკურ გარემოში დედაბოძს დიდი დანიშნულება ჰქონდა, რაც ნაგებობაში ამ ელემენტის მრავალფეროვანი ორნამენტებით შემკობით აისახებოდა;

ხალხური ხუროთმოძღვრების დამახასიათებელ ნიშნად ითვლება ადვილად ხელმისაწვდომი სამშენებლო მასალის შესაბამისობა კონსტრუქციასთან (1.59). ტყით ღარიბ სომხეთის რაიონებში ხის სამშენებლო მასალად გამოიყენება მინიმუმამდე იყო დაყვანილი, მაშინ როდესაც გოლიატუნის კონსტრუქციაში ხის მასალა იგივე პროპორციით გამოიყენებოდა, როგორც სამცხის ქართული მოსახლეობის საცხოვრებელში.



ტრადიციული ნაგებობების ინტენსიური მოდიფიკაციის პროცესს, რომელიც XX ს-ის 30-40-იან წლებში დაიწყო, განაპირობებდა ეთნოდემოგრაფიული და სოციალ-ეკონომიკური ფაქტორები. ერდოიან-გვირგვინიანიდან თანამედროვე საცხოვრებელზე გადასვლის პირველ საფეხურად, მასში ახალი განყოფილებების დამატებას მიიჩნევდნენ, რის შემდეგაც ქართულ ყოფაში „თაკარებიანი ოდა“, ხოლო სომხურში „იურისენიაკი“ გაჩნდა. ახალ ოთახებში ბუხრის შენების პრაქტიკამ კონსტრუქციული ცვლილებების აუცილებლობა გამოიწვია, „კერიის“, „გოჯახის“ ადგილსამყოფელის შეცვლამ გავლენა მოახდინა ოთახის ინტერიერზე (6.133). შესასვლელი კარის მოპირდაპირედ კედლთან ბუხრის აგებამ და მისთვის საგანგებო საკვამურის მოწყობამ, ერდოს კვამლის გამტარის ფუნქცია დაუკარგა, ხოლო განათება ფანჯრებს დაეკისრა. მტრის შემოსევების საშიშროების გაქრობამ მიწურ ნაგებობს თავდაცვითი დანიშნულება დაუკარგა. კარდინალურმა საზოგადოებრივმა ცვლილებებმა გასული საუკუნის პირველ ნახევარში ტრადიციული სოციალური ერთეულის, საოჯახო თემის, დაშლა გამოიწვია, ამდენად მოიშალა ერდოიან-გვირგვინიანი ნაგებობების სოციალური ფუნქციაც, რადგან ქართული დარბაზი, სომხური გლხატუნი და აზერბაიჯანული ყარადამი სწორედ აღნიშნულ სოციალურ საფეხურს შეესაბამებოდა.

თავდაპირველად მიწისზედა სახლებს შენარჩუნებული ჰქონდა მიწური გადახურვა გვირგვინისა და ერდოს გარეშე. გაჩნდა ქვითკირის კედლები, ფანჯრები ინტერიერის გასანათებლად, ბუხარი საჭმლის გასაკეთებლად და გასათბობად (5.55). თანდათანობით გვირგვინი და ერდო საკვამურიანი სახურავით შეიცვალა, სახურავის მზიდის ფუნქცია კედლებმა იკისრეს, ადამიანთა საცხოვრებელს გამოეყო სამეურნეო დანიშნულების ნაგებობები. სამცხე-ჯავახეთის საცხოვრებელი ნაგებობების არქიტექტურაში თავისებური გავლენა მოახდინა გასული საუკუნის 40-იან წლებში იმერეთიდან ჩასახლებულმა მოსახლეობამ, რომელიც მესხეთის ტრადიციულ მიწურ ნაგებობებს ვერ შეეგუა და იმთავითვე მიწისზედა სახლების აგებას მიჰყობდა.

### გამოყენებული ლიტერატურა

1. დავითაშვილი გ., საცხოვრებელი სახლის ინტერიერის ზოგიერთი თავისებურებანი, „ძეგლის მეგობარი“, თბ., 1976
2. რობაქიძე ა., ქართველი ხალხის ტრადიციული საცხოვრებელ ნაგებობათა კლასიფიკაციის პრინციპი (საქართველოს მთური საცხოვრებელი ნაგებობები), სიეა, თბ., 1986
3. ჩიტაია გ., გლეხის სახლი ქვაბლიანში, „მომომხილველი“, 1, 1920
4. ჩიქოვანი თ., ამიერკავკასიის ხალხური საცხოვრებლის ისტორიიდან, თბ., 1967
5. ჩიქოვანი თ., ქართული ხალხური საცხოვრებელი (ნალკური სახლი), თბ., 1960



6. ჩიქოვანი ვ., კერა აჭარული სამეურნეო და საცხოვრებელ ნაგებობებში, სასეკ, 1976, №4
7. ჯანიშვილი ლ., სამცხე-ჯავახეთის ექსპედიციის დღიურები, 1995, №3.
8. Джавахов И. Государственный строй древней Грузии и древней Армении. //Известия КИАИ. – Ереван, 1925. – т. 3.
9. Карапетян Э.Т. Армянская семейная община. – Ереван, 1958.
10. Культура жизнеобеспечения и этнос. – Ереван, 1983.
11. Лисициан С. Из Материалов по изучению жилищь Армении. //Известия КИАИ. – Ереван – 1927. – т. 4.
12. Лисициан С. К изучению Армянского крестьянского жилища (Карабахский карадам). //Известия КИАИ. – Ереван – 1925. – т. 3.
13. Марутян А.Т. Интерьер армянского народного жилища (вторая половина XIX – начало XX в.), //Армянская этнография и фольклор. – Ереван. №17 – 1989.
14. Мелкисед-Беков Л.А., О необходимости сравнительного изучения крестьянских жилищь армян и грузин. //Известия КИАИ. – Ереван – 1925. – т. 3.
15. Пантюхов И.И. О пещерных и позднейших жилищах на Кавказе, Тф. – 1896.

Лаврентий Джаниашвили

### ТРАДИЦИОННОЕ ЖИЛИЩЕ АРМЯНСКОГО НАСЕЛЕНИЯ САМЦХЕ- ДЖАВАХЕТИ

#### Резюме

В первой половине XIX века русское правительство переселило из Эрзерума (Османская империя) в Самцхе-Джавахети до 30 тысяч армян, которые компактно расселились в месхетинских селах, покинутых грузинами-мусульманами в период русско-турецкой войны. Традиционное жилище мигрантов является строением с венцеобразным перекрытием с отверстием для выхода дыма («эрдо»), типа «дарбази». По принятой в научной литературе классификаций подобные дома распространены в равнинной части Восточной Грузии.

Со времени переселения, процессы трансформации традиционной культуры не обошли стороной и армянское жилище и хозяйственные постройки. В армянских селах, в изредка сохранившихся домах с венцеобразной кровлей с «эрдо», воочию заметны изменения, произошедшие в результате проживания в грузинской этнической среде.





ის საქმეში.  
 იჯანღობის  
 საკითხებს.  
 ნიერებაში.  
 კონფერენ-  
 ვარშავის  
 მოხსენე-  
 უსლიმურ  
 ვრებაში.  
 ლში მცხ-  
 აატესტა-  
 ირინეს  
 ვე, რიგი  
 ტმა ჯონ  
 მარჯვე-  
 რის სახე  
 ულტეტზე  
 ა ტუნი-  
 ზლობდა  
 ამ მეც-  
 ლესთან  
 საჭირო  
 თხოვნი,  
 უნენტი.  
 ბოვრებ  
 უნებას,  
 რი იყო.  
 უგიური

## სარჩავი

რადიკალიზაციის საკითხები	3
ალექსი როზაძე	5
ალ. როზაძისა და ს. ჯანაშიას მიმოხილვა	12
ვერა შუბინიძე	
სიცოცხლის უზრუნველყოფის სისტემა, როგორც ეთნიკური ეკოლოგიის საგანი	31
ლია ხუციშვილი	
კულტურათმცოდნეობის ურთიერთობების კვლევის პრობლემა	39
ლია მელიქიძე	
„მტრის ხატი“ პანკისის საზოგადოებაში	47
ნანა ომარაშვილი	
პანკისური მიუზიკალიზაცია	52
ნუგზარ მგელაძე, თემურ ტუნაძე	
მედიკალიზაციის საკითხები და მათი როლი მთავრობის ისტორიისათვის აჭარაში	64
ნანული ჯავახიძე	
ნულოვანი თაობის ნათესავების დიფერენციის ლოკალური ასპექტები (რეჟის ნათესავების ტარმინების მაგალითზე)	75
ნათია ჯვალაბაძე	
სუიციდის ეთნო-სოციოლოგიური ასპექტები ხევსურეთში	87
დალი გორგაძე	
რეჟისური „თავდადარების“ დანი საძარტველოში	96
ლერი ლევიძე	
სანადირო სავარჯულები საძარტველოს მთიანეთის ტრადიციული დასახლების სტრუქტურაში	102
ნათელა ცინცაძე	
გაგვიანდის დავადასთან დაკავშირებული ძველის დავები ალ. საძარტველოს მთიანეთში	115
გიორგი ბაგრატიონ-დავითაშვილი	
დასავლეთ საძარტველოს მთური საცხოვრებლის ინტერპირის თავისებურებანი	121
ქეთევან ნაკაშიძე	
„იანანა-ს“ რეჟისური ვარიანტები	133
სალომე ბახია-ოქრუაშვილი	
პანკისი დაპრეტენსიის დანი კოლხეთსა და აფხაზეთში	139



ბახვა გამყრელიძე ✠ კულაროს ხეობა .....	150
გულდამ ჩიქოვანი დასავლეთ საქართველოში ოსთა ჩასახლების ისტორიისათვის (რატა) .....	163
ლავრენტი ჯანიაშვილი სამცხე-ჯავახეთის სომხური მოსახლეობის ტრადიციული საცხოვრებელი .....	183
ლამარა ფაშაევა ქართვის დაკრძალვის ტრადიციები .....	198
დიმიტრი ფირზარი იუზიფური დამწერლობა .....	202
ნინო აბაშიძე ქართველთა მისია ასირიელთა გაგართლვადიდებულობაში .....	203
ირინე ჯუკაშვილი ✠ ქრისტიანული რელიგიის ნიშნები საქართველოში მცხოვრები აზერბაიჯანელების ფოლკლორში .....	209
ირინე ჯუკაშვილი ✠ ახალი ტენდენციები საქართველოს მუსულმანი მოსახლეობის სულიერ ცხოვრებაში .....	215
ლალი მღებრიშვილი იელოვალთა საქტა(სოფ. ძალინის ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით) .....	224
ლალი ჭანჭალეიშვილი ქართული ძველგართლვადიდებულები .....	231
ვახსენება ანზორ ძალღანი .....	240
ბახვა გამყრელიძე .....	244
ირინე ჯუკაშვილი .....	248



დაიბეჭდა გამომცემლობა არტანუჯში

თბილისი, ილია ჭავჭავაძის გამზირი №17ბ  
25-05-22, 8(99) 25-05-22, 8(99) 53-05-22  
artanuji@ip.osgf.ge