

**გიორგი ნადარეიშვილი**

**ქველი ქართული სოჯასო  
სამართალი**

**ბაკოპელოვა "სამთავისი"  
თბილისი – 1996 წ.**

წიგნი „ძველი ქართული საოჯახო სამართალი“ მეცნიერულ-პოპულარული ნაშრომია. ის ეყრდნობა ავტორის მიერ გამოქვეყნებულ სამეცნიერო წერილებსა და წიგნებს.

1974 წელს გამოქვეყნებული „ძველი ქართული საოჯახო სამართალი“ არ შეიცავდა ცალკე თავს განქორწინების შესახებ. წინამდებარე გამოცემაში მას ეს თავი დაემატა. ვფიქრობთ, ქართული საგანქორწინებო სამართალი საინტერესო იქნება როგორც მკვლევარი ისტორიკოსების, აგრეთვე ფართო მკითხველი საზოგადოებისათვის.

წიგნი გამოადგებათ იურიდიული ფაკულტეტის სტუდენტებსაც, როგორც დამხმარე სახელმძღვანელო ქართული სახელმწიფოსა და სამართლის ისტორიაში.







გუძღვნი ძვირფასი შუკუღლის - ზოია (ოღღა) იაკინტეს ასულ  
ღაღანოძის (1934-1996) დღუეიწყარ ხსოვნას.

## წინასიტყვობა

ფეოღალური საოჯახო სამართალი ორგანული ნაწილი იყო შუა საუკუნეების ეპოქაში მოქმედი ქართული სამართლისა. ძველი ქართული საოჯახო სამართლის განხილვა არ შეიძლება მოვეწვიტოთ ქართველი ხალხისა და ქართველი სახელმწიფოს ისტორიას. ფეოღალური საოჯახო სამართალი მჭიდრო კავშირში იყო როგორც სამართლის სხვა დარგების, ასევე რელიგიისა და ფილოსოფიის ისტორიასთან, საოჯახო სამართლის ინსტიტუტები მკვლევარმა უნდა განიხილოს ისტორიულად, ე.ი მათი წარმოშობის, განვითარების და კვდომის პერსპექტივების შუქზე, ამასთანავე სამართლის სხვა ინსტიტუტებთან კავშირურთიერთობის გათვალისწინებით და წარმოებით ურთიერთობათა ფეოღალური ტიპის ქართული ვარიანტის კრწკრეტულ-ისტორიული მონაცემების მხედველობაში მიღებით საგნის შეცნობა მხოლოდ მის ისტორიაში შეიძლება.

რომელიმე ფეოღალური ქვეყნის საოჯახო სამართალი რომ სწორედ წარმოვიდგინოთ, ამისათვის აუცილებელია საზოგადოების წარმოებითი ურთიერთობის ღრმა ცოდნა. მკვლევარმა უნდა იცოდეს, თუ როგორ იყო განაწილებული საზოგადოებაში მიწა, ადამიანის ეს „არაორგანული სხეული“, შუა საუკუნეების საზოგადოების ეს უმთავრესი საწარმოო საშუალება. გაბატონებული კლასების ხელში მიწის საკუთრება წარმოადგენდა ბატონობა-მორჩილების ურთიერთობის უმთავრეს მატერიალურ საძირკველს, მოსახლეობის დამოკიდებული და ექსპლუატირებული ფენების ეკონომიკური თუ არაეკონომიკური იძულების ძირითად ბზას. ქართულ ფეოღალურ საზოგადოებაში მიწა და ოჯახი, მიწის საკუთრება და ქორწინება, მიწის მფლობელობის უფლება და ქორწინების უფლება საკმაოდ მჭიდროდ იყო ერთმანეთთან დაკავშირებული. ამიტომაც საოჯახო სამართლის ისტორიას ვერ გავიგებთ სანივთო სამართლის ისტორიის გარეშე.

მიწის საკუთრების „რიგ“ სოციალური კოფიკრების ერთ-ერთი

ყველაზე ძლიერი ფაქტორი იყო შუა საუკუნეებში.

ოჯახი წარმოადგენს კაცობრიობის მოდემის განგრძობის, მოსახლეობის ზრდის საზოგადოებრივ ფორმას, მაგრამ მხოლოდ ამით არ ამოიწურება მისი მნიშვნელობა. ოჯახი წარმოადგენს აგრეთვე იმ პირველად საზოგადოებრივ უჯრედს სადაც ზორციელდება უმნიშვნელოვანესი სოციალური აქცია—ადამიანის აღზრდა, პიროვნების ფორმირება. ოჯახი ერთ-ერთი მეტად მრავალწახნაგოვანი სოციალური მოვლენაა, რომელიც თავის თავში აერთიანებს ბიოლოგიურ და საზოგადოებრივ ეკონომიურსა და ზნეობრივ, იდეოლოგიურსა და ფსიქოლოგიურ ურთიერთობებს.

ქორწინება ოჯახის საფუძველს წარმოადგენს. ამიტომაც გახდა ის უძველესი დროიდან საკანონმდებლო მოწესრიგების საგანი. ოთხი ათასი წელიწადია, რაც კაცობრიობას წერილობითი კანონები გააჩნია საოჯახო-საქორწინო ურთიერთობების მოსაწესრიგებლად. ქორწინება რომ ოჯახის საფუძველი არ ყოფილიყო, ის ისევე ნაკლებად იქნებოდა კანონმდებლის ყურადღების საგანი, როგორც მაგალითად, მეგობრობა.

კ. მარქსის მხრით ოჯახი შეიცავს მინიატურულად ყველა იმ ანტაგონიზმს, რომელნიც შემდეგ ფართოდ ვითარდებიან საზოგადოებასა და მის სახელმწიფოში. ამ მხრივაც ოჯახის შესწავლა მთელი საზოგადოების ისტორიის კვლევის საქმეში მნიშვნელობის არაა მოკლებული.

ჩვეულებრივ, საოჯახო სამართლის ისტორიის კვლევის დროს მკვლევარები განსაკუთრებით ყურადღებით სწავლობენ უფლებრივ მდგომარეობას საზოგადოებაში, საქორწინო და საგანქორწინებო კანონმდებლობას, მშობლებისა და შვილების პირად და ქონებრივ ურთიერთობას და ა.შ.

საოჯახო-საქორწინო სამართლის ცალკეული ინსტიტუტების შესწავლას მათ ისტორიულ განვითარებაში, დიდი მნიშვნელობა აქვს მოცემული ქვეყნის სოციალურ-ეკონომიკური და კულტურული ცხოვრების სწორი სურათის აღსადგენად.

ოჯახი რთული სოციალური მოვლენაა. ოჯახი მოცემული წარმოებითი ურთიერთობის, მთელი საზოგადოების ორგანული ნაწილია. იგი არც თუ უხილავი ძაფებით არის დაკავშირებული მთელი საზოგადოების სხეულთან. ოჯახის განვითარება საზოგადოების სოციალურ-ეკონომიკური და პოლიტიკური წყობილებით განისაზღვრება. ოჯახი მოიცავს როგორც მატერიალურ-ეკონომიკურ, ისე სამართლებრივ, იდეოლოგიურ და მორალურ ურთიერთობასაც. ოჯახის სამეურნეო ეკონომიკური მხარე მჭირდროდ არის დაკავშირებული ბაზისთან, ხოლო მისი სამართლებრივ-იდეოლოგიური მხარე — ზედნაშენთან.

ოჯახი საზოგადოებრივ ურთიერთობათა ერთ-ერთი ფორმაა, იგი ადამიანთა (ოჯახის წევრთა) შორის ურთიერთობაა. ცხადია, ოჯახი განხილულ უნდა იქნეს კონკრეტულ-ისტორიული თვალსაზრისით, მოცემული საზოგადოებრივი ურთიერთობის ფონზე. ოჯახი არა მარტო ქმნის, არამედ ზრდის კიდევ შთამომავლობას. აღზრდა, როგორც იტყვიან, მარადიული სოციალური კატეგორიაა.

წინამდებარე ნაშრომს არა აქვს პრეტენზია მოგვეცეს ფეოდალური საქართველოს საოჯახო სამართლის ინსტიტუტების სრული დახასიათება.

აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ „ძველი ქართული საოჯახო სამართლის“ 1974 წლის გამოცემაში ქართული საგანქორწინებო სამართალი მხოლოდ გაკვრით იყო განხილული. ამჟამად ის შედარებით ვრცლადა წარმოდგენილი. ფეოდალურ საქართველოში განქორწინება იშვიათად ზდებოდა. და მით უფრო საინტერესოა ჩვენთვის იმ საზოგადოების ცოცხალი სურათი, სადაც ქორწინება რელიგიური საიდუმლოების შარავანდელით იყო მოსილი, მაგრამ კანონით გათვალისწინებული უკიდურეს შემთხვევაში განქორწინებას მაინც მიმართავდნენ.

## საქორწინო სამართალი

### 1. ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად აღიარება და საქორწინო სამართლის ახალი პრინციპები

ქორწინების ფორმები და ოჯახი, საბოლოო არგარიშით, მატერიალურ სიკეთეთა წარმოების პროცესში წარმოშობილი სწოგადობრივი ურთიერთობებით განისაზღვრებიან. მონოგამიური ქორწინების წარმოშობა დაკავშირებული იყო კერძო საკუთრების, კლასობრივი სწოგადობების და სახელმწიფოს წარმოშობასთან. პირდაპირ უნდა ითქვას, რომ მონოგამიური ოჯახის საფუძველი იყო კერძო საკუთრება.

ქორწინებამ, ვიდრე იგი მონოგამიურ ფორმაში ჩამოყალიბდებოდა, განვლო განვითარების რთული და საკმაოდ გრძელი გზა. მაგრამ ამ შორეულ დროზე ჩვენ აქ ვერ შევჩერდებით.

ახალი წელთაღრიცხვის მეოთხე საუკუნისათვის ქართლში ადგილი ჰქონდა დიდი ისტორიული მნიშვნელობის მოვლენას — ქრისტიანული რელიგიის გამარჯვებას. ახალი რელიგია ღებულობს სახელმწიფო ხელისუფლებისაგან უპირატეს მფარველობას და ჩქარა ცხადდება სახელმწიფო რელიგიად. ისტორიულად საკმაოდ მოკლე დროში ქრისტიანული რელიგია მოიცავს მთელ საქართველოს. უკვე ვახტანგ გორგასალმა 13 ეპარქია დაარსა მის სამეფოში, ხოლო 506 წელს მოწვეული დეინის საეკლესიო კრების აქტებიდან ჩანს, რომ საქართველო კათედრების რიცხვი ოცდაორამდე გაზრდილა, რაც ქრისტიანული რელიგიის ტრიუმფალურ სვლას მოასწავებდა საქართველოში. ამიერიდან ახალი სარწმუნოება დიდ გავლენას ახდენდა საოჯახო და საქორწინო ურთიერთობის ყველა მხარეზე. ქრისტიანული ეკლესიის დოგმები არა მარტო შემოქმედებენ სწოგადობის სხვადასხვა ფენების ცნობიერებაზე, არამედ გადაიტკევიან, აგრეთვე, მორალის და სამართლის თეორიულ საფუძველადაც.

მოხდა დიდმნიშვნელოვანი გადატრიალება ქართველი ხალხის ცხოვრებაში და მის ზროვნებაში. ინერგებოდა მამა-პაპათა ტრადიციებისათვის უცნობი ახალი ჩვეულებები, წესები, მსოფლმხედველობა, ლიტერატურა. წინააღმდეგ ძველი წარმართული იდეალებისა, ქრისტიანობამ შექმნა ასკეტის, როგორც სრულყოფილი ქრისტიანის, როგორც სათნოებით სამაგალითო ადამიანის, იდეალი.

მონოგამიური ქორწინების განმტკიცებისა და განქორწინების აკრძალვის ტენდენციამ მკვეთრად იჩინა თავი ქრისტიანულ თხზულებათა და საეკლესიო კრებათა დადგენილებებში.

მტკიცე მონოგამია და განქორწინების დაუშვებლობა ქრისტიანული ეკლესიის მიერ ერისკაცთა ცხოვრების პრინციპად გამოცხადდა რადიკალურმა ცვლილებებმა ცხოვრებისა და ზროვნების სფეროში გამოიწვია ონომასტიკონის გარდაქმნაც.

ძველი წარმართული ქართული და ირანული სახელების გვერდით ქართველი ხალხის ცხოვრებაში ნაკადად შემოიჭრება ბიბლიურ-ებრაული და ბერძნულ-ქრისტიანული ინდივიდუალური სახელები.

აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ამიერიდან სულ სხვანაირად დაისვა სასულიერო და საერო პირების არამარტო სახელების, არამედ მათი საოჯახო და საქორწინო უფლებაუნარიანობის საკითხი. ქრისტიანული ეკლესიის პრაქტიკაში სასულიერო პირთა ქორწინების საკითხი სხვადასხვა დროს სხვადასხვა ხალხებში სულ სხვადასხვანაირად წყდებოდა.

პავლე მოციქული ეპისკოპოსების ცოლოსნობის მომხრე იყო. მისი ზრით ეპისკოპოსი უნდა იყოს კარგი მეუღლე და სანიმუშო მორალური თვისების მქონე. პავლე მოციქულის წიგნში ტიმოთეს მიმართ ნათქვამია:

„2. ჯერ არს ეპისკოპოსისა, რათა უბრალო იყოს, ერთის ცოლის ქმარ, წმიდა, შემკულ, სტუმართმოყვარე, სწავლული.

3. არა მელვინე, არა ანგარ, არა საძაგელის შემძინელ, არამედ მყუდრო, უშარო, ვერცხლის უყუარულ.

4. თვისისა სახლისა კეთილად განმგებელ, შვილნიმც უსხენ დამორჩილებულნი ყოვლითა ღირსებითა;

5. ხოლო უკეთე ვინმე თვისისა სახლისა განგება არა იცის, ვითარმე ეკლესიათა ღმრთისათა, მოღუაწება აგოს?“.

იქვე დიაკვნების შესახებ ნათქვამი იყო: „დიაკონნიმც არნ ერთისა ცოლის ქმარ, შვილთა კეთილად ზედა-მდგომელ და თვისისა სახლისა“ (III, 12).

აღმოსავლეთის ეკლესიამ ეპისკოპოსების ცოლოსნობა მხოლოდ უფრო გვიან აკრძალა. ადრეულ ხანაში ცოლოსნობის მიზეზით ეპისკოპოსობაზე უარს ვერ ეტყოდნენ პრეტენდენტს.

როგორც პაველე მოციქულის წერილის ზემოთ მოტანილი ადგილებიდან ჩანს, ეპისკოპოსის კარგი მეოჯახეობა მისი კარგი ეპისკოპოსობის ნიშნად ითვლებოდა. ოჯახის კარგი მეთაური კარგი საეკლესიო მოღვაწეც იქნებაო, — ასე მსჯელობდა ადრეული ქრისტიანული რელიგიის გამოჩენილი მოღვაწე.

საქართველოშიც ადრე ქრისტიანულ ეპოქაში იყვნენ ცოლოსანი ეპისკოპოსები, როგორც ამის შესახებ ნათქვამია შატბერდის მატჩანეში.

სანამ საქართველოში ცოლოსანი ეპისკოპოსები იყვნენ, ეს თანამდებობა მამიდან შვილზე გადადიოდა მემკვიდრეობით. „ასეთი მოვლენის გამოძახილი ჩვენში უახლოეს საუკუნეებამდე გვესმის, ყოველ შემთხვევაში სამღვდელოების შესახებ. ხოლო როდესაც ცოლოსანი ეპისკოპატი არ არსებობდა, მაშინ იერარქული მემკვიდრეობა არაპირდაპირი, საგვარო უნდა ყოფილიყო, არა მამიდან შვილზე, არამედ ამავე გვარის სხვა წევრზე“, — ამბობდა კ. კეკელიძე. ეს თვალსაზრისი სწორი ჩანს. წარჩინებული გვარი ყოველთვის ცდილობდა, რომ ეპისკოპოსის მაღალი სასულიერო თანამდებობა მისი გვარის ფარგლებიდან არ გასულიყო.

როდესაც აღმოსავლეთის ეკლესიამ ეპისკოპოსებს აუკრძალა ცოლის შერთვა, მხოლოდ მღვდლებმა და დიაკვნებმა შეინარჩუნეს ხსენებული უფლება.

მსოფლიო საეკლესიო კრებებზე ნიკეაში, ქრისტიანული ეკლესიის გაბატონებულად აღიარებიდან 15 წლის შემდეგ, დადგენილი იქნა წესი, რომლის მიხედვითაც დაუქორწინებელი პირი სასულიერო წოდებაში შესვლის შემდგომ ვერ დაქორწინდება, მაგრამ თუ დაქორწინებულმა მიიღო ხელდასმხმა, იგი ცოლს არ ეყრება.

ეკლესიის ისტორიკოსი სოკრატი, რომელიც V საუკუნის პირველ ნახევარში მოღვაწეობდა, მოგვითხრობს, რომ მის დროს დაუქორწინებლობის პრინციპს სასულიერო პირები იცავდნენ მხოლოდ თესალიაში, მაკედონიასა და საბერძნეთში; მაგრამ იმპერიის აღმოსავლეთ პროვინციებში, გვარწმუნებს სოკრატი, იყვნენ ეპისკოპოსები, რომელიც ცოლებთან ცხოვრებას განაგრძობდნენ და კანონიერი შეილებიც ჰყავდათ.

მხოლოდ VI საუკუნიდან დაიწყო სამოქალაქო კანონმდებლობამ განაწესის მიცემა, რომ ეპისკოპოსად ცოლიანი მამაკაცებიდან მხოლოდ ისეთნი აერჩიათ, რომელთაც არ ჰყავდათ შეილები და ძმისშვილები, რათა ეპისკოპოსი არ მომცდარიყო ამ უკანასკნელთა აღზრდაზე და სამწყსოზე მეურვეობა არ დაეიწყო. მხედველობაში მიღებული იყო ის გარემოებაც, რომ შეილებიანი და ძმისშვილებიანი ეპისკოპოსი საეკლესიო ქონებას მათ სასარგებლოდ მოიხმარდა.

შემდგომში ეპისკოპოსად არჩეულს აეკრძალა ცოლთან ცხოვრებაც. ხელდასმის წინ ეპისკოპოსი მოვალე იყო ცოლს გაჰყროდა. ეს მოთხოვნა განმეორებულია ტრულის საეკლესიო კრების დადგენილებაშიც.

ქრისტიანული მოძღვრების და ქრისტიანული ეკლესიის გამარჯვების შემდეგ თანდათანობით დაძლეული იქნა მათთვის ადრინდელ ეპოქაში დამახასიათებელი უკიდურესობები. თანდათან ჩამოყალიბდა ქორწინების მიზნების შესახებ მწყობრი შეხედულება. ქორწინების, როგორც ღვთაებრივი დანაწესის, მიზანი სამშავია. ესაა პირველყოფლისა კაცობრიობის მოდგმის შენარჩუნება და გამრავლება (შესაქმე, I, 27-28), ამით ეკლესიის მსახურთა აღწარმოებაც უზრუნველყოფილია; გარდა ამისა ქორწინების მიზანია შეუღლებების მეგობრობა,

ურთიერთდახმარება და შემწეობა (შესაქმე II, 18); ქორწინების მესამე მიზანია ადამიანის ბუნებაში არსებული ხორციელი ცოდვისაკენ მიდრეკილების აღაგმვა, ხორციელი ტკობისკენ სწრაფვის შენელება.

კანონიკური სამართალი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდა ნათესაობას, როგორც ქორწინების დამაბრკოლებელ მიზეზს. ცხადია, რომ ისტორიული პირობების მიხედვით ძველ სამყაროს ხალხებში ეს საკითხი სხვადასხვა დროს სხვადასხვანაირად წყდებოდა. ქრისტიანული რელიგიის გამარჯვებამ რიგი ცვლილებები შეიტანა გაქრისტიანებული ხალხის კანონმდებლობაში ხსენებულ საკითხზე.

ქრისტიანულმა ეკლესიამ გააფართოვა იმ პირების წრე, რომელთა შორისაც ქორწინება ნათესაური კავშირის გამო იკრძალებოდა. კიდევ მეტი, ქრისტიანულმა ეკლესიამ შემოიღო ნათესაობის ახალი სახეობა ე.წ. „სულიერი ნათესაობა“. ცნობილია, რომ ნათლობის მეშვეობით ესა თუ ის პირი ხდება ეკლესიის, როგორც მორწმუნეთა საზოგადოების, წევრი და იძენს, ასე ვთქვათ, საეკლესიო უფლებაუნარიანობას. ასე რომ, საეკლესიო სამართლის სფეროში ნათლობას იგივე მნიშვნელობა ენიჭება, როგორც სამოქალაქო სამართლის მიხედვით დაბადებას. გასაგებია, რომ კანონიკურ ლიტერატურაში ნათლობას ხშირად უწოდებენ სულიერ დაბადებას ანუ მეორედ დაბადებას. ქრისტიანულ ეკლესიას დიდხანს არ დაუყოვნებია ასეთი თეოლოგიური წინამძღვრებიდან გაეკეთებინა ლოგიკური დამკვნა და ნათლიასა და ნათლულს შორის ნათესაობა ე.წ. „სულიერი ნათესაობა“ ელიარებინა. IV საუკუნიდან ქრისტიანული ეკლესიის პრაქტიკაში ბავშვთა ნათლობა საერთო წესად იქცა, ამავე დროს ნათლიები ჩვეულებრივი იყვნენ არა მშობლები, არამედ უცხო პირები. იმ შემთხვევაში, როდესაც მოსანათლავ ბავშვებს მშობლები არა ჰყავდათ, ნათლობის აქტს ხშირად უერთდებოდა შვილად აყვანის (შვილების) აქტიც. ნათლობის საეკლესიო ინსტიტუტი ამრიგად დაუკავშირდა შვილებს, და, ცხადია, შეიქმნა შეხედულება, რომ „სულიერი ნათესაობა“, ქორწინებისათვის ისეთსავე დამაბრკოლებელ გარემოებას წარმო-



ადგენდა, როგორსაც შეილად აყვანა. VI საუკუნეში ბიზანტიის იმპერატორმა იუსტინიანემ აკრძალა ნათლიასა და ნათლულს შორის ქორწინება. ტრულის საეკლესიო კრებამაც თავის 53-ე წესში არსებითად იგივე გაიმეორა. „რომელმან შეილი თავისი მონათლოს, თანა ამს მას დატევება ცოლისა თვისისა ამაღ ვითარმედ, და იქმნა მისდა სულიერი ცოლი იგი მისი“, – ნათქვამი იყო ბიზანტიურ კანონიკურ ძეგლში, რომლის ქართულ თარგმანსაც კანონის ძალა ჰქონდა საქართველოში.

ბიზანტიელების საერო საკონონმდებლო ძეგლები (ეკლოგა, პროხირონი, ბაზილიკები) წინ სწევენ ამ იდეას იმ ჰრით, რომ კრძალავენ ქორწინებას არა მარტო ნათლიასა და ნათლულს შორის, არამედ მათ შეილებს შორისაც. დასასრულ, XII საუკუნეში საეკლესიო პრაქტიკამ საბოლოოდ გაუათნაბრა „სულიერი ნათესაობა“ ხორციელს.

IV მსოფლიო საეკლესიო კრების 53-ე წესის მიხედვით „სულიერი ნათესაობა“ ხორციელ ნათესაობაზე უფრო მნიშვნელოვან ამაღ იქნა გამოცხადებული. ეკლესია კიდევ უფრო აფართოებს იმ „სულიერ ნათესაეთა“ წრეს, რომელთა შორისაც ქორწინება იკრძალებოდა კონსტანტინეპოლის პატრიარქის ნიკოლოზ გრამატიკოსის ზეობის დროს IX საუკუნის დასასრულს, დაახლოებით 1097 წელს, კონსტანტინოპოლის ადგილობრივ საეკლესიო კრებაზე ნათლობის საფუძველზე წარმოშობილ სულიერ ნათესაეთა შორის ქორწინება იკრძალებოდა მეშვიდე ხარისხამდე ჩათვლით. რაც შეეხება ხორციელ ნათესაობას, ქრისტიანული ეკლესია თავდაპირველად კრძალავდა ქორწინებას ნათესაეთა შორის მხოლოდ მეოთხე ხარისხში და ქვემოთ.

საეკლესიო სამართლმა აითვისა ნათესაობის ხარისხის გამოთვლის რომაული სისტემა, რომელსაც ცნობილმა კანონისტმა ა. პავლოვმა რომაული იურიისპრუდენციის უკენიალურესი გამოგონება უწოდა. ამ სისტემის მიხედვით დაბადება ითვლება ხარისხად. დაბადებათა რიცხვი, რომლის მიხედვითაც მყარდება ნათესაობა ორ პირს

შორის, ზუსტად ასახავს ნათესაობის ხარისხს მათ შორის.

მორწმუნეთა ცხოვრებაში ერთ-ერთ მეტად მწვავე და სიჭირბოროტო საკითხად ითვლებოდა ნათესაობის იმ ფარგლების ცოდნა. რომელთა შიგნითაც ქორწინება იკრძალებოდა. საჭირო იყო ყველას სცოდნოდა — შესაძლებელია თუ არა ამა თუ იმ პირთა შორის ქორწინება და გვირისწერა. აღმოსავლეთის მართლმადიდებლურ ეკლესიას ამ საკითხზე „მთელი ლიტურატურა და კანონმდებლობა“ გააჩნია. ეს ლიტურატურა და საკანონმდებლო ნორმები ქართულადაც ითარგმნებოდა და მას სამოქმედოთ იყენებდნენ.

მეექვსე მსოფლიო საეკლესიო კრებამ (680 წ.) ნათესაობის, როგორც ქორწინებისათვის დამაბრკოლებელ მიზეზთან დაკავშირებით, სახელმძღვანელოდ მიიღო აღმოსავლეთის ქრისტიანული ეკლესიის ავტორიტეტის — ეპილი დიდის კანონები. ზემოხსენებულმა საეკლესიო კრებამ აღნიშნა, რომ „უსჯულო ქორწინებად“ ჩაითვლებოდა როგორც ხორციელი ისე სულიერ ნათესაეთა შორის ქორწინება. უკანონოდ ითვლებოდა ქორწინება, თუ ვინმე შეერთავედა მამის ძმისწულს, დედის ძმისწულს, მამის დისწულს ან დედის დისწულს. გარდა ამისა, იკრძალებოდა მამას და ძეს დედა და ასული შეერთო ცოლად. მაგრამ ამით არ იფარგლებოდა ნათესაე-მოყვარეთა ის წრე, რომელთა შორისაც ქორწინება „დაყენებულ“ იყო. „უსჯულო ქორწინებად“ ჩაითვლებოდა, თუ ორ დაზე მამა და შვილი დაქორწინდებოდა ანუ „ორთა ძმათა დედა და ასული შეერთონ, ანუ ორთა ძმათა ორნი დანი იქორწინენ...“

კანონიკური სამართლისა და საეკლესიო მოძღვრების მიხედვით სისხლითი ნათესაობის მეშვიდე ხარისხში ქორწინება აკრძალული იყო. ასე რომ, როგორც კანონიკური კრებულის თარგმანშია ნათქვამი „სისხლითი ნათესაობის მეშვიდე თავი“ დაზუსტდა ნათესაობის მიზეზით შეუღლებისათვის.

თუ ვინმე სისხლითი ნათესაობის მეშვიდე ხარისხში დაქორწინდებოდა ნათესაეზე, ასეთი შეუღლების ანუღირება არ

ხდებოდა, მხოლოდ ე.წ. „საკანონოს“ გადაახდევინებდნენ ასეთ მუღლევებს.

ცხოვრებაში ზემოხსენებული წესი, რა თქმა უნდა, გამონაკლისების გარეშე არ ტარდებოდა. სამეფო საგვარეულოში და დიდებული აზნაურების წრეში ამ წესს ყოველთვის განუხრელად არ იცავდნენ. მეფე-მთავრების და ფეოდალების ოჯახებში პოლიტიკური და ეკონომიური მოტივებით გამოწვეული ქორწინებების დროს ეკლესია უმაღლეს დასტურს აძლევდა სისხლით ნათესაობის მეხუთე, მეექვსე ხარისხში მომხდარ ქორწინებას, მეშვიდეზე რომ არაფერი ვთქვათ.

როგორც ვიცით, თამარ მეფის მეორე ქმარი იყო დავით სისლანი. ეს უკანასკნელი დედით ქართველი ბაგრატიონების შტოს ეკუთვნოდა. გიორგი პირველის (1014-1027) ძეს დიმიტრის ყავდა შვილი დავითი. მისი ბებია ოსის ქალი იყო. ოგი გადასახლებულა ოსეთში. დავითს აქ შეურთავეს ოსეთის მეფის ქალი და შემდგომში გამეფებულა კიდეცა. ამგვარად მან ჩაუყარა საფუძველი ოსეთის ბაგრატიონების დინასტიას. აკად. კ. კეკელიძის გამორკვეული აქვს, რომ თამარ მეფე და დავით სოსლანი მეშვიდე ხარისხის ნათესავეები იყვნენ. ისიც ცნობილია, რომ ამ ქორწინებამ კათალიკოსის უმაღლესი ლოცვა-კურთხევა მიიღო. უნდა ვიგულისხმოთ, რომ ეს მოხდა კონიუქტურულ-პოლიტიკური მოსაზრებებით.

უფრო გვიან ქართლის მეფე და კახეთის მეფე სისხლით მეექვსე ხარისხის ნათესავეები იყვნენ, მაგრამ ასე თუ ისე მათი ოჯახები მაინც დამოყვრდნენ. მაგალითად, თეიმურაზ პირველმა ცოლად ლუარსაბ ქართლის მეფის და ხორეშანი შეირთო.

## 2. ახლო ნათესავეებს შორის ქორწინება დიდებულთა წრეში

წარმართულ ხანაში საქართველოში ხშირად ადგილი ჰქონდა ბიძაშვილთა, და საერთოდ ახლო ნათესავეებს შორის ქორწინებას.

ზოგჯერ ეს წარმართული ჩვეულება ქრისტიანობის გამარჯვების შემდეგაც ჩანს. ცხადია, ქრისტიანულ რელიგიას და ქრისტიანულ ეკლესიას საკსებით ვერ აღმოუფხვრიათ ქორწინების ზემოხსენებული წესი.

პეტრე იბერიელის ასურულ ენაზე დაწერილი ცხოვრების ტექსტის მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, სამეფო საგვარეულოს შიგნით მასობელ ნათესავთა შორის ქორწინება არ უნდა ყოფილიყო უცხო ქართული სინამდვილისათვის. ბიძაშვილის ცოლად შერთვა წარმართულ ხანის საქართველოში ნებადართული ჩანს.

რომაელი ისტორიკოსის ტაციტუსის ცნობით ფარსმანს (ფარსმანეს), იბერიის მეფეს, ჰყოლია ძმა, სახელად მიპრდატი (მითრიდატე), რომელმაც რომაელების თანადგომით სომხეთის ტახტიც კი დაიპყრო და რომელსაც ცოლად თავისი ძმისწული, ფარსმანის ასული ესვაო (ანალები. XI, 44, 46).

როგორც ჩანს, სამეფო საგვარეულოში ენდოგამიას საკმაოდ ხანგრძლივი ისტორია ჰქონდა. იქ ბიძაშვილებზე უფრო ახლო ნათესავეებსაც კი ირთავდნენ ცოლად.

კონსტანტინე პორფიროგენეტის (912-859 წწ.) ცნობით საქართველოს დიდებულთა საგვარეულოებში, კერძოდ ბაგრატიონებში, სახლის კაცთა შორის ქორწინების ჩვეულებაც ყოფილა. ავტორი მოგვითხრობს, რომ ბაგრატიონებს თავიანთი თავი დავით წინასწარმეტყველის შთამომავლად მიაჩნიათო და დამძენს: ამიტომაც ივერიელი დიდებულები ადვილად ქორწინდებიან თავიანთ ნათესავ ქალებზე, ფიქრობენ რა, რომ ძველ ადათ-წესებს იცავენო. კონსტანტინე პორფიროგენეტს აღნიშნული აქვს ახლო ნათესავთა შორის ასეთი ქორწინების ორი შემთხვევა.

იოანე საბანისძე აბო თბილელის მასტიკილობაში მოგვითხრობს, რომ ნერსე ერისთავის ქართლიდან ლტოლვის შემდგომ „წარბოავლინა მაჰდი ამირა-შუმშან ბრძანებითა ღმრთისაითა სტეფანოზ-ძე გურგენ ერისთავისა, დისწული ნერსესი, ნაცვლად დედის ძმისა ნერსესა ერისმთავრად ქუეყანასა ამას ქართლისას. მაშინ მხიარულ იქმნა

ნერსე რამეთუ უფლებად იგი სახლისა მამისაგან არა განიშორა უფალმან“.

იოანე საბანის-ძის ზემოაღნიშნული ცნობა ქართულ ისტორიოგრაფიაში მიჩნეულია დიდებულთა შორის ენდოგამიის დამადასტურებლად.

ის გარემოება, რომ ენდოგამია მხოლოდ მაღალი წოდების წარმომადგენლებს შორის იყო გავრცელებული, გამოწვეული უნდა ყოფილიყო იმით, რომ ქორწინების უძირითადესი მოტივი ამ წოდების ხალხში ეკონომიკური ან პოლიტიკური იყო და ამ უკანასკნელის წინაშე ქრისტიანულ-კანონიკური სამართლის ძირითადი იდეებიც კი იქნა დამახინჯებული.

ზოგიერთი მკვლევარი ქართველი წარჩინებულების წრეში ახლო ნათესავთა შორის ქორწინებას სპარსული მჰადეანობის (ზოროასტრის მოძღვრების) გავლენით ხსნიდა. ზოროასტრიზმისთვის ენდოგამიური ქორწინება საოჯახო-საქორწინო ურთიერთობების ძირითადი ნორმა იყო. საკითხავია, რატომ მაინცდამაინც ქართველ წარჩინებულებს უნდა მიეღოთ ზოროასტრის მოძღვრება საქორწინო სამართლის მომწესრიგებელ ნორმად? უფრო სწორი იქნებოდა გვეფიქრა, რომ ენდოგამიურ ქორწინებას ქართველ დიდებულებში ეკონომიური სარგებლიანობის ან პოლიტიკური ანგარიშმანობის სარჩული ედო. ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულია აზრი, რომელიც მხოლოდ წარჩინებულთა კლასობრივი ინტერესებით ხსნის ამ მოვლენას და რომელიც საერთოდ საფუძვლიანი სჩანს.

ისტორიული წყაროებიდან ირკვევა, რომ V საუკუნეში, როდესაც დაიწერა იაკობ ცურტაველის თხზულება, ქართველობისათვის, ან უფრო სწორად ქართველ წარჩინებულთათვის. უცხო არ ყოფილა ახლო ნათესავთა შორის ქორწინება.

ქართველი ისტორიკოსის — ჯუანშერის ცნობით ომში მიმავალი ვახტანგ გორგასალი (V ს.) ასეთი შინაარსის ანდერძს სტოვებს: „უკეთუ არღარა შემოვიქცე ცოცხალი, და ჩემი ხუარანძე შეირთოს მირიან, რომელი ეყვოდა ვახტანგს მამის ძმისწულად...“. მამასადაძე,

ვახტანგ მეფის ანდერძის მიხედვით მისი და უნდა შეერთო ბიძაშვილს, მირიანს.

საქართველოში ახლო ნათესაეებს შორის ქორწინებას ადგილი ჰქონია უფრო გვიანაც. ეს გარემოება არ გამოპარვიათ მკვლევარებს. აკად. კორნელი კეკელიძემ ასეთ ფაქტებზე საკმაო სისრულით მიუთითა. მერვე საუკუნეში არჩილ მეფემ თავის ძმის მიძრის ქალი ცოლად მისცა „მამის ძმიშვილსა მისსა“ — ე.ი. ბიძაშვილს (ნათესაობის მეორე ხარისხი). მერვე საუკუნეშივე ქართლის კათალიკოსმა თალაღემ ნება ღართო ალბანეთის მთავარს — ვარაზს, რომ ცოლად შეერთო ბიძაშვილი ვართანუკი.

IX-X საუკუნეებში ხშირი ყოფილა ასეთი ქორწინება ბაგრატიონებს შორის. ამ მოსაზრების სასრებლოდ კიდევ მრავალი ფაქტის ამოკრეფა შეიძლება ისტორიული წყაროებიდან. აკად. კ. კეკელიძეს ჩვენს მიერ უკვე მითითებულ ნაშრომში დამოწმებული აქვს ცნობილი მკვლევარი მარქვარტი და ნათქვამი აქვს, რომ მის მიერ სხვადასხვა წყაროებიდან ამოკრეფილი ცნობების მიხედვით ადარნასე მაგისტროსს (გარდაიცვალა 961 წელს) შეურთავს და სუმბატ ერისთავთაერისთავისა (გარდაიცვალა 988 წელს), ხოლო სუბატს — და ადერნასესი. სუმბათი არტანუჯელის (გარდაიცვალა 889 წ.) მეორე ცოლი ყოფილა მისი ბიძის ბაგრატ პირველის (გარდაიცვალა 876 წ.) შეილიშვილი (ქალი ადარნასესი). ამ სუმბატის შვილს, ბაგრატ მეორის (გარდ. 909 წელს), ცოლი ყოფილა ქალი დავით პირველ კუროპალატისა (გარდ. 881 წ.), მამასადამე, ბიძაშვილი სუმბატის მეორე ცოლისა. მართალია, აკად. ექვთიმე თაყაიშვილს მარქვარტის მიერ მოტანილ ცნობებში კორექტივი აქვს შეტანილი, მაგრამ ისე, რომ ზემოხსენებული ფაქტები მასაც აქვს დადასტურებული და ამ კორექტივს ჩვენთვის ამ ცნობების სასრებლობის თვალსაზრისით არ შეუძლია შეამციროს მისი ღირებულება.

ფეოდალურ საქართველოში ახლო ნათესაეთა შორის ქორწინება ძირითადად მაღალი წოდება — კლასის სინამდვილეში ხდებოდა.

შესაძლოა, რომ აქ იმდენად გვაროვნული წყობილების დროს არსებულ ტრადიციების გადმონაშთებთან კი არ გვაქვს საქმე, რამდენადაც პოლიტიკური და ეკონომიკური მოტივებით მიზანშეწონილად ცნობილ საქორწინო ინსტიტუტთან. თუ აქ პირველყოფილ თემური წყობილების გადმონაშთებთან გვაქვს საქმე, მაშინ განსაკუთრებულ ახსნას საჭიროებს ფაქტი, რატომ მაინცდამაინც წარჩინებულთა წრეში შეინარჩუნეს წარსულის ეს გადმონაშთი?

ახლო ნათესავეებს შორის ქორწინება ცნობილი იყო ძველ საბერძნეთშიაც, სადაც ქალს, რომელიც მარტო დარჩებოდა ოჯახში, ეპიკლერს ეძახდნენ, კანონი კი რეკომენდაციას იძლეოდა, რომ ასეთი ქალის უახლოესი ნათესავი ვაჟი უნდა დაქორწინდეს მასზე — ეპიკლერზე. ხოლო იმ შემთხვევაში თუ ეპიკლერი სხვა კაცზე დაქორწინდებოდა, მას ძალით მოაშორებდნენ მეუღლეს და მაინცდამაინც ახლო ნათესავ ვაჟზე გაათხოვებდნენ. ამ კანონის მატერიალურ, ეკონომიკური საფუძველი იქიდანაც ჩანს, რომ ეპიკლერთა ვაჟიშვილებს უკვე დედის სიცოცხლეშივე ჰქონდათ უფლება მემკვიდრეობაზე. გარდა ამისა, ეპიკლერის ნათესავი ვაჟი, თუნდაც რომ იგი სქესობრივად უძლურიც ყოფილიყო, მაინც უნდა დაქორწინებულიყო მის თანამეგვარე მემკვიდრე ქალზე; ასეთ შემთხვევაში ეპიკლერ ქალს ქმრის ერთერთი სახლისკაცთან უნდა ეცხოვრა მემკვიდრის გაჩენის მიზნით. ეს თავისებური ძველბერძნული ჩვეულება პირველყოფილი თემური წყობილების ტრადიციებით იყო გაუღენთილი. კავკასიაში მოსახლე ზოგიერთ ხალხებში ენდოგამიური ქორწინება დიდხანს იყო ცნობილი (მაგ. დაღესტნელებში). ფეოდალურ საქართველოში დიდებულთა და მეფე-მთავართა შორის ცნობილი ენდოგამია იმდენად ოდესღაც არსებული ჩვეულება-ტრადიციის გამომჟღავნებელი კი არ უნდა ყოფილიყო, რამდენადაც პოლიტიკური თუ ეკონომიკური მოტივებით ნაკარნახევი აქცია.

ანალოგიურ მდგომარეობასთან უნდა გვქონდეს საქმე ბიზანტიასა

და სომხეთის დიდებულების და წარჩინებულთა წრეებშიც. ცნობილია, რომ ბიზანტიაში მეშვიდე საუკუნეში იმპერატორ ირაკლის შეურთავს თავისი ბიძაშვილი მარტინა. ამასთან დაკავშირებით სხვა მაგალითების მოტანაც შეიძლებოდა. ასეთსავე მოვლენას „მახლობელ მზახობას“ ადგილი ჰქონია სომხეთშიაც და მის წინააღმდეგ ენერგიულად გამოსულა ნერსე დიდი (მოსე ხორენელი. III. 20) და ნერსეს მარტივობის ავტორი.

გასაკებია, რომ არც საქართველო ყოფილა ამ მხრივ გამონაკლისი, ამასთანავე შუა ფეოდალური ხანის და გვიანი შუა საუკუნეების ეპოქისათვის საქართველოში ახლო ნათესავთა შორის ქორწინებას ადგილი ჰქონდა მხოლოდ იმეიათი გამონაკლისის სახით და უმეტეს შემთხვევაში როგორც დანაშაულებრივ მოვლენას და არა როგორც ქორწინების ნებადართულ წესს.

### 3. დაქორწინების პირობები

მას შემდეგ, რაც საქართველოში ქორწინების ქრისტიანული წესი დამკვიდრდა, თანდათან იზღუდებოდა და ქრებოდა ძველი წარმართული ჩვეულებები. მაგრამ ეს უცებ არ მომხდარა. საუკუნეების განმავლობაში ქრისტიანული და წარმართული წეს-ჩვეულებები ერთიმეორის გვერდით თანაარსებობდნენ. ბოლოს, როდესაც საბოლოო გამარჯვება ქრისტიანობას დარჩა, დაზუსტდა და დადგინდა, რომ:

1) ქორწინებაში შემსვლელი ორივე მხარე ქრისტიანი უნდა ყოფილიყო. ქრისტიანის ქორწინება არაქრისტიანთან აიკრძალა;

2) ერთ-ერთი მექორწინე მაინც უნდა ყოფილიყო მართლმადიდებელი. ასეთი ქორწინების შედეგად გაჩენილი ბავშვები მართლმადიდებელ სარწმუნოებაზე უნდა აღზრდილიყვნენ;

3) მექორწინეთა შორის სჯულის კანონით დადგენილი ზორციელი და სულიერი ნათესაობის გამომრიცხველი ხარისხები დაცულ უნდა ყოფილიყო.



4) დასასრულ, ქრისტიანულმა ეკლესიამ მოგვიანებით, და ისიც არა ყველგან, მოითხოვა, რომ ქორწინების დროს დაქორწინებულთა ნებას გასწეოდა ანგარიში. როგორც ვიცით, ეს მოთხოვნა ძველ ბერძნულ და ქართულ ლიტურგიკულ ძეგლებში მკრთალად ჩანს. უნდა ითქვას, რომ ისტორიული პირობების კარნახით ქორწინების ყველა სხვა პირობათა შორის სწორედ ეს უკანასკნელი ირღვეოდა ყველზე ხშირად.

ამასთან ერთად უნდა იღინიშნოს, რომ საქართველოშიც, ისევე როგორც ფეოდალურ ბიზანტიასა და სომხეთში, არასრულწლოვანი პირების დანიშვნა ჩვეულებრივი მოვლენა იყო. ამიტომაც გასაგებია, რომ დასაქორწინებელთა ნებასურვილს მშობლები და ნათესაეები დიდ ანგარიშს არც უწყევდნენ. ბიზანტიაში და საქართველოში ხშირი იყო შემთხვევა 9-12 წლის ყმაწვილების ნიშნობისა. ბიზანტიური სამართალი 7 წლის ქალის ნიშნობას სცნობდა, ხოლო 12 წლის ქალიშვილის გათხოვებას კანონიერად აღიარებდა. მაგრამ ეს ისედაც დაბალი ასაკი ქორწინებისა მაინც ირღვეოდა. ბიზანტიურ ნარატიულ წყაროებში ეპოულობთ ცნობებს ხუთი ან ხუთნახევარი წლის ქალების საცოლედ დანიშვნის შესახებ. ნიშნობაზე შეთანხმებისთანავე იწერებოდა საქორწინო ხელშეკრულება, სადაც ზუსტად უნდა ყოფილიყო აღნიშნული მზითვის ოდენობა. და ეს ხდებოდა არა მარტო ქმრის ინტერესებისათვის. ამისათვის სხვა საფუძველიც არსებობდა; სახელდობრ: ქმრის დანაშაულებრივი მოქმედების შემთხვევაში სახელმწიფო ორგანოები მისი ცოლის მზითევს ხელს ვერ ახლებდნენ.

თუ როგორი დაბალი ასაკი იყო ქორწინებისათვის დაწესებული, ეს კარგად ჩანს უცნობ მონაზონის მიერ პეტრე ხარტოფილაქსისადმი დამპული კოთხეებიდან. XI საუკუნის ბოლოს ბიზანტიაში ცნობილ საეკლესიო მოღვაწეს ხარტოფილაქსს ეკითხებიან: შეიძლება თუ არა „სრულითა ქორწილითა“ ვაკურთხოთ რვა ან ათი წლის ქალი? მართალია, ხარტოფილაქსმა უარყოფითად უპასუხა („არა წეს არს ესეთ“) შეკითხვაზე, მაგრამ რვა-ათი წლის ასაკის

ქალის მისამართით საკითხის ასე დასმაც თავისთავად მეტყველებს იმ გარემოებაზე, რომ არასრულწლოვანთა დაქორწინება მაშინდელ საზოგადოებაში სრულიად ჩვეულებრივი მოვლენა იყო. ისიც ცნობილია, რომ სახელგანთქმულმა სახელმწიფო მოღვაწემ და ფილოსოფოსმა მიქელ პსელოსმა (XI ს.) თავისი შვიდი წლის ქალიშვილი დანიშნა 14 წლის სასიძო ვაჟზე — ელპიდზე და ამასთან დაკავშირებით ფორმალური ხელშეკრულებაც დაიდო. ბიზანტიური კანონები ასეთ საქორწინო ხელშეკრულებას კანონიერად ცნობდნენ. ალექსი კომნენის მეფობამდე შვიდი წლის ასაკის ბავშვის სახელითაც კი იღებოდა ასეთი ხელშეკრულებები.

ბიზანტიაში ქორწინებას წინ უძღოდა დანიშვნა (დაწინდვა), რომელიც როგორც ჯერისწერა, საეკლესიო წესების თანახმად ხდებოდა. ნიშნობა ანუ საცოლის დაწინდვა, ძველისძველი ჩვეულება იყო. იგი სხვა არა იყო რა, თუ არა მხარეების ან მათი მშობლების თუ მეურვეების თანხმობა მომავალი ქორწინების შესახებ.

როგორც წინასწარი შეთანხმება მომავალი ქორწინების შესახებ, ნიშნობა დიდი ხნით უსწრებდა წინ ქორწინებას.

ნიშნობაზე ქრისტიანულ ეკლესიას უფრო მაღალი შეხედულება ჰქონდა, ვიდრე, მაგალითად, უბრალო სამოქალაქო გარიგებაზე. ნიშნობას თანადათან ქორწინებას უთანაბრებდნენ.

ცნობილია, რომ ძველი ალექსის (მოსეს) კანონმდებლობაც ნიშნობას და ქორწინებას ძალიან უახლოვებდა ერთიმეორეს და მათ ერთ სიბრტყეზე განიხილავდა (მეორე სჯულისა, XXII, 24).

რადგანაც უმრავლეს შემთხვევებში არასრულწლოვანები თუ მცირეწლოვანები იყვნენ დანიშნულები, ამიტომაც ნიშნობის ქორწინებასთან გათანაბრების სამართლებრივი იდეა რიგ უბერხულობას იწვევდა. VI მსოფლიო საეკლესიო კრების დადგენილება, რომელიც ნიშნობას თავისი მნიშვნელობით ქორწინებას უთანაბრებდა, აითვისა ბიზანტიურმა საერო კანონმდებლობამაც (ეკლოგა. 740 წ., პროხირონი, 870 წ.).

ასე რომ, თვით საერო კანონმდებლობამ გაიზიარა აზრი იმის შესახებ, რომ ნიშნობას იგივე მნიშვნელობა აქვს, რაც ქორწინებისაო. ამის შემდეგ ადრე ნიშნობიდან გამომდინარე შესაძლო უხერხულობათა ასაკვეთად და აღმოსაფხვრელად საჭირო შეიქმნა დროში დაეახლოვებინათ ერთიმეორისათვის ნიშნობა და ქორწინება.

საეკლესიო სამართალმა შეიმუშავა შეხედულება, რომ არა საზეიმო სიტყვები და ხელშეკრულება, არა ამკარა ან ფარული თანაცხოვრება არის ქორწინების არსი, არამედ ლოცვა-კურთხევა, საეკლესიო ჯერის წერა და ყველაფერი ის, რასაც მას თან სდევს.

საეკლესიო წესით შესრულებულმა ნიშნობამ თანდათან, თვით საერო კანონმდებლობის თვალშიაც, ქორწინების თანაბარი აქტის სახე მიიღო. ერთი საცოლესთან დანიშნული პირი თუ მეორეს შეირთავდა, იგი ეკლესიის თვალში განიხილებოდა როგორც ორცოლიანი და ასეთი დანიშნისათვის გათვალისწინებულ ეპიტიმის მიეცემოდა. დანიშნულის გარდაცვალების შედეგად მეორე დაქორწინებული პირი ეკლესიის მიერ მეორედ დაქორწინებულად განიხილებოდა. თუ დანიშნული საცოლე ქორწინებამდე გამოესალმება წუთისოფელს, მისი ყოფილი საქმროსათვის იგივე მძახლობითი ნათესაობითი ურთიერთობა წარმოიშობოდა საცოლის საგვარეულოს მიმართ, თითქოს იგი ცოლად შეერთოს.

ქართული საეკლესიო კანონმდებლობის შესანიშნავი სჯულის - 1103 წლის „ძეგლის წერის“ მიხედვით, ორივე დასაქორწინებელი პირი ქრისტიანი უნდა იყოს, ვინაიდან ქრისტეს რწმენის გარეშე არ შეიძლება ადამიანზე ლეთის კურთხევის გარდმოვლენა, რომელიც საიდუმლოს მეშვეობით ხდება. სასურველად ითვლება, რომ ორივე დასაქორწინებელი პირი მონათლული იყოს ქრისტიანული წესით.

გამონაკლისს შემთხვევაში, თუ ორივე ცოლ-ქმარი არ იქნებოდა მართლმადიდებელი, ეკლესია მოითხოვდა, რომ ერთ-ერთი მათგანი - საცოლე ან საქმრო აუცილებლად გამხდარიყო ასეთი, თუ დასაქორწინებელთაგან ერთ-ერთი მათგანი მაინც იქნებოდა

მართლმადიდებელი, მაშინ ქრისტიანული მოძღვრების მიხედვით ღვთის კურთხევა მაინც გარდმოველინებოდა იმ პირობით, რომ არამართლმადიდებელი ქრისტიანი შეუღლე მართლმადიდებლის რწმენას არაფრით არ შეეხება და შეილება კი მართლმადიდებლურ რწმენაზე ილიზრდებოდნენ.

„ძეგლის წერის“ მიხედვით ეკლესიის გარეშე იკრძალებოდა გვირგვინის კურთხევა.

„შემდგომად გვირგვინთა კურთხევისა პირველთა და მეორეთა ცოლქმართა, წმიდათა“ საიღუმლოთა ზიარება უხმს მას ღღესა, რომელსა იკურთხნენ უეჭველად“ – ნათქვამი იყო 1103 წლის რუს-ურბნისის საეკლესიო კრების „ძეგლის წერაში“. ამით ქორწინების ცერემონიალი მკაცრ რელიგიურ რეგლამენტაციას დაექვემდებარა. ამასთანავე იკრძალებოდა უკანა რიცხვით გვირგვინის კურთხევა. „ნუსამცა მეორეთა ცოლ-ქმართა პირველნი გვირგვინნი ეკურთხვიან“-ო, ადგენდა საეკლესიო კრება.

„ძეგლის წერიდან“ ჩანს – საქართველოში XII საუკუნის დასაწყისამდე ადგილი უნდა ჰქონოდა არასრულწლოვან ქალვაჟთა დაქორწინებას. ზემოხსენებული საკანონმდებლო ძეგლიც არ კრძალავდა სავსებით „ჩჩვილ ქალ-ყრმათა“ დაწინდვას, მაგრამ განსაზღვრულ, კანონით დადგენილ, ასაკამდე მათ დაქორწინებას ეწინააღმდეგება. „რათა ამიერითგან არლარა ეკურთხვოდინ გვირგვინი ჩჩვილთა ქალ-ყრმათა, – ამბობს კანონმდებელი, – არამედ უკეთუ საჭიროდ რადმე იყოს მშობელთა მათ ღიად, დაუწინდენ იგი ურთიერთს. და რაჟამს ჰასაკად მოვიდეს ორნივე, მაშინ იქორწინენ“.

„ძეგლის წერაში“ ქალის საქორწინო ასაკად აღიარა 12 წელი და მიუთითა: „ქალი ათორმეტისა წლისა უმცროსი ნუმცა შეყოფილ არს ქორწინებით შეუღლისად“-იო. კანონმდებელს 12 წლის ქალი უკვე „ჰასაკად მოსულად“, ე.ი. სრულწლოვანად მიაჩნდა. ქალის საქორწინო ასაკად 12 წლის აღიარება მომდინარეობს ძველი რომაული და შემდეგ კანონიკური სამართლის დებულებებიდან. ვაჟისთვის საქორწინო ასაკი 15-6 წლიდან იწყებოდა. საეკლესიო

„სჯულის კანონშიც“ საკითხი ასე ყოფილა გადაწყვეტილი.

„ძეგლის წერა“ გამოდის ქორწინების სფეროში იმ აღრეული მდგომარეობის წინააღმდეგ, რომელიც მანამდე არსებულა. როგორც კანონმდებელი ამბობს, იმ დროს გახშირებული ყოფილა ე.წ. „კიდეს-კიდე და არაერთგან კურთხევა გვირგვინთ“.

ქართველ წარჩინებულთა წრეებში რუის-ურბნისის საეკლესიო კრების მოწვევამდე, მიუხედავად ქრისტიანული რელიგიის მიერ აღიარებული დებულებისა, ქორწინებას არა თუ რელიგიურ „საიდუმლოებად“ არ ივლიდნენ, არამედ პირიქით, მასში წმიდა სამოქალაქო ხასიათის გარიგებას ხედავდნენ. ჩანს, რომ ქორწინების სფეროში ადგილი ჰქონია ე.წ. წარმომადგენლობას. იმდენად განვითარებულა საერო შეხედულება ქორწინებაზე, რომ წარმომადგენლობის წმინდა სამოქალაქო ხასიათის ცნების ფართო დამუშავება მიუღია ქორწინების სფეროშიც. რუის-ურბნისის საეკლესიო კრების მოწვევამდე საქარ-თველოში არსებულა ე.წ. „კიდის კიდე გვირგვინთა კურთხევა“, რომელსაც აკად. ი. ჯავახიშვილი სამართლიანად უწოდებს წარმომადგენლობით ქორწინებას.

რამი მდგომარეობდა „კიდის-კიდე“ გვირგვინთა კურთხევა?

სხვადასხვა გარემოებათა გამო ხშირად იქმნებოდა ისეთი ვითარება, რომ გვირგვინის კურთხევის დროს დასაქორწინებელი სუბიექტებიდან ერთ-ერთი სახეზე არ იყო. სხვა მხრივ კი ქორწინებისათვის აუცილებელი ყველა პირობა არსებობდა. დაქორწინებას ხელს უშლიდა ის, რომ გვირგვინის კურთხევის მომენტში, საცოლვე არ იყო ადგილზე. ასეთი მდგომარეობიდან გამოსავალი უპოვიათ წარმომადგენლობითი ანუ „კიდის-კიდე გვირგვინთა კურთხევით“.

„კიდის-კიდე გვირგვინთა კურთხევა“ საშუალებას იძლეოდა, რომ „მეფე-დედოფალს“ ქორწინება მოეხდინა ცალ-ცალკე, ანუ როგორც კანონმდებელი ამბობს „კიდის კიდე“.

„კიდის-კიდე და არა ერთგან კურთხევა გვირგვინთ“, როდესაც საქმრო და საცოლვე ერთმანეთისაგან დამორებით ქორწინდებოდნენ, ჩვეულებრივ თითოეული მათგანის სახლში ხდებოდა ცალ-ცალკე

„წარმოდგომილნი“, ე.ი. წარმომადგენელნი წარმოდგენილის ნაცვლად ლებულობდნენ გვირგვინის კურთხევის ცერემონიაში მონაწილეობას და ამიტომაც მათ აღგაძლნენ გვირგვინს. ეს იყო თავისებური პირთა შეცვლა ქორწინების ცერემონიაში.

საქართველოში „კიდის-კიდე“ ქორწინების ცერემონიაში, როდესაც საცოლეს უკურთხებდნენ გვირგვინს, აქ მისი საქმროს ნაცვლად გვირგვინს ქვეშ სხვა მამაკაცი იდგა ხოლმე, მაგრამ გასაგები მიზეზების გამო ჯერისწერის დროს მისი სახელი კი არ იხსენიებოდა, არამედ ნამღვილი საქმროსი – წარმოდგენილის.

„კიდის-კიდე“ გვირგვინთა კურთხევის დროს, იქ, სადაც დაქორწინების ცერემონიალი სრულდებოდა, საცოლოს ნაცვლად გვირგვინის ქვეშ პატარძლის წარმომადგენლად ქალი კი არ მდგარა, არამედ მამაკაცი. ჩანს, ძველ საქართველოში ქალებს ამგვარი წარმომადგენლობა მათი პატივისა და ღირსებისათვის სათაკილოდ თუ სახიფათოდ მიუჩნევიდა.

რუის-ურბნისის საეკლესიო კრებამ სასტიკად აკრძალა ასეთი ქორწინება და ბრძანა, რომ ასეთი წესით შეუღლებლნი „სჯულიერად ცოლ-ქმრად ნუმცა შერაცხულ არიან“.

რაც შეეხება დანიშნას, ყველა საფუძველი გვაქვს ვიფიქროთ, რომ ფეოდალურ საქართველოში „დაწინდვას“ საქორწინო ასაკის მიღწევის შემდეგ არ შეიძლებოდა მოჰყოლოდა დაწინდულთა იძულებითი დაქორწინება. ნიშნობა ბიზანტიაში ეკლოგის (VIII ს.) მიხედვით მკაცრად განსაზღვრული ფორმალური აქტია, რომლის არსებით ელემენტსაც წარმოადგენს ბე (წინდი). თვით ჩვეულება ნიშნობისა, როგორც ფორმალური შეთანხმებისა, რომლის შესრულებაც ბე-თი არის უზრუნველყოფილი ყველა იურიდიული შედეგის მისი დამრღვევისათვის, სავსებით უცნობი იყო ანტიკური ეპოქის რომაული სამართლისათვის. ნიშნობის ასეთი ფორმისა გამოჩენა პირველად კონსტანტირებულია „პოსტკლასიკურ“ სამართალში ა.წ. IV საუკუნიდან მოყოლებული. იგი, თავისი საწყისები ბიზანტიის იმპერიის აღმოსავლეთ პროვინციებში გავრცელებულ ჩვეულებებიდან მომდინარეობდა.

ნიშნობზე დაახლოებით ანალოგიური შეხედულება ჩანს ქართული სამართლის ძეგლებშიც. ბექა მანდატურთუხუცესის სამართლის წიგნის 39-ე მუხლის მიხედვით ჯვარგაცვლილი, ე.ი. დანიშნულ საცოლეს წაგერისთვის დამნაშავეს „სამღურავს“ ემართლებიან. „საპატიო კაცნი შუა ჩამოვიდნენ, აწვიონ, მისაცემელი მიაცემინონ და შეაწყონ“. 1620 წლით დათარიღებული ერთი სასამართლო განაჩენის მიხედვით საქართველოში დანიშნული ქალის დაგდება სრული სისხლის გადახდით ისჯებოდა. ნიშნობის დარღვევა ცოლის დაგდებას თანაბრად იღვენებოდა, რაც აღმოსავლური მართმადიდებლური ეკლესიის დოქტრინას კარგად ეთანხმება.

რუს-ურბნისის „ძეგლის წერილს“ არა ჩანს დასაქორწინებელთა წოდებრივი განსხვავებულობა ითვლებოდა თუ არა ქორწინების დამაბრკოლებელ მიზეზად. აკად. ივანე ჯავახიშვილი ამასთან დაკავშირებით სამართლიანად შენიშნავდა, რომ პატრონ-ყმობა, წოდებრივი განსხვავება და გვარიშვილობა იმდენად განმტკიცებული იყო მაშინ, რომ ამის შესახებ არც იყო საჭირო რაიმე განონმდებლობითი აკრძალვა. უამისოდაც იმდროინდელი სწოგადობრივი და წოდებრივი პირობები და ვითარება დაუძლეველ დაბრკოლებას წარმოადგენდა და ქორწინება დაბალ და მაღალ წოდებათა გვარისშვილებს შორის ალბათ შეუძლებელი ან ძალიან იშვიათი იქნებოდაო.

ასევე იყო ბიზანტიაშიც, სადაც იმპერატორ იუსტინიანეს კანონმდებლობის მიხედვით საცოლქმროთა წოდებრივი სხვადასხვაობა ქორწინების დამაბრკოლებელ მიზეზად ითვლებოდა. ანალოგიურ მდგომარეობასთან გვაქვს საქმე საქართველოშიც, რაც გვიანი შუა საუკუნეებისათვის დოკუმენტალურადაც კი დასტურდება.

1748 წელს მოწვეულმა საეკლესიო კრებამ, ნათესაობის რომელი სისტემის თვალსაზრისით რომ ეთქვათ, საერთო წინაპრიდან ათვლით რვა ნათესაობითი ხარისხის შიგნით მტკიცედ აკრძალა ქორწინება. ცხადია, უგამონაკლისოდ არც ეს აკრძალვა არ განხორციელდებოდა.

საეკლესიო კრებამ (1103 წელს) საბლებში გვირგვინის კურთხვევა

აკრძალვა, ხოლო ეკლესიის ზოგიერთმა მსახურმა ქორწინების წესში მონაწილეობის მიღება შემოსავლის წყაროდ გაიხადა. ცნობილია, რომ XIII საუკუნის დასაწყისასათვის ანელი ხუცესნი ქართველ და ქალკილონიან სომეხ სამწყსოს გვირგვინის კურთხევაში ას-ას დრამას ახდევინებდნენ. ამასთან დაკავშირებით წარმოშობილა მრევლსა და ხუცებს შორის უთანხმოება. და როდესაც 1218 წელს ეტიფანე კათალიკოსი ქართული ეკლესიის საკურთხებლად ჩაეიდა ანისში, იგი იძულებული გახდა მრევლის აზრისათვის ანგარიში გაეწია: „ყოვლად უწესო არს აღება თქვენგანცა გურიგუნთა კურთხევისათვის ასისა დრამისა“ — აღიარებს ეტიფანე კათალიკოსი და ადგენს, რომ მომავალი გვირგვინის კურთხევისათვის მხოლოდ 33 დრამა გადახდესო.

რუს-ურბნისის საეკლესიო კრება მხოლოდ „მეორედ ცოლქმართა“ და „მეორეთა გვირგვინთა კურთხევას“ იხსენიებს. არსად არაა ნათქვამი მესამე და მეოთხე ქორწინების შესახებ. მაგრამ ცნობილია, რომ ქრისტიანული ეკლესია საერთოდ სამჯერ ქორწინების ნებართვას იძლეოდა და ამ მხრივ არც შუა საუკუნეების საქართველო არ უნდა ყოფილიყო გამონაკლისი, რაც შეეხება მეოთხედ დაქორწინებას, ამ უკანასკნელს ქრისტიანული ეკლესია უარყოფითად უცქეროდა. თუ წარმართულ რომში ასეთ ქორწინებას მიესალმებოდნენ, როგორც სახელმწიფოსათვის ქვეშევრდომთა რიცხვის გაზრდის საშუალებას, ბიზანტიაში ქრისტიანული დოგმების ტყვეობაში მყოფი საეკლესიო და საერო სამართალი მას კრძალავდა. ანალოგიური მდგომარეობა იყო საქართველოშიაც.

ქორწინებას ვახტანგ VI სამართლის წიგნის მიხედვით ძირითადად სამოქალაქო ხასიათი აქვს (ხელშეკრულება), მაგრამ სავსებით არც რელიგიური იმტერესებია დავიწყებული (საიდუმლოება). ქორწინება ერთი და იმავე დროს განიხილება როგორც რელიგიური საიდუმლოებად, ასევე სამოქალაქო ხელშეკრულებად, მაგრამ უპირატესობა ქორწინების სამოქალაქო მხარეს აქვს მიკუთვნებული.

საგანქორწინებო მოტივების ჩამოყალიბებაშიც კანონმდებელი



თავის ამოცანებს ადამიანური თვალუბით უცქერის და რელიგიური დოგმების ბატონობაც შედარებით ნაკლებად იგრძნობა საკანონმდებლო ძეგლზე.

ვახტანგის სამართლის წიგნში, ისევე როგორც სხვა უფრო აღრინდელ ქართულ საკანონმდებლო ძეგლებშიც, უარყოფილია აღმოსავლური (მუსლიმური) სამართლის შეხედულება ქორწინებაზე, როგორც ისეთ გარიგებაზე, რომელიც სავაჭრო გარიგებათა სისტემაში შედის. მუსლიმური სამართალი ქალს ფაქტიურად გარიგების ობიექტად თვლიდა. მაჰმადიანური ქორწინება თავის თავში ატარებდა ყიდვა-გაყიდვის თითქმის ყველა ნიშანს. მართალია, ვახტანგის სამართლის წიგნი ბატონყმური საზოგადოების კოდექსია, მაგრამ მიუხედავად იმისა კანონმდებელი მებატონეს უკრძალავს გლეხის ქვრივის ქალის ძალით გათხოვებას. „ვინც ქვრივს უნდოდეს, ის შეირთოს და თუ არ უნდოდეს, თავის ობლებთან იყოს“ (203-ე მუხლი). ამასთან ერთად ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ მებატონის ნებართვა ყმა გლეხის ქალის გათხოვებაზე აუცილებელი იყო. გლეხი კაცის ქვრივის გათხოვებაში იმ ქვრივის წამყვანმა მებატონეს „ავს ქვრივსა და კარგს ქურივზედაც“ ხარი და მარჩილი უნდა გადაუხადოს. მებატონეები არამარტო ქვრივი ქალების გათხოვების დროს იღებდნენ გასამრჯელოს სასიძოვებისაგან.

გვიანი შუა საუკუნეების ქართულ საკანონმდებლო ძეგლებში და სამართლებრივი ხასიათის რიგ დოკუმენტებში გატარებულია აზრი, რომ დასაქორწინებელთა შორის უნდა იყოს წოდებრივი შესაბამისობა. ამასთანავე, მაგალითად ბექა მანდატურთუხეცესის სამართლის წიგნი (XIV ს.), უშუალოდ არ კრძალავს სხვადასხვა წოდების წარმომადგენელთა შორის ქორწინებას. აღიარებს რა წოდებრიობის პრინციპს ცოლ-ქმრობაში, როგორც სახელმძღვანელოს, კანონმდებელი ამბობს, რომ თუ ვინმემ თავისზე „უსაბატიოესქ“, ე.ი. თავისზე უფრო მაღალი წრის ქალი შეირთოს ცოლად, მაშინ ცოლის დაგდებას შემთხვევაში თავის „გვარსა ზედა“ ვერ მოითხოვს სისხლის დაურევებას. მას მხოლოდ ქმრის გვარის

მიხედვით დააკმაყოფილებენ.

„თუ კაცმან გუარად უკეთესი ცოლი დააგდოს, ეგეთსა მეტი სისხლი არა მართებს“ (30-ე მუხლი). ცოლი, თუნდაც რომ იგი ქმარზე „გუარად უკეთესი“ იყოს, მაინც ქმარზე „უსაბატიოესად“ ვერ ჩაითვლება. ცოლს არ შეიძლება ქმარზე მეტი „სისხლი“ სდიოდეს. თუ კაცი შეირთავდა „გუარად უარეს“ ცოლს, ამ უკანასკნელს მაინც თავის გუარსა ზედა სდიოდა „სისხლი“. კანონმდებელი უპირატესად მამაკაცის ინტერესებს იცავდა. დასაქორწინებელთა ერთწოდებრიობის პრინციპიც სწორედ მამაკაცის ბატონობას ემსახურებოდა ოჯახში.

დასაქორწინებელთა ერთწოდებრიობის მოთხოვნა მაშინდელი მართლშეგნებისათვის თავისთავად საგულისხმებელი მოვლენა იყო. აქ : შეიძლება გაგვეხსენებინა ერთი სიგელი (ჩიჩუას სიგელი), რომელიც XVIII საუკუნის პირველ ნახევარს მიეკუთვნება. მუფე ალექსანდრე V პაპუნა ჩიჩუას აძლევს მტკიცე საფიცარს — „ასე და ამა პირსა ზედან, რომ კურთხეულმა მამაშენმა დაგვამოყვრა და შენთვის ქსნის ერისთავის ქალი გეთხოვა. სოფლისა სიმუხთლისგან მოხდა და მამაშენი მიიცვალა. მერმე მოხდა საქმე და ის ქსნის ერისთავის ქალი მომცრო შეიქმნა, და მართალია ძმისწული იყო, მარა უფრო საკუთრად მოყვარეთ და გულითადად მოგეკიდეთ, და ჩენი და მოგეცით“.

პაპუნა ჩიჩუას ქსნის ერისთავის შანშეს ქალი უნდა შეერთო, მაგრამ ამ დროისათვის შანშემ ერისთაობა დაკარგა და როგორც სამართლიანად შენიშნა ეთაყაიშვილმა, ფრანსა — „მერმე მოხდა საქმე და ის ერისთავის ქალი მომცრო შეიქმნა“-ო სწორედ ამ გარემოებას გულისხმობს. რაკი მამამ ერისთაობის პატივი დაკარგა, ჩიჩუასთვის მისი ქალიც „მომცრო შეიქმნა“.

მართალია, ბეჟა მაგდარტუხუცესისა და აღბულა ათაბაგ-ამირსპასალარისა სამართალის წიგნიდან არა ჩანს, რომ მამაკაცს იმ შემთხვევაში, თუ ის თავისზე უფრო მაღალი წოდების თუ გვარის ქალს შეირთავდა ცოლად, უნდა გადაეხადა თუ არა ე.წ.

„საკანონო“, მაგრამ დოკუმენტებით ეს გარემოება ნათლად დასტურდება.

1465 წელს საქართველოს მეფემ გიორგი მერვემ თავისი ასული მიათხოვა არაგვის ერისთავის ვამეყ შაბურისძის შვილს. ამასთან დაკავშირებით არაგვის ერისთავი მცხეთის კათალიკოსს სწირავს მამულებს „საკანონოდ“, რადგანაც „პატრონმა და მეფეთა მეფემ“ შეიწყალა და მას ასული უბოძა შვილისათვის, რაც „დიდი გამოსანახავი სასჯულო და საკანონო საქმე იყო...“

ბეჟა მანდარტუხუცესის სამართლის წიგნის 34-ე მუხლის მიხედვით „ქორწილისა სანიჭარი ვალია კაცისაგან კაცსა ზედა; აგრევე საჭირისუფლო შესაწევრიცა ვალია, — წახურვა მიცვალებულისა და სხვა მისაღებელიცა და სამდურავით რასათ ვისმე დაჭირვასა არას ემართლებს, თუ არა ოდესღაცა გაიბჭობიან, დაურევბას ემართლებს დაუკლებლად“.

ფეოდალურ საქართველოში, საკმაოდ განვითარებული ნატურალური მეურნეობის პირობებში, ქორწინებას, განსაკუთრებით მოსახლეობის საშუალო და მაღალ ფენებში, ეკონომიური გარიგების ხასიათი ხქონდა. ქალის გათხოვებისას ოჯახი იძლევა მხითევს, რომელიც ჩვეულებრივ შედგებოდა მოძრავი და ზოგჯერ უძრავი ქონებისგანაც. დაწინდვა, ქორწინება და ქორწილი ოჯახისათვის მძიმე ეკონომიური ტვირთი იყო.

ძველ საქართველოში, შეძლებულ წრეებში მაინც, ქორწილი რამდენიმე დღეს გრძელდებოდა. შოთა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანში“ მოთხრობილია, თუ როგორ ჩატარდა ტარიელისა და ნესტან-დარეჯანის ქორწილი ფრიდონის სამფლობელოში. ქორწილი რვა დღეს მიმდინარეობდა და სანიჭარიც მრავალი გაიცა.

„ფრიდონისაგან უსაზომო ქორწილია დღესა რვასა,  
ყოველთა დღეთა მთარმთიდეს უფასოსა ძღვენსა მზასა“  
(1468).

„ვეფხისტყაოსნიდანვე“ ჩანს, რომ ქორწილის დროს მაყრიონიც მრავალრიცხოვანი იყო და ამიტომაც მაყრის მოსვენება ცალ-ცალკე შეუძლებელი ხდებოდა. ხატაელთა მოციქულებში, როგორც რუსთაველი

ამბობს — „ერთგან დაწვენეს ვით მაყრებო“ (431).

უფრო გვიანდელი ცნობებით დასტურდება, რომ რუსთაველის პოემაში ასახული საქორწინო წეს-ჩვეულებათა რეალიები მხოლოდ მეფე-მთავართა ვიწრო წრეში კი არ ყოფილა მიღებული, არამედ ხალხის გაცილებით უფრო ფართო წრის კუთვნილებას წარმოადგენდა. გვიანი შუა საუკუნეების ეპოქის ქართული წყაროებიდან ჩანს, რომ საქართველოში ქორწილი სამ, შვიდ და ზოგჯერ ცხრა დღესაც კი გრძელდებოდა. საქართველოს მეზობელ ოსმალეთშიც, ჰამმერის ცნობით, საქორწილო ზეიმი შვიდ დღეს გრძელდებოდა. ოსმალური ზღაპრების მიხედვით ლხინის ჩვეულებრივი ხანგრძლივობა ორმოც დღეს შეადგენდა.

რაც შეეხება, მეფეთა ქორწინებას, აქ ქორწილის დღეების სიმრავლე ზღაპრულ ციფრებს ზოგჯერ მართლაც აღწევდა. არჩილს აღწერილი აქვს თეიმურაზ მეფის ქორწილი, რომელიც თურმე ორმოც დღეს გრძელდებოდა. არჩილი ათქმევინებს თეიმურაზს:

„ენა ვით იტყვის მაშინდელს ჩემსა ლხინსა და შეებასა?  
ორმოც დღეს ქორწილობასა, სიხარულს არ თუ ვებასა,“ (291).

„თორღას ვიდექით ოღეს ექენ ქორწილი, გამოჩვენება  
ცხადათ არ დაიჯერება თუ იყო ძილ-მოჩვენება.  
მუნ ორმოც დღემდის ზედა-ზედ სმა, ლხინი, არ მოსვენება,  
ბურთობა, ყაბახის სროლა, ვის რა ასპარეზს ეხება“ (292).

ისტორიკოს ფარსადან გორგიჯანიძის ცნობით თეიმურაზ მეფის ქორწინების დროს, როდესაც მან გურიელის ასული შეირთო, სამ თვეს გრძელდებოდა ლხინი, ბურთობა და ნადირობა. კახელები პატარძლის მაყრებს ყველას კარგად დახვდნენ და მრავალი საჩუქარიც მიართვეს, „ამდენი, რომ გააკვირვებულნი წაეიდნენ და ახლაც გურიაში მაყრების საჩუქრებისაგან რომ მიუტანიათ, სიბევრე გაკვირვებით იხსენიების“-ო.

ცხადია, ასეთი დიდი ხარჯების გაწევა ადვილი არ იყო. ქორწილის დროს როგორც მღაბიო ხალხი, ასევე მწნაურებიც

„სანიჭარს“ მიმართავენ. სავალდებულო „სანიჭარის“ დაწესების მეშვეობით თუ შეიძლება ქორწილის მძიმე ეკონომიური ტვირთის აწევა ოჯახისათვის.

„სანიჭარის“ ჩვეულება, რომელიც ბეჭა მანდართუხუცესის სამართლის წიგნმა კანონის ხარისხშიც აიყვანა, ტრადიციათა კონსერვატულობის მეშვეობით სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში მეოცე საუკუნის ოციან-ოცდაათიან წლებშიც კი არსებულა.

ქორწილის დროს ხდებოდა „სანიჭარის“ დაძახება. მექორწილის ახლო ნათესავი „სანიჭარის“ სახით მეტს ეხმარებოდა ოჯახს, ვიდრე შორეული.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ქართულ საქორწინო სამართალზე სპარსულმა და თურქულმა სამართალმა (მუსლიმანური) ვერ იქონია გავლენა. ისეთი სუსტი გავლენაც კი, როგორც შეინიშნებოდა სახელმწიფო სამართლის სფეროში, არ ჩანს კერძო სამართლებრივ ურთიერთობათა ასპარეზზე, ქართულმა თემმა და ქართულმა ოჯახმა თავისი თვითმპყროფობა შეინარჩუნა.

შესაძლოა ქართული საქორწინო სამართლის თვითმყოფობის და კულტურული ტრადიციების ერთ-ერთ მაგალითად გამოდგეს ის გარემოებაც, რომ მას არ აუთვისებია აღმოსავლეთში ძალიან გავრცელებული და დასავლეთშიაც ცნობილი მეულლეთა სქესობრივი ცხორების დეტალური საკანონმდებლო რეგულირების პრინციპი.

ქრისტიანული რელიგია არამარტო გავლენას ახდენდა ქართულ ფეოდალურ საოჯახო-საქორწინო სამართალზე, არამედ თვით იყო, მნიშვნელოვნად მაინც, ამ უკანასკნელთა იდეოლოგიური საფუძველი. როგორც ცნობილია, ქორწინებას ქრისტიანობა თავდაპირაელად უცქეროდა, როგორც აუცილებელ ბოროტებას და ბერ-მონაზნობას შედარებით უფრო მაღლა აყენებდა ერისკაცობასთან შედარებით, მაგრამ თანდათანობით ქრისტიანული ეკლესია უფრო ზომიერ პოზიციებზე ღებდა. ქორწინებას ჩამოაშორეს ბოროტების საბურველი. ასეთ ფორმაში ბერ-მონაზნობის ინსტიტუტის არსებობას ქრისტიანულ ქვეყნებში არ გამოუწვევია კაცობრიობის განგრძობის, ადამიანთა აღწარმოების შეფერხება.

#### 4. ქალების უფლებრივი მდგომარეობის შესახებ ოჯახსა და საზოგადოებაში

IV-XVIII საუკუნეების საქართველოში ქალთა უფლებრივი მდგომარეობის შესახებ ქართულ ისტორიოგრაფიაში ამ უკანასკნელი ასი წლის მანძილზე მრავალი საფუძვლიანი თუ უსაფუძვლო აზრია გამოთქმული. წინამდებარე ნაშრომის ფარგლებში ჩვენ საშუალება არა გვაქვს საკითხის ისტორიაზე შევიჩინოთ: შევნიშნავთ მხოლოდ, რომ, მცირე გამოჩაყვების თუ არ მივიღებთ მხედველობაში, ავტორთა უმრავლესობა არ სწავლობდა ქალთა უფლებრივი მდგომარეობის გასარკვევად ისეთ პირველხარისხოვან წყაროებს, რომელსაც წარმოადგენდნენ ქართული სამართლის წიგნები და ქართული იურიდიული დოკუმენტები. ისინი უმთავრესად მხატვრულ ნაწარმოებებში დაცული ცნობების მიხედვით ცდილობენ საკითხის გადაწყვეტას. ცხადია, ფოლკლორისა და მხატვრულ ნაწარმოებებში დაცულ ცნობებს, აგრეთვე ენობრივ მონაცემებს დიდი ყურადღებით უნდა მოვეყვიდით. როგორც ნიკო მარი იტყვობდა, ენა ხალხის ისტორიის უძველესი მოწმეა. ამავე დროს, უნდა ვეცადოთ, რამდენადაც ამის საშუალებას წყაროების მდგომარეობა მოგვცემს, ქალთა უფლებრივი მდგომარეობა ოჯახსა და საზოგადოებაში შევისწავლოთ იურიდიული პრაქტიკის მასალების მიხედვით, სამართლებრივი ძეგლების ანალიზის საშუალებით.

პირველყოელისა უნდა შევნიშნოთ, რომ IV-V საუკუნეების საქართველოში ქალთა უფლებრივი მდგომარეობის დონე სულ სხვა საფეხურზე იდგა, ვიდრე განვითარებული ფეოდალიზმის ეპოქაში (XI-XIII სს), ან გვიანი შუა საუკუნეების დროს (XIV-XVIII). ამასთანავე ფეოდალური საზოგადოების გაბატონებულ კლასებში ქალის უფლებების საკითხი სხვა საწყისის საფუძველზე იყო მოწესრიგებული ვიდრე უშუალო წარმომებლურ კლასებში.

ადრეფეოდალურ საქართველოში, ყოველ შემთხვევაში IV-VII საუკუნეებში მაინც. ამკარაა, რომ, სპარსეთისა და სომხეთის

ანალოგიურად, ქალი მეტად დაჩაგრული იყო. სხვახაირად არც შეიძლებოდა ყოფილიყო პატრიარქალურ-ფეოდალური სპოგადობის პირობებში.

ეკსევი კესარიელი, ეყრდნობა რა მეორე საუკუნის სირიელ მწერალ — ვარდენანს, მოგვითხრობს, რომ სომხეთში ოჯახის თავ მამაკაცს უფლება აქვს ყოველგვარი პასუხისმგებლობის გარეშე მოკლას ცოლი, საკუთარი შვილები და ასევე უშვილო და და უშვილო ძმაც. ქალის უუფლებო მდგომარეობა სომხეთში დასტურდება სააკ პორტევის კანონებით და იმპერატორ იუსტინიანეს ნოველებით (536 წ. ნოველა 31-ე).

V-VII სს. საქართველოში, ისევე როგორც იმ დროის სპარსეთსა და სომხეთში, ქალის უფლებრივი მდგომარეობა არ იყო სახარბიელო. ამის დამადასტურებელია V საუკუნის ქართველი მწერლის იაკობ ცურტაველის თხზულება — „შუშანიკის მატრვილობა“, ისტორიკოს ჯუანშერის თხზულება — „ცხოვრება ვახტანგ გორგასალისა“ და სხვ.

„შუშანიკის მატრვილობის“ მიხედვით ჩვენ გვესახება ადრეფეოდალური სპოგადობა მისთვის დამახასიათებელი წყობით, სადაც ქალი მამაკაცის პატრიარქალური საოჯახო ხელისუფლების მძიმე უღელს ატარებს. გამორიცხული არ არის როს ვარქსენის მეუღლე — შუშანიკი — სომეხთა სპასკეტის მამიკონიანის ასული, ქმარს ურვადის მეშვეობით ჰყოლოდა ნაყიდი; იუსტინიანეს ნოველების მიხედვით სომხეთში არსებობდა მემკვიდრეობის ადიაფეტური წესი და საცოლის ყიდვის ჩვეულება.

ამ დროს სომხეთსა და საქართველოში მზითვის ინსტიტუტი არ უნდა ყოფილიყო განვითარებული და ქალის ქონებრივი უფლებებიც მეტად შეზღუდული იქნებოდა.

ქალის უუფლებობა ქონებრივი ურთიერთობის სფეროში იწვევს მის უუფლებობას პირადი ურთიერთობების საკითხებშიაც. ეს გარემოება დასტურდება იაკობ ცურტაველის „შუშანიკის მატრვილობითაც“. ხსენებული თხზულების მიხედვით ქმარი ცოლის

შეუზღუდველ ბატონად წარმოგვიდგება. არა ჩანს, რომ იგი რაიმეთი შეზღუდული ყოფილიყო. ქმარი ცოლს ცემს, საპყრობილეში ამწყვდევს და ა.შ. ერთი სიტყვით ქმარს ისეთი ვრცელი ხელისუფლება გააჩნია ცოლის მიმართ, როგორც ბატონს მონის მიმართ.

ამ დროისათვის დამახასიათებელი იყო შეხედულება ქალზე, როგორც არასრულფასოვან, არასრულფასოვანიან არსებაზე. იგი ნაწილობრივ სამართლის ობიექტია—ნიეთი, ნაწილობრივ კი სუბიექტი — პიროვნება.

„ ვინც მე მომივლის, დამმარხავს, ცოლიც, რაშიც ალალ მისი“-ო. ქართული ეპოსის გმირის ანდერძის ამ ნაწყვეტიდან ამკარად ჩანს შეხედულება ქალზე, როგორც ნიეთზე, რომელიც რაშთან ერთად შეიძლება ანდერძით გაასხვისო.

ქართული აგიოგრაფიული თხზულება „ცხრათა ძმათა კოლაელთა მარტვილობა“, რომელშიც აღწერილია VI საუკუნის ამბები, ნათლად გვინბატავს პატრიარქალურ ქართულ ოჯახში მამის ხელისუფლების განუსაზღვრელ ძლიერებას, როდესაც შვილების მიმართ სიკვდილ-სიცოცხლის უფლებაც კი გააჩნდა. ცხადია, ასეთ საზოგადოებრივ ურთიერთობათა სისტემაში ქალის უფლებბრივი მდგომარეობა სახარბიელო არ უნდა ყოფილიყო.

V-VII საუკუნეებში ქართული ფეოდალური საზოგადოება, როგორც ჩანს, შედარებით სწრაფი ტემპით ვითარდებოდა. ყოველ შემთხვევაში—VIII-X საუკუნეების საქართველოში საზოგადოებრივი ცხოვრების თითქმის ყველა სფეროში შეიმჩნევა მეტად მნიშვნელოვანი პროგრესი. მაგალითად, ბასილი ზარზმელის თხზულებაში — „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება“, რომელიც IX-X საუკუნეების სამცხის სოციალური ურთიერთობის სწორ სურათს გვაძლევს. მოჩანს განვითარებული ფეოდალური საზოგადოება. ზემოხსენებული ნაწარმოებიდან ვგებულობთ, რომ წარჩინებულთა წრეში ქალს მშობლების ქონებაზე მემკვიდრეობის უფლება ჰქონია... ხოლო იქ, სადაც ქალს მშობლების ქონებაზე მემკვიდრეობის უფლება



აქვს, უთუოდ არსებობს მზითვის განვითარებული ინსტიტუტიც. ყოველ შემთხვევაში, მე-9 საუკუნეში საქართველოში მზითვევი უთუოდ არსებობდა.

IX საუკუნის საქართველოში მზითვის ინსტიტუტის საკმაოდ განვითარებული სახით არსებობა დიდი მნიშვნელობის ფაქტია ქალთა უფლებრივი მდგომარეობის გარკვევის ასპექტით. უკვე ქალი ნივთი კი არ არის, არამედ პიროვნებაა. ამიერიდან ქალი შემოდის ქმრის სახლში „იმ სფეროთი გარემოცული, რომელშიაც ბატონობს მისი თავისუფალი ნება და, რომელშიაც გამოხატება მისი დამოუკიდებლობა. მზითვევი არის ქალის პიროვნება, გამოხატული გარესამყაროში. ცნობილია, რომ აღმოსავლეთს კქონდა ურვათი, მაგრამ მან ვერ შეძლო რომ მზითვამდე ამაღლებულიყო“ (ივანშვილი).

ქართველ მთიელთა ნაწილში ურვათის არსებობის ფაქტის დადასტურება XIX საუკუნეში გვაგულისხმებინებს, რომ შორეულ ისტორიულ წარსულში ბარის საქართველოშიაც უნდა ყოფილიყო ხსენებული ინსტიტუტი. ყოველ შემთხვევაში გულეებისათვის საფუძველი არსებობს.

შუა ფეოდალიზმის ეპოქაში (V-VIII სსწ) საქართველოში მზითვის ინსტიტუტი ისე განვითარებულა, რომ არამარტო მოძრავი, არამედ ხშირად უძრავი ქონებაც (მიწა) შეიძლებოდა მზითვად მიეცათ ქალისათვის. ცხადია, ასეთი რამ ფეოდალებისა და საერთოდ წარჩინებულთა შორის შეიძლებოდა მომხდარიყო უმთავრესად.

ჟამთაღმწერლის ცნობით რუსუდანის ასულს — თამარს მზითვად გაატანეს აწყვერი — მთელი სენიორია. მიწა, როგორც მზითვევი დადასტურებულია დაკით აღმაშენებლის მიერ არიშინთადმი ბოძებულ წყალობის წიგნში, შიო მღვიმის მონასტრის XIII საუკუნის სიგელში, გრიგოლ ბაკურიანის ცნობილ ტიპიკონში და ა.შ.

გაერთიანებულ ფეოდალურ საქართველოში, პოლიტიკური ძლიერების ხანაში, ფეოდალთა წრის და სამეფო საგაყარეულოს ქალებს მემკვიდრეობის უფლება გააჩნდათ არა მარტო სამოქალაქო სამართლის ხაზით. ამ დროს ქალებს ვხვდებით სამეფო ტახტზე,

სენიორების მფლობელებად და სხვ.

ფეოდალურ საქართველოში „კიდე-გათხოვება“ ერქვა ქალის გათხოვების იმ სახეობას, როდესაც ქალი გადიოდა მამის ოჯახიდან და მას „სძლად“ მოიყვანდნენ სასიძოს ოჯახში. როდესაც ქალი მხოლოდმობილი იყო და არ გადიოდა მამის ოჯახიდან, მას „საძეო“ ეწოდებოდა და სასიძო ქალის მშობლების ოჯახში შემოყავდათ. ქალი ამ უკანასკნელ შემთხვევაში სამკვიდროს პატრონად და მემკვიდრეობის განმგრძობ-აღმადგენელად ითვლებოდა. პროფ. ვარლამ ღონდუას დაკვირვებით სიტყვა „ძე“ ს რუსთაველთან სამემკვიდრეო-სამართლებრივი გარკვეულობა უნდა ჰქონოდა. იგი ნიშნავდა შვილს, მაგრამ მემკვიდრე შვილს აუცილებლად, „ძე“ ეწოდებოდა როგორც ქალიშვილს ისე ვაჟიშვილს, თუ ისინი მემკვიდრის როლში გამოდიოდნენ (მაგალითად, თინათინი როსტე-ვანის „ძე“-ა). როდესაც ქალი სამემკვიდრეო სამართლებრივი თვალსაზრისით ქმედუნარიანი იყო, ის ძედ ითვლებოდა „საძეო“ ნიშნავდა პირს, რომელიც ძის როლს – მემკვიდრე შვილის როლს ასრულებდა. ტერმინით „სიყაჟე“ რუსთველი აღნიშნავდა მემკვიდრე ქალის ბავშვობას. მიუხედავად „საძეო“ ქალის დიდი უფლებებისა, ქორწინების საკითხში მისი ნება მაინც შეზღუდული ჩანს მშობლების შეხედულებით.

მეფე ქალს – თამარს ქართველი ისტორიკოსი წმიდა სამების მეოთხე წევრად აღიარებს. ეს პატივი იყო უმაღლესი, რაც შეიძლებოდა მეფის მისამართით თქმულიყო. მეფე ქალი საოჯახო ურთიერთობის სფეროში მამაკაცს – ქმრის უფლებების მქონე ჩანს. მას უფლება აქვს, თუ ქმარი უღალატებს, გააძეოს იგი. საგანქორწინებო სამართლის სფეროში მეფე ქალი მამაკაცის უფლებებით სარგებლობს.

საქართველოში მეფე ქალების ქმრებს საკუთარი გვარის – ახალი დინასტიის დამკვიდრების, უფლება აღკვეთილი ჰქონია. ლაშა გიორგი თამარის ძედ იყო ცნობილი, დავით ნარინი რუსუდანის ძედ.

ცხადია, X-XIII საუკუნეების საქართველოში ყველა ქალი როდი სარგებლობდა ისეთი ფართო მასშტაბის უფლებებით, როგორც მეფე-მთავართა და დიდებულ აზნაურთა წრის ქალები. ამასთანავე აღნიშვნის ღირსია, რომ როგორც წესი, თვით უშუალოდ მწარმოებელთა შორისაც ქალები უფრო მეტი უფლებებით ჩანან აღჭურვილი, ვიდრე ფეოდალური აღმოსავლეთის ქვეყნებში, სადაც ისლამი ბატონობდა.

გაბატონებულ წოდებათა სინამდვილეში უკვე VIII-IX საუკუნეებიდან მოყოლებული ქალი საკმაოდ გარკვეულ სფეროში ჩანს ქმედობაუნარიან სუბიექტად. ამასთან დაკავშირებით საკმაო რაოდენობით მოუღწევიათ იურიდიულ დოკუმენტებს. მაგალითად, XI საუკუნის დოკუმენტის — ნიკორწმინდის დაწერილის მიხედვით ქალი — ნასარისა ასული ყიდის გლეხს, რომელიც მისთვის მამამთილს მოუცია ხელწერილით. მომდევნო საუკუნეებიდანაც ჩვენ მრავალი დოკუმენტი მოგვეპოვება, რომელთა მიხედვითაც ქალები თავიანთ უძრავ და მოძრავ ქონებას თავისუფლად განაგებენ, ყიდიან, მონასტერს სწირავენ და სხვ. ცხადია, ქალს პრინციპში შეეძლო ზვარის, ხოდაბუნის და საერთოდ ყველა სახის ქონების შექმნა-გასხვისება. ამასთან დაკავშირებით ჩვენ ათეულობით დოკუმენტი გვაქვს დაძებნილი. ქალი მონაწილეობს სამოქალაქო ერთიერთობის ყველა სფეროში. მართალია, საერთო-საოჯახო ქონების გამგებელი ქმარი იყო, მაგრამ როდესაც ეს უკანასკნელი არ არის სახეზე, ქალს უფლება აქვს, ოჯახის ინტერესებისათვის, განაგოს საერთო-საოჯახო ქონება. ქალს, გარდა მზითვისა, შეიძლებოდა ჰქონოდა საკუთარი ნასყიდი, ნაჩუქარი ან ანდერძით მიღებული ქონება. სხენებულთან დაკავშირებით დგება საკითხი ქალთა პროცესუალური უფლებაუნარიანობისა და ქმედობაუნარიანობის შესახებ. VIII-XVIII საუკუნეების ნარატიულ წყაროებში, დოკუმენტებსა და საკანონმდებლო ძეგლებში ხსენებული საკითხის შესახებ სავსებით ნათელი და ამომწურავი პასუხის პოვნა ჭირს. ფეოდალური სამართლის წიგნები არ შეიცავენ მთელი მოქმედი სამართლის სრულ სურათს. დაწერილი

სამართალი ივსებოდა დაუწერელი, ჩვეულებითი სამართლის ნორმებით და სასამართლო პრეცედენტით.

ვახტანგის სამართლის წიგნის (მ. 216) მიხედვით „თუ დედაკაცს კაცისაგან საჩივარი აქვს, სამართალშიც მიესვლება და გაგონებაც უნდა, მაგრამ მისის ენით მოადს არც ფიცი დაედება, არც არა წაერთმის, თუ კაცს დაიმოწმებს, მცდარი არის. თუ დედაკაცი დედაკაცისაგან ჩიოდეს დივანში ხელი არა აქვს, მოთემემ უნდა გაურიგოს“. როგორც ვედავთ, XVIII საუკუნის ქართული „სჯულში“ მიხედვით ქალს, რომელიც მამაკაცს უჩივის შეუძლია სასამართლოში მისვლა და მოსამართლეებიც ვალდებული არიან მას მოუსმინონ, მაგრამ ქალის მოთხოვნით მოპასუხეს არ შეიძლება ფიცი დაეკისროს. ქალის მიერ მოწმედ დასახელებული მამაკაცის დაფიცებაც აკრძალულია. მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ორივე მოდავე მხარე ქალებია, მაშინაც თითქოს „მოთემემ“ უნდა გაურიგოს და არა მდივანბეგების სასამართლომ. თუ კანონმდებელი „დედაკაცში“ დაბალი წოდების ქალს არ გულისხმობს, მაშინ სასამართლო პრაქტიკის შესწავლა მხარს არ უჭერს საკანონმდებლო ნორმას. ჩვენამდე მოღწეული პირველადი დოკუმენტებით დასტურდება, რომ ქალების საჩივარს მდივანბეგების სასამართლო – საქართველოს მსაჯულთ შეკრებულებაც – არჩევდა. ზოგჯერ დარეჯან დედოფალი თითონ გამოდიოდა მსაჯულად. დოკუმენტებიდან არა ჩანს, რომ ქალის პროცესუალური უფლებაუნარიანობა და ქმედობაუნარიანობა სერიოზულად ყოფილიყო შეზღუდული. როგორც ჩანს, XVIII საუკუნის სასამართლო პრაქტიკამ მთლიანად არ გაიზიარა ვახტანგის სამართლის წიგნის 216-ე მუხლის დებულებები.

ქართული სამართლის ნორმების მიხედვით ქალის უცილობელ საკუთრებას შეადგენდა ოჯახში მზითვეი, ნიშანი, პირისანახავეი და საკუთარ გარჯილობით შექმნილი ქონება. ნიშნის და განსაკუთრებით კი პირისანახავეის და მზითვის ინსტიტუტის არსებობა ისეთ იურიდიულ ურთიერთობას გულისხმობს, ქალის ისეთ მაღალ მდგომარეობას გვიჩვენებს ოჯახსა და საზოგადოებაში, როგორიც

ბიზანტიურისა და ზიგიერთი დასავლეთევროპული ქვეყნისათვის თუ იყო დამახასიათებელი შუა საუკუნეებში. ჩვეულებითი სამართლის ნორმების მიხედვით „რომელიც მოვალე ბოროტგანზრახვით ვალს არ გადაიხდის და იმას შეაჩნდებოდა, რომ თავისი ცოლისათვის მიეცეს ღირებული რომ, ის შეუწყნარებელი იქნებოდა; არამედ ცოლს მხოლოდ მზითევი, ნიშანი და პირისანახავი მიეცემოდა და სხვა ყოველივე მოვალის ქონებად აღითვლებოდა შეკერილისა და მოსახმარებელს ნივთს გარდა (მუხლი 15). „ჩვეულებითი სჯულის“ შემდგენლები გვამცნობენ, რომ „მეფის ვახტანგის სომხურის შესამე წიგნის სლე (135) მუხლი ცოლისა და რძლის მზითვის ვალში მიცემისათვის არ მოხმარებულა“. მართლაც, ამ მოსაზრებას მხარს უჭერენ ის იურიდიული დოკუმენტებიც, რომლებმაც გვიანი შუა საუკუნეებიდან მაინც ჩვენამდე ბლომად მოაღწიეს.

უნდა ითქვას, რომ საქართველოში მეუღლეთა ქონებრივი ურთიერთობა ხასიათდებოდა ქონებრივი განცალკევებულობის რეჟიმით. დავით ბატონიშვილის სამართლის წიგნის მიხედვით „პირის ასახადი და პირის სანახავი არს მტკიცე და ჟამსა გაყრისა სახლისკაცთა თანა არა ჩავარდება წილში“. გაყრის დროს, ვალში ოჯახის ქონებაზე გადახდეუნიების მიქცევის დროს, ქალის ინტერესები კანონით იყო დაცული და მის პირად ქონებას ხელს არ ახლებდნენ.

დიდებულთა და მეფე-მთავართა წრეში მზითევი, ნიშანი და პირისანახავი მნიშვნელოვან ქონებრივ მასას წარმოადგენდა. მაგალითად, მეფე ერეკლე მეორემ თავის რძალს-ციციშვილის ქალს – გარდა ძვირფასი ნივთებისა (ოქრო, მარგალიტი იმ დროს ას თუმნათ ღირებული იაგუნდებით მორთული ამარჯა) პირისანახავად მიართვა ზეთის სახდელი ქარხანა მტკვრის ხიდის გადაღმა და მრავალი სხვ. გიორგი XII-მ თავის რძალს – დავით ბატონიშვილის მეუღლეს – პირისანახავად უბოძა როსტომ მეფისაგან აშენებული ქარვასლა, სოფელი გურჯაანი სახასო ყმებითა და მამულებით.

პირისანახავის ობიექტად შეიძლებოდა ყოფილიყო როგორც

მოძრავი, ისე უძრავი ქონება, ყმა გლეხები და სხვ.

XIV საუკუნის საკანონმდებლო ძეგლი „ბექასა და აღბულას სამართლის წიგნი“ იხსენიებს როგორც მოძრავ, ასევე უძრავ ქონებას მზითვის ობიექტებად.

შუა საუკუნეების საქართველოში ნამზითვი, ნასისხლი და ნასყიდი ქონება, როგორც წესი, მოუღვევარ ქონებად ითვლებოდა. თვით სახელმწიფო ხელისუფლებაც კი თავს იკავებდა ხსენებული სახეობის ქონებრივი მასის მოუღვევრობის დარღვევისაგან. ხელუხლებელი და მოუღვევარი იყო მზითვევი მშობლების მხრიდანაც, ზოგიერთი მცირე გამონაკლისების გარდა.

მოძრავი ქონება, რომელიც ქალს მზითვის სახით ჰქონდა მშობლების სახლიდან წამოღებული, მისი უპირობო, სრული საკუთრება იყო; რაც შეეხება უძრავ ქონებას, როგორც მზითვეს, აქ სავსებით ანალოგიურ მდგომარეობასთან არ გვაქვს საქმე. ასე, თუ ცოლი ქმარს „მისი ნებითა და წადილით“ დატოვებდა და ხელახლა გათხოვდებოდა სხვაზე, მისი ყოფილი ქმრის ოჯახში მზითვევად ნაქონები უძრავი ქონება ქალის მშობლების განკარგულებაში გადადიოდა და მათზედ იყო დამოკიდებული მისი ბედი. მამსადადმე, მშობლებთან მიმართებით „სამამულო მზითვევ“ არც თუ სავსებით უპირობო საკუთრება იყო იმ შემთხვევაში, თუ ქალი რაიმე საოჯახო ხასიათის დანაშაულს ჩაიდენდა. მოვლენათა ნორმალური მსვლელობის დროს ქალი სრული მესაკუთრეთა უძრავი ქონების სახით მიღებული მზითვევისა.

ბექა მანდატურთუხუცუსესის სამართლის წიგნის 29-ე მუხლის მიხედვით, ქმარს უფლება აქვს მრუში ცოლი გააგდოს, მაგრამ მზითვეს ამ შემთხვევაშიც ვერ წაართმევს ცოლს. ცოლის მზითვევი, როგორც საკუთრება, ისეთი ქონებაა, რომელზეც ქმარს ხელი არ მიუწვდებოდა. თვით მრუშ ცოლსაც ქმარი მზითვეს ვერ წაართმევდა; „თუ ღიაცი მრუში არის, მზითვეიცა მრუში იქნებაო“ — ამბობს კანონმდებელი.

გვიანი შუა საუკუნეების საქართველოში, როგორც ეს

დოკუმენტურადაც დასტურდება. გათხოვების შედეგად ქალი არ კარგავდა თავის სამოქალაქო პიროვნებას, უფლებაუნარიანობასა და ქმედობაუნარიანობას. ქორწინების ძალით ქმარი არ ზღებოდა ცოლის ნების შესაკუთრედ, ვთქვათ ისე, როგორც ეს ფეოდალურ ინგლისში იყო მიღებული. ერთი დოკუმენტის მიხედვით, ცოლი ქმრის კრედიტორის როლში გამოდის. საბუთის მიხედვით ქმარს არა აქვს უფლება თავისი საჭიროებისამებრ მოიხმაროს ცოლის მზითევი და თუ იგი ცოლის მზითევს დახარჯავს, მეუღლის მოვალედ იქცევა. პრინციპულად თითქოს არავითარი განსხვავება არ არის, ქმარი ცოლის მზითევს დახარჯავს, თუ სრულიად უცხო პირისაგან ნასესხებ ქონებას. ოჯახში მეუღლეთა ქონების განკერძოების პრინციპი ამკარად ჩანს, რამდენადაც მეუღლეებს შორის ქონებრივ გარიგებათა დადება ნებადართული იყო. ეს კვლავ შეიძლება გამოდგეს იმის დასამტკიცებლად, რომ საქართველოში არსებობდა შუა საუკუნეებისათვის პროგრესული—მეუღლეთა ქონებრივი განკერძოებულობის—რეჟიმი. ქართული დოკუმენტების მიხედვით ქმარი ცოლთან გარიგების კონტრაგენტიცაა. იგი დამოუკიდებელი და თანასწორუფლებიანი მხარეა. ამ შემთხვევაში ქმარი არ შეიძლება იყოს ცოლის მზრუნველი ან წარმომადგენელი. როდესაც საერთო-საოჯახო ქონებას ეხება საქმე, გარიგება იწერება მთელი ოჯახის სახელით.

მე-18 საუკუნის ერთი დოკუმენტის მიხედვით, ქმარმა (გიორგი აბაშიძემ) ცოლის მზითვიდან თავისი საჭიროებისათვის მოიხმარა მისი ძვირფასი ნივთები და დაუხარჯა ფული—ოცდაათი მანეთი. რამდენიმე წლის განმავლობაში ქმარმა ვერ შეძლო ცოლის ვალის გადახდა. ამასთან დაკავშირებით საინტერესოა ვალის ანაზღაურების „წიგნის“ მიმცემი ქმრის მიერ ცოლის ვალის კონსტანტაცია: „გამოვიდა რამდენიმე ხანი და ვერ მოგვეც შენი ვალი. მთხოვდი და მაწუხებდი. შენს დედ-მამას ცრემლით შესტიროდი. ისინი იასაულათ დამაყენე. ბატონთან რევამ მოურავი ჩივილს მიპირებდა“. როგორც ჩანს, აბაშიძის ცოლს სრული უფლება

ქანისა, რომ ჩუქესთან — „ბატონთან“ — მიატანიხოს სარჩელი მშობელს და საკუთარი მდგომარეობა დაიკვას ოჯახში. ამავე დროს გათხოვილი ქალის უფლებების მეთვალყურედ მშობლებიც გამოდიან. ქალის მამა — რევაზ მოურავი — მეფესთანაც კი აპირებდა ჩივილს, რათა მის სიძეს ცოლისათვის დახარჯული მზითვევი დაებრუნებინა.

აქვე უნდა შეინიშნოს, რომ ქალი გათხოვების შემდეგაც არ კარგავდა თავის გვარს და იგი ამ მხრივაც თავისი დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლის ტენდენციას იჩენდა.

ძველ საქართველოში სქესის მიხედვით ქამედობაუნარიანობა ფორმალურად სუსტად იყო განსხვავებული. ეს ითქმის როგორც გათხოვილი, ისე გაუთხოვარი ქალის შესახებაც. ქართული მასალების მიხედვით ქალის ქმედობაუნარიანობა მამაკაცთან შედარებით დიდად შეზღუდული არ იყო.

როდესაც ცოლ-ქმარი ერთად მონაწილეობს იურიდიულ გარიგებაში, მაშინ ორივენი თანაბრად ინაწილებენ ქონებრივ პასუხისმგებლობას. იმ შემთხვევაში, როდესაც ცოლი ქმრის უნივერსალური უფლების მონაცვლეა, იგი შეიძლება პასუხს აგებდეს ქმრის ვალისათვის. საერთო წესით კი ცოლი ქმრის ვალისათვის არ არის პასუხისმგებელი.

წინაქრისტიანული ეპოქასათან შედარებით ფეოდალურ საქართველოში ქალების უფლებბრივი პროგრესი უფრო დინამიური იყო. უფლებები, რომელიც ქალს არ გააჩნდა ადრე-ფეოდალურ ეპოქაში, შუა ფეოდალურ ხანაში უკვე ფაქტია. ამავე დროს საზოგადოებრივი ცხოვრების რიგ მნიშვნელოვან სფეროებში ქალი ჰაინც დაჩაგრული იყო. მამაკაცისა და ქალის უთანასწორობა აშკარად ჩანს ქართულ საგანქორწინებო სამართალშიც. ბექა მანდატურთუხუცესის სამართლის წიგნის მიხედვით ქმარს, რომელიც უბრალოდ „დააგდებს“ ცოლს, ნახევარი სისხლის გადახდით სჯიან; ცოლს კი ქმრის მიტოვებისათვის მთელი სისხლის გადახდევინებით სჯიან. ერთი და იგივე დანაშაულის ჩადენისათვის ცოლი ორჯერ მეტად მკაცრად ისჯებოდა ქონებრივად, ვიდრე ქმარი.

თუ ქალი თავისზე მაღალი წოდების კაცის მეუღლე და მას



მიატოვებს, ქმრის გვარის შესაბამისი „სისხლი“ უნდა დაეუკუროს სრულად: „ხოლო თუ კაცმან მისგან უსაბატიოესი ცოლი დააგდოს, რასაცა გვარის იგი კაცი იყოს, ეგეთსა მეტი სისხლი არ მართებს“. (ბეჭ. 30) აქაც ქალისა და მამაკაცის უფლებები არათანაბარია.

არათანაბარი იყო მამაკაცის და ქალის უფლებები საოჯახო თანაცხოვრების სფეროშიც. ქართული ფეოდალური სამართლის მიხედვით მეუღლური ერთგულების მოთხოვნის უფლება მამაკაცებს პრივილეგია იყო. ქმარი არ შეიძლებოდა იურიდიულად დამნაშავე ყოფილიყო მრუმობაში თავისი ცოლის წინაშე. რა თქმა უნდა, ფეოდალური საზოგადოებრივი წყობილების პირობებში, როგორც წესი, არც ერთ სახელმწიფოში თანმიმდევრულად არ შეიძლებოდა ოჯახსა და საზოგადოებაში მამაკაცებისა და ქალების თანასწორობის პრინციპის გატარება არც ფორმალურად და არც მიუ უფრო, ფაქტიურად. აქ მხოლოდ ლაპარაკია სოციალური და სხვა მიზეზების გავლენით ერთი ქვეყნის ქალის საზოგადოებრივი მდგომარეობის დონეზე სხვა ქვეყნებთან შედარებით.

როგორც ცნობილია, ფ. ენგელსი სწორად მიიჩნევდა შარლ ფურიეს აზრს იმასთან დაკავშირებით, რომ ქალის ემანსიპაციის დონე წარმოადგენს საყოველთაო ემანსიპაციის ბუნებრივ საზომს. ქალის უფლებრივი მდგომარეობის გარკვევა ოჯახსა და სახელმწიფოში უთუოდ დიდ სამსახურს გაგვიწევდა ქვეყნის საზოგადოებრივი წყობილების ისტორიული დონის შესაცნობად.

როგორც ფეოდალურ ევროპაში, ასევე საქართველოშიც მეუღლეთა შორის ქონებრივი ურთიერთობის სფეროში ცვლილებები ნელა ხდებოდა, როგორც ჩანს, იგი ვითარდებოდა თანადათანობით, ნელი ევოლუციის გზით. მეუღლეებს შორის პირად და ქონებრივ ურთიერთობაში ქმრის განუსაზღვრელი ბატონობის სამართლებრივი პრინციპს თანდათანობით ცვლის ახალი სამართლებრივი იდეა, რომელიც მამაკაცს ცოლის მეურვედ და მეგობრად თვლის. თითოეულ ზემოხსენებულ სამართლებრივ პრინციპს შეესაბამება მეუღლეთა შორის პირადი და ქონებრივი ურთიერთობის სათანადო

სისტემა. ამავე დროს არის შემთხვევები, როდესაც მეუღლეებს შორის ქონებრივი ურთიერთობების განვითარების დონე ჩამორჩება მათივე პირადი ურთიერთობის დონეს.

მეუღლეთა პირადი ურთიერთობის თვალსაზრისით საინტერესოა, რომ შუა საუკუნეების საქართველოში ადგილი არ ჰქონია რიგ ფეოდალურ ქვეყნებში, და მათ შორის რუსეთშიც, ცნობილ ცოლის დაგირაების ფაქტებს. VIII-XVIII საუკუნეების საქართველოში მეუღლეთა პირადი ურთიერთობების დონე საერთოდ მაღალ-განვითარებული სახისაა. იაკობ ცურტაველის თხზულებით ცნობილი ქალის მონური, სავსებით უუფლებო, მდგომარეობის სტადია დაძლეული ჩანს.

XV საუკუნის ერთი საბუთის მიხედვით გამრეკელ ჯავახიშვილს მეუღლე გულსურაბ შემოსწყრა. ქალმა ტყეში ქოხი ააგებინა და ოცი დღე იქ ცხოვრობდა. დედამთილმა და ქალიშვილმა დიდი ხეყნით დააბრუნეს გულსურაბი სახლში. გულსურაბი რამოდენიმეჯერ დააგდებს ქმარს, მაგრამ მას დიდი ხეყნით ისევ აბრუნებენ ოჯახში. თითქოს მოსალოდნელი იყო, რომ დიდი სახელმწიფო მოხელე და ძლიერი ფეოდალი, გორის მოურავი იუკადრისებდა ცოლის ასეთ საქციელს და როგორც V საუკუნეში ვარქსენ პიტიახშმა ჩაიდინა, ცოლს შეუთელიდა: თუ ნებით არ დაბრუნდები ოჯახში, ძალით მოგათრევო. როგორც ვხედავთ, იგი ასე არ მოქცეულა. ცოლქმრული ურთიერთობა მეხუთე საუკუნესთან შედარებით უფრო რბილ ფორმებში გვევლინება. ჩანს ქალებს შესამჩნევად უფრო საპატიო და უფრო თავისუფალი მდგომარეობა მიუპოვებიათ. ახლა უკვე მეუღლეთა ისეთ ურთიერთობასთან არა გვაქვს საქმე, როდესაც ქმრის ხელში მხოლოდ უფლებებია თავმოყრილი, ხოლო ცოლისაში — ვალდებულებები.

ამასთან დაკავშირებით საინტერესოა 1771 წლით დათარიღებული ერთი პირობის წიგნი, სადაც ვკითხულობთ: „ესე წიგნი და პირობა მოგართვი თქვენ, აბაშიძეს ქაიხოსროს მე, პაპიძე ივანემ: ასე რომ ჩემი ცოლი შემომწყრა და თქვენ შემოგეხევენა და,

ავათ შეკიდებო, არ შემიწახაო. მოველ და შემოგეხვეწე. ეს პირობა მოგართვი: თუ რაც შეძლება მქონდეს ცოლქმრობის პირობით კიდევაც ჩავაცვა, კიდევაც დავახურო, არც გალახვით, არ ავათ მოპყრობით—თუ რა სუჩი (სულში?) გამოიყუანოს რამე ჩემში, ამას იქით მეფის სოლომონის მოღალატე ვიყო. მისი ალექსანდრეს თოფის მსროლელი ვიყო.—თუ ცოლს რიგიანად არ მოვექცეო“—ამბობს დოკუმენტის შემდგენელი—პაპიძე.

როგორც ვხედავთ, გვიანი შუა საუკუნეების საქართველოში მეუღლეთა პირადი ურთიერთობა არ შეიძლება ერთი ხელის მოსმით დავახასიათოთ, როგორც ბატონობა-მორჩილების ურთიერთობა, ქმარი ცოლის ბატონი კი არ არის აქ, არამედ მისი მეურვე და მზრუნველია. ამიტომაც ქმარს გარკვეული ვალდებულებებიც აკისრია ცოლის წინაშე. მეუღლეთა პირადი ურთიერთობა თითქოს სახელშეკრულებო მხარეთა გარკვეულ თანასწორობას გულისხმობს.

ოჯახში ქალის გარკვეული უფლებების აღიარებას მისი საზოგადოებრივი მდგომარეობის გარკვეული გაუმჯობესებაც მოყვა. ქალები პოლიტიკურ ასპარეზზეც გამოჩნდნენ.

უნდა აღინიშნოს, რომ X-XII საუკუნეებამდე ქალების პოლიტიკური უფლებების აღიარების საკითხი საქართველოში უფრო პროგრესულად როდი წყდებოდა, ვიდრე რიგ მეზობელ კულტურულ ქვეყნებში. გიორგი III მეფობის დროს (XII ს.) ქალის პოლიტიკური უფლებები ფართოვდება და ქალს, გამონაკლისის სახით მაინც, მიეცა უმაღლესი სახელმწიფო თანამდებობის დაკავების უფლება. აღიარებული იქნა, რომ ქალსაც შეუძლია მეფობა. მაგრამ ეს პრივილეგია მხოლოდ სამეფო საგვარეულოს შიგნით მოქმედებდა. ამასთანავე უნდა შევნიშნოთ, რომ სამოხელეო ასპარეზზე ქალებს, როგორც წესი, იშვიათი გამონაკლისის სახით ვხვდებით მხოლოდ, ასე იყო განვითარებული ფეოდალიზმის ეპოქაში, ასეა გვიან შუა საუკუნეებშიაც.

ცხადია, გაერთიანებულ ფეოდალურ საქართველოში—საქართველოს პოლიტიკური ძლიერების ხანაში—ქალი უფრო საპატიო

მდგომარეობაში იყო, კიდრე ზოგიერთი მეზობელ ფეოდალურ ქვეყანაში, განვითარების უფრო დაბალ საფეხურზე მდგომ ხალხებზე რომ არაფერი ვთქვათ.

ისეთი საპატიო საქმე, როგორც სამეფო ტახტის მემკვიდრის აღზრდაა, ქალებს ჰქონდათ მინდობილი. მეფე გიორგი I ზრდიდა მისი მამიდა გურანდუხტი, ხოლო გიორგი III აღმზრდელი იყო დავით აღმაშენებლის ასული თამარი. როდესაც გიორგი III ანისში მუსლიმანები დაამარცხა და საქართველოში გამარჯვებული დაბრუნდა, მან თურმე თაყვანი სცა თავის გამზრდელ ქალს, როდესაც დასავლეთ ევროპაში ქალის პიროვნება დაუნდობლად ითვლებოდა და მას, როგორც ბოროტ საწყისს, სულ უბრალო „ცოდვისათვის“ ცეცხლის კოცონზე სწევადნენ, საქართველოში ნიკოლოზ გულაბერიძე ქალის ღირსებისა და პატივის შესახებ ტრაქტატებს წერდა, ხოლო გენალური რუსთაველი „ვეფხისტყაოსანში“ იდეური მამაკაცის თანაბარი ღირსებებით შემკულ ქალებს უმღერდა. რუსთაველს ღრმად სწამდა, რომ, როგორც ამას აკად. კ. კეკელიძე აღნიშნავს, „ადამიანი, ქალი იქნება ის თუ კაცი, როგორც ქმნილება ღვთის, ერთია, ამიტომ იდეურად ქალსაც შეუძლია შეასრულოს ის საქმე, რომელსაც მამაკაცი ასრულებს; სინამდვილეში კი, ცხოვრების პირობათა ზეგავლენით, ეს შეუძლია მხოლოდ გამონაკლისის სახით. მაგალითად, მეფობისათვის ღმერთს, მისი ზრით, მარტო მამაკაცი არ შეუქმნია, მეფობა ქალსაც შეუძლია, — თინათინი ქალია, მაგრამ იცის „მეფობა“, მხოლოდ ის, რაც მან „იცის“, შეუძლია განახორციელოს, როგორც გამონაკლისი“.

როდესაც შოთა რუსთაველი უმღერის შუა საუკუნეებისათვის უცნობ სიმაღლემდე აყვანილ სიყვარულის უშუქენიერეს გრძნობას, როდესაც ის ქალში ხედავს ადანიანს ამ სიტყვის საუკეთესო მნიშვნელობით, რომელიც მამაკაცთან ერთად წინ და მაღლა მიიწევს, რა თქმა უნდა, მისთვის ასეთი ზრების შთამაგონებელი, ნაწილობრივ მაინც, ქართული ცხოვრების სინამდვილე უნდა ყოფილიყო.

აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ქართული მზითვის წიგნებში ხშირად სამზითვო საგნებს შორის „ვეფხისტყაოსანსაც“ იხსენიებენ.

ამ წიგნით ქართველი ქალი აქტიური საზოგადოებრივი ცხოვრებისათვის შთაგონების წყაროს ეწაფებოდა.

ჩვენმა წარსულმა ცოტა როდი იცის საზოგადოებრივ ცხოვრებაში აქტიურად მონაწილე ქალების სახელები. მათ შორის არაერთი ყოფილა პოეტი, ჰიმნოგრაფი, მთარგმნელი, გადამწერი, კალიგრაფი, პოლიტიკოსიც კი.

არ შეიძლება ქალის შედარებით მაღალი მდგომარეობის და მისი პატივისცემის გამოხატულება არ დაეინახოთ ქართველ ხალხში დიდი ხნის განმავლობაში არსებული იმ ჩვეულებაშიც, რომლის მიხედვითაც ქალის, მანდილოსნის გამოჩენა მეომარ მხარეთა შორის, როგორც მშვიდობის სიმბოლოსი, აუცილებლად მოასწავებდა მათ შერიგებას. ასე მოხდა, მაგალითად, თამარ მეფის ეპოქაში, როდესაც საპატიო მანდილოსნებმა — კრავა ჯაყელმა და ხუაშაქ ცოქალმა — მეფე და აჯანყებული ყურთლუ არსლანის დასი შეარიგეს. ასეთ ჩვეულების შესახებ გვიანი შუა საუკუნეების ეპოქიდანაც შემოგვრჩა ცნობა (XVII საუკუნე). როსტომ მეფემ 1642 წელს თავისი მოსისხლე მტრის — ნოდარ ციციშვილის — დედას, რომელიც სახვეწრად ეახლა, დიდი პატივი დასდო და მისი თხოვნით ნოდარს და მის მომხრეებს — სიცოცხლეს შეუნარჩუნა და ბოლოს „გაცლის გზაც“ კი მისცა. ამასთან დაკავშირებით ისტორიკოსი საგანგებოდ აღნიშნავს: „საქართველოში ძველათ წესათ იყო, რომ ვისაც გასჭირებია შესახვეწრად, ან დედასა და ან ჯალაბს გაუგზავნიდეს: მეფენი და თაყვანი პატივს დასდებდიან“ და ამიტომაც როსტომ მეფემ „გაათავა ძველი წესი“-ო.

აღსანიშნავია ის ფაქტიც, რომ როგორც წესი, სპარსულიდან ნათარგნ თხზულებებში ორიგინალის იმ ადგილს, სადაც ხანშესული ქალის ხასიათი მეტად მუქი ფერებით იქნებოდა გამოხატული, ქართველი მთარგმნელი აუცილებლად შეარბილებდა. საეციალისტებს შემჩნეული აქვთ, რომ მთარგმნელი დედნის საწინააღმდეგოდ

ყოველთვის ხაზს უსვამს ხნიერი მანდილოსნისადმი მოკრძალების იდეას. საქართველოში ხნიერ მანდილოსანს განსაკუთრებული პატივისცემით ეპყრობოდნენ და ამიტომაც შეუფერებლად თვლიდნენ, რომ თუნდაც თარგმნილ თხზულებებში უცვლელად დაეტოვებინათ მისი შეურაცმყოფელი გამოთქმები. ანალოგიურად მოქცეულა „ვისრამიანის“ ქართულად მთარგმნელიც.

კარლ ლამპრეხტი—გერმანელი ხალხის ისტორიის ცნობილი მკვლევარი—აღნიშნავს, რომ XI საუკუნის გერმანიაში საზოგადოებრივი ურთიერთობანი მხოლოდ მამაკაცთა შორის ურთიერთობით შემოიფარგლებოდაო. ამისგან განსხვავებით საქართველოში ქალის მდგომარეობა ერთგვარად უფრო პრივილეგირებულიც კი იყო. აქ ქალს უფრო პატივისცემით ექცეოდნენ. პირველადი დოკუმენტებითა და საკანონმდებლო ძეგლებითაც მტკიცდება, რომ ქართველი ქალი შუა საუკუნეებში როგორც იურიდიული, ასევე ფაქტიური მდგომარეობით (მაშინ, როდესაც საზოგადოებრივი განთი. ვითარება დამპყრობლების ჩარევით არ იყო შეფერხებული) მაღლა იდგა მშვენიერთა სქესის აღმოსავლეთულ წარმომადგენლებთან შედარებით. აქ ტრადიცია კი არ იყო გადამწყვეტი, არამედ სოციალური ვითარების ისტორიული დონე.

ქალთა უფლებრივი მდგომარეობის სურათი სრული არ იქნება, თუ იმ გარემოებასაც არ აღნიშნავთ, რომ საქართველოში სისტიკად ისჯებოდა ქალის მიმართ საოჯახო-ზნეობრივი დანაშაულის ჩადენა. ცხადია, საქართველოში ქმრის მიერ ცოლის მკვლელობა მძიმე დანაშაულად ითვლებოდა. მაგრამ აქ ერთი გამონაკლისი მაინც იყო დაშვებული. ვახტანგის სამართლის წიგნის 42-ე მუხლის მიხედვით იმ გარემოებათა შორის, რომლებიც პასუხისმგებლობას გამორიცხავენ, დასახელებულია აშკარად მრუში ცოლის მოკვლა, „თუ კაცმან თავისი ცოლი მრუშობაზე დაახელოს და მოკლას, არა ძმისაგან, არა ნათესავისაგან სისხლი არ ეთხოვბის“. სხვათა შორის ქმრის ასეთ უფლებას იცნობს როგორც ხამურაბის კანონები— შედგენილი ძველი წელთაღრიცხვის მე-18 საუკუნეში,

ისე XIX ს-ის საფრანგეთის სისხლის სამართლის კოდექსიც (მუხლი 324).

ვახტანგის სამართლის წიგნის 42-ე მუხლით გათვალისწინებულ შემთხვევაში ცოლის მიმართ ქმრის განუსაზღვრელი ხელისუფლების გამოვლინებასთან არ გვაქვს საქმე. ეს ჩანს იქიდანაც, რომ იმავე მუხლის სხვა პუნქტით შეურაცყოფილ ქმარს არამარტო ცოლის, არამედ ცოლის საყვარლის მოკვლის უფლება ეძლეოდა, აღსანიშნავია ისიც, რომ ვახტანგის „სჯულის“ იმავე 42-ე მუხლის მე-8-ე პუნქტის მიხედვით ყმას უფლება ეძლევა მოკლას ბატონი, თუ მას თავის ცოლთან მწოლარეს შეასწრებს: „თუ ბატონმან ყმის ცოლს უამიყოს, ან ღამით და ან დღისით და ცოლთან საწოლად დაახელონ, და მან კაცმან მოკლას, დიდი იყოს თუ მცირე, სისხლი არ ეთხოვებინ“, აქაც მხოლოდ განსაკუთრებული შემთხვევა აქვს კანონმდებელს მხედველობაში.

საერთოდ კი ვახტანგის სამართალი ცოლის მკვლელობას სასტიკად სჯიდა. მხოლოდ ცოლის მკვლელობაში, მეფის დალატში, დიდებულის მკვლელობაში და ეკლესიის გაძარცვაში ეჭვმიტანილებს უნდა ემართლებინათ თავი მღუღრითა და შანთით.

იმას, ვინც ცოლს სტანჯავს და „უპატიურად ეპყრობა“, მეფის ბრძანებით დააბამენ (დაატუსალებენ) „აეად მოეპყრობიან“, „დატუქსავენ“ და ა.შ. (მუხლი 64).

ქალის პიროვნება უკვე სავსებით გარკვევით საკანონმდებლო დაცვის საგნად იყო ქცეული.

აქვე გვინდა ძალიან მოკლედ შევხვთ ქართულ საგანქორწინებო კანონმდებლობასაც. განქორწინების წესი განუყრელ კავშირშია ქორწინების წესთან, საზოგადოებაში, სადაც ფაქტიურად არ არსებობს თავისუფალი ქორწინება, არ შეიძლება არსებობდეს თავისუფლება განქორწინების საკითხებში. საგანქორწინებო კანონმდებლობაში გამოსატულებას პოულობს აგრეთვე ქალის საზოგადოებრივი მდგომარეობა და, მაშასადამე, საზოგადოების კულტურული პროგრესიც. ის გარემოება, რომ კლასთა ანტაგონიზმზე დაფუძნებულ საზოგადოებაში ქალი, როგორც სოციალური არსებ, ,

დაჩაგრულია, აისახება. საგანქორწინებო კანონმდებლობაშიც.

საგანქორწინებო კანონმდებლობა საეკლესიო და საერო ხელისუფლების კომპეტენციაში შედიოდა. თუმცა ცნობილია პერიოდები, როდესაც საგანქორწინებო საქმეების განხილვა და გადაწყვეტა მხოლოდ და მხოლოდ ეკლესიას ეკითხებოდა.

ქრისტიანული ეკლესიის ნორმებითა და აგრეთვე ქართული ჩვეულებითი სამართლის მიხედვით განქორწინების უპირველესი მიზეზი იყო ცოლის მხრივ მრუშობა. ერთ დროს მართლმადიდებლური ეკლესია სიძვას აცხადებდა განქორწინების ერთადერთ საფუძვლად. ცოლის სიძვა რომ განქორწინებისათვის საკმარისი იყო ეს ჩანს გიორგი მერჩულეს თხზულებიდანაც (გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება<sup>1</sup>). მრუში ცოლისათვის ბიზანტიური სამართალი სასჯელად ცხერის მოჭრას ადგენდა. ზოგიერთი ცნობის მიხედვით მრუში ცოლის მიმართ ასეთ სასჯელს საქართველოშიაც იყენებდნენ.

განქორწინების მოტივად გამოდგებოდა ერთ-ერთი მეუღლის ბერად ან მონაზვნათ აღკვეცა.

საქართველოში ქორწინების შეწყვეტის კანონიერ საფუძვლად ითვლებოდა აგრეთვე სქესობრივი ზნეობის დამრღვევი დანაშაული — ე.წ. სოდომური ცოდვა. აღსანიშნავია, რომ მემატიაანები თამარ მეფის პირველ ქმართან განშორების მიზეზად ამ უკანასკნელის სოდომურ ცოდვასაც ასახელებენ.

განქორწინების შესახებ უფრო დაწვრილებით იხილე წინამდებარე ნაშრომის მესამე თავი.

ვახტანგ VI სამართლის წიგნის მიხედვით ქალის ქორწინებამდელი სიგიჟე და ბნედიანობა განქორწინების ლეგალურ საფუძვლად ითვლებოდა მხოლოდ მაშინ, თუ ქმარს სნეულ ცოლს შეატყუებენ; „რადგან შეუტყუებიათ და ქორწილი უქნია“ მეუღლე ვალდებულია სამი წლის განმავლობაში უმკურნალოს მას. თუ ცოლი განიკურნა, ქმარი მას ვერ გაუშვებს და თუ ვერ განიკურნა („თუ არა ეშველ“) გაუშვებს უსისხლოდ.

ქმრის დასნეულების შემთხვევაში ცოლმა ხუთი წელიწადი



უნდა მოუცადოს, უმკურნალოს და მოუაროს მას, თუ ამის შემდეგაც ქმარს არაფერი ეშველა, კათალიკოზმა და მოსამათლემ ქალს განქორწინების ნება უნდა ღართონ.

ვახტანგ VI-ის სამართლის წიგნის მიხედვით „თუ ქალს ბოზობა შეემთხვიოს, თუ უნდა გაუშვებს, რომე არცარა ამ სოფელს ეკითხვის, არცა რა იმ სოფელსა და თუ უნდა არ გაუშვებს, ორიე კაცის ხელთ არის...“ (67-ე მუხლი). მამსადამე, კანონმდებელი თვლის, რომ ცოლის მხრივ მრუშობა საკმაო საფუძველია მასთან განქორწინებისათვის, მაგრამ ქმარი ვალდებული არაა, რომ მრუშ ცოლს აუცილებლად გაეყაროს. ეს უკანაქნელი მისი უფლებაა და არაა მოვალეობა.

ვახტანგის სამართლის წიგნის მიხედვით ქმარი ცოლს უშვილობისათვის ძალით ვერ გააგდებდა.

განქორწინებისათვის საფუძველად გამოდგებოდა მამაკაცის მხრივ სქესობრივი შეუღლებისათვის უვარგისობა. თუ კაცი ისე უძღურია, რომ „ცოლთან წოლა კი შეეძლოს და შეიღოს შექმნა კი არ შეეძლოს, ამისთვინაც არ გაიყრებიან, და თუ სულ ასე მცვედანი არის, რომ ქალთან წოლა არ შეუძლია, უნდა კაცმან ცოლს დასტური მისცეს სხვის ქმრის შერთვისა“ (168-ე მუხლი). ქართული სამართალი ანსხვავებდა მამაკაცის ქალთან შეუღლების უნარს განაყოფიერების უნარისაგან. თუ მამაკაცს განაყოფიერების უნარი არა აქვს, მაგრამ სქესობრივი შეუღლების უნარი გააჩნია, ცოლი ვერ მოითხოვს განქორწინებას. მამაკაცის მხრივ მხოლოდ სქესობრივი შეუღლების უუნარობა აძლევს ქალს მასთან განქორწინების საკმაო საფუძველს.

## მშობლებსა და შვილებს შორის პირადი და ქონებრივი ურთიერთობა

1. მშობლებსა და შვილებს შორის პირადი და ქონებრივი ურთიერთობა ადრეფეოდალურ საქართველოსა, სომხეთსა და ბიზანტიაში

V საუკუნის ქართველი ავტორის — იაკობ ცურატველის თხზულების — „მუშანიკის მარტვილობის“ მიხედვით შეიძლება ითქვას, რომ ოჯახის უფროსი მამაკაცი თითქმის განუსაზღვრელია ძალაუფლებაში ცოლის მიმართ და მით უფრო უნდა ვიფიქროთ, რომ შვილის მიმართაც. V საუკუნის ქართველი ისტორიკოსის თხზულების საერთო მთაბეჭდილების მიხედვით შეიძლება ვიფიქროთ, რომ მამას განუსაზღვრელი უფლებები უნდა ჰქონოდა შვილების მიმართ. ერთი სანდო წყაროს ცნობით ასეთივე მდგომარეობა ყოფილა სომხეთში.

სომხები და ქართველები უძველესი დროიდანვე არამარტო უბრალოდ ერთმანეთის მეზობლები იყვნენ, არამედ აგრეთვე სოციალურ-ეკონომიკური და კულტურული განვითარების თითქმის თანაბარ დონეზე მდგომი, ერთმანეთთან მჭიდრო ურთიერთობაში მყოფი მეზობლებიც. ამიტომაც, გასაგებია, რომ სომხეთს სოციალური ისტორიის ფაქტები ხშირად გვეხმარებიან ქართული საზოგადოებრივი ყოფის მიახლოებით დანახვათების მისაცემად.

ახალი წელთაღრიცხვის მეორე საუკუნისათვის სომხეთის საოჯახო ურთიერთობაში აღინიშნება პატრიარქალური ყოფის დამამასობათეხელი ნიშნები, როდესაც კლასობრივი საზოგადოების პირობებში შემონარჩუნებულა პირველყოფილ-თემური წყობილების ძლიერი გადმონაშთებიც.

პატრიარქალური ოჯახის მეთაურის განუსაზღვრელი უფლებები აქვს ოჯახური კოლექტივის სხვა წევრების მიმართ, ევსევი კესარიელი, ეყრდნობოდა რა მეორე საუკუნის სირიელ მწერალ ვარდენანს, თავის ცნობებში სომხთა საზოგადოებრივი წყობილების

შესახებ, მოგვითხრობს, რომ სომხეთში ოჯახის თავ მამაკაცს აქვს უფლება ყოველგვარი პასუხისმგებლობის გარეშე მოკლას ცოლი, საკუთარი შვილები, ისევე როგორც უშვილო ძმა და უშვილო და.

ვარდუხანის ცნობებიდან ჩანს, რომ სომხეთში ყოფილა აგრეთვე კერძო შურისძიების უფლებაც, როცა საჯარო ხელისუფლების გვერდით მკვლელის დამსჯელად მოკლულის ნათესავებიც გამოდიან.

უფრო გვიან IV-VI საუკუნეებში პატრიარქალური წყობა სომხური ოჯახისა ფიქსირებულია საეკლესიო კანონებსა და იმპერატორ ოუსტინიანეს ნოველებში. 1913 წელს არსენ კლიჭინის მიერ გამოცემული სომხური კანონების წიგნიდან, სადაც კათალიკოზ სააკ პორტევის კანონებია მოთავსებული, ირკვევა რომ სომხეთში საკმაოდ ძლიერი იყო ძველი პატრიარქალური ადათები საოჯახო ურთიერთობის სფეროში.

IV-VI საუკუნეების წყაროებმა სომხური სამემკვიდრეო სამართალზე უფრო მეტი ცნობები შემოგვინახა, ვიდრე ქართულის შესახებ. ესაა ეპოქა, როდესაც საქართველოში და სომხეთში ჩაისახა ისეთი სოციალურ-ეკონომიკური ძალები, რომლებმაც ფეოდალური ურთიერთობის შექმნამდე მიიყვანეს საზოგადოება. ვფიქრობთ არ იქნება ინტერესს მოკლებული ხსენებული პერიოდის სომხური მემკვიდრეობის სამართლის ნორმების გათვალისწინება ქართული მემკვიდრეობის სამართლის მკვლევარისთვისაც. რამდენადაც საზიფათო არ უნდა იყოს ისტორიული მეცნიერებისათვის ანალოგიები, განსაზღვრულ ფარგლებში იგი უთუოდ დასაშვებია. ასეთის საფუძვლიანობაში ჩვენ ქვემოთ დავრწმუნდებით.

ახლა მოკლედ შევჩერდეთ VI საუკუნის სომხური მემკვიდრეობის სამართლის ნორმებზე. დასავლეთ სომხეთი ჩვენი წელთაღრიცხვის დასაწყისამდე მოექცა რომაელთა ბატონობის ქვეშ. ე.წ. მცირე სომხეთის მიწები, რომლებიც მდინარე ეფრატის დასავლეთით მდებარეობდნენ მითრიდატე პონტოელის დაცემის შემდეგ შეუერთდნენ რომის იმპერიის ოლქებს და ამიერიდან იმპერიის ორგანულ

ნაწილად იქცნენ. 374-387 წწ. რომის იმპერიასთან შეერთებული ე.წ. დიდი სომხეთის მიწები კი შედარებით თავისუფალნი იყვნენ საშინაო საქმეებში რომაელთა ჩარევისაგან და მათ ადგილობრივი მთავრები განაგებდნენ. მაგრამ საუკუნეების განმავლობაში ბერძნულ-რომაული იმპერიის სისტემაში ყოფნას დიდი სომხეთისათვის უკვალოდ არ ჩაუვლია. იგივე უნდა ითქვას იურიდიული ყოფა-ცხოვრების შესახებაც.

საქართველოში და სომხეთში ბერძნული გავლენა იურიდიულ ყოფა-ცხოვრების სფეროში განსაკუთრებით უნდა გაძლიერებულიყო. IV საუკუნიდან, როცა ფეოდალიზაციის გზაზე დამდგარმა ხსენებულმა ქვეყნებმა ქრისტიანობა სახელმწიფო რელიგიად აღიარეს. ქრისტიანობის მიღების შემდეგ ქართული და სომხური ჩვეულებითი სამართლის ნორმები არსებობისათვის ბრძოლაში უნდა შეხვედროდნენ ბერძნულ-რომაულ წარმოშობის საერო და კანონიკური სამართლის ნორმებს. კანონიკური სამართლის რეცეპცია კი ქრისტიანობის აღიარების აუცილებელი შედეგი იყო.

VI საუკუნეში ბიზანტია კვლავ განაგრძობდა დასავლეთ სომხეთის ინკორპორაციის საქმის ბოლომდე მიყვანას. დიდმპყრობელმა და დიდმა კანონმდებელმა იმპერატორმა იუსტინიანემ დასავლეთ სომხეთის ინკორპორაცია დაუკავშირა სომხური მემკვიდრეობის სამართლის ბიზანტიურით შეცვლის საკითხს და ამის შესახებ სპეციალური (XXXI) ნოველაც კი გამოსცა 536 წელს. ხსენებული ნოველა ნ. აღონცისა და ი. მანანდიანის მეშვეობით მკვიდრად შემოვიდა მუნიერულ მიმოქცევაში. ჩვენ ქვემოთ მოვიტანთ პროკონსულისადმი მიმართული ზემოხსენებული ნოველის ფარგმანს:

„ჩვენ გესურს რომ სომხები გავათავისუფლოთ წინათ იქ არსებული უსამართლობისაგან, გადავიყვანოთ ისინი ყველაფერში ჩვენს კანონებზე და ვუწყალობოთ მათ შესაბამისი თავისუფლება.

ჩვენ ახლანაირად გავიგეთ, რომ მათთან არსებობს რაღაც ბარბაროსული და მკაცრი კანონი, უხამსი როგორც რომაელებისათვის, ისე ჩვენი სახელმწიფოს სამართლიანობის არსისათვის, სახელდობრ,

რომ მშობლების ქონებას იმკვიდრებენ მამაკაცები და არა ქალები. ამასთან დაკავშირებით ჩვენ ვბრძანებთ 'ამ ნამდვილად წმიდა კანონით თქვენი უმაღლესობის სახელზე, რომ მემკვიდრეობის რიგი იყოს ერთი და იგივე და რომ ყველაფერ იმას, რაც დადგენილია რომაული კანონებით როგორც მამაკაცის ასევე ქალების შესახებ, ძალა ჰქონდეს სომხეთშიც. ვინაიდან მხოლოდ იმისათვის გავგზავნეთ მათთან ჩვენი კანონები, რომ ისინი მის მიხედვით გამგებლობდნენ.

რამდენადაც შეუსაბამო იქნებოდა წარსულის საქმეები ხელახლა აღგვეძრა, ამიტომაც ჩვენ ვბრძანებთ, რომ ხსენებულ კანონს ძალა ჰქონდეს ჩვენი ღვთისმოსავი მეფობის დროიდან; ასე რომ, იმ პირთა მემკვიდრეობის მიმართ, რომელნიც გარდაიცვალნენ იმ მომენტიდან დღემდე, უნდა მოვიქცეთ ამის თანახმად, იმ შემთხვევების გარდა, როცა საქმე უკვე გადაწყვეტილია მათ მიერ და მათ შორის სხვა გზითუკვე მოხდა შერიგება.

თუ ამისი მსგავსი რამ მოხდეს, მაშინ ვბრძანებთ, რომ დავტოვოთ იგი ძალაში და სავსებით არ ვახლოთ მას ხელი.

ჩვენ გვსურს რომ ქალებმაც მიიღონ მონაწილეობა იმ ადგილმამულების მემკვიდრეობაში, რომელთაც საგვარეულო ეწოდებათ, მოყოლებული ხსენებული დროიდან, მაგრამ იმ შემთხვევაში, თუ გამოჩნდებიან ისეთი პირები, რომელნიც თავიანთ ქალიშვილებს მემკვიდრეებად ჩაწერენ, თუმცა მათთან არსებული ადიაფეტური ჩვეულების მიხედვით ისინი მემკვიდრედ არ მოიწვევიან, მაშინ ისინი და მათ მიერ გაჩენილი შვილები უნდა მონაწილეობდნენ საგვარეულო მამულების მემკვიდრეობაში'.

536 წელს იგივე იმპერატორი 21,6 ნოველით სომხეთის პროკონსულს აკაკის უბრძანებდა სომსურს ჩვეულებითი სამართლის ნორმების ბიზანტიურ კანონებთან შესაბამისობაში მოყვანის თაობაზე: „ჩვენ საჭიროდ ვცანით აგრეთვე რომ ამ კანონით გამოვასწოროთ მათში არსებული ბილწი ბოროტება, რომ მემკვიდრეობა მშობლებისაგან, ძმებისაგან და სხვებისაგან ეკუთვნის მხოლოდ მამაკაცებს და

არა ქალებს; აგრეთვე რომ შხითვის გარეშე ქალები არ თხოვდებოდნენ და არ იყვნენ ნაყიდნი იმ პირთა მხრივ, რომელთაც მათთან სურთ თანაცხოვრება. ეს ჩვეულება მათთან არსებობს დღემდე, როგორც რაღაც ბორბაროსული რამ. და არა მარტო მათთანაა პატივისცემაში ეს ველურობა, არამედ სხვა ხალხებშიც უპატივცემულოდ ექცევიან ბუნებას და ჩაგრავენ ქალთა სქესს, თითქოს იგი ღვთის მიერ არ იყოს შექმნილი და არ ემსახურებოდეს შთამომავლობის განგრძობას, არამედ როგორც მცირემნიშვნელოვანი და საზიზღარი არსება განწირული იყოს უპატივცემლობისათვის“.

„ამასთან დაკავშირებით წინამდებარე კანონით ჩვენ ვბრძანებთ, რომ სომხებთან ძალა ჰქონდეთ იგივე კანონებს, რაც მიღებულია ჩვენთან ქალების მემკვიდრეობასთან დაკავშირებით. და რომ არავითარი განსხვავება არ იყოს მამაკაცთა და ქალთა სქესს შორის.

როგორც დადგენილია ჩვენს კანონებში და როგორი წესითაც მემკვიდრეობენ მშობლებს, ე.ი. მამას და დედას, პაპას და დიდედას და ასე შემდეგ, ან დაღმავალი ხაზით, ე.ი. ვაჟიშვილს ან ქალიშვილს, როდესაც მათ მემკვიდრეობენ, ასე უნდა იყოს სომხებთანაც; და არაფერში სომხური სამართლებრივი ნორმები არ უნდა განსხვავდებოდნენ რომაულისაგან“.

იმპერატორ იუსტინიანეს ნოველების ზემოთ მოტანილი ადგილებიდან ცხადათ ირკვევა, რომ: 1) მეექვსე საუკუნეში და; რა თქმა უნდა, საუკუნეების განმავლობაში უთრო ადრეც სომხეთში არსებული მემკვიდრეობის ადიაფეტური წესის მიხედვით ქალებს არ გააჩნდათ სამემკვიდრეო უფლებები; 2) სამხეთში ქალებს მზითევს არ აძლევდნენ გათხოვების დროს; 3) მამაკაცები საცოლეებს ყიდულობდნენ ქალის მშობლების და ნათესავებისაგან.

სამივე ეს მოვლენა იმანენტურ კავშირშია ერთმანეთთან. ძველი სამართლის პრაქტიკაში ისინი თითქმის ყველგან ერთიმეორის გვერდით არსებობენ. იქ, სადაც ქალი მზითევს არ ღებულობდა, მას, რა თქმა უნდა, არც მემკვიდრეობის უფლებები არ გააჩნია, ვინაიდან სწორედ მზითევი წარმოადგენდა ქალის მთელ მემკვიდრე-

ობას ან მის უპირატეს ნაწილს. ასეთი მდგომარეობის დროს კი ქალის სყიდვითი ქორწინება ჩვეულებრივი მოვლენა უნდა ყოფილიყო.

იუსტინიანეს ნოველებში მოხსენებული ცნობები სომხური ჩვეულებითი სამართლის ნორმების შესახებ მემკვიდრეობის საკითხებთან დაკავშირებით უთუოდ ნდობის ღირსია. ჩვენ აქ არ შევუდგებით იუსტინიანეს მიერ გამოცემულ ნოველების მიზანდასახულობის გამორკვევას. ამ საკითხზე ნ. აღონცსა და ი. მანანდიანს გამოთქმული აქვთ თავიანთი საყურადღებო შეხედულებანი. ისინი ერთიმეორეს ავსებენ და საკითხს სხვადასხვა გარკვეულობას აძლევენ.

მემკვიდრეობის სამართლის განვითარების ისტორიაში იუსტინიანეს ნოველებში აღწერილის ანალოგიური მოვლენები ხშირად გვხვდება. უძველესი ბერძნული სამართალი, ასევე რუსული და გერმანული სამართლის წიგნები ზღუდავდნენ ქალის მემკვიდრეობით უფლებებს და მემკვიდრეობის საკითხებში მამრობითი სქესის წარმომადგენლებს აძლევენ უპირატესობას.

ქალშვილების გამორიცხვა მემკვიდრეთა წრიდან მაშინ, როდესაც სახეზე არიან ვაჟიშვილები, სლავური და გერმანული სამართლისათვის საერთო პრინციპია.

„რუსკაია პრავდას“ მიხედვით სმერდების წრეში ქალი მაშინაც არ შეიძლება მემკვიდრე იყოს, როცა იგი მშობლების ერთადერთი შვილია.

სალიკური სამართალი (599) ადგენდა: „ადგილ-მამული არავითარ შემთხვევაში არ უნდა დარჩეს ქალის მემკვიდრეობად, არამედ მთელი მიწა უნდა გადავიდეს მამაკაცების, ე.ი. ძმების ხელში“.

შუა საუკუნეების დასაწყლეთ ევროპაში მემკვიდრეობის სამართლის განვითარების ისტორია წარმოგვიდგება როგორც ქალების სამემკვიდრეო უფლებათა ზრდის ისტორია. პირველ ხანებში ქალები ფეოდალის მიმართ მემკვიდრეობის უფლებას მხოლოდ მაშინ იძენენ, როდესაც მამაკაცები არ არიან სახეზე. უფრო გვიან, ფეოდალური წარმოებითი ურთიერთობის რღვევასთან ერთად ქალები თითქმის მამაკაცების თანაბრად იძენენ მემკვიდრეობის უფლებებს.

VI საუკუნის სომხეთში ქალებს, რა თქმა უნდა, როგორც ეს იუსტინიანეს ნოველიდანაც ჩანს, საგვარეულო ადგილმამულის დამკვიდრების უფლება არ ჰქონდათ. იმპერატორის ნოველები პირველყოვლისა ეხებიან მიწების იმ კატეგორიას, რომელსაც კანონმდებელი გენეარხიას უწოდებს და რომლებიც ნახარართა მსხვილ საგვარეულო სამფლობელოებს წარმოადგენდნენ. ფეოდალურ საზოგადოებაში მიწის საკუთრება მემკვიდრეობით გადაეცემოდა აგნატური ხაზით: მამიდან შვილს, ძმას და ასე თანდათანობით მამრობით შტოს ქალებისათვის გვერდის ავლით, ვინაიდან ფეოდალური მიწათმფლობელობა განპირობებული იყო სამხედრო სამსახურით და ამ უკანასკნელის შესრულებიდან კი ქალები გამორიცხულნი იყვნენ.

მემკვიდრეობის სამართლის განვითარების ადრინდელ საფეხურზე საადგილმამულო მფლობელობის მემკვიდრეობის უფლება დაკავშირებული იყო სისხლის ალების საგვარეულო ვალდებულებასთან და ამიტომ ქალები, როგორც ისეთი სუბიექტები, რომლებსაც არ ძალუძთ ხსენებული მოვალეობის შესრულება ამორიცხული იყვნენ უძრავი ქონების მემკვიდრეთა წრიდან.

ნ. აღონცი სამართლიანად აღნიშნავს, რომ სომხურმა ნახარაობამ, შინაარსით ფეოდალურმა და ფორმით საგვარეულომ, ქალების მიმართ მიიღო ის დებულება, რომელიც ნაკარნახევია მისი არსით, მიწაზე უფლება არ შეიძლება მათზე გავრცელდეს. ნოველის ცნობით, სომხების საოჯახო სამართალში არ ყოფილა მიღებული საერთოდ ანდერძის ჩვეულება—ნახარაობისათვის მეტად დამახასიათებელი ფაქტი. იმასთან დაკავშირებით, რომ პირობითი მიწისმფლობელობა სომხებში გახვეულა საგვარეულო გარსში, ანდერძის საჭიროება თავისთავად გამორიცხული იყო.

საკუთრების საგვარეულო ფორმა გამორიცხავს ანდერძის საჭიროებას. მემკვიდრეობის ჩვეულება საგვარეულო მიწათმფლობელობის, როგორც მთლიანი მასის, ხელუხლებლად გადაცემას მოითხოვს თაობიდან თაობაში აქ ჩვენს წინაშე უფლებისმონაცვლები



და არა შეშვიდრები.

როგორც მოტიანილი მასალებიდან ვხედავთ, ძველ სომხეთში მშობლებსა და შვილებს შორის პირადი და ქონებრივი ურთიერთობა პატრიარქალურ-ფეოდალური საზოგადოებისათვის დამახასიათებელ ნიშნებს შეიცავს.

დაახლოებით იგივე სურათი გვეშლება საქართველოშიაც. პირველყოვლისა შევეხვით მშობლებისა და შვილების პირადი ურთიერთობის საკითხს. იმის ანალოგიური რამ, რასაც ვარდებანი გვაცნობებს სომხეთში მშობლებსა და შვილებს შორის პირადი ურთიერთობის შესახებ, მოწმდება საქართველოს მიმართ ქართული წყაროებითაც, ოღონდ რამდენადმე გვიანდელი ეპოქისათვის.

ქართული ჰაგიოგრაფიული მწერლობის ძეგლში „ცხრათა ძმათა კოლაელთა მარტვილობაში“, რომელშიაც აღწერილი უნდა იყოს VI საუკუნის ამბები, მშობლებსა და შვილებს შორის პირადი ურთიერთობის დახასიათებისათვის საყურადღებო ცნობებია შემონახული.

ზემოხსენებულ თხზულებაში მოთხრობილია, რომ მცირეწლოვანმა ბავშვებმა, რომელნიც „იყვნეს რომელიმე ცხრისა წლისაი და რომელიმე შვიდისა წლისაი, გინა უფრო, გინა უმცრო“—წარმართი მშობლების ნების წინააღმდეგ მიიღეს ქრისტიანული სარწმუნოება და მოინათლენ. ასეთი მოქმედება ანტიქრისტიანულად განწყობილმა მშობლებმა შვილებს არ აპატიეს და დასაჯეს კიდევ ისინი.

მონათლულ ყრმათა მშობლებმა გაიგეს რა, რომ მათი შვილები ქრისტიანებთან იმყოფებიან „...გამოიტაცნეს ყრმანი იგი მძლავრობით სახლებისაგან ქრისტიანეთაისა დიდითა შეურაცხებითა და რისხვითა, გულისწყრომითა და გინებითა, და მოიყვანეს სახლად თვისა. დაჰბაძნეს თაენი მათნი და დაალებნეს ხორცნი მათნი ფიცხლითა მით ცემითა“ (II).

მთავარმა, რომელსაც მშობლებმა შვილებს გაქრისტიანების ამბავი შესჩივლეს, მათ ასე უპასუხა: „შვილნო თქვენნი არიან, ხელმწიფებაი გაქუს, უყავთ რაიცა გნებაეს“. ხოლო მათ პრქუეს:

„ბრძანე და მოვედ ჩუენ თანა და ქვითა განტკინნეთ ივინი, რა თა არა სხუანი აპხადნენ და ქრისტიანე იქმნენ“ (II). მას შემდეგ, რაც ცხრათა ძმათა კოლაელთა მომნათლავი ხუცესი დასჯილი იქნა, თვით ყრმათა დასჯის რიგიც დადგა: „... გამოვიდა მთავარი იგი და მას თანა სიმრავლე ერისა ურიცხვი. და მოვიდეს თავსა მას ზედა წყაროისასა, სადა იგი ნათელ ელო წმიდათა მათ ყრმათა. დათხარეს; ხნარცვი ფრიად ღრმა და მოიყვანნეს მშობელთა მათთა წმიდანი ივინი ყრმანი და შთაყარნეს ხნარცუა მას შინა „(III). როგორც თხზულების ავტორი მოგვითხრობს „მაშინ უღმრთოთა მათ მშობელთა მათთა განუხეთქნეს თავნი მათნი და განტკინნეს ივინი“.

როგორც ი. ჯავახიშვილი წერდა: „წამებაი ყრმათა წმიდთაი რიცხვით ცხრათაი კოლაელთაი“-ში ქართული სამართალის ისტორიისათვის ისეთი ცნობები მოიპოვება, რომელთაც მკვლევარი გვერდს ვერ აუქცევს“. ზემოხსენებული თხზულებიდან ჩანს, რომ მშობლებს შეილებზე განუსაზღვრელი უფლება ჰქონდათ იმ დროისათვის ისეთ მეტნაკლებად ჩამორჩენილ ადგილებში მაინც, როგორც მაშინ მტკერის სათავე იყო.

კოლაელთა მარტვილობის მიხედვით ოჯახის უფროსის — მამის დესპოტური ხელისუფლება იმდენად აბსოლუტურია, რომ იგი თავის თავში აერთიანებს როგორც დისციპლინურ, ისე დამსჯელ ხელისუფლებას. ამ შემთხვევაში შეილებისათვის მამა არის ერთსა და იმავე დროს როგორც კანონმდებელი, ისე მოსამართლეც და ჯალათიც.

როდესაც მამას შეილების სიკვდილ-სიცოცხლის უფლება აქვს, რა თქმა უნდა, როგორც ამ უფლების შემადგენელი ნაწილი, მათი სხეულებრივი სასჯელით დასჯაც შეუძლია. უეჭველია, რომ წარმართულ საქართველოში კოლაელი ყრმების მამებს ასეთი უფლებაც ექნებოდათ. მშობლების მხრივ შეილის სიკვდილით დასჯის უფლება გულისხმობს, როგორც ამ უფლების შემადგენელ ნაწილს — მათი გაყიდვის უფლებასაც. საქართველოში ეს უფლება

უთუოდ დიდი ხნის განმავლობაში არსებობდა. XVI-XVIII საუკუნეებში ეს უფლება დოკუმენტალურად დასტურდება.

ერთი სიტყვით ცხრათა ძმათა კოლაელთა მარტვილობის მიხედვით მამის ძალაუფლების სიძლიერე ძველი რომაელი ოჯახის უფროსის ხელისუფლებას მოგვაგონებს, იგი ნამდვილი საკუთრების უფლებაა.

ჩვენ არ უნდა დაგვაიწყდეს, რომ კოლაელთა მარტვილობაში აღწერილი ამბები წარმართულ და არა ქრისტიანულ საქართველოს შეეხება. ქრისტიანული ეკლესია თავისი სჯულის კანონით არ იძლეოდა შვილების სიკვდილით დასჯისა და მონად გაყიდვის უფლებას.

მშობლებსა და შვილებს შორის ქონებრივი ურთიერთობის გარკვევის თვალსაზრისით მკვლევარისათვის დიდი მნიშვნელობა აქვს მემკვიდრეობის არსებული წესის ცოდნას. სამწუხაროდ ამ საკითხის შესახებ სასურველი გარკვეულობის შობიანი ცნობები არ შემორჩენილა. ჩვენს განკარგულებაშია მხოლოდ ქრონოლოგიურად ურთიერთდაშორებული ნაწყვეტნაწყვეტი ცნობები. V-VI საუკუნეების საქართველოში მემკვიდრეობის წესის შესახებ ჩვენ გაცილებით ნაკლები ცნობები გაგვაჩნია, ვიდრე ხსენებული პერიოდის სომხური მემკვიდრეობის სამართლის შესახებ.

ამ დროისათვის საქართველოში მიწის სათემო საკუთრება დარღვეული ჩანს. ყოველ შემთხვევაში VII საუკუნისათვის ფიქსირებული მიწის გაყიდვის ფაქტი, რა თქმა უნდა, გაცილებით უფრო ადრეა დაწყებული ვიდრე წყისეს წარწერაა გაკეთებული. ვინაიდან ქალისთვის მზითვის მიცემის საკითხი პირდაპირ უკავშირდება მღვდრობითი სქესის პირთა მემკვიდრეობის უფლების საკითხს, ამიტომ ჩვენც ამაზე გავამახვილებთ ყურადღებას. დავუბრუნდეთ იაკობ ცურტაველის თხზულებას. ხსენებული ნაწარმოების მიხედვით ვარსკენი პიტიახშია, სახელმწიფო მოხელეა. იგი მაღალი წრის ქრისტიანი მშობლების — „მთავართა“ შვილია.

V საუკუნის ქართლში, როგორც ეს ცივილიზებულ და

გაქრისტიანებულ ქვეყანას შეეფერება, ქორწინებისა და ოჯახის მონოგამიური ფორმაა გაბატონებული. მართალია, გარეშე ძალა, სპარსეთის სახით ცდილობს მონოგამიური ქორწინების პრინციპი პოლიტიკური მიზანშეწონილებისა და სარგებლიანობის ბაზაზე დაარღვევინოს შაჰის ზოგიერთ ქართველ მოხელეს, მაგრამ ეს გამონაკლისი ხასიათის მოვლენები საერთო წესს არ ცვლიან.

სასანიანთა ირანი მუდამ ცდილობდა ამიერკავკასიაში გაბატონებას და ამ მიზნით ქართული წარმოშობის მოხელეთა სპარსთა სჯულზე მოქცევას.

„შუშანიკის მარტვილობის“ მთავარი არენაა ქვემო ქართლი, გუგარკი ან გუგარეთი. ეს მხარე მაშინ ქართლის სამეფოს ეკუთვნოდა. აქ ქართული მოსახლეობის გვერდით სომხობაც ცხოვრობდა.

„ეს გუგარეთი, რომლის მოსახლეობა ამ დროისათვის ნარევი იყო წინა საუკუნეებში მძხე სომხეთის გარკვეული სახის პოლიტიკური ბატონობის გამო (იგი მისი საპიტიახშო იყო), მართალია, მაშინ ქართლის სამეფოს ეკუთვნოდა, მაგრამ მისი პიტიახშების ხაზით სომეხ დიდ ჰნაურობასთან, კერძოდ მამიკონიანებთან ერთგვარ ახლო შეხებაში იყო. დასტურდება, რომ არშუშა ქვისლი იყო ვარდან მამიკონიანის ბიძის კმაიკისა. ვარქსენი კი ცურტაველის მიხედვით სიძე იყო ვარდანისი. ერთი სიტყვით სომეხ და ქართველ წარჩინებულთა შორის ქორწინება ჩვეულებრივ და ნორმალურ მოვლენად ჩანს.

ატანდნენ თუ არა რაიმე სახით მზითევს სომეხი ნახარარები ქართველებზე გათხოვილ თავიანთ ქალებს ამის შესახებ პირდაპირი ცნობები არ მოგვეპოვება, მაგრამ იუსტინიანეს ნოველების მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, სომეხები აქაც არ გადაუხვევდნენ თავიანთ წესს და რაიმე მნიშვნელოვანი ოდენობის მზითევს არ გაატანდნენ თავიანთ ქალებს. მართლაც შუშანიკის მარტვილობიდან ჩანს, რომ საქმრო საჩუქარს აძლევდა საცოლეს, მაგრამ არსად არა ჩანს, რომ ქალს მზითევი შემოეტანოს ოჯახში.

როდესაც ვარქვენს არ დაემორჩილა ცოლი — შუშანიკი, მაშინ პიტიახშმა მოიხმო იაკობ ხუცესი და უთხრა: „უწყია. ხუცეს, მე ბრძოლად წარვალ ქონთა ზედა. და ჩემი სამკაული მას არა დაუტოვო, ოდეს იგი არა ჩემი ცოლი არს, — იპოს ვინმე, რომელმაც განკაფოს იგი. მივედ და მომართუ იგი ყოველივე; რაიცა რაი არს“. იაკობ ხუცესმა გადასცა ქმრის დანაბარები ცოლს. „ხოლო მან განიხარა ფრიად და მადლი მისცა ღმერთსა და ყოველივე მომიძღუნა და მივართუ პიტიახშსა. და მან მიიღო ჩემგან, აღიხილა და იპოვა ყოველი გებულად და კუალად თქვა: „მერმეცა იპოს ვინმე, რომელმაც ესე შეიმკოს“.

მოსალოდნელი იყო, რომ შუშანიკი ამის შემდეგ მის მიერ ქმრის ოჯახში შემოტანილ ქონებას — მზითევს, თუ ასეთი იქნებოდა, ქმრის მოქმედების საპასუხოდ უკანვე გამოითხოვდა და ქმარს არ შეარჩენდა, საკუთარი სურვილისამებრ მოიხმარდა. მაგრამ იაკობ ცურტაველის თხზულებიდან ეს არ ჩანს.

მეუღლეთა შორის პირადი ურთიერთობის ხასიათიც ამაზე მიგვიჩივებს. შუშანიკის მარტვილობის მიხედვით ქმარი ცოლის ბატონია. იგი მას საპატრიარქოში ამწყვდევს, ბორკილებს ადებს და სხვა. ქმრის ბრძანებით ცოლმა ექვსი წელიწადი დაჰყო საპყრობილეში.

მეუღლეთა შორის პირადი ურთიერთობის ის სურათი, რომელიც მეხუთე საუკუნის ქართველ მწერალს აქვს აღწერილი, უცილობლად მიუთითებს იმაზე, რომ ქალის სამემკვიდრო-ქონებრივი უფლებები შეზღუდული იყო, რომ ქალს მზითვის სახით ქმრის სახლში ქონება არ შემოჰქონდა. საყოველთაო აღიარებული სოციოლოგიური დებულება იმის შესახებ, რომ მეუღლეთა ქონებრივი ურთიერთობა მათი პირადი ურთიერთობის მკვიდრი საძირკველია, ამ შემთხვევაშიაც მართლდება.

სამართლის ისტორია იმაზე ლაპარაკობს, რომ მშობლებსა და შვილებს შორის ურთიერთობა არასოდეს არ ყოფილა ნაკლებად სასტიკი, ვიდრე მეუღლეთა შორის ურთიერთობა. V საუკუნის

საქართველოს მიმართაც უნდა ვიგულისხმოთ, რომ მშობლებსა და შვილებს შორის მკაცრი პატრიარქალური ურთიერთობა იყო.

III-V საუკუნეების სპარსეთშიც მშობლებსა და შვილებს შორის პირადი ურთიერთობა წარმოგვიდგება, როგორც სასტიკი ბატონობა-მორჩილების ხასიათის მქონე. ოჯახის უფროსს შეეძლო მოეკლა შვილები, გაეყიდა ისინი მონად და სხვ. ასეთია ის სურათი, რასაც სამართლის წიგნი ე.წ. მატკიანი გვიჩვენებს. აქვე შეგვიძლია გაეხსენოთ, რომ V საუკუნის ბიზანტიელი ქრონისტი ზოსიმე, აგვიწერს რა ქალაქის მოსახლეობის მიხედვით მდგომარეობას, რომელსაც უნდა გადაეხადა ხრისაგირად წოდებული გადასახადი, ამბობს, რომ მშობლები მონად ყიდდნენ შვილებს და ისე იხდიდნენ ხსენებულ გადასახადს. ხრისაგირი გაუქმებული იქნა 498 წელს. როგორც ვხედავთ V საუკუნისათვის აღმოსავლეთის რიგი ქვეყნები მამის ფართე, განუსაზღვრელ ძალაუფლებას აღიარებენ შვილების მიმართ. ამავე დროს ყურადღებას იქცევს ის გარემოებაც, რომ ამ დროს ირანულ ოჯახში საგვარეულო მემკვიდრეობის წესს ვხედავთ. იშობობტას სამართლის წიგნის მიხედვით (VIII ს.) არსებობდა გაუყოფელი საგვარეულო მემკვიდრეობა, რომელიც ერთმანეთთან აკავშირებდა გვარის - სახლის წევრებს. გაუყოფელი დიდი ოჯახები და საერთო საგვარეულო ქონება საგულისხმებელია საქართველოშიაც ადრეფეოდალურ ეპოქაში.

## 2. ვაჟიშვილების და ქალიშვილების ქონებრივი უფლებები ოჯახში

ყურადღებას იქცევს ის გარემოება, რომ ტახტის მემკვიდრეობის წესი ადრეფეოდალურ აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოში ერთნაირი ყოფილა. თავის მხრივ ეს წესი ანალოგიური ჩანს იმისა, როგორც არსებობდა სასანიდების ეპოქის სპარსეთში.

აღნიშნული პერიოდის სპარსეთისათვის დამახასიათებელია მემკვიდრეობის სამართლის საკითხებში განვითარების ადრეული

საფეხურის დამახასიათებელი არქაიზმის შემონარჩუნება. საგვარეულო მემკვიდრეობა, რომელიც კიევის რუსეთის და გვიან ანტიური საქართველოს მაგალითზეა ცნობილი, დამახასიათებელი იყო სპარსეთისათვისაც. მაგალითად, სპარსეთში ძმა ცელიდა ძმას ტახტზე, ხოლო შემდეგ უფროსი ძმის უფროსი შვილი და ა.შ. მაგალითად შაჰურ მეორის შემდეგ ტახტს მემკვიდრეობს მისი ძმა არტაში მეორე, ხოლო შემდეგ თანმიმდევრობით მემკვიდრეობას ღებულობს შაჰურის ორი შვილი — შაჰურ III და ვაჰრამ IV.

გვაროვნული საზოგადოების ტრადიცია, როცა გვარის უფროს წარმომადგენელს თანმიმდევრობით უმცროსები ცვლიან, დაცული იყო სასანიდების სპარსეთში V საუკუნემდე. V საუკუნეში კი გზას იკაფავს მემკვიდრეობის ახალი პრინციპი, როცა ტახტი პირდაპირ მამიდან შვილზე გადადის, მაგრამ ირანში სასანიდების მეფობის ეპოქაში მუდამ ცოცხალი იყო ტრადიცია იმის შესახებ, რომ სასანიდთა გვარის ყოველი წარმომადგენელი რიგის მიხედვით შეიძლებოდა გამხდარიყო მეფე, რაც დიდძალ სისხლისღვრას იწვევდა ტახტისათვის ბრძოლის პროცესში.

არაბი სწავლული, ახმედ იბნ ფადლანი, რომელმაც იმგზავრა ვოლგისპირეთში 921—922 წლებში, წერს რომ სლავებსა და ბულგარელებში თუ ვინმე გამოესალმება სიცოცხლეს, მაშინ გარდაცვლილი ძმა ღებულობს მემკვიდრეობას და არა შვილი. ხსენებულ ცნობაში ჩვენ ვხედავთ გვარში და ოჯახში უზუცესობის მიხედვით მემკვიდრეობის გამოძახილს.

იბნ ფადლანი მოგვითხრობს, რომ იგი ბულგარელთა მეფეს არიგებდა თუ როგორია ნამდვილად სწორი მემკვიდრეობის წესი. ბაგრატიდების სომხეთშიაც ტახტის მემკვიდრეობის წესში ვპოულობთ ანალოგიურ მოვლენას. ცხადია, ტახტზე მემკვიდრეობის წესს მაგალითი უნდა ქონოდა აღებული ოჯახში ქონების მემკვიდრეობის წესიდან.

მსგავსება არსებობდა ტახტის მემკვიდრეობის სპარსულ და ქართულ წესებს შორის.

სტრაბონის მიერ მოცემული იბერიის აღწერილობიდან ჩანს, რომ იმდროინდელ აღმოსავლეთ საქართველოში მეფის ხელისუფლების უზუცესობით დამკვიდრების წესი არსებულა, მაგრამ ისე რომ „მემკვიდრეობის რიგი პირდაპირ კი არ გადადიოდა, არამედ წლოვანებაზე, უფროსობასა და მხცოვანობაზე (უზუცესობაზე) იყო დამყარებული. განსვენებული მეუის შემდგომ ვინც სამეფო საგვარეულოში ყველაზე უფროსი იყო ხნიერებით და ყველაზე მახლობლად ითვლებოდა, იმას ეკუთვნოდა კიდევ იბერიის სამეფო ტახტი“.

გავიხსენოთ რას წერს სტრაბონი იბერიის შესახებ: „საევე ადამიანთა ოთხი გვარი მოსახლეობს ამ ქვეყანაში: „ერთი (გვარია) და პირველი, რომლისაგანაც მეფეებს სხამენ მახლობლობისა და ასაკის მიხედვით უზუცესს, ხოლო მეორე (ამ გვარიდან) მოსამართლეობს და მხედარმთავრობს“ (წიგნი XI, თავი III).

სტრაბონის ზემოხსენებული ცნობის ანალიზისა და აგრეთვე სხვა ისტორიული წყაროების მოშველიების შედეგად აკად. ივ. ჯავახიშვილი მივიდა იმ დასკვნამდე, რომ ძველ საქართველოში მეფედ იმისა სვამდნენ, ვინც საგვარეულოში წინანდელი. მეფის ყველაზე მახლობელი იყო ნათესაობით და წლოვანებით კიდევ უზუცესი. მამასადამე, მეფის ხელისუფლება, არ შეიძლებოდა რომ მამის შემდგომ მის უფროს, ან რომელსამე სხვა შვილს მიეღო, რადგან ის საგვარეულოში ყველაზე უფროსი არ იქნებოდა. აკად. ჯავახიშვილის ზრით მეფის ხელისუფლების მემკვიდრეობის წესი არ ყოფილა და პირმშობის კანონზე კი არა, არამედ უზუცესობის კანონზე ყოფილა დამყარებული.

მართალია, დასავლეთ საქართველოში — ლაზიკის სამეფოში — ხელისუფლების მემკვიდრეობის წესის შესახებ სტრაბონს არაფერი არა აქვს ნათქვამი, მაგრამ სხვადასხვა ხასიათის ისტორიულ წყაროებში შემონარჩუნებული ცნობების მიხედვით აკად. ივ. ჯავახიშვილი ცნობების მიხედვით აკად. ივ. ჯავახიშვილმა თავის ქართულ სამართლის ისტორიაში დაადგინა, რომ დაახლოებით



ანალოგიური ხასიათის მდგომარეობასთან უნდა გვექონდეს აქაც ადგილი. „დასავლეთ საქართველოშიაც, ლაზიკაშიც რომ სამეფო ტახტის დამკვიდრების კანონი პირმშობის პრინციპზე არ ყოფილა დამყარებული და უზუცესობას ეყრდნობოდა, ამის დამტკიცება ისტორიული ცნობების საშუალებითაც შეიძლება“.

ბიზანტიელ ისტორიკოსთა მოწმობით VI საუკუნის მეორე ნახევარში ლაზიკაში მეფობს წათე ცნობილი ბიზანტიელი ისტორიკოსი პროკოპი კესარიელი წათეს შემდეგ მეფედ იხსენიებს მის ძმას ოფრიტეს, ხოლო შემდეგ წათეს შვილს — გუბაზს; შემდგომ კი სამეფო ტახტზე ადის გუბაზის უმცროსი ძმა.

ლ. მორგანის, მ. კოვალევსკის და სხვა მკვლევარების აზრით, მემკვიდრეობის სამართალმა თავის განვითარებაში სამი ერთმანეთისაგან განსხვავებული საფეხური განვლო. 1. კლასობრივი საზოგადოების განვითარების ადრეულ ეტაპზე მემკვიდრედ ითვლებოდა გვარის ყველა წევრი. თანამეგვარეებს ურთიერთმემკვიდრეობის უფლება ჰქონდათ; 2. განვითარების შემდგომ საფეხურზე მემკვიდრეებად გვევლინებიან კომლში ერთად მცხოვრები აგნატები; დასასრულ, 3. მემკვიდრეებად აღიარებენ მხოლოდ გარდაცვლილის უახლოეს ნათესაებს, მცირე მონოგამიური ოჯახის წევრებს.

ანტიური ეპოქისა და ადრეფეოდალურ საქართველოში IV-V საუკუნეებში ტახტის მემკვიდრეობის წესში ევლინება გვარის მემკვიდრეობის უფლების ნიშნები; ეს გვაფიქრებინებს, რომ წინაფეოდალურ ბარის საქართველოში, როგორც საერთო სამოქალაქო სამართლებრივი წესი, არსებობდა ზემოხსენებული სამემკვიდრეო ურთიერთობა. უფრო გვიანდელი ნასყიდობის წიგნებიდანაც გამოსჭვივის ეს თვალსაზრისი, როდესაც მენასყიდე სპეციალურ დათქმას აკეთებს, რომ „მისი გვარის კაცს“ არავითარი უფლება არა აქვს გასაყიდ ქონებაზე. ადრეფეოდალური და განვითარებული ფეოდალური ეპოქის ქართული წყაროები ჩვენამდე სასურველი სისრულით არ არის მოღწეული. ჩვენს განკარგულებაში მყოფი ცნობების მიხედვით ნათლად არ ჩანს მემკვიდრეობის ის წესი, როდესაც მემკვიდრედ

ითვლებოდა კომლში მცხოვრები ყველა აგნატი. ამავე დროს X-XIII საუკუნეებში და, რა თქმა უნდა, უფრო გვიანაც თავს იჩინეს მემკვიდრეთა წრის გარკვეული შეზღუდვა უახლესი სისხლით ნათესავეებით, როდესაც მემკვიდრეობის უფლების სუბიექტებად გამოდიან მცირე მონოგამიური ოჯახის წევრები.

ზემოხსენებულ და აგრეთვე მათთან დაკავშირებულ საკითხებზე ჩვენ უფრო დაწვრილებით ქვემოთ შევჩერდებით. ახლა დაუბრუნდეთ ისევ ძველ საქართველოში ტახტის მემკვიდრეობის წესს.

მართალია, ტახტის მემკვიდრეობის წესი, როდესაც გვარში უხუცესი სარგებლობს ტახტის დაკავების უპირატესი უფლებით, ზემოხსენებულ ეპოქამაც ხშირი გამოჩაქვნილების გარეშე არ ტარდებოდა სხვადასხვა გარემოებათა გავლენის გამო, მაგრამ მისი, როგორც ზოგადი იურიდიული ჩვეულების, არსებობა უეჭველია. დიდი საგაერულო ოჯახების — სახლების არსებობის დროს ასეთი მემკვიდრეობის წესი ჩვეულებრივი ჩანს.

IV საუკუნეში საქართველო და სომხეთი ქრისტიანული რელიგიის მიღებით შედიან განვითარების ახალ სტადიაში. ამიერიდან ამ ქვეყნების წინაშე სოციალურ-ეკონომიური და კულტურული განვითარების ახალი შესაძლებლობანი იშლებოდა. განსაკუთრებული გავლენა იქონია ქრისტიანულმა რელიგიამ ხალხის კულტურაზე, ვინაიდან მაშინდელ პირობებში რელიგია კულტურის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს ელემენტს წარმოადგენდა.

IV საუკუნიდან მოყოლებული მემკვიდრეობის სამართლის წინაშე ახალი სფერო იშლება. ქრისტიანული რელიგიისა და ეკლესიის მეშვეობით დაიწყო ბერძნულ-რომაული საერო და კანონიკური კანონმდებლობის საკმაოდ ძლიერი გავლენა ქართულ სამართალზე. რომაული სამართალი საერთოდ და განსაკუთრებით კი რომაული მემკვიდრეობის სამართალი მრავალი ხალხისათვის იყო მზა ნიმუში კერძო საკუთრების მემკვიდრეობის უფლებრივი მოწესრიგების საქმეში. ამავე დროს ყურადღების გარეშე არ შეიძლება დავტოვოთ ის გარემოება, რომ იუსტინიანეს იმპერატორობის დროს, VI საუკუნეში ძველი რომაული მემკვიდრეობის სამართალი

ძირულ ცვლილებებს განიცდიდა იმ ზომით, რომ იუსტიციის განხორციელებისათვის ძველი რომაული სამართალი კარგავს თავის პირველდაწყებით სახეს. იუსტიციის ახალი შემკვიდრების სამართლის სისტემა გადმოცემულია მის ცნობილ 118 ნოველაში, რომელიც 543 წელს გამოქვეყნდა და რომელსაც შემდეგ 547 წელს დაემატა ახალი — 127-ე ნოველა. იუსტიციის კანონმდებლობის მიხედვით კანონით შემკვიდრების მთავარ საფუძვლად მტკიცედ და ურყევად იქნა აღიარებული სისხლითი ნათესაობა ანუ კოგნატობა. იუსტიციის დროს მიღებული შემკვიდრების სამართლის ძირითადი ნიშნები შემდეგში მდგომარეობდა:

1. უარყოფილია პირველშობილობის უფლება;
2. ვინც სისხლით უფრო ახლოა, ისაა ახლო შემკვიდრებასთან;
3. მამრობით სქესს არა აქვს უპირატესობა შემკვიდრების საკითხებში დედრობითის წინაშე;
4. არაა განსხვავებული უძრავი და მოძრავი ქონების შემკვიდრების რეჟიმი;

5. გვერდითი შტოს ნათესაებს შემკვიდრების უფლება აქვთ იმდენად, რამდენადაც მათი მშობელი ახლო იდგა სისხლით გარდაცვლილ ნათესაეთან. გვერდით შტოს ნათესაებშიაც არ არის განსხვავება მამაკაცსა და დედაკაცს შორის შემკვიდრების საკითხში.

ქართული შემკვიდრების სამართლის საკითხების განხილვის დროს ჩნდება აუცილებლობა ჩავიხედოთ ბიზანტიური სამართლის ისტორიაშიც. ბიზანტია საქართველოსათვის უბრალო მეზობელი არ ყოფილა. შუა საუკუნეების მსოფლიო ცივილიზაციის მესვეური და ამავე დროს აღმოსავლეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის ცხოვრებისათვის ტონის მიმცემი. ბიზანტია საქართველოსათვის სამაგალითო ქვეყანას წარმოადგენდა სულიერი ცხოვრების მრავალ სფეროში. სამართლის დარგშიაც ჩვენთვის საინტერესო ეპოქაში მრავალი საკითხი სწორედ ბიზანტიური კანონმდებლობის გავლენით შეიძლება აიხსნას. ამიტომაც უადგილო არ იქნება გავეცნოთ იუსტიციის შემდგომი პერიოდის ბიზანტიური სამართლის განვითარებას.

რების ძირითად გზას ჩვენთვის საინტერემო სფეროში.

რამდენადაც იუსტინიანეს კანონმდებლობაზე ჩვენთვის საინტერესო კუთხით უკვე გვექონდა საუბარი, ამიტომ შევეხოთ შემდგომი პერიოდის სამართალს.

იმპერატორ ლეონ III-ის დროს გამოიცა ორი კოდექსი: საგლეხო კანონები და სამოქალაქო დებულება (ეკლოგა). ჩვენთვის ეს უკანასკნელი სერიოზულ ინტერესს წარმოადგენს. მკვლევარები, ვფიქრობთ სამართლიანად მიუთითებენ, ეკლოგამ არსებითი ხასიათის ცვლილებები შეიტანა საქორწინო და საოჯახო ურთფიერთობის სფეროში. ეკლოგამ შესცვალა მამის ხელისუფლების ხასიათი, ხოლო მეურნეობისა და მემკვიდრეობის საკითხებში ახალი საწყისები შემოიღო. საოჯახო და აგრეთვე მემკვიდრეობის სამართალი იმ სახით, როგორც იგი დაწესებული იყო იუსტინიანესთან VI საუკუნეში, როგორც ჩანს არამთლიანად და არასაკესებით შეესაბამებოდა გაბატონებული კლასისა და გაბატონებული იდეოლოგიის მოთხოვნებს. ამავე დროს საზოგადოების სოციალურ-ეკონომიურ ცხოვრებაში მომხდარი პროგრესული ცვლილებები თავის საკანონმდებლო ასახვას მოითხოვდა.

ქრისტიანობა, რომელიც შუასაუკუნეების დასაწყისიდანვე უპირატესად დასავლეთის რელიგიად იქცა, თავისი წარმოშობის თვალსაზრისით აღმოსავლური მოვლენა იყო. მართალია, VI საუკუნეში შედგენილ იუსტინიანეს კანონმდებლობაზე გარკვეული და სერიოზული გავლენა იქონიეს ქრისტიანულმა დოგმებმა, მაგრამ ცხადია, იუსტინიანეს ცივილური სამართლის კრებული ძირითადად მაინც რომაული სამართლის ნიადაგზე იდგა. იუსტინიანეს კანონმდებლობის თეორიული საფუძველი მხოლოდ სუბსიდარულად თუ იყო ბიბლია. შემდეგში უფრო და უფრო მეტი ინტენსივობით მჟღავნდებოდა სახარების მოძღვრების გავლენა კანონმდებლობაზე. ქრისტიანული დოქტრინების მიხედვით ქორწინება იყო ერთადერთი ნამდვილი კავშირი მამაკაცსა და ქალს შორის. ხოლო იუსტინიანესთან ჯერ კიდევ იგრძნობა რომაული სამართლის გავლენა იმ ფაქტში,

რომ კონკუბინატი ჯერ კიდევ ლეგალური კატეგორიების წრეშია მოქცეული. აქედან გამომდინარეობდა მემკვიდრეობის უფლებების მინიჭება იმ ბავშვებისათვის, რომელიც ქორწინების გარეშე იყვნენ წარმოშობილი.

ეკლოგა, რომელიც იმპერატორ ლეონ ისავრიელის დროს გამოიცა (739-740 წწ.), წარმოადგენდა იუსტინიანეს კოდიფიკაციის ისეთ გადამუშავებას, რომლის მიზანსაც წამრმოადგენდა მისი შეხამება და შეფარდება ფეოდალური საზოგადოების ინტერესებთან და ქრისტიანული ეკლესიის დოგმებთან ისე, რომ კანონმდებლობას აესახა საზოგადოების კულტურული პროგრესი და სოციალურ-ეკონომიურ ყოფაში მომხდარი ცვლილებები.

ამ ტენდენციამ განსაკუთრებული რელიეფურობით იჩინა თავი საოჯახო და მემკვიდრეობის სამართლის სფეროში. ეკლოგამ, კონკუბინატი აკრძალა. პირი ან უნდა დაქორწინებულიყო კონკუბინზე ან უნდა გამოჩეხებოდა მას. აქედან გამომდინარეობდა უკანონოდშობილთა სამემკვიდრეო უფლებების შეზღუდვა.

ეკლოგის მიხედვით თუ პირი ანდერძს არ დასტოვებდა, როცა მას პირდაპირი მემკვიდრეები არ გააჩნდა, მაშინ სამკვიდროს დაუფლება შეეძლო მხოლოდ გარდაცვლილის მამას და დედას; წინათ კი საკითხი სხვანაირად წყდებოდა: აღმავალი ხაზის ნათესავეებთან ერთად გვერდითი შტოს ნათესაობასაც ჰქონდა უფლება მიეღო სამკვიდრო. სამემკვიდრეო ურთიერთობის თვალსაზრისით საყურადღებოა ის გარემოება, რომ ეკლოგა რჩება იმ თვალსაზრისის გამტარებლად, რომლის მიხედვითაც მზითევი და წინასაქორწინო საჩუქარი მეუღლეთა ცხოვრების მთელი პერიოდის მანძილზე ქალის საკუთრებად რჩება.

თუ გათხოვილი ქალი უშვილოდ გარდაიცვლებოდა, ქმარი ვალდებული იყო ცოლის ნათესავეებისთვის დაებრუნებინა მისი ქონება, საკუთარი სამკვიდრო წილის გამოკლებით, ხოლო იმ შემთხვევაში, თუ ქმარი გადაეგებოდა უშვილოდ, მაშინ მზითევი და საქორწინო საჩუქარი ქალის განკარგულებაში გადადიოდა

და გარდა ამისა, ეს უკანასკნელი ქმრის ქონებიდანაც ლებულობდა თავის ნაწილს (1/4).

თუ ქმრის გარდაცვალების შემდეგ ბავშვები დარჩებოდა, ეკლოგის მიხედვით ქვრივი დიასახლისის ხელში გადადიოდა საკუთარი ქონების გარდა ქმრის მთელი ქონებაც. ამ შემთხვევაში ქვრივი ქალი კანონმდებლის მიერ მიჩნეული იყო, როგორც ბავშვების მეურვე. ქვრივი დედა რჩება ხსენებული ქონების გამგებლად შვილების გაყრამდე, რომლის დროსაც ის ლებულობს ერთი შვილის ოდენ წილს.

ხსენებულ კანონებს, რომლებიც ეკლოგის სახელწოდებით არიან ცნობილი, რიგი ცნობილი მკვლევარებისა იმდენად დიდ მნიშვნელობას ანიჭებენ, რომ მასში ათასი წლის შემდეგ საფრანგეთის დიდი ბურჟუაზიული რევოლუციის მიერ წამოყენებული იდეების განხორციელებას ხელავენ. ცხადია, ჩვენ ვერ გავიზიარებთ ეკლოგის ასეთ გადაჭარბებულ შეფასებას, მაგრამ ერთი რამ ცხადია, იმდროინდელ ცივილიზირებულ სამყაროში ეკლოგა ისეთი საკანონმდებლო ძეგლი იყო, რომელსაც უთუოდ დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა. ზემოხსენებულ საკანონმდებლო ძეგლს გარკვეული გავლენა ჰქონდა აღმოსავლეთის ქრისტიან ხალხთა კანონმდებლობაზე. ზოგჯერ ეკლოგის გავლენა მხოლოდ ფორმალური იყო, ვინაიდან ხსენებული საკანონმდებლო ძეგლის ათვისება სოციალ-ეკონომიური განვითარების მაღალ დონეს მოითხოვს. იგი გადაითარგმნა რუსულ ენაზეც. ქრისტიანობის მიღებასთან ერთად, რუსებმა ბიზანტიის სამოქალაქო კანონმდებლობის ძეგლებიც გადმოიღეს თავიანთ ენაზე. ბერძნული კანონმდებლობის გავლენა განსაკუთრებით შეიმჩნეოდა საოჯახო და მემკვიდრეობის სამართლის სფეროში.

საქმეები მემკვიდრეობის შესახებ რუსეთში XVIII საუკუნის დასაწყისამდე საეკლესიო უწყების კომპენტენციას შეადგენდა.

რუსული სჯულის კანონის 49-ე თავში მოთავსებული იყო დადგენილებანი მემკვიდრეობის შესახებ. ეს იყო ე.წ. ეკლოგა,

მაგრამ ცხოვრებაში, როგორც ჩანს, უპირატესობა ეძლეოდა ვასილ მაკედონელის პროზირონს, რომელიც მოთავსებული იყო სჯულის კანონის 48-ე თავში.

რუსეთსა და ზოგიერთ სხვა შართლმადიდებელ ქვეყნებში მემკვიდრეობის სამართლის საკითხების ბერძნულ-რომაული კანონების მიხედვით გადაწყვეტა დამყარებული იყო იმაზე, რომ სამართლებრივი მოწესრიგების ხსენებული სფერო ეკლესიის გამგებლობაში შემოდიოდა.

რუსეთში მემკვიდრეობის სამართლის საქმეების ეკლესიისადმი დაქვემდებარების შესახებ უძველესი ცნობა დაცულია მთავარ ელადიმირის საეკლესიო წესდებაში. როგორც ჩანს, პრაქტიკულად დიდი გამოყენება ჰქონდათ ბერძნულ-რომაულ კანონებს რუსულ სინამდვილეში. ყოველ შემთხვევაში XIV საუკუნიდან ვიდრე პეტრე პირველის ეპოქამდე ცნობათა განუწყვეტელი რიგის მოტანა შეიძლება იმის შესახებ, რომ საკითხი მემკვიდრეობის შესახებ მთლიანად საეკლესიო სასამართლოს კომპეტენციაში შედიოდა. ურყევი ცნობები არსებობს, რომ რუსეთში საეკლესიო ხელისუფალნი განაგებდნენ როგორც კანონით, ისე ანდერძით მემკვიდრეობის საკითხებს.

როგორც სამართლიანად შენიშნავს რუსული სამართლის გამოჩენილი მკვლევარი კ.ანევილინი, ძნელი არ არის აიხსნას, თუ როგორ წარმოიშვა უწყებათა ხსენებული წრე საეკლესიო ხელისუფლებისათვის, რომ იგივე ხელისუფლება, რომელიც ფიზიკობდა ოჯახის წარმოშობისას (ქორწინება) და გაფურჩქვნისას (მშობლებისა და შვილების კავშირი), თავის მზრუნველობაში იღებდა ოჯახს მისი ნგრევის, მის ახალ ოჯახებად განშტოების დროს.

როგორც ირკვევა, დაახლოებით ასე წყდებოდა საკითხი ფეოდალურ საქართველოშიაც. აქაც კანონითა და ანდერძით მემკვიდრეობის საკითხებში ეკლესია ერეოდა. მაგრამ ამაზე ქვემოთ.

ქრისტიანობის გამარჯვების შემდეგ საქართველოში წარმოიშვა თეთრი და შავი სამღვდელთა საკმაოდ მრავალრიცხოვანი

არმა. ბერმონაზნობა ქრისტიანობამ წარმოშვა საკმაოდ ადრე რომ ახალი წელთაღრიცხვის IV საუკუნეში წმ.პაპომი ადგენს ბერმონაზნობის წესდებას. უკვე ამ დროიდან მოყოლებუ ქვედათ შავი სამღვდლოების მემკვიდრეობის უფლებების შეზღუდ პირველ ნიშნებს.

იუსტინიანეს კანონმდებლობამ ნტიკიცე ლეგალური ბაზა შე ბერმონაზნობის შესახებ. აღსანიშნავია, რომ იუსტინიანეს კანონი შემდგომში შევიდა კანონიკურ კრებულებში, როგო 50 ტიტლოვანში, ისე 14 ტიტლოვანშიც, აგრეთვე რუსულ ს ლის კანონშიც (თავი 42).

ეს საკმაოდ დიდი ექსკურსი ბიზანტიური სამართლს ისტორი - ვეიქრობთ ზედმეტი არ არის. საქართველო, ბიზანტიის იმპერ დამხობამდე, რიგ საკითხებში თავის მასწავლებლად თვლიდა ცივილიზებულ სახელმწიფოს და მასთან თვალების გასწორ; ცდილობდა. V-XIV საუკუნეების ქართულ სახელმწიფოსა სზოგადობაზე არც თუ მცირე იყო ბიზანტიის გავლენა. ბიზანტიო საერო სამართლის ძეგლების თარგმანები ზემოხსენებუ პერიოდისათვის ჩვენში მცირე გამონაკლისებს გარდა თით; არ შემორჩენილა, მაშინ როდესაც კანონიკური სამართლის ძეგლ მამათა სწავლებანი და მსოფლიო საეკლესიო კრებების დადგენილუ უხვად ითარგმნებოდა და ისინი ჩვენამდეც საკმაოდ რაოდენო არის მიღწეული.

წყაროთა დიდ უმრავლესობას, როგორც ჩანს, ჩვენამდე მოუღწევია. ხსენებული ეპოქის ქართული იურიდიული ძეგლე უმრავლესობა დაიღუპა ამიტომ ჩვენ ვალდებულიც ვართ მოვიზიდ ყველა ის მასალა, სადაც ჩვენთვის საინტერესო კუთხით რა სასარგებლო ცნობა იქნება შენახული, ამ გზით, უეჭველ მრავალი ასეთი მასალის მოტანა გახდება შესაძლებელი.

გვანი შუა საუკუნეების საქართველოდან ჩვენამდე მოღწეუ ბერძნული საერო კანონმდებლობის ძეგლების თარგმანები. ადგილ ბახილი მაკედონელის პროხირონიდან, იუსტინიანე დი;



ინსტიტუციებიდან, მათე ბლასტარის შემოკლებული „ინტაგმიდან“, არმენოპულის „ექსეციენტაგან“ შევსებული ქართულად უთარგმნიათ. ორი უკანასკნელი ვახტანგ მეექვსის იურიდიულ კრებულში იყო შეტანილი.

წინაფეოდალურ და წინარეკრისტიანულ ხანაში საქართველოში საუკუნეების მანძილზე არსებობდა კლასობრივი საზოგადოება, სახელმწიფო და სამართალი. სათანადო ოდენობით საჭირო წყაროების ჩვენამდე მოუღწევლობის გამო შეუძლებელია, რაიმე გაირკვევით და გადაწყვეტით ითქვას ამ ეპოქის მემკვიდრეობის სამართლის, მშობლებისა და შვილების ქონებრივი ურთიერთობის შესახებ.

V. საუკუნეში, როგორც ეს იაკობ ხუცესის თხზულებიდან ჩანს, ღვიძლი ძმები უკვე ერთსახლად არ ცხოვრობენ. მამასადაძმე, მათ მამის სამკვიდრო, ყოველ შემთხვევაში მისი მოძრავი ქონებრივი მასა მაინც, ერთმანეთს შორის გაუნაწილებიათ. მოსალოდნელია, რომ ადრეფეოდალურ საქართველოში თვით გაყრილ ძმებსაც კი უძრავი ქონება საერთო მფლობელობაში ჰქონდათ.

გმერჩულეს თხზულებაში — „ცხოვრება გრიგოლ ხანძთელისა“, რომელშიაც ისტორიული სიზუსტით არის წარმოდგენილი VIII-IX საუკუნეების სამხრეთ საქართველოს — ტაო-კლარჯეთის — სოციალ-კულტურული ცხოვრების დეტალები, ვკითხულობთ, რომ „ზეთარცა აღესრულნეს მშობელნი მისნი“ (ზენონის გ.ნ.), მონაგები მათი დაუტევეს ზენონს და ღასა მისსა, რომელიცა იყო სახლსა შინა მის თანა. და ზენონ გულსა ეტყოდა: „რაითამცა მამული და დედული, მონაგები ღასა თვისსა დაუტევა ნებისაებრ მისისა და თვითმცა იქმნა მონაზონ უცხოებასა შინა“, აქ ჩვენ ვხედავთ, რომ მშობლები „მონაგებს“ შვილებს — ქალსა და ვაჟს უტოვებენ. მაგრამ როგორც გიორგი მერჩულეს შემდგომი ახსნა-განმარტებიდან ჩანს, მშობლები შვილებს მემკვიდრეობად უტოვებენ არა მარტო მონაგებს, არამედ „მამულსა“ და „დედულსაც“.

ამავე დროს, გმერჩულეს ცნობიდან ჩანს, რომ ქალი შვიძლება იყოს მშობლების „მონაგების“, „მამულისა“ და „დედულის“ პატრონი,

რადგან ბერად აღკვეცის მსურველი ძმა ფიქრობს, რომ ზემოხსენებული ქონების მფლობელად შეიძლება მისი და გახდეს. დასავლეთ ევროპის ფეოდალური სამართალი ქალს ზღუდავდა, თუმცა საკვებით არ გამოორიცხავდა მამულის — უძრავი საკუთრების მფლობელობიდან. ბიზანტიაში, სადაც საკმაოდ დიდხანს ძლიერი იყო ძველი რომაული კანონმდებლობის და განსაკუთრებით იუსტინიანეს იურიდიული კრებულის გავლენა, ქალი არ შეიძლება, ქონებრივი ურთიერთობის სფეროში ისევე დაჩაგრული ყოფილიყო, როგორც ბარბაროსულ-გერმანული სამართლის გავლენის ქვეშ მყოფ დასავლეთ ევროპის ქვეყნებში.

კონსტანტინე პორფიროგენეტის თხზულებაში „De administrado imperio (თავი 46), მოთხრობილია დიდი სუბმატ ბაგრატიონისა და მისი შვილების შესახებ.

კონსტანტინე პორფიროგენეტი წერს: „საკოდნელია, რომ ბაგრატი და დავითი, რომელსაც მამუალიც ეწოდებოდა, რაც გადმოითარგმნება „ყოვლად წმინდა“, იყვნენ ძენი დიდი სუბმატ იბერიისა და აღრანუჯი წილად ზედა ბაგრატს, ხოლო დავითს ერგო სხვა ქვეყანა. ბაგრატს ჰყავდა სამი ვაჟი აღრანასერი, გურგენი და პატრიკიოსი ამოტი, რომელსაც კისკასიც ეწოდებოდა, და გაუყო მათ თავისი მიწა-წყალი, და აღრანუჯი ერგო გურგენს და, როდესაც ის უძეოდ გარდაიცვალა, დაუტოვა იგი თავის ძმას ამოტს, რომელსაც კისკასიც ეწოდებოდა, ხოლო ამოტ პატრიკიოსმა, კისკასმა, აიყვანა სიძედ, თავისი ქალის ქმრად, ის გურგენ მაგისტროსი, რომელმაც ხელისუფლება რომ მიიღო, ძალით წაართვა თავის სიმამრს ამოტს აღრანუჯი და ამის საბადლოდ მისცა მას ტიროკასტრონი და აჭარის წყლის გასწვრივი ქვეყანა, რომელიც რომანიის მოსაზღვრე იყო კოლორისთან. პატრიკიოს ამოტს, კისკასს, ცოლად ჰყავდა გიორგი მაგისტროსის, აფხაზეთის მთავარის და; და როდესაც ერთმანეთში ამოხლნენ გურგენ მაგისტროსი და გიორგი, მაგისტროსი და აფხაზეთის მთავარი, რადგან აფხაზეთის მთავარს გამოესარჩლა ამოტ პატრიკიოსი, გურგენმა შესძლო და წაართვა ამოტს ის

საბადლო ქვეყანაც, რომელიც მან მისცა მას ადრანუჯის მაგიერ; და გააძევა იგი. ისიც გაემგზავრა აფხაზეთში. ხოლო როდესაც გურგენ მაგისტროსი გარდაიცვალა, ადრანუჯი დარჩა მის ცოლს, აშოტ პატრიკიოსის, კისკასის, ქალიშვილს, როგორც მისი მამისეული. ხოლო როდესაც გურგენ მაგისტროსის მიწა-წყალს ინაწილებდენ იარაღის საშუალებით აშოტ კუროპალატი, აფხაზეთის მთავარი გიორგი მაგისტროსი და ბაგრატ მაგისტროსი, ზემოხსენებული კუროპალატის ძმა, ისინი მორიგდნენ და თითოულმა წაიღო თავისი სამკვიდროს მეზობელი ქვეყანა. ადრანუჯი ახლოს მდებარეობდა ზემოხსენებული დავითის ძის სუმბატისთვის; მაშინ შეიპყრეს გურგენ მაგისტროსის მეუღლე, ესე იგი აშოტ პატრიკიოსის, კისკასის, ქალიშვილი და უთხრეს: „შენ ქალი ხარ და არ შეგიძლია გეპყრას ციხე“. მაშინ სუმბატმა ციხის მაგიერ მისცა ქალს სხვა მიწები და ხელთ იგდო ეს ციხე ადრანუჯი“:

კონსტანტინე პორფიროგენეტის თხზულების ამ საკმაოდ გრძელი ამონაწერიდან ირკვევა, რომ ჩვეულებრივი მოვლენა იყო, როცა მამა შეიღება თავის სიცოცხლეშივე დაუნაწილებდა ადგილ-მამულს, მაგალითად, ბაგრატ ბაგრატიონმა შეიღება გაუყო „თავისი მიწა, წყალი“. ხოლო უდროოდ გარდაცვლილი გურგენი თავის მფლობელობას ძმას — აშოტს უტოვებს. ჩანს, შეიღის შემდეგ უახლოეს მემკვიდრედ ძმა ითვლებოდა.

ამავე დროს ირკვევა, რომ ქალი შეიძლებოდა ყოფილიყო მამის უძრავი საკუთრების მფლობელი. ჩანს აგრეთვე, რომ ზოგჯერ ისმოდა საკითხი შეეძლო თუ არა მას (ქალს) დაპატრონებოდა მამისეულ ციხეს. თითქოს იურიდიულად ქალს ამის უფლებაც უნდა ჰქონოდა, მაგრამ ფაქტიურად ზოგჯერ შეზღუდული ყოფილა ამ მიმართულებით. როდესაც გურგენ მაგისტროსი გარდაიცვალა, არტანუჯი დარჩა აშოტ პატრიკიოსის ქალიშვილს, როგორც მისი მამისეული ქონება და ეს ჩვეულებრივი მრგვლენა უნდა ყოფილიყო, რმადენადაც ქარული ფეოდალური სამართალი ქალებსაც აძლევდა მშობლების საკუთრების მემკვიდრეობის უფლებას.

არტანუჯი მოხერხებული სტრატეგიული პუნქტი იყო და იგი ახლოს მდებარეობდა დავით ბაგრატიონის ძის — სუმბატის სამფლობელოებთან. სუმბატმა ძალით წაართვა გურგენ მაგისტროსის მეუღლესა და აშოტ კისკასის ქალიშვილს არტანუჯი და როგორც კონსტანტინე პორფიროგენეტი მოგვიფხრობს, მას ასე უთხრეს; „შენ ქალი ხარ და არ შეგიძლია გეპყრას ციხე“. რა თქმა უნდა, ასეთი მსჯელობისათვის სუმბატს საყოველთაოდ აღიარებული იურიდიული ნიადაგი არ ჰქონია და ამიტომაც მიმართა ძალას. მაგრამ ფაქტად რჩება ის გარემოება, რომ სუმბატმა ციხის მაგიერ „მისცა ქალს სხვა მიწები“. სამხედრო სამსახურთან დაკავშირებული ადგილ-მამულის მფლობელობაში, რა თქმა უნდა, თითონ ცხოვრება აძლედა უპირატესობას მამაკაცებს. ამრიგად, კონსტანტინე პორფიროგენეტის ცნობების მიხედვით ურყევად დასტურდებოდა, რომ მაღალი წოდების სინამდვილეში ქალს მემკვიდრეობის უფლებები გააჩნდა და ადგილმამულის მფლობელობის უფლებაც ჰქონდა.

ბასილის ზარზმელის თხზულებაში „ჰერიაპიონ ზარზმელის ცხოვრება“, რომელიც IX-X საუკუნეების სამცხის სოციალ-პოლიტიკური კულტურული ცხოვრების სწორ სურათს გვაძლევს, მოსჩანს განვითარებული ფეოდალური სწოგადობა.

ბასილი ზარზმელი მოგვითხრობს, რომ როდესაც სერაპიონი და მისი უმცროსი ძმა მიქელის „დაემოწაფნენ“ და სახლიდან წაეიდნენ, მათი უფროსი ძმა ხდება მამულის მფლობელი. ამასთან დაკავშირებით ზემოხსენებული ავტორი წერს: „ხოლო უბუცესი იგი ძმაი წესითა მსოფლიოთა დამპყრობელ ექმნა მამულსა სამკვიდრებელსა“-ო. სამკვიდრებელ მამულს „წესითა მსოფლიოთა“ მფლობელობა, რაზედაც ბასილ ზარზმელი მოგვითხრობს, უთუოდ ყურადღების ღირსი ცნობაა, ხომ არ გვაფიქრებინებს ეს გარემოება, რომ სამკვიდრებელი მამულის „წესითა მსოფლიოთა“ — დამკვიდრების გარდა არსებობდა საეკლესიო რიგიც, მემკვიდრეობის მიღების განსაკუთრებული წესი? ჯერჯერობით სათანადო მასალების უქონლობის გამო შეუძლებელია ამ კითხვაზე უდავო პასუხის გაცემა.

აკად.ივ.ჯავახიშვილიმა შენიშნა, რომ საღმრთო წერილს უძველესი ქართულ თარგმანში „მამულდ“ ჯერ კიდევ მემკვიდრეობით მიღებული უძრავი საკუთრების აღმშენელი არ არის, და რომ ამ ცნების გამოსახატავად უძველეს ნათარგმნ ძეგლებში იხმარება ტერმანი „სამკვიდრებელი“. რიცხვთა XXVII, 42-ის მიხედვით ქართული „სამკვიდრებელი“ მემკვიდრეობით მიღებულ წილს პნიშნავდა.

სამკვიდრებელი მემკვიდრეობის, სამემკვიდრეო ქონების შრით ნახმარია აღიშის (897 წ.) ოთხთავშიაც: (ლუკა 20,14).

ზოგჯერ სამკვიდრებელი იხმარება მფლობელობის მნიშვნელობითაც (რიცხვთა, XXV,2, ლევიტელთა XXV,3).

როგორც ჩანს, სამკვიდრებელის უპირატესი მნიშვნელობა მემკვიდრეობითი საკუთრება იყო, მაგრამ ზოგჯერ იგი მფლობელობის მნიშვნელობითაც იხმარებოდა. ამის შემდეგ ჩვენთვის უფრო გასაგები ხდება ბასილ ზარზხელის თხზულების ზემოთ მოტანილი ადგილი.

იგივე ავტორი — ბასილ ზარზხელი მოგვითხრობს, რომ ფეოდალი გიორგი ჩორჩანელი უშვილო იყო, როდესაც ჩორჩანელი კვდებოდა, მან „ყოველივე რაიცა აქუნდა, და მამული და ყოველნი ეკლესიანი და მონაგები მისი, დასა მისსა შეჰვედრა და შეილთა მისთა საკუთრებით განუთვისა, რომელთა ეწოდა სულა, ბეშქენ და ლაკლაკი“.

როგორც ვხედავთ უშვილო გიორგი ჩორჩანელმა, სიკვდილის წინ მთელი თავისი ქონება — „მამული“, „ყოველნი ეკლესიანი“ და „მონაგები“ დასა და დისშვილებს უბოძა. გიორგი ჩორჩანელს თავისი უკანასკნელი სურვილი ანდერძით ჰქონდა გამოთქმული, ბასილი ზარზხელი მოგვითხრობს, რომ სერაპიონმა „მიიღო ანდერძი დიდისა მის მთავრისა გიორგისი და წარიკითხა აღსაუვმან ცრემლითა, და ილოცა მისთვის და აკურთხა კურთხეული იგი კაცი, რამეთუ მდიდრად მიეცა ყოველივე უხუებით: აგარაკნი თავისუფლებით და საქონელი. მრავალფერი და სიმრავლე სახედართა და მროწეულთაო“.

გიორგი ჩორჩანელის დისშვილებმა, რომელთაც გიორგიმ

მემკვიდრეთა (შვილები) არ ყოლის გამო მთელი თავისი ქონება დაუტოვა, მოკლეს თავისი სიძე, დის ქმარი, „მოკლა ლაკლაკმან დისიძე თვისი რამეთუ მძლავრებით ეტყოდა, ვითარმედ: „ნაწილ უც მამულსა თანა თქუენსა დასა ამას თქუენსა, ვინაითგან თქუენცა დედისა მიერ გაქუს“, რომლისთვისცა განმრავლდეს სიტყვისა გებანი ურთიერთს, და ესრეთ მოკლა დისიძე თვისი“.

ცხადია, გიორგი ჩორჩანელის დისშვილმა ლაკლაკმა იმიტომ მოკლა სიძე, რომ ეს უკანასკნელი მათი დისთვის და თავისი ცოლისთვის გიორგი ჩორჩანელის ქონებიდან წილს მოითხოვდა. როგორც ჩანს, ჩორჩანელის ანდერძში გათხოვილ დისშვილისთვის ქონება არ იყო განკუთვნილი. სიძე კი თავის მოთხოვნას ასეთნაირად ასაბუთებდა: თქვენს დასაც ერგება წილი გიორგი ჩორჩანელის ქონებაში იმიტომ, რომ თქვენს დედას ერგო ქონება და თქვენც მისი მემკვიდრით გერგოთო. ესე იგი დედის მიერ ანდერძით დამკვიდრებულ ქონებაში გათხოვილ ქალსაც უძევს წილიო.

ასეა თუ ისე, ბასილი ზარზმელის თხზულების ეს ადგილი გვიჩვენებს, რომ საქართველოში ქალს მშობლების ქონებაზე მემკვიდრეობის უფლება ჰქონია. ხოლო იქ, სადაც ქალს მშობლების ქონებაზე მემკვიდრეობის უფლება აქვს, უთუოდ არსებობს მზითვის განვითარებალი ინსტიტუტი. ბასილის ზარზმელის თხზულების მიხედვით უნდა ვიგულისხმობთ, რომ ქალს გათხოვების დროს მშობლების ოჯახიდან ქონება გაჰქონდა მზითვეის სახით. ეს მზითვეი, ალბათ, ქალის სამკვიდრო წილი ან მისი მნშვნელოვანი ნაწილი უნდა ყოფილიყო. „მამასადამე, ამ დროს, მე-9 საუკუნეში, მზითვეი სიძეს კი არ მიჰქონდა ქალის დედამამასთან, პირიქით — თვითონ მოჰქონდა ამ უკანასკნელთაგან“. თუ არ მივიღებთ მხედველობაში იმ გარემოებას, რომ ავტორი ტერმინოლოგიურ სიზუსტეს ვერ იჩენს, მაინც აკად. კ. კეკელიძის ზემოხსენებული აზრი უთუოდ სწორია. ცხადია, მზითვეი და ურვათი მკვეთრად უნდა იქნას ერთიმეორისაგან გარჩეული. მზითვეი როგორც ასეთი, ყოველთვის ქალს მოაქვს ხოლმე ქმრის ოჯახში.

მზითევის ინსტიტუტის არსებობა IX საუკუნის საქართველოში მიუთითებს იმაზე, რომ მშობლებსა და შვილებს შორის ისეთ ურთიერთობასთან გვაქვს ჩვენ საქმე, რომელიც მხოლოდ მაღალგანვითარებულ ფეოდალურ საზოგადოებას შეეფერება.

საინტერესოა ამასთან დაკავშირებით სამართლის ისტორიკოს ივანიშვილის საფუძვლიანი მოსაზრება. იგი წერს: „მზითევს დიდი მნიშვნელობა აქვს კანონმდებლობაში. ხსენებული დანაწესის დროს ქალი იგულისხმება ნივთის ფლობის უფლების მქონედ და, მამასადაბე, ნივთისადმი დაპირისპირებულ არსებად; იგი მოდის ქმრის სახლში იმ სფეროთი გარემოცული, რომელშიაც ბატონობს მისი თავისუფალი ნება და რომელშიც გამოიხატა მისი დამოუკიდებლობა. მზითევი არის ქალის პიროვნება, გამოხატული გარესამყაროში. ცნობილია, რომ აღმოსავლეთს ჰქონდა ურვალი, მაგრამ მან ვერ შესძლო — მზითვამდე ამაღლებულიყო“.

მზითევი, როგორც ვხედავთ, საკმაოდ ადრე შეესისხლხორცა ქართული ფეოდალური საზოგადოების და ქართული საქორწინო სამართლის თანამგზავრად იქცა. მაგრამ მზითევი თავისი განვითარებული სახით, როგორსაც მას ვპოულობთ IX საუკუნეში, ისევე უცებ არ წარმოშობილა, როგორც მითოლოგიის მიხედვით აბჯარასხმული ათენა პალადა ზევსის თავიდან. იგი გულისხმობს განვითარების გრძელ გზას კლასობრივი საზოგადოების შიგნით. სამწუხაროდ ამ გზისთვის თვალის დევნება აღრინდელ პერიოდში შეუძლებელია სათანადო წყაროების ჩვენამდე მიუღწევლობის გამო. თვით ტერმინი მზითევი კი მისი წარმოშობის თვალსაზრისით მეტად ძველი ჩანს. „ზითევი“ ტერმინად უკვე დაბადების თარგმანში გვხვდება ((იხ. გამოსვლათა, XXII, 17).

ქართველ მთიულებში ურვადის არსებობის ფაქტის დადასტურება გვაგულისხმებინებს, რომ განვითარების განსაზღვრულ საფუძველზე ბარის საქართველოც იცნობდა ამ ინსტიტუტს. ქართული საოჯახო თემის სინამდვილეში ოჯახის წევრთა ქონებრივ-უფლებრივი ურთიერთობა მიგვიითითებს. რომ ურვადის მზითევისკენ განვითარების გზაზე „სათავნოს“ უნდა ეთამამა განსაკუთრებული როლი. იგი

ქალის პირად საკუთრებას შეადგენდა და ასეთადვე რჩებოდა თვით ოჯახების „მეყრის“ შემთხვევაშიაც, როგორც ამის შესახებ შეყრილობის წიგნებიც მეტყველებენ. სათავე როგორც წესი, მოძრავი ქონება იყო. მხოლოდ იშვიათი გამონაკლისის სახით შეიძლებოდა სათავეს ობიექტად მიწა ყოფილიყო.

მზითვეს ურვალი ერთბაშად არ შეუცვლია. განსაზღვრულ ისტორიულ მონაკვეთზე, რიგი ქვეყნების მაგალითის მიხედვით, მზითვის ადრინდელი ფორმა და ურვალი ერთმანეთის გვერდით არსებობენ. ასე იყო ხაშურაბის კანონებით. ასე იყო სპანილების ეპოქის ირანშიც.

პირველ ხანებში მზითვედაც მხოლოდ მოძრავი ქონება უნდა ყოფილიყო. ადრეფეოდალური ხანის შემონახული ცნობების მიხედვით შეიძლება ვიმსჯელოთ, რომ მზითვად ანუ „ზითვეად“ უპირატესად მოძრავი ქონების გატანება ჩვეულებრივი საქმე უნდა ყოფილიყო. თანდათანობით მზითვად უძრავი ქონებაც ხდება.

„ისტორიანი და ზმანი შარავეანდელთან“<sup>1</sup> ავტორის ცნობით, როცა თამარ მეფემ თავისი ნახევარდა, ხარჭისშვილი სელჯუკელ ბატონიშვილს მიათხოვა, მას მზითვად დიდი ქონება გაატანეს. ისტორიკოსი წერს ამასთან დაკავშირებით: „იყო ვინმე ერთი ხარჭთაგანისა ნაშობი, რეცა სახელდებული შვილად მეფისა; ვინაიცა მთქუმელთა არა უქმ საგონებლობისათა, უფროისადა უქმ-ყოფელთა და დამსკუნელთა ქორწილისათა, შერთეს და გარდინადეს ქორწილი დიდად სახელოვანი. შესამოსსა თანა მრავლად მრავალსა უბოძეს ცხენნი და აკაზმულობანი სხუათა საქონელთა და სიმდიდრეთა თანა და ლართა, და წარგზავნეს იგი თესად საყოფლად – არზრუმად, გარნა თუ ვითარითა ცრემლითა და ვითარითა გლოვითა, გამოუთქმელ არს კაცთა ენისაგან“.

შემონახულა ცნობები, რომ ზოგჯერ მთელ საფეოდალოსაც ატანდნენ ქალს მზითვად. ამ შემთხვევაში გამონაკლისებთან გვაქვს საქმე, რადგანაც საქმე ეხება სამეფო საგვარეულოს წარმომადგენლებს.



კმათაღმწებელი მოგვითხრობს, რომ რუსუდანის ასულ თამარს აწყვერი მზითვად გაატანესო. ამასთან დაკავშირებით ისტორიკოსი წერს: „ხოლო ვითარ აღიზარდა ასული მათი თამარ, ესმა საბერძნეთისა სულტანსა, ძესა ნუქარდინისსა, ყიასდინს, ქმნულ-კეთილობა მეფის ასულისა, ევედრა მრავალთა ნიჭთა და ძღვენთა მიერ, რათა მისცეს ცოლად ასული მისი თამარ, და აღუთქვა ფიცით არა დატოვება სჯულისა ქრისტიანეთასა. რომელი ისმინა მეფემან რუსუდან, და მისცა ასული მისი სულტანსა ყიასდინს, რომელი-ესე უჯერი იყო ქრისტიანეთა მიერ. ხოლო დიდითა დიდებითა მისცა აწყვერი ზითვად“.

გვიან ეს აწყვერი, რომელიც საბერძნეთის სულთანმა ცოლის მზითვად მიიღო, მონღოლთა წინაშე ორგულობისათვის წაართვა მის შთამომავლობას. აბალა ყაენმა და მისმა ნოინებმა მოაკვლევინეს საბერძნეთის სულთანი „და აღიღეს ყოველი სიმდიდრე მისი, და აჩინეს საბერძნეთს ნოინი დიდი და კეთილი, ნათესავნი პირველთა ყაენთა, ონრანისა გუარისა, სახელით ერინჯი. ამას ხელთ უღვეს მთავრობა საბერძნეთისა და წარუღეს აწყვერი, სამცხეს, რომელი ქქონდა ფარმანას ცოლეულთაგან, და უბოძეს სარგის ჯაყელსა და ძესა მისსა ბერქას“.

ქართველი ისტორიკოსი ჯუანშერი მოგვითხრობს, რომ ვახტანგ გორგასალმა ერთი საბრძოლო გამარჯვების შემდეგ „... წარსცა წინაშე სპარსთა მეფისა მონა ათი ათასი, ცხენი სახედარი ათი ათასი, ცხენიხდალი ათი ათასი. ესე ყოველი მიუძღვნა სპარსთა მეფესა ხელითა ბინქარან ეპისკოპოსისათა, და ითხოვა სპარსთა მეფისაგან ასული ცოლად; ხოლო სპარსთა მეფემან მისცა ასული ცოლად, რომელსა ერქვა ბალენდუხტ და მისცა სომხითი და ყოველნი მეფენი კაკკასიონნი ზითვად და მისწერა მას თანა წიგნი, რომელსა პატრუცაგსა წერილ იყო ესრეთ: „ურმისდისგან, ყოველთა მეფეთა მეფისა. ვახტანგის მიმართ, ვარან ხუასრო-თანგისა, ათთა მეფეთა მეფისა ახოვანისა“.

იგივე ისტორიკოსი მოგვითხრობს, რომ ბერძენთა კეისარმა

უთხრა ვახტანგ მეფეს: „... ოდეს წარიყვანებდე ცოლსა შენსა, ასულსა ჩემსა, მაშინ მოგცე მისგან ქუეყანა. და დაუწერა ეგრის წყალსა და კლისურასა შუა ქუეყანა ზითვად“.

როგორც მოტანილი ცნობებიდან ჩანს, მზითვის ინსტიტუტს განვითარებული სახით ქვდებით ქართველთა და უცხო სახელმწიფოს მეფეთა ურთიერთობაში ეს გასაგებია შუა საუკუნეების სინამდვილეში მეფეებისა და მთავრებისათვის ქორწინება პოლიტიკური და ეკონომიკური გარიგებაა. დაქორწინება საშუალება იყო ეკონომიური და პოლიტიკური ძლიერების გასაძლიერებლად.

ზნაურთა წოდებაში მზითვად მოძრავ ქონებასთან ერთად უძრავი ქონების—ადგილ-მამულის—მიცემა ფეოდალურ საქართველოში ადრე წარმოშობილი ჩანს. რა დროს დაწესდა საქართველოში მზითვის ინსტიტუტი ან ამასთან დაკავშირებით როდის შემოიღეს უძრავი საკუთრების მზითვად მიცემა, ამის ზუსტად განსაზღვრა შეუძლებელია. მაგრამ როგორც ზემოთ ვნახეთ, უძრავი ქონება მზითვის სახით უკვე IX საუკუნისათვის არსებულა და მას „დედულდ“ რქმევია, ე. ი. იმგვარივე სახელი, რომლითაც საგვარეულო უძრავ ქონებას აღნიშნავდნენ („მამული“).

ამრიგად, უძრავი ქონება—მიწა—შეიძლებოდა ფეოდალურ საქართველოში მზითვად მიცემული ყოფილიყო ჯერ კიდევ ადრეფეოდალურ ხანაში. იგივე ტენდენცია ჩანს შუაფეოდალურ პერიოდშიც. რაც შეეხება გვიანი შუა საუკუნეების საქართველოს, უნდა ითქვას, რომ მიწა, როგორც მზითვეი, გვხვდება, მაგრამ შეზღუდულად.

გარდა ზემოთ მოტანილი დოკუმენტებისა, მიწა როგორც მზითვეი ჩანს არიშინათადმი დავით აღმაშენებლის მიერ ბოძებულ წყალობის წიგნში, სადაც ნათქვამია: „გაუშვით და გაეთავისუფლეთ ნიანი ნიანიას ძე გრიგოლ მათხრებლისა შვილი მისითა მამულითა ვეძისხვეითა, ვინათგან პირველცა ზითვად ჰქონებოდა... აწ გაგუიშვია ნიანია მისითა მამულითა ზითვად ნაქონები ვეძისხვეითა“.

შიო-მღვიმის მონასტრის ერთი სიგლიდან, რომელიც XIII საუკუნის ორმოცდაათიან წლებშია შედგენილი, ჩანს, რომ ისევ

გრძელდებოდა ადგილ-მამულის „ზითვად“ მიცემის პრაქტიკა. ამ დოკუმენტში, რომელიც ოდნავ დაზიანებული სახითაა ჩვენამდე მოღწეული, ვკითხულობთ: „შენ ზოსიმეს დედულსა, ზითვად მოცემულსა ზედა სტეფანეთ მამულისაგან. რომელსა სამსახური არარაი ზედაც, მისსა ნაცვლად სტეფანეს ძე გარდაიხდის – ჰაგრე მოცემულ არის ესე მიწაი ზითვად. ამას მიწასა დედისა შენისა ზითევსა ზედა შენ ზოსიმე და შენმან გამზრდელმან სახლკარი ააშენეთ და მოკიდებით ვენახი კარგო“.

XI – XIII საუკუნეებში ქვეყნის მწარმოებლური ძალების განვითარების, საზოგადოებრივ ურთიერთობათა გართულებისა და ეკონომიურ აღმავლობასთან ერთად მზითვის ინსტიტუტიც განვითარებას განიცდიდა. ამ ხანებში მზითვად აძლევენ როგორც მოძრავი, ისე უძრავი ქონების დიდ მასებს. თავის ტიპიკონში გრიგოლ ბაკურიანი წერს:

„რაიმეთუ ნეტარი მამაი ჩუენი ვინაითგან ადრე მიიცვალა და ჩუენ მცირენი დაგვიტევნა და ჰასაკად ვერ მოწიფულნი, ამისთვის ყოველი მონაგები და სახმარი მამისა ჩუენისაი დედამან ჩუენმან დედობრივისა ჭირვეულობისა მიხედვითა სხუათა მათ შვილთა თვისთა, დათა ჩუენთა ზითვად მისცა და ჩუენ შიშუელნი დაგვიტევნა ყოვლისაგან მამულისა და დედულისაგანცა სახმარისა“. მამასადამე, ყოფილა შემთხვევა, როდესაც ქალის გამზითვება ოჯახს აჩანაგებდა და ძმებსაც ქონების გარეშე – „ყოვლისაგან მამულისა და დედულისაგანცა“ შიშველს ტოვებდა.

მიწას – უძრავ ქონებას, როგორც მზითევს, იცნობს ბექა მანდატურთუხუცესის სამართლის წიგნის 46-ე მუხლი. ხსენებული მუხლი ეხება ცოლის წაგვრას. ცოლის წამგვრელს კანონმდებელი სასტიკად სჯის და თან დასძენს: „რაჟამს სისხლი წამგურელმან გაუთაოს, თუ სამამულო ზითევი იყოს, იგი იმ ქალის სამშობლოს მისცეს“, – ამბობს კანონმდებელი. მამასადამე, „სამამულო ზითევი“ წერილობით საკანონმდებლო ძეგლშიაც არის აღნუსხული.

მკვლევარებს შენიშნული აქვთ ის საკმაოდ მჭიდრო კავშირი,

რომელიც არსებობს ქალის სამემკვიდრეო უფლებაუნარიანობისა სახელმწიფო სამართალში მის ასეთსავე უფლებაუნარიანობასთან სამოქალაქო სამართალში. ეს გარემოება თავისთავად მეტისმეტად საინტერესოა. გასაგებია, რომ მოცემული დარგების პრინციპები ძირეულად მაინც არ უნდა ეწინააღმდეგებოდნენ ერთმანეთს. ამასთან დაკავშირებით თავის დროზე ინგლისელი მეცნიერი ჰენრი სომერ მენი წერდა: „დასავლეთის იმ საზოგადოებათა სამართლებრივ ისტორიაში, რომელთაც ფეოდალიზმი გაიარეს, ქონების მემკვიდრეობა და ტახტის მემკვიდრეობა მჭიდროდაა ერთმანეთთან დაკავშირებული“-ო.

ფეოდალიზმი, როგორც ასეთი, არ გამოირიცხავდა ქალს მემკვიდრეობის სფეროდან არც სამოქალაქო და არც სახელმწიფო სამართლის კუთხით საკებით. და რაც უფრო განვითარების მაღალ საფეხურზე იდგა ფეოდალური საზოგადოება, მით უფრო ხელშესახები და მნიშვნელოვანი იყო ქალის უფლებები მემკვიდრეობის სფეროში როგორც სამოქალაქო, ასევე სახელმწიფო სამართლის თვალსაზრისით: ხსენებული უფლებები უმნიშვნელო და მცირე იყო ფეოდალური საზოგადოების განვითარების ადრინდელ საფეხურზე მნიშვნელოვანი და საკმაოდ მნიშვნელოვანი იყო განვითარებული ფეოდალური და გვიანფეოდალური საზოგადოების სინამდვილეში.

ჩვენ ვნახეთ, რომ ფეოდალურ საქართველოში ქალებს გააჩნდათ მშობლების ქონების მემკვიდრეობით მიღების უფლება. კიდევ მეტი. ირკვევა, რომ ქალებს მემკვიდრეობის უფლება გააჩნდათ არა მარტო სამოქალაქო სამართლის, არამედ აგრეთვე სახელმწიფო სამართლის ხაზითაც. ცხადია, რომ მეფე ქალს – თამარს – XII საუკუნეში მეტად დიდი პატივით იხსენიებენ ისტორიკოსები. იგი წმინდა სამების მეოთხე წევრად არის აღიარებული. მეფე ქალს უფლება აქვს, თუ ქმარი უღალატებს, გაეყაროს მას. ეს ჩანს თითქოს თამარ მეფის მეორე ისტორიკოსის თხზულებიდან. ბასილი ეზოსმოძღვრის მიხედვით რუს უფლისწულს თამარისათვის, როგორც მეუღლისათვის, თითქოს უღალატნია და მეუღლური

ერთგულება დაურღვევია. ისტორიკოსი აღნიშნავს, რომ ქმრის უწესო ქცევით მოთმინებიდან გამოსულ თამარს სასახლეში განუცხადებია: „დალა თუ საღმრთოსა სჯულისა მიერ სწავლულ ვარ მე არა განშორებად პირველსა საწოლსა, არამედ რომელმან არა დაიცვას საწოლი თუისი წმიდად, არა ჯერ არს მასთან დათმენა“-ო. იყო თუ არა ნამდვილად ეს ასე, დამოუკიდებლად ამისა, საინტერესოა, რომ დედოფალი საოჯახო ურთიერთობის სფეროში მამაკაცის — ქმრის უფლებების მქონე ჩანს ჩვეულებრივ შემთხვევაში ქმრის მხრით მეუღლური ერთგულების დარღვევა, როგორც საქართველოში, ასევე სხვა ქრისტიანულ-ფეოდალურ ქვეყნებში სრულიად არ იყო განქორწინებასთვის საკმარისი საფუძველი. მამასადამე, მეფე ქალი, მეფე მამაკაცის უფლებებით მოსილი ჩანს საქართველოში. იგი თავისი სახელით მეფობს, ტახტის მემკვიდრეს თავის გვარს აძლევს და სხვ.

პროფ. ი. ცინცაძე სამართლიანად აღნიშნავს, რომ მეფე ქმარს საქართველოში საკუთარი გვარის — ახალი დინასტიის დამკვიდრების უფლება აღკვეთილი ჰქონია. ლაშა გიორგი თამარის ძედ იყო ცნობილი, დავით ნარინი რუსუდანის ძედ.

მამასადამე, როგორც სახელმწიფო ისე სამოქალაქო სამართლის სფეროში ქალები არ არიან გამორიცხულნი მემკვიდრეობითი ურთიერთობის სფეროდან. ახლა ვნახოთ რა მდგომარეობასთან გვაქვს საქმე ამ მხრივ გვიანი შუა საუკუნეების საქართველოში.

ამასთან დაკავშირებით გავეცნოთ ვახტანგის სამართლის წიგნის შესაბამის ადგილებს. კანონმდებელი წერს: „ქ. უშვილო ვინმე იყოს და ქალი დარჩეს, თუ ქმრის ხელთ არის, ანდერძისაგან მიეცემს. თუ გაუთხოვარი სახლში დარჩეს, თუ ღარიბია, ნახევარი საქონლისა მისცენ. ჩვენ ქვეყანას მამულს არ მისცემენ. თუ მდიდარი არის, მის ქალს მის წესით კაი საზითო მიეცემის. ესეც იქნების, რომე თავის ადგილზე ქმარი შეირთოს, პატრონი ბევრს ნურას უკითხავს. ესეც იქნება, რომე ქალი დავარდეს მამის სახლში, იმას ამ გაჩენილისაგან ზითევისა უფროსი უნდა

მიეცეს“ (მუხლი 257).

ვახტანგის სამართლის წიგნის ზემოთ მოტანილი 257-ე მუხლი თითქოს წინააღმდეგობაშია ამავე კოდექსში მოთავსებულ 84-ე მუხლთან. ამ უკანასკნელის მიხედვით კანონმდებელი აწესრიგებს ქალის ქონებრივ მდგომარეობას და აწესებს მზითევის უფლებრივ რეჟიმს კანონმდებელი ამასთან დაკავშირებით აღგენს, — რომ მოტაცებულ ქალს „თუ რამ თავისი ზითევი გაეტანოს, ქმარყოფილი იმას ნულარ ითხოვს. თუ რამ ზითევი პირველს ქმართან დარჩომოდეს, ის დედაკაცი ნულარ ითხოვს, რაგინდ შვილიც არ დარჩომოდეს. აგრეთვე, თუ რამ სამამულე ზითევი დარჩომოდეს, მისი არის, რომ პირველს ქმართან შვილი დარჩეს; და არა სანამდის სისხლს მისცემდნენ, პირველს ქმარს ეჭიროს. რახან სისხლი მისცეს, ის მამული იმ ქალის სამშობლოსი არის, თავის დას უნდა მისცენ“ (მუხლი 84).

საკითხის მარტო ფორმალური მხარე როდი გვაინტერესებს ჩვენ. პირველყოვლისა, სწორი იქნებოდა, გაგვერკვია, გვიანი შუა საუკუნეების საქართველოში ქალები ადგილ-მამულს ლებულობდნენ თუ არა მზითვად და მემკვიდრეობად.

ვახტანგის სამართლის წიგნის 257-ე მუხლის მიხედვით „ჩვენს ქვეყანას მამულს არ მისცემენ“ მზითვად ქალსაო. ამავე დროს სამართლის წიგნის 84-ე მუხლი ისხენიებს „სამამულე ზითევს“. ხსენებულ საკითხზე ლეგალურ დანაწესთა წინააღმდეგობის საუკეთესო გადაწყვეტად გვეჩვენება არსებული პრაქტიკის გამოკვლევა და გათვალისწინება.

1557 წლით დათარიღებულ შამანდუხ ჯავახიშვილის მზითვის წიგნში ნათქვამია. „... დიდისა და მალლის ხელმწიფის ბრძანებითა და ნებართულობითა ესე. ზითევის წიგნი და ნიშანი დაგიწერეთ, და მოგეცით ქალი ჩვენ ჯავახიშვილმა გამრეკელმა და შვილთა ჩემთა თამაზ და შანშერ. მივათხოვოთ ჩვენი პირმშო და ასული ჩვენი ბატონი შამანდუხ ბატონისა მეფეთ მეფისა და სახლის უხუცესისა ბატონის ზურაბის ძმას, ბატონსა ივანეს მივეცით და წარუბმღვარეთ ზითვად ციხეშიგან, ანუ სოფელშიგან, ანუ სამებასთან,

ანუ მთასა, ანუ ბარსა. ამა ალაგებშიგან რაცა ჩვენი მონახლომი იყოს ჩემის ქალისათვის ზითვად მიგვიცემია მათითა მითითა, ბართა, წყლითა, წისქვილითა, საძოვართა, ტყითა, სათიბითა, ველითა, ვენახითა, მათითა სამძღვრითა, გზითა, რუთა, ყოველისას მისს სამართლიანითა რაცა ჩვენ კერძოდ მქონებელი ყოფილიყვნეთ ჩვენის ქალისათვის მიგვიცემია ზითვად და მოუშლელად ასრე და ამა პირთა ზედა, რომე ღარიბი ვიყავით, ზითვისა წესისა ალაგი გვაქენდა'.

ზემო მოტანილი დოკუმენტიდან ჩანს, რომ უკვე XVI საუკუნეშიაც ადგილ-მამული შეიძლებოდა ყოფილიყო ზითვის ობიექტად. ამავე დროს ისიც ირკვევა, რომ მამაულის „ზითვად“ გატანება ჩვეულებრივი და დომინირებული მოვლენა არ უნდა ყოფილიყო თვით თავადაზნაურობის წრეშიაც კი, რადგანაც ასეთი აქციისათვის „დიდისა და მალალისა ხელმწიფისა“ ბრძანება და ნებადართულობა ყოფილა საჭირო. უნდა ვიფიქროთ, რომ მეფის ნებართვა დიდებულებს ადგილ-მამულის მზითვად გაცემისას მხოლოდ მაშინ ან განსაკუთრებით მაშინ დასჭირდებოდათ, თუ გასამზითვად განკუთვნილი მიწა მას ბენეფიციუმის ან ლენის პირობით ჰქონდა მიღებული. ხოლო იმ შემთხვევაში, როდესაც ადგილ-მამული ნამზითვი, ნასისხლი, ნასყიდი ან განსაკუთრებით საკუთარი მონაგებით ნასყიდი იყო, მეფის ნებადართულობა მისი გამზითვებისას ან სულ არ უნდა ყოფილიყო საჭირო, ან მხოლოდ ფორმალურად, როგორც ვნახეთ, XIV საუკუნის ქართული საკანონმდებლო ძეგლი იხსენიებს „სამამაულე ზითევს“, რაც მის ლეგალურად არსებობაზე მიუთითებს.

უფრო გვიან, XV-XVIII საუკუნეებში, დიდებულ აზნაურთა წრეში მიწის მზითვად გაცემა, მართალია გამონაკლისის, მაგრამ არც თუ იშვიათი გამონაკლისის, სახით გვხვდება. სწორედ ამ ფაქტების შუქზე უნდა გადაწყდეს სამართლის წიგნის 257 და 84-ე მუხლებს შორის წინააღმდეგობა. ერთ შემთხვევაში კანონმდებელს მხედველობაში აქვს წესი, ხოლო მეორეგან – წესიდან გამონაკლისი.

როცა გარდაცვალებულ ოჯახის უფროსს მემკვიდრედ მხოლოდ

ქალი ეყოლებოდა, ეს უკანასკნელი ხდებოდა უძრავ-მოდრა მფლობელი და ქმარსაც იგი თავის მამულზე ირთავდა.

ამრიგად, ფეოდალურ საქართველოში ქალებს გააჩნდათ უფლ მზითვეზე და მემკვიდრეობაზე.

ამასთან დაკავშირებით რამდენადმე ყურადღების ღირსია ისტოკოს ჯუანშერის ცნობა მეფე არჩილის მიერ ერისთავთა შოქართლის დანაწილების თაობაზე.

ჯუანშერი მოგვითხრობს: „მიპრ დამძიმდა წყლულებისა მის მოსიკულოდ, და რქუა ძმასა თუისასა არჩილს: „მე ესერა წაეძმაო უფალო, მამათა ჩუენთა თანა; (არამედ წარმეც და დამე საფლაესა მამათვე ჩუენთა თანა), და შენ გაუწყო ადგი საგანძურთა ჩუენთა ნამალევთა სადა არს. და არ მივის წული შვილი მკუიდრად, არამედ მისხან შვილნი ქალნი. აწ ხარ მკუიდრი სახლისაგან მეფობისა ჩუენისა, მირიან მეფისა. შენ თუით უწყი, ვითარმედ ქალიშვილი ჩვენი არა მივს ერისთავთა ჩუენთა ცოლად“.

ჯუანშერის მიხედვით მიპრ ეუბნება არჩილს, რომ ვინაჲ „ჩვენ შემცირებულ ვართ, რამეთუ შენ ხარ უცოლო და უძეო, ამიტომ ჩემი ასულები ერისთავთა მიეცი „განუყვენ ქუეყანანი ქართლისანი, ნახევარი შენ და ნახევარი მათ“-ო. შემდამისა მიპრ ეუბნება არჩილს: „ხოლო საუბუცესოდ რომ მქონდა, მიმიცემია შენდა, და გქონდეს საუბუცესოდ: სუა და თაკუერი, არგუეთი და გურიჲ“. ჯუანშერის თხზულები უფრო ქვემოთ ვგებულობთ, რომ არჩილმა თითქოს მართგათხოვა მიპრ-ის ქალიშვილები და მიათხოვა რა ქარო ერისთავებს, ეს უკანასკნელნი დებულობდნენ ქვეყნის ნაწიროგორც ეს აკად. ს. ჯანაშიამ კარგად შენიშნა, „როგო ცოლის მზითვეს“.

მიპრი ავალებს არჩილს, რომ მისი ქალიშვილები მიათხო საკუთარ ერისთავებს და „ქუეყანანი ქართლისანი“- ნახევარი თანაბრად გაუყოს, ხოლო მეორე ნახევარი თვითონ დაიტო



გარდა ამისა მიჰრი უტოვებს არჩილს „საუხუცესოდ“ საქართველოს მნიშვნელოვან ნაწილს.

მთელი ეს ზემოთხსენებული თხრობა შექმნილია ჯუანშერის მიერ „რათა ახსნას. მის დროს არსებული ვითარება“. მიუხედავად ამისა იგი მრავალ მხრივ არის საინტერესო მშობლებსა და შვილებს შორის ქონებრივი ურთიერთობის თვალსაზრისით. ჩანს, რომ უფროსი შვილების მიერ მემკვიდრეობის მიღების დროს მათ ცალკე უნდა მისცემოდათ „საუხუცესო“. საინტერესოა ისიც, რომ მიჰრი როცა თავისი ქალიშვილების გათხოვების თადარიგს ძმას – არჩილს ანდობს და ყველა მათ საერთოდ მზითვად აძლევს სამფლობელოს ნახევარს. აქ ქალიშვილები, მართალია მემკვიდრეებად გვევლინებიან, მაგრამ მხოლოდ შეზღუდულ ფარგლებში.

ივანე ჯავახიშვილი თავის სამაგისტრო დისერტაციაში – „ძველი სომხეთისა და საქართველოს სახელმწიფო წყობილება“, იხილავდა ლეონტი მროველის ზემოხსენებულ ცნობას, აღნიშნავდა როგორც საინტერესო გარემოებას იმას, რომ ძმები ერთმანეთს შორის ინაწილებდნენ არა მარტო მიწას, არამედ აგრეთვე საცხოვრებელ ადგილსაც; ამავე დროს სახლი უთუოდ უფროსი შვილის ზვედრად იქცევა. ივ. ჯავახიშვილი მძუთითებდა, რომ ლეონტი მრევლს არასწორი წარმოდგენა ჰქონდა ძველ საქართველოში არსებულ სამართლებრივ ურთიერთობაზე. ლეონტის აზრით კერძო საკუთრება უკვე იმ შორეულ ეპოქაში არსებულა და შვილები მამის სიკვდილის შემდეგ მას ინაწილებდნენ. ამასთანავე უნდა აღინიშნოსო – წერდა ი. ჯავახიშვილი, რომ ლეონტი მროველის მიერ გადმოცემულ ცნობებში ერთ საინტერესო, შესაძლოა მეტად თუ ნაკლებად არქაული ნიშანი. სახელდობრ, მამის სახლის მემკვიდრეობის ფაქტიუფროსი შვილის მიერ. საქმე იმაშია, რომ ვახტანგ VI სამართლის წიგნის 103-ე მუხლის მიხედვით მიხედვით უმცროს ძმას ეკუთვნის როგორც საუმცროსო, სასახლე; ამიტომაც, თუ კი მხოლოდ ლეონტი მროველის წარმოდგენა მიცემულ შემთხვევაში წიგნურ სამართლებრივ რეცეპციას არ წარმოადგენს, იგი უნდა

მასხვედეს ძველი საქართველოს ახლა უკვე დაკარგულ სამართლებრივ ინსტიტუტსო.

მართლაც, ვახტანგ VI სჯულის 103-ე მუხლი ადგენს: „უმცროსი ძმისა — საუმცროსო სასახლე, რომელიც მამასა გინა ძმათა სასახლედ შემოუფარგლავთ, ანუ ფუხედ დაუჭირავთ, იმაში რაც შენობა უქნიათ, ყველა უმცროსისა არის შიგ რაც ბალი იყოს და დაკვეების, ისიც იმისი არის და გარეთ კალო საბძელიცა...“.

ჩვენ ამ საკითხს ქვემოთ კვლავ დაუბრუნდებით. ახლა კი ისევ ადრეფეოდალური ეპოქის სხვა ცნობები განვიხილოთ.

გიორგი მერჩულეს თხუზულებაში, რომელიც 951 წელს არის დაწერილი და რომელშიაც გადმოცემულია VIII-IX სს. ამბები სამართლის ისტორიკოსისათვის საინტერესო ცნობებსაც ეპოულობთ.

გ. მერჩულეს თხუზულებაში აღწერილია მემკვიდრეთა შორის საკუთრების გაყოფის წესი. მართალია, ეს უკანასკნელი სამონასტრო ცხოვრების სფეროს ეხება, მაგრამ ავტორი მიუთითებს, რომ გაყრა ისე მოხდა: „ვითარცა იგი ხორციელად მშობელთა მონაგები შეილთა განუყვნიან“<sup>10</sup>.

გ. მერჩულის მიერ მოცემულ აღწერილობიდან ჩანს, რომ მშობლები შეილებს თანაბრად როდი აძლევენ ან უყოფენ ქონებას. უფროს („უზუცეს“) შეილს სხვებთან შედარებით მეტი ეძლეოდა. უფროსი შეილისათვის განკუთვნილ ზედმეტ ნაწილს „საუზუცესოს“ ეძახდნენ. ჩანს, რომ ჯერ ცალკე გამოყოფდნენ ე.წ. „საუზუცესოს“ და მხოლოდ ამის შემდეგ დანარჩენ ქონებას ძმებს შორის თანაბრად გაყოფდნენ. „ხუედრის“ მიღება ხშირად წილის ყრით მომხდარა.

როგორც გ. მერჩულე მოგვითხრობს, გრიგოლ ხანძთელმა უბრძანა შემოკრებაი ძმათა ყოველთა, და თედორეის და ქრისტეფორეის განზრახვით გამოარჩია მათ შორის ძმანი ათსამეტნი ხანძთისათვის საუზუცესოდ, და სხუანი ყოველნი სწორად გაყვნა სამად გუნდად, რამეთუ შატბერდისა ხუედრი წარეგზავნეს პირველსავე შატბერდს,

და უბრძანა აღთქმუისაებრ წილით განყოფა... ხოლო თვედორეი და ქრისტეფორეი განმხიარულდეს, არამედ მცირედ მკსინვარებაი იყო მათ შორის, რამეთუ ეფრემ და არსენი გრიგოლის ნაწილსა იქმნეს, ხოლო ეფრემ მიანიჭა თვედორეს და არსენი თვით ირინა, და სწორი მისი სხუა ძმაი, მისცა ქრისტეფორეს, და დაჯერებულ იქმნეს იგინი სიხარულით“.

როგორც ჩანს, მონასტრებშიაც შეჭრილა საერო ფეოდალური საზოგადოებისათვის დამახასიათებელი გაყრის წესი თავის „საუბუცესოთ“ და დანარჩენი ქონების სწორად გაყოფით. ასეც ხდებოდა თურმე: მონასტერი უფლებრივი მოწესრიგების ნიმუშს საერო სამართალში ნახულობდა.

ერთი სიტყვით, გიორგი მერჩულეს თხზულების მიხედვით ჩვენს წინაშე განვითარებული ფეოდალური საზოგადოება, სადაც ფეოდალური ურთიერთობა ბატონობს და აღმავლობას განიცდის ცხოვრების ყველა სფეროში.

მკვლევარმა პავლე ინგოროყვამ გამოთქვა საფუძვლიანი მოსაზრება, რომ გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების ავტორი გიორგი იყო „მერჩულე“, ე.ი. სჯულის მეცნიერი, სჯულის მოძღვარი, კანონიკური სამართლის სწავლული მტოდნე“. მით უფრო საინტერესოა მეცნიერი კანონისტი საგან იმის აღიარება, რომ სამონასტრო საზოგადოება ბერებს შორის უფლებრივი ურთიერთობის მოწესრიგების სფეროში საერო სამართლის ნორმებით სარგებლობდა.

როგორც ზემოთ ვნახეთ, საუბუცესო მოხსენებელი აქვს ქართველ ისტორიკოსს ჯუანშერს. ამ უკანასკნელის მიხედვით მეფე მიჰრმა თავისი საუბუცესო უბოძა ძმას – არჩილს. საყურადღებოა არა მარტო ის, რომ ჯუანშერის მიხედვით მეფე მიჰრისა და არჩილის ეპოქაში „საუბუცესო“ არსებულა, არამედ ის და უფრო მეტად ის, რომ უძეო მიჰრი თავის კუთვნილ საუბუცესოს, როგორც არავისგან მოუცილებელ ქონებას, აძლევს თავის ძმას არჩილს და ეუბნება: მომიცემია შენდა და გქონდეს საუბუცესოდ“-ო.

ბეჭა მანდატურთუხუცესისა და აღბულა ათაბაგ-ამირსპასალარის

სამართლის წიგნზე დართულ სჯულის ნაწყვეტში, რომელიც ზოგიერთი მკვლევარის აზრით XI საუკუნის ძველი უნდა იყოს ( არ არის გამორიცხული რომ უფრო გვიანაც იყოს შედგენილი), ვკითხულობთ:

„153. თუ ძმანი (გაიყარნენ) და გლეხიანი იყვნენ, უფროსსა ძმასა საუბუცესოდ ერთი გლეხი, სხუა შუა გაიყონ და მონაგები თათავისი გააყვეს.

და თუ ერთსა მონაგები მეორისა გულისათვის დავარდნოდეს და ერთისა იყოს. იგიცა შუა გაიყოს.

154. თუ ღიღებულნი გაიყარნენ, ერთი უკეთესი სოფელი საუბუცესოდ; სხუაი შუა გაიყონ და მონაგებიცა ასრე გააჩინონ.

155. თუ გლეხნი გაიყარნენ, უბუცესს ძმასა ანუ თავი სახლი, ანუ ერთი ვენახი, ანუ უფროსნი ჭურნი საუბუცესოდ, სხუა შუაზე გაიყონ“.

იქვე ერთი მუხლის ქვემოთ ნათქვამია: „157. სიძისა შვილებულისა, ასრე იცოდით თუ წიგნითა შესრულიყვნენ, მამული დაეწეროს პატრონსა, სხუაი შუა გაუყავით და შეტანილი და დასუედრებული თათავისი გაიტანონ“.

როგორც უკვე მოტანილი, საკმაოდ მრავალრიცხოვანი, მაგალითებიდან ჩანს, საუბუცესო, როგორც სამართლებრივი მოვლენა, დამახასიათებელი იყო ქართული ფეოდალური საზოგადოებისათვის. საუბუცესოს ანუ უფროსი შვილის ზედმეტ წილს სამემკვიდრეო ქონებაში, იცნობს ბექა-მანდატურთუბუცესის სამართლის წიგნიც. ამ უკანასკნელის 48-ე და 49-ე მუხლებში ვკითხულობთ:

„ძმას ძმისგან კიდე წესი ერთისა საუბუცესოსა მეტი არა მართებს“. „საუბუცესოცა ამაღ წესი არს, რომე თვით მოსესს პირითა დამბადებელი დაბადებასა შინაგან დასწერს“.

საუბუცესო საუფროსოს სახით დაღგენილია ვახტანგის სამართლის წიგნის 100, 103 და 108 მუხლებში. ამ უკანასკნელის მიხედვით საუფროსო განსაკუთრებულრეგლამენტაციას ექვემდებარებოდა და იგი უფროსი ძმის სიკვდილის შემთხვევაში მისი უფლების

მონაცვლეების ხელში გადადიოდა. ამასთან დაკავშირებით ზემოთხსენებულ სამართლის წიგნში ნათქვამია: „თუ უფროსი ძმა უშვილოდ ამოვარდა, საუფროსო მისი შემდეგისა არის, და შვილი დარჩა, შვილის არის“.

საუფროსოს არსებობა დადასტურებულია აგრეთვე ქართულ სიგელ-გურჯებშიაც. ამრიგად, სრული უეჭველობით შეიძლება ითქვას, რომ ფეოდალურ საქართველოს მემკვიდრეობის სამართლისათვის დამახასიათებელი იყო საუხუცესოს ინსტიტუტის არსებობა. ყოველ შემთხვევაში გიორგი XI-ის და ვახტანგ VI მეფობამდე საუხუცესოს გვერდით სხვა ანალოგიური (საუმცროსო, საშუალო) ინსტიტუტები არა ჩანს: თუმცა საუმცროსო არსებობა ზოგიერთი მოსაზრების გამო, რომელზედაც ჩვენ ქვემოთ შევჩერდებით, გარკვეული ფორმით არქაული მოვლენა უნდა ყოფილიყო საქართველოსათვის.

გარდა ამისა, ყოველივე ზემოთ თქმულის შემდეგ შეიძლება გაკეთდეს ერთი მნიშვნელოვანი დასკვნაც: ფეოდალური საქართველოს მემკვიდრეობის სამართალი თავისი კლასიკური სახით არ იცნობდა მემკვიდრეობის მაიორატულ წესს, როცა მშობლების სამკვიდროს მხოლოდ ერთი შვილი — უფროსი ეუფლებოდა.

უნდა აღინიშნოს კიდევ ერთი გარემოება: საუხუცესოს ინსტიტუტს, ბექასა და აღბულას სამართლის წიგნზე დართული საკანონმდებლო ძეგლის ნაწყვეტის მიხედვით, იცნობს გლეხთა წოდებაც და ამავე დროს გამოკვეთილადაც. უხუცესი ანუ უფროსი ძმა ღებულობს მშობლების ქონების საუკეთესო ნაწილს. მას ერგება „თავნი სახლი“ ანუ „უფროსნი ჭურნი“ საუხუცესოდ. საუხუცესო შეიძლება ყოფილიყო აგრეთვე „ერთი ვენახი“. მაშასადამე, გლეხთა წოდებაში, ხსენებული საკანონმდებლო ძეგლის მიხედვით, არა მარტო „საუხუცესოს“ ინსტიტუტი არსებობდა ჩვეულებრივი ფორმით, არამედ იმ სახით, როგორადაც ის აღწერილი აქვს ლეონტი მროველს, როცა „თავი სახლი“ უთუოდ უფროსი შვილის ხვედრი უნდა ყოფილიყო.

ყოველივე თქმულის შემდეგ საეჭვოდ გვეჩვენება ივ. ჯა-

ვახიშვილის ფრთხილად გამოთქმული ეჭვი თავის სამაგისტრო დისერტაციაში ლეონტი პროვლეს მიერ უფროსი შვილის მამის სახლზე უპირატესი სამემკვიდრეო უფლების შესახებ ცნობის ირგვლივ.

ი. ჯავახიშვილი ეჭვობდა, რომ არ გვაქვს ამ შემთხვევაში ადგილი წიგნურ რეცეპციასთან. როგორც ჩანს პატივცემულ მკვლევარს ზემოთხსენებული სამართლის წიგნის ნაწყვეტისათვის სათანადო ყურადღება არ მიუქცევია. ვფიქრობთ, გარკვევით შეიძლება ითქვას, რომ აქ არავითარ წიგნურ რეცეპციასთან არ უნდა გვქონდეს საქმე. ლეონტი პროვლეს მიერ მოწოდებული ცნობა ასე თუ ისე ქართული სინამდვილის ანარეკლი ჩანს.

ვახტანგის სამართლის წიგნი იცნობს როგორც საუფროსოს, საშუალოს, ასევე საუმცროსოსაც. „საშუალო“ ზემოთხსენებული კოდექსის 102 მუხლის მიხედვით გიორგი XI-ს განწესებული ჩანს. ამასთან დაკავშირებით კანონმდებელი ამბობს: „აქამდის შუას ძმას არას მისცემდნენ, თუ არ დიდად მოჭირნაზულესა, მაგრამ ახლა მეფემან პატრონმან გიორგიმ განაწესა, რომე შუათანას ძმებსაც ერთს რასმე მისცემენ“. შეიძლება ითქვას, რომ ხსენებულ მუხლში დაცული ცნობა საშუალოს ასე გვიანი წარმოშობილობის შესახებ სანდოა. იგი მხოლოდ XVII ს. ბოლოს წარმოშობილი ჩანს, საუფროსო და საუმცროსო უფრო ძველი წარმოშობის არიან. ამის შესახებ ცნობა თვით ვახტანგის სამართლის წიგნში არის დაცული. ხსენებული სამართლის წიგნის 108-ე მუხლში ნათქვამია: „ძველი რიგი არის: სანამდის ძმანი ერთად არიან, ჭირი, ლხინი, საშოვარი, უშოვარობა, წანართმევი – თუ ნაბოძები, ნაპონი თუ დაკარგული, რაც რამ ფერი, ყველა ერთი არის ძმურად, უფროსმან საუფროსო, უმცროსმან – საუმცროსო, ასრე ყოფილჳ“.

ვახტანგის სამართლის წიგნის მიხედვით, მამასადამე საუფროსო და საუმცროსო „ძველი რიგი არის“. საუფროსოს შესახებ ჩვენ საკმაო ცნობები გავაჩნია. შედარებიდ სხვა მდგომარეობა გვაქვს

საუმცროსოსთან დაკავშირებით.

წერილობით ძეგლებში XIV საუკუნემდე საუმცროსო არა ჩანს, ამავე დროს თვით ვახტანგის მიხედვით „საუმცროსო“ ძველი დანაწესია.

ისტორიულად საუმცროსოს რიგი მეცნიერებისა საუფროსოზე ადრე წარმოშობილად თვლიან. პირველშობილი შვილის უპირატესობას მამის სამკვიდროს დაუფლებამი უკვე უძველეს ეპოქებში ვხვდებით. მაგალითად, ამის შესახებ მოთხრობილია ბიბლიაში. ცნობილი მეცნიერი ჯონ ფრეზერი ფიქრობს, რომ ძველ ებრაელებშიაც კი პირველშობილისათვის უპირატესობის მინიჭების ჩვეულებას წინ უსწრებდა უფრო ძველი წესი, როცა მამის ქონების დაუფლებამი უპირატესობა უმცროს შვილს ეძლეოდა.

ჯ. ფრეზერს თავისი ჯარის დასამტკიცებლად სერიოზული მოსაზრებანი მოჰყავს. მისი ჯარით ბიბლიის ფურცლებში სტრიქონებს შუა შეიძლება ამოვიკითხოთ იმ ეპოქის შეხედულებათა ნალექი, როცა უმცროს შვილს ეძლეოდა უპირატესობა უფროსის წინაშე.

მართალია, ბიბლიის მიხედვით მამის სიკვდილის შემდეგჩვეულების ძალით უფროსი შვილი უნდა გახდეს მემკვიდრე და ოჯახის უფროსი, მაგრამ ამავე დროს ხშირად სხვადასხვა ხერხების გამოყენების მეშვეობით უმცროსები ხდებიან ასეთებად. ამავე დროს, რიგ შემთხვევებში, უფროსი შვილები გამოყვანილნი არიან ბრიყვებად, ხოლო უმცროსები გონებაბაზვილ და მოხერხებულ ადამიანებად. უმცროსი შვილების მთამომავლობა იძლევა დიდ, სახელოვან ადამიანებს. მოსეს პირველი წიგნის ავტორი გადმოგვცემს, თუ როგორ დაებადა იუდას ცოლს თამარს ტყუპი შვილები:

„და იყო რაჟამს შობად იგი, და მარჩბივნი იყუნეს მუცელსა მისსა. ხოლო იყო შობასა მისსა, ერთმან გამოყო ხელი თავისი, და მოილო ამქმელმან და შეაბა ხელსა მისსა მეწამული, მეტყუელმან ესე გამოვიდეს პირველ, ხოლო ვითარცა მეყო ხელი, მეყსეულად გამოვიდა ძმა მისი, და ამქმელმან თქუა: რად განიკვეთა შენთვის ღობე: და უწოდა სახელი მისი ფარეხ. და ამისა შემდგომად

გამოვიდა ძმა მისი, რომლისა იყო ხელსა მისაა ზედა მეწამული და უწოდა სახელი მისი ზარა“ (შესაქმე. XXXVIII,28-30).

შესაქმეს წიგნის 35-ე თავში ავტორი მოგვითხრობს აგრეთვე ისაკის ცოლის რებეკას მიერ ტყუპი ბავშვების შობის შესახებ. პირველი დაიბადება ესავი, ხოლო შემდეგ იაკობი. უმცროსი იაკობი მეტად მოხერხებული, სიცოცხლისუნარიანი, ხელისუფლების მოყვარე და ჭკვიანი ყმაწვილია. იაკობი ესავისაგან ოსპის შეჭამანდის ფასად იყიდის პირმშობის უფლებას. ხოლო ბიბლიის მიხედვით ფარეზისა და იაკობის შთამომავლობა — უმცროსი შვილების ნაშიერები და აგრეთვე საერთოდ უმცროსი შვილები წარმოადგენენ სახელოვან აღამიანებს.

მართლშეგნებისა და სახელმწიფოებრიობის განვითარების დაბალ საფეხურზე და ამასთან დაკავშირებით საზოგადოების მორალური განვითარების შესაბამისად განსაზღვრულ სტადიაზე ზემოხსენებული თვალთმაქცობა და სიცრუე, როცა ძმა ძმას პირმშობის უფლებას ჩაღის ფასად გამოსტყუებს, არ ითვლებოდა გასაკიცხ მოვლენად საზოგადოების თვალში. გარეშენი ასეთ მოტყუებას დადებითადაც კი ეკიდებოდნენ და მას არაჩვეულებრივი ჭკუისა და მოხერხებულობის ნიშნად თვლიდნენ. საზოგადოება თანაგრძნობით უყურებდა თვალთმაქც ჭკვიანს, რომელიც პატიოსან აღამიანს ატყუებდა.

მორალის განვითარების შემდგომ საფეხურზე საზოგადოება დგება პატიოსანი ბრიყვის მხარეზე და გონებაში მიხილ თვალთმაქცს სასტიკად კიცხავს, ვინაიდან ცალკე პირის მოტყუებაში უკვე მთელი საზოგადოების ინტერესების ხელყოფას ხედავენ

საერთო საკაცობრიო მორალის განვითარების პირველი საფეხურიც ასახული ისაკის შვილების იაკობისას და ესავის ისტორიაში. მამამ შესაძლებლად ვერ სცნო გაებათილებინა ის დალოცვა, რომემლშიც მოტყუებით და თვალთმაქცობით მიიღო იაკობმა:

„მიუგო ისაკ და პრქუა ესავს: ვინაიდან უფალ შენდა ვყავ იგი, და ყოველნი ძმანი მისნი ვყვენ მონა მისსა: იფქლითა და ღვინითა განვაშტკიცე იგი, აწი რაი გიყო შვილო“ (შესაქმე,



თავი ეზ).

უმცროსი შვილი უფრო ჭკვიანი და მოხერხებული გამოდგა არსებობისათვის ბრძოლაში და მამის ჩუმი თანაგრძნობაც მის მხარეზეა.

ჩვენ ზემოთ მოვიტანეთ შესაქმეს წიგნის 38-ე თავიდან ადგილი, სადაც მოთხრობილი იყო რომ იუდას რძალმა, თამარიმ ორი ტყუპი დაბადა: ფარეზი და ზარა. ამასთან დაკავშირებით მოთხრობილია იმ საოცარი ეპიზოდის შესახებ, რომელიც თითქოს ტყუპების დაბადების დროს მოხდა. ავტორს როგორც ჩანს ამ ეპიზოდით სურს მიუთითოს, რომ ფარეზი იაკობის მსგავსად, უფროსი ძმა კი არ იყო, არამედ ტყუპთა შორის უმცროსი. ბიბლიაში მოთხრობილ ზემოხსენებულ ეპიზოდთან დაკავშირებით ჯ. ფრეზერმა შენიშნა, რომ მართალია, თვითონ მოთხრობიდან არა ჩანს თუ რისთვის დასჭირდა ავტორს ასეთი უცნაური ეპიზოდის გადმოცემა, მაგრამ მოტივი გასაგები გახდება, თუ გაეხსენებთ რომ ფარეზი იყო მეფე დავითის პირდაპირი წინაპარი, რომ თვითონ დავით წინასწარმეტყველიც უმცროსი შვილი იყო. თვითონ სამუელმა უფროსი შვილების წინაშე უპირატესობა მისცა დავითს, უმცროს შვილს.

ჯ.ფრეზერის აზრით, შესაქმეს წიგნის ავტორის მიზანი, რომელიც თითქოს საქმესთან დაკავშირებულ და არასავსებით წესიერ დეტალს გვიყვება, იმაში მდგომარეობს, რომ ხაზი გაუსვას არა მარტო დავით მეფის უმცროს შვილობას, არამედ იმასაც, რომ იგი იუდას ტყუპი შვილებიდან უმცროსს მთამომავალია.

ბიბლიის მიხედვით თვით დავით მეფემაც მეფობა გადასცა თავის უმცროს შვილს — სოლომონს, განზე დასტოვა რა უფროსები. ყოველივე ამის შემდეგ ჯ.ფრეზერი აკეთებს დასკვნას, რომ ძველად ებრაელებში მინორატი უნდა არსებებულიყო.

უმცროსი შვილის უპირატესობა უფლება მამის სახლსა და სამყოფელზე შუა საუკუნეებში ცნობილი იყო მრავალ ქვეყანაში. ინგლისშიც არსებობდა მინორატი.

მინორატი ცნობილი იყო აგრეთვე საფრანგეთის ზოგიერთ პროვინციებშიაც — მაგალითად, ბრეტანში. მინორატი გლეხთა შორის ცნობილი იყო რუსეთში უკვე „რუსსკაია პრავდას“ დროდან. არის ცნობები, რომ მინორატი ცნობილი იყო გერმანიაშიაც. ინგლისში მინორატული მემკვიდრეობის წესი დედრობითი სქესის პირებს მიმართაც არ იყო შეზღუდული.

თეორიამ, რომელიც რიგ ქვეყნებში გლეხთა შორის მინორატის ანუ უმცროსი შვილის უპირატეს უფლებას მამის მემკვიდრეობაზე ეწ. „პირველი ღამის“ უფლებით ხსნიდა, აღიარება ვერ ჰპოვა. ხსენებული თეორიის ავტორთა შორის „პირველი ღამის“ უფლების არსებობის პირობებში, ცხადია, უფოსი შვილი მებატონის ნამიერი უნდა ყოფილიყო და ამიტომაც უმცროს შვილს, როგორც მამის ნამდვილ ნამიერსა და მემკვიდრეს, უპირატესობა ეძლეოდა სამკვიდრო ქონების დამკვიდრებაში. ხსენებული თეორიის გაზიარება თუნდაც იმით არ შეიძლება, რომ მინორატული მემკვიდრეობის წესი რიგ ქვეყნებში მხოლოდ გლეხებისთვის არ ყოფილა დამახასიათებელი. მინორატული მემკვიდრეობის წესს აზნაურთა წოდების სინამდვილეშიაც ვხვდებით.

ახლა დაეუბრუნდეთ ისევ ქართულ სინამდვილეს.

XIV საუკუნის საკანონმდებლო ძეგლში — ბექა მანდატურთუხუცესის სამართლის წიგნის 43-ე მუხლში ნათქვამია: „იქნების ალაგისა და გვარის წესი, რომე უმცროსსა მამულონებით გაიყვანებენ, თუ ცოლსა (შეირთავს); იგი წესია, სამართალი — არა. საუბუცესოდ. ამაღ წესი არს, რომე თვით მოსეს პირითა დამბადებული „დაბადებას“ შიგან დასწერს.

წესი რამე დიდებული ძნელად მოიშლების. შუანი არა ემართლებიან“.

ხსენებული სამართლის წიგნის უძველეს, 1672წ. ხელნაწერში, 49-ე მუხლი დაზიანებულია, მაგრამ ჩვენთვის საინტერესო ნაწილი მუხლისა კარგად იკითხება.

ბექა მანდატურთუხუცესის სამართლის წიგნის ზემოთ მოტანილი

მუხლიდან ცხადათ ჩანს, რომ უმცროსი შვილის მამულოვნობით (მამულოვნებით) გაყვანა საყოველთაოდ გავრცელებული და აღიარებული წესი კი არ არის მესხეთში, არამედ მხოლოდ „ალაგის და გვარის წესი“. ცოლის შერთვის შემთხვევაში უმცროსს „მამულოვნებით გაიყვანებენ“. ამავე დროს კანონმდებელს არ ავიწყდება მიუთითოს, რომ 49-ე მუხლში დაცულია ჩვეულებითი სამართლის ნორმა, და იგი სახელმწიფო ხელისუფლების მიერ დადგენილი სამართალი არ არის. „იგი წესია, სამართალი — არა“.

ჩვენთვის მეტად საყურადღებოა კანონმდებლის მითითება იმის შესახებ, რომ უმცროსი შვილის „მამულოვნობით გაყვანა“ ჩვეულებითი სამართლის ნორმაა. ეს მიუთითებს იმაზე, რომ იგი თავისი წარმოშობით წერილობით სამართლის ნორმაზე უფრო მეტად ძველ მოვლენას ასახავს, რომელსც სპორადულად, ზოგიერთ გვარებში და ადგილებში შემორჩენილა.

ვახტანგის სჯულის 108-ე მუხლის მითითება იმის შესახებ, რომ „საუმცროსო „ძველი რიგი“ არისო, გარკვეულ მხარდაჭერას პოულობს XIV საუკუნის კანონმდებლობაში, რომლის მიხედვითაც უმცროსი შვილის მამულოვნებით გაყვანა ძველი ჩვეულებებისთი სამართლის ნორმაა.

ყურადღებას იქცევს ის გარემოება, რომ ბექა მანდატურთ-უბუცესის სამართლის ზემოხსენებული — 49-ე მუხლი აწესებს აგრეთვე საუბუცესროსაც. ამ უკანასკნელის მიხედვით, როგორც ეს ნაწილობრივ ზემოთ აღვნიშნეთ, არსებობს ადგილობრივი და საგვარეულო ჩვეულება, რომ როდესაც უმცროსი ძმა დაქორწინდება, ოჯახს მამულით გამოეყოფა. ამავე დროს უმცროს ძმას უფლება აქვს მიიღოს ე.წ. საუბუცესო. ამასთან დაკავშირებით კანონმდებელი აღნიშნავს: „თუ არაოდეს ქმნილა მათსა გვარსა შიგან, თუ ურჩევნისთ, იბრძოდნენ, თუ უმცროსი კარგად არ შეებმის, ანუ სიკეთითა მიღმა შეეზვეწების, გამეყავ, დამეხსენ, აღარც ვითარ უწესო დაგვინახავს მისთანო“. (მუხ.49).

სამართლის წიგნის გამომცემლის აზრით კანონმდებელს აქ

მხედველობაში აქვს ორთა ბრძოლა, რომლის საშუალებითაც უნდა გადაწყდეს დავა ძმებს შორის, თუ ისინი სხვაგვარად ვერ შეთანხმდებიან. ყოველ შემთხვევაში, კანონმდებელი აქ უმცროსი ძმის ოჯახიდან მამულით გასვლისა და უფროსის მხრით „საუხუცესოს“ მიღების დროს წარმოშობილ კონფლიქტს და „კარგად შებმას“ ითვალისწინებს. ეს კი იმაზე უნდა მიუთითებდეს, რომ ორ სხვადასხვა საწყისს (ძველსა და შედარებით ახალს- შორის, რომელთაგან ორივე აცხადებდა პრეტენზიას არსებობაზე, ცხადია ხშირად ექნებოდა ადგილი კონფლიქტს. უმცროსის „მამულოვნებით გაყვანა“ და „საუხუცესო“ კანონმდებლების სიტყვით ორივე – „წესი არს“. ისინი ერთიმეორის გვერდით არსებობენ და კონფლიქტისათვის ნიადაგს იძლევიან.

შეიძინევა, რომ ქართულ ფოლკლორში ყოველთვის საპატიო ადგილი აქვს მიკუთვნებული უმცროს ძმას. ზღაპრებში იგი ყოველთვის გამოყვანილია, როგორც ყველა სხვა ძმაზე უფრო ჭკვიანი, პატიოსანი და მამაცი. უმცროსი ძმის დაჩაგვრასა და გაყვლეფას ცდილობენ უფროსები, მაგრამ საბოლოოდ მაინც უმცროსი რჩება გამარჯვებული. ხალხის სიმპათია უმცროსი ძმის მხარეზეა.

ფეოდალური სომხეთის ცნობილი საკანონმდებლო ძეგლი – მხითარ გოშის სამართლის წიგნი (მუხლი 96) ადგენს, რომ მამის სახლს ჩვეულებრივ უმცროსს შეილს აძლევდნო.

მეცნიერთა ნაწილის აზრით უმცროსი შეილის უპირატესი უფლება მამის სახლსა და ქონებაზე პირველყოფილი გვაროვნული საზოგადოების განვითარების განსაზღვრული საფეხურის ნაყოფად მოსჩანს. იგი ცნობილი იყო თურქი და მონღოლი ტომებისათვის, რომლებიც მონადირეობიდან მომთაბარე მესაქონლეობაზე და მიწათმოქმედებაზე გადადიოდნენ. ეს გარემოება სათანადო კონკრეტული მასალის მოტანით აღნიშნული აქვს აკად. ვ.ვ. ბარტოლდს.

ზემოთაღნიშნულთან დაკავშირებით აკად. ვ.ვ. ბარტოლდი წერდა: „მონღოლური ხალხების საოჯახო ყოფის ზოგიერთი

წმინდები შემონახულია მომთაბარეებთან; ამას მიეკუთვნება რადლოვის მიერ შემჩნეული ჩვეულება მონადირეებისა, გამოყონ უფროსი შვილები, ამასთან უმცროსი შვილი მამასთან რჩება მისი სიცოცხლის უკანასკნელ დღეებამდე და შემკვიდრეობს მის ძირითად ქონებას. მაგრამ ეს ქონება მონადირული ყოფა-ცხოვრების დროს არ შეიძლება მნიშვნელოვანი იყოს; მხოლოდ მომთაბარული ყოფაცხოვრების დროს ღებულობს ქონებრივი უთანასწორობა მნიშვნელოვან განვითარებას, და წარმოიშობა კლასობრივი ბრძოლა მისი თავდაპირველი სახით, მქონებელთა და უქონელთ შორის ბრძოლის სახით“.

ამრიგად, ფეოდალურ საქართველოში მშობლებსა და შვილების ქონებრივი ურთიერთობა ისეთი ხასიათისა იყო, რომ ყველა შვილის ქონებრივი უფლება მშობლების მონაგარზე იდენტური არ იყო. როდესაც საერო ჩვეულებითი სამართალი და კანონიკური სამართალი შეეჯახნენ ერთიმეორეს შემკვიდრეობის საკითხებში, როგორც ჩანს პირველმა სძლია მეორეს. ადრინდელი ფეოდალიზმის ეპოქიდან. მოყოლებული, საქართველოში არსებობდა შვილების მიერ მშობლების ქონების შემკვიდრეობის და საერთოდ მშობლებსა და შვილებს შორის ქონებრივი ურთიერთობის მტკიცედ დადგენილი წესები. ჩვენ უკვე საუბარი გქონდა გაყრის წესების ძველ აღწერილობაზე გ. მერჩულეს ობზუხულების მიხედვით. ოჯახის წევრთა გაყრის წესები უკვე იმდენად ყოფილა განმტკიცებული ძველ საქართველოში, რომ თვით მონაზვნებიც, რომლებიც „ამ სოფლურ“ ცხოვრების უარისმყოფლებლად ითვლებოდნენ, ვერ ივეწყებენ მას. ცნობილია, რომ ეკლესია თანაგრძნობით არ უცქეროდა შვილების დიფერენცირებას მშობლების ქონების შემკვიდრეობის შემთხვევაში. ეკლესიას ეს შეხედულება შეთვისებული ჰქონდა, როგორც ჩანს, რომაული სამართლიდან. ბიზანტიამ კი მისი გავლენა დიდი იყო. ბერძნული დიდი სჯულის კანონი, დიდი საეკლესიო ავტორიტეტის ვასილი დიდის მოძღვრება ერთხმად აღიარებენ, რომ მშობლებმა, რომელთაც თავის შვილებს თითოეულს

სხვების თანაბრად მიანიჭეს სიცლოცხლე, სწორედ ასევე უნდა იქნას ვაოლდებულება, რომ მათ თანაბრად მისცენ სარჩო და საბადებელი. ამასთან დაკავშირებით ცნობილია, რომ ბერძნული დიდი სჯულის კანონი უზიარებლობით ემუქრებოდა მშობელთაგან იმათ, რომელიც თანაბრად არ გაუყოფდნენ შვილებს ქონებას.

მაგრამ ვასილი დიდის მიერ წამოყენებული დებულება ერთია და სოციალური სინამდვილე კი სულ სხვა იყო. VIII საუკუნის სირიულ-სპარსული სამართალი, მაგალითად ეპისკოპოსის იზობოხტას სამართლის წიგნის სახით, ქალების წილს მშობლების ქონებაში ანახევრებდა ვაჟების წილთან შედარებით.

### 3. მემკვიდრეობის ობიექტები და მემკვიდრე წრე.

ახლა შევხვთ საკითხს მემკვიდრეობის ობიექტებისა და მემკვიდრეთა წრის შესახებ. ისტორიკოსებისა და იურისტებისათვის სადაო არ არის ის გარემოება, რომ ფეოდალური საზოგადოების სინამდვილეში მემკვიდრეობის სამართალს, სამართლის სხვა ინსტიტუტთან შედარებით, სოციალურად უფრო მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა საზოგადოებრივ ურთიერთობათა სისტემაში, ვიდრე მაგალითად, ბურჟუაზიული წყობილების დროს.

ფეოდალური საქართველოს მთელი სიმდიდრე უმეტეს წილად უძრავი ქონებისაგან შესდგებოდა. ისევე როგორც სხვა ფეოდალური ქვეყნის სინამდვილეში, საქართველოშიაც ღირებულების თვალსაზრისით უმთავრეს ქონებრივ მასას უძრავი ქონება — ადგილ-მამული — შეადგენდა. ამ თვალსაზრისით გასაგები ხდება ფეოდალური სამყაროსათვის დამახასიათებელი იურიდიული თქმა — *res mobiles* — *res viles* — მოძრავი ნივთები, იაფი ნივთები.

ბევრ ვინმეს უფქვამს და ჩვენც უნდა გავიმეოროთ, რომ მონათმფლობელურ და ფეოდალურ საზოგადოებებში, სადაც სასოფლო-სამეურნეო წარმოებას გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს, ხოლო ძირითადი საწარმოო საშუალებას მიწა წარმოადგენს,

მიწის საკუთრებას წამყვანი ადგილი ეჭირა საზოგადოებრივ ურთიერთობათა სისტემაში. საკუთრების პრობლემა მონათმფლობელურ და ფეოდალურ საზოგადოებებში არსებითად არის პრობლემა მიწის საკუთრებისა.

ერთი პირიდან მეორის ხელში ამ უმნიშვნელოვანესი ობიექტის გადასვლის უპირატესი საშუალება მემკვიდრეობა იყო. ეს გარემოება გეჩვენებს მემკვიდრეობის სამართლის დიდ როლს ფეოდალური სამართლის სინამდვილეში. მოვლენის ნორმალური მიმდინარეობის დროს, ფეოდალთა ხელში ადგილ-მამული ნაკლებად წარმოადგენდა გასხვისების ან დაგირავების ობიექტს.

ფეოდალური წყობილების დროს მამულის ერთი პირიდან მეორის ხელში გადასვლის უმთავრესი და დომინირებული საშუალება მემკვიდრეობის ის რიგი ჩანს, რაც სანქციონირებული იყო სახელმწიფოს ხელისუფლების მიერ.

გვიანი შუა საუკუნეების საქართველოში მამულის ყიდვა-გაყიდვის ფაქტები არც თუ ისე იშვიათად გვხვდება დოკუმენტებში, რომლებიც საკმაო მასალას გვაძლევენ იმდროინდელი სანივთო სამართლის შესახებ.

როგორც არსებული დოკუმენტიდან ირკვევა, მამულის ყიდვა-გაყიდვისათვის ყოველთვის როდის იყო აუცილებელი უმაღლესი ხელისუფლების ნებართვა; არც მამულის ცნებაა მათში ყოველთვის საკმაოდ გარკვეული. ზოგჯერ საბუთს ნასყიდობის შესახებ ხელს აწერენ მესაკუთრეები და მათი მემკვიდრეები, მოწმეები, მამულის დამფასებლები, მონასყიდეები. ხშირია ფაქტები, როდესაც მამულის ნასყიდობა საცილობელი ხდება, მაგრამ მიუხედავად ამისა სასამართლო ძველ ნასყიდობას მტკიცედ თვლის; რიგი ნასყიდობის წიგნები ადასტურებენ მამულის პატრონის სრულ უფლებას გაასხვისოს, გაყიდოს თავისი მამული.

როგორც ნასყიდობის საბუთებზე მინაწერი ზოგიერთი განჩინებიდან ჩანს, ზოგჯერ აუცილებელი ყოფილა სახელმწიფო ხელისუფლებისა და მართლმსაჯულების ორგანოების მიერ მამულის ნასყიდობის

ცნობა და დადასტურება; ხშირად მიწები, რომლებსაც ყიდიდნენ, საოჯახო კერძო მიწათმფლობელობას წარმოადგენდა. იგი კერძო საკუთრების ანალოგიურია და თავისი უფლებრივი რეჟიმით ფეოდალურ დასავლეთში ცნობილ ალოდს მოგვაგონებს. ცხადია, ასეთი მიწების ყიდვა-გაყიდვა ფეოდალურ საქართველოში ყოველთვის შეიძლებოდა ლეგალურად მომხდარიყო, კერძო საკუთრებაში მყოფი ადგილ-მამულის ნასყიდობის წიგნებში გამყიდველი სპეციალურად დათქმულ კლაუზულაში მიუთითებს, რომ მიწის მყიდველს მისი გაყიდვის, მზითვად გატანების და საერთოდ ნებისმიერი მოხმარების უფლება აქვსო. არა ჩანს, რომ სახელმწიფო ხელისუფლება ერეოდეს ასეთ კერძო სამართლებრივ აქტებში. ეს გასაგებიცაა: კერძო საკუთრება გულისხმობდა, რომ მესაკუთრეს ყველა უფლებამოსილება გააჩნდა საკუთრების ობიექტის მიმართ. ცხადია, რომ ალოდი, როგორც კერძო საკუთრების შემკვიდრეობის წესი, თავისებური უნდა ყოფილიყო. ტერმინოლოგიურად ალოდი ფეოდალურ საქართველოში ხშირ შემთხვევაში „ნასყიდი მამულს“ სახელწოდებით გვევლინება, ზოგჯერ მას „უცილებელ მამულსაც“ უწოდებენ.

ფეოდალური სამართალი არ აკლებდა მკაფიო ზღვარს საკუთრების ისეთ ელემენტებს შორის, როგორც არის მფლობელობა, სარგებლობა და განკარგვა. ფეოდალური სამართალი საადგილ-მამულო საკუთრების ცნებაში გულისხმობდა როგორც მამულის სრულ კერძო საკუთრებას — ალოდს, ასევე მიწის შემკვიდრეობით მფლობელობას — ფეოდუმს და სამისდღეშიო მფლობელობას — ბენეფიციუმს.

დაახლოებით მე-13 საუკუნემდე, დასავლეთ ევროპაში ვასალის უფლებამოსილება შეზღუდული იყო ფეოდუმის გასხვისების საქმეში. ვასალს, სენიორის თანხმობის გარეშე, არ შეეძლო ფეოდის გაყიდვა ან სხვისთვის გადაცემა ე.წ. ინფეოდაციის წესით. ვასალის მხრივ ფეოდუმის გასხვისების შემთხვევაში სენიორს უფლება ჰქონდა მისთვის გადასახადის გადახდევინებისა. სენიორის თანხმობა საჭირო იყო ფეოდუმის ნაწილობრივი გასხვისებისთვისაც, თანდათანობით, რაც უფრო ვითარდებოდა ფეოდალური წარმოებრივი ურთიერთობა



და რაც უფრო მეტად ისახებოდა მასში ბურჟუაზიული სოციალურ-ეკონომიკური განვითარების საწყისები, მით უფრო ინტენსიურად ხდებოდა ადგილ-მამულის მობილირება, მისი ყიდვა-გაყიდვა. დამოუკიდებლად ამისგან, თვით ფეოდალური ურთიერთობის განვითარების ადრეულ საფეხურზედაც, რა თქმა უნდა ადგილი აქვს მიწის ფაქტობრივ ყიდვა-გაყიდვასაც.

მიწების ყიდვა-გაყიდვა ფეოდალურ საქართველოში, როგორც ამას ცნობილი წყისეს წარწერა ამტკიცებს, ძველი ამბავი იყო. მომდევნო საუკუნეებიდან კი მრავალი ცნობა მოგვეპოვება მიწების ყიდვა-გაყიდვის შესახებ. გვიან შუა საუკუნეებში ვხვდებით ისეთ იურიდიურ კლასულას, რომელიც სპეციალურად აღნიშნავს და გახაზავს, რომ ნასყიდობა „უთუო, უთუმცაო, დრო დაუდებელი, ბიზნ-შემოუღებელი, ყოვლისა ჩხუბისა ილეთისაგან გამოკრებულია...“ თანდათან ნაწყადლობევი მამულიც მემკვიდრეობითი მფლობელობიდან კერძო საკუთრებისაკენ იწყებს გადახრას.

საქართველოში... მიწის ფეოდალური საკუთრების ფორმები ადრეფეოდალურ ხანაში ყალიბდება, მაგრამ მიწის ფეოდალიზაციის პროცესი მთავრდება მე-12-13 სს-ში. მე-9-10 საუკუნიდან საკარგავეების სისტემამ (ლენურმა მფლობელობამ) პატრონყმობის არსებობა განაპირობა, ხოლო სამამულო სისტემის (მემკვიდრეობითი მფლობელობის) გამარჯვებამ მე-12-13 სს-ში ბატონყმობის არსებობა.

მსხვილი მემამულეობის ტენდენცია საქართველოში უკვე ადრეფეოდალური ეპოქიდანვე შემჩნევა. სათემო მიწებს ფეოდალები იტაცებენ. იქმნება მყარი მემამულური მიწის მფლობელობა.

ტერმინით „მამული“ აღინიშნებოდა როგორც მსხვილი, ასევე წვრილი საადგილ-მამულო მფლობელობა.

ძირითადი მნიშვნელობა ტერმინისა მამული ფეოდალურ საქართველოში იყო საგვარეულო, მემკვიდრეობით მიღებული საკუთრება. მაგრამ გარდა ხსენებულისა მამულად იწოდებოდა როგორც ნასყიდი, ნასისხლი, ნაწყადობევი, შეწირული, ასევე ზოგიერთი სხვა კატეგორიის მიწაც. ცხადია, ნასისხლი, ნამზითვი,

ნასყიდი ანუ, როგორც ზოგჯერ დოკუმენტებშია ნათქვამი, „ალალ ნასყიდი მიწა“ როგორც მემკვიდრეობითი ურთიერთობის, ასევე საერთოდ სამოქალაქო ურთიერთობის სფეროში, მისი მესაკუთრი მხრივ თავისუფლად შეიძლება გადასვლის უფლება იყოს. ისინი მეტ მოუდევრობით სარგებლობდნენ.

დასასრულ ყურადღება გამახვილებულ უნდა იქნეს ვახტანგი სამართლის წიგნის 160 და 162 მუხლებზე. ზემოხმენებული კოდექსის მიხედვით „თუ კაცმან ნასყილობა ქნას, მამული, სოფელი, საქონელი თუ პირუტყვი, — დიად ალალი და შესარჩენი საქმე არის, ბატონი მეტი კაცი ვერ მოუშლის. და თუ ბატონი გაუწყრების, სულ გარდა ყველაზე ხელი მიუწყდება, მაგრამ ბატონსაც ეს მართებს სხვა რიგად რომ ბატონმა ყმას გარდაახდევინოს, ნასყიდი მაინც არ უნდა მოუშალოს“ (მუხლი 160).

ნასისხლი, ნამზითვი და ნასყიდი მამულის მიმართ შეიმჩნევა რომ მათ ეკიდებოდნენ ისე როგორც კერძო საკუთრებას ან სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით. მასში განხორციელებული იყო პირის აბსოლუტური უფლება და ყველა ვალდებული იყო, მას შორის მეფეც, რომ თავი შეეკავებინა მისი დარღვევისაგან ქართული სამართლის და იურიდიული პრაქტიკის მიხედვით „არა რომლისათვისმე შეცოდებისა მიელების ნასყიდი და ნამზითვი“

მემკვიდრეობის ობიექტად ფეოდალურ საქარველოში შეიძლება ყოფილიყო როგორც მოძრავი, ასევე უძრავი სახის ქონება. რა თქმა უნდა, მემკვიდრეობის ობიექტად პირველ ყოვლისა შეიძლება ყოფილიყო ქონების ის სახეები, რომლებიც მეტი მოუდევრობით იყვნენ შეძენილი — ნასყიდი, ნამზითვი.

როცა სამკვიდროს დამტოვებელს ვაჟიშვილი არ ჰყავდა, ქალი ხდებოდა მამულის მფლობელად.

საერთოდ, უძრავ-მოძრავი ქონების გარდა, მემკვიდრეობის ობიექტად შეიძლება ყოფილიყო „სახელოც“ — სახელმწიფო თანამდებობა. არის იმის შესახებ მინიშნებაც, რომ „სახელოს“ მზითვაც ატანდნენ. აქ უნდა იგულისხმებოდეს ის შემთხვევა,

როდესაც გასათხოვარ ქალს ძმები არა ჰყავდა და ქმარი საკუთარ მამულზე შემოჰყავდა. ასეთ შემთხვევაში რადგან ქალი ვერ იქნებოდა სახელმწიფო თანამდებობაზე, მისი ქმარი ღებულობდა მას.

გარდა ამისა მემკვიდრეობის ობიექტად შეიძლება ყოფილიყო, როგორც ვალი - სავალო პასუხისმგებლობა, ასევე კრედიტორული უფლებებიც. ბატონყმური საზოგადოების სოციალ-ეკონომიკური წყობილება შესაძლებელს ხდიდა, რომ ყმა-გლეხობა ყოფილიყო მემკვიდრეობის ობიექტი. ეს ასე იყო საქართველოშიაც.

ახლა შევეხოთ საკითხს, თუ როგორი იყო მემკვიდრეთა წრე ფეოდალურ საქართველოში.

კანონით მემკვიდრეებში რომ პირველ რიგში დაღმავალი ხაზის ნათესავები ითვლებოდნენ, ამაში, რა თქმა უნდა ეჭვი არ უნდა შევიტანოთ. გიორგი მერჩულეს მიხედვით ზენონის მშობლების გარდაცვალების შემდეგ მისმა შვილებმა დაიმკვიდრეს ქონება და სხვა. ასეთი მაგალითების მოტანა მრავლისა შეიძლება, როგორც ნარატიული, ასევე საკანონმდებლო თუ დოკუმენტური წყაროების მიხედვით მთელი ფეოდალური პერიოდის მანძილზე.

ჩვენ ზემოთ ვნახეთ, რომ გვიან ანტიურ და ადრეფეოდალურ საქართველოში ტახტის დამკვიდრების დროს პირველი რიგის მემკვიდრეებად სწორედ გვერდითი ხაზის ნათესავები გამოდიოდნენ. მეფის ხელისუფლება, ამ დროს, როგორც წესი, მამის შემდგომ მის უფროს ან სხვა რომელსამე შვილზე კი არ გადადიოდა, არამედ გვერდითი ხაზის ყველაზე ახლოებლ და უზუცეს ნათესავზე. შესაძლოა, რომ მაშინ საერთოდ ასეთი ყოფილიყო სამოქალაქო მემკვიდრეობის წესიც. შემდგომ კი ასეთ მგომარეობასთან არა გვაქვს საქმე.

ბასილი ზარზმელის თხზულებების მიხედვით (IX-X სს) გვერდითი ხაზის ნათესავები უკვე აღარ არიან პირველი რიგის მემკვიდრეები, მაგრამ მათაც შეეძლოთ მიეღოთ გარდაცვლილის ქონება, თუ მას შვილები ან შვილიშვილები არ ჰყავდა. ფეოდალი გიორგი

ჩორჩანელი უშვილო იყო და მის ქონებას და დისშვილები ეუფლებიან. კონსტანტინე პორფიროგენტიც ადასტურებს, რომ შვილის შემდეგ გარდაცვლილის ძმა იყო უახლოესი მემკვიდრე. გურგენ ბაგრატიონმა, რომელიც უძეოდ გარდაიცვალა, სიკვდილის წინ თავისი სამკვიდრო ქალაქი — ადრანუჯი ძმას — აშოტ კისკასს დაუტოვა. გვერდითი ზახის ნათესავი, რომ მეორე რიგის მემკვიდრე იყო, ეს კარგად ჩანს რკონის დაწერილიდანაც. შვილის შემდეგ ძმა მოსჩანს აქ უახლოეს მემკვიდრედ.

ამასთან დაკავშირებით ზემოხსენებულ XIII ს. სიგელში ვკითხულობთ:

„...ესე დაწერილი დაგიწერეთ და მოგახსენეთ თქვენ რკონისა ღთის მშობელსა, სასოსა და მფარველსა ჩუენსა, მე კახამან და თანამეცხრედმან ჩემმან ხათუთამან:

შვილი არ გუესვა და ვიყიდეთ სოფელი ხოვლე თქუენთვის, მემამულეთა აღბუღანისაგან და მისთა შვილთაგან გასყიდულნი, ვითა თუით დაწერილნი მათნი თქუენს წინაშე დაგვისხან (ორტალთა) ზედა გასყიდულობისანი და მათგან ჩუენ ვიყიდეთ. მათ უამთა ღია ქვეყანანი დაისყიდნეს ხარკობისაგან ოქრო ძუირად იყუის და სოფელი იეფად...

პატრონმა მაშინ ჩემმა ეზოში მამული დამიგდო, რომე თუმცა სხვა...

რომელი მამულისა სოფელი შემომეწირა ესეც ხელმეწიფებოდა, მაგრამ თუ შვილი მომეცემის, მას არ ვემართლები და თუ შვილი არ მომეცემის — ჩემთა ძმასა არ უზმიდი, და ჩემგან ნასყიდი უკეთ დაგრჩებოდა!.

უფრო ქვემოთ სიგელის ავტორი ვრცლად მოგვითხრობს, თუ რა გზით იმოვა ის ფული, რომლითაც მან სოფელი იყიდა, განსაკუთრებით მიუთითებს რა იმ გარემოებაზე, რომ მან პირადი შრომა-გარჯილობით შეძენილი თეთრით დასაკუთრა სოფელი ხოვლე. „და პასრე მიმჭირდა იმისსა სყიდვასა შიგა. რომ ზოგი მათ მომსყიდველთა წამიღიან იაფად; რაიც ხუთ ათას თეთრად

ღირდის — ორ ათასად ძლივს დაეაჭირვინი და ზოგი სხუაგან ღიღებულთა ზედა გავეყიდი, რაიც ათი ათას თეთრად ღირდის ხუთ ათასად ძლივს გავეყიდე და ეგრე გარდვეც ყუელად. და არა ვისი წამიგია ამას. შიგა. რომე ასი ცხვარი და ექვსასი თეთრი პატრონმა მამამაჩემმა მიბოძა და მისთვის მწვირველი გამიჩენიჭ'.

„სხუაი არაი ვისი მომიხმარებია ხოვლის ფასს შიგა: არც მამეული, არც დედულისა, არც სხუა რა გუარისაო'.

„და არ ამად შემოგვიწირავს თუ შვილი არ გვესო. თუ მოგვეცეს. ეგრეცა თქუნდა მოგუიხსენებია. ჩემის სულისათვის მიყიდა და არავის საქმე უც ხოვლეს გუერდით: არცა შვილსა, არცა ძმასა, და თუ შვილი მომეცეს და ერთიც სოფელი არღა ქონდეს და გამოძებულიც სით მოვიდოდეს დასაჭირვად ანუ მოსახმარებლად შიგაც ვერ გაიაროს. და თუ ტყუედაც ვინ ჯდეს ჩემის გუარის კაცი, მითა ნუ იხსნების'.

„და რა გინდა ვალი ანუ დაჭირება დაემართოს ჩემსა გუარის კაცსა ვითა გიშელთა და ფანასკერტელთა მამულსა თანა არაი საქმე უც, ეგრევე ხოვლესთან არაი საქმე ეღვას'. „თუ შვილი მოგუეცეს — საურავი მისი ხელი შევიდოდეს არ მისად მოსახმარებლად რაისამე — ჩუენის სულისათვის, და შვილი არ მოგუეცის — რომელსა ჩემსა ძმასა, — რომელიც ჩემის გუარის კაცი მონასტრისათვის უკეთესი იყოს, მისგან იურეებოდეს'.

კახა თორელის ზემოთ მოტანილი სიგელი ჩვენთვის მრავალმხრივ არის საინტერესო, მაგრამ პირველ რიგში შეეჩერდეთ მასზე მემკვიდრეთა წრის საკითხთან დაკავშირებით.

კახა თორელი თვლის, რომ შვილის შემდეგ მის მამულზე, როგორც საოჯახო ქონებაზე, პრეტენზიის გამოცხადება შეეძლო ძმას. მამასაღამე, შვილი და ძმა მემკვიდრეთა წრეში იგულსხმებოდა. საგულეებელია, რომ ამ შემთხვევაში არა მარტო გაუყრელი ძმა შიძლება იყოს ნაგულისხმევი, არამედ გაყრილი და ცოლშვილიანიც. ეს ჩანს თუნდაც იქიდანაც, რომ საოჯახო მფლობელობაზე ამავე სიგელში შენახული ცნობის მიხედვით განსაზღვრულ შემთხვევაში

ლეგარული პრეტენზიების წამოყენება შეძლებია უფრო შორეულ ნათესავსაც — საერთოდ მოგვარეს.

„და რა გინდა ვალი ან დაჭირება“ დაემართოს ჩემსა გუარის კაცსა“ — აცხადებს კახა თორელი თავის სიგელში, რომელიც სხვა გვარების — გომელის და ფანასკერტელების მამულზე არავითარი პრეტენზიის უფლება არა აქვთ მათ („არაი საქმე უც“), ასევე ხოვლესთან „არა საქმე ედვას“ — ო.

კახა თორელი იმ მოტივით აღუკვეთავს თანამოგვარებს ხოვლესზე ყოველგვარი პრეტენზიის უფლებას, რომ იგი „კულისათვის“ ნაყიდი მიწაა და ამავე დროს მხოლოდ საკუთარი შრომა-გარჯილობით შეძენილი. ერთი სიტყვით ხოვლე საოჯახო-სამემკვიდრეო მფლობელობა კი არ იყო, არამედ კახა თორელის მიერ სამკვიდრო მამულისაგან დამოუკიდებლად ნაშოვნ მიწა. რაც შეეხება საოჯახო-სამემკვიდრეო მფლობელობას, მასზე, როგორც სიგელიდან ჩანს, განსაზღვრულ შემთხვევებში — „ვალისა და დაჭირებების“ დროს გარკვეული პრეტენზიების გაცხადება შეეძლოთ გვარის წარმომადგენლებს. ყოველ შემთხვევაში, ასეთი პრეტენზიების წარდგენის შიში „ნასყიდი“ მიწის მიმართაც არ შორდებოდა კახა თორელს, ამიტომაც იგი დაწერილებით აგვიწერს თავისი მოუდევარი საკუთრების შეძენის წყაროებზე. ცხადია, ასეთი შეხედულება მომდინარეობს იმ დროიდან, როდესაც გვარის ყველა წევრი თანამემკვიდრედ ითვლებოდა.

ნასყილობის „დაწერილებში“ ანალოგიურ იურიდიულ კლასულას სხვაგანაც ხშირად ვხვდებით. მაგალითად ყანჩაეთის სახარების XVI ს. ერთ მინაწერში ვკითხულობთ: „ესე დაწერილი მოგახსენე პატრონთა მღვდელთა და მოძღუართა და კრებულთა კაბენისა; ვინებეთ და მე ბილქანათარის-ძემა მას ჟამსა, ოდეს ყანჩელი ხვარასანს აწვიეს, დამეჭირა და თქვენ ჯაჭვ-მუზარადი გდევ, შემოგებეწეწე მიბოძეთ, და მოგყიდე ვენახი ოგომურისა თავსა. მიწა ბურკულას ბისაგან ნასყიდი მქონდა. აწ გიბედნიეროს ღმერთმან თქვენ მონასტერსა კრებულთა, რომელი აწ ხართ და

შემდგომად მომავალი ხართ. ვერავინ შეგიცვალოს, ვერც პატრონმა და ვერც ჩემის გვარის კაცმა, ამაღ რომე მეც ნასყიდი მქონდა. ყანაეთის სახარების მინაწერებში ნასყიდობის და შეწირულობის სხვა საბუთებშიც ხშირად ვკითხულობთ ისეთ თქმას, რომ „ჩუენის გუარის კაცმან ან პატრონობით ან ხელოსნობით“არ უნდა დაარღვიოს ჩუენი ნებაო და სხვ. ანალოგიური კლაუზულები ყოველ ნაბიჯზე გვხვდება შესაბამის ქართულ იურიდიულ დოკუმენტებში. აქ გამოძახილს პოულობს ოდესღაც არსებული გვარის ყველა წევრის სამემკვიდრეო უფლება გარდაცვლილი თანამოგვარის ქონებაზე.

ფეოდალურ საქართველოში უმკვიდროდ დარჩენილი მამული მეფის განკარგულებაში გადადიოდა. დავით აღმაშენებელმა როცა გელათის მონასტერი ააგო, მას მრავალი უძრავ-მოძრავი ქონება შესწირა. მათ შორის იყო „მამულიც“. ამასთან დაკავშირებით დავითის ისტორიკოსი მოგვითხრობს: „და მამული ლიპარიტეთი უმკვიდროდ იყო, არამედ სხვათა მრავალთა და სამართლიანთა უსარჩლესი მიუხეველთა სოფლებთა თანა მისცა დედასა ღმრთისას; სამსახურებელნი წინაშე მდგომელთა მისთვის, და უზრუნველი ტრაპეზი გაუჩინა“... რას ნიშნავდა უმკვიდროდ დარჩენა — ოჯახის შიგნით მემკვიდრის არყოლას და საერთოდ თანამოგვარის არ ყოლას?

ამ კითხვაზე, როგორც ჩანს ყოველთვის ერთნაირად როდი პასუხობდა შუა საუკუნეების ქართული სამართალი.

როგორც ვხედავთ, დაღმავალი და გვერდითი ხაზით მემკვიდრეობას ქართული ფეოდალური სამართალი უკვე ადრე შუა საუკუნეებიდან კარგად იცნობდა.

იცნობდა თუ არა ქართული ფეოდალური სამართალი აღმავალი ხაზით მემკვიდრეობას? ამ კითხვაზე დაახლოებით ასეთი პასუხი შეიძლება გაიცეს: როცა ერთ გაუყრელ ოჯახად ცხოვრობდნენ მშობლები და შვილები, მაშინ თითქოს ეს საკითხი სრულიად მარტივად უნდა გადაწყვეტილიყო. უმემკვიდრეოდ გარდაცვლილი შვილის ქონება ოჯახში რჩებოდა და იგი ოჯახის უფროსის —

მამის ხელში უნდა გადასულიყო. მაგრამ საკითხი ასე მარტივად ვერ გადაწყდებოდა. ცნობილია, რომ საერთოდ ფეოდალურ სამართალს ალმაველი ზაზით მემკვიდრეობა ყოველთვის როდი მიაჩნდა სასურველად. ბენეფიციუმისა და ლენის მფლობელი შვილის გარდაცვალების შემდეგ ხანშიშესუსლი მამის ხელში სამხედრო სამსახურის შესრულებასთან დაკავშირებულ ადგილ-მამულის გადასვლა მეფისათვის სასურველი იქნებოდა. ამიტომ ცხადია, მეფე ყოველთვის ვერ დათანხმდებოდა ასეთ მემკვიდრეობის წესზე.

ვახტანგ VI-ის სამართლის წიგნის 113-ე მუხლში ნათქვამია: „უშვილო კაცი — ძმა იყოს ვისიმე თუ ბიძა, განა ბიძაშვილი — გაყრა მონინდომოს, თავისი წილი და კერძო არ დაეჭირვის, და თუ სახლიკაცი გაიტანა რომელიმე და გაჰყვა ვისმე, ვისთანაც მოხვდების, მისი მამული და ქონება მას დარჩების. თუ უშვილოდ მოკვდა, სხვა ძმები და ბიძაშვილები ვერას მოედავებიან და ვერც არას შეუვლენ. და თუ ცალკე გავიდა და არავისთან დადგა და უშვილოდ ამოვარდა, მისი მამული ხელმწიფის არის, ვისაც უნდა უბოძებს“.

მამასადამე, ხსენებული მუხლის მიხედვით უნდა დაეუშვათ, რომ ოჯახის გაყრის შემდეგ თუ დედა ან მამა რომელიმე შვილთან თუ დარჩებოდა საცხოვრებლად და ეს უკანასკნელი უმემკვიდრედ გადაეგებოდა, მშობლები მიიღებდნენ შვილის ქონებას. „ვისთანაც მოკვდების — მისი მამული და ქონება მას დარჩების“ — ამბობს კანონმდებელი. მეორეს მხრივ ზემოხსენებული გარდაცვლილ, ოჯახიდან გამოყოფილი მარტოხელა პირის ქონებას ცალკე ოჯახებად მცხოვრები ძმა თუ ბიძაშვილი „ვერას მოედავებიან და ვერც არას შეუვლენ“. ცალკე გასული, არავისთან არ დამდგარი და უშვილოდ ამოვარდნილი პირის მამული „ხელმწიფისა არის“ და იგი მას ვისაც მოეპრიანება უბოძებს. იურიდიული პრაქტიკა კი ისეთი იყო, რომ ასეთი პირების მამულს მეფე ისევ გარდაცვლილის ნათესავეებს — მის რომელიმე თანამოგვარეს უბოძებდა უპირატესად. როგორც ვხედავთ, XVIII საუკუნის ქართულმა კანონმდებლობამ



საკმაოდ შეზღუდა მემკვიდრეთა წრე, ყოველ შემთხვევაში სოფელ ადგილებში. ცხადია, რომ ასეთი რამ მეფის ხელისუფლების ინტერესებით იყო ნაკარნახევი.

სხვა მდგომარეობა იყო ამასთან დაკავშირებით თბილისში. მემკვიდრეთა წრე ქალაქში უფრო ფართო იყო ვიდრე სოფელ ადგილებში. ამის შესახებ არსებობდა ვახტანგ VI-ის სპეციალური დადგენილება: „თუ ქალაქში კაცი ამოვარდეს და თუ არ დარჩეს ძე და არცა ასული, იმისი საქონელი სახლი კარი და აგარაკი, მამული და მიწა-წყალი, ვინც იმისი ვარისი გამოჩნდეს იმისთვის გვიბოძებია, ჩვენ ხელი არა გვაქვს“...

1722 წლის 6 სექტემბერს ვახტანგ VI წყალობის წიგნი უბოძა მოქალაქეებს იმასთან დაკავშირებით, რომ ამ უკანასკნელმა სამეფო ხელისუფლებას კარგი სამსახური გაუწიეს მტრებთან ბრძოლის საქმეში. „აწ თქვენისა მოდგომისა და ერთგულებისა და გარჯილობისა სამუქაფოდ ესე წყალობა გიყავით, რომელ პირველთაგან გედვათ და აწ აღმომიკვეთია თუ ქალაქში კაცი ამოვარდეს და არ დარჩეს არცა ძეი და არცა ასული, იმისი საქონელი, სახლი, კარი და აგარაკი, მამული და მიწა-წყალი, ვინც იმისი ვარისი გამოჩნდეს, იმისთვის გვიბოძებია, ჩვენ ხელი არა გვაქვს და ვერც ვინ ჩვენი მოსაქმე მოედავების“. როგორც ზემოთ მოტანილი იურიდიული დოკუმენტიდან კარგად ჩანს, XVIII საუკუნის ოციან წლებამდე თბილისშიც ისეთივე რიგი იყო მემკვიდრეობისა, როგორც საერთოდ მთელ სამეფოში.

იმ შემთხვევაში, თუ მოქალაქის ქვრივი ან ქალიშვილი ისეთ არამოქალაქეს მისთხოვდებოდა, რომელიც ვისიმე ყმა იქნებოდა, მაშინ მოქალაქის ქვრივის ან ქალიშვილის მთხოვნელი ყმა ჩამოერთმეოდა მის პატრონს და სამეფო ყმად, მოქალაქედ აღირიცხებოდა. „ვინც სამე ვაჭრის ქალი შეაგულიანოს და კეთილშობილმან თვისსა ყმასა მისცეს, უკეთუ არს იგი ქვრივი და არა ყვის ძე, მაშინ ჩამოერთვას კაცი იგი კეთილშობილსა და დაასახლონ მამულისა ზედა ქვრივსა და შერაცხონ ქმარი იგ

ვაჭრად, რომელიც დასწერონ ქალაქისა დაეთარსა შინაც მოქალაქედ, ამათ რათა არა წარუწყმდეს სამეფოსა სახასო თვისი, მამული და ნაქონები“. ცხადია, რომ ამ შემთხვევაში კანონმდებელი იცავს მოქალაქეების, როგორც სამეფო ხელისუფლების ბუნებრივი მოკავშირის კერძო ინტერესებს; ამავე დროს იგი ფეოდალურ მებატონეთა ყმების ანგარიშზე ცდილობს გაამრავლოს მოქალაქეთა რიცხვიც. ფეოდალური დაქუცმაცებულობისა და ანტიოსციალური ცენტრიდანული ძალების მხრივ სამეფო ხელისუფლების წინააღმდეგ გააფთრებული ბრძოლების პირობებში ქალაქისა და სოფლის მშრომელი მოსახლეობა მზად იყო მხარი დაეჭირა ძლიერი ცენტრალური სახელმწიფო ხელისუფლებისათვის ფეოდალთა თვითნებობის წინააღმდეგ და თავის მხრივ მეფე ყურადღების და მზრუნველობის გამოჩენას ცდილობდა მათ მიმართ.

ამიტომაც, ჩანს უშვილო კაცის ქონება ქალაქში ბეითალმანად არ ითვლებოდა, მემკვიდრეთა წრეც უფრო გაფართოებული იყო და ეს უკანასკნელი შორეულ ნათესაობასაც გულისხმობდა, იმ შემთხვევაში თუკი ვინმე უშვილოდ გადაეგებოდა. ქალაქში მემკვიდრეობის ასეთი განსაკუთრებული წესის არსებობა ნაყოფი იყო იმ უფრო მაღალი სოციალ-ეკონომიკური და კულტურული დონისა, რითაც ქალაქი, ამ შემთხვევაში ალბათ მხოლოდ თბილისი, წინ იღგა მთელ გარემომცველ დაბა-სოფლებთან შედარებით.

კანონით მემკვიდრეობის სამართლებრივი რეჟიმი ძველი სამართლის წიგნების მიხედვით ორი საწყისის მიხედვით ეწყობოდა. ჩვეულებრივ მემკვიდრეებად ითვლებოდნენ ან ოჯახის წევრები, როგორც ასეთები, ან სისხლით ნათესაეები. ძველი რომის სამართალი, „რუსსკაია პრავედ“ და რიგი ბარბაროსული სამართლის წიგნები ოჯახით შემოფარგლავენ მემკვიდრეთა წრეს. შემდეგში თანდათან მემკვიდრეთა წრე ფართოვდება და იგი ოჯახს გარეთ მიიწევს და ძლიანაც შორსაც. თავდაპირველად ადრეკლასობრივ სწოგადოებაში, როდესაც ოჯახში თითქმის მთელი გვარი იყო გაერთიანებული, ცხადია, გვარის წევრები ურთიერთმემკვიდრეობდნენ. შემდეგში

როდესაც ოჯახი დანაწევრდა, მემკვიდრეებადაც მხოლოდ წერილი ოჯახის წევრები გამოდიან. დასასრულ, სოციალურ და კულტურულ პროგრესთან ერთად, როცა ახალი წარმოებრივი ურთიერთობანი და კერძო კაპიტალისტური საწყისები ისახებიან, მესაკუთრეები კვლავ აღწევენ მემკვიდრეთა წრის გაფართოებას.

ჩვენს შემთხვევაში ქალაქში (თბილისში) არსებულმა ეკონომიური წყობილების უფრო მაღალმა დონემ გამოიწვია ის გარემოება, რომ გაფართოდა სამკვიდროს დამტოვებლის იმ სისხლით ნათესავთა წრე, რომლებსაც მემკვიდრეობის უფლება გააჩნდათ. ეს იყო ახალი, ბურჟუაზიულ-ქალაქური კერძო საკუთრების საწყისების გამარჯვება ძველ ფეოდალურ ეკონომიურ წყობილებასა და სამართალზე. ეს იყო ბურჟუაზიული საკუთრების მომავალი სრული გამარჯვების მომასწავებელი. ფეოდალურ-იერარქულ საკუთრებაზე.

მემკვიდრეობის რიგი ამ შემთხვევაში საზოგადოების ეკონომიური წყობილების ბურჟუაზიული ტენდენციებისათვის ხელშემწყობად გამოდის.

როგორც აღვნიშნეთ, რომ ფეოდალურ საქართველოში პრაქტიკაში იყო, რომ უშვილოდ ამოვარდნილი ბიძაშვილის და სხვა განაყარი ნათესავების მამულს მეფეებს წყალობის სახით გამოსთხოვდნენ ხოლმე გარდაცვლილის უახლოესი ნათესავები.

მაგალითად, 1646 წელს როსტომ მეფის მიერ გაცემულ სიგელში გივი ზედგენიძისადმი ვკითხულობთ: მას ჟამსა ოდეს მოგუიდეგით კარს და თქუენის ბიძაშვილის თამაზის კერძს კარბს დაგუიჯენით, ჩუნიც ვისმინეთ აჯა და მოხსენება თქუენი და შვიწყალეთ და გიბოძეთ კარბს რისაც მქონებელი თამაზ ყოფილიყოს წყალითა წისქვილითა, ველითა, ვენახითა, სახნავითა და უხნავითა, შენითა და ოხრითა, საძებრითა და უძებრითა, ნასყიდითა და უსყიდითა ვიდრე მთით ბარამდე უნაკლულოდ.

როსტომ მეფის სხვა სიგელში 1656 წლის თარიღით ვკითხულობთ: „ოდეს მოგუიდეგით კართა და თქუენის განაყოფის ამოვარდნილის მამუკას შვილის მერაბის მამულის წყალობას გუიჯენით ჩუენცა

ვისმინეთ აჯა და მოხსენება თქუენი, მოკითხული ვქენით და მერაბასი სამამულე აღარავინ დარჩომილიყო და მისი მამული თქუენ გეხელყოფოდა და ჩუენ შეგიწყალებთ და გიბოძეთ რისაც მქონებელი მამულისა მერაბი იყო: დარბაზი, შიგნით დიდი სახლი, სათორნე, აქათ მარანი მისი ჭურითა. მარანს წინ სახლი დარბაზის კუთხეში ოთახითა. დარბაზის გვერდით სახლები, რასაც და რა დავითანთ პაპანას სახლის კედელი გამოიტანდეს’.

როგორც ვხედავთ „ამოვარდნილის კაცის“ განაყოფობა გარკვეულ უფლებას იძლეოდა პირისათვის განეცხადებინა პრეტენზია მის ადგილმამულზე. „მოკითხული ვქენით და მერაბისი სამამულე არავინ დარჩომილიყო და მისი მამული თქუენ გეხელყოფოდ’“-ო მიმართავს. მეფე ამოვარდნილი კაცის განაყოფს. მამსაღამე განაყოფობა თუ უშუალოდ არა, ყოველ შემთხვევაში შუალობით (მეფისთვის თხოვნის მეშვეობით) გარკვეულ საპრეტენზიო სამემკვიდრეო უფლებას იძლეოდა.

„ბარისა და მთიურთა ადგილთა“ განჩინება ბეთალმან ქონებასთან დაკავშირებით მთიულეთისათვის შემდეგ კანონს აწესებს: „თ ქ. ღმერთმან ნუ ქნას, რომელსამე სოფელში კაცი ამოსწყდეს, ან შვილი, ან ძმა არ დარჩეს, იმის მამულს ნურვინ დაიჭერს, თუ უნდა გაყრილი ძმაც რომ ჰყუანდეს, მანამდის ჩუენ არ მოგვახსენოს, მანამდის ის მამული ისევ ბეთალმნად უნდა იდევას; მოხელე მოვიდეს, მოგვახსენოს, და როგორც ჩუენ უბრძანოთ, იმ მამულის საქმე ისე უნდა აღსრულდეს’.

როგორც ვხედავთ, თვით გაყრილი ძმაც კი არ იყო უშვილოდ ამოვარდნილის უპირობო მემკვიდრე. იგივე არ ითქმის გაუყრელ ძმზე. იგი შვილის თანაბარი სამემკვიდრეო უფლებებით სარგებლობდა. ყოველ შემთხვევაში, ჩანს, რომ მემკვიდრეთა წრე ერთი ოჯახის ფარგლებში მცხოვრები შვილით და ძმით შემოიფარგლება, რომ საქმე აქ მამულის მემკვიდრეობას შეეხება. თუ როგორი იყო უმემკვიდრეოდ ამოწყვეტილი კაცის მოძრავი ქონების ბედი, ამაზე ზემოხსენებული საკანონმდებლო ძეგლი

არაფერს ამბობს.

1791 წელს ერეკლე მეორე „განწესებაში“ თავისი შვილებისადმი წერდა:

„ბეთალმანი თავადისა და აზნაურის მამულისათვის, თუ როგორ უნდა ქნან ძმებმა. ეს უნდა რომ პირველად დაიდვას როგორც საქართველოებში რიგი არის და მასუკან ბატონმა და ძმებმა, თუ ამჯობინონ გაცემა, გასცეს მებატონემან და თუ იქილამ ან ფეშქაში შემოვიდეს რამე, ორი წილი მეფეს და ერთი ძმებს. და თუ მამულზე ქვრივი და ობოლი ქალი დარჩეს, ქვრივმა რაც იმ მამულს შეიძლება აქონდეს თავისი სარჩო მართებულად სამართლით უნდა მიიღოს მებატონისაგან, როგორც მამის ჩემისაგან განწესებულია და ჩემგან საქართველოს სამართალში ობოლსაც და ქვრივსაც ისე უნდა არჩინონ, იმ წესით, როგორც არის განწესებული. თავადისა და აზნაურიშვილისა სხვა რიგად არის“.

ამის მსგავსად უნდა ყოფილიყო მემკვიდრეობის საერო რიგი ადრეფეოდალურ საქართველოში; მაშინ დიდ-აზნაურები ადგილ-მამულს ნაწილობრივ — ბენეფიციუმების სახით ფლობდნენ. მეფე აქ უშუალოდ ერეოდა მემკვიდრეობის სფეროში. ყოველი ახალი მემკვიდრე სამკვიდრო ადგილ-მამულის მიღებისას, გვინდელი ტერმინით რომ ვთქვათ „ფეშქაშს“ უხდიდა მეფეს, ფიცს ღებულობდა და სხვ. მაგრამ ეს „რიგი“ გვიანი შუა საუკუნეების „საქართველოებში“ რამოდენადმე მაინც დავიწყებული ჩანს.

საერთოდ ბეთალმანი მამული სახასოდ დაიდებოდა ხოლმე ფეოდალურ საქართველოში. როგორც ჩანს, თეიმურაზისა და ერეკლეს მეფობის დროს ზოგიერთი ცვლილება შეუტანიათ ზემოხსენებულ წესში. ამ მოსაზრებას რამდენადმე მხარს უჭერს დავით ბაგრატიონის „მიმოხილვაც“.

„მიმოხილვის“ 993-ე მუხლში დავით ბაგრატიონი შენიშნავს, რომ როდესაც საერთო მამულის გაყოფის შემდეგ აზნაური გამოესალმებოდა წუთისოფელს და მას არ დარჩებოდა ვაჟიშვილი, მაშინ შესაძლო იყო რომ ქალი გამხდარიყო მემკვიდრეთ. იმ

შემთხვევაში, როდესაც მამული გაყოფილი არ იქნებოდა, მაშინ ქალი ღებულობდა საგვარეულო ქონების ერთ მეთოთხმეტე ნაწილს, მამის პირადად შენაძენს და დედის მზითევს.

დავით ბაგრატიონის თქმა იმის შესახებ, რომ თუ თავადს ან აზნაურს გარდაცვალების შემდეგ თავის გვარში არ დარჩებოდა მემკვიდრე ("не оставят в роде своем наследников") მაშინ სამკვიდრო ქონება ზაზინას გადაეცემოდაო — გარკვეულ გაუგებრობას იწვევს. საქმე იმაშია, რომ თუ ოჯახის წევრი მემკვიდრე არ იგულისხმება, მაშინ ჩვენ გარკვეულ წინააღმდეგობას ვაწყდებით დავითის მიერ მოწოდებული ნორმის სხვა საკანონმდებლო ძეგლებთან შეთანხმების თვალსაზრისით.

ცოლი, რა თქმა უნდა, შედიოდა ქმრის მემკვიდრეთა წრეში, მაგრამ დ. ბაგრატიონის მიხედვით, უშიელო ქვრივი ქალის სამემკვიდრეო უფლება გარკვეულად შეზღუდულია. მაღალ წოდებათა სინამდვილეში ქვრივი ქალი ღებულობს სამკვიდრო ქონების ერთ მერეედს, დაბალ წრეებში კი ეს პროპორცია გაზრდილია.

1750-1760 წ.წ. შედგენილ კახეთის ბაჟების გარიგების წიგნში ვკითხულობთ:

„14 ქ. კაცი რომ ამოსწყდეს, არც ვაჟი დარჩეს, არც ქალი და არც ქვრივი, იმისი თუ რამ საქონელი დარჩება, ნახევარი მკედრისაა, ნახევარი ბატონისაა.

15. თუ ქვრივი დარჩეს, ორი წილი მკუდარს, ერთი წილი ქვრივსა და ერთი წილი ბატონს. ქვრივმა თუ იმ მამულზე ქმარი შეირთოს, არც მამული გამოერთვას და არც საბატონოდ საქონლის მეოთხედი.

16. თუ ქალი დარჩეს მამულიც იმისია და საქონელიც, თუ სხვაგან არ გათხოვდა და თუ სხვაგან გათხოვდა, საქონელი იმისია და მამული ბატონისა არის.

17. ქ. ვაჟი რომ იყოს არა მოეშლება რა“.

როგორც ვხედავთ, კახეთში, „საქართველოების“ ერთ-ერთ შემადგენელ ნაწილში, კაცი ამოწყვეტილად ითვლება, თუ გარდაცვალების

იმოხეტში ცოლ-შვილი არ ჰყავს. ქვრივი შეიძლება „მამულის“  
იმულობელი იყოს, თუ ის „მამულზედ“ შეირთავს ქმარს. ამ  
შემთხვევაში იგი ქმრის მთელი „საქონლის“ პატრონი ხდება.  
ორე შეეხება გარდაცვალებულის ქალიშვილს, თუ ის სხვაგან არ  
გათხოვდება, ეუფლება მამის საქონელსა და მამულს. დაახლოებით  
ანალოგიურ მდგომარეობაზე მიგვიითებს სხვა დოკუმენტიც. ალავერდის  
ქაძრის სიგელით (1749 წ.) საეკლესიო ყმების წრეშიც იგივე  
რეგულაცია შემოდის. ქვრივ ქალს უფლება ეძლევა „ზედ მამულზე  
ქმარი შეირთოს“. თუ კი ქვრივი ქალი სხვაგან გათხოვდება,  
ქმრის საქონელი და სათავანო შეუძლია თან წაიღოს. რა თქმა  
უნდა ეკლესია ქვრივ ქალს საყდრის მამულის თვითნებურად  
გასხვისების უფლებას არ აძლევდა.

\* \* \*

ფეოდალურ საქართველოში მშობლებისა და შვილების ქონებრივი  
ურთიერთობის საკითხების განხილვის დროს უშუალოდ ჩნდება  
საჭიროება ბერ-მონაზონთა სამემკვიდრეო უფლებების გაცნობისა.

ქრისტიანობის, როგორც სახელმწიფო რელიგიის, გამარჯვების  
შემდეგ საქართველოში იზრდება და ვითარდება ახალი, ქრისტიანული  
მსოფლმხედველობა. წამოიშობა თეთრი და შავი სამღვდელოების  
საკმაოდ მარვალრიცხოვანი არმია. ბერ-მონაზვნობა ქრისტიანობამ  
წარმოშვა საკმაოდ ადრე. ასე რომ მეოთხე საუკუნეში წმ.  
პასომი უკვე ადგენს. ბერ-მონაზვნობის წესდებას. უკვე ამ დროიდან  
მოყოლებული შეიმჩნევა შავი სამღვდელოების სამემკვიდრეო  
უფლებების შეზღუდვის პირველი ნიშნები.

ახლა ენახოთ, მშობლებსა და შვილებს შორის ქონებრივი  
ურთიერთობის საკითხი როგორ წყდება ფეოდალურ საქართველოში  
იმ შემთხვევაში, როცა შვილები ან შვილი მონასტერში იქნებოდა  
აღკვეცილი.

ამასთან დაკავშირებით ჩვენ გავიხსენებთ, რომ გიორგი მერაზულეს

თხზულების მიხედვით, როცა ზენონი საერო ცხოვრებაზე ხედავს ფიქრობს, განიზრახავს ხელი აიღოს იმ ქონებაზე, რომელმას მშობლებმა დაუტოვეს ზენონი თავისი ქონებას დას უტოვესაა „მამული, დედული და მონაგები“. როგორც ავტორი ამბობს „მონაგებთა დატყევა სისხლთა დათქევისა კმისგავსების“. მიუხედავად ამისა ზენონი მემკვიდრეობით ქონებაზე ხელს იღებს.

ამავე კუთხით ჩვენთვის საინტერესო უნდა იყოს გრიგ ბაქურიანის ტიპიკონიც. ტიპიკონის შემდგენელს, რა თქმა უნდა ნიშნულად აღებული ქონდა საბერძნეთის ერთი ცნობილი მონასტრის წესდება, მაგრამ ცვლილებანი შეუტანია მასში („და სხვა მცირე რომელ ჩუენ შეესძინეთ და შთაესწერეთ მას შინა“). სამწუხარადაა მშობლებსა და შვილებს შორის ქონებრივი ურთიერთობის თვალსაზრისით აქ ვერ ვხვდებით ჩვენთვის საინტერესო ცნობებს.

პატრიარქ ფოტის თოთხმეტ ტიტლოვანი დიდი ნომოკანონი მიხედვით, რომელიც არსენ იყალთოელის თარგმანის მეშვეობით საქართველოშიაც კარგად იყო ცნობილი, მშობლები არ უნდა ეწინააღმდეგებოდნენ შვილებს, თუ ეს უკანასკნელები ბედურად აღკვეცას მოისურვებენ. ამავე დროს, და ეს განსაკუთრებით გასაზრებელი ბერძნულ სჯულდებანში, ასეთი საქციელისათვის მშობლებს შვილებს არ უნდა წაართვან მემკვიდრეობა.

მეტ-ნაკლებად ეს დებულება გვიანი შუა საუკუნეებში საქართველოშიაც იყო ძალაში. ერთი დოკუმენტის მიხედვით ვინმე მურვან ღარიბისძე თავის ნასყიდ ადგილ-მამულს სწორად „ვანის ქვაბს“. შეწირულების საბუთში თავისი ქონების მომავლად ბედთან დაკავშირებით შემწირველი ამბობს: „და თუ ჩემს სხლისა ქალმან ანუ სძალმან ჩოხათა ჩაცუმა მოინდომოს, მესამედსა მას მიუმძღვანებდიო“.

მონაზონი ქალები მონასტრის სწირავენ უძრავ და მოძრავ ქონებას, რომელიც მათ ნასყიდი აქვთ. „... ყოველთა მონაზონის უნარჩევსმან ამილახორის თაყას ქალმან როდამ-ყოფილმან რიფს — ვიყიდე მად... რიტა (I) გასყიდული, და მეორედ კიდევ ქვისაა



დაარღვევდეს და კიდევ მეორედ ვიყიდე და დაეიხსენ, და წისქვილი ოხერი იყო და ახლად აღვშენე ბორბლითა და ქითა, და შემომიწირავს ჯუარისა პატიოსნისათვის...”

#### 4. შვილობილისა და ზესიძის (ძესიძის) ინსტიტუტი.

##### შემკვიდრეობის საანდერძო ფორმა

მშობლებისა და შვილების ქონებრივი ურთიერთობის გარკვევის თვალსაზრისით, გარკვეული მნიშვნელობა აქვს შვილობილის (შვილად აყვანილი) სამემკვიდრეო წილის გარკვევას.

შვილად აყვანა (შვილება) ქართული სამართლისათვის კარგად იყო ცნობილი. ბაგრატ კურაპალატის სამართლის წიგნის ნაწყვეტში შემონახულია კანონმდებლობის დადგენილება შვილებული სიძის შესახებ.

„სიძის შვილებულისა მარე იცოდით: თუ წიგნითა შესრულიყვნენ, მამული დაეწეროს, რა გაიყვნენ, საუხუცესო მამულისა პატრონსა, სხვა შუა გაუყავით და შეტანილი და დახუეღრებული თავ-თავისი გაიტანონ.

თუ უწიგნოდ შესრულ იყვნენ, შეტანილი და ჳირნახული გაჰყვეს და შესმულ-შეჭმული არა იხსენოს“ (მუხლი 157-158).

ამრიგად შვილებული, ამ შემთხვევაში სიძე, თუ კი იგი სიმამრის სახლში „წიგნით“ იქნებოდა შესული, ნამდვილი და კანონიერი შვილის უფლებებით სარგებლობდა. „წიგნით“ შვილებული სიძე თავისი სიმამრის უძრავი ქონების — „მამულის“, მემკვიდრედაც შეიძლებოდა ყოფილიყო.

აქვე უნდა გავიხსენოთ, რომ ძველი აღმოსავლეთის ქვეყნებში შვილად აყვანა ლეგალურად გაუსხვისებელი ქონების გაყიდვა-გაძვინების საშუალება იყო. ამ მოვლენას ისტორიულ ლიტერატურაში ჩვეულებრივ ფსევდო შვილებას უწოდებენ. იგი განსაკუთრებით რელიუფურად გამოვლინდა ხურიტულ სამოგადოებაში.

ნუზუს დოკუმენტებიდან ცნობილი გახდა, რომ ხსენებულ

ძველ აღმოსავლურ ქვეყანაში მიწა ფორმალურად გაუსხვისებელ სათემო საკუთრებას წარმოადგენდა. მიუხედავად ამისა, უკვე ძველი წელთაღრიცხვის მეორე ათასწლეულის შუა წლებში რიგი მონაცემების მიხედვით ადგილ-მამული მასობრივად იყო. ქცეული ნასყიდობის ობიექტად. მსხვილი მევახშეები ყიდულობდნენ მიწებს დიდი ოდენობით. რადგანაც კერძო საკუთრება მიწაზე ფორმალურად არ იყო აღიარებული, ამიტომაც უძრავი ქონების ნასყიდობა ხდებოდა ე.წ. ფსევდოშვილების გზით. გამყიდველს შვილად აყავდა მიწის მყიდველი და მას, როგორც „შვილს“ – საოჯახო სათემო ნაკვეთიდან გამოეყოფოდა „სამკვიდრო წილი“, რომელიც ამ მომენტიდან, განსხვავებით მიწის სხვა ნაკვეთებისაგან, პერიოდულ გადანაწილებას არ ექვემდებარებოდა. ამასთან დაკავშირებით მყიდველი (შვილდაყვანილი) გამყიდველს (მშვილებელს) აძლევდა მიწის ფასის შესაბამის „საჩუქარს“. ზოგჯერ შვილად აყვანის აქტებში ხაზს უსვამდნენ იმ გარემობას, რომ ბეგარას ხსენებულის მეშვეობით მიღებული მიწიდან ასრულებს „მშვილებელი“ ანუ გამყიდველი, რომელიც ფაქტიურად მევახშე „შვილებულთან“ კაბალურ ურთიერთობაში ვარდებოდა. ერთ-ერთი მსხვილი მევახშე ნუზუში ხსენებული წესის მიხედვით თავისი სიცოცხლის მანძილზე 150-ჯერ ყოფილა შვილად აყვანილი.

ხსენებულ შემთხვევაში, ცხადია, შვილად აყვანა მოჩვენებით ხასიათს ატარებს. შვილად აყვანას, როგორც უძრავი ქონების ფაქტიური ყიდვა-გაყიდვის საშუალებას, ფეოდალური საქართველოს სიგელ-გუჯერებში, როგორც წესი, ვერ ვხვდებით. მიწის ყიდვა-გაყიდვითვის ფეოდალურ საქართველოში მეტი ლეგალური შესაძლებლობა იყო, ვიდრე ძველ-აღმოსავლურ ხურიტულ საზოგადოებაში და ამიტომაც არ წარმოშობილა ფსევდოშვილების პრაქტიკა. ძველ საქართველოში მიწების საერთო ფონდების საკმაო ნაწილი „ნასყიდის“ კატეგორიას განეკუთვნებოდა და მათი თავისუფალი გასხვისება ეჭვს ქვეშ არ იდგა. ამ საკითხზე აქ ჩვენ დაწვრილებით არ შევჩერდებით. აღვნიშნავთ მხოლოდ

ერთ დამახასიათებელ გარემოებს: XI საუკუნის საბუთის – ნიკორწმინდის დაწერილის – მიხედვით მიწის ყიდვა უძრავი ქონების შექმნის ყველაზე გავრცელებული წყაროა. საბუთში დამოწმებულია მიწის (ყანის, ვენახის ან უბრალოდ „მიწის“) ყიდვის ოცდაათი შემთხვევა. ცხადია, ეს პროცესი გაცილებით ადრეა საგულისხმებელი და ამის შესახებ ჩვენ სათანადო მონაცემებიც გავგაჩნია. ნიკორწმინდის დაწერილში ჩანან მიწის სრული შესაკუთრე გლეხები.

ამ უკანასკნელთა განკარგულებაში არის მიწის ისეთი ნაკვეთები, რომლის მიმართაც მათ საკუთრების უფლების ყველა შემადგენელი ელემენტი გააჩნიათ. ასეთ მიწის ნაკვეთზე საკუთრების სრული უფლების შექმნის წყარო ყიდვა უნდა ყოფილიყო. საბუთში ნათქვამია „ჯინჭარაძისა გლეხისაგან ვიყიდე ნაოთხალი ვენახისა...“

„უახტანგის გლეხისაგან ვიყიდე ყანა...“

„საწირეს ღეთის მშობლისა გლეხისაგან ვიყიდე ვენახი...“

„ნასყიდი“ მიწის ნაკვეთი მოუღვევარია და ბეგარისაგან თავისუფალი. ცხადია, „ნასყიდის“ მიმართ შეილებს მშობლების სიცოცხლეში პრეტენზია არა ჰქონდათ. მხოლოდ მემკვიდრეობის გახსნის შემდეგ, თუ „ნასყიდი“ გაუსხვისებელი დარჩებოდათ მშობლებს, შეილებს ექნებოდათ მათი დასაკუთრების უფლება. მაგრამ თუ მამა მოინდომებდა, მას სრული უფლება ჰქონდა ნასყიდი მიწა ნებისმიერ მოეხმარებინა, შეეწირა იგი ეკლესია-მონასტრისათვის და სხვ.

„ნასყიდი მიწა“, საკუთრივი აზრით, მამულის ცნებაში არ შედიოდა. იგი სულ სხვა იურიდიულ რეჟიმს ექვემდებარებოდა. როგორც ცნობილია, XIII საუკუნის საქართველოში ფეოდალიზმის პროცესი დამთავრებული იყო. მამულს უკვე გავლილი ჰქონდა განვითარების ბენეფიციუმისა და ლენის სტადია. უკვე თავს იჩენდა ტენდენცია მამულის, როგორც სრული საკუთრებისა.

ამიტომაც, რომ ფეოდალი კახა თორელი რკინის ღეთისმშობლისადმი მიწის შეწირულების სიგელში აღნიშნავდა, რომ მას „ხელეწიფებოდა“ – უფლება ჰქონდა თავისი მამულებიდან ნებისმიერი სოფელი შეეწირა (გაესხვისებინა), მაგრამ მეტი მოუღვევრობისათვის

არჩევს პირადი გარჯითა და ღვაწლით შენაძენი „ნასყიდ“ სოფლის შეწირვას. „პატრონმა მამამ“ კახას „ეზოში მამული დაუგდო“. კახას აზრით, მას სრული უფლება აქვს „მამულისა სოფელი“ ნებისმიერად გაასხვისოს.

მაშინდელი მართლშეგნება ფეოდალს უკარნახებდა თავისი თავი უფლებამოსილად ეცნო, გაეყიდა მამულიდან ის სოფელი, რომელსაც ის მოისურვებდა. მაგრამ მამულის გასხვისების საქმეში ფეოდალის უფლებაუნარიანობის და ქმედებაუნარიანობის შემზღვევლად გვეკლინება მეორე თვალსაზრისი, რომელიც მამულს, მემკვიდრეობით მიღებულ მიწათმფლობელობას, მემკვიდრეთა კუთვნილებად თვლის. მამული, როგორც სამკვიდრო ქონება, მეპატრონის გარდაცვალების შემდეგ პირველ რიგში ეკუთვნის შვილს ან შვილად აყვანილს.

საერთოდ, შვილად აყვანა ანდერძის თავისუფლების სუროგატს წარმოადგენს. თუ არ არსებობს ანდერძის თავისუფლების პრინციპი მოცემულ სამართლის სისტემაში, მაშინ შვილად აყვანის გზით სამკვიდროს დამტოვებელი აღწევს თავის მიზანს — ქონების სასურველ პირზე გადაცემას.

იცნობდა თუ არა ქართული სამართალი ანდერძის თავისუფლების პრინციპს და შვილადაყვანის ინსტიტუტს? და რა დამოუკიდებლობა იყო მათ შორის?

ანდერძის ინსტიტუტი ისტორიული კატეგორიაა. იგი კლასობრივი საზოგადოების, მემკვიდრეობის სამართლის და საოჯახო ურთიერთობის განვითარების საკმაოდ მაღალ საფეხურს გულისხმობს. კერძო საკუთრებაზე დამყარებული საზოგადოების სამართლებრივი პრინციპები ანდერძის ინსტიტუტში უკვე უკიდურესობამდეა განვითარებული.

ამრიგად ანდერძი მხოლოდ განვითარებული საოჯახო და მემკვიდრეობის სამართლის აუცილებელი თანამგზავია. დიდი იყო და არის ანდერძის როლი ცივილიზებულ საზოგადოებაში. ამავე დროს მემკვიდრეობის სამართალი არ ყოფილა ექსპლოატაციის წარმოშობის მიზეზი, როგორც ეს რიგ მოაზროვნეებს ეგონათ.

კარლ მარქსი 1869 წელს დაწერილ წერილში „მემკვიდრეობის სამართლის შესახებ“, ამბობდა, რომ „მემკვიდრეობის სამართალს სოციალური მნიშვნელობა აქვს მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც იგი მემკვიდრეს უტოვებს იმ ძალაუფლებას, რომელიც გარდაცვლილს გააჩნდა სიცოცხლეში—სახელდობრ, ძალაუფლებას თავისი საკუთრების მემკვიდრით მიითვისოს სხვისი შრომის პროდუქტები. მაგალითად, მიწა მიწისმფლობელს აძლევს ძალაუფლებას თავისი სიცოცხლის განმავლობაში რენტის ტიტულის ქვეშ ყოველგვარი კომპენსაციის გარეშე მიითვისოს სხვისი შრომის ნაყოფი. კაპიტალი მას აძლევს ძალაუფლებას აკეთოს იგივე მოგებისა და პროცენტის ტიტულის ქვეშ. ფასიანი ქაღალდებზე საკუთრება აძლევს მას უშრომლად, სხვისი შრომით ცხოვრების შესაძლებლობას.

მემკვიდრეობა არ ქმნის ამ შესაძლებლობას, რომ ერთი ადამიანის შრომის ნაყოფი მეორის ჯიბეში ჩადიოდეს. მემკვიდრეობა მხოლოდ იმ პირთა შეცვლას ეხება, რომელთაც ამის შესაძლებლობა აქვთ. როგორც მთელი სამოქალაქო სამართალი საერთოდ, კანონები მემკვიდრეობის შესახებ წარმოადგენენ არა მიზეზს, არამედ, შედეგს, იურიდიულ დასკვნას საზოგადოების არსებული ეკონომიკური ორგანიზაციიდან, რომელიც დაფუძნებულია წარმოების საშუალებათა კერძო საკუთრებაზე, ე.ი. მიწაზე, ნედლეულზე, მანქანებზე და სხვ. სწორედ ასევე მონების მემკვიდრეობით გადაცემის უფლება არა არის მიზეზი მონობისა, არამედ, პირიქით, მონობა არის მიზეზი მონების მემკვიდრეობით გადაცემისა“.

შემდეგ კ. მარქსი მიუთითებს, რომ ჩვენ უნდა ვებრძოლოთ მიზეზს და არა შედეგს, ეკონომიკურ ბაზისს და არა მის იურიდიულ ზედნაშენს. წარმოვიდგინოთ, რომ წარმოების საშუალებები კერძო კეთილდღეობის წყაროდან გადაიქცეოდნენ საზოგადოებრივი კეთილდღეობის წყაროდ; მაშინ მემკვიდრეობის სამართალი, რამდენადაც მას სოციალური მნიშვნელობა აქვს, თავისთავად გაქრება, ვინაიდან ადამიანი თავისი სიკვდილის შემდეგ სტოვებს მხოლოდ იმას, რასაც იგი სიცოცხლეში ფლობდა. ამიტომაც მოსპობილ უნდა

იქნან ის ინსტიტუტები, რომლებიც ზოგიერთ ადამიანებს აძლევენ მათი სიცოცხლის განმავლობაში ეკონომიკურ ძალაუფლებას მითთვისონ მრავალთა შრომის ნაყოფი და სხვ.

რაც შეეხება ანდერძით მემკვიდრეობას, კმარქისის აზრით, იგი განსხვავებით ანდერძის გარეშე მემკვიდრეობისაგან ან საოჯახო მემკვიდრეობის უფლებისაგან არის „თვითნებური და ცრუმორწმუნეობრივი განდიდება თვით კერძო საკუთრების პრინციპისა“.

კარლ მარქსს ეგონა, რომ წარმოების საშუალებებზე კერძო საკუთრების გაუქმება იხსნიდა კაცობრიობას „მონობისაგან“. მაგრამ სოციალურმა პრაქტიკამ ეს მოსაზრება უარყო, თანაც არც ანდერძით მემკვიდრეობის წინააღმდეგ გალაშქრებას არ დაუჭირა მხარი თვით იმ ქვეყნების კანონმდებლობამაც, სადაც მარქსისტული ღოგმები დიდ პატივისცემაში იყო. როგორც ჩანს, უფერულია აქ თეორია, ხოლო „ცხოვრების ოქროს ხე მარად მწვანეა“.

მონათმფლობელური და ფეოდალური საზოგადოების სინამდვილეში ანდერძით მემკვიდრეობის კლასიკურ ქვეყნად შეიძლება ჩაითვალოს ძველი რომი. მაგრამ მცდარია ის შეხედულება, რომ ანდერძით თითქოს რომელიმე ხალხისათვის დამახასიათებელ სპეციფიკურ იურიდიულ ინსტიტუტს წარმოადგენს.

სასაქონლო წარმოების იმ საუბურისათვის, როდესაც კლასობრივი საზოგადოება წარმოიშობა და ვითარდება, დამახასიათებელია ლითონის ფულის, ფულადი კაპიტალის მექანშეობისა და ვაჭრობის გაჩენა, მიწის საკუთრების, იპოტეკის, მონობის და მონოგამიური ოჯახის წარმოშობა. გარდა ამისა „ცივილიზაციისათვის დამახასიათებელია კიდევ შემდეგი: ერთი მხრივ, ის გარემოება, რომ განმტკიცდა წინააღმდეგობა ქალაქსა და სოფელს შორის, როგორც საფუძველი შრომის მთელი საზოგადოებრივი დანაწილებისა; მეორე მხრივ კი ის, რომ შემოღებული იქნა ანდერძი, რომლის შემწეობითაც მესაკუთრეს შეუძლია თავისი საკუთრება განაგოს სიკვდილის შემდეგაც. ეს ინსტიტუტი, რომელიც პირდაპირ ეწინააღმდეგება

ძველ გვაროვნულ წყობილებას, ათენში უცნობი იყო სოლონამდე; რომში იგი უკვე ადრევე შემოიღეს, მაგრამ თუ როდის, — ჩვენ არ ვიცით; გერმანელებში ის ხუცებმა შემიღეს იმ მიზნით, რომ პატიოსან გერმანელს შესაძლებლობა ჰქონოდა თავისი სამემკვიდრეო ნაწილი დაუბრკოლებლად ეკლესიისათვის ეანდერძნა“.

ანდერძი უცნობი იყო, როგორც უკლასო, ასევე ადრეკლასობრივი საზოგადოებისათვისაც. იგი კლასობრივი საზოგადოების იმ საფეხურზე ჩნდება, როდესაც ძველი, უკლასო საზოგადოების ტრადიციები მტკიცედ იქნენ დაძლეულნი.

პატრიარქალური საოჯახო ურთიერთობის არსებობის დროს, როდესაც სახლის უფროსი მთელი საოჯახო ქონების ფაქტიური მფლობელია, ანდერძი არ შეიძლებოდა ყოფილიყო კერძო განკარგულება ქონების შესახებ. ხსენებულ შემთხვევაში პატრიარქალური ოჯახის უფროსი სახლის, როგორც იურიდიული პირის, ქონების ფაქტიური მფლობელია და არა მისი მესაკუთრე. ამიტომაც პატრიარქალური საოჯახო ურთიერთობის განვითარების ხსენებულ საფეხურზე ანდერძი წარმოადგენდა პირისათვის ოჯახის უფროსის ხელისუფლების და ქონების გამგებლობის უფლების გადაცემას. ამ დროს ანდერძი საოჯახო ხასიათის აქციას წარმოადგენდა.

მაგალითად, ადრეფეოდალურ რუსეთში ანდერძი თავდაპირველად მშობაკვდავის დარიგებას და მის განაწესს მოგვაგონებს იმის შესახებ, თუ ვინ უნდა იყოს სახლისა და მეურნეობის ხელმძღვანელი, როგორ იცხოვრონ და განაგონ საერთო ქონება.

ანდერძის ხასიათი და შინაარსი იცვლება იმდენად, რამდენადაც ვითარდები მისი წარმომქმნელი წარმოებრივი, და, მამსადამე, საზოგადოებრივი ურთიერთობაც. საერთო საოჯახო ხასიათის უფლებრივი რეჟიმი სულ სხვა იყო, ვიდრე კერძო საკუთრებისა.

რამდენადაც ვითარდება კერძო საკუთრება, ანდერძიც მით უფრო კარგავს საოჯახო ხასიათს და კერძო უფლებრივ აქტად იქცევა.

ანდერძს ქართული სინამდვილე დიდი წინათ იცნობდა. ლეონტი

მროველის მიხედვით ოსეთზე ლაშქრობის წინ ვახტანგ გორგასალმა „დაწერა ანდერძი...“. ანდერძის შესახებ საუბარია ბასილი ზარზმელისა და გიორგი მერჩულეს თხზულებებში. პირველი მათგანი მოგვითხრობს გიორგი ჩორჩანელის ანდერძზე. სერაპიონ ზარზმელმა „... მოილო ანდერძი დიდისა მთაერისა გიორგისი და წარიკითხა აღვსილმან ცრემლითა, და ილოცა მისთვის და აკურთხა კურთხეული იგი კაცი, რამეთუ მდიდრად მიეცა ყოველივე უზუებით: აგარაკნი თავისუფლებით და საქონელი მრავალფერი და სიმრავლე სახედართა და მროწეულთაი“. უცოლშვილო გიორგი ჩორჩანელს გათხოვილი დისა და დიშვილებისათვის თავისი ქონების გადაცემა ორი გზით შეეძლო: ანდერძისა და ანდერძის სუროგატის – შვილად აყვანის გზით. ბასილი ზარზმელის თხზულება გვაფიქრებინებს, – რომ გათხოვილ დასა და მათ შვილებს არა კანონით, არამედ მხოლოდ ანდერძის მეშვეობით შეეძლოთ შესაბამისად ძმისა და ბიძის ქონების დაუფლება.

დავით აღმაშენებლისა და გრიგოლ ქართლის ერისთავისათვის ანდერძი, აგრეთვე სხვა ანდერძის წიგნები უფრო გვიანი პერიოდისათვის, ადასტურებენ იმ აზრს, რომ ანდერძი საკმაოდ იყო ცნობილი ქართული სინამდვილისათვის. მაგრამ ვინაიდან ფეოდალური საზოგადოებრივი წყობილების არსებობის პირობებში ანდერძის თავისუფლებას არ შეიძლებოდა ჰქონოდა ისეთი განუსაძღვრელი სფერო, რომ საკვებით გამოერიცხა შვილად აყვანის ინსტიტუტი სამართლის სისტემიდან. ბექასა და აღბულას კანონმდებლობა, აგრეთვე ვახტანგის სამართლის წიგნი ანდერძზე ხშირად ლაპარაკობდენ.

„ანდერძი ვისგან ითქუას სიკუდილისა ჟამსა, იგი მტკიცედ დადასტურებული იქნების“ (ბექა მანდატურთუხუცესის სამართალი, მუხლი 57).

ანდერძი მოხსენიებულია ვახტანგის სამართლის წიგნის სხვადასხვა მუხლში (223,224,257,261).

ზემოხსენებული საკანონმდებლო ძეგლის 223 მუხლში ნათქვამია:



„თუ კაცმან მოკვდავმა თავის ალალი საქონელი თავის სულს დააკლო და ვისაც უანდერძა, მიეცემის, მამული თუ ნასყიდი აქვს, ისიც მიეცემის, სხვა მამული იმ ბატონზე ჰკიდია“.

„კაი დიდგვარისა თუ დაბალი, ვინც ვინ მიიცვლებოდეს, მან ანდერძით ვინც დააპატრონოს, ასე იქნას: თუ რამ საქონელი თავისი მოგებული ჰქონდეს, ვერავინ გაუტეხს ანდერძსა, ვისაც დააპატრონებს. ან ნასყიდი მამული თუ საბატონო რამ იყოს, ან ბატონს ებოძებინოს, ის ვერ გასცემს, ბატონს უნდა კითხოს: ბატონზე კიდია, ვისაც ეპრიანება, იმას უბოძებს, თუ გაყრილნი ძმანი ყვანდნენ, ან შვილი, და იმ კაცმა იმათ არ უანდერძოსთ რა სხვას უცხოს მისცეს საქონელი, სიტყვა არა აქვთ, თუ ბატონმა არ ინდომა და ნება არ დართო. ბატონის უბრძანებლად ვერ წაარმევენ. თუ საძმო რამ არის და გაუყრელნი არიან, და იმ კაცმა თავისი წილი სხვას უანდერძა, ძმები არ დაანებებენ, ესეც ბატონზე ჰკიდია“.

ვახტანგის სამართლის წიგნის 234-ე მუხლი ყმის გააზატებასთან დაკავშირებით ეხება ანდერძის საკითხსაც. „სათავისთაო“ ან „თავისი ცოლის ზითვით ნასყიდი“ ყმების გააზატება პირს უთუოდ შეუძლია. საძმო ქონების ანდერძი ისე, თუ ამას სხვა ძმებიც არ დაამტკიცებენ, ძალაში არ შეიძლება იყოს.

ვახტანგის სამართლის წიგნის 261 მუხლი ისევ უბრუნდება ანდერძის საკითხს: „თუ ერთმან კაცმან უძმომ, უსახლისკაცომ, გაყრილმან, უშვილომ, ცოლმან და ქმარმან ერთის სხვის კაცმევილი დედამიანი თუ უდედმამოდ ნაპოვნი, ობოლი, ვინმე გადაგდებული იყიდოს, თუ იპოვნოს, იშვილოს და გაზარდოს, თავის მამული და ქონება შვილისებრ მისაკუთროს და მას უანდერძოს. მას უკან ის გამზრდელი თუ მსყიდველი კაცი მოკვდეს, მისი მებატონე ამ ანდერძს ნუ მოშლის, ვითომ ის არ მომკვდარ არს, მისი მამული და ქონება მასვე აქონიოს, იმით იმსახუროს. ვალი და სადაო, ჭირი და ლხინი, ბატონის სამსახური, მისი მამობილის მოდავეს პასუხი, ყველა მან ნაშვილებმან ქნას.“

თუ დედაკაცმან უქმროდ თავის მზითვით ამრიგი რამე იშოო  
თუ იყიდოს, თუ გაზარდოს. ასრე რომ ქმრისა არა ერიოს  
მის დედაკაცისა არის, უნდა აზატს უზამს, უნდა იმსახურ  
ხელი არა აქვს.

იქმნების, შვილი კი არა, ისრე სასამსახუროდ ცოლ-ქმ  
ერთად იყიდონ სამსახურისა და მადლისათვის, და მერმე,  
მსყიდველი კაცი კი მოკვდეს, როგორც მისი საქონელი  
მამულის მეპატრონეს ეხელაყვის, ის ბიჭიც მისი იქნების, მაგ  
იმ კაცის საქონელთან დაითვლების და, რომელიც ქვრივის რ  
სხვაგან დაგვიწერია ის ისრე უნდა იქნას“.

სამართლის წიგნის 261 მუხლის სხვა ვარიანტში ვკითხული  
„ვინც აიყვანოს ყმაწვილი ან იპოვოს და გაზარდოს, იმისი ა  
იქნას, იმ კაცზე კიღია, თუ უნდა, თავის შვილად გაზარდის  
თუ უნდა თავის ყმად“.

როგორც ვხედავთ ფეოდალურ საქართველოში ანდერ  
მემკვიდრეთა შორის შვილად აყვანილნიც იყვნენ. შესაძლებ  
ყო ანდერძით სიძის შვილებაც.

როგორც აკადემიკოსი ივანე ჯავახიშვილი აღნიშნავდა, ფეოდალ  
საქართველოში საბუთს, რომელშიაც ვისიმე შვილად აყვ  
გარემოება და პირობები იყო ხოლმე აღნუსხული „ნაშვილო  
წიგნი“, ანუ სიგელი ეწოდებოდა. ერთს 1460 წ. საბუთში, ძაგალი  
ნათქვამია: „ურდოელასშვილისა ნაშვილებიცა იყვნით და ნაშვილო  
ნიშანიც გქონდა... ურდოელასშვილისაგან ნაშვილებობისა სიგ  
და ნიშანი თქუნ გქონდათ“ (ისტ.საბ. III,35).

როგორც ვხედავთ, შვილად აყვანის ინსტიტუტი ისე გავრცელებ  
ყოფილა ფეოდალურ საქართველოში, რომ დოკუმენტის საყციალ  
სახეობაც კი შექმნილა, რომელსაც „ნაშვილობის წიგნი“  
სიგელი ეწოდებოდა და რასაც ხშირად მეფე ამტკიცებდა. შვიდ  
აყვანილი (შვილებული) კანონით თუ ანდერძით მემკვიდრე  
შემთხვევაში ისეთივე უფლებებით სარგებლობდა, როგორც  
შვილი. ამაზე ნათლად მიუთითებს ჩვენს მიერ ზემოთ მოტანი

ვახტანგის სამართლის წიგნის 261-ე მუხლი. შეილად აყვანილი შეილის უფლებებით სარგებლობდა, მაგრამ შორეული ისტორიული ეპოქებიდან მომდინარე მოვლენა იყო, რომ ხშირად შეილად აყვანის ფორმით „შვილებულის“ ყმად, მონად, მოსამსახურედ აყვანას ჰქონდა ადგილი. „შვილად აყვანის“ ზემოხსენებული ფორმა ადრეკლასობრივი საზოგადოებიდან მომდინარე ჩანს. ვახტანგის სამართლის წიგნის 261-ე მუხლში კანონმდებელი საკსებით გულახდილად ამბობს: „ვინც აიყვანოს ყმაწვილი ან იპოვნოს ან გაზარდოს, იმისი ასრე იქნას, იმ კაცზე ჰქილია, თუ უნდა, თავის შეილად გაზარდის და, თუ უნდა თავის ყმად“. იმავე საკანონმდებლო ნორმაში სხვა ადგილას ლაპარაკია იმაზე, რომ „იქმნების შეილად კი არა, ისრე სასამსახუროდ ცოლქმართ ერთად იყიღონ სამსახურისა თუ მადლისათვის“-ო.

საკანონმდებლო ნორმებიდან ზემოთ მოყვანილ ნაწყვეტებში მოხსენიულ „ყმაწვილის“ „ყმად“ და „მოსამსახურედ“ გაზრდა მოგვაგონებს, როგორც ძველ აღმოსავლურ ანალოგიურ ინსტიტუტს, ასევე აქედანვე მომდინარე, ქართული ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით აღნუსხულ ე.წ. „სახლისშვილობის“ ინსტიტუტს.

გადმონაშთის სახით ტერმინი სახლისშვილი სოციალური მნიშვნელობით დღესაც შემორჩენილია ქართველ მთიელებში.

ქართული ისტორიულ-იურიდიული დოკუმენტების შესწავლის შედეგად გამოირკვა, რომ ტერმინ სახლისშვილის შემადგენელი ნაწილი — სახლი მხოლოდ საცხოვრებელ ადგილს როდი ნიშნავდა. ფეოდალურ საქართველოში სახლი აღნიშნავდა აგრეთვე ადმინისტრაციულ ერთეულს, წერილ მონოგამიურ და დიდ ოჯახს, ამა თუ იმ პირის სამფლობელოს და ოდესღაც გვარსაც.

მისაღები ჩანს მოსაზრება, რომ გვაროვნული წყობილების დროს სახლისშვილის მნიშვნელობა იქნებოდა, გარდა „ძეშვილისა“, „გვარიშვილი“ და შემდეგ „დიდი ოჯახის შვილი“.

„დროთა ვითარებაში, საფიქრალია, კლასობრივი საზოგადოების ჩასახვის ეპოქიდან და მერე იმ ხანებში, როდესაც ქართველები

არა მარტო დიდ, არამედ მცირე ოჯახებადაც ცხოვრობდნენ, სახლიშვილი წმინდა სოციალურ ტერმინად ქცეულა, რომელიც, აღმოსავლეთ საქართველოს ქართველი მთიელების გადმონაშთური მასალის მიხედვით, სახლში მყოფ ხელქვეით, დამორჩილებულ პირს, სახლის მუშა-ხელს აღნიშნავდა.

ფშაბ-ხევსურებსა, მთიულებსა და გუდამაყრელებში სახლიშვილად შერქმეული დაქირავებული მწყემსი. მოჯამაგირე მხოლოდ შეძლებულ ოჯახებს ჰყავდათ, ხოლო თითონ სახლიშვილი უღარიბესი მეთემე, ან ისეთი მეთემის შვილი იყო, რომელსაც მცირე რამ მეურნეობა თუ ებადა ანდა სულაც არ გააჩნდა იგი. მაგრამ ზოგჯერ რამდენიმე (გადმონაშთებში ორიდან ექვსამდეა დამოწმებული) მეკომურს ერთი სახლიშვილი ჰყავდა და მას ზიარ-სახლიშვილი ეწოდებოდა. სახლიშვილი თუ ზიარ-სახლიშვილი (ხევსურულად სახლიშვილი, ზიარ-სახლიშვილი) ასრულებდა სხვადასხვა სამუშაოს, რასაც სახლის უფროსი დაავალებდა: ზამთრობით წყალს ეზიდებოდა, უკვლიდა. საქონელს ბაგაზე, გაჰყავდა იგი წყალზე, ზაფხულობით მთაში აძოვებდა, ამზადებდა სწამთროდ შეშას, მუშაობდა მინდვრად — თიბაედა, ხნავდა, მკიდა, ლეწავდა და სხვ. სახლისშვილობის მთელს განმავლობაში — მისი ხანგრძლივობა კი წინასწარვე, გარიგების დროს ისაზღვრებოდა, სახლიშვილი სახლის პატრონთან ცხოვრობდა, როგორც მისი ხელქვეითი და, ყოველი რომ შესრულებოდა, თავისი შრომისათვის ნატურალურ ანაზღაურებას იღებდა.

საფიქრებელია, რომ ჩვენ მიერ დადგენილი სახლიშვილობა თავის დროზე წარმოადგენდა პარალელს ძველადმოსავლური „შვილოსნობის“ ინსტიტუტისა, რომელიც მონური შრომის შეცვლის ერთ-ერთი სახეობა იყო. აღნიშნავდა ვ.ბარდაველიძე.

მართლაც, ძველი აღმოსავლეთის ქვეყნებში ხშირად „შვილობილობის“ ჰუმანური აქციის. საფარველ ქვეშ სასტიკი მონური ექსპლუატაცია იმალებოდა. ნაწილობრივ ამ მოვლენაზე უკვე გვქონდა საუბარი.

„შვილად აყვანა“ ძველ აღმოსავლეთში როგორც ანდერძის

თავისუფლების სუროგატი იყო, ასევე მიწისმფლობელების მიწისმესაკუთრებად გადაქცევის არალეგალური საშუალებაც.

ამასთან დაკავშირებით მოვუსმინოთ ი.მ. დიაკონოვს. იგი წერს: „შვილად აყვანა ძველ აღმოსავლეთში ორი სახისა იყო და ორ სხვადასხვა მიზანს ისახავდა: სახლში მუშა-ხელის ან მემკვიდრის შემოყვანას, რომელსაც მშობლების გარდაცვალების შემდეგ კულტი და საგვარეულო ღმერთები უნდა დაეცვა, და ამით ძველების რწმენით, გვარის გარდაცვლილი წევრებისათვის უზრუნველყო საიქიო ცხოვრება. მხოლოდ კერკუის დოკუმენტებში შეილად აყვანილად უმთავრესად მდიდარი ადამიანები მოჩანან. ამასთანავე ერთ შემთხვევაში ვიღაც ტეხიპ-ტილა სხვადასხვა პირების მიერ შვილად აყვანილია... ასზე მეტჯერ, მშვილბეული შვილებულისაგან ლებულობს „საჩუქარს“, მისი მიწის ფართობის სიდიდის პროპორციულს. დამახასიათებელია შვილად აყვანის გარიგებაში გაკეთებული დათქმები. თუ მშვილბეული მოკვდება, მას შეუძლია იგი არ იტიროს, და თუ დიკარგება, არ ძებნოს...“ და სხვ. როგორც ვნახეთ, შვილად აყვანის აქტში, განსაკუთრებით კი „ყმად“ და „სამსახუროდ“ ყმაწვილის გაზრდაში, არის თავისებური, როგორც ფ. ენგელსი იტყვოდა — „წინასიტორიული“ შინაარსიც.

ვახტანგის ზამართლის წიგნის 261-ე მუხლის ვრცელი ვარიანტი ლაპარაკობს უძმო, უსახლკაცო, გაყრილ და უშვილო პირთა მიერ ღედმაშიანი თუ უღედმამო სუბიექტის შვილად აყვანაზე. ამავე დროს კანონმდებელი ერთმანეთის გვერდით იხსენიებს ობლის, გაგდებულის, უღედმამოდ ნაპოვნის შვილად აყვანას. უშვილო კაცს შეეძლო სხვადასხვა გზით, თუნდაც ნასყიდობის საშუალებით, აეყვანა შვილად სასურველი პირი, შვილებულს სრული უფლება ჰქონდა შვილებისათვის გაესაკუთრებინა და ეანდერძებინა მთელი თავისი „მამულა“ და „ქონება“.

კანონმდებელი ავალდებულებდა მებატონეს, რომ შვილად ამყვანის (მშვილბეული) სიკვდილის შემდეგ მას არ მოეშალა მისი ანდერძი და შვილებული პირისათვის შეენარჩუნებინა ანდერ-

ბით დატოვებული „მამული“ და „ქონება“. ცხადია, ამ შემთხვევაში შეილებულს მიწისმფლობელობასთან დაკავშირებული სამსახური და ბეგარა უნდა შეესრულებინა.

უფლებისმონაცვლეობის საკითხში ქართული სამართალი რომის სამართლის პოზიციებზე იდგა. ეს გარემოება კარგად ჩანს აგრეთვე ვახტანგის სამართლის წიგნის 261-ე მუხლის ვრცელი ვარიანტიდანაც. შვილადაყვანილი მშვილებელის უნივერსალური უფლებამონაცვლეა: „ვალი და სადაო, ჭირი და ლხინი, ბატონის სამსახური, მისი მამობილის მოდავეს პასუხი, ყველა მან ნაშვილებმან ქნაქ“.

კაცს აყვანილი „ყმაწვილი“ შეეძლო გაეზარდა შვილადაც და ყმადაც. ოჯახები, რომელთაც მხოლოდ ქალიშვილი ყავდათ, ცდილობდნენ იგი გარეთ არ გაეთხოვებინათ. ამ შემთხვევაში შვილათ და სიძეთ შემოყავდათ ოჯახისათვის სასურველი მამაკაცი. შვილებული სიძე ქართულ საკონმდებლო ძეგლებშიაც იხსენიება. კანონმდებლობა არჩევდა „წიგნით შესრულ“ და „მამულ დაწერილ“ სიძეს.

სიძის შვილად აყვანის საკმაოდ მრავალი ფაქტია მოღწეული მე-15-18 საუკუნეების საქართველოდან. ერთი დოკუმენტის მიხედვით ზესიძე ინარჩუნებს რა თავის გვარს (მიქაძე) ჩამოძვასთან დაკავშირებით ცოლის გვარს იმატებს და ხდება მიქაძე-ფალავანდიშვილი.

დაახლოებით 1442 წლის ერთ-ერთ დოკუმენტში ვკითხულობთ: „ესე... ანდერძის წიგნი მოგეც ედელაშვილმა მისრი შენ ჭარმაულს ჭარმაულსა მღრდელს ი-ეს... კითხვითა და ბრძანებითა ქართლის კათალიკოზისა შიოსითა და ყოველთა მცხეთის შვილთა... მას უამსა, — ოდეს საქმე უნათესაოდ შეიქმნა, ჩუენი სახლი და მამული ერთი და გაუყოფელი იყო; ერთისა ქალის მეტი ჩუენი ნათესავი აღარა დარჩა და იგი შენ მოგეცით და ჩუენად შვილად და მემამულედ შემოგიყვანეთ და დაგიწერეთ ჩუენი მკვიდრი და მოუდევარი მამული მცხეთას, რაც ჩუენსა სახლსა ჰქონებია, — მისითა სახელოთი და სამცხეთიშვილოთი კარსმანს, ჯუარს, ფოსუს,

ირატას, კუტალას და ძაგუნაკორთა, რაცა საყდრისაგან ჩუნენ უქონებია ხატის წოდება... როგუარაც მეფეთა და კათალიკოზთაგან ამკვიდროდ გვქონებია“.

მსგავსი დოკუმენტების მოტანა მრავლად შეიძლება. ნაშვილებს აერთოდ მშვილებელის მამულში წილი ჰქონდა. მე-15 საუკუნის 10-იან წლებში ზედგენიძე-ამილახორთა სახლში ბიძა-მძიმვილს სორის მამულის მფლობელობის თაობაზე უთანხმოება ამტყდარა. ავედგინ ზედგენიძის შვილი ავთანდილ უჩივის თავის ძმისწულს - ამირინდო ამილახორის შვილს, ზაალს. თავის მხრივ ძმისწული იძას მამულის უდიდეს ნაწილს ეცილება იმ მოტივით, რომ სამა მისი, ამირინდო ამილახორი, ნაშვილები ჰყავდათ თაყა მილახვარს, ავთანდილის ბიძას და ზაალის პაპის ბიძაშვილს.

აღსანიშნავია, რომ შვილად ამყვანი (მშობელი) შეიძლებოდა კოფილიყო არა მარტო ფიზიკური პირი, არამედ იურიდიული სირიცი. შემონახულია 1545 წლით დათარიღებული საბუთი, რომ კნათელი მელქისედეკ საყვარელიძე იმერეთის მეფეს ბაგრატ II თხოვს, რომ მან, მეფემ მელქისედეკის მიერ აღზრდილი ზანე ცაგრილაძე ცნოს ეკლესიის მიერ შვილად აყვანილად. ჰეფემ დააკმაყოფილა მელქისედეკ საყვარელიძის თხოვნა და გარდა ამისა ცაგრილაძეს უწყალობა მამული და სამოსახლო ადგილი. აგრეთვე ივანე ცველაძის ბეთალმანი მამული-გელათის მონასტრის სამრეკლოს ქვეშ სასაფლაო და ოთხი კომლი გლეხი სოდონგანში.

## 5. მშობლებსა და შვილებს შორის ქონებრივი ურთიერთობა გვიანი შუა საუკუნეების ქართული საკანონმდებლო ძეგლების მიხედვით

ერთ-ერთი სერიოზული საკითხი, რომელიც ფეოდალური საქართველოს საოჯახო და მემკვიდრეობის სამართლის მკვლევარის წინაშე იბადება, ასეთია; იყო თუ არა მშობლებისა და შვილების ქონებრივი ურთიერთობა პრინციპულად განსხვავებული ერთი

მხრივ აზნაურთა და მეორე მხრივ გლეხთა და სხვა მშრომელთა წრეში? იყო თუ არა მემკვიდრეობის წესი განსხვავებული გლეხობასთან იმ რიგისაგან, რასაც თავადაზნაურობის სინამდვილეში ჰქონდა ადგილი. სხვადასხვა ქვეყნის მაგალითზე მკვლევარები ხსენებულ კითხვაზე სხვადასხვანაირად პასუხობენ. ზოგან, როგორც ირკვევა, მემკვიდრეობის საკითხები ყველა წოდებისათვის ერთიანი ნორმების საფუძველზე რეგულირდებოდა. ასეთი აზრია, კერძოდ გამოთქმული სომხური სამართლის მისამართით.

ფეოდალური საქართველოს სინამდვილეში სამართალი არ იძლევა ისეთ ზოგად ნორმას, რომელიც აწესებს თავად-აზნაურთა და გლეხთა წრეში მშობლებსა და შვილებს შორის მემკვიდრეობის საკითხების მოწესრიგებას. კანონმდებელი მხოლოდ დიფერენცირებულიად მიუთითებს მშობლებსა და შვილებს შორის ქონებრივი ურთიერთობის რეგულირების წესზე, დიდებულთა და გლეხთა შორის მოწესრიგების ზოგიერთ სხვაობაზე, რაც არსებითად იქიდან გამომდინარეობდა, რომ ქონებრივი ბაზა ამ ორი სხვადასხვა წოდებისა განსხვავებული იყო.

ბაგრატი კურაპალატის სამართლის წიგნის ნაწყვეტი ამბობს: „თუ დიდებულნი გაიყარნენ, ერთი უკეთესი სოფელი საუხუცესოდ, სხუა შუა გაიყონ და მონაგებიცა ასრე გააჩინონ. თუ გლეხნი გაიყარნენ, უხუცესსა ძმასა ანუ თავი სახლი, ანუ ერთი ვენახი, ანუ უფროსი ჭურნი საუხუცესოდ, სხვა შუა გაიყონ“ (მუხლი 154-155).

ზემოთმოტანილი საკანონმდებლო ნორმიდან ჩანს, რომ „საუხუცესო“ წილი, რომელიც უფროს შვილს ერგებოდა, ცნობილი იყო როგორც დიდებულებში, ასევე გლეხობაშიც, მაგრამ განსხვავება იმაში მდგომარეობდა, რომ დიდებულის შვილმა „საუხუცესოდ“ შეიძლება მიიღოს „ერთი უკეთესი სოფელი“, რასაც, რა თქმა უნდა, გლეხის უფროსი შვილი ვერ მიიღებდა. შესაბამისად გლეხის ქონებრივი მდგომარეობისა გლეხის უფროს ვაჟს „საუხუცესოდ“ შეეძლო მიეღო „ანუ თავი სახლი ანუ ერთი ვენახი, ანუ



უფროსნი ჭურნი“.

მშობლების ქონების დამემკვიდრების პრინციპი დიდებულ აზნაურთა და მეორე მხრივ გლეხთა, მაინც იქითკენ იხრება, რომ მშობლებსა და შვილებს შორის ქონებრივი ურთიერთობა სხვადასხვა წოდებათა შიგნით სხვადასხვანაირად წყდება. ჩვენ ქვემოთ ვნახავთ, რომ გვიანი შუა საუკუნეების საქართველოში ეს მართლაც ასე იყო.

აღბულა ათაბაგ-ამირსპასალარის სამართლის წიგნის 81-82 მუხლებში ლაპარაკია ქვრივი ქალის ქონებრივ უფლებებზე. 81-ე მუხლში კანონმდებელი არ ასახელებს, თუ რომელი წოდების ქვრივ ქალზეა ლაპარაკი, მაგრამ ირკვევა, რომ იგი გულისხმობს დიდებული აზნაურის ქვრივ ქალს, რადგანაც 82-ე მუხლში სპეციალურად დასძენს, „გლეხთა ასრე იქმნას“-ო. ერთი სიტყვით კანონმდებელი მშობლებსა და შვილებს შორის ქონებრივი ურთიერთობის გადაწყვეტისას მიმართავს დიფერენცირებას. ერთნაირად წყდება იგი აზნაურთა წოდების სინამდვილეში, სხვანაირად გლეხობაში.

აღბულა ათაბაგ-ამირსპასალარის სამართლის წიგნის 82-ე მუხლი ამბობს: „გლეხთა ასრე იქმნას: თუ დიაცი უშვილად მოკუდეს, ზითევის ნახევარი მისსა სულსა და ნახევარი სამშობლოსა მართებს. თუ ქალი დარჩეს, ვინცა გაზარდოს მან გაათხოოს და მას გაატანოს.

თუ ვაჟი დარჩეს—აბჯარი ვაჟისა, სასაქონლო ქალისა არის, ... მუხლის მეორე ვარიანტიც, რომელიც ძეგლის გამომცემელს აქვს მოტანილი, ძირითადად იგივე შინაარსისაა.

„გლეხთა ესრე ქმნან: ყოფილაცა რომე, თუ დიაცი მოკუდეს, ზითევი ნახევარი სულისა საურავად გაუშვან და ნახევარდა სამშობლოს მართებს. და თუ ქალი დარჩეს, მას მართებს აქენდეს; ვინც გაზარდოს და გაათხოოს, მას მართებს და აქენდეს და მას გაატანოს.

და თუ ვაჟიცა დარჩეს, აბჯარი ვაჟისა, და საქონელი ქალსავე“.

როგორც ვხედავთ აზნაურობისა და გლეხთა წრეში ქალი ქონებრივი უფლებები განსხვავებულ საწყისებზეა აგებული.

აზნაურის ქვრივი, თუ იგი უშვილოა, მზითევს მთლიანად დებულობს უკლებლივ („ზითევი თანა გაჰყვეს უკლებლად“). თუ ქალი უშვილოდ გარდაიცვალა მზითევს ქალის „კამშობლო“ იბრუნებს „დაუკლებლად“. იმ შემთხვევაში კი, როდესაც შვილოსანი ქალი დაქვრივდება — „აბჯარი შვილსა მართებს და საქონელი დიაცს“ ქვრივ ქალსა და მის შვილებს შორის, როგორც ვხედავთ ჩვეულებრივისაგან განსხვავებული ქონებრივი ურთიერთობაა. ვაჟი შვილის ქონებრივი უფლება მხოლოდ აბჯარს შეეხება, ხოლო „სასაქონლო“ ქალს ეკუთვნის. აბჯარი, უნდა ვიფიქროთ, რომ ალბათ ქალს (ქვრივს) გათხოვების დროს მზითვად ქონია მოტანილი ქმრის სახლში თავისი მეუღლისათვის. გასაგებია კანონმდებლის ასეთი გულმოდგინება აბჯრის როგორც ქონების მიმართ. კარგი აბჯარი იმ დროს დიდ ქონებრივ ღირებულებას წარმოადგენდა იგი ძალიან ძვირი ჯდებოდა და კარგი აბჯარ-იარაღის ფასად რამოდენიმე კომლი გლეხის და ზოგჯერ მთელი სოფლის ყიდვაც კი შეიძლებოდა. გარდა ამისა, აბჯარი აზნაურისათვის ვაჟკაცობის სიმბოლოც იყო. ისევე როგორც შუა საუკუნეების გერმანიაში ფეოდალურ საქართველოშიც აბჯარი მეტად საპატიო ქონებად ითვლებოდა. რაც შეეხება უძრავ ქონებას, კანონმდებელი ადგენს, რომ ქალმა იგი არ უნდა გასცეს და გაჰყიდოს. მაგრამ მას აქვს უფლება, რომ იგი მონასტერს შესწიროს. „თუ მონასტერს შესწიროს, შვილნი ნურას ეცილებიან“ — ი ამბობს კანონმდებელი. 81-ე მუხლი უნდა ლაპარაკობდეს ქალის სამამულო მზითევზე, რომლის მიმართაც კანონმდებელი აწესებს, რომ ქვრივმა ქალმა იგი შვილებს არ უნდა გაუყიდოს და გაუსხვისოს („...ნუმცა რას გაუყიდის, ნუცა რას გაუცემს“). ქრისტიანული ეკლესიის გავლენა გამოიხატა კანონმდებლის იმ დანაწესში, რომლის მიხედვითაც ქვრივ ქალს სამამულე მზითევის გასხვისება შეუძლია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მას მონასტერს შესწირავდა.

გლები ქალის მზითვეი 82-ე მუხლის მიხედვით — „ასაკონლო“ — ე.ი. უსულო მოძრავი ქონება და აბჯარია. ეს უკანასკნელი, რა თქმა უნდა, გაცილებით იაფფასიანი იქნებოდა, ვიდრე აზნაურთა წოდების აბჯარი. უნდა ვიგულისხმოთ, თუმცა ამჟამად აღბუღა ათაბაგ-ამირსპარსალარის სამართლის წიგნი არ ლაპარაკობს, რომ პირუტყვიც შესაძლებელი იყო გლები ქალის მზითვად. ის გარემოება, რომ სამართლის წიგნის ზემოხსენებული მუხლი ქვრივი გლების ქალის სამზითვო ქონებაში უძრავ საკუთრებას — მიწას არ ასახელებს შემთხვევითი არ არის. როგორც წესი, თუ გამოწაკლისებს მხედველობაში არ მივიღებთ, გლებს არც იურიდიულად და არც ფაქტიურად არ გააჩნდა შესაძლებლობა, რომ ქალისთვის „სამამულე“ ქონება მზითვად გაეტანებინა. მართალია, ჩვენამდე არის მრავალი საბუთი მიღწეული იმის შესახებ, რომ გლებები მიწას ყიდულობდნენ და ყიდდნენ და, მაშასადამე, მათ „ნასყიდ“ მიწებიც გააჩნდათ, მაგრამ გლებებს მხოლოდ იშვიათ და გამოწაკლის შემთხვევაში გააჩნდა იმის შესაძლებლობა, რომ მიწა მზითვად მიეცა ქალისათვის. იურიდიულად გლების მიერ ნასყიდი ადგილი (მიწის ნაკვეთი) მოუდევრად ითვლებოდა. „ნასყიდ“ და „ნამზითვ“, აგრეთვე „ნასისხლო“, როგორც ცნობილია, იმდროინდელ საქართველოში მოუდევრად საკუთრებად ითვლებოდა საერთოდ. ამავე დროს აღბუღა ათაბაგ-ამირსპარსალარის სამართლის წიგნი (მუხლი 76) გლებს პატრონის ნებადურთველად უკრძალავს სამამულე ქონების გასხვისებას. „თუ გლებმან მისისა პატრონის ხელჩაურთავად გაყიდოს რამე ანუ დაწინდოს სამამულე, მართალი არ არის: ადგილი პატრონისა არს. მან კაცმან ფასი ამღებსა სთხოვოს“. სამართლის წიგნის უძველესი ხელნაწერის მიხედვითაც ხსენებული მუხლის შინაარსი ანალოგიურადაა გადმოცემული: „თუ გლებმა მისისა პატრონის ხელჩაურთავად გაყიდოს რა, მართალი არ არის: ადგილი პატრონისა არის. მან კაცმან ფასი ამღებსა სთხოვოს“. სამართლის წიგნის უძველესი ხელნაწერის მიხედვითაც ხსენებული მუხლის შინაარსი ანალოგიურადაა გადმოცემული: „თუ გლებმა მისისა პატრონის

ხელჩაურთავად გაყიდოს რა, მართალი არ არის: ადგილი ბატონისა არს. მან კაცმან ფასი ამღებელსა სთხოვოს".

მეტად თუ ნაკლებად გავრცელებული შემთხვევა, როდესაც გლეხი ასე თუ ისე მზითვის სახით ასხვისებდა ადგილმამულს, უნდა ყოფილიყო ზესიძედ კაცის შემოყვანის შემთხვევა.

გლებთა წრეში, ისევე როგორც ჰანაურთა შორისაც, ქალის მემკვიდრეობის ძირითადი მასა მანც, თუ საერთოდ მთელი მემკვიდრეობა არა, მზითვეი იყო:

მზითვის ინსტიტუტის არსებობა ბარის ფეოდალურ საქართველოში დამახასიათებელი იყო როგორც ჰანაურთა, ასევე გლებთა წოდებისათვის.

მზითვეი ან ქალის მემკვიდრეობითი წილი მშობლების ქონებაში, როგორც მას ქართული ფეოდალური სამართლის ძეგლები, დოკუმენტები. თუ ნარატიული წყაროები იცნობენ, უცებ არ წარმოშობილა, იგი ხალხის სოციალურ-ეკონომიური და კულტურული ცხოვრების ნაყოფია საუკუნეების მანძილზე. ცნობილია, რომ ჩვენი სამშობლო უძველესი ცივილიზაციის შემქმნელ ძველი აღმოსავლეთის ხალხებთან კულტურულ-ეკონომიურ ურთიერთობაში იმყოფებოდა. არსებობს საფუძვლიანი მეცნიერული მოსაზრება, რომ ძველი აღმოსავლეთის ზოგიერთი კულტურული ხალხი, სხვადასხვა მიზეზების გამო, ქარველი ხალხის ეთნიურ შემადგენლობაში მოექცა.

თუ ხამურაბის კანონები, რომლის გავლენაც ძველ სამყაროს სამართლებრივ კულტურაზე დიდი იყო, იცნობს საქორწინო გამოსასყიდის გვერდით მზითვის პირვანდელ სახეს (შერიკტუ): ფეოდალურ ქართულ სამართალში უფრო განვითარებულ საცოლქმრო და სამემკვიდრეო ურთიერთობასთან გვაქვს საქმე.

ვახტანგის სამართლის წიგნი გლეხი კაცის ქვრივ ქალზე და გლეხის გაყრაზე ცალკე მუხლებში ლაპარაკობს (მუხლები 203, 204).

204 მუხლი აწესებს: „გლეხის გაყრა ასრე არის: დარბაზი დერეფნით უფროსისა არის; კალო-საბრძელი — უმცროსისა; ღვედი,

სახნის-საკვეთი, გუთნის იარაღი — გუთნის დედისა: ცხვრის ქვაბი, ერკემალი, რაც არის, მეცხვარის არის. სხვა მამული ძმავე გაიყონ და რჩომა მწყემსზე“.

გლეხობაშიაც, ისევე როგორც თავდაზნაურობაში, კანონმდებელი არჩევს საუფროსო და საუმცროსო წილს, სამემკვიდრო ქონების მასა მოსახლეობის წარჩინებულ ფენებში გაცილებით უფრო დიდი ღირებულებისა იყო, ვიდრე ყმაგლეხობაში და ამიტომ ამ უკანასკნელში გაყრასაც რიგი თავისებურება გააჩნია.

გლეხობა უშუალოდ მწარმოებელი მოსახლეობა იყო. მისი შრომის ნაყოფით ცხოვრობდა ქართული ფეოდალური საზოგადოება, თვით გლეხსაც ხომ ფიზიკური შრომით უნდა ერჩინა თავი, ზემოხსენებული თავის გავლენას ახდენდა გლეხთა წრეში მშობლებისა და შვილების ქონებრივი ურთიერთობის საკითხებზე. გლეხთა წრეში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა იმას, თუ ვის, რომელ ძმას უნდა დარჩენოდა გაყრისას შრომის საწარმოო იარაღები. სახნის-საკვეთი, გუთნის იარაღი — გუთნის დედას — ე.ი. ძმებიდან იმას, ვინც გუთნის დედად იყო მიჩნეული. მას უნდა მისცემოდა.

თავის მხრივ მწყემსი ძმა მიიღებდა მეცხვარისათვის საჭირო მოძრავ ქონებას, სამართლის წიგნის მიხედვით „ცხვრის ქვაბი, ერკემალი, რაც არის მეცხვარისა არის“. კანონმდებელი გლეხის ოჯახს (ტიპიურ შემთხვევაში ეს ასეც იყო) მრავალშვილიან ოჯახად წარმოადგენს. უფროსი და უმცროსი ძმა, თუ ოჯახში მრავალი ძმები იყვნენ, ჩვეულებრივ, არც მეცხვარედ და არც გუთნის დედათ არ უნდა ყოფილიყვნენ.

გაყრის რიგის მიხედვით დარბაზი დერეფნით უფროსის არის, ხოლო კალო-საბძელი უმცროსისა. ის გარემოება, რომ გარდა ამისა თოფი, ცხენი და იარაღი გაყრისას მსახურს ერგებოდა, მიუთითებს შრომისა და ფუნქციების წინასწარ დადგენილ განაწილებაზე გლეხის შვილებს შორის.

როგორც ვხედავთ, მოძრავი ქონება გლეხის შვილებს შორის

დიფერენცირებულად ნაწილდებოდა ვახტანგის სამართლის წიგნის მიხედვით და მამასადამე, მშობლებსა და შვილებს შორის ქონებრივი ურთიერთობაც დიფერენცირებულად წესრიგდებოდა.

რაც შეეხება უძრავ ქონებას – ადგილ-მამულს, ამის შესახებ კანონმდებელი აწესებს, რომ „მამული ძმაზე გაიყონ და რჩომა მწყემსზე“ –ო გლეხებში, ბაგრატ კურაპალატის სამართლის წიგნის ნაწყვეტის მიხედვით, უფროს ძმას ეკუთვნის. „თავი სახლი ანუ ერთი ვენახი ანუ უფროსნი ჭურნი“ ვახტანგის სამართლის კი „დარბაზი – ღერეფანი“.

„დარბაზი ღერეფანი“ იმ „თავი სახლის“ ანალოგიური უნდა იყოს, რომელზედაც ბაგრატის სამართლის წიგნის ნაწყვეტშია საუბარი. მხოლოდ ამ უკანასკნელის მიხედვით, როგორც ჩანს, გლეხთა წრეში. უფროს ძმას „საუხუცესოდ“ „თავი სახლის“ მიუღებლობისას შეეძლო ვენახის თუ ჭურების მიღება, რაზედაც ვახტანგის სამართალი სდუმს.

გლეხთა გაყრისას „სამშუალო“ წილი არა ჩანს. ვახტანგის სამართლის წიგნის მეასე მუხლი ამბობს: „გაყრაში ეს ოთხი არის; საუფროსო, გასამყრელო, საუმცროსო და სამშუალო“. გლეხობაში „სამშუალო“ ძმის განსაკუთრებული წილი არა ჩანს.

კანონმდებელი როცა გლეხობის გაყრაზე ლაპარაკობს „სამშუალო“ ძმის წილს არც იხსენებს. ჩანს, ვახტანგის სამართლის 100-ე მუხლი მხოლოდ ფეოდალ-ზნაურთა წრეს გულისხმობს.

უშვილო გლეხის ქონება, ჩვეულებრივ, მის მებატონეს რჩებოდა. ეს გარემოება ზოგიერთი უცხოელი მოგზაურის აღწერილობაშიაც არის შემორჩენილი. მაგალითად, არქანჯელო ლამბერტი წერს: „...თუ რომელიმე ყმა უშვილოდ გადავიდა, მისი ყოველივე ქონება რჩება ბატონს, ზოგჯერ, როცა ყმას მარტო ერთი მცირეწლოვანი შვილი რჩება, ბატონი ამ შვილს ჰყიდის ხოლმე თურქეთში და მის მემკვიდრეობას თვითონ დაიჩემებს. ამრიგად, მეგრელების სიმდიდრე ყმების სიმრავლეზეა დამოკიდებული, რადგან ყველაფერი ამ ყმებისაგან შემოუღით. ამიტომაც ვისაც მეტი ჰყავს, ის

უფრო მდიდრად მიაჩნია. ვისაც ნაკლები ჰყავს, ის ნაკლებად მდიდარია; ვისაც კი იმდენი ყმა ჰყავს, რომ ყოველ დღე ხარჯის გაუღებლად მოსდის საჭმელ-სასმელი, იგი მეტად მდიდარ კაცად მიაჩნიათ“.

უშვილო გლეხის ქონება სამეგრელოში მებატონეს რომ რჩებოდა, ეს როგორც ნარატიული წყაროებიდან, ასევე იურიდიული დოკუმენტებიდანაც ირკვევა.

დავით დადიანის მოღვაწეობის მკვლევარი ი.მეუნარგია მოგვითხრობს: „პეტრე დადიანმა მიაშობო ვახტანგის კანონი დიდი ხანია შემოღებულია სამეგრელოში ოტია დადიანის დროს მაინც (1744 წ.) გაგონებით ვახტანგი სიძე იყო დადიანის და მისგან დაწერილი კანონი სიძეობის დროს გამოეგზავნა მთავარს. ერთი უსამართლობა ამ კანონისა ეს იყო; ყმა რომ უმემკვიდრეოდ მოკვდებოდა, მისი მამული მებატონეს მიქონდა“.

სამეგრელოში, რომელიც ცალკე სამთავროს წარმოადგენდა, ვახტანგის სამართლის წიგნი მოქმედებდა, მაგრამ ერეკლე მეორის ცალკეული საკანონმდებლო აქტები ძალაში არ იყო; როგორც ჩანს, ბეითალმანის ბედი ისევე ტრადიციულის სამართლებრივი ნორმებით წესრიგდებოდა.

ახლა შევეხოთ უკანონოდშობილის წილის საკითხს მშობლების ქონებაში. როგორი ქონებრივი დამოკიდებულება იყო უკანონოდშობილსა და მის მშობლებს შორის?

ბექა მანდატურთუხუტესის სამართლის წიგნის 31-ე მუხლი უკანონოდ შობილის უფლებრივ მდგომარეობას შეეხება.

უძველესი ხელნაწერის მიხედვით ეს ადგილი ასე იკითხება: „ბიჭი დედისა არის, დაბადებულება ვერავის გაუმკვიდრებს. ვისაც ღიაცია, მკვიდრად მართებს, ვაჟიცა მისია და ვერავინ გამარდილობით ემართლების თავისითა ნებითა წავა, თუ მკვიდრისა ბატონისა არს.“

თუ დიდებულისა შექმნილი იყო და მასვე ყმად ჰყვეს ზნაურისა წესითა, სამამულესა რასმე ქონებითა, მისი სისხლი თორმეტი

ათასი თეთრიანა“. უფრო გვიანდელი, მე-18 საუკუნის დასაწყისის, ხელნაწერის მიხედვით ბეჟა მანდატურთუხუცესის სამართლის წიგნი 31-ე მუხლი ამ სახით წარმოგვიდგება: „ბიჭი დედისა არის. დაბადებულება ვერავის გაუმკვიდრებს. ვისიც დიაცია, მკვიდრად მართებს. გაჟიცა—მისივე, ვერავინ გაზრდილობით ემართლებს, თავის გულითა წავა, თუ სთბოვს მკვიდრი ბატონი.

თუ დიდებულისა შექმნილი იყოს და მასვე ყმადა ყვეს ზნაურულისა წესითა და სამამულესა რასმე ქონებით, მისი სისხლი თორმეტი ათასი თეთრი იყოს“.

ზემოხსენებულ მუხლში კანონმდებელი ერთ შემთხვევაში მსჯელობს დაბალი წარმოშობის „ბიჭზე“, შესაძლოა ყმაგლეხი ქალის უკანონო შვილზე „ბიჭი“, როგორც ყმის ნამატი მის ბატონს ეკუთვნის. როგორც ჩანს, „ბიჭი“ კიდევ რომ გაეზარდა უცხო პირს, იგი მაინც მემამულე-მებატონის საკუთრებად ითვლებოდა. ამ შემთხვევაში კანონმდებელი არ საზღვრავს „ბიჭის“ უფლებრივ მდგომარეობას, რაც გვაფიქრებინებს, რომ ყმა-გლეხთა წრეში იგი იმავე უფლებებით სარგებლობდა იჯაშვი, როგორითაც კანონიერი შვილი.

თუ უკანონოდშობილი დიდებულის „შექმნილი“ იქმნებოდა, მაშინ მას ზნაურის პატივი და ღირსება ენიჭებოდა და სამამულე ქონებაც ეძლეოდა. ასეთი „ბიჭის“ სისხლი თორმეტ ათას თეთრად იყო შეფასებული. აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ბეჟა მანდატურთუხუცესის სამართლის წიგნის მიხედვით საპატიო ზნაურის სისხლი, რომელიც პატრონს კარგად ეყოლებოდა და რომელიც „ტაძრეული ზნაური“ იყო, „ციხოხან-მონასტროხანი“—ოც ათას თეთრად იყო შეფასებული. ისეთი ზნაურის სისხლი კი, რომელსაც დროთა განმავლობაში „მამული დამცრობოდე“ და არც მონასტერიც არ ექნებოდა, თორმეტ ათას თეთრად იყო შეფასებული. მაშასადამე, დიდებულის „ბიჭი“ თავისი სისხლით ღირებულებით ჟამისაგან მამულ-დამცრობილ ზნაურს ეთანაბრებოდა.



XIV საუკუნის ქართული კანონმდებლობის ზემოხსენებული მუხლი დღემდე სათანადოდ, სკრუპულოზურად არ არის შესწავლილი ქართული იურიდიულ ლიტერატურაში, როგორც ქართული იურიდიული პრაქტიკის, ასევე შედარებით სამართლისმცოდნეობის თვალსაზრისით. აღნიშვნის ღირსია ის გარემოებაც, რომ ქართული ფეოდალური სამართლის ძეგლის დებულება უკანონოდშობილის შესახებ თავისი დროისათვის რამოდენიმე პროგრესული და ჰუმანური ხასიათისა იყო.

ცნობილია, რომ საქსონის და შვაბიის სარკეების—განვითარებული ფეოდალური საზოგადოების სამართლის—ძეგლების მიხედვით უკანონოდშობილნი ყოველგვარ უფლებას მოკლებულ პირებად ითვლებოდნენ (Rechtslos) მათ არ გააჩნდათ არავითარი სამემკვიდრეო უფლება. მძიმე იყო უკანონოდშობილთა მდგომარეობა ფეოდალური დასავლეთეუროპის რიგ ქვეყნებში.

კერძოდ, მეტად სასტიკი იყო უკანონოდშობილებისადმი დამოკიდებულებაში საშუალო საუკუნეების გერმანული სამართალი. აქ უკანონოდშობილი არ ითვლებოდა არც დედის და არც მამის ნათესავად. ამიტომაც მას არ ჰქონდა მემკვიდრეობის უფლება. ამავე დროს იგი იღვა ოჯახის მზრუნველობის—mundium-ის გარეშე. თუ უკანონოდშობილი გარდაიცვლებოდა მემკვიდრის გარეშე, მაშინ მისი ქონება მონარქს დარჩებოდა. მამსადაც, უკანონოდშობილი არც ერთი მისი ნათესავის მემკვიდრე არ იყო და არც ერთი უკანონოდშობილის ნათესავი მის მემკვიდრედ არ ითვლებოდა. აკი გერმანული სამართლის ძეგლები—საქსონისა და შვაბიის სარკეები უკანონოდშობილებს უფლებებოებს უწოდებდნენ. რა თქმა უნდა, მთელ დასავლეთ ეუროპაში ასე სავალალო არ ყოფილა უკანონოდშობილების უფლებრივი მდგომარეობა. ზოგან ისინი გრაკეული მცირე უფლებებით სარგებლობდნენ.

თუ „უკანონოდშობილის“ მშობლები სხვადასხვა წოდებას ეკუთვნოდნენ, მაშინ ბავშვი გადადიოდა უფრო დაბალი წოდების მშობლის მდგომარეობაში, ამავე დროს არ შეიძლებოდა ყოფილიყო

„უკანონოდშობილი“ შეფენად, მოწმედ. „უკანონშობილს“ უფლება არ ჰქონდა ფიცის და სასამართლო დუელში მონაწილეობის მიღებისა. ანალოგიური ჩანს „უკანონდშობილთა“ მდგომარეობა ინგლისშიც. ისინი XVIII საუკუნეშიაც კი თითქმის ყოველგვარ უფლებებს იყენენ მოკლებულნი. ამავე პერიოდში ინგლისელი იურისტი ბლაკსტონი წერდა, რომ უკანონდშობილებს არავითარი უფლება არ გააჩნიათ. მათი ქონებრივი უფლებები მხოლოდ მათსავე საკუთარი შრომით შენაძენზე ვრცელდებაო. ეს კონსერვატული თვალსაზრისი ინგლისურმა სამართალმა XIX საუკუნემდე მოიტანა. თანამედროვე ინგლისურ სამართალშიც, როცა ბავშვებზეა საუბარი, იგულისხმებიან მხოლოდ კანონიერადშობილნი, ფეოდალურ საფრანგეთში „უკანონოდშობილებს“ დიდხანს ქონების შექმნის უფლებაც არ ჰქონოდათ.

ეპისკოპოზ იშობოხტას სპარსულ-სირიული სამართლის წიგნის მიხედვით (წ. IV, თ. IV, 2) უკანონო შვილს არ გააჩნდა მემკვიდრეობის უფლება.

ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ ცხადი ხდება, რომ მე-14 საუკუნის საქართველოში, როდესაც ბექა მანდარტუბუცესის სამართლის წიგნია შედგენილი, ქორწინების გარეშე გაჩენილთა მდგომარეობა უკეთესი იყო, ვიდრე ფეოდალური დასავლეთისა და აღმოსავლეთის რიგი საკანონმდებლო ძეგლების მიხედვით.

საქართველოში დიდებული აზნაურის ნაბიჭვარი უბრალო, რიგითი აზნაური ხდებოდა. ამის დამადასტურებელი დოკუმენტის მოტანა მრავლისა შეიძლება. მაგალითად, დიდებული აზნაურის (თავადი) მაჩაბლის ნაბიჭვარი აზნაური ხდება ნაბიჭვარიშვილის გვარით.

როგორც რუსეთსაქართველოს მიერ 1783 წ. დადებულ ტრაქტატზე დართული ქართლ-კახეთის თავად-აზნაურთა გენეალოგიიდან ჩანს, ადრინდელი ქართული სამართლის მიხედვით „უკანონდშობილთა“ მდგომარეობა უფრო მსუბუქი იყო, ვიდრე XVIII საუკუნის საქართველოში ვახტანგის სამართლის წიგნის მიხედვით. ზემოხსენებულ დოკუმენტში აზნაურ ნაბიჭვარიშვილის გენეალოგიასთან დაკავშირებით

ნათქვამია, რომ ისინი არიან თავადი მაჩაბლის ხარჭთაგან შობილნი და მეფეთაგან ძველადვე მცირე აზნაურად მიღებულნიო. იქვე განმარტებულა, რომ „ამისთვის იყო ეს გვარი მიღებული აზნაურად, ვინაიდან ძველადვე იყო განწესებული, რომელ მეფეთა ძეთაგან უწესოდ შექმნილთა აქვნდათ ხარისხი თავადობისა, თავადთაგან უკანონოდ შექმნილთა აქვნდათ ხარისხი მცირე აზნაურობისა. აზნაურთაგან შთამავალთა ამასვე სახედ აქვნდათ მსახურისა მეფისა ადგილი. ხოლო გლეხთაგანი მიეცემოდენ ეკლესიათა ყმად, რომელ საეპისკოპოსოსა შინა იქმნებოდა ესე გვარი შემთხვევა, მის საყდრისა იქმნებოდაცა ყმად იგი“.

ეს ცნობა სანდო ჩანს. იგი სხვა მასალებიდანაც დასტურდება.

საქართველოში დიდებულის უკანონო შვილს, მართალია, შეზღუდულად, მაგრამ მაინც გააჩნდა მემკვიდრეობის უფლება.

როგორც უკვე წინათ აღნიშნული გეჰონდა, ვახტანგის სამართლის წიგნის 67-ე მუხლის მიხედვით, თუ გათხოვილ ქალს, „ბოზობა შემთხვიოს“, ქმარს უფლება ეძლევა ასეთი ცოლის გაშვებისა. ამ შემთხვევაში ქმარმა ცოლს „ბოზობით შექმნილი შვილიცა თან უნდა გაატანოს“. ხსენებული საკანონომდებლო ძეგლის 68-ე მუხლში კვითხულობთ ამასთან დაკავშირებით: „ერთი ესე, რომ ბოზობით შვილი ეყოლების, თუ ის უცხო კაცი იმ გაშვებულს ქალს შეირთავდეს, ხომ ის შექმნილი შვილიც იმისი არის და არც ქალის პატრონსლა სისხლს მისცემს და ქმარს კი სისხლი უნდა მისცეს. და თუ არ შეირთოს, შვილი იმ კაცისა არის, სისხლი მის ქმარს მთელი მისცეს და დედაკაცსაც ვით დაგვიწერიქ“.

ვახტანგის „სჯულის“ ზემოთ მოტანილი მუხლებიდან ჩანს, რომ „უკანონდშობილი“ – მის ნამდვილ მამას ეკუთვნოდა, და, იგულისხმება, დედასაც. თუ მამა „უკანონოდშობილი“ შვილის დედაზე დაქორწინდებოდა, ნაბიჭვარი კანონიერი შვილის უფლებებში დგებოდა. მაშასადამე, იგი მამის ქონების მემკვიდრეც ხდებოდა ამ შემთხვევაში.

ჩვენ ქვემოთ ვნახავთ, რომ ბეჟა მანდატურთუხეცესის სამართლის

წიგნთან შედარებით ვახტანგის სამართლის წიგნში — „უკანონოდშობილს“ მდგომარეობა რიგი ნიშნების მიხედვით გაუარესებული მოსჩანს.

„ნაბიჭვარის“ სამეკვიდრეო უფლებებს და, მამასადამე, ქორწინების გარეშე შობილისა და მის მშობლების ქონებრივ ურთიერთობას ეხება ვახტანგის სამართლის წიგნის 110-ე მუხლი.

„ნაბიჭვარის წილი არ არის მამულში, თუ თავის ძმებს ეყმობა. სხვათ ხელი არა აქვთ არც ბიძისა და არც ბიძაშვილისა. ძმებთან ერთის ყმის ალაგს უნდა არჩინონ და თუ არ უნდა ძმებთან ყოფნა, იმათთან არაფერი წილი არა აქვს, ვისთანაც უნდოდეს, მოვიდეს, ძმებს პასუხი არა აქვთ. და თუ ძმებს ეყმოს, მათ სიტყვა არა აქვთ, უნდა არჩინონ ყმურად. და თუ ქალი არის, უნდა გაათხოოს და გაამზითოს ყმის ქალსავით, და თუ ენამუსების, ნამუსიანი კაცი ამას ხომ არ იკადრებს, კარგად არ გაისტუმროს.

თუ ერთი ძმა ამოვარდა და ბუშის მეტი არ დარჩა რა, ჩვენს სამართალში ძმებთან ყმის\* მამულის ოდენი მამული უნდა მისცენ; თუ უნდოდეს იმათთან დადგეს, და თუ უნდოდეს, ბატონს ეყმოს, მაგრამე საქონელი უნდა უწილადონ ბიძაშვილებთან. მამას თუ ან ბუშისათვის და ან მართალის შვილისათვის სიცოცხლეში მიუცემია რამე, ის არ ჩაეთვლებს მისია ვისთვისაც მიუცემია“.

როგორც ვხედავთ, არც ისე მსუბუქია „ნაბიჭვარის“ მდგომარეობა ვახტანგის სამართლის მიხედვით. შეიძლება ითქვას, რომ ბექა მანდატურთუხუცესის სამართლის წიგნთან შედარებით, XVIII საუკუნის ქართული კანონმდებლობა ამძიმებს ქორწინების გარეშე შობილის მდგომარეობას ოჯახში.

ამრიგად, დიდებულ აზნაურთა წოდების წარმომადგენლის „უკანონოდშობილს“ შეილს მხოლოდ ის დარჩენია, რომ „თავის ძმებს ეყმობა“. გვერდითი ხაზის სხვა ნათესავებს, არც ბიძასა და არც ბიძაშვილს არ აქვთ უფლება ყმურად იმსახურონ ისინი. ხსენებულ შემთხვევაში ბიძისა და ბიძაშვილის ქვეშ კანონმდებელი

უნდა გულისხმობდეს ერთსახლად მცხოვრებ ბიძასა და ბიძაშვილს. კანონმდებლის სპეციალური გაფრთხილება ამაზე უნდა მიგვიჩვენებდეს. თუმცა არც ის გარემოებაა გამორიცხული, რომ გაყრილ ბიძასა და ბიძაშვილსაც განეცხადებიათ რაიმე პრეტენზია, როგორც გვერდითი ხაზით შემკვიდრეთა წრეში შემავალ პირთ.

კანონმდებელი მიუთითებს, რომ თუ „ნაბიჭვარი“ ძმას ეყობა, მაშინ „ძმებთან ერთის ყმის ალაგს უნდა არჩინონ“-ო იგი. თუ უკანონდშობილი ძმებთან არ მოისურვებს ყოფნას, მას იმისი უფლება გააჩნდა, რომ ნებისმიერად მოქცეულიყო („ეისათნაც უნდოდეს, მივიღეს“). უნდა ვიფიქროთ, რომ ხშირად იყო შემთხვევები, როდესაც უნანოდშობილს უძძიდა თავისი ახლო სისხლით ნათესავის - ძმის ყმად ყოფნა და სხვასთან, არანათესავთან ყმობასა და სამსახურს არჩევდა. ასეთ შემთხვევაში, როგორც კანონმდებელი ამბობს, „ძმებს პასუხი არა აქვთ“. „ნაბიჭვარს“ მშობლების უძრავ ქონებაში წილი არ უდევს, ანუ როგორც სამართლის წიგნი ამბობს - „ნაბიჭვარის წილი არ არის მამულში“.

თუ აზნაურს უკანონდშობილი შვილი დედრობითი სქესისა იქნებოდა, მაშინ მისი ძმები ვალდებულნი იყვნენ სათანადო წესით „ყმის ქალსავით“ გაეთხოვებინათ იგი ( „და თუ ქალი არის, უნდა გაათხოვოს და გაამზითოს ყმის ქალსავით“).

იმ შემთხვევაში, თუ ძმა ისე „ამოვარდებოდა“, რომ ბუშის მეტი არ დარჩებოდა შემკვიდრე, მაშინ, როგორც კანონმდებელი ამბობს, მხოლოდ ერთის ყმის ადგილ-მამულის ტოლი „მამული“ მიეცემოდა მას („ჩვენს სამართალში ძმებთან ერთის ყმის მამულის ოდენი მამული უნდა მისცენ“). მაშასადამე, თვით აზნაურული წარმოშობის „ნაბიჭვარს“ მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეეძლო მიეღო „ყმის მამულის ოდენი მამული“, როდესაც ის თავის ნათესავების ერთერთი შემკვიდრე იყო. უკანონოდშობილს შეეძლო სურვილისამებრ ძმასთან ყოფილიყო ყმური წესით ან „ბატონს“-მეფეს - ყმობოდა. ყურადღებას იპყრობს ვახტანგის სამართლის წიგნის 110-ე მუხლის ის ადგილი, რომელიც აწესებს ბუშის შემკვიდრეობის

წესს იმ შემთხვევაში, როდესაც ის ერთადერთი მემკვიდრეა თავისი ძმისა; კანონმდებელი „ბუმის“ მისამართით შენიშნავს, რომ მას უფლება აქვს ვისაც სურს იმას ეყმოს—გინდა ძმას და გინდ „ბატონს“ და თან იქვე დასძენს: „მაგრამე საქონელიც უნდა უწილადონ ბიძაშვილებმან—უკანონდშობილსაო. როგორც ჩანს, უკმემკვიდრეოდ ამოვარდნილი ძმის უბრავ-მოძრავი ქონება მისივე ბიძაშვილების ხელში გადადიოდა და რაკი მცირეოდენი უძრავი ქონება—„ყმის მამულის ოდენი მამული“ უკანონდშობილს ეძლეოდა, კანონმდებელი საჭიროდ მიიჩნევდა ძმის მოძრავი ქონებოდანაც მცირე რამ მიეცათ ბიძაშვილებს უკანონდშობილისათვის.

არ იქნება ზედმეტი, თუ გავიხსენებთ, რომ ამავე პერიოდის ინგლისური სამართლის მიხედვით უკანონდშობილს არა აქვს „მემკვიდრის სისხლი“ და იგი არავითარ წილს არ ღებულობს მამის სამკვიდროდან.

აქვე უნდა აღინშნოს ის საინტერესო გარემოება, რომ სასამართლო პრაქტიკა უკანონდშობილებს ყველას ერთნაირად კი არ ეპყრობა, არამედ დიფერენცირებულად.

როგორც ეს 1707 წლით დათარიღებული და თვით ვახტანგ VI-ის მიერ გამოტანილი გადაწყვეტილებიდან ჩანს, უკანონდშობილის სამემკვიდრეო უფლებების დადგენისას მხედველობაში მიიღებოდა ზოგიერთი, კანონში გაუთვალისწინებელი, გარემოებები. ზემოხსენებული დოკუმენტიდან ირკვევა, რომ ვინმე გერმანოზიშვილი პაპუა უშვილოდ გარდაცვილია და მხოლოდ უკანონდშობილი შვილი—„ბუმძ“ დარჩენია; საბუთში აღნიშნულია, რომ „დასტურ საქართველოში ბუმს საწილოდ მამულში ხელი არა აქვს, მაგრამ პაპუა თავის მამულსა ზედა ჭირნახული, დიდად გარჯილი კაცი იყო“ და ამიტომ მის ბუმს ბეუეას წილი დაუდეთო. ამას მოსდევს საწილო ყმა-მამულის დასახელება.

დოკუმენტურად დასტურდება, რომ გლეხთა უკანონოდ შობილ შვილებს ეკლესია ითვისებდა, სიგელ-გუჯრებში ამის შესახებ სათანადო ცნობებს საკმაო რაოდენობით ვხვდებით.

ხსენებული უფლება ეკლესიისა ფიქსირებულია როგორც აღმოსავლეთ, ისეც დასავლეთ საქართველოში.

\* \* \*

საქართველოში უკვე ადრე ფეოდალიზმის ეპოქიდან ცნობილი იყო ანდერძით მემკვიდრეობაც. როგორც ჩანს, მშობლებს ასე თუ ისე შეეძლოთ მათი ნება-სურვილისადმი ურჩი პირდაპირი მემკვიდრეები — შვილები „მონაგების“ მონაწილედ არ გაეხადათ. საქართველოში XI საუკუნეში ისეთი შეხედულებაც კი არსებობდა, რომ მამის კანონიერი მემკვიდრე მხოლოდ ის შვილია, რომელიც მისი ნებისმყოფელია, ე.ი. მის ნების აღმასრულებელიაო.

ის გარემოება, რომ ფეოდალურ საქართველოში არსებობდა ე.წ. ანდერძით მემკვიდრეობა, სრულიად არ ნიშნავს იმას, რომ არსებობდა ანდერძის შეუზღუდველი თავისუფლება, როგორც წესი, მემკვიდრეობა კანონით ზღუდავდა ანდერძით მემკვიდრეობას. ანდერძით საკუთრების გასხვისება კანონით მემკვიდრეობის საწინააღმდეგო არ უნდა ყოფილიყო. ვახტანგის სამართლის წიგნის მიხედვით მონადერძეს უფლება აქვს მხოლოდ თავისი „ალალი საქონელი“ და „ნასყიდი“ გასცეს ანდერძით. საერთოდ კი ანდერძის დამტოვებელმა უნდა გაითვალისწინოს მემკვიდრეების ინტერესები. თუ ეს ასე არ მოხდა, მაშინ მეფის ნებაზე არის დამოკიდებული ანდერძის შესრულება. „საბატონო“ რაც არის იმის ანდერძით გაცემა სასტიკად აკრძალულია. როგორც „ვაჰანის ქებათა განგებდიდან“ ჩანს, მონაზონთა, ვითარცა ხორციელი ნათესაობის უარისმყოფულების ანდერძუნარიონობა, ძალიან ვიწროდ იყო შემოფარგლული. მონაზონს არ შეეძლო სამონასტრო ძმობის გარეშე ანდერძით გადაცემა „ნაქონებისა თვისისა ჟამსა ამიერ მიცვალებისა თვისისა“... მას არ შეეძლო ხორციელი ნათესავისათვის ეანდერძებინა რაიმე.

მთელ ფეოდალურ სამართალს წითელი ზოლივით გასდევს პრინციპი, რომ იმ ქვეყანაში, სადაც შვილებისათვის კანონით

უზრუნველყოფილი არის სამემკვიდრეო წილი, სადაც, მაშასადამე, შეუძლებელია მათთვის მემკვიდრეობის წართმევა, შვილები დაქორწინების დროს სასტიკად არიან დამოკიდებულნი მშობლების თანხმობაზე. იმ შემთხვევაში კი, სადაც კანონი მტკიცედ არ მოითხოვდა მშობლების თანხმობას შვილების დაქორწინების თაობაზე, მშობლებს თავისუფლად შეეძლოთ მათთვის მემკვიდრეობის წართმევა. ცხადია, ამიტომ არც ერთ შემთხვევაში აღარ შეიძლება ლაპარაკი დაქორწინების თავისუფლებაზე; მეორე არანაკლებ ბოჭავდა შვილების ნებისყოფას, ვიდრე პირველი.

ცნობილია, რომ XVI-XVII საუკუნეების საფრანგეთში მშობლებს შეეძლოთ მემკვიდრეობა წაერთმიათ ისეთი შვილისათვის, რომელიც მათ ნებადაურთავად შეირთავდა ცოლს. ზოგჯერ სავალდებულოც კი იყო ასეთი შვილისათვის მემკვიდრეობის წართმევა. საქართველოს სინამდვილეში XII საუკუნის დამდეგამდე პრაქტიკაში იყო მცირეწლოვანთა დაქორწინება. ცხადია, რომ შვილების დაქორწინებას მშობლები ახდენდნენ. მათ ჰქონდათ უფლება თავიანთი შეხედულებისამებრ დაექორწინებიათ შვილები. თვით რუს ურბნისის საეკლესიო კრებამაც ნება დართო მშობლებს დაეწინაღობა მცირეწლოვანი ბავშვები.

\* \* \*

საშუალო საუკუნეებში იდეალიზაცია იყო მხატვრული განზოგადოების ერთ-ერთი მეტად გავრცელებული ხერხი. მწერალი მის მიერ შექმნილი ადამიანის სახეს (სახელმწიფო ან საეკლესიო მოღვაწეს, წმინდანს) გვიხატავს არა ისეთად, როგორც ის ნამდვილად იყო, არამედ იდეალურად, როგორიც უნდა ყოფილიყო იგი მისი წარმოდგენით. არსებული გაიგივებული იყო იდეალთან. ეს იყო თავისებური გამოხატულება იმ გარემოებისაც, რომ შუა საუკუნეებში დედუქციას უპირატესობა ეძლეოდა ინდუქციის წინაშე. მწერალი იმისკენ მიისწრაფოდა, რომ ყოველივე არსებული გამოეყვანა



ზოგადი ჭეშმარიტებიდან ნაცელად ცხოვრების გამოცდილების განზოგადობისა.

ცხოვრების მოვლენების ერთიანი ნორმატიული იდეალის ქვეშ დაყენება, მხატვრულ დედუქციისაკენ მისწრაფება განსაკუთრებული ძალით წმინდანთა ცხოვრებაში ვლინდებოდა.

მართალია, გიორგი მერჩულე სხვა საეკლესიო მწერლებისაგან განსხვავებით უფრო მეტად ცხოვრებას ასახავდა, ვიდრე შუა საუკუნეების „სისტემას“, მაგრამ ამ შემთხვევაში არ შეიძლება თვალი დაეხუჭოთ იმაზე, რომ ავტორი ხანძთელსა და მის დედას შორის ურთიერთობას ნორმატიული იდეალის გაკლენის ქვეშ მყოფი გვიხატავს.

ავტორი აგვიწერს გრიგოლ ხანძთელისა და მისი დედის შეხვედრის სცენას. გრიგოლი ბერად შედგება და ამ სარბიელზე სახელს მოიხვეჭს. დედა, რომელსაც დიდი ხანია შვილი არ უნახავს, მოიწადინებს შვილთან შეხვედრას. გრიგოლ ხანძთელი „მხოლოდშობილი“ ყოფილა. დედა წუხდა შვილის უნახაობას. შვილი კი, რომელმაც ერისკაცობაზე ხელი აიღო, არ იჩენდა ამ მხრივ ინიციატივას, ამიტომაც გრიგოლ ხანძთელის დედა „წარმოვიდა სახედრიოთ“ შვილის სანახავად, რა თქმა უნდა მსახურთა თანხლებით. როდესაც გრიგოლმა დედის მოსვლა გაიგო „მალიად მივიდა დედისა წინაშე მორწმუნისა და თაყუანი სცა მას“ და ქრისტეს მიერ კურთხევა და მშვიდობა „მისცა“. დედა სიხარულით ეგებება შვილს, ეამბორება მას და ეუბნება: „შვილო ჩემო ტკბილო, გიხილე რომლისათვისცა მსუროდა, რამეთუ ხილვითა შენითა განმეშორნეს ყოველნი იგი პირველნი ტკივილნი“. შემდეგ გიორგი მერჩულე დასძენს: „და მრავალფერითა სიტყვითა განგრძობილად იყო უბნობა მათი“. გრიგოლ ხანძთელი შენდობას ითხოვს დედისაგან მასთან განშორებისათვის და თანაც დასძენს „არა ჩემითა განგეშორე გარნა ნებასა ღმრთისასა ესრეთ სათნო უნდაო“.

გრიგოლმა, რა თქმა უნდა, დედასთან საუბარში მოიგონა სახარებიდან ის ადგილები, რომელნიც შვილების მოვალეობას

შეეხებოდნენ მშობლების მიმართ. „სიბრძნესა წერილ არსო, - ითქმევინებს გიორგი მერჩულე გრიგოლ ხანძთელს, - „შვილო, მიაგე მშობელთა შენთა, რა იგი მოგაგეს, რამეთუ თვინიერ მათსა შენმცა არა იყავ“-ო. გარდა ამისა გრიგოლი ამბობს, რომ გასაკიცხია ის შვილი, რომელიც თავის მშობელს შეურაცყოფას მიაყენებსო. გრიგოლს სურს „მადლითა ღმრთისათ“ დედის კურთხევა დაიმკვიდროს. მოხუცებულმა დედამ შვილი აკურთხა, რითაც გრიგოლი დიდათ კმაყოფილი დარჩა. დედის გარდაცვალების შემდეგ გრიგოლ ხანძთელმა მას კლერიკალური თვალსაზრისით დიდი პატივი სცა. როგორც გ. მერჩულე მოგვითხრობს „ნეტარმან გრიგოლი დაიღუწა სული მისი“... გ. მერჩულე ღრმა ლირიზმით გვინახავს გრიგოლ ხანძთელისა და დედას შორის რომანტიკულად რბილ და ჰუმანურ ურთიერთობას.

გრიგოლი აკურთხებს დედის „სახლეულთ“. მოაგვარებს მათ ცხოვრებასაც. „და მსახურს ვისმე დედაკაცსა დედისა თვისისას ქმარი უსუა. და ბასილი მამა ხანძთელი მისგან იშვა, რომელიც ფრიადთა წელიწადთა წინამძღურობდა ხანძთას კეთილად ვიდრე სიკუდილამდე და მისლვად მისა წინაშე უფლისა“.

ჩვენთვის საყურადღებოა აგრეთვე ის გარემოება, რომ როგორც ჩანს, გრიგოლი არა მშობლის, არამედ საკუთარი ნებით უნდა ყოფილიყო ბერად აღკვეცილი.

მშობლებისა და შვილების პირადი ურთიერთობის საკითხებზე ჩვენ ნაწყვეტ-ნაწყვეტი და ქრონოლოგიურად დამორებული ცნობები გავაჩნია. ამიტომაც ჩვენ იძულებული ვართ ხშირად მთელი საუკუნეების შუალედს გადავაბიჯოთ ერთი წყაროდან მეორემდე.

გიორგი ბრწყინვალის სამართლის წიგნში მშობლებისა და შვილების პირადი და ქონებრივი ურთიერთობის შესახებ საერთოდ ცოტა რამ არის ნათქვამი. კანონმდებლის ზრით შვილი მორჩილი უნდა ყოფილიყო მამისა, მშობლისა და შვილებს შორის პირადი ურთიერთობის საფუძვლად კანონმდებელს შვილის „ნებისყოფლობა“ მიაჩნია. მამა მხოლოდ მორჩილების შემთხვევაში დაუტოვებდა

შვილს თავის „ნასყიდს“.

კანონმდებელი ამბობს, რომ თუ შვილი მამის ნება-სურვილის მორჩილი იყოს, მამინ მამამ „ნასყიდიც შვილს დაუგდოს. და თუ არ ნების მყოფელი იყოს, ნასყიდშიც არა ხელი აქუს შვილსა, თუ უნდა, მამა გაყიდის, და თუ უნდა, მონასყიდე შეიტანს, — რასაც უზამს მამამ იცის, შვილი ნასყიდს ვერ ეცილოს“ (მუხლი 6).

მშობლებისა და შვილების პირადი ურთიერთობის მოწესრიგებისას საშუალო საუკუნეების ქართული სამართალი დიდ ანგარიშს უწევდა ქრისტიანულ ეკლესიასა და მის მოძღვრებას ხსენებულ საკითხზე. ქრისტიანული ეკლესია პავლე მოციქულის სახით ასწავლიდა: „შვილნო მორჩილ იყუნენით მამა-დედათა თქვენი უფლისა მიერ; რამეთუ ესე არს სამართალი“ (ეფესელთა; VI, 2).

საინტერესოა, რომ საქართველოში უზვად ითრგმნებოდა და გამოიყენებოდა ქრისტიანული ეკლესიისათვის და სახელმწიფოსათვის მისაღებ ფილოსოფოსთა სწავლებანი მშობლებსა და შვილებს შორის ურთიერთობის შესახებ, მეუღლეთა პირადი ურთიერთობის შესახებ და სხვ.

ეს იყო თავისებური კოდექსი საოჯახო ურთიერთობის საკითხებზე.

სხვათა შორის ხსენებულ „სწავლებაში“ ვკითხულობთ: „შვილსა ცემასა ნუ მოაკლებ, რამეთუ ცემა ყრმასა ეგრე ერგოს, ვითარცა ბოსტანსა ნეხვი და ვითარცა პალავანდი ფერხსა კარაულისასა“. „რომელი ერიდებოდეს ძისა თვისისა ცემასა კუერთხითა, სძულს“.

ზემოხსენებულ მოძღვრებას, ფეოდალური საქართველოს სინამდვილეში, გარკვეული წონა ჰქონდა. კანონმდებელი შვილის ცემას მამის მხრით დასაშვებათ თვლიდა.

მართალია, საესებით ამკარად გიორგი ბრწყინვალის სამართალში ზემოხსენებული მოძღვრების გაელენა არა ჩანს, მაგრამ სხვა საკანონმდებლო ძეგლების და დოკუმენტების მიხედვით იგი ამკარაა.

კანონმდებელი „ძეგლის დადების“ ზოგიერთ მუხლში, განსაკუთრებით

კი იმათში, რომლებიც საოჯახო ურთიერთობას ეხებიან, ზოგჯერ ზნეობრივი ნორმების მქადაგებლადაც გამოდის. მაგალითად, ერთგან ის ამბობს, რომ უპრიანია, ე.ი. უმჯობესია, რომ დაბერებული მამა და შვილი ერთად ცხოვრობდნენ (მუხლი 16).

სამართლის წიგნის ზემოხსენებული მუხლიდანვე ჩანს, რომ „მამულს“ ბევრად „ბატონის“ – მეფის სამსახური ელო, შვილს მხოლოდ „ბატონის“ სამსახურის პირობით შეეძლო მიეღო „მამული“ მემკვიდრეობად. „ნასყიდი“ – უპირობო საკუთრებაა. „მამული“ კი არა. „მამულის“ სამსახურს სალაშქრო ხასიათი უნდა ჰქონოდა. როდესაც მამას მოხუცებულობის მიზეზით უკვე ბატონობისათვის სალაშქრო სამსახურის გაწევა აღარ შეეძლო, იგი „მამულზე“ ხელს იღებდა და, თუ შვილს შეეძლო „სამსახური“, მას უტოვებდა. მოხუცებულობისას მამა ძირითადად „ნასყიდი“ მიწის შემოსავლით ცხოვრობს, მაგრამ თუ იგი არ ეყოფა, შეუძლია „მამულისაგანაც დაიზიაროს“. ე.ი. შვილი ვალდებულია „მამულის“ შემოსავალში მამას წილი დაუდოს.

გიორგი ბრწყინვალის „ძეგლის დადება“ ანდერძს არსად არ ახსენებს. ცხადია, „მამულის“ ანდერძით დატოვება ნებისმიერი პირისათვის შეუძლებელი იყო, მისი განსაკუთრებული იურიდიული რეჟიმის გამო. იგი ოჯახის მფლობელობაში იყო და არა სრულ საკუთრებაში; რაც შეეხება „ნასყიდს“, არ ჩანს, რომ მისი ცვათხეცობა რაიმეთი შეზღუდული ყოფილიყო.

გიორგი ბრწყინვალის სამართლის წიგნი სპეციალურად ითვალისწინებს უახლოესი ნათესაების (დედ-მამის, ძმის) მკვლელობას.

საკანონმდებლო ძეგლში შვილების მიერ დედ-მამის მკვლელობა წარმოუდგენელ, უსაშინელეს ბოროტებადაა მიჩნეული.

კანონმდებელი ამბობს: „დედ-მამათა სიკვდილი შვილისაგან უწესო არის, და ღმერთმან ნუ იყოფინოს ამის კადრება.“

და თუ ვის ღმერთი შერისხდეს და დაემართოს, რაც უარესია ყველას დამართება და ყოფა პირიანი გაატყევა, გატება შეუძლობლად შემოუშვებლად, აღმოფხვრა და აღმოწყუეტა.

სისხლი გაჩენით ამად არა შევაკუთეთ, რომე უსახო და უმსგავსო იყო და უწესო, და სხვათაგან სსახოდ დაიდებოდა.

და არცა ესე წესია, რომე დედ-მამათა სიკუდილისათვის რა გინდ რა საავო დაუამოს შვილთა კაცმან; და რაზომიცა კაცი შვილთა თანა ადგეს, მამა-დედათა სიკუდილს, იგიცა ამავე პატიუითა იკითხოს.

და სისხლი ამად არ გავაჩინეთ; ამა ჩუენთა ჟამთა შიგან არა ქნილა და ღმერთმან ნურცა იყოფინოს!”

საკანონმდებლო ძეგლის ზემოთ მოტანილი მუხლიდან ჩანს, რომ ტრადიციულად იმდენად განმტკიცებული ყოფილა მშობლების ავტორიტეტისადმი მორჩილება, რომ მისი ხელყოფა ან მით უმეტეს დედის ან მამის მოკვლა წარმოუდგენელი რამ ყოფილა, როგორც კანონმდებელი ამბობს, ასეთ დანაშაულობას პრაქტიკაში არც ჰქონდა ადგილი („ჩუენთა ჟამთა შიგან არა ქმნილ“).

კანონმდებელს შვილისაგან დედ-მამის მკვლელობა საშინელ, შეიძლება ითქვას, უსაშინელეს ბოროტებათ მიაჩნია. ჩანს, ოჯახი პატრიარქალურ საწყისებზე იყო აგებული მთიულეთში, მშობლების ხელისუფლებაც შვილების მიმართ ფართო იყო და შვილის მხრით დედის ან მამის მკვლელობა გაუგონარი რამეც იყო. თუ ასეთი დანაშაული მომავალში მოხდებოდა, დამნაშავეს მეტად სასტიკი სასჯელი („პირიანი გაპატიუება“) ელოდა, დამნაშავეს გააძევედნენ, აღმოფხვრიდნენ და ამოწყვეტდნენ.

არავის ხეობაში, სადაც ამ დროს (ძეგლის დადებამდე) მოქმედებდა, როგორც ჩანს, პატრიარქალური დიდი ოჯახები ჯერ კიდევ ისეთი ფესვებმაგარი საზოგადოებრივი უჯრედები იყვნენ, რომლებიც თავის თავს თვითვე იკმაყოფილებდნენ, საკუთარ მეურნეობაში აწარმოებდნენ მოხმარების საგანთა უდიდეს ნაწილს. ოჯახის სათავეში მდგომი პირი აქ პატივისცემის და ავტორიტეტის შარავანდედით იყო მოსილი.

კანონმდებელი დედის ან მამის მკვლელისათვის მაინც არ ადგენს მტკიცედ განსაზღვრული სასჯელის სახეს, რაც სასამართლოს

სამუალებას აძლევდა არ შეზღუდულიყო მხოლოდ კანონმდებლობის მიერ ჩამოთვლილი სასჯელის სახეებით. ის გარემოება, რომ კანონმდებელი შეიღოს მხრივ დედის ან მამის მკვლელობაში ხედავს ჩვეულებრივი სახის მკვლელობაზე გაცილებით მეტ ბოროტებას, გამაგებია. ასეთი ქმედობა, ფეოდალიზმის დროს, როცა პატრიარქალური ყოფა ძლიერი იყო, საზოგადოების მართლწესრიგის საშიში ხასიათის დარღვევა იყო, არა მარტო პიროვნების, როგორც ასეთის მკვლელობის სახით, არამედ პირველყოვლისა ოჯახისა და ოჯახური თანაცხოვრების წესების უხეში ხელყოფით. აქედან გამომდინარეობდა სასჯელის განსაკუთრებული სიმძიმეც.

კანონმდებელი გაცილებით მკაცრად სჯის დედის თუ მამის მკვლელობისათვის დამნაშავეს, ვიდრე ასეთივე ქმედობისათვის ოჯახის ფარგლებს გარეთ.

იმ ქვეყანაში და ხალხებში, სადაც მამის ძალაუფლება შეიღებზე ფართე და სასტიკი იყო, ამ უკანასკნელთა მხრივ მშობლების სიცოცხლეზე ხელის აღმართვა მკაცრად ისჯებოდა. ძველ რომში მამის მკვლელობისათვის კვალიფიცირებული სახის საშინელი სასჯელი იყო დაწესებული. მას (დამნაშავეს) მამალთან, გველთან, მაიპუნთან ერთად ტომარაში ჩასვამდნენ, შემდეგ ტომარას თავს მაგრად მოუკრავდნენ და წყალში გადააგდებდნენ. ამავე დროს მამას შეიღოს სიკვდილსიცოცხლის უფლება გააჩნდა.

XIV საუკუნის მთიულეთში თუ ისე ფართე არა, როგორც რომში, ყოველ შემთხვევაში მამას შეიღოს მიმართ დიდი უფლებები უნდა ჰქონოდა.

გიორგი ბრწყინვალის სამართლის წიგნი არ იხსენიებს მშობლის მიერ შეიღოს სიკვდილს, როგორც დანაშაულს და, ცხადია, ჩვენ არ ვიცით თუ რა სასჯელი მოელოდა ასეთის ჩამდენს. თუ სამართლის ისტორიის საერთო განვითარების ხაზს მივიღებთ მხედველობაში, უნდა ვიფიქროთ, რომ მშობლის მხრივ შეიღოს მოკვლა, ალბათ, გაცილებით ნაკლებ დანაშაულად ჩაითვლებოდა და სასჯელიც უფრო მსუბუქი იქნებოდა დაწესებული. ამასთან

დაკავშირებით შეგვიძლია მოვიგონოთ, რომ რუსულ სამართალში მშობლების მიერ შვილის მკვლელობისათვის სასჯელი, თანაც გაცილებით უფრო მსუბუქი, ვიდრე კაცის მკვლელობისათვის, მხოლოდ 1649 წელს დაწესდა.

გიორგი ბრწყინვალის სამართლის წიგნი ითვალისწინება ძმის მკვლელობის შემთხვევას (მუხლი 17) ჩანს, რომ კანონმდებელს ძმის მკვლელობა მშობლების მკვლელობისაგან შედარებით მსუბუქ დანაშაულად მიაჩნია, თუმცა უფრო მძიმედ, ვიდრე ოჯახისა და გვარის გარეშე მღგომი პირის სიცოცხლეზე ხელყოფა.

ძმის მკვლელს ათი წლის ვადით მამულს ჩამოართმევდნენ, როდესაც ათი წლის შემდეგ დარბაზის ნებართვით მას მამულში „შემოუშვებდნენ“, მამულს ისევ უბოძებდნენ, დამნაშავეს ამის შესახებ „სისხლის“ დაურეგება მაინც ევალებოდა.

თუ გარეშე პირის სიცოცხლეზე ხელყოფისათვის მხოლოდ „სისხლის ფას“ იბდიან, გვარსა ზედ, ძმის მკვლელობის შემთხვევაში ამ სასჯელს ზედ ემატება ახალი მძიმე სასჯელი: ათი წლის განმავლობაში გაძევება და მამულის სახელმწიფოს განკარგულებაში - „სასეფოდ“ დადება.

მშობლებსა და შვილებს შორის პირად და ქონებრივ ურთიერთობას „ძეგლის დადებასთან“ შედარებით რამოდენიმე უფრო ვრცლად ეხება ბექასა და აღბუღას სამართლის წიგნი.

საკანონმდებლო ძეგლის მიხედვით ირკვევა, რომ მამას, როგორც ოჯახის უფროსს, საკმაოდ ვრცელი უფლებები გააჩნია შვილების მიმართ. ირკვევა, რომ XIV საუკუნის საქართველოში მამის უფლებები შვილების მიმართ ისეთივე ფართე და თითქმის აბსოლუტურად განუსაზღვრელი არ ყოფილა, როგორც იყო მაგალითად, ძველ რომში და ფეოდალური ევროპის რიგ ქვეყნებში.

კანონმდებელი ამბობს: „თუ თავისი შვილი მამამ მისისა შეცოდებისათვის კიდევ გააძეოს ხელეწიფების და ცილებისა არაეინ არს მართალი.

თუ შვილი თავ-მოთნედ გაყოლოდეს, არც რა სით რა ეწყინოს,

აღარათ შეეღირნოს, რა მამა გარდახდეს მამულისა მოსაქმობასა, მართლ ვერავინ მოუშლის შემამულებასა.

და თუ გარეთით ერბიოს, ეწყინოს, რაცა შესძლებოდეს ეაკაცოს, ვითა მამას გაეძოს, აგრეთვე სხვა ნურვინ რას ასაქმებინებს მამულსა თანა.

ამას კარგად მოკლებით, გაგონებით ქნა უნდა, რომე ამისი საქნელი, მამისა შენაცოდარი ეგრეთ არ გამოჩნდეს, სხვისა, მეორის შვილისა გულისათვის, ანუ მეორის ცოლისა შვილთა გულისათვის და ცოლის ნათესავისათვის არა გააძოს მამამან ღვიძლი ძე, ვითა უბრალო შვილი. ამას არც მამა ემართლებს, ნუცა ვინ სხვა უზამს" (ბექა მანდატურთუხუცესის სამართალი, მუხლი 58).

რამდენადაც კანონმდებელი მხოლოდ მამის ხელისუფლებაზე ლაპარაკობს შვილების მიმართ და არ ახსენებს დედის ასეთსავე უფლებას, უნდა ვიფიქროთ, რომ შშობლებიდან მხოლოდ მამა იყო აღჭურვილი შვილის „გაძეების“ უფლებამოსილებით. კანონმდებლობის მიერ მოცემული მოსაზრების მიხედვით, მამას უფლება აქვს „შეცოდებისათვის“ შვილი ოჯახიდან გააძევოს. შეცოდება აქ დანაშაულს ნიშნავს. საგსებით გაურკვეველი რჩება, თუ რა უნდა ყოფილიყო ისეთი „შეცოდება“, რომელსაც მამის მხრივ შვილის ოჯახიდან გაძეება უნდა გამოეწვია, კანონმდებლობის მიერ შვილის „შეცოდების“ ცნების შინაარსის დაუდგენლობა გვაგულისხმებინებს, რომ ასეთი რამ ჩვეულებრივი სამართლის ნორმების მიხედვით იქნებოდა გადაწყვეტილი.

შვილის სახლიდან გაძეებას კანონმდებელი სამართლიანად თვლის მკაცრ სასჯელად და ამასთან დაკავშირებით მოითხოვს, რომ უსაფუძვლოდ არ მოხდეს ასეთი რამ.

თუმცა კანონმდებელი ამბობს, რაა მამამ შვილი თუ გააძეოს „დაცილებასა არავინ არს“-ო. მაგრამ ამავე დროს მოითხოვს დადგენას: ბოროტად ზომ არ იყენებს მამა თავის უფლებებს და მეორე ცოლის შვილის „გულისათვის“ ან მეორე შვილის „გულისათვის“



ზომ არ აკეთებს ამასო. ამასთანავე კანონმდებელი სხვა მხრივაც უწევს ანგრომს შვილის უფლებებს და ადგენს, რომ თუ გაძევებული შვილი შერისხვის პერიოდში წესიერად იქნება და მორჩილებით აიტანს მამის საქციელს, მაშინ „რა მამა გარდახდეს“ – ე.ი. გარდაიცვალოს, – მას (გაძევებულ შვილს) „მამულის მოსაქმეობას“ ვერაინ დაუშლისო. ცხადია, მამის მხრივ შვილის შერისხვა და გაძევება, მამულისაგან მოკვეთა რაიმე შეცოდებისათვის“ ძალას ჰკარგავს მამის გარდაცვალების შემდეგ. თუ შვილი ახალი მძიმე დანაშაულით არ დაამძიმებდა თავის საქციელს, იგი კვლავ ხდებოდა მამის მემკვიდრეთ.

რა თქმა უნდა, მამას ნაშვილების გაძევებაც შეეძლო.

„ნაშვილები თუ გააძოს, განალამც გაყვა და შორს დადგა ყოვლისა მოსაქმებისაგან.

თუ მიღმა ნაშვილებისაგან გამორჩდეს სანიეთო ღალატი და შეცოდება, და არლარა შეენანოს თავისა მართლობა თავებლობითა.

მისიცა მოკლება კარგად უნდა, ზემოთ რომე მამა-შვილთა სწერია და მისით მიბაძვით საქმეა, მით წესითა გამონახონ“ (მუხლი 59).

გაძევებული ნაშვილები შორს იდგა „ყოვლისა მოსაქმებისაგან“. ისევე როგორც გაძევებული ნამღვილი შვილი, ნაშვილებიც თუ შერისხვის პერიოდში ახალ დანაშაულს არ ჩაიდენდა. იგი დაშვებული იქნებოდა ოჯახში თავის უფლებებში.

თუ ნაშვილები „სანიეთო ღალატს“ – თავდასხმა გაძარცვის მიზნით, მოახდენდა გაძევების შემდეგ შვილად ამყვანზე, რა თქმა უნდა, კარგავდა თავის ქონებრივ უფლებებს მამობილის ქონებაზე.

შვილობილის გაძევების მიზეზებსაც ისევე სერიოზული გამოძიება ჭირდება, როგორც შვილისას და მის ანალოგიურად წყდებოდა, საერთოდ.

რამდენადაც ქართული საკანონმდებლო ძეგლებიდან ჩანს, ქართული სამართალი მშობლებს დიდ უფლებებს აძლევს, მაგრამ

ეს უკანასკნელი არ ვრცელდება შვილების სიცოცხლეზე, როგორც ეს ადრე ყოფილა საქართველოში („ცხრათა ძმათა კოლაელთა მარტვილობა“), ისევე როგორც დასავლეთ ევროპის ქვეყნებში.

მამის მიერ ოჯახიდან შვილის გაძევების გარდა, ბექა მანდატურთუხუცესის სამართლის წიგნი ახსენებს აგრეთვე ძმის მიერ ძმის გაძევებასა და „მამულისაგან გაბეზრებას“.

„თუ ძმამან ძმა გააძეოს, ანუ მეყვისი, მამულისაგან გააბეზროს, რა გინდა რა აწყინოს გარეთ, რა შინ მოვიდეს, სამართლიანი ნურა ეზღვევის; ვითარცა მართებს, ეგრეთვე მოსაქმე იყო. ძმისაგან მეტი წესი ერთსა საუხუცესოსა არა მართებს რა“ (მუხლი 48).

კანონმდებელი დადებითად არ ეკიდება ძმის მიერ ძმის გაძევებას (უნდა ვიგულისხმობთ, რომ მამის გარდაცვალების შემდეგ ოჯახის უფროსად გამხდარი უფროსი ძმა „აძეებს“ უმცროსს). უფროსი ძმა აქ მამის (ოჯახის მეთაურის) როლში გამოდის, იგი მამის უფლებისმონაცვლეა და ამდენად სამართლის წიგნის 48-ე მუხლით გათვალისწინებული ურთიერთობა ისევე ადასტურებს მშობლების უფლებას შვილების გაძევებასთან დაკავშირებით.

ყურადღებას იქცევს ის გარემოება, რომ ზემოხსენებულ სამართლებრივ ნორმაში ლაპარაკია ძმის მიერ „მეყვისის“ გაძევებაზე და მამულისაგან გაბეზრებაზე. სიტყვა მეყვისის იმ დროს მრავალი მნიშვნელობით ხმარობდნენ. იგი აღნიშნავდა ნათესავს, თვისტომს, სისხლით მახლობელს და ხშირად მოყვარესაც.

უფრო საფიქრალია, რომ ამ შემთხვევაში მეყვისი ნიშნავდეს ერთ დიდ ოჯახში მცხოვრებ ახლო ნათესავს, რომელზედაც ოჯახის მეთაურის ძალაუფლებაც ვრცელდებოდა. ბექა მანდატურთუხუცესის სამართლის მიხედვით, ოჯახიდან განდევნილმა ძმამ და „მეყვისმა“ „რა გინდა რა გარეთით აწყინონ“ ოჯახის უფროსს, ეს მათ არ ეზღვევინებინათ ოჯახში დაბრუნების შემდეგ.

48-ე მუხლი გვაფიქრებინებს, რომ (თუ აქ მამის, როგორც ოჯახის უფროსის უფლებისმონაცვლე შვილი იგულისხმება), ძმას, როგორც ოჯახის უფროსს, რამდენადმე ნაკლები უფლებები უნდა

ქქონოდა საკუთარი ძმების მიმართ, ვიდრე ოჯახის მეტაურ მამას.

ბექა მანდატურთუხუცესის სამართლის წიგნი არაფერს ლაპარაკობს მამის მკვლელობაზე. ამავე დროს კანონმდებელი ითვალისწინებს ძმის მკვლელობას. საერთოდ ფეოდალურ სამართალში, მათ შორის ქართულშიაც, ძმის მკვლელობა შედარებით ნაკლებ დანაშაულად ითვლებოდა, ვიდრე მამის მკვლელობა. ამ მიმართულებით ჩვენთვის შემოხსენებული ნორმა საინტერესოა.

კანონმდებელი ამბობს: თუ ძმამან ძმა მოკლას, — ერთსახლი და განუყოფელი იყოს, და თუ გაყოფილი იყოს, სწორი და გინა ახლოს მეყვისი, — ორკეცი სისხლი დაუურვოს, რაც გვარისა იყოს, ამაღ რომე საღმრთოდ ბრალია და საკანონო არის ასკეცი. და აგრეთვე ამა სოფელს ძლივლა ინახვის კაცთაგან, აილოს, ვინცა გავლენილი იყოს, ქედთა გარეთ ყოფა და გადახვეწა, პატრონისა და ლაშქართა გარდახდევასა არავისაგან მოხსენება უნდა. ეპისკოპოზმა მისი წესი იცის, რაცა მართებს, მან უყოს“ (მუხლი 22).

როგორც ვხედავთ, კანონმდებელს ძმის მკვლელობა გაცილებით უფრო მძიმე დანაშაულად მიაჩნია, ვიდრე უცხო პირისა, გვარისა და ოჯახის გარეთ მდგომის სიცოცხლის გამოსაღმება.

ჯერ ერთი, ძმის მკვლელობისათვის ორმაგი „სისხლი“ დაწესებული — დასაურვებლად გვარიშვილობის შესაბამისად. ძმის მკვლელობა „საღმრთოდ ბრალი“ და „საკანონო არის ასკეცი“. ძმის მკვლელობისათვის ორმაგი „სისხლის“ გადახდა (დაურვება) და სასტიკი მორალურ-სამართლებრივი გაკიცხვა („ამა სოფელს ძლივლა ინახვის კაცთაგან“) კანონმდებელს საკმაო სასჯელად მანინც არ მიაჩნია. იმავე მუხლში, როგორც ეს ზემოთ მოტანილი ნორმის ტექსტიდანაც ჩანს. ლაპარაკი დამნაშავის სხვა, საოჯახო ხასიათის სასჯელზედაც. ძმის მკვლელი, რადგანა „ამა სოფელს ძლივლა ინახვის კაცთაგან“ უნდა „გავლენილი“ (გაძევებულიც იქნას), მას მართებს „ქედთა გარეთ ყოფა და გადახვეწა“ (აღბათ, მთაში, ან მთას გადაღმა განდევნა).

გარდა ამისა, კანონმდებელი ძმის მკვლელის სასჯელად იხსენიებს „პატრონისა და ლაშქართაგან გარდახედვასა და არვისგან მოხსენება“ს. ეს გამოთქმა ნიშნავს ლაშქარში სამსახურის აკრძალვას, რაინდული უფლების ჩამორთმევას. ეს უნდა იყოს იგივე ცნობილი ქართული სასჯელი „ლაშქართა შიგან არ შეშვება“.

ლაშქართა შინა არ შეშვება, როგორც სასჯელი, XIV საუკუნემდეც იყო საქართველოში ცნობილი.

აკად.ივანე ჯავახიშვილს შენიშნული აქვს, რომ ფეოდალურ საქართველოში ზოგიერთი დანაშაულისთვის სასჯელებთან დაკავშირებული იყო მოქალაქეობრივი უფლებების დროებითი თუ სამუდამოდ ჩამორთმევა, რომელიც „მამულის დაჭირვითა“, „ქვეყანათა აღხმითა“ და „ლაშქართა შიგან არ შეშვებით“ გამოიხატებოდა ხოლმე. „ქვეყანათა აღხმა“ და „მამულის დაჭირვა“, „იმგვარადევი, როგორც „ლაშქართა შიგან“ შეუშვებლობა, ანუ უკეთ რომ ითქვას, სამხედრო და რაინდობის უფლების ჩამორთმევა საეკლესიო სამართლის დადგენილებით დაწესებული „დაკრულვის“ შედეგად მკვლელობის ჩამდენსა და, რასაკვირველია, მეფისა და სახელმწიფოს მოღალატეს მოელოდა მაშინაც კი, როდესაც სასჯელი ექსორიობას არ აღემატებოდა. რაკი საეკლესიო დაკრულვა ჩვეულებრივ ან მკრეხელობისა, ან სქესობრივი ზნეობის დამრღვევი დანაშაულობისა და მკვლელობისათვის იყო, ხოლმე დადებული, ამიტომ მოქალაქეობრივი უფლების ჩამორთმევა ზემოჩამოთვლილი დანაშაულობით რიცხვს მხოლოდ წმინდა სარწმუნოებრივ-ზნეობრივ დანაშაულებათა დარგით ავსებს“.

1263 წლის ახლო ხანებში შემდგარი საეკლესიო კრების მოხსენებაში ლაშქართა შიგან არ შეშვება მოხსენებულია.

ლაშქართა შიგან არ შეშვება მეტად მძიმე სასჯელი იყო და, თუ საბოლოო იქნებოდა, დამნაშავეს სრულ ქონებრივ გადატაკებასა და ზნეობრივ სიკვდილს უქადდა. ასე სასტიკად ისჯებოდა ძმის მკვლეელი.

გარდა ზემოხსენებულისა, როგორც წესი, დამნაშავეს საეკლესიო

სასჯელიც უნდა მოეხადა („ეპისკოპოზმან მისი წესი იცის, რაც მართებს, მან უყოს“).

ფეოდალურ საზოგადოებაში სამეფო სახლისა და წარჩინებულთა წრეებში არაერთხელ ყოფილა შემთხვევა ძმათა შორის სისხლის ღვრისა. ამასთანავე მკვლელობის მოტივები იყო ძალაუფლების თუ ქონების ხელში ჩაგდება. ბიზანტიაში ამ ნიადაგზე ხშირად ეჭვდებით თვალების დათხრას და სხვ.

ქონებრივი და აგრეთვე პატივმოყვარეობითი ინტერესებისათვის ძმათა სისხლის ღვრაში ბიზანტიელებს არც თურქი ფეოდალები ჩამორჩებოდნენ. გადმოცემა მაჰმად მეორეს მიაწერს გამოთქმას, რომ ძმათა მკვლელობა ეს ოტომანთა იმპერიის კანონიაო. ზემოხსენებულის საუკეთესო მაგალითს წარმოადგენდა მაჰმად III, რომელმაც თავისი ცხრამეტი ძმა გამოასალმა წუთისოფელს. აგრეთვე დაახრო მამის 19 ცოლი, რომელზედაც ეჭვობდა, რომ ორსულად არიანო.

ბექა მანდატურთუცესისა და აღბულა ათაბაგამისჰასალარისლარის სამართლის წიგნზე დართული კანონიკური სამართლის ნაწყვეტიდან ირკვევა, რომ ეს სენი ქართველთა შორისაც იყო გავრცელებული.

„ვინცა ქრისტიანემად კაცმან ძმას თვალნი დასწუნეს ცხადად ანუ ღალატად, ანუ მოჰკეეთოს რაიმე ასოთაგანი, სისხლი სრული და სანახშირო დაუურვოს. კრულ და წყეულ, შერუნებულ იყავნ და ცუდმცა არს და ამოა სახსენებელი, სიცოცხლე და სიკვდილი მისი!“ (მუხლი 162).

გვიანი შუა საუკუნეების წყაროების მიხედვით შეიძლება დავასკვნათ, რომ თავად-მზნურთა წრეში ხშირი იყო სისხლისმღვრელი ბრძოლები ოჯახის, სახლის და გვარის შიგნით. ნუგზარ ერითსთავის შვილმა — ზურაბმა თავისი ძმა გიორგი დააბრმავა, მეორე ძმა — ბაადური გააძევა. ნუგზარ ერისთავის ბიძამ თავისი ძმები ამოხოცა. ბრათა ბრათაშვილმა თავისი „სახლის“ — გვარის წევრები მთლიანად გასწყვიტა. იესე ქსნის ერისთავმა გაჟლიტა თავისი ძმები მათი ოჯახებითურთ.

ადგილ-მამულისა და სხვა ქონების დაუფლებისათვის ფეოდალთა ოჯახებს შიგნითაც სისხლიმღვრელი ბრძოლა იყო გაჩაღებული.

ასლა შვეკსოთ მშობლებისა და შვილების ურთიერთობას. ვახტანგ VI სამართლის წიგნის მიხედვით.

ისევე როგორც ბექასა და ალბუღას სამართლის მიხედვით, ვახტანგის სამართლის წიგნითაც მამის ხელისუფლება შვილის მიმართ არ არის ისე ვრცელი, რომ მას შვილების სიკვდილ-სიცოცხლის უფლება ჰქონდეს.

„თუ მამამ შვილი მოკლას ან შვილმა მამა, მაგისი სისხლი და სამართალი არ დაიწერებოდა, და რჯულის კანონით უნდა გარიგდეს.

თუ მამამ შვილსა სცეს ან აენოს რამე, ვერას შეუა: ან უამებლობისათვის უზამს და ან სწავლისათვის. მამის უამებლობა შვილისაგან არა ხამს. თუ შვილმან მამა ან გალახა, ან უკადრისი რა ჰკადრა, იმას აეად მოპყრობა უნდა. ამიტომ მეათე მცნება მამისა და დედის პატივის დება არის“ (მუხლი 78).

როგორც შვილის მხრივ მამის, ასევე მამის მიერ შვილის მკვლელობა მეტად მძიმე დანაშაულად ითვლებოდა, როგორც ზემოთ მოტანილი ნორმებიდან ჩანს, კანონმდებელი ასეთი ქმედობისათვის გარკვეულ სახის სანქციას არ აწესებს, გადააქვს რა ეს კრიმინალური ქმედება „სჯულის კანონის“ კომპეტენციაში.

რომელ სჯულის კანონს გულისხმობს აქ კანონმდებელი? მცირეს თუ დიდს?

უფრო შესაძლებელია, რომ დიდ სჯულის კანონს, 14 ტიტლოვანს, არსენ იყალთოელის მიერ თარგმნილს, რომელსაც ეყრდნობიან ე.წ. „კათოლიკოსთა კანონები“.

როგორც ვხედავთ, ვახტანგის სამართალი ებრძვის რა სასტიკად მამის მიერ შვილის მკვლელობას, ამავე დროს იძლევა შვილის ცემისა და „ვნების“ უფლებას. ამავე დროს მამის ასეთი მოქმედება შვილის მიმართ დაკავშირებულია ამ უკანასკნელის სწავლისა და ღაზრდის მიზნებთან.

კანონმდებელი არაფერს არ ამბობს იმ შემთხვევების შესახებ, როდესაც მამას უფლება ექნებოდა შვილი ეცემა ზემოხსენებული მოტივების გარეშე. უნდა ვიფიქროთ, რომ მამის მხრივ შვილის თვითნებური მოტივებით ცემა ნებადართული არ იქნებოდა... რაც შეეხება შვილის მიერ მამისათვის „უკადრისის კადრებას“ და ამკარა უპატივცემულობას – იგი შვილის მიმართ „კვად მოპყრობას“ იწვევდა.

ერთი იყო მშობლებსა და შვილების შორის პირადი და ქონებრივი ურთიერთობის სოციალური იდეალი, სულ სხვა სოციალური სინამდვილე.

ჩვენთვის გაცილებით უფრო საინტერესოა ეს უკანასკნელი.

ყურადღებას იქცევს მამა-შვილის ურთიერთობასთან დაკავშირებით ფარსადან გორგოჯანიძის აზრი, გამოთქმული „სწავლებაში“ შვილის მიმართ; იგი წერს: „ეს მართალია და ჭეშმარიტი, რომ ყოველს მამას თავისი საქონელი და მამული თავისი შვილისათვის უნდა, მაგრა შვილს თუ მამა საქონლიანი ყავს, მალ მისი სიკვდილი უნდა, რომ მისი საქონელი დახარჯოს და თუ მამა უქონელია, შვილი ერთ ლუკმა პურს რომ აჭმევს, დღეში ასჯერ წააყვედრებს – გაძაღლებული არ კვდებაო, რომ მოურჩევო, აბა ძმა და შვილი თუ კარგნი ყოფილიყვენ, ღმერთსაც ეყოლებოდქ“-ო.

ფარსადან გორგოჯანიძის სახით მამა შვილს, დღევანდელი ტერმინოლოგიით რომ ვთქვათ, მაკიაეელიზმში დებს ბრალს. ჩვენ აქ უნებლიედ გვახსენდება მაკიაეელის ერთ-ერთ თხზულებაში („მთავარი“, თ. XVII) გამოთქმული აზრი იმის შესახებ, რომ „ადამიანები გაცილებით უფრო ადრე დაივიწყებენ მამის სიკვდილს, ვიდრე მემკვიდრეობის დაკარგვას“-ო.

რაც უფრო მდიდარია მამა, მით უფრო ანგარებით ხასიათს ატარებს მშობლებსა და შვილებს შორის ურთიერთობა. თითქოს ეს გარემოება შემჩნეული აქვს ფარსადან გორგოჯანიძეს, რომლის აზრითაც „შვილს თუ მამა საქონლიანი ყავს, მალ მისი სიკვდილი უნდა, რომ მისი საქონელი დახარჯოს“-ო. ქონების დაუფლების

წყურვილი სძლევს მშობლისადმი სიყვარულის გრძნობას. გვიანი შუა საუკუნეების ფეოდალური საქართველსათვის (ისევე, როგორც სხვა ფეოდალური ქვეყნებისათვის) დამახასიათებელი ეს რეალია, დამაჯერებელი ჩანს ფ. გორგიჯანიძის მხრივ. ამ უკანასკნელის მართ, რომელსაც მხედველობაში ჰყავს თავადზნაურთა და საერთოდ წარჩინებულთა წრე, შვილები მამის ამავს არ აფასებენ, მამას მთელი თავისი ქონება — „საქონელი და მამული“ შვილებისათვის უნდა, მაგრამ შვილს მხოლოდ ანგარებითი მიზნები ამოდრავებს. ხოლო „უსაქონლო“ მამას შვილი „ერთ ლუკმა პურს რომ აჭმევს, ღლეში ასჯერ წააყვედრებს გაძაღლებული არ კვდებაო, რომ მოვრჩეო“. ცხადია ფარსადან გორგიჯანიძეს, ცხოვრებაში ბევრის მნახველ პიროვნებას, ასეთ მწარე სიტყვებს გარემომცველი რეალური სინამდვილე ალაპარაკებს. როგორც ჩანს ფარსადან გორგიჯანიძე ძმათა შორისაც გულისხმობს ანგარებითი სახის ურთიერთობას. ავტორი სწორია იმაში, რომ მამის ფეოდალური კერძო საკუთრება და ქონება (საქონელი, მამული) შვილები ადამიანურ გრძნობას აჩლუნგებს და ახშობს. შვილი მამას და ძმას ისე უყურებს, როგორც უბრალოდ გამდიდრების საშუალებას. ფარსადან გორგიჯანიძეს, ალბათ, კარგად ესმოდა, რომ მამები ერთ დროს შვილებიც იყვნენ და რომ ამ მხრივ მარტო ერთი თაობისათვის ბრალის დადება უსაფუძვლოა. ფ. გ. რუსოს გადაჭარბებაში უთვლიდნენ ფეოდალური სამყაროს დახასიათებას, როცა იგი ამბობდა — ეს გარეული მხეცებით სავსე უდაბნოაო, მაგრამ არ შეიძლება სავსებით ადამიანური უწოდო მშობლებსა და შვილებს შორის ისეთ ურთიერთობას, რაც ფარსადან გორგიჯანიძეს აქვს აღწერილი.

ჩვენ უკვე ვნახეთ, რომ საქართველოში გავრცელებული იყო მოძღვრება, რომელიც ქადაგებდა, რომ შვილს ცემა ისევე შეერგება, როგორც ბოსტანს ნეხვიო, რომ ვინც შვილს კვერთხით არა სცემს, სძულსო და სხვ.

მაშინდელი სწავლა-აღზრდის სისტემაში, როგორც ოჯახში, ისე სკოლაში, ცემა-ტყეპა არ იყო უარყოფილი, პირიქით, ეს



მოძღვრება წარმოადგენდა თეორიულ ბზას, რომლითაც კანონმდებელი სარგებლობდა, როდესაც აწესებდა, რომ „თუ მამამ შვილსა სცეს ან აენოს რამე, ვერას შეუა: ან უამებლობისთვის უზამს და ან სწავლისათვის“-ო.

ვახტანგის სამართლის წიგნი იცნობს ისეთ შემთხვევებსც, როდესაც ოჯახის უფროსის დანაშაულისათვის ცოლ-შვილიც პასუხს აგებდა, როდესაც „მთხრობელს გარდაგდებულის სისხლის მიცემა არ შეეძლოს, მთხრობელი ცოლ-შვილით უნდა მიეცეს“ (მუხლი 39).

ცხადია, ზემოთხსენებული ნორმა ვერ ჩაითვლება მაღალ განვითარებული სამართლის სისტემისათვის დამახასიათებლად. მისი წყაროა პატრიარქალური ჩვეულებითი სამართალი და პატრიარქალური საზოგადოებრივი ურთიერთობა.

სისხლის სამართლებრივ სოლიდალურ პასუხისმგებლობას ქვავებით სამართლის წიგნის სხვა ნორმაშიაც, რომელიც ქურდობას შეეხება (მუხლი 151).

„ერთი ძნელი ესე, რომ თუ ცოლსა და ქმარს ერთ სახლში ერთად მწოლს შეეპარა ქურდი და ისრე ან კაცის იარაღი ან კაცის ტანისამოსი, გინა სხვა რამ მოიპარა, ანუ ქალის სამკაული ტანისამოსი მოიპარა, ის ნაქურდალიც შვიდეულად უზღოს, და რასაც გვარისა არიან, ნახევარ-ნახევარი სისხლი სხვა გადაუხადოს. თუ ვერ აუდიოდეს ქურდი, თავის ცოლ-შვილით, საქონლით და ნასყიდით მიეცეს“.

კანონმდებელი ქურდობის ზემოხსენებულ სახეობას განსაკუთრებით მძიმე დანაშაულად თვლის. თუ ჩვეულებრივი ქურდობის შემთხვევაში დამნაშავე ნაქურდალის შეიღმაგი ანაზღაურებით ისჯება, აქ სულ სხვა მდგომარეობასთან გვაქვს საქმე. სახლში ერთად მწოლი ცოლ-ქმრის გაქურდვა ისჯება, რომ დამნაშავე ისდის ნაქურდლის „შვიდეულს“ და გარდა ამისა ცოლ-ქმრის „ნახევარ-ნახევარ სისხლს“, რასაც გვარისა ისინი არიან. ცხადია ზემოხსენებული მკაცრი ქონებრივი სასჯელია და ყველა ქურდს მისი გადახდა არ შეეძლო,

ამასთან დაკავშირებით კანონმდებელი ითვალისწინებს ქურდის პასუხისმგებლობას „თავის ცოლ-შვილით, საქონლით და ნასყიდით“. აქ გამოსჭვივის პატრიარქალურ-ადრეფეოდალური საზოგადოებისათვის დამახასიათებელი შეხედულება, რომლის მიხედვითაც ოჯახი, როგორც იურიდიული პირი, პასუხისმგებელია მისი წევრის თუ უფროსის მიერ ჩადენილი დანაშაულისათვის.

ვახტანგის სამართლის წიგნის მიხედვით უფროს ძმას უფლება აქვს, ასე თუ ისე, უმცროსი უცოლ-შვილო ძმის ცემისა. ამ შემთხვევაშიც უფროსი ძმის უფლებები—მამის, ოჯახის უფროსის, უფლების მონაცვლეობიდან უნდა მომდინარეობდეს.

„ესეც არის,—ამბობს კანონმდებელი,—უმცროსი ძმა უცოლ-შვილო რომ იყოს, სამუშაოს უარისათვის, ან ყმის რბევისათვის ხელი შემოჰკრას, ან ერთი-ორი ჯოხი დაჰკრას, არაფერი არ არის, მისი სისხლი არ გაჩნდება“ (მუხლი. 81).

საყურადღებოა, რომ უფროს ძმას უფლება აქვს უმცროსი უცოლ-შვილო ძმის და არა უმცროსი ცოლ-შვილიანი ძმის მიმართ. უნდა ვიფიქროთ, რომ „ცოლ-შვილიანობა“ აქ სიტყვა-სიტყვით არ უნდა გვესმოდეს, უფროს ძმას ხსენებული უფლება არ უნდა ჰქონოდ მაშინაც კი, როდესაც ამ უკანასკნელს ცოლი ჰყავდა, მაგრამ შეილი კი არა.

გარდა ამისა „ცოლ-შვილიანობის ცნება“ რამდენადმე დაკავშირებული უნდა ყოფილიყო ძმების ქონებრივ-მეორნეობრივი განკერძოებულობის ცნებასთანაც და ძმის დამოუკიდებელ პიროვნებად აღიარებასთან.

როგორც ზემოხსენებული საკანონმდებლო ძეგლიდან ირკვევა, ყოველ შემთხვევაში მამის გარდაცვალების შემდეგ, უფროსი ძმა დანარჩენი ძმების მიმართ მამის—ოჯახის უფროსის ხელისუფლების პრეროგატივით სარგებლობდა. მამას—ოჯახის უფროსს—შვილების მიმართ ადმინისტრაციულ-დამსჯელი ხელისუფლებაც გააჩნდა, რომელიც მისი გარდაცვალების შემდეგ უფროს შვილზე—ოჯახის მეთაურზე—გადადიოდა, მაგრამ არა საჭესბით იმ მოცულობით

თავისი ძმების მიმართ, რაც მიცვალებულ ოჯახის უფროსს გააჩნდა.

უფროს ძმას არ ჰქონდა უმცროსი ძმის უმიზეზოდ გალაპარაკების დაშავების ან დაჭრის უფლება.

რა თქმა უნდა, ეკონომიურად უმწეო მდგომარეობაში მყოფი, სასტიკი ექსპლუატაციისა და ჩაგვრის ქვეშ მგმინავ ყმა-გლეხთა ოჯახებში მშობლებსა და შვილებს შორის პირადი ურთიერთობა არ შეიძლებოდა ღრმად ჰუმანური ხასიათისა ყოფილიყო.

მოსახლეობის დაბალ ფენებში, როგორც ეს სასამართლო პრაქტიკის მასალებითაც დასტურდება, მამას სრული უფლება ჰქონდა შვილის გაყიდვისა და დაგირაუებისა. ეს პირველ ყოვლისა გამოწვეული იყო ფეოდალურ საზოგადოებაში უშუალო მწარმოებელთა უმწეო ეკონომიური მდგომარეობით.

იყო შემთხვევები, განსაკუთრებით მე-18 საუკუნის მიწურულში, როდესაც თავისუფალი გლეხები იძულებულნი ხდებოდნენ არა მარტო შვილები და ოჯახის სხვა წევრები გაეყიდათ ყმად, არამედ საკუთარი თავიც. ასეთი რამ ხშირად ვალაუკულობის მიზეზით ხდებოდა. ერთი დოკუმენტის მიხედვით 1787 წელს გიორგი მაღალაძე თავის თავსა და ოჯახის წევრებს ყმად აძლევს გიორგი არეშოვს იმიტომ, რომ ამ უკანასკნელმა გადაიხადა მისი ვალი და მას საშუალება მისცა ქალი გაემზითვებინა.

ოჯახის უფროსად გვიანი შუა საუკუნეების საქართველოში მამის გარდაცვალების შემდგომ მისი (უფროსი) შვილი ხდებოდა. ვახტანგის სამართლის წიგნის 136-ე მუხლი ლაპარაკობს მამის მხრივ შვილის და ძმის მიერ ძმის გაყიდვაზე.

„თუ შვილი ან მამისაგან ან ძმისაგან, ან სხვის ვისგანმე ან გასყიდულა ან დატყვევებულა, იმას მამისა და სახლის ვალსა და სარგებელში ხელი არა აქვს. და თუ ისრევ მამის მამულზე და საქონელზე მოვიდა და ჭირიც ინდომა მათი და ლხინიცა, ეთხოვბის“.

ჩანს, რომ მამას შეეძლო გაყიდვა, ისევე როგორც ძმას

(ალბათ უფროს ძმას, რომელიც ოჯახის მეთაური იყო) ძმის და ღის გაყიდვა; ცხადია, ასეთი რამ მხოლოდ უკიდურეს შემთხვევაში ხდებოდა.

\* \* \*

საქართველო ფეოდალიზმის ერთ-ერთი კლასიკური ქვეყანა იყო და, ცხადია, ქართული ფეოდალური საოჯახო სამართლის შესწავლას დიდი შემეცნებითი მნიშვნელობა აქვს საერთოდ შუასაუკუნეების სამართლებრივი სისტემის რაობის გასათვალისწინებლად. ქართული საოჯახო სამართლის ისტორია უფრო გასაგებს ხდის ფეოდალური საოჯახო სამართლის ისტორიას. უფრო გასაგებს ხდის ფეოდალური სამართლის რთულ სისტემას.

მსოფლიოს სხვადასხვა ქვეყნებში ფეოდალურ საოჯახო სამართალს რიგი ერთმანეთისაგან განსხვავებული ნიშნები ახასიათებდა, მაგრამ რიგი საერთო ნიშნების არსებობის ფაქტის უარყოფაც არ შეიძლება. ფეოდალური საოჯახო სამართალი იქ შეესიტყვებოდა თავის ცნებას, სადაც ყველასათვის დამახასიათებელი ზოგადი ნიშნები დაიძებნებოდა განსაკუთრებულის გვერდით.

განსაზღვრული სამართლებრივი ურთიეთობების ისტორიული ფორმის შესწავლა მისი წმინდა კლასიკური ფორმით ანუ რაც იგივეა, მისი ყველაზე უფრო ტიპური ფორმით, აი ის გზა, რომლითაც უნდა მიდიოდეს მკვლევარი ფეოდალური საოჯახო სამართლის კვლევის დროს. აუცილებელია შევისწავლოთ და გავაანალიზოთ ფეოდალური სამართლის ინსტიტუტები მის ყველაზე უფრო წმინდა, ტიპური ფორმით, მისი ყველაზე უფრო განვითარებული სახით.

ქართულ საოჯახო სამართალში, როგორც ვნახეთ, ფაქტიური უთანასწორობის გვერდით მკვეთრად იყო გამოხატული წოდებათა ფორმალური უთანასწორობაც. ისევე როგორც ფეოდალური ევროპის ქვეყნების საოჯახო სამართლისათვის, ქართულისათვისაც

დამხასიათებელი იყო დასაქორწინებელთა ერთწოდებრიობის პრინციპი. კანონმდებლის მიზანი იყო აღეკვეცა საზოგადოების გაბატონებულ და დაჩაგრულ წოდებათა შორის ქორწინება, როგორც ისეთი მოვლენა, რომელიც საშუალებას მისცემდა დაბალი წოდების შთამომავალს მიეღწია მაღალი წოდებრივი მდგომარეობისათვის საზოგადოებაში; ეს კი საწინააღმდეგო იქნებოდა ფეოდალური სამართლის პრინციპებისა, რომელიც ემყარებოდა წოდებათა შორის უფლებრივ უთანასწორობას.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ქართული სინამდვილისათვის უცხო იყო ის უკიდურესი სისასტიკე, რომლითაც ხსენებულ პრინციპს დასაყრდენ ევროპის ზოგიერთი კანონმდებლობა იცავდა. თუ საქსონელებში, ბურგუნდიელებში, ვესტგოთებში და სხვაგან დასაქორწინებელთა ერთწოდებრიობის პრინციპის დარღვევა დამნაშავეების სიკვდილით დასჯას იწვევდა, შუა საუკუნეების საქართველოში ასე უკიდურეს სიმკაცრეს ადგილი არ ჰქონია, რაც ქართული ფეოდალური საზოგადოების შედარებით მაღალმა დონემ განსაზღვრა. ფეოდალური საოჯახო სამართლის ერთ-ერთ ძირითად პრინციპს წარმოადგენს მეუღლეთა პირად და ქონებრივ ურთიერთობაში მამაკაცსა და ქალს შორის უთანასწორობის აშკარა აღიარება. ხსენებული პრინციპის განხორციელების სიმკაცრეს ქართულ სინამდვილეში არბილებდა მეუღლეების ქონებრივი, განკერძოების რეჟიმის აღიარება.

ქართული ფეოდალური საოჯახო სამართლის ერთ-ერთი ძირითადი იდეა იყო მშობლებსა და შვილებს შორის შორის როგორც პირად, ისე ქონებრივ ურთიერთობებში მშობლებს, განსაკუთრებით მამის, ბატონობის პრინციპი.

ისევე როგორც ზემოხსენებული სხვა პრინციპები, ეს უკანასკნელიც გარკვეულ ევოლუციას განიცდიდა საუკუნეების მანძილზე. წინააღმდეგ დასავლეთის რიგის მეცნიერების მტკიცებისა და აღმოსავლეთის უძრავობის შესახებ, ქართული ფეოდალური სახელმწიფო და სამართალი და მათ შორის საოჯახო სამართალიც

განვითარებისუნარიანად წარმოგვიდგება. ქართული ფეოდალური საოჯახო სამართალი ბევრად უფრო დინამიური, და მამასადამე, ნაკლებად კონსერვატიული აღმოჩნდა მუსულმანურთან შედარებით. ამასთანავე ქართულ სამართალს აღმოაჩნდა შუა საუკუნეების პირობებისათვის იშვიათი უნარი მთელი სავსებით აესახა ცოცხალ სინამდვილეში არსებული ურთიერთობები.

ქართულ ფეოდალურ სინამდვილეში, ცვლილებებმა წარმოებითი ურთიერთობის სფეროში გამოიწვიეს ცვლილებანი სქესთა შორის ურთიერთობებშიც. ქართულმა საოჯახო სამართალმა ასახა საოჯახო-საქორწინო ურთიერთობათა ეს ნელი ევოლუცია.

გვიანფეოდალურ საქართველოში შეიმჩნევა გარდატეხა მშობლებსა და შვილებს შორის ურთიერთობის სფეროში.

ქართული საოჯახო სამართალი არ ცნობდა მემკვიდრეობის მაიორატულ პრინციპს.

მემკვიდრეობის მაიორატიული პრინციპის არარსებობა საქართველოში პროგრესულ მოვლენად მოჩანს.

ცნობილია, რომ XVIII საუკუნის საფრანგეთის დიდმა ბურჟუაზიულმა რევოლუციამ ჭეჭა-ჭუნხილით დაამხო ფეოდალური მონარქის დესპოტიზმი, მაგრამ იგი მოკრძალებით შეჩერდა ოჯახში მამის ძალაუფლების დესპოტიზმის წინაშე.

გვიანფეოდალურ საქართველოში მამის დესპოტიური ხელისუფლება ოჯახში უკვე საძირკველმორყეული იყო, თუმცა მამის ავტორიტეტი და უფლებები ოჯახში კვლავ საგრძნობი ჩანს.

1. განტევა. განცალკევება და საკუთრივ განქონწინება, როგორც განქონწინების წესის განვითარების საფეხურები სამართლის ზოგადი ისტორიის მონაცემების შუქზე. 2. განქონწინება ქრისტიანული ეკლესიის დოგმების მიხედვით. 3. განქორწინება აღრეფოდალურ საქართველოსა და სომხეთში. 4. განქორწინება ბიზანტიური სამართლის ძეგლების მიხედვით. 5. მრუმობა, როგორც საგანქორწინებო მოტივი, ქართული სამართლის მიხედვით. 6. მეუღლის სნეულება, როგორც განქორწინების საფუძველი. 7. საცოლის ქორწინებამდელი დეფლორაცია და ორსულობა. 8. საქორწინო თანაცხოვრებისათვის უვარგისობა. 9. ბერად ან მონაზვნად აღკვეცა. 10. მცდელობა მეუღლის სიცოცხლის წინააღმდეგ. 11. სოდომური ცოდვა. 12. ქრისტიანული მოძღვრება ქორწინებასა და განქორწინებაზე. 13. განქორწინება XIV საუკუნის საკანონმდებლო ძეგლების მიხედვით. 14. განქორწინება ვახტანგის სამართლის წიგნისა და XVIII საუკუნის სასამართლო პრაქტიკის მიხედვით. 15. დავით ბაგრატიონის „საქართველოს სამართლისა და კანონმცოდნეობის მიმოხილვის“ ცნობები განქორწინების შესახებ. 16. დავით ბატონიშვილის სარჩელში დაცული ცნობები საგანქორწინებო მოტივების შესახებ. 17. ნარატული წყაროების ცნობები.

1. მონათმფლობელური და ფეოდალური საზოგადოების სინამდვილეში საგანქორწინებო სამართლის ნორმების შემუშავება ერთ-ერთ რთულ საკანონმდებლო საკითხად ითვლებოდა და ერთი შეხედვით ეს გარემოება გასაგებიცაა. ქორწინება წარმოადგენს ოჯახის საფუძველს, ხოლო ეს უკანასკნელი კი მთელი საზოგადოების სოციალური უჯრედია. განქორწინება, როგორც თურიდიული ფაქტი, აბიექტურად ნიშნავს ოჯახის საფუძვლის — ქორწინების დარღვევას და ამით თვით ოჯახის დანგრევის სამართლებრივი აღიარებაცაა. სახელმწიფო ხელისუფლება, კანონმდებლის სახით, არ შეიძლება

ინდეფერენტულად იყოს განწყობილი განქორწინების საკითხისადმი, აუნდაც იმიტომ, რომ ეს უკანასკნელი სახელმწიფოსა და მთელი საზოგადოების ინტერესების სფეროა. ცხადია, ყოველგვარი იგნორირება განქორწინების საკანონმდებლო წესებისა საბოლოო ანგარიშით საზოგადოების ინტერესების ხელყოფად იქცევა. განქორწინება უცილობლად გავლენას ახდენს როგორც განქორწინებულთა, ასევე შვილების ბედზეც, ამიტომაც, როგორც ზსენებულთან დაკავშირებით კ. მარქსი წერდა,“...

თითქმის ქორწინების ყოველი დარღვევა ეს არის ოჯახის დანგრევა და რომ თუნდაც წმინდა იურიდიული თვალსაზრისით ბავშვებსა და მათი ქონების მდგომარეობა არ შეიძლება დამოკიდებული გაეზადოთ მშობლების თვითნებური შეხედულებისაგან და იმისაგან, რაც რომელიმე მათგანს მოეპრიანება“.

ცნობილია, რომ სახელმწიფოდ ორგანიზებულ საზოგადოებაში ოჯახური წყობილება მთლიანად ექვემდებარება საკუთრების ურთიერთობას, ეს უკანასკნელი კი წარმოებითი ურთიერთობის იურიდიულ გამოხატულებას წარმოადგენს.

ისტორიული მატერიალიზმის თანახმად, ადამიანების საარსებო საშუალებათა წარმოება, კვების საგნების, ბინის, ტანსაცმლის და ამისათვის აუცილებელი იარაღების წარმლება წარმოადგენს მიზეზს, რომელნიც საზოგადოების და საზოგადოებრივი წესწყობილების, მათ შორის ოჯახური წყობის განვითარებას განსაზღვრავენ. საარსებო საშუალებათა წარმოების წესი არის საზოგადოების ფიზიონომიის განმსაზღვრელი ძალა.

ამასთანავე, უეჭველია, რომ საზოგადოების განვითარებისათვის ძალიან დიდი მნიშვნელობა აქვს ადამიანთა მოდგმის განგრძობას, ადამიანთა წარმოებას. ოჯახი წარმოადგენს ამ მხრივ მეტად მნიშვნელოვან სოციალურ უჯრედს, სადაც ხორციელდება ერთ-ერთი აუცილებელი პირობათაგანი. საზოგადოების არსებობისა-უშუალო ცხოვრების აღწარმოება-წარმოება თვით ადამიანებისა, განგრძობა მოდგმისა. ამასთანავე ოჯახი ის პირველი სოციალური უჯრედია,



სადაც ხორციელდება მარადიული სოციალური კატეგორია-საზოგადოების წევრთა აღზრდა.

რა თქმა უნდა, სახელმწიფოსა და საზოგადოებისათვის ქორწინებას აქვს მნიშვნელობა, როგორც ისეთ ფაქტს, რომელიც ქმნის და ზრდის შთამომავლობას. ამ თვალსაზრისით ვთქვათ, მონათმფლობელური ან ფეოდალური სახელმწიფოსათვის ქორწინება წარმოადგენს საშუალებას ადამიანთა წარმოებისათვის. გასაგებია, რომ სახელმწიფოსა და საზოგადოებისათვის დიდი მნიშვნელობა აქვს ქორწინების სიმტკიცეს, მისი ურღვევობის პრინციპს. ფეოდალურ საზოგადოებაში ამავე მიმართულებით მუშაობს ქრისტიანული ეკლესია. მაგრამ სახელმწიფოსა და ეკლესიის მხრივ იძულებას თავისთავად არ შეუძლია შექმნას მტკიცე ქორწინება. მას შეუძლია ხელი შეუწყოს ქორწინების მდგრადობის ან უარეს შემთხვევაში ხელი შეუშალოს ამ უკანასკნელს.

ქორწინებას, შესაძლებლობაში მაინც, კანონმდებელი განიხილავს, როგორც დაქორწინებულთა მუდმივ და არა დროებით თანაცხოვრებას. ამიტომაც ქორწინების ყოველი დარღვევა წარმოადგენს ანომალიას. გარდა ამისა, როგორც უკვე აღნიშნულიც იყო, ქორწინების დარღვევა იწვევს ხშირად არასასურველ ცვლილებას მეორე მხარისა და შთამომავლობის ცხოვრებაში. სხვადასხვა ეპოქაში მონათმფლობელურ, ფეოდალურ თუ კაპიტალისტურ წარმოების წესთა არსებობის პირობებში კანონმდებელი დგება აგრეთვე ერთგვარი ანტინომიის წინაშე, როდესაც, მისი აზრით, განქორწინება არის ბოროტება, მაგრამ ფორმალური განუქორწინებლობა მისი ფაქტიური დარღვევის პირობებში არასასურველ მოვლენად იქცევა. ამგვარ შემთხვევებში განქორწინების ამკრძალავ არავითარ იურიდიულ ბორკილებსა და ჯაჭვებს არ ძალუძთ საქმის შევლა, ქორწინება იქცევა ფიქციად.

განქორწინების წესი განუყრელ კავშირშია ქორწინების წესთან. საზოგადოებაში, სადაც ფაქტიურად არ არსებობს თავისუფალი ქორწინება, არ შეიძლება არსებობდეს თავისუფლება განქორწინების

საკითხებში. საგანქორწინებო კანონმდებლობაში გამოხატულებას აკლავს აგრეთვე ქალის საზოგადოებრივი მდგომარეობა და, მამსადამე, საზოგადოების კულტურული პროგრესიც. ის გარემოება, რომ კლასთა ანტაგონიზმზე დაფუძნებულ საზოგადოებაში ქალი დაჩაგრულია, როგორც სოციალური არსება და როგორც სქესი, აისახება საგანქორწინებო კანონმდებლობაში.

სხვადასხვა ისტორიული მიზეზის გამო ძველ ხალხთაგან ქორწინებისა და განქორწინების შედარებითი თავისუფლება არსებობდა რომაელებში. ქორწინების თავისუფლება რომაელებში დაკავშირებული იყო რომაული ქორწინების არსთან, რომის სოციალურ-ეკონომიკური განვითარების თავისებურებასთან. ქორწინება-განქორწინების თავისუფლება, რომელსაც რომაელებთან ვხვდებით, ფორმალურ ხასიათს ატარებდა. რომაულ კანონებში ზემოხსენებულ საკითხებზე რელიგიურად აისახა გაბატონებული კლასის — მონათმფლობელების ინტერესები, რომელთაც ქორწინება-გარიგების დარღვევა თავისუფლად უნდა შესძლებოდათ. ქორწინება „სინე მანუს“-ს შემთხვევაში განქორწინებისათვის საკმარისი იყო ერთ-ერთი მხარის-თუნდაც მხოლოდ ქალის სურვილის გამოცხადება მისი შეწყვეტის შესახებ. განქორწინების საკითხში ზემოხსენებულ თანასწორობაში ქალსა და მამაკაცს შორის აისახა ის გარემოებაც, რომ რომაელებს, როგორც ფ. ენგელსი აღნიშნავს, უფრო ფართო შეხედულება ჰქონდათ ქალებზე, ვიდრე ბერძნებს. ობიექტურად განქორწინების ზემოხსენებულ წესს ის მოჰყვა შედეგად, რომ ქორწინება გადაიქცა ისეთ გარიგებად, რომელიც არაფრით არ განსხვავდებოდა ჩვეულებრივი კომერციული გარიგებისაგან. საყოველთაოდ ცნობილია რომ ციცერონმა თავისი ცოლი ტერენცია მხოლოდ იმიტომ გააგდო, რომ ახალი ცოლის მზითევით ვალები გაესტუმრებინა. ქორწინება „სინე მანუს“-ს არსებობის პერიოდში რომში, გაიზარდა ისეთ განქორწინებათა რიცხვი, რომლებშიც არ იყო ამისათვის საკმარისი მორალური საფუძველი წმ. იერონიმე მოგვითხრობს, რომ ის პირადად ესწრებოდა რომში ერთი ქალის დასაფლავებას, რომელსაც

სიცოცხლეში 22 ქმარი გამოუცვლია, ხოლო მის ქმარს თავის მხრით 24 ქალთან ჰქონია ქორწინება. სენეკას აღნიშნული აქვს, რომ რომაელი ქალები თავიანთ ხმოვანებას ითვლიდნენ არა კონსულების, არამედ გამოცვლილი ქმრების რიცხვით. სპეციალისტები აღნიშნავენ, რომ ანეგლოტური მოტივებიც კი საკმარისი იყო განქორწინებისათვის. სერვიუს სულპიცეუსი გავლით მხოლოდ იმიტომ გაეყარა ცოლს, რომ (იგი) ცოლი ქუჩაში თავმობდილი გავიდა. პუბლიუს სოფი იმიტომ განქორწინდა მეუღლესთან, რომ ეს უკანასკნელი მის დაუკითხავად დაესწრო სპექტაკლს.

ავგუსტეს ეპოქაში მონათმფლობელური სახელმწიფო გადამწყვეტ ზომებს იღებდა, რათა მონათმფლობელთა კლასის ინტერესებისათვის გაემაგრებინა ოჯახი. გამოცემულ იქნა კანონი, რომ დაუქორწინებელი ყველა მამაკაცი, სამოც წლამდე და ყველა ქალი, ორმოცდაათ წლამდე მოვალენი არიან დაქორწინდნენ. ბავშვებიანი ქალები და მამაკაცები საზოგადოებრივი და სახელმწიფოებრივი ცხოვრების ყველა სფეროში უპირატესობით სარგებლობდნენ.

საოჯახო ზნეობის განმტკიცების მიზნით, ქმარი ვალდებული გახადეს მრუში ცოლი დაესაჯა, წინააღმდეგ შემთხვევაში თვითონ მოელოდა მკაცრი სასჯელი. მაგრამ საკანონმდებლო ღონისძიებებს მხოლოდ შეფარდებითი მნიშვნელობა აქვთ. ავგუსტეს ეპოქის კანონმდებლობამ ხელი შეუშალა, მაგრამ ვერ აღკვეთა რომაული ოჯახის ღაბობის პროცესი. ეს უკანასკნელი კი შედეგი იყო რომის მონათმფლობელური საზოგადოების გახრწინა. რომაელი ავტორები მრთიმეორეზე მძიმე სურათს გვიხატავენ. ამასთან დაკავშირებით ერთ-ერთ თავის სიტყვაში ციცერონი მოგვითხრობს რომაელი დედის შესახებ, რომელმაც სიძეს თავისი ქალიშვილი დააშორა და თვითონ დაიწყო მასთან სქესობრივი ცხოვრება. სენეკას სიტყვით, რომაელები იმისათვის ქორწინდებოდნენ, რომ განქორწინებულიყვნენ და იმისათვის განქორწინდებოდნენ, რომ ხელახლა დაქორწინებულიყვნენ. იმპერიის პერიოდის რომაული

გარყენილების სურათს ნათლად წარმოგვიდგენს კანონი, რომლის მიხედვითაც, მხოლოდ ერთი ქმრით დაკმაყოფილება რომაელ ქალს უდიდეს სათნოებად ეთვლებოდა და მას ასეთი დამსახურებისათვის საფლავზე ძეგლს უდგამდნენ რა თქმა უნდა, გარყენილება და აღვირახსნილობა უპირატესად მხოლოდ რომაელი დიდკაცობის წრეში იყო გავრცელებული, იტალიის პროვინციებში კი ამ დროს პატრიარქალური ურთიერთობა იყო ძალაში და არც ზემოხსენებულ თავაშეებულობას ჰქონია ადგილი. რომის საზოგადოების მშრომელ კლასებს თავისუფალი ქორწინება ბოროტად არ გამოუყენებიათ.

ყველა საზოგადოებაში, სადაც ოჯახი კრიზისს განიცდის, იგი საერთო სოციალური კრიზისის გამოხატულებაა. როდესაც სოციალური კრიზისის გაღრმავების აცილება ხერხდება და საქმე უმჯობესდება, საოჯახო ურთიერთობის საკითხებიც გვარდება. ასევე აყო რომშიაც.

რომის საოჯახო და საქორწინო სამართალს, ისევე როგორც საერთოდ რომის სამართალს, დიდი შემეცნებითი მნიშვნელობა აქვს. იგივე შეიძლება გავიმეოროთ კერძოდ რომის საგანქორწინებო სამართლის შესახებ. ამასთან დაკავშირებით ი.ა. პროკოვსკი აღნიშნავდა:

„... იყო ყოველ შემთხვევაში, ერთი ხალხი, რომელმაც იცოდა განქორწინების სრული თავისუფლება და რომელიც ამის გამო არ დაიღუპა. მართალია, იგი სცენიდან წავიდა, მაგრამ არც კი მოინახება ისტორიკოსი, რომელიც ანტიკური სამყაროს დაღუპვას მისი საოჯახო ურთიერთობის სისუსტეს მიაწერდეს“.

ი.ა. პროკოვსკის აზრს შეიძლება დავუმატოთ, რომ განქორწინების სრული თავისუფლების არსებობა ძველი რომის სინამდვილეში საზოგადოების დაბალი ფენების სინამდვილეში თუ ფორმალურად არა, ფაქტიური გარემოებით მაინც იზღუდებოდა. მიუხედავად ამისა, ძველი ხალხებიდან მხოლოდ რომში განხორციელდა ყველაზე მეტად განქორწინების თავისუფლების პრინციპის საკანონმდებლო წესით აღიარება.

ძველი რომის მაგალითს და მის მემკვიდრეობას უშედევოდ არ ჩაუვლია. რომში ქორწინება-განქორწინების შესახებ ზემოხსენებული შეხედულება იმდენად ძლიერი იყო, რომ ქრისტიანობამაც კი, გაბატონებულ სახელმწიფო რელიგიად გადაქცევის შემდეგ, მისი მთლიანად დაძლევა ვერ შესძლო. თანდათან, რომის აღმოსავლეთი იმპერიის ბიზანტიად გადაქცევასთან ერთად, ქრისტიანული ეკლესიის გავლენა და ახალი შეხედულებების დანერგვაც იზრდება. საოჯახო ურთიერთობის ფართო სფერო და განსაკუთრებით კი საგანქორწინებო კანონმდებლობის სფეროში ყოველგვარი შეზღუდვის გარეშე ცდილობს თავისი ახალი საწყისების გატარებას. ხსენებულ საკითხზე ქრისტიანობის მესვეურთა ძირითადი აზრი იმაში მდგომარეობს, რომ ქორწინება არ არის მხოლოდ კერძო ზასიათის კავშირი სხვადასხვა სქესის პირთა შორის. ქორწინება საიდუმლოებაა, რომელიც პრინციპში მუდღეუთა შორის ურღვევ მისტიკურ კავშირს ამყარებს და ემსახურება არა ადამიანთა მიწიერ ინტერესებს, არამედ რელიგიისა და ეკლესიის უმაღლეს მიზნებს. ზემოხსენებულს შეიძლება დაემატოს ის გარემოებაც, რომ ქრისტიანობამ მიიღო რა მხედველობაში ძველ ებრაელებში და რომაელებში განქორწინებისადმი მსუბუქი დამოკიდებულების შედეგები, ამიტომაც დაადგა ამ უკანასკნელის მტკიცე შეზღუდვის გზას.

ქრისტიანული მოძღვრების თანახმად, ჩვეულებრივ ქორწინება შეიძლება შეწყდეს მხოლოდ ფიზიკური სიკვდილის შემდეგ, აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ქრისტიანული მოძღვრებით, ფიზიკური სიკვდილის შემდეგაც მთლიანად არ ისპობა ქორწინება. სწორედ ამითაც იყო განპირობებული ის გარემოება, რომ ეკლესია დიდ წინააღმდეგობას უწევდა განმეორებით ქორწინებებს.

ფიზიკური სიკვდილი ქორწინების, როგორც მუდღეუთა მთელი სიცოცხლისეული კავშირის შეწყვეტის ნორმალური სახეა. შუა საუკუნეების ქრისტიანული ქვეყნების კანონმდებლობა, მიუხედავად სახარების მოძღვრების მიხედვით მრუმობის მიზეზის გარდა განქორწინების პრინციპულად დაუშვებლობისა, ცხოვრების პირობების

კარნახით იძულებული ხდება შეიმუშავოს განქორწინებისათვის საკმაო საკანონმდებლო მოტივები. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ქრისტეს მრძღერების მიხედვით, განქორწინება შესაძლებელია მხოლოდ ცოლის მრუშობის შემთხვევაში, მაგრამ თანდათანობით ზემოხსენებულ მოტივს გარდა აღიარებული იქნა სხვებიც. აღმოსავლეთის ქრისტიანული ეკლესიის კანონისტები აღიარებენ, რომ საეკლესიო კრებათა დადგენილებაში და „წმინდა მამათ“ წესებში განქორწინების საფუძვლად მრუშობის გარდა სხვა მოტივებიც იქნა ცნობილი. მაგალითად, ცოლის მიერ მუცლის მოშლა, აღმოსავლეთის ქრისტიანული ეკლესიის წესების მიხედვით, აღიარებული იქნა, როგორც განქორწინებისათვის საკმაო საფუძველი.

აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ მეშვიდე საუკუნემდე ქრისტიანული საეკლესიო კრებები აბორტთან დაკავშირებით სასჯელის ღონისძიებად მხოლოდ საეკლესიო სასჯელებს აწესებდნენ. შემდეგში კი არა მხოლოდ განქორწინების მოტივად, არამედ სიკვდილით დასჯის ღირს დანაშაულადაც იქნა მიჩნეული. 629 წელს კონსტანტინეპოლის საეკლესიო კრებამ მუცლის განგებ მოშლასთან დაკავშირებით სიკვდილით დასჯა დააწესა. უკვე IX საუკუნემოდამავლეთ ევროპაში, მაინცის საეკლესიო კრებაზე ამ ღონისძიებაზე უარი განაცხადეს. დიდი მერყეობის შემდეგ რომის პაპი ინოკენტი მე 11-ს, დაახლებით 1200 წლის ახლოს მიღებული დადგენილებით, სცადა დიფერენცირებულად მიდგომოდა მუცლის მოშლის საკითხს. ეკლესია, ზემოხსენებულის მიხედვით, სხვადასხვანაირად სჯიდა „ცოცხალი“ და ჯერ კიდევ „არაცოცხალი“ ნაყოფის მოშლას ორსულობის ვადის მიხედვით. ქრისტიანულ ეკლესიას აბორტი ცმთავრესად იმიტომ მიაჩნდა მძიმე დანაშაულად, რომ ნაყოფი ამის მეშვეობით ნათლობის მადლს და მამსადამე, მარადიულ ცხოვრებას და ქრისტიანულად დამარხვის უფლებასაც კარგავდა. ქრისტიანული ეკლესიის მესვეურთა შეხედულებით, ნაყოფს დედის მუცელშივე გააჩნდა „სული“: ეს ჩანს იქიდანაც, რომ როცა ორსული ქალი კვდება, მისი ნაყოფის ნათლობის ცერემონიალიც სრულდება.

განქორწინების ფეოდალურ-ქრისტიანულ წესში ნათლად აისახა ქალის დამცირებული მდგომარეობა ქორწინებაში. აღიარებული იყო, რომ მრუშობაა განქორწინების ძირითადი ლეგალური მიზეზიო, მაგრამ თვით მრუშობის ცნებას სხვადასხვა გარკვეულობას და აქედან გამომდინარე სხვადასხვა განმარტებას აძლევდნენ იმისდა მიხედვით, თუ ვინ იქნებოდა ამ უკანასკნელის სუბიექტი-ქალი თუ მამაკაცი. საეკლესიო სასამართლო პრაქტიკაში აღიარებული იყო, რომ მამაკაცი მხოლოდ მაშინ შეიძლება მრუშად ჩათვლილიყო, როცა ამ უკანასკნელს სქესობრივი ურთიერთობა ექნებოდა არათავისუფალ პირთან, ან მაშინ, როცა იგი ბიგიმიურ ქორწინებაში აღმოჩნდებოდა ვინმესთან. ე.ი. ძველი ქორწინების იურიდიულად არსებობის პერიოდში ფაქტიურად ახალ ქორწინებაში იმყოფებოდა. ქალი კი მრუშად ჩათვლებოდა ვისთანაც არ უნდა დაეჭირა მას სქესობრივი კავშირი, განურჩევლად წოდებისა და საზოგადოებრივი მდგომარეობისა. აგრეთვე სულ ერთი იყო დაქორწინებული იქნებოდა თუ დაუქორწინებელი მამაკაცი. აქ თავს იჩენს ფეოდალური სამართლისა და მორალის ორპირობა, რომელიც ემსახურება მამაკაცის ბატონობის განმტკიცებას დედაკაცზე. ეს უკანასკნელი კი უბრალო შედეგია მამაკაცის ეკონომიკური ბატონობისა ოჯახში.

შუა საუკუნეების საზოგადოებაში ქრისტიანულ-ფეოდალური მორალი და სამართალი გაორებული და წინააღმდეგობრივია. აქ ერთი და იგივე სამართლებრივ ცნებას სქესისა და წოდებრივი ნიშნის მიხედვით სულ სხვადასხვა გარკვეულობა აქვს.

ფეოდალურ საზოგადოებაში აღარებულია მონოგამია, მაგრამ მის გვერდით მამაკაცისათვის ლეგალურად ან ნახევრად ლეგალურად არსებობს პეტერიზმის უფლება მისი უკიდურესი ფორმით-პროსტიტუციით.

ქრისტიანული ეკლესიის მხრივ განქორწინების საკითხის გადაწყვეტასთან დაკავშირებით უნდა მოვიგონოთ ერთი დოგმატური ხასიათის ისტორია. „ახალ აღთქმაში“ სამი ევანგელისტი გადმოგვცეს

ქრისტეს მოძღვრებას განქორწინების შესახებ. ეს ევანგელისტებია: მათე, მარკოზი და ლუკა. მათ შორის შეიმჩნევა ზოგიერთი წინააღმდეგობა. მაგალითად, მათეს მიერ გადმოცემული ქრისტეს მოძღვრება განქორწინების შესახებ წინააღმდეგობაშია მარკოზისა და ლუკას მიერ გადმოცემულ იმავე სწავლებასთან. ეს გარემოება დიდ გასაჭირში აყენებდა საეკლესიო მამებს ჯერ კიდევ ადრინდელი ქრისტიანობის ეპოქაში. ამანვე გამოიწვია განქორწინების საკითხებში სხვადასხვა გზით წასვლა აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ეკლესიებისა.

აღმოსავლეთის ქრისტიანული ეკლესია ეყრდნობოდა ძირითადად მათეს სახარებაში გამოთქმულ დებულებებს და ავითარებდა რა მას, განქორწინების მწყობრ მოტივებად აყალიბებდა მათ. ხოლო დასავლეთის კათოლიკური ეკლესია ეყრდნობოდა ძირითადად ევანგელისტების მარკოსისა და ლუკას-გამონათქვამებს და განქორწინებათა სრული შეუძლებლობის აღიარებამდე მიდიოდა.

„ძველ აღთქმაში“-მოსეს კანონების მიხედვით, განქორწინება დაშვებული იყო. ქმარს შეეძლო მიეცა ცოლისათვის „წიგნი განშორების“ და მოეცილებინა იგი. მარკოსის სახარების მიხედვით იესო ქრისტემ მოხეს ეს კანონები ხალხის „გულფეცხოლობისათვის“ შექმნილად და მიზანშეწონილად მიიჩნია. „უკეთუ განუტეოს ქმარმან ცოლი თვისი და შეირთოს სხუა, მან იმრუშა და ცოლი თუ განვიდეს ქმრისაგან და შეერთოს სხუას, მანცა იმრუშა,“ - ვკითხულობთ მარკოსის სახარებაში (X, 11-12). ამასვე იმეორებს ლუკას სახარებაც: „ყოველმან, რომელმან განუტევეს ცოლი თვისი, და სხუა შეირთოს, მან იმრუშა; და რომელმან განტევებული ქმრისაგან შეირთოს, მანცა იმრუშა „ (XVI, 18).

მათეს სახარების მიხედვით კი გარკვეული მიზეზით განქორწინება დასაშვებია. ეს მიზეზია ცოლის მრუშობა (მათეს. V, 31-32).

საგანქორწინებო კანონმდებლობა წარმოადგენდა როგორც საეკლესიო ისე საერო ხელისუფლების კომპეტენციას. ეკლესია და სახელმწიფო ინაწილებენ კანონმდებლობას და სამართალწარმოებას განქორწინების საკითხებზე.



შუა საუკუნეების საქორწინო და საგანქორწინოებო სამართლის ისტორია მკაფიოდ მეტყველებს იმაზე, თუ როგორ მჭიდრო ურთიერთობაში იყო ეკლესია და სახელმწიფო საოჯახო ურთიერთობის ხსენებული სფეროს რეგულირების საკითხში. ყოველ შემთხვევაში, ბიზანტიის იმპერიის მაგალითზე შეიძლება მკაფიოდ დაეინახოს, თუ როგორ დამოკიდებულებაში იყო საერო და საეკლესიო კანონმდებლობა. პირველ ხანებში ეკლესია რომაული სამოქალაქო სამართლდან უპირობოდ ღებულობს კანონებს იმ ნაწილს, რომელნიც არ ეწინააღმდეგებიან საღვთო სჯულსა და ქრისტიანულ მსოფლმხედველობას. შემდეგში, VI საუკუნეში, დიდ სჯულმდებელს-იმპერატორ იუსტინიანეს არ შეუძლია არ განაცხადოს, რომ თავისი სამოქალაქო კანონები საეკლესიო კანონებს შეუფარდა.

უფრო გვიან, ალექსი კომნენის მეფობის დროიდან ჩვენ ვხედავთ, რომ ბიზანტიის იმპერიაში საქორწინო საქმეებს იხილაკს როგორც საერო ისე საეკლესიო სასამართლო.

ცნობილი კანონისტი ვასილი დიდი თავის „წესებში“ იძულებულია აღიაროს, რომ ეკლესიას თავისი დოგმების შეფარდება მოუხდა არსებულ საერო ადათებთან. თითქოს ქრისტიანულ ეკლესიას თავისი პირვანდელი დოგმებისა და ლოგიკის მიხედვით მრუშობა როგორც მამაკაცის ისე ქალის მხრივ თანაბრად უნდა დაეგმო. მაგრამ ეს ასე არ მოხდა. სახელმწიფომ საერო კანონმდებლობის და ეკლესიამ „წმინდა მამების“ სახით ერთმანეთს ხელი გაუწოდეს და მამაკაცის ბატონობას ფართე ასპარეზი დაუტოვეს.

VIII საუკუნის (740) ბიზანტიური საერო კანონმდებლობა (ეკლოგა), რომელსაც უკვე დაძლეული აქვს, როგორც ფიქრობენ, ძველი წარმართული შეხედულება ქორწინებაზე, განქორწინების შემდეგ საფუძვლებს ადგენს: 1. ცოლის მრუშობა, 2. ქმრის უძლეურება, 3. ერთ-ერთი მეუღლის მცდელობა მეორის სიცოცხლის წინააღმდეგ, 4. ერთ-ერთი მეუღლის კეთრით დაავადება.

ქრისტიანული რელიგიის გავლენით შეიძლება აიხსნას ის გარემოება, რომ როგორც ბიზანტიური ისე სხვა ფეოდალურ-

ქრისტიანული ქვეყნების კანონმდებლობა, წინააღმდეგ ძველი რომაული კანონმდებლობისა, უარყოფითად უცქეროდა განმეორებით ქორწინებას. თუ ძველ რომში განქორწინების შემდეგ ხელახლა ქორწინებას კანონმდებელი ხელს უწყობდა და ახალისებდა, ფეოდალურ ბიზანტიამ ცდილობენ შესაძლებლობის ფარგლებში შეზღუდონ იგი. მაგალითად, ეკლოგა არ უშვებს მესამედ ქორწინებას და სხვა. რა თქმა უნდა, ამ მხრივ ანალოგიური მდგომარეობა იყო ფეოდალურ საქართველოში.

მთელს ბიზანტიურ კანონმდებლობაში პროხირონიდან (IX ს.) იწყება აღიარება იმისა, რომ მამაკაცის მიერ მეუღლებრივი ერთგულების დარღვევა არის მცდელობა ცოლის წინააღმდეგ და ისიც იმ შემთხვევაში, როდესაც ეს უკანასკნელი ამკარაა და დამტკიცებული. ცხადია, რომ ფაქტიურად ეს უკანასკნელი მხოლოდ ქალაქებში იქნა აღიარებული.

მართლაც ეს პუნქტი წარმოადგენს ფეოდალური ბიზანტიის სამართლის ყველაზე დამახასიათებელ ნიშანს. ძველ რომაულსა და შემდეგ კი ბიზანტიურ სამართალში მეუღლური ერთგულების მოთხოვნის უფლება მითვისებული იქნა მამაკაცის მიერ. ე.წ. „იუს ტპორი — მამაკაცისათვის უფლებას წარმოადგენდა, ხოლო დედაკაცისათვის მოვალეობას. გამომდინარე აქედან, ბიზანტიურ სამართალში, ისევე როგორც რომაულში ზემოხსენებული უფლების დარღვევა-მრუმობა (adulterium) განისაზღვრებოდა, როგორც გათხოვილი ქალის სქესობრივი კავშირი გარეშე მამაკაცთან. ქმარი იურიდიულად არ შეიძლებოდა ყოფილიყო მრუმობაში დაძნალებულ თავისი ცოლის წინაშე. არამედ მხოლოდ მესამე პირის, ე.ი. სხვა ქმრის წინაშე, როდესაც იგი არღვევდა ამ უკანასკნელის კუთვნილ jus thori-ს. დაქორწინებული მამაკაცის კავშირი გაუთხოვარ ქალთან იყო მხოლოდ ზნეობრივი გადაცდომა (проступок), რომელიც სისხლის სამართლებრივ დანაშაულად მხოლოდ იმ შემთხვევაში იქცეოდა, როდესაც იგი ნადენილი იქნებოდა მდებრობითი სქესის საპატიო პიროვნების მიმართ ძალადობის გზით.

როგორც ვნახეთ, რომაული კანონმდებლობის არსი იმაში მდგომარეობს, რომ მხოლოდ მამაკაცს აქვს უფლება მოსთხოვოს მეუღლეს ერთგულება. ქალის მხრივ მეუღლური სიწმინდის ხელყოფა საერთოდ მრუშობას უთანაბრდებოდა. მამაკაცი კი დანაშაულს ჩადის არა იმიტომ, რომ მან ცოლს უღალატა, არამედ იმიტომ, რომ ქმრიან ქალს. აიძულებდა მეუღლებრივი ერთგულების ხელყოფისაკენ.

მონოგამიურ ოჯახში განქორწინებამ განიცადა განვითარება მის ფორმათა ცვალებადობის თვალსაზრისით, განქორწინების პირველ ისტორიულ ფორმად თვლიან განტევებას (Repudium). თავისი კლასიკური სახით იგი არსებობდა ძველ ებრაელებთან. ეს უკანასკნელი გულისხმობს მამაკაცისათვის ცოლის შეუფერებლობის შემთხვევაში მისი გაგდების თავისუფლებას. განქორწინების ფორმის განვითარებაზე რომაულ-კათოლიკური ეკლესიის დოგმატიკის მიხედვით მეუღლეთა განქორწინება შეუძლებელია, თუ არა ერთ-ერთი მხარის სიკვდილის მიზეზით. კათოლიკურმა ეკლესიამ განქორწინება შეცვალა მეუღლეთა განცალკევებით (Separatio). განცალკევება შეიძლებოდა ყოფილიყო მუდმივი და დროებითი. პირველი დაიშვებოდა მრუშობისა და სოდომიის შემთხვევაში, მეორე მაშინ, როდესაც მეუღლე ერთიკოსი გახდებოდა ან, მეორე მხარის, მოკვლას განიზრახავდა და სხვა.

განტევება, განცალკევება და განქორწინება წარმოადგენენ განქორწინების წესის განვითარების საფეხურებს.

განქორწინების წესში თავისებურ გამოხატულებას პოულობს გაბატონებული კლასის შეხედულება ქორწინების მიზნებზე. მაგალითად, ძველი გერმანული სამართლის მიხედვით ქორწინების ერთადერთი მიზანია შთამომავლობის გაჩენა, ამიტომაც სამართალი ნებას რთავს უნაყოფო ცოლთან განქორწინებაზე. უეჭველია, რომ განქორწინების წესში უნდა გამოვლინდეს აგრეთვე მეუღლეთა უფლებბრივი მდგომარეობაც. იმავე ძველი გერმანული სამართლის მიხედვით, როგორც ამას ი. გრიში მოგვითხრობს, თუ უშვილობის მიზეზია ქმარი იქნებოდა, მაშინ ცოლს მაინც არ ჰქონდა უფლება

ქმართან განქორწინებისა. ამ შემთხვევაში ქმარს უნდა ამოერჩია თავისთვის წარმომადგენელი და მისთვის მიენდო თავისი მეუღლეზე მოვალეობის შესრულება. ცხადია, რომ ეს საზოგადოებრივი განვითარების მხოლოდ დაბალ საფეხურზე შეიძლება მოხდეს. იგი მიუთითებს იმაზე, რომ ამ შემთხვევაში კანონმდებელი ქალს განიხილავს, როგორც შთამომავლობის გაჩენის უბრალო საშუალებას და არა როგორც ქმრის თანასწორ პიროვნებას.

ასეთი, ჩვენი აზრით, საჭირო მიმოხილვის შემდეგ დავუბრუნდეთ ქართულ სინამდვილეს.

საქართველოს ისტორიაში წინაფეოდალური განვითარების პერიოდი საკმაოდ ხანგრძლივი იყო. ახალი წელთაღრიცხვის V საუკუნემდე საქართველომ გაიარა მოვლენებით მდიდარი ისტორია. კლასობრივი საზოგადოების იმ სახეობას, რომელიც ანტიური ეპოქის საქართველოში არსებობდა, ჩვეულებრივ ადრემონოფლობელურს უწოდებენ. რა თქმა უნდა, საქმე სახელმწიფოში არ არის, მაგრამ შესაძლოა უფრო სწორი იყოს, რომ ხსენებული ეპოქის ქართული საზოგადოებისათვის, აკად. სტრუვეს ტერმინოლოგიით რომ ვთქვათ, ნახევრად მონათმფლობელური და ნახევრად პატრიარქალური გვეწოდებინა. მაგრამ ჩვენი თემის თვალსაზრისით იმის თქმაც საკმარისია, რომ ანტიური ეპოქის საქართველოში მონათმფლობელური საზოგადოების ერთ-ერთი ვარიანტი არსებობდა.

ყველა ადრემონათმფლობელურ თუ ნახევრად მონათმფლობელურ და ნახევრად პატრიარქალურ საზოგადოებაში, გარკვეულ პერიოდებში მაინც, უნდა არსებობდეს საცოლეს ყიდვა. იგი უნდა არსებულიყო, რა თქმა უნდა, ანტიური ეპოქის საქართველოშიაც. იმ საზოგადოებაში კი, სადაც საცოლეს ყიდვით იძენენ, განქორწინება ჩვეულებრივ ცოლის გაგდების (repudium) სახით წარმოგვიდგება.

Separatio განვითარების უფრო მაღალ საფეხურს გამოხატავს. ზოგიერთი ხალხის ისტორია ამ უკანასკნელს არც იცნობს. არ იცნობდა მას საქართველოს ისტორიაც. საქართველოში განქორწინების საფეხურები იყო გაგდება და განქორწინება. წინარე ქრისტიანული

ეპოქისათვის უნდა ვიგულისხმობთ, რომ განქორწინება რეპუდაციით ხდებოდა. Separatio-ს მხოლოდ კათოლიკური ეკლესია იცნობდა ფეოდალურ ევროპაში, აღმოსავლეთის ქრისტიანული ეკლესია კი არ იცნობდა მას. ქრისტიანული ეკლესიის სახელმწიფოებრივ ეკლესიად ქცევასთან დაკავშირებით თანდათან განქორწინების რეპუდაციული სახეც მოისპო.

წინარექრისტიანულ საქართველოში განქორწინების წესების შესახებ დუმს როგორც უცხოური ისე ქართული წყაროები. რაც შეეხება ქრისტიანულ ფეოდალურ საქართველოში განქორწინების წესებს, ამის შესახებ ჩვენ გარკვეული მასალა მოგვეპოვება. როგორც ნარატიული წყაროები, ასევე ლეგალური და დოკუმენტური მასალა, მართალია, ხსენებული საკითხის შესახებ ცოტა მოგვეპოვება, მაგრამ მათში მაინც ძვირფასი ცნობებია დაცული ჩვენთვის საინტერესო თემის თვალსაზრისით.

ქართული ორიგინალური ლიტერატურის ჩვენამდე მოღწეულ უძველეს თხზულებაში, იაკობ ხუცესის „შუმანიკის მარტვილობაში“, როგორც მოსალოდნელიც იყო, ჩვენ ვერ შევხვდებით განქორწინების წესის, პირველყოვლისა ლეგალიზირებულის, აღწერას. ეს გარემოება მკვლევარს საშუალებას არ აძლევს ილაპარაკოს ზემოხსენებული თხზულების მიხედვით V ს. საქართველოში განქორწინების მოტივებისა და წესების შესახებ დაწერილებით. მიუხედავად ამისა, ქართული საოჯახო სამართლის მკვლევარმა არ შეიძლება გვერდი აუაროს ზოგიერთ საყურადღებო ცნობას, რომელიც ჩვენთვის საინტერესო საკითხე V საუკუნეში მცხოვრებმა ქართველმა მწერალმა შემოგვინახა.

როგორც ცნობილია, იაკობ ხუცესის თხზულებაში აღწერილ ეპოქაში აღმოსავლეთ საქართველოში ქრისტიანობა უკვე აღიარებული და გაბატონებული რელიგიაა.

ამ დროს ქართლის სამეფო მოექცა სპარსეთისაგან დამოკიდებულ მდგომარეობაში. სპარსეთის მეფეს ქართლში თავისი პიტიახში (სპარსულად ნიმნავს „ქვეყნის უჭროსს) ჰყავს წარმომადგენლად,

როგორც მოსალოდნელიც იყო, შაჰი პოლიტიკური თვალსაზრისით ქართლში ქრისტიანობის წინააღმდეგ ბრძოლას მზარს უჭერდა და ზოგჯერ კატეგორიულადაც მოთხოვდა ქართველთა წარჩინებული წოდების წარმომადგენლთაგან ქრისტიანობის უარყოფას. ასეთ პირობებში, რა თქმა უნდა, მაშინდელ ქართლში, ისიც ცეცხლთაყვანისმცემლობა მიღებულ ვარქსენ პიტაბშისაგან, რომელსაც შაჰი ელგა ზურგს უკან, ძნელი წარმოსადგენია კანონიკური თუ ქართული სამოქალაქო კანონმდებლობის წესების დაცვა. ასეთ რამეს განქორწინებასთან დაკავშირებითაც არ უნდა მოველოდეთ, მით უფრო, რომ მისი მეუღლე შუშანიკი, ვარქსენის ცოლობაზე, პირველყოვლისა, უარს ამბობს სარწმუნოებრივი მოტივებით. თხზულებიდან ჩანს, რომ ვარქსენი არავითარი ქართული კანონმდებლობით ან ხელისუფლებით შეზღუდული არ არის. როგორც სამართლიანად შენიშნა აკად. კ. კეკელიძემ, შესაძლოა, რომ ვარქსენის თვითნებობის და თარეშის დროს საქართველოში ვახტანგ გარგასალის არყოფნას ემთხვეოდეს, როცა ეს უკანასკნელი სპარსეთში იმყოფებოდა. დაახლოებით 470 წელს ვახტანგი ბრუნდება სპარსეთიდან და ვარქსენს სიკვდილით სჯის.

დავუბრუნდეთ ჩვენთვის საინტერესო საკითხს და გავისხენოთ, რომ თუმცა ქრისტიანული რელიგია ქორწინებას ღვთაებრივ აქტად თვლიდა და ასწავლიდა, რომ „რომელნი იგი ღმერთმან შეაუღლნა, კაცნი ნუ განაშორებნ“-ო (მათე, XIX,6), მაგრამ ქრისტიანული ქვეყნის კანონმდებლობას არასოდეს უარი არ უთქვამს ცოლისათვის ქრისტიანული რელიგიის რეგეგატ ქმართან განქორწინებაზე. ჩვენ არ შეეცდებით, თუ ვიტყვით, რომ შუშანიკს ექნებოდა კანონიერი საფუძველი განქორწინებისათვის, ყოველ შემთხვევაში ქართული (ქრისტიანული ეპოქის) კანონების მიხედვით. „ნუ იყოფინ ჩემდა, თუმცა ვეზიარე საქმეთა და ცოდვათა ვარსქენისათა;“ – ამბობს შუშანიკი. აღმოსავლეთის ქრისტიანული ეკლესიის კანონებს, წარმოუდგენელია, რომ ზემოხსენებული მოტივის საფუძველზე უარი ეთქვათ შუშანიკისათვის ვარქსენთან ცოლქმრული

ურთიერთობის შეწყვეტის შესახებ. სულ სხვა საკითხია რამდენად იყო სპარსეთისაგან დამოკიდებულ, მოლაღატე ვარქსენის გამგებლობაში მყოფ ქვეყანაში დაშვებული ქრისტიანული საეკლესიო კანონების მოქმედება.

ყურადღებას იპყობს იაკობ ზეცესის თხზულების ერთი ადგილი (თ. XIII), რომელიც ეხება შუშანიკის მიერ ვარქსენის მიტოვების შემდგომ დროს: „და მერმე მოციქული მიაველინა პიტიახშმან და პრქუა: „ანუ ნება ჩემი ყავ და მოვედ ტაძრად; უკეთუ არა მოხვიდე შინა, ჩორდ წარგცე შენ ანუ კარად კარაულითა“.

სიტყვა „კარაული“ ძველ ქართულში ვირს ნიშნავს. შუშანიკის მარტვილობის ზემოთ მოტანილ ადგილში კი ლაპარაკია ძველი ქართული ჩვეულების შესახებ, რომლის მიხედვითაც ქმარი დამნაშავე ცოლს ვირზე საჯაროდ შესვამდა და ასე გაწბილებულს გაისტუმრებდა სამშობლოში თუ სხვაგან, უფრო მეტად ხალხის თავშესაყრელ ადგილებში. საერთოდ ფეოდალურ საქართველოში ვირზე შესმა და ასე ამა თუ იმ პირის ადგილ-ადგილ ტარება მძიმე კატეგორიის გამაწბილებელ სასჯელად ითვლებოდა. რა თქმა უნდა, ვირზე შესმა თავისთავად თითქოს არავითარი სასჯელი არ არის, მაგრამ ხალხის თვალში იგი უდიდეს დამცირებას ნიშნავდა. სასჯელის მიზანი ამ შემთხვევაში დამნაშავისათვის ფიზიკური ტანჯვის მიყენება კი არ იყო, არამედ მორალურია. ბიზანტიელი ისტორიკოსების ცნობებით, ადრე ფეოდალურ კოლხეთში ვირზე და ჯორზე შესმა მძიმე სასჯელი იყო. ამავე მოგვითხრობს მაგალითად VI საუკუნის ბიზანტიული ისტორიკოსი აგათია სქოლასტიკოსი.

აგათიას მიხედვით კოლხებმა ჯორზე შესვეს გუბაზ მეფის მკვლელები. „ისინი შესხეს ჯორებზე და ასე ჩაატარეს ქუჩებში, რაც, როგორც ჩანს, უდიდეს და ამავე დროს შიშის მომგვრელ სანახაობას წარმოადგენდა კოლხებისათვის“.

XVIII საუკუნეში ერეკლე მეორის წინააღმდეგ მეთქმულების ერთ-ერთი მონაწილეც ვირზე შესმით დასაჯეს.

საინტერესოა, სახელდობრ რა სახის დანაშაულისათვის შეეძლო

ქმარს „კარაულითა“ გაეგო ცოლი?

დავით ბატონიშვილს აღნიშნული აქვს, რომ საქართველოში არაერთი შემთხვევა იყო, როცა ავზორცობაში ან მისადმი ხელის შეწყობაში მხილებულ პირს ვირზედ შესვამდნენ, ტალახით გათხუპნიდნენ და ხალხის თავშესაყრელ ადგილებზე ჩამოატარებდნენ.

როგორც დავით ბატონიშვილის სატყევებიდან ჩანს, მის დროს ასეთი რამ საქართველოში უკვე აკრძალული ყოფილა კანონით.

ზემოხსენებული ჩვეულების გადმონაშთი უნდა ყოფილიყო ის, რომ „1805-წლის მაისში ბოლბისხეველები (ქიზიყში) ხუთას ეომლზე მეტი, გამოსულან და მარიამ კორდანაშვილის სახლიდან გამოუთრევიათ მისი ქალი ბარბარე, რომელსაც ქმარისათვის თავი დაუნებებია და მეძაობდა თურმე, შეუსვამთ ვირზე, სოფელში კარდაკარ ჩამოუტარებიათ და ყველანი ლაფს ასხამდნენ თავზე.

ცნობილია, რომ ანალოგიური ჩვეულებანი არსებობდა სხვა ქვეყნებშიაც. მაგალითად, ძველ იტალიაში, როგორც შემარცხვენელი სასჯელი, მრუში ქალის გამიშვლება ქალაქის მოედანზე და ვირზე შესმა ჩვეულებრივი მოვლენა იყო. ძველ ლაციუმში და მის მოსაზღვრე ადგილებში თურმე მრუშ ქალს აიძულებდა საჯაროდ ჩაეტარებინა სქესობრივი აქტის ინსცენირება ოთხფეხა ცხოველთან - სახედართან. ამ მხეცური ხასიათის გამაწბილებელი სასჯელის უშუალო მიზანი უბეშად წარმოდგენილი პრევენცია იყო.

სომხეთში შაკაპივანის საეკლესიო კრების (474 წ.) გადაწყვეტილებით, უმიზეზოდ განქორწინებისათვის გარკვეული სასჯელი წინასწარ იყო დაწესებული. ჩვეულებრივ ასეთ შემთხვევაში სომხური სამართალი ქონებრივი სასჯელით კმაყოფილდებოდა. ეს უკანაქნელი დამნაშავე მხარის ქონების ნახევარიც შეიძლებოდა ყოფილიყო. გარდა ამისა ზოგ შემთხვევაში მეუღლის უმიზეზოდ განშორებისათვის სასჯელის ღონისძიებად დამნაშავეს შეიძლებოდა შეფარდებოდა ეკლესიიდან განკვეთა, სხულებრივი სასჯელი, იძულებითი მუშაობა კეთროვანთა საავადმყოფო სახლში. შაკაპივანის



საეკლესიო კრების დადგენილებაში კანონმდებელი დამნაშავეთა შორის ანსხვავებს თავისუფალი წოდების წარმომადგენლებს გლეხებისაგან. ჰნაურობა და ნახარარები საერთოდ თავისუფალი იყვნენ დამამცირებელი სხეულებრივი სასჯელებისაგან და იძულებითი მუშაობისაგან კეთროვანთა საავადმყოფოში; ეს სასაჯელები ფულადი ჯარიმით უნდა შეცვლილიყო იმ შემთხვევისათვის, თუ წარჩინებული პირი კეთროვანთა საავადმყოფო სახლში მუშაობას არ მოისურვებდა.

როგორც ჩანს, გამაწბილებელი სასჯელები საოჯახო ურთიერთობის სფეროში დანაშაულობისათვის არც ქართული სამართლისათვის იყო უცნობი.

იმ მონაცემების მიხედვით, რომელიც ჩვენ საქართველოს ისტორიიდან მოვიტანეთ, უეჭველი უნდა იყოს, რომ ძველი ქართული ჩვეულებების მიხედვით, რომლის თავის სასარგებლოდ გამოყენებასაც ფიქრობდა ვარქსენ პიტიახში, ვირზე შესმა და ამნაირად ხალხის თავშესაყრელ ადგილებში ტარება შეიძლებოდა ხოლმე დიდ დანაშაულში მხილებული ცოლისა. ასეთი ხასიათის სასჯელი შეიძლებოდა შეეფარდებინათ მრავალი სხვადასხვა მძიმე დანაშაულისათვის მათ შორის მრუშობისთვისაც. ჩვენ ზემოთ ვნახეთ, რომ ვირზე შესმით ფეოდალურ აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოში სჯიდნენ სახელმწიფო ხასიათის დანაშაულობისათვისაც. მაგრამ პირველ რიგში იგი უთუოდ გამოიყენებოდა საოჯახო-ზნეობრივი ხასიათის ნორმების დამრღვევთათვის. ერთ-ერთი ასეთი ხასიათის დანაშაული V საუკუნის აღმოსავლეთ საქართველოში უნდა ყოფილიყო ცოლის ქმრისათვის დაუმორჩილებლობა და ოჯახიდან თვითნებურად წასვლა. მხოლოდ ამ მოსაზრებით შეეძლო ვარქსენს თავის ცოლს დამუქრებოდა ვირზედ შესმით და ასე შერცხვენილი სახით ქუჩა-ქუჩა ტარებით. მაგრამ შუშანიკის დანაშაულობას ხსნიდა. ის გარემოება, რომ მან ზემოხსენებული მოქმედება მხოლოდ ქრისტიანული რელიგიის რენეგატი ქმრის მიმართ ჩაიდინა. მაშინდელი ქრისტიანული მართლშეგნება, რა

თქმა უნდა, შუშანიკის მოქმედებაში მართლზომიერ მოქმედებას ხელადა და წარმართული წარმოშობის სასჯელით მის უსაფუძვლოდ დასჯას დადებითად ვერ შეხვდებოდა. აქ უკვე საკითხი — ოჯახური უთანხმოების სფეროდან რელიგიის სფეროში გადადიოდა. მამიკონიანის ასულს რომ მრუშობა დასდებოდა ბრალად, მაშინ, რა თქმა უნდა, პიტიახშს ყველა საფუძველი ექნებოდა ზემოხსენებულისამებრ მოქცეულიყო.

როდესაც შუშანიკს მოახსენეს ვარქსენის განზრახვის შესახებ, მას უთქვამს ქმრის მისამართით: „უბალო და უგულისხმო, ხოლო მე თუ კარად ან ჩორდ წარმცე, ვინ უწყის, თუ მუნ კეთილსა რასმე შევემთხვო და ბოროტსა ამას განვერე“. ამასთან დაკავშირებით იაკობ ხუცესი განაგრძობს: და გულსა იტყოდა პიტიახში იგი სიტყუათა მათთვის, ვითარ იგი პრქუა მას, ვითარმედ „ვინ უწყის, თუ კეთილსა რასმე მივემთხვიო“, ვითარმედ „ნუუქუე მთავართაგანსა ვისმე უცოლოს“. და ამიერიდან არლარავინ მიავიღა მისკ“ (თ. XIII).

შუშანიკის სიტყვა — „უგულისხმო“, რომელსაც იგი ვარქსენის მისამართით ამბობს, შეიძლება იმითაც იყოს გამოწვეული, რომ პიტიახშს ქართულ ჩვეულებითი სამართლის ნორმების მიხედვით არ ჰქონდა უფლება მოცემულ შემთხვევაში ცოლი „კარაულით“ წარეგზავნა მშობლების სახლში. ვარქსენ პიტიახში შიშობს, რომ თუ იგი თავის მეუღლე შუშანიკს მშობლებთან დააბრუნებს, ან უკეთ „ჩორდს“ ანუ „კარს“ გაგზავნის, მაშინ შეიძლება იგი მთავართაგანს ცოლად გაჰყვესო. ეს ცნობა ორ მხრივ არის საყურადღებო: ჯერ ერთი მიუთითებს ქალის მიერ მეორედ დაქორწინების უფლებაზე განქორწინების შემდგომ, მეორედ, ვარქსენი ჩანს, რომ გრძნობს თავისი განზრახვის უკანონობას, რადგანაც, კანონიერი თუ ადათობრივი საფუძველით, ვირზედ შესმულ და ქუჩა-ქუჩა ნატარებ ქალს, რა თქმა უნდა, მთავართაგანი ვინმე ცოლად არ შეირთავდა.

ცნობების უქონლობის გამო, რაც ძირითადად გამოწვეულია

იმით, რომ ჩვენამდე არ მოუღწევია არც ერთ ისეთ საკანონმდებლო ძეგლს, რომელიც სამოქმედოდ ყოფილიყო მიღებული ადრე შუა საუკუნეების საქართველოში, ძნელია იმ ეპოქის ქართული კანონმდებლობით განქორწინების წესების შესახებ მსჯელობა. მიუხედავად ამისა, უეჭველია, ისევე როგორც სხვა ქრისტიანულ ქვეყნებში, საქართველოშიც განქორწინების ერთ-ერთი საფუძველი, მრუმობა უნდა ყოფილიყო. ეს მით უფრო უეჭველია, რომ ქრისტიანული რელიგია სიძეს აცხადებდა განქორწინების ერთადერთ საფუძველად. „რამეთუ რომელმან განუტევოს ცოლი თვისი თვინიერ სიძვისა, და შეირთოს, სხუა, იმრუმოს; და რომელმან განტყვებული შეირთოს; იგიცა იმრუმებს“ (მათე, XIX,9). გ. მერჩულეს გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში მოთხრობილი აქვს, რომ ადარნასე კურაპალატმა „შესმენითა მეძვისა ქალისათა, რომლისა თანა იმრუმებდა იგი, უსამართლოდ განიშორნა სიცრუითა სიძვისაითა სარწმუნოი ცოლი თვისი და წარგზავნა ქუეყნად თვისად აფხაზეთად, ვინაი ცა მოეყვანა იგი“.

ჩანს, ადარნასეს საყვარელს მისი მეტოქის—ადარნასეს ცოლის თავიდან მოშორების მიზნით მისთვის ჩაუგონებია, რომ ვითომც ცოლი მას ღალატობდეს; ადარნასეს საყვარელმა თურმე „განთქუა სახელი მისი ვითარცა მეძავისა“. ადარნასემაც ეს ცილისწამება დაიჯერა, ცოლი მოიშორა და ვითომც-და მისი ცოლის შემცდენელი ყმაწვილი სასტიკად დასაჯა—მოჰკლა და ამით „ისხლი უბრალოსა ჭაბუკისა დასთხი“.

საყურადღებოა ცნობა იმის შესახებ, რომ ადარნასე კურაპალატმა „სიცრუითა სიძვისაითა“ განშორებული ცოლი გააგზავნა თავის სამშობლოში აფხაზეთში, საიდანაც მოიყვანა იგი. ადარნასე ცოლის მიმართ მხოლოდ ასეთი შურისძიებით დაკმაყოფილდა. ჩვენ არ ვიცით როგორი იყო ადარნასეს ცოლთან განქორწინების პროცესუალური მხარე, მაგრამ უნდა ვივარაუდოთ, რომ იგი უმაღლესი სამღვდელთა პირების მონაწილეობით და ნებართვის უნდა მომხდარიყო, როგორც ეს ბიზანტიაში და სხვა

მართლმადიდებელ ქრისტიანულ ქვეყნებში ხდებოდა. ბიზანტიის საერო კანონმდებლობა სასტიკად ებრძოდა მრუშობას. ლევ ფილოსოფოსმა თავის 32-ე ნოველაში განაცხადა, რომ მრუშობა ისევე სასტიკად უნდა ისჯებოდეს, როგორც მკვლელობაო. მკვლელი, ამბობდა ლევ ფილოსოფოსი, — ძალით ართმევს სიცოცხლეს მხოლოდ ერთ ადამიანს, მრუში კი ერთბაშად სიცოცხლეს უწამლავს ქმარს, შვილებსა და ნათესავეებსაო. ხსენებული ნოველითვე მრუშობისათვის სასჯელის ზომად დაწესებულია ცხვირის მოჭრა და შემდგომი ქორწინების აკრძალვა.

ძველი ხალხების კანონმდებლობაში მრუშობის შესახებ ორი პერიოდი შეიძლება გავარჩიოთ. პირველ პერიოდში ცოლის მრუშობა განიხილება, როგორც ქმრის საკუთრების უფლების დარღვევა, როგორც ქმრის გაქურდვა. მართლშეგნების განვითარების ამ საფეხურზე ქმარს უფლება აქვს გააქიროს ან დროებით დაუთმოს ცოლი, მაგრამ ქმარი სასტიკად სჯის ცოლს, თუ ეს უკანასკნელი თავისი ნებით უცხო მამაკაცს დანებდა.

მეორე პერიოდში ცოლის მრუშობა არა მარტო ქმრის საკუთრების უფლების დარღვევაა, არამედ აგრეთვე მისი ღირსების შეურაცყოფაცაა.

თანდათან მრუშობა საჯარო ხასიათის დანაშაულად იქცევა. ასე მაგალითად, რომში მრუშობა განიხილებოდა, როგორც ცოლის სარეცლის განუყოფლობის უფლების — *jus thori*-ს დარღვევა. კანონმდებელი კი საოჯახო ზნეობის დაცვაში იმდენად ხედავდა სახელმწიფო ინტერესებს, რომ ქმარს ავალდებულებდა მოღალატე ცოლის დასჯისათვის სასამართლო ორგანოებისათვის მიემართა.

კანონიკურ სამართალს კი მრუშობისათვის შესაფარდებლად საკუთარი სასჯელთა სისტემა ჰქონდა შემუშავებული. მაგალითად, საეკლესიო სამართალი აწესებდა, რომ მემრუშე თხუთმეტი წლის განმავლობაში უზიარებელი უნდა ყოფილიყო. ამავე დროს კანონმდებელი საჭირო პუნქტუალობას იჩენდა ამ საკითხებში და ადგენდა, რომ ზემოხსენებული თხუთმეტი წლის უზიარებლობა შემდეგნაირად ყოფილიყო დიფერენცირებული: დამნაშავეს ოთხი წელი ტირილში

უნდა გაეტერებინა, ხოლო შემდგომი ხუთი წლის განმავლობაში დამნაშავე უნდა „მსმენელთა თანა დაეწესოს“ ოთხი წელი „დავრდომით ალასრულოს, ორი წელი მორწმუნეთა თანა დასდგეს და მხოლოდ ამის შემდეგ ეზიაროს“.

ძველი ბერძნული, რომაული და უფრო ადრე ძველი ებრაული სამართლით ქმარი ვალდებულია გამორდეს მრუმ ცოლს. უნდა აღინიშნოს, რომ საეკლესიო კრებათა დადგენილებანი ასე შორს როდი მიდიან. სჯულის კანონში მოთავსებულ საეკლესიო კრებათა დადგენილებით, მხოლოდ მღვდელმსახურია ვალდებული გამორდეს მრუმ ცოლს, ისიც იმ შემთხვევაში, თუ ის საეკლესიო სამსახურში დარჩენას მოინდომებს.

ბექა-ალბულას კანონებზე დართულ ბაგრატ კუროპალატის სამართლის წიგნის ნაწყვეტებიდან ჩანს, რომ საქართველოში ცოლის მრუმობის გარდა განქორწინების საფუძველი სხვაც შეიძლება ყოფილიყო. სამწუხაროდ, ასეთი ნორმის შემცველი მუხლი მხოლოდ ერთია შემორჩენილი. „თუ ცოლი დასნეულდეს, — ამბობს კანონმდებელი, — ქმარი ცოლისა გუარსა არას ემართლებს, მისთვის რომე მის ხელსა შიგან დამართებია; თუ გაეყაროს, შეფიცოს ნაშენითა რომე სიძულვილითა არა გაყროდეს და ნახევარი სისხლი დაუურვოს და დედაკაცი მზითევს ნუ ითხოვს, თუ შეილი დარჩეს“ (მუხლი 140).

კანონმდებელი, როგორც ვხედავთ, ცოლის სნეულებას აღიარებს ასე თუ ისე განქორწინებისათვის საკმაო საფუძველად. ამასთანავე განსხვავებულია ცოლის დასნეულება ქორწინებამდე და ქორწინების შემდეგ. ქმარს შეუძლია ცოლის მოშორება, უნდა ვიფიქროთ, იმ შემთხვევაშიც, თუ ეს უკანასკნელი მის ხელში დასნეულდება; მხოლოდ ქმარს უნდა დაეფიცნა, რომ ცოლის სიძულვილით კი არ გაჰყრია, არამედ მისი სნეულების გამო. ქმრის ფიცთან დაკავშირებით თითქოს გაუგებრობას იწვევს გამოთქმა „შეფიცოს ნაშენითა“. აქ ფიქრობენ გადამწერის შეცდომასთან გვაქვს საქმეო. „შეფიცოს ნაშენითა“-ს ნაცვლად უნდა იყოსო „შეფიცოს ნაბნითა“.

ნაბნით ფიცი კი ცნობილი იყო ფეოდალურ საქართველოში. ამასთან დაკავშირებით გვიანი შუა საუკუნეების საქართველოდა შემორჩენილია დოკუმენტი, სადაც ნაბნით ფიცზეა ლაპარაკი. დოკუმენტიდან არა ჩანს, თუ კონკრეტულად რაში გამოიხატება ნაბნით ფიცი. უთუოდ აქ ნაკურთხის წყალში ხატის ნაბადი წყლით ფიცზეა ლაპარაკი. ფიცის ეს სახე მეტად მძიმე საშუალება იყო. ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით თუ ვისმჯელებთ, შეიძლება დავასკვნათ, რომ აქ საქმე უნდა გვექონდეს ფიცის ისეთ უმძიმეს სახეობასთან, როდესაც მოფიცარს ფიცის შემდეგ ხატის ნაბანი წყალი უნდა დაეღია კიდეც. სვანეთის მასალების საფუძველზე, რასაც სვანური წესჩვეულების საუცხოოს მცოდნე ეგნატე გაბლიანის შეგროვილი მასალებიდან ჩანს, ეს იყო ფიცის მეტად მძიმე სახეობა. ასეთი ფიცი კი გამოიყენებოდა ისეთი მძიმე საქმის გარჩევის დროს, როგორიც იყო ცოლ-ქმრის გაყრა.რამდენადაც „ნაშენი“ ოჯახის მამაკაცი წევრების მნიშვნელობით იზარებოდა, არ არის გამორიცხული „ნაშენით“ ფიციც.

სწეულ ცოლთან განქორწინება კანონმდებელს სასვებით ლეგალურ მოვლენად არ მიაჩნდა, რაც იქიდან ჩანს, რომ ქმარს სასჯელის სახით ნაზევარი სისხლის ფასი მაინც უნდა გადაეხადა ცოლისათვის.

ზემოხსენებული მუხლის დასაწყისში სიტყვები: „თუ ცოლი დასწეულდეს ქმარი ცოლის: გვარსა არას ემართლებს...“ უნდა მიუთითებდეს იმაზე, რომ იმ შემთხვევაში, თუ ცოლი გათხოვებამდე იყო სწეული, მაშინ ქმარს არა თუ თავისუფალი გაყრის, არამედ ქალის მშობლებისათვის რაღაც სხვა პრეტენზიის წარდგენის უფლებაც უნდა ჰქონოდა. ზემოთ მოტანილ მუხლში მოცემული გაყრის საფუძველი, უეჭველია, კანონმდებლის მიერ ქრისტიანული დოგმების ერთგვარ დაძლევადაც წარმოადგენს, რაცგანაც, როგორც ცნობილია, ქრისტიანული ეკლესია პირველ ხანებში და რიგ ქვეყნებში უფრო გვიანაც, ჯიუტად იღგა იმ თვალსაზრისზე, რომ განქორწინების ერთადერთი კანონიერი მოტივი მხოლოდ და მხოლოდ მრუშობააო. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, აღმოსავლეთის

ეკლესია თანდათან იძულებული გახდა ანგარიში გაუწიოს იმ გარემოებას, რომ ქრისტეს მოძღვრება რელიგიურ-ზნებრივია და არა იურიდიული. ამიტომაც, ცხოვრების მოთხოვნილებათა თანახმად, ჯერ მრუშობის ცნება იქნა გაფართოებული და შემდეგ სხვა მოტივებიც იქნა აღიარებული განქორწინების საფუძვლად.

აღმოსავლეთის ეკლესია პატარძლის მიერ ქორწინებამდე ქალწულობის დაკარგვას მრუშობად თვლიდა და მას განქორწინებისათვის საკმაო მიზეზად აღიარებდა. ტრულის საეკლესიო კრების 98-ე წესის მიხედვით, დანიშნულ ქალთან ცხოვრებაც მრუშობად ითვლებოდა, ქალის ქორწინებამდელი დეფლორაცია განქორწინების მოტივად ითვლებოდა საქართველოშიც. ამის შესახებ პანს შილტბერგერიც მოგვითხრობს. გარდა ამისა ტრულის კრების, დადგენილებანი ქართულ სჯულისკანონებშიაც შედიოდა.

განქორწინების მომდევნო მოტივი უნდა ყოფილიყო ქორწინებამდელი ორსულობაც. ეს უკანასკნელი მხოლოდ იმ შემთხვევაში არ შეიძლებოდა განქორწინების მოტივი ყოფილიყო.

1. თუ ქალი ქვრივი ან ნაქმარევი იყო და წინა ქორწინებიდან ერთ წელზე ნაკლები ხნის გასვლამდე ხელახლა გათხოვდა.

2. თუ ქმარმა ქორწინებამდე იცოდა ცოლის ორსულობის შესახებ.

3. თუ ქმარი ცოლის ქორწინებამდელი ორსულობის მიზეზი თვითონ იყო.

აღმოსავლეთის ქრისტიანული ეკლესიის დადგენილებათა მიხედვით, განქორწინების მოტივად შეიძლებოდა ყოფილიყო ცოლის მხრივ მრუშობის ანალოგიური მოქმედებანი. მაგალითად: 1. თუ ცოლი უცხო მამაკაცთან იქეიფებდა, ან მათთან ერთად ტანს დაიბანდა აბანოში. 2. თუ ცოლი ღამეს სხვის სახლში გაითენებდა ან 3. ცირკის თუ თეატრის წარმოდგენას დაესწრებოდა ქმრის ნებართვის გარეშე. უნდა ვიფიქროთ, რომ ნომოკანონებით ხსენებული გათვალისწინებული მიზეზები განქორწინების საფუძველი უნდა ყოფილიყო საქართველოშიც.

მაგალითად, ძველ რუსეთში, საოჯახო სამართლის დიდი სპეციალისტის ზაგოროვსკის აზრით, სადაც საერთოდ მამაკაცები და დედაკაცები. ასე გასინჯეთ ბერები და მონაზვნებიც კი ერთად იბანდნენ ტანს, ხსენებული მოტივი არ უნდა ყოფილიყო განქორწინების მიზეზად გამოსადეგი.

განქორწინების შემდგომ მიზეზად შუა საუკუნეების საქართველოში შეიძლებოდა ყოფილიყო ემბზიდან საკუთარი შეილის ამოყვანა, როცა მშობელი შეილის ნათლია ხდებოდა. ამის შედეგად სულიერი ნათესაობა მყარდებოდა ცოლსა და ქმარს შორის. ხსენებული მიზეზი აღმოსავლეთის კანონისტების მიერ აღიარებული იყო საგანქორწინებო საფუძვლად. აღმოსავლეთის ეკლესიის პრაქტიკაში უბედურ ცოლქმართ ხშირად უსარგებლიათ ამ მოტივით, რათა განქორწინებისათვის ლეგალური სახე მიეცათ.

გარდა ამისა, ბერძნული ნომოკანონი საგანქორწინებო მოტივად თვლიდა ერთ-ერთი მეუღლეთაგანის სახელმწიფო ღალატს. ეს ასევე უნდა ყოფილიყო საქართველოშიაც.

განქორწინებისათვის ლეგალური საფუძველი იყო აგრეთვე საქორწინო თანაცხოვრებისათვის უვარგისობა ერთ-ერთი მეუღლისა. ხსენებული საგანქორწინებო მიზეზი შემდეგში ქართული საერო კანონმდებლობის მიერაც იქნა ათვისებული.

ტრულის საეკლესიო კრების 93-ე წესი, აგრეთვე ვასილი დიდის კანონები შემწყნარებლურად უცქეროდნენ უგზოუკვლოდ დაკარგული მამაკაცის მეუღლის გათხოვებას, მხოლოდ ცოლს ხუთი წელი მაინც მოეცაღნა. შესაძლოა ბიზანტიის საერო კანონმდებლობის მსგავსად ჩვენთანაც კეთროვნობას თვლიდნენ საგანქორწინებო საფუძვლად.

განქორწინების მიზეზად გამოდგებოდა აგრეთვე ერთ-ერთი მეუღლეთაგანის ბერად ან მონაზვნად აღკვეცა. მართალია, ეკლესია თხოულობდა, რომ ბერად ან მონაზვნად აღკვეცა აღკვეცილის თავისუფალი ნების შედეგი ყოფილიყო, მაგრამ ცნობილია, რომ როგორც საქართველოში, ასევე სხვა ქრისტიანულ ქვეყნებშიაც,



ამ წესს ბოროტად იყენებდნენ. ხშირად ქმრები აიძულებდნენ არასასურ- ველ ცოლებს მონაზვნად აღკვეცას.

ერთ-ერთი მეუღლეთაგანის მცდელობა მეორის სიცოცხლის წინააღმდეგ ითვლებოდა აგრეთვე საგანქორწინებო მოტივად. ეს უკანასკნელი რამდენიმეჯერ იხსენიება სჯულის კანონში. აღმოსავლეთის ეკლესიის ნომოკანონებში დიდი პატივით ათავსებდნენ ვასილი დიდის კანონებს, რომელიც თავის მე-9 წესში ცოლებს ურჩევდა მოთმინებით აეტანათ ქმრების მხრივ ცემა. ამ უკანაქნელს არც იმპერატორ იუსტინიანეს დროს შედგენილი კანონები ცნობენ საგანქორწინებო მოტივად. მხოლოდ, შხამით და სხვა მსგავსი საშუალებით მოქმედებისას დაიშვებოდა განქორწინება.

საქართველოში ქორწინების შეწყვეტის კანონიერი მოტივი უნდა ყოფილიყო აგრეთვე სქესობრივი ზნეობის დამრღვევი დანაშაული - ე.წ. სოდომური ცოდვა.

1103 წელს, ღვეით აღმაშენებლის ინიციატივით მოწვეულ რუის-ურბნისის საეკლესიო კრებამ განსაკუთრებით ხაზი გაუსვა იმ გარემოებას, რომ სოდომური ცოდვის გავრცელების საფრთხე გვემუქრებაო. სამღვდელეობის წარმომადგენელმა რუის-ურბნისის კრებაზე ზედმეტად არ ჩასთვალა ქართველებისათვის მოეგონებინათ, რომ სომხები, ასურელები, სპარსელები, რომაელები და სხვები სწორედ ამ ცოდვამ დაღუპაო. „ასირია და „ნათესავი სომეხთა“ მათი უმრავლესთა ნაწილითა ქუეყანისათა დამპყრობელი მეფობაი ტყუედ წარუქცია სპარსთა და მიდთა და სრულიად აღმოკუხურა ქუყანით სახსენებელი. არა ზოლო მეფე და მძლავრი, არამედ კაც ყოფისაცა მათისაი“. ამან ცოდვამან დიდი იგი და ყოვლით კერძო ყოვლისა ქუეყანისაით ხმა განსმენილი მათით, არა ოდენ დაამდაბლა და დაამხუა, არამედ სრულად აღიღო კაცთაგან სახელი მათი, რომელთა ვერვინ ჰოოს დღეს. ერთიცა მეკვე ანუ მთავარი მჭონებელი დაუმონებელითა თავისუფლებისაი“. ამისათვის ვამცნებთ ყოველსა, - ნათქვამია „ძველის წერაში“, - დიდსა და მცირესა, მდიდარსა და გლამაკსა, მეფესა და მთავარსა, მწიგნოსა

და მდაბიოსა, მღვდელთა და უმღვდლოთა. მოწესეთა და ერისკაცთა, ბერთა და ჭაბუკთა და შუაკაცთა, ყოველსა პატივსა და ყოველსა წესსა და ყოველსა ჰასაკსა განყენებად ამის ენებისა“-განო.

აღსანიშნავია, რომ მემატრიანეები თამარ მეფის პირველ ქმართან განშორების მიზეზად ამ უკანასკნელის სოლომურ ცოდვასაც ასახელებენ. ჩვენ ამ შემთხვევაში სრულიად არ გვანინტერესებს რამდენად სწორია მემატრიანეთა ცნობები თამარისა და მისი ქმრის გაყრის მიზეზების შესახებ. თვით ზემოხსენებულის უსწორების შემთხვევაშიც ის გარემოება, რომ ტენდენციურად განწყობილმა ისტორიკოსმა, ვთქვათ ზემოხსენებული მიწეზი გაყრისა თამარის რეაბილიტაციისათვის მოიგონა, რადგანაც რელიგიური მორალი და საზოგადოებრივი ჯრი საერთოდ მოწონებით არ უცქერდა ცოლქმართა ყოველნაირი სახის გაყრას, მაინც ფაქტად რჩება, რომ სოლომური ცოდვა შეიძლებოდა განქორწინების საფუძველი ყოფილიყო. მემატრიანე ამბობს, რომ თამარ მეფე ორ-ნახევარ წელს ითმენდა ქმრის უწესობას „გარნა სხუა ვერღარაინ მოითმენდაო“. სოლომური ცოდვა ქართველი მემატრიანის სიტყვით არის „უცხო რაიმე და უმსგავსი საქმე, შეუუსგავსებელი და დაუჯერებელი კაცთა გონებისაგან. ისტორიკოსის სიტყვით, თამარის პირველმა ქმარმა „ძლეულმან და ტამარ-ქმნილმან შვიდთა სულთა, უბოროტესათა პირველისთამან, სოლომურიცა მოიპოვა ქცევა, ქცევითა დაქცეულმან და წარწყმედითა წარწყმედილმან“-ო.

შემდეგ მემატრიანე მოგვითხრობს, რომ კეზირებმა და ღიღებულებმა, რომლებმაც ეს ამბავი გაიგეს, აღშფოთებულებმა ერთხმად აღიარეს, რომ საჭიროა ამ ძველი მტრის- სოლომური ცოდვის აღკვეთაო. ეს ისეთი ცოდვააო, ამბობს ისტორიკოსი, „რომელმან მოაკვლევინა ძმასა ძმა და მამასა შვილი“.

ბიზანტიამი ზემოხსენებული დანაშაულისათვის სასჯელის უმაღლესი ზომა – სიკვდილით დასჯა იყო დაწესებული. ქართველ მემატრიანესაც აღნიშნული აქვს, რომ თამარმა, მართალია, თავისი პირველი ქმარი ექსორიად გაგზავნა აურაცხელი სიმდიდრითა და საჭურჭლით

დატვირთული, მაგრამ იგი სიკვდილის ღირსი იყო. „აურაცხელითა ლართა, სიმდიდრითა და საჭურჭლითა, ვინაითგან რომელი სიკუდილსა ემართლებოდა არავის მისცა სისიკუდინოდო“.

სოლომური ცოდვისათვის სიკვდილით დასჯა იყო გათვალისწინებული მუსლიმური სამართლის ნორმებითაც. უფრო გვიან საქართველოში კვლავ გამოიცა კანონი (1762), რომ მამათმავლობისათვის და ზოგიერთი სხვა დანაშაულისათვის სიკვდილით დასჯა იყო გათვალისწინებული.

ჩვენ აქვე შეიძლება გავიხსენოთ ის გარემოება, რომ XVIII საუკუნეში კათალიკოს ანტონის მიერ გამოცემულ „კანონიკურ ეპისტოლეს“ ერეკლე მეორე ურთავს ბრძანებას, რომ „ღვთის ღიდად განმარისხებელისა და მოუტყეებლის ფინთისა და მყრალისა და ცეცხლით საუკუნოდ მწველისა მამათმავლობის მქნელნი, მამალნი ანუ ღედალნი, ესენი უნდა ძალიანი და საანდზოს ჯაჯაბით დაიხოცნენ. და ეს განჩინება ყოველმა ეპისკოპოსმა თავის სამწყვოს საყდრებში თავის ხალხს წაუკითხონ და გააფრთხილონ“-ო.

რამბრდენიშე სიტყვა თვით სოლომური ცოდვის მნიშვნელობის შესახებ. სოლომურ ცოდვად შეცდომით პირუტყვთმავლობას თვლიან. გარყვნილება, რომელსაც ბიბლიის მიხედვით, სოლომოს მცხოვრებლები ეწეოდნენ რომლის ჩადენაც მათ ლოტის სტუმრებთან სურდათ, პირუტყვთმავლობა კი არ იყო, არამედ მამათმავლობა. მოსეს შესაბამე წიგნში (ლევიტელთა) ნათქვამია, რომ თუ ვინმე პირუტყვთან დამდაბლდება, ის უნდა სიკვდილით დაისაჯოს და პირუტყვიც უნდა მოიკლასო. თუ ქალი პირუტყვთან იქონიებდა ურთიერთობას, ქალიც და პირუტყვიც უნდა მომკვდარიყო.

ძველი რომაელები პირუტყვთმავლობას მხოლოდ ფულადი ჯარიმით სჯიდნენ, ბიზანტიის ქრისტიანმა იმპერატორებმა კი ბიბლიური მსოფლმხედველობის გავლენით პირუტყვთმავლობისთვის სიკვდილით დასჯა დააწესეს.

ცხადია, როგორც მამათმავლობა, ასევე პირუტყვთმავლობა

საქართველოში განქორწინებისათვის საკმაო საფუძველი იყო.

გიორგი ბრწყინვალის სამართლის წიგნში, რომელიც იმ დროისათვის საქართველოს ერთ-ერთი ჩამორჩენილი კუთხისათვის იყო განწესებული, ჩვენ ვერ შევხვდებით განქორწინების მოტივთა ჩამოყალიბებულ სახეობებს. და ეს არცაა გასაკვირი. საქართველოს მთიანეთში, კერძოდ, დღევანდელ ხევსურეთში და ფშავეში ჯერ კიდევ თამარ მეფის დროს ძლიერი იყო გეაროვნული წყობილების რეალიები. ხოლო დაღესტნელ დიდოთა შესახებ შემატყიანე გადმოგვცემს, რომ ისინი „მშთგარსა და უხარშავსა ჭამენ და მრავალნი ძმანი ერთსა დედაკაცსა მოიყუანებენ ცოლად“-ო. თამარის ისტორიკოსის ცნობა დიდოთა შორის პოლიანდრიის არსებობის შესახებ, მიუხედავად იმისა, შეეუერებოდა თუ არა იგი სინამდვილეს, უთუოდ საყურადღებოა იმ მხრივ, რომ ბარის საქართველოს მათზე ჰქონდა წარმოდგენა, როგორც ძალიან ჩამორჩენილ მხარეზე. ჩვენ არ ეიცით, თუ რა მდგომარეობა იყო თამარის დროს მთიულეთში, მაგრამ ერთი რამ ცხადია: იგიც თავისი სწოგადობრივი განვითარების დონით რამდენადმე ჩამორჩებოდა ბარის საქართველოს. XII საუკუნიდან ვიდრე გიორგი ბრწყინვალის ეპოქამდე საკმაოდ დიდი დროა ამ ხნის განმავლობაში აქ ბევრი რამ უნდა შეცვლილიყო, ყოველ შემთხვევაში გიორგი ბრწყინვალის სამართლის წიგნიდან ჩანს, რომ სახელმწიფოებრიობა და სახელმწიფოებრივი სამოქალაქო ცხოვრება მთიანეთში მტკიცე არაა და თავისი მოქმედების სარბიელზე მთიელთა წეს-ჩვეულებათა სახით საკმაოდ ძლიერ წინააღმდეგობას ხედება. გიორგი ბრწყინვალის „ძეგლის დაღებაში“ განვითარებული ფეოდალური სამართლის ნორმები შეერია მთიელთა წეს-ჩვეულებას და ეს გასაკვირიც არ არის: სამართლის წიგნში ქართული ფეოდალური სახელმწიფოებრივ-სამართლებრივი სისტემის მიერ იყო შეღავენილი, მაგრამ, რა თქმა უნდა, ადგილობრივი ჩვეულებათი სტულის ნორმების გათვალისწინებით.

სწორედ ამით უნდა იყოს გამოწვეული ის გარემოებაც, რომ გიორგი ბრწყინვალის სამართლის წიგნში ცოლის უბრალოდ

დაგდება ისე სასტიკად არ დევნის, როგორც, მაგალითად, ეთქვათ, ბარის საქართველოს კანონმდებლობა.

„კაცმან თუ ცოლი დააგდოს უბრალოდ, და მისი შეუცოდარი იყოს და გაეყაროს ასეთსა, ნახევარი სისხლი დაუურვოს მის ღიაცის გუარსა ზედ“ (მუხ.21). სხვა ადგილას კანონმდებელი იმავე აზრს იმეორებს. იგი ამბობს, რომ ვინც ცოლს უბრალოდ დააგდებს ისე, რომ ცოლს არავითარი ბრალი არ ექნება, მამინ ქმარმა სისხლის ნახევარი გადაუხადოს „მისის სახლისა წესსა ზედ“-ო.

გიორგი ბრწყინვალის სამართლის წიგნის კითხვის დროს აღამიანს ისეთი შთაბეჭდილება ექმნება, რომ თითქოს კანონმდებლობისათვის მნიშვნელობა არა აქვს განქორწინების მოტივთა დადგენას და ამიტომ მას ყურადღებას არ აქცევსო. ეს გასაგებიცაა — გიორგი ბრწყინვალის სამართალი ძირითადად სისხლის სამართლის ძეგლია და მის მიზანს არც შეადგენდა განქორწინების მოტივებზე მსჯელობა. ძეგლის დადება მთიულეთისათვის შედგენილი პარტიკულარული კანონმდებლობაა, რომელსაც ლოკალური დანიშნულება ჰქონდა. თავისი საზოგადოებრივი განვითარების დონით XIV საუკუნის მთიულეთი საკმაოდ ჩამორჩებოდა საქართველოს სხვა დაწინაურებულ კუთხეებს. ძეგლის დადებაში აღწერილი საზოგადოებრივი წყობილება პატრიარქალურ-ფეოდალური ხასიათისაა, სადაც ძლიერია თემური ურთიერთობის ტრადიციები. აქ ჯერ კიდევ დიდია პრიმიტიული ჩვეულებითი სამართლის გავლენა. ეს განქორწინების საკითხებშიაც სჩანს.

ზემოხსენებულ მუხლებში ცოლის უბრალოდ „დაგდება“, „გაყრა“ შეფასებულია, როგორც ისეთი დანაშაული, რომელიც ნახევარი სისხლის გადახდით ისჯება. ცხადია, მთიულეთში უთუოდ არსებობდა „ბრალით გაყრის მოტივებიც, რომელიც ალბათ ჩვეულებითი სამართლის ნორმების მიხედვით რეგულირდებოდა და რადგანაც ეს უკანასკნელი, მაინდამაინც, კანონმდებლის შეფასებით, მოსათმენი იყო, ამიტომაც საჭიროდ არ იქნა ცნობილი მათი გათვალისწინება,

ან რაც უფრო მოსალოდნელია, ეს საკითხი შესაძლოა უბრალოდ სჯულის კანონებით წესრიგდებოდა.

გიორგი ბრწყინვალის სამართლის წიგნის მიერ „უბრალოდ“, ე.ი. კანონმდებლის მიერ გათვალისწინებული საპატიო მიზეზების გარეშე გაყრის დაშვება ცოლის „გუარსა ზედ“ ნახევარი სისხლის დაურევების ფასად ნიშნავს იმას, რომ აქ ჯერ კიდევ ძლიერია ჩვეულებითი სამართლის ნორმების გავლენა, რაც სადაო არც არის.

ყოველ შემთხვევაში აქ არა ჩანს, რომ მკაცრი ქრისტიანული დოგმატების ძლიერი გავლენის ქვეშ იყოს კანონმდებელი განქორწინების საკითხების რეგულირების დროს გონიერმა კანონმდებელმა უნდა გადასწყვიტოს თუ რა პირობებში არსებულმა ქორწინებამ შესწყვიტა არსებობა.

ჯერ კიდევ ახალგაზრდა მარქსი თავის წერილში განქორწინებაზე კანონის პროექტის შესახებ წერდა, რომ განქორწინება არის მხოლოდ კონსტანტირება იმისა, რომ მოცემული ქორწინება არის მკვდარი ქორწინება, რომ მისი ყოფიერება არის მხოლოდ მოჩვენებითობა და სიცრუე. თავისთავად იგულისხმება, რომ არც კანონმდებლის თვითნებობა, არც კერძო პირთა თვითნებობა, არამედ მხოლოდ საქმის არსი წყვეტს თითოეული შემთხვევაში, მკვდარია თუ არა ქორწინება. რიგ ქვეყნებში კანონმდებლის ხაზი განქორწინების საკითხში მისი ფეოდალურ-კლასობრივი შეზღუდულობის პიროვნებებშიც ნაწილობრივ მაინც წარმოადგენდა ზემოხსენებულის გამოხატულებას.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ქრისტიანულმა ეკლესიამ, რომელსაც საშუალო საუკუნეებში დიდი ძალა და ავტორიტეტი გააჩნდა, ქორწინება-განქორწინების საკითხების განხილვა მონოპოლიურად მიითვისა მრავალ ქვეყნებში. „გამოაცხადა რა ქორწინება „საიდუმლოებად“, ამით ქრისტიანული რელიგია შეეცადა განქორწინების საქმეებშიც საკუთარი ძომღვრება გაებატონებინა, რადგანაც „ღვთაებრივი საიდუმლოების“ დარღვევა დაუშვებელი უნდა ყოფილიყო.

დასავლეთ ევროპის მაგალითს ჩვენ არ გამოვეყილებით, გავიხსენებთ მხოლოდ, რომ ინგლისში 1858 წლამდე განქორწინება არ დაიშვებოდა, როგორც წესი. თუ აღმოსავლეთ ქრისტიანული ეკლესიის პრაქტიკას გავიხსენებთ, აქაც შევამჩნევთ, რომ ხშირად ქრისტიანული ეკლესიის მესვეურებს მეფეები და მთავრები გაუწილებიათ განქორწინების საკითხთან დაკავშირებით. ისტორიკოსი გიორგი პახომირი მოგვითხრობს, რომ ანდრონიკ პალეოლოგ უფროსს (1282-1328) სურდა თავისი კანიკლი (მეფის მელნის შემნახველი და კანცლერი) — ნიკიფორე ხუმნა — დაეჯილდოებინა იმით, რომ ქართველი ბატონი-შვილი ალექსი, პალეოლოგის დისშვილი, დაენიშნა ხუმნას ქალი-შვილზე; მაგრამ ალექსიმ ქართველი ქალი შეირთო მანამდე. იმპერატორმა გადასწყვიტა საქორწინო ურთიერთობის გაწყვეტა ელექსისა და მის კანონიერ ცოლს შორის, რათა ალექსისათვის ნიკიფორე ხუმნას ქალიშვილი მიეთხოვებინა, მაგრამ ეკლესიამ პატრიარქ იოანე XII როზოასტელელის სახით ნება არ მისცა იმპერატორს გაეწყვიტა ზემოხსენებულ პირთა შორის საქორწინო კავშირი.

მოყვანილი მაგალითის მხედვეთ შეიძლება გავითვალისწინოთ XIII-XIV საუკუნეების ბიზანტიაში ეკლესიის მესვეურთა ძალა და ავტორიტეტი ქორწინება, განქორწინების საკითხებზე.

აქვე არ იქნება ზედმეტი გავიხსენოთ, რომ ქრისტიანობამ მიიღო ქორწინების ის განსაზღვრა, რომელიც რომაელმა იურისტმა მოდესტინუსმა ასე გამოსთქვა: „Nuptiae sunt coniunctio maris et feminae- et consortium omnis vitae- divina et humani juris communicatio“.

ე.ი. ქორწინება არის მამაკაცისა და დედაკაცის კავშირი და შეერთება მთელი სიცოცხლის განმავლობაში, მათი რელიგიური და ადამიანური უფლებების ერთობა (323.2.1.) რა თქმა უნდა, მოდენისტიანუსი თავის განსაზღვრაში სოციალური სინამდვილის ნიადაგზე არ მდგარა. ქორწინების არსის ხსენებული ფორმულირების კანონმდებლობის იდეალი უფრო იყო, ვიდრე სოციალური სინამ-

დვილე. არც მონათმფლობელურ რომში და არც უფრო გვიან ფეოდალურ ევროპაში შეუძლებელი იყო მეუღლეთა ისეთი თანასწორობა, რომლის შესახებაც მოდესტინუსი მოგვითხრობდა. თვით რომის ისტორიის საუკეთესო ეპოქებშიაც კი ეს განსაზღვრა რეალური ცხოვრების ადეკვატური ასახვა ვერ იქნებოდა, და არც ყოფილა.

ქორწინების მოდესტინუსისეული განსაზღვრა სახელმძღვანელოდ იქნა მიღებული მართლმადიდებლური ეკლესიის მიერ. ცნობილია, რომ, მაგალითად, რუსულ „სჯულის კანონში“ იგი პირდაპირ გადმოითარგმნა. ქრისტიანულმა ეკლესიამ იმიტომ მიიღო ქორწინების მოდესტინუსისეული განსაზღვრა, რომ ეს უკანაქნელი არ ეწინააღმდეგებოდა ქრისტიანული რელიგიის პრინციპებს, ამასთანავე საეკლესიო მოძღვრება ხაზს უსვამდა დაქორწინებულთა რელიგიურ ერთიანობას.

საერო კანონმდებლობის ძეგლები ზოგჯერ ახერხებენ ქორწინებაზე წმინდა რელიგიური შეხედულების დაძლევას. ამასთან დაკავშირებით შეიძლება შევნიშნოთ, რომ ბექა-ალბულას სამართლის წიგნში მოძღვრება ქორწინების ღვთაებრივი არსის შესახებ რამდენადმე დაძლეული ჩანს, მართალია, ბექა-ალბულას სამართლის წიგნის შედგენაში სასულიერო პირებმაც მიიღეს მონაწილეობა, მაგრამ როგორც ჩანს, მათ ვერ შესძლეს სავესებით აღმოეფხვრათ ჩვეულებრივი სამართლისა და საერო წერილობითი კანონმდებლობის საერო ტრადიციები და მათ სავესებით ვერ მოახვიეს თავზე ქორწინება-განქორწინების საკითხებში ქრისტიანული საეკლესიო დოგმები.

ქორწინება-განქორწინების საკითხებს ფეოდალურ საქართველოში აწესრიგებდა, როგორც საეკლესიო ისე საერო კანონმდებლობა. საერო კანონმდებლობა ქორწინებაში ხელშეკრულებას ხედავს, საეკლესიო კი რელიგიურ საიდუმლოებას. უფრო სწორედ ფეოდალურ საქართველოში XII საუკუნიდან მოყოლებული ქორწინებას განიხილავენ როგორც ხელშეკრულებას და ამავე დროს, როგორც რელიგიურ



საიდუმლოებას. შეხედულება ქორწინებაზე – როგორც ხელშეკრულებაზე საგანქორწინებო კანონმდებლობაზე სათანადო გაეღენას ახდენს. ხსენებულ შემთხვევაში საგანქორწინებო კანონმდებლობა უფრო რეალისტურ პოზიციებზე დგება. როგორც საერო, ისე საეკლესიო კანონმდებლობა, სხვადასხვა მოტივებით, მაგრამ მაინც საქორწინო სარეცლის სიწმინდის შებღალვას განქორწინების საფუძველად თვლის.

მეუღლეთა განქორწინების კანონიერ საფუძველად ფეოდალი კანონმდებელი მხოლოდ მრუშობას თვლის, იგულისხმება, – მხოლოდ ცოლის მხრით. მრუშობა ქართულ ლეგალურ ძეგლებში ყოველთვის სლაკურ прелюбодейание-ს გერმანულ „ექებრუხ“-ს უდრის. ამ ტრადიციის საფუძველზე სულხან-საბა ორბელიანიც მრუშობას განმარტავს, როგორც „მეუღლიანის ბოზობას“. ისევე როგორც სხვა ფეოდალურ ქვეყნებში, საქართველოშიც ეს ცნება იმ მნიშვნელობას ღებულობდა, რომ მრუშობა მხოლოდ ქალს ეკრძალებოდა. რა თქმა უნდა, სამართლის ისტორია ზოგიერთ არცთუ ძნელად ასახსნელ გამონაკლისებსაც იცნობს. ადრინდელ შუასაუკუნეებში იმ ხალხებში, სადაც საწარმოო ძალთა დაბალი დონის გამო ფეოდალურ ურთიერთობას არ ჰქონია ჩამოყალიბებული სახე, ჭვდებით გამონაკლისსაც, როგორც ადრეკლასობრივი საზოგადოების დროს არსებული თანასწორობის გადმონაშთს: მაგალითად, ადრინდელი შუასაუკუნეების სკანდინავურ სამართალში, უქლანდის კანონებისა და ნორვეგიული ფროსტატიგის მიხედვით, ცოლს უფლება ჰქონდა არა მარტო განქორწინებისა, არამედ ქმრის ღალატის შემთხვევაში მისი დასჯისაც. ნორვეგიაში ცოლქმრული ერთგულების მოღალატე კაცს მეუღლე სამ მარკას ახდევინებდა, მაგრამ თუ ცოლი ქმარს დანაშაულის ადგილას წაასწრებდა, მაშინ, უქლანდის კანონების მიხედვით, ცოლს უფლება ეძლეოდა მოეკლა კიდევ მოღალატე ქმარი.

კლასობრივი საზოგადოების პირობებში, როცა ქმარი ოჯახში თვითმპყრობელი ხდება, ზოგიერთი მკვლევარის მონაცემებით

სულ სხვა ხასიათის გამონაკლისებს ვხვდებით. ყოფილა შემთხვევები, ლეგალურად დამკვეთი, როდესაც ქმარს უფლება ჰქონია ცოლისათვის ებრძანებინა დაეჭირა სქესობრივი კავშირი მის (ქმრის) მიერ შერჩეულ პირთან. რა თქმა უნდა ასეთ საზოგადოებაში ცოლი ვერ დააყვედრის ქმარს მრუშობას.

ქრისტიანულმა ეკლესიამ, ალბათ ძველი რომაული კანონმდებლობის გავლენის შედეგად, თავისი ავტორიტეტული პიროვნების-ვასალი დიდის მოძვრების სახით მამაკაცთა მრუშობას საკუთარი სანქცია მისცა. ვასილი დიდის მოძღვრების მიხედვით ქმარი, რომელსაც ქორწინების გარეშე სქესობრივი ურთიერთობა ჰქონდა სხვა უქმრო ქალთან, მრუშად არ შეიძლებოდა ჩათვლილიყო, არამედ მხოლოდ გარყვნილად; ამიტომ ვასილი დიდის თანახმად, — ცოლს არა აქვს უფლება მოითხოვოს ასეთ შემთხვევაში განქორწინება, თუ ეს ქმარს არ სურს. რაც შეეხება ქალს, განაგრძობდა ვასილ კესარიელი, მისი ყოველი სახის ღალატი ქმრისადმი უნდა ჩაითვალოს მრუშობად, ხოლო თვითონ მრუშად, ცხადია, აღმოსავლეთის ეკლესიისათვის ისეთი თეორიული მესვეურისა და იმპოზანტური პიროვნების მოძღვრებას, როგორც ვასილი დიდი იყო, უკვალოდ არ ჩაუთვლია.

ამასთან დაკავშირებით საინტერესოა იოანე მმარხველის ნომოკანონის მსჯელობა ხსენებულსავე საკითხზე. იოანე მმარხველის ნომოკანონში ნათქვამია, რომ რომ ცოლს არა აქვს უფლება „სხვისა მამაკაცისა მისვლად, ხოლო თუ მივიდეს მეძრუშე არს და არღარა შეიწყნარებს ქმრის მიერ, არამედ განიშორებს ვითარცა იტყვის იერემია წინასწარმეტყველიო. „რომელმან კაცმან იპყროს მრუშებელი იგი ცოლი თვისთანა უგუნურ არს და უსჯულო და ცოდუად შეერაცხებოძ!, ამბობს იგი. „ხოლო მამაკაცი ცოლოსანი თუ სიძვიდეს, არა ხელეწიფების ცოლსა მისსა განშორებად მისგან“.

ასეთი იყო ის თეორიული და ლეგალური ბაზა, რომელზედაც აღმოსავლეთის ქრისტიანული ქვეყნების კანონმდებლობა იდგა ხსენებულ საკითხში.

ახლა დაუბრუნდეთ ისევ ქართულ საკანონმდებლო ძეგლებს,

კერძოდ, XIV საუკუნის კანონმდებლობას. „თუ კაცმა დედაწულმან დედიწულისა ცოლსა უაშიყოს, — ამბობს ბექას სამართლის წიგნი, — და კიდევ მიუყივნოს, გინა ნებითა, გინა უნებურად, — და გამუღავენდეს; და გინა მეყვისმან მეყვისსა, გინა უმეყვისომან, ერთსახლმან დაუურვოს ცოლისა ქმარსა სრული სისხლი და მთავარმან და პატრონმან მისმან ნიფხვით ოდენ შიშველი და ყელ-საბლიანი უბანთა ზედა განიჭებული მოავლიოს. და თუ მას ცოლისა კუროსა ერჩიოს გამიშვლება და გაუპატივებაი იყიდოს და სისხლი ორად შეკეცოს, რასაც გვარისა იყოს; ამაღ რომე მინდობილი არის სულითა, გულითა და ღმერთითა“. (მუხ.23).

როგორც ვხედავთ, ბექა მანდატურთუხუცესის სამართალი მრუშობას — ე.ი. ამ შემთხვევაში ქორწინებაში მყოფი მამაკაცის სხვა, ქორწინებაში მყოფ ქალთან სქესობრივ ურთიერთობას — მკაცრად ებრძვის და პირველყოელისა „მოყივნე“ მამაკაცს სჯის.

მემრუშე მამაკაცს მრუშობა ძვირად უჯდება, ცოლის უბრალოდ დაგდებაზე გაცილებით მძიმედ. ამასთანავე, მხედველობაში უნდა ვიქონიოთ ის გარემოებაც, რომ კანონმდებლის ჯრით, შეცდენილი ქალის ქმარს ცოლის გაგდების უფლებაც ექნებოდა. საოჯახო ზნეობრივი დანაშაულის სუბექტად კანონმდებელი თვლის ცოლიან მამაკაცს. სულ ერთია, იქნება იგი „მეყვისი“ თუ „უმეყვისო ერთსახლი“. მემრუშე მამაკაცი ხელყოფს თანამონაწილე ქალის ქმრის პატივსა და ღირსებას. და ამიტომაც ხსენებული დანაშაული არის პირველყოელისა შეცდენილი ქალის ქმრის ოჯახის პატივისა და ღირსების წინააღმდეგ მიმართული დანაშაული. ამიტომაც დამნაშავემ სისხლი უნდა დაუურვოს მისი შეურაცხყოფილი ოჯახის მესვეურს და ამასთან ერთად „ცოლის კურო“ პატრონის ბრძანებით ქვედა საცელის ამარა ყელსაბლიანი უნდა ატარონ ქუჩა-ქუჩა. ეს მძიმე ხასიათის გამაწილებელი სასჯელი იყო. იგი ჩვეულებითი სამარტლის ნორმებიდან უნდა იყოს აღებული კანონმდებლის მიერ. აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ კანონმდებელი არ იეიწყებს გაბატონებული კლასის ინტერესებს და აწესებს

მემრუშე მამაკაცისათვის დაწესებული გამიშვლების და გაუპატიურების, – ყელზე საბელმობმით ქუნა-ქუნა ტარების გამოსყიდვას ერთი სისხლის ფასად „რასაც გვარისა იყოს“.

ცივილიზებულ საზოგადოებაში ტანსაცმელი არა მარტო სამკაულია, არამედ პიროვნების ადამიანური ღირსების გარეგნული აღიარებაცაა.

იქ, სადაც ტანსაცმლის ტარება ჩვეულებაა, ადამიანის ძალით გამიშვლება მძიმე გამაწბილებელი სასჯელია. იგი ადამიანისათვის პატივის აყრაცაა.

გამაწბილებელი სასჯელის ამ სახეობას თავისი ფესვები ჩვეულებითი სამართლის ნორმებში უნდა ჰქონდეს და ქართველ კანონმდებელსაც იგი სწორედ აქედან უნდა ჰქონდეს შეთვისებული.

გამიშვლებას, როგორც ადამიანის შერცხვენისა და გაწბილების საშუალებას ჯერ კიდევ პომეროსთან ეხვდებით. მოვიგონოთ, თუ როგორ ემუქრებოდა ბასილეუსი ოდისევსი მდაბიო თერსიტეს. ჩვენ აქ მოვიტანთ „ილიადიდან“ შესაბამის ადგილს რ.მიმინოშვილის თარგმანის მიხედვით:

„მაგრამ მე გეტყვი და მერწმუნე, არ გავტეხ სიტყვას,  
თუ კვლავ ილაყებ, როგორც ახლა, მაშინ იცოდე:  
თავი არ შერჩეს ძლიერ მხრებზე მამაც ოდისევსს,  
დღეიდან მამაც ნუ ერქმევა ტელემაქოსის,  
ტანსაცმელს ხელით მყისვე თუ არ შემოგაძარცვავე,  
ქლიანას, ქიტონს, იმასაც, რაც სარცხვენელს ფარავს  
და აკივლებულს არ გაგადებ ხომალდებისკენ  
ხალხის დასიდან სამარცხვინოდ, მწარედ გაწკეპილილს“.  
(მეორე სიმღერა)

გამიშვლება, როგორც გამაწბილებელი სასჯელი არსებობდა სხვა ხალხებშიაც. საოჯახო ზნეობის დამრღვევთა მიმართ გამიშვლების გამოყენება, როგორც მძიმე სახეობის სასჯელისა, გამოწვეული უნდა ყოფილიყო დამაკავი ობიექტის მნიშვნელობითაც. კანონმდებლის ზრით, ცოლშვილიანი კაცის მხრით ქმარშვილიანი ქალის შეცდენა საოჯახო ზასიათის დანაშაულიცაა. ამიტომაც შეურაცხყოფილი

ქმრის გვერდით მთავარი და პატრონი, როგორც ხელისუფლების წარმომადგენლები, დამნაშავეს დასჯით დაინტერესებულ პირებად გვევლინებიან.

აღსანიშნავია, რომ ბექა მანდატურთუხუცესი არ აწესებს მრუში ქალის გამიშვლებას. უნდა აღინიშნოს, რომ მრუში ქალის გამიშვლებული სახით სოფლიდან განდევნა და მისი მშობლების სახლში ამგვარად მათრახის ცემით მიყვანა ცნობილი იყო გერმანელებისათვის. უკვე ტაციტუსის დროს (*Jacitus. germania. cap. 19.*). უფრო გვიან, ფეოდალიზმის პერიოდში, ევროპის რიგ ქვეყნებში გამიშვლებულ მრუმ ქალს თავისი თანამონაწილე შიშველი მამაკაცი სასქესო ორგანოზე თოკმობმული ქუჩა-ქუჩა უნდა ჩამოეტარებინა. მაგალითად, ასეთი სასჯელი დაუწესა ლუი IX-მ (*XIII ს.*) მრუმ ქალს და მის თანამონაწილე რაინდს. იგივე ადრე ცნობილი იყო დანიის ქალაქებში *XIII-XIV* საუკუნეებში. ანალოგიულ ჩვეულებას ვხვდებით სავოიაშიც.

კანონმდებელი ფეოდალურ საქართველოში ოჯახის პრივილეგირებულად დაცვის თვალსაზრისით, მემრუმე კაცის მიერ სხვისი ცოლის შეცდენას „გინა ნებითა გინა უნებურად თანაბრად სჯის.

ბექა მანდატურთუხუცესის სამართლის ჩვენს მიერ ზემოთ მოტანილ მუხლში არ შეიძლება ყურადღებას არ იპყრობდეს კანონმდებლის სიტყვები იმის შესახებ, რომ თუნდაც მრუში მამაკაცი შეცდენილი ქალის ქმრის „მეყვისი“ და „ერთსახლი“ იყოს, მაინც მას სრული სისხლი უნდა დაუურვოსო; აქედან ჩანს, რომ ამ შემთხვევაში განქორწინება ხდებოდა მრუმ ქალსა და მის ქმარს შორის და ამიტომაც კანონმდებელს ნათესავიც არ შეუძლიან დაინდოს სისხლის დაურევებისაგან. ბექა მანდატურთუხუცესის სამართლის მიხედვით მრუში მამაკაცი, თუნდაც რომ იგი მის მიერ შეურაცხყოფილი ქმრის ნათესავი იყოს, არ თავისუფლდება მძიმე საუპატიო სასჯელისაგან — „ნიფხავით ოდენ“ და „ყელსაბლით უბანთა ზედა“ სიარულისაგან და მისი გამოსასყიდი

საზღაურისაგან. ეს, რა თქმა უნდა, მრუშობის აღკვეთის ეფექტიან ღონისძიებად მიაჩნდა კანონმდებელს.

ფეოდალურ-წოდებრივ საზოგადოებაში არ შეიძლებოდა კანონში გამოხატულება არ ეპონა წოდებრივ პატივთა აშკარად აღიარებას. ეს ხაზია გატარებული კანონმდებლის მიერ მაშინაც, როდესაც საქმე ეხება ოჯახის პატივისა და ღირსების დაცვას. ბეჟა მანდატურთუხუცესის სამართალიც განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს პირველყოფლისა მალაღი წოდების ოჯახთა დაცვას მრუშობის მანკისაგან. ზემოხსენებული სამართლის წიგნის 26-ე მუხლში ვკითხულობთ: „თუ ღიდებულმან აზნაურისა ცოლსა უაშიკოს და გამოაჩნდეს ცხადად, თუ დააგდოს მისმან ქმარმან, მოაშიკემან მისცეს თორმეტი ათასი თეთრი, და თუ არ დააგდოს — ექუსი ათასი“.

როგორც ზემოთხსენებული მუხლის მიხედვით ირკვევა, თუ ღიდებული ან აზნაური ღიდებულის ან აზნაურის ცოლს შეაცდენდა და ცხადი შეიქმნებოდა ეს გარემოება (მრუშობა), მაშინ შეურაცხყოფილი ქმრისათვის „მოაშიკეს“ თორმეტი ათასი თეთრი — ე.ი. აზნაურის სისხლის ფასი — უნდა დაეურევებინა. მაგრამ მრუშობაში დამნაშავე მამაკაცს შეურაცხყოფილი ქმრისთვის მხოლოდ მაშინ უნდა გადაეხადა თორმეტი ათასი თეთრი, თუ ეს უკანასკნელი ცოლს დააგდებდა. ხოლო თუ მრუში ქალის ქმარი არ გაეყრებოდა ცოლს, მაშინ შემრუშე კაცს მისთვის ექუსი ათასი თეთრი უნდა დაეურევებინა. ახლა ცხადია, რომ ზემოხსენებული მუხლის მიხედვით, ცოლის მრუშობის შემთხვევაში ქმარს უფლება აქვს გაეყაროს ცოლს, მაგრამ იგი ვალდებული არ არის ასე მოიქცეს. აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ სამართლის ისტორია იცნობს ისეთ კანონებსაც, რომელთა მიხედვით სავალდებულოდ ითვლებოდა მრუში ცოლის გაგდება.

სამართლის წიგნის 27-ე მუხლი 26-ეს გაგრძელებაა. აქ ვკითხულობთ: თუ წაგუაროს თორმეტი ათასი“.

თუ თანა არა ყოფილ იყოს, ამიკობისათვის ერთის აზნაურის

თავით შეფიცოს უსამდუროად“. უფრო გვიანდელ ხელნაწერში (S-3683) ხსენებული მუხლი უფრო ვრცელადაა წარმოდგენილი. იქ ნათქვამია:

„თუ წაგვაროს, — თორმეტი ათასი.

და თუ არა თანა ყოფილიყოს, ამიყობისთვის ოდენ ამის მეტსა არს ემართლების, რომე თავის სამართლებლად სჯობს, ფიცოს უქნელობა თავითა და ერთი მზანურიშვილითა; და გარდახდეს უსამართლოდ, ვერცა რასა ბრბჭობოთა შეაგდებს.

და თუ ამიყობა კაცისგან გამოჩნდეს, ემდუროდეს, არა საკვირველია“.

როგორც ვხედავთ იმ შემხვევაში, თუ მრუშობა სავსებით ცხადად არ იქნებოდა დადგენილი, მაშინ კანონმდებელი კრძალავდა მრუშობაში ბრალდებულისათვის სისხლის ფასის გადახდევინებას, მხოლოდ ამ უკანასკნელს ფიცით უნდა ემართლებინა თავი. ცხადია, ამ შემთხვევაში ქმარს განქორწინების მოთხოვნა არ შეეძლო.

საგანქორწინებო მოტივთა დადგენის თვალსაზრისით ჩვენთვის საინტერესოა ბექა მანდატურთუხუცესის სამართლის წიგნის 50-ე მუხლი, სადაც ვკითხულობთ: „თუ ცოლმან ქმარსა გაუპირდეს დედაკაცსა ან დედაკაცისა ქმარსა შესჩივლოს, ვითა: „ესე ჩემი ქმარი შენსა (ცოლსა) თანა არისო“, და მის ღიაცის ქმარმან გაიგონოს და ამა ყბედისა ჯეელისა ქმრისა ამისსა მოწამენი ჰყვენ, თუ გაეყაროს, ბოზობისა ოდნად გარდახდეს მისი საქმედა სისხლი; არც მის ყბედისა ღიაცისა მეყვისნი სისხლისა თხოვასა ემართლებიან. და თუ ოდესმე ეთქვას მას და უკანის კიდევ ინდომოდეს, და არა შეეხსენოს და დაემონოს-ვე, ხანი გამოსულიყოს, უკანისლა მის ყბედობისა მოწყენილმან მოიგონოსდა, უქამოლა არის: ვინ არა იცოდა, რომე არშივი არა ეგებოდა, მის ყბედისა მიზეზი ნუა“.

1672 წლის ხელნაწერის მიხედვით, რომელიც ტექსტის გამომცემელს A ნუსხით აქვს აღნიშნული, ბექა მანდატურთუხუცესს

სამართლის წიგნის ზემოხსენებული მუხლი ასე იკითხება: „თუ ცოლმან ქმარსა, ანუ დედაკაცმან დედაკაცისა ქმარმან შეპყვილოს, ვითა: „ჩემი ქმარი შენს ცოლთან არისო“, თუ იმ დიაცის ქმარმან აგინოს, ანუ ცოლი დააგდოს იმ ყბედისა დიაცისა სიტყვით, ბოზობის ოდნად გარდაჰხდეს სისხლი. და თუ არ დააგდოს და ხანი გამოსრულიყოს, იმ ყბედის დიაცის წაძახილისაგან, ცოლსა ნულარ ემიზეზების: ვინ არ იცოდა რომ ყბედისა არშივი არ არისო?“.

როგორც ვხედავთ სამართლის წიგნის 50-ე მუხლის ორივე ვარიანტი ძირითადად ერთნაირად გადმოგვეცემს საქმის შინაარსს. მხოლოდ 1672 წლის ხელნაწერში ტერმინ „გაუპირებას“ ვერ ვხვდებით.

როგორც 50-ე მუხლის შინაარსიდან ჩანს, კანონმდებელი გარდა მრუშობისა, განქორწინების კანონიერ საფუძვლად აღიარებს „გაუპირებას“, ანუ ცოლის მიერ ქმრის „გაუპირებას“. გაპირებისთვის კანონმდებელ ქალს მრუშობაში დამნაშავეს თანაბრად სჯის რაში მდგომარეობს „გაუპირების“ და „გაპირების“, როგორც თავისებური საოჯახო-პიროვნული ხასიათის დანაშაულის, ობიექტური მხარე?

იგი მდგომარეობს იმაში, რომ „ყბელი დიაცი“ საჯაროდ შეურაცხყოფას აყენებს ქმარს მრუშობაში ბრალის დადებით. ობიექტი ზემოხსენებული დანაშაულისა არის ქმრის საოჯახო ზნეობრივი პატივი და ღირსება და სწორედ ამითაა გამოწვეული ის სიმკაცრე, რასაც კანონმდებელი იჩენს „ყბელი დიაცის“ მიმართ. ქმარს სრული უფლება აქვს ასეთ „დიაცს“ გაეყაროს და არავითარი საზღაური არ მისცეს, ე.ი. სისხლის ფასი არ გადაუხადოს „ყბელი დიაცი“ მეყვისთ.

ერთის შეხედვით უეჭველია, რომ ზემოდხსენებული მუხლი ქალის პიროვნებას, ან უფრო კონკრეტულად, ცოლის პიროვნებას თრგუნავს და სასტიკად ეპყრობა.

საფიქრებელია, რომ კანონმდებელი ყბედ დიაცს სწორედ ქმრის პიროვნების, მისი პატივისცემისა და ღირსების დაცვის



მიზნით სჯის. ამიტომაც, რომ ყბელი დიაცის“ მხრით „გაპირებ“ მეტნაკლებად ღახავდა შეურაცხყოფილი ქმრისა და მისი ნათესაეების ღირსება პატივსაც და ამდენად თავისი ობიექტური შედეგებით უფრო მეტი იყო, ვიდრე ცალკეული პიროვნების უპატიობა და შეურაცხყოფა.

როგორც უკვე ვთქვით, ფეოდალური სამართლის წიგნის თანახმად მეუღლური ერთგულების უფლება მითვისებულია მხოლოდ ქმრის მიერ. ეს თვალსაზრისი გატარებულია არა მარტო საკანონმდებლო ძეგლებში, არამედ აღმოსავლეთის ეკლესიის ავტორიტეტულ საეკლესიო მამათა თხზულებებშიც. (ესილი დიდი, იოანე მმარხველი და სხვა).

იქმნებოდა ისეთი მდგომარეობა, რომ ქმარი იურიდიულად ცოლის წინაშე არ შეიძლებოდა ყოფილიყო მრუშობაში დამნაშავე.

ზემოხსენებული თვალსაზრისი აქტიურად აითვისა ფეოდალური საქართველოს საოჯახო სამართალმაც. როგორც ეს ბექა მანდატურთუხუცესის სამართლის 50-ე მუხლიდან ჩანს, ქმარი არა თუ არ შეიძლება იყოს ცოლის წინაშე დამნაშავე, არამედ იქმნება ისეთი მდგომარეობა, რომ ცოლის მხრით ქმრისათვის მრუშობაში ბრალის დადებას კანონმდებელი მკაცრად სჯის... აქ მკაფიოდ ვლინდება ქალისა და მამაკაცის აშკარა უთანასწორობა ქორწინებაში...

ქართულმა ფეოდალურმა საოჯახო სამართალმა შექმნა თავისებური არაბრალეულობის პრეზუმცია ქმრისათვის.

როგორც ზემოთ ვნახეთ, კანონმდებელი ცდილობს მრუშობის აღკვეთას მისთვის დაწესებული სასჯელის ღონისძიებათა სიმძიმით. სასულიერო პირისათვის, რომელიც ფეოდალურ საზოგადოებაში ზნეობრივი მოძღვრის როლში გამოდიოდა, განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენდა სწორედ ოჯახის დაცვა მრუშობის მანკიერებისაგან. „თუ კაცმან ხუცისა ცოლსა უაშიყოს, — ამბობს ბექა მანდატურთუხუცესის სამართალი, — და დასტურად თანა ყოფა გამოჩნდეს და ხუცესმან შეუგნეს, თუ წირვა დააგდოს, ცოლი

რისთვისმე არა დააგდოს, — სრული სისხლი წირვის დაგდებისათვის დაუურვოს. და (თუ ცოლი დააგდოს) ნახევარი სისხლი ცოლისა განქიქებისათვის დაუურვოს. და თუ კიდე წაეგვაროს, მაშინაც სრული სისხლი დაუურვოს, ამად რომე ხუცი ძნელსა ყოფასა დაებმის' — მღვდელობაზე ხელი უნდა აიღოსო — (მუხ.41) ხუცესი ითვლებოდა ეკლესიის წარმომადგენლად საკუთარ სამწყვოში და აქ ქრისტიანული. ეკლესიის ავტორიტეტის მორალურ-პოლიტიკურ დამცველად; ამიტომაც, ხუცესის ოჯახში მრუშობა, განსაკუთრებით მისი ცოლის მხრით, რა თქმა უნდა ამცირებდა ხუცესის ავტორიტეტს თავის სამწყვოში და ამით ხელყოფდა ეკლესიის და სახელმწიფოს ინტერესებსაც.

ხუცესი ანუ მღვდელი ფეოდალურ საქართველოში საეკლესიო თანამდებობის პირი იყო და ეს უკანასკნელი ცოტათი თუ ბევრად საპატიო პირად ითვლებოდა. როგორც ირკვევა, იმდროინდელ მესხეთში არა მარტო ღიდგვაროვნება, არამედ საეკლესიო ხასიათის „საპატიო ხელიც“ ოჯახს ღირსებას, და, მაშასადამე, სისხლის ფასსაც მატებდა. წირვის დაგდება ხუცესს ღიდ ზარალს აყენებდა როგორც ეკონომიურად, ისე მორალურად, ამიტომ მას, ვინც მღვდელს ასეთ შეურაცხყოფას მიაყენებდა, პასუხი უნდა ეგო დანაშაულის სიმძიმის მიხედვით. ნეოკესარიის საეკლესიო კრებამ დაადგინა, რომ ხუცესმა მრუში ცოლი აუცილებლად უნდა გააგდოსო. თუ მღვდელი ასე არ მოიქცეოდა, მას „ჩოხა“ უნდა ჩაეცვა, ე.ი. საეკლესიო სამსახური დაეტოვებინა და ერისკაცობა დაეწყო. როგორც სჩანს, საქართველოში ანალოგიურ მდგომარეობასთან გვაქვს საქმე. მაშასადამე ხუცესის ცოლის მიერ მრუშობის შემთხვევაში კანონმდებელი ხუცესს თუ ამ უკანასკნელს სურდა ასეთი დარჩენა, — გაჰყროდა მისი „პატივის“ შეურაცხყოფელ ცოლს.

იმის საილუსტრაციოდ, თუ როგორი გულმოდგინებით იცავდა შუა საუკუნეების ფეოდალური კანონმდებლობა და გაბატონებულ წოდებათა საზოგადოებრივი აზრი საეკლესიო პირთა ავტორიტეტს, ზედმეტი არ იქნებოდა გაგვეხსენებინა ერთი საინტერესო ფაქტი.

ფეოდალურ საზოგადოებაში მიღებული იყო ასეთი პრეზუმფცია: თუ ნახავდნენ, რომ სასულიერო წოდების პირი ქალს ეზვეოდა, უნდა ეფიქრათ, რომ ეს უკანაქნელი ხდებოდა მხოლოდ და მხოლოდ ქალის ლოცვა-კურთხევის მიზნით. ცხადია, კანონმდებელი ასეთ ნაკლებად დასაჯერებელ გულეებას აკანონებდა სასულიერო პირთა მორალური ავტორიტეტის გასამტკიცებლად.

დავუბრუნდეთ ისევ საკითხს განქორწინების წესების შესახებ XIV საუკუნის ქართული კანონმდებლობის მიხედვით. ცხადია, ყველა საზოგადოებაში, და მათ შორის ქართულ ფეოდალურ საზოგადოებაშიც, განქორწინებისათვის არამარტო ლეგალური, კანონით მოწონებული გზა არსებობდა. განქორწინება ხდებოდა არალეგალური, დანაშაულებრივი გზითაც.

ბექა მანდატურთუხუცესის სამართალში ლაპარაკია ასე „უბრალო ცოლის დაგდება“-ზე განქორწინებისათვის არალეგალურ თუ ნახევრადლეგალურ სახეობაზე, როდესაც ცოლ-ქმარს გაყრისათვის რაიმე განსაზღვრული კანონიერი საფუძველი არ არსებობდა. „თუ კაცმან ცოლი „უბრალოდ“ დააგდოსო, ამბობს კანონმდებელი, — „ისხლისა ნახევარი“ მისცეს და მზითევიც სრულად გაატანოსო.

რა თქმა უნდა ანალოგიური დარღვევისათვის ცოლს გაცილებით უფრო მკაცრად სჯიდა კანონმდებელი. ბექა მანდატურთუხუცესის სამართალი ამასთან დაკავშირებით მეტ სისასტიკეს იჩენს ცოლის მხრივ ქმრის თვითნებურად მიტოვებასთან დაკავშირებით. ცოლის ცალმხრივი ნებით ქმრის მიტოვება ორჯერ უფრო სასტიკად ისჯება ქმრის ასეთსავე მოქმედებასთან შედარებით. კანონმდებელი ამბობს: „პირველად დიაცი ქმრისა დაგდებასა არა ღირსა, თუ რადმე დააგდოს, ღმერთი შერისხდეს მისითა ენაჭრელობითა. რა გვარისაცა იგი კაცი იყოს, ეგეთი სისხლი მისცეს დიაცმან“ (მუხლი 32).

ერთი და იმავე დანაშაულისათვის სხვადასხვა სასჯელია იმის მიხედვით, თუ ვინ იყო დანაშაულის სუბიექტი, ასეთი იყო ფეოდალურ-წოდებრივი საზოგადოების სამართლის ერთ-ერთი

უმნიშვნელოვანესი პრინციპი. ასევე იყო მდგომარეობა საოჯახო ურთიერთობის სფეროშიაც. აქ „მაღალი წოდების“ წარმომადგენელი ქმარია, ხოლო დაბალის – ცოლი, ოჯახი, როგორც იტყვიან, მინიატურულად მინც, ასახიერებდა მთელ ფეოდალურ საზოგადოებას.

ბექასა და აღბუღას სამართლის წიგნის ბოლოს დართულ ბაგრატ კურაპალატის საკანონმდებლო ძეგლის ნაწყვეტის მიხედვით, რომელიც უთუოდ სამოქმედო ნორმად იყო გათვალისწინებული, ჩანს, რომ განქორწინების ნახევრად ლეგარული საფუძველი მინც შეიძლებოდა ყოფილიყო ცოლის სნეულება (მუხლი 140).

ამასთან დაკავშირებით ჩვენ ნაწილობრივ ზემოთაც გვქონდა საუბარი. თუ ცოლი მეუღლის ხელში დასნეულდა „ქმარი ცოლისა გვარსა არას ემართლებს“. ამავე დროს მამაკაცს ეძლევა განქორწინების უფლება, მხოლოდ ჯარიმისა და სასჯელის სახით „ნახევარი სისხლი უნდა დაეურვოს“ – ცოლს. მაგრამ ესეც არ იყო საკმარისი, ქმარმა „ნაბანითა“ უნდა შეფიცოს. (ალბათ, ხატის ნაბანი წყალი უნდა დალიოს და იფიცოს) რომ „სიძულელილითა არა გაყროდეს“. თუ რა სნეულებას გულისხმობს კანონმდებელი, სამართლის წიგნიდან არა ჩანს, მაგრამ ცხადია, რაიმე მძიმე ანუ განუკურნებელი ავადმყოფობა უნდა ჰქონოდა მას მხედველობაში. ანალოგიის თვალსაზრისით საინტერესოა, რომ ბიზანტიაში განქორწინების მოტივად შეიძლებოდა ყოფილიყო მეუღლის კეთრით დასნეულება.

ცოლის წაგვრაც ქორწინების დარღვევის დანაშაულებრივი სახეობაა. ამასთან დაკავშირებით ზემოხსენებული სამართლის წიგნის 46-ე მუხლში ვკითხულობთ: „თუ კაცმან კაცს ცოლი წაგუაროს და დიაცი ნებით გაჰყვეს, რომელიცა გუარისა იყოს, ორი ნაწილი სისხლი გარდაიხადოს და მისი სასალუქო გარე შეუქციოს. და რაცა მზითევი, ქმარყოფილსა ნუ სთხოვონ. ამაღ რომე თავისის ნებით გაჰყრია და უაბეზრებია. სახლი და ქმარი შეურცხვენია. რა, ჟამს სისხლი წამგვრელმან გაუთაოს. თუ სამამულო მზითევი იყოს, იგი იმ ქალის სამშობლოს მისცეს“.

ცოლის წაგვრას ამ შემთხვევაში ის თავისებურება ახასიათებს,

რომ გათხოვილი ქალი „თავის ნებით“ მიყვება ახალ საქმროს განქორწინებისა და საერთოდ საპატიო მიზეზების გარეშე. როგორც სჩანს თუ დამნაშავე მხარე ორი სისხლის ფასს გადაუხდიდა „ქმარყოფილს“ და თან „ასალუქოსაც“ სხვას „გარე შეუქცევდ“, ქალის თვითნებური, ხელახალი ქორწინება ძალაში რჩებოდა. რადგან ქმარყოფილი ვალდებულია ყოველივე ამის შესახებ შემდეგ თავისი ცოლის სამამულე მზითევი „იმ ქალის სამშობლოს მისცეს“.

„თუ კაცს თავისზე უფრო მაღალი წოდების თუ ფენის ქალი ეყოლებოდა ცოლად, — აღნიშნავდა ნ. ხიზანიშვილი, — და ამასთან თვითნებურად, ცოლის მხრივ ბრალის გარეშე განქორწინებას მოინდომებდა, მაშინ მხოლოდ თავისი და არა ცოლის გვარის მიხედვით იხდიდა სისხლის ფასს. „თუ კაცმან მისგან უსაბატოესი ცოლი დააგდოს, რასაცა გვარისა იგი კაცი იყოს, ეგეთსა მეტი სისხლი არა მართებს, ამაღ რომე მაცხოვარმან დაწყევასა შიგან ესრე რქვა: ქმარისამცა შენისა მიმართ არს მოქცევა შენ“.

(მუხლი 30).

როგორც ვხედავთ, აქაც კანონმდებელი გამოდის ოჯახში ქალისა და მამაკაცის უთანასწორობის პრინციპიდან: ქალს არ შეუძლია ქმარზე უფრო მეტი პატივი და ღირსება ჰქონდეს, ქმარზე უფრო მეტი სისხლი სდიოდეს“, როგორც მაშინ იტყოდნენ, მიუხედავად იმისა, რომ იგი შეიძლებოდა ქმარზე უფრო მაღალი წოდების წარმომადგენელი ყოფილიყო.

ბეჟა მანდატურთუხუცესის სამართლის მიხედვით, როგორც ვნახეთ, კანონმდებელი ფანატიკურად არ არის განწყობილი ქორწინების დაურღვევლობის პრინციპის მიმართ. თავისი ეპოქისათვის, კულტურის, სწოგადობისა და სახელმწიფოებრიობის განვითარების იმ ღონისათვის რაც XIV საუკუნეში იყო, კანონმდებელი ახერხებს დოგმატების დაძლევას და განქორწინებისათვის ადამიანური თვალით შეხედვას.

ბეჟა მანდატურთუხუცესის სამართლის წიგნის სათანადო აღგილების მიხედვით ჩვენ ვნახეთ, რომ XIV საუკუნის ქართველი კანონმდებელი განქორწინების საკითხში მეტისმეტად სასტიკი

არ არის. როგორც ამასთან დაკავშირებით ნ. ურბნელი წერდა: „თუმცა საეკლესიო მოძღვრება კი სულ სხვას აწესებდა, საათაბაგოს სამართალმა თითქოს არც კი იცოდა, რომ ქორწინება საიდუმლო და დაურღვეველი კავშირია და იგი ჩვეულებრივ პირობად მიაჩნია“.

როგორც ჩანს, ქართულმა ფეოდალურმა სამართალმა შეძლო ქორწინება-განქორწინების საკითხებში დაეძლია თეოლოგიური მსოფლომხედველობა. ყურადღებას იქცევს ის გარემოებაც, რომ განქორწინების საკითხებში და ზოგ სხვა საკითხშიც, ქართული სამართალი, სხვადასხვა მიზეზების გამო, მეტ სირბილეს იჩენს, ვიდრე ბიზანტიური.

ქართულ სამართალში, განსხვავებით რიგი ფეოდალური ქვეყნების სამართლისაგან, ვერ ვხვდებით ან ნაკლებად ვხვდებით მრუშობისათვის ცოლისათვის ცხვირის მოჭრას და ადამიხის პიროვნებისა და ღირსების სხვა არარაობამდე დამყვან სასჯელებს.

არქანჯელო ლამბერტი მოგვითხრობს, რომ როდესაც სამეგრელოს მთავარმა ლევან დადიანმა (1611-1657) გაიგო, რომ მისი ცოლი აფხაზეთის მთავრის ასული, მას ღალატობდა, — სამინლად დასაჯა. არქანჯელო ლამბერტის სიტყვით, მთავარმა მაშინვე გააგდო ცოლი და ბერძნების სჯულისამებრ შესარცხვენლად ცხვირი მოსჭრა; მერე შეკრიბა ჯარი და ქალი წაიყვანა მის მამასთან“, ხოლო მისი სამშობლო-აფხაზეთი მოარბია.

ზემოხსენებული ცნობის მიხედვით, საფიქრებელია, რომ ლევან დადიანის საქციელი არ იყო ქართული სამართლით გამართლებული და ამიტომაც იგი მოიქცა „ბერძნების სჯულისამებრ“. ისიც შესაძლოა, რომ დადიანის მხრით ამ შემთხვევაში სამართლებრივი ხასიათის ქმედობას კი არ ჰქონია ადგილი, არამედ უბრალოდ თვითნებობისა და შეურაცხყოფისათვის შურისძიებას.

ბექასა და აღბუღას სამართლის წიგნის შექმნის შემდეგ XV-XVII საუკუნეებში საქართველოში, როგორც ჩანს, საერო სამართლის სფეროში, ახალ საკანონმდებლო თუ საკოდიფიკაციო მუშაობა არ უწარმოებიათ. კიდევ მეტი: საგარეო და საშინაო

პირობები იმდენად არახელსაყრელი იყო საქართველოსათვის, რომ თვით უკვე არსებული კანონების მიხედვითაც მართლმსაჯულება შელახული ყოფილა: "...ცვალებითა დღეთა და ვითარებათა ჟამთათა თვით სიბრძნით და თავით თვისით სჯიდნენ და განაგებდნენ"— მოგვითხრობს ასეთ მდგომარეობით გულდამწვარი მეფე ვახტანგი.

XIV საუკუნიდან მოყოლებული ვიდრე XVIII საუკუნის დასაწყისამდე როდესაც ვახტანგის სამართლის წიგნი იქნა შედგენილი, საერო კანონმდებლობას განქორწინების წესებში, რამდენადაც დღეს ამის შესახებ შეიძლება მსჯელობა, მნიშვნელოვანი ცვლილებები არ შეუტანია. ამასთან დაკავშირებით ცალკეული საყურადღებო ცნობების გამოყენება შეზღუდულად შეიძლება.

შეიძლებოდა გვეფიქრა, რომ ცალკეულ სამეფო-სამთავროებად დანაწილებულ და მაჰმადიანურ სამყაროსთან დაუსრულებლად მებრძოლ საქართველოში, ფეოდალური თვითნებობის პირობებში - ვახტანგ VI სიტყვებით რომ ვთქვათ—" ვიეთნიმე მოყუსობით, ვიეთნიმე მეგობრობით, ვიეთნიმე მორიდებით, ვიეთნიმე ღვთის ურიდველობით და ვიეთნიმე მიღებითა ქრთამთათა, ვითარცა ენებათ ეგრეთ ქსჯიდნენ"— თვით განქორწინების საქმეებსაც. მაგრამ ასეთი აზრი გადაჭარბებული უნდა იყოს და რამდენადაც ამჟამად სათანადო დოკუმენტების მიხედვით შეიძლება მსჯელობა, განქორწინების საქმეებში სრულ უწესრიგობას ადგილი არა ჰქონია. ცხადია, ხსენებულ პერიოდშიაც ცოლის მრუშობა განქორწინებისათვის უპირველესი საფუძველი იყო.

როდესაც ფეოდალურ საქართველოში განქორწინების წესებზე ვლაპარაკობთ, არ შეიძლება გვერდი ავუაროთ საეკლესიო სამართლის ერთ ძეგლს, რომელსაც „კათალიკოსის კანონები“ ეწოდება და რომელიც XVI საუკუნის პირველ ნახევარში შეუდგენიათ. მიუხედავად იმისა, რომ კათალიკოსის კანონების შემდგენელები დაბეჯითებით მიუთითებენ იმაზე, რომ „დავიდევით სჯულის კანონი და ჩუენცა იმისაგან გამოვიდევით და რაც იმისაგან არ გამოვიდევით, ჩვენ ჩუენი მაგიერი არა შეგვიმატებია რა და სჯულის კანონიც, ანე

ბრძანებსო. მაგრამ ეს მთლად ასე არ უნდა იყოს. ვგონებ მართალი იყო ურბნელი როცა მიუთითებდა, რომ კათალიკოსის სამართალი მთლიანად არაა გადმოღებული სჯულის კანონიდანო. ნ.ურბნელის აზრით, ზემოხსენებული საკანონმდებლო ძეგლი ისეთ სასჯელებს აწესებს, რომლებიც სჯულის კანონში სრულიადაც არ მოიპოვებიან. შემდეგ ავტორი მბროსეს დამოწმებით ირწმუნება, რომ გარდა ამისა, კათალიკოსისა და სჯულის კანონი ერთმანეთისაგან შინაარსითაც განსხვავდებიან. ეს ასეც უნდა იყოს, რადგანაც პირველი მათგანი ჩვენის ცხოვრების ნაშთია, ხოლო მეორე უცხოური ეკლესიის დადგენილებას შეადგენს. შედარება ამტკიცებს, რომ თითო-ოროლა მუხლი და ისიც შეცვლით აღწერილი თუ არის გადმოღებული სჯულის კანონისაგან, თორემ სხვა არაფერი, ხოლო, დასძენს ნ.ურბნელი, ხასიათი და მიმართულება კათალიკოსის სამართლისა და სჯულის კანონისა ერთი და იგივეა და ამ მხრივ შეიძლება ითქვას, რომ პირველი მეორისაგან „გადმოღებულია“. მაგრამ მაინც სიტყვა „გადმოღება“ აქ უფრო იმის აღნიშვნაა, რომ სჯულის კანონმა გავლენა იქონია კათალიკოსის სამართალზე. ეს გავლენა უთუოდ მკაცრი საჯარო ხასიათის დაწესებაშიც გამოხატა.

ხსენებული საკანონმდებლო ძეგლიდან ჩანს, რომ თუ როგორი სასტიკი ღონისძიებით ცდილობდნენ ფეოდალურ საქართველოში უკანონო განქორწინების, როგორც ოჯახის დამარღვეველი აქტის, წინააღმდეგ ბრძოლას. „კათალიკოზის კანონები“ იმის მკაფიო ილუსტრაციაა, თუ ზოგჯერ რა ატროფიულად პრევენციული ღონისძიებების გამოყენებას მიმართავდა კანონმდებელი, როდესაც საქმე ეხებოდა ქორწინების დარღვევას. ამ კანონის 23-ე მუხლის მიხედვით, ვინც უმიზეზოდ გაეყრებოდა თავის კანონიერ ცოლს, იგი სიკვდილით უნდა დასჯილიყო. ამასთან დაკავშირებით ზემოხსენებული საკანონმდებლო ძეგლში ვკითხულობთ: „რომელმან უბრალოდ ცოლი დააგდოს, შეჩუენებულიმც არის წმინდათა მოციქულთაგან და სიკუდილითა განიპატიჯოს“. ცხადია, ასეთი



ნორმა მეტად სასტიკია და იგი ქართულ სინამდვილეს, ალბათ, არც მახავდა. არც გვაქვს ცნობები, იმის შესახებ, რომ საქართველოში ხელისუფლებას ცოლის უბრალოდ გაგდებისათვის ქმარი სიკვდილით დაესაჯა. ეს უცხოური კანონმდებლობიდან აღებული ნორმა ვერ შეეგუა ქართულ ფეოდალურ საზოგადოებას. კათალიკოსის კანონების გაგრძელებად ითვლება ე.წ. ბიჭვინთის ეკლესიის აქტები, რომელიც ა. ხახანაშვილმა გამოსცა. იგი შედგენილია XIV-XVII სს.ზემოხსენებული აქტები უფრო ჰუმანური ხასიათისაა, ვიდრე კათალიკოსის კანონები. ბიჭვინთის ეკლესიის აქტების მიხედვით, ცოლის უბრალოდ დაგდებისათვის სრული სისხლის გადახდაა დაწესებული.

სანამ ვახტანგ VI სამართლის წიგნის მიხედვით განქორწინების წესის განხილვას შევედგებით, რამდენიმე სიტყვით გავიხსენოთ ზოგიერთი მისი თანამედროვე კანონმდებლობის დამოკიდებულება ხსენებული საკითხისადმი.

სამართლის ისტორია იცნობს შემთხვევებს, როდესაც მოცემული ქვეყნის კანონმდებლობა იურიდიულად განქორწინებისათვის ფართო შესაძლებლობებს იძლეოდა ან განქორწინების სრულ თავისუფლებასაც კი აკანონებდა, მაგრამ ფაქტიურად მთლად ასე არ იქცეოდა.) აქედან:სასამართლო პრაქტიკის შესწავლის დიდი შემეცნებითი მნიშვნელობა).

დასავლეთის იმ ქვეყანაში, სადაც ქრისტიანული კათოლიკური რელიგია აღიარებული იყო საბელსწიფოებრივ რელიგიად, იურიდიულად განქორწინება თითქმის შეუძლებელი ხდებოდა. პროტესტანტულ ქვეყნებშიც მიუხედავად მათი ფრაზეოლოგიური „თავისუფლებისა“ განქორწინების საკითხებში, დიდად არ განსხვავდებოდნენ კათოლიკური ქვეყნებისაგან თავიანთ მცდელობაში გაეხადათ ქორწინება „დაურღვეველად“. შუა საუკუნეების ინგლისში განქორწინება თითქმის შეუძლებელი იყო და ქორწინება გადაქცეული იყო თავისუფლების თავისებურ კუბოდ. ანალოგიური მდგომარეობა იყო დასავლეთის სხვა ქვეყნებშიც. ამ ექსკურსიის შემდეგ გადავიდეთ ვახტანგის სამართლის წიგნის

მიხედვით განქორწინების განხილვაზე.

ვახტანგის სამართლის წიგნში განქორწინების მოტივებიც შედარებით ჩამოყალიბებულ სახეს ღებულობს, ვიდრე ჩვენამდე მოღწეულ წინანდელ ქართულ საკანონმდებლო ძეგლებში. გარდა ამისა, ვახტანგ VI სამართლის წიგნში, როგორც საერო კანონმდებლობის ძეგლში, რომელიც უპირატესად თავისუფალია საეკლესიო დოგმების ბრმა გავლენისაგან, უფრო მეტად, ვიდრე სჯულის კანონებში, ასახულია განქორწინების საკითხებთან დაკავშირებით ცხოვრების თვალსაზრისი. ზემოხსენებული საკანონმდებლო ძეგლის მიხედვით ასეთ ნორმებს ვხვდებით.

„62. თუ კაცმან ცოლი მოკლას უბრალო და გამოჩნდეს, სისხლი, როგორც დაგვიწერია, ისრე მისცეს, და საკანონოსი კათალიკოზმა იცის. თუ გამოჩენით ქმრისაგან სიკვდილი არ იცოდნენ და ქალის ძმები ან წამლით, ან მორჩობით, ან იარაღით ქმარს სწამობდნენ, — ფიცით, მღუღარით ან შანთით თავი გამოიმართლოს.

63. თუ ცოლი დაჭრას ან დააშავოს, თუ ცოლს უნდოდეს, სისხლი აიღოს და გამოართვას. თუ არ ბოზობისათვის ცოლ-ქმარნი ერთმანეთს ვერ გაეყრებიან.

64. მაგრამ კაცი რომ ცოლს სტანჯვიდეს და უპატიურად ეპყრობოდეს და ურიგოს უშვრებოდეს, მეფემ ის კაცი დააბას, დატუქსოს, ავად მოეპყრას და კათალიკოზმაც ასრე უყოს. სხვა ამას გარდა თუ რამ ცოლ-ქმრობაში ურიგო რამ მოჰდეს, ის კათალიკოზმან იცის“.

სამართლის წიგნის ჩვენ მიერ ზემოთ მოტანილი 62-ე მუხლიდან ჩანს, რომ კანონმდებლობისათვის „უბრალო“ ცოლის მოკვლა მკვლელობის ჩვეულებრივი სახეობაა. ამისათვის სასჯელად „სისხლი“ დაწესებული და გარდა ამისა „საკანონოსო კათალიკოზმა იცის.“ როცა საეჭვო მდგომარეობაა და ქმრის დანაშაული ცხადი არ არის, მამაკაცმა (ქმარმა) ისეთი დამამტკიცებელი საბუთებით უნდა იმართლოს თავი, როგორიცაა მღუღარე და შანთი. თუმცა

არც ფიცი არ არის გამორიცხული.

ვახტანგის სამართლის წიგნი ფეოდალური კანონადებლობისათვის დამახასიათებელი შეუნიღბავი გულახდილობით მიუთითებდა, რომ „სისხლის“ გადახდის საკითხში, ე.ი. სასჯელის შეფარდების საკითხში წოდებათა შორის არ არის თანასწორობაო: „...თუ უმცროსს უფროსისათვის უქნია, ის უფრო მძიმეა; და უფროსს უმცროსისათვის უქნია, ის უფრო სუბუქია; და თუ სწორს სწორისათვის უქნია, ის სწორია, არც აიწევს და არც დაიწევს“. ქმრის მხრით ცოლის მკვლელობის შემთხვევაში კანონმდებელი თითქოს იმ მოსაზრებით ხელმძღვანელობს, რომ იგი განხილული უნდა იქნას როგორც სწორის მხრით სწორის მკვლელობა.

თუ ქმარი ცოლს დაჭრის ან დააშავებს, ცოლს აქვს უფლება ქმარს ამასთან დაკავშირებით ზღვევინოს დანაშაულისათვის, — „სისხლი აიღოს და გამოართვას“. თითქოს ამ გარემოებას კანონმდებელი განქორწინებისათვის საკმარის მოტივად არ ცნობს და ამასთან დაკავშირებით დამძენს: „თუ არ ბოზობისათვის ცოლქმარნი ერთმანეთს ვერ გაეყრებიან“-ო.

ვახტანგის სამართლის წიგნის 64-ე მუხლის მიხედვით, თუ კაცი ცოლს ტანჯავს „უპატიურად ეყრობა და ურიგოს უშერება, მაშინ მეფე ასეთ ქმარს „დააბამს“, „დატუქსავს“, „ავად მოეყრობა“ — „და კათალიკოზმაც ასრე უყოს“-ო ამბობს კანონმდებელი. თუ უფრო უმნიშვნელო „ურიგო რამ“ მოხდებოდა ცოლქმრობაში, ის მხოლოდ კათალიკოსის საქმე იყო. აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ, სამართლის წიგნის 61-ე მუხლის მიხედვით, „ვახტანგველის სიკვდილში და რჯულისა და რჯულის გარდამავალს საქმეში კათალიკოზს ხელი აქვს“.

1771 წლით დათარიღებული, ერთი საბუთიდან ჩანს, რომ ცოლქმრის პირად ურთიერთობაში საჯარო ხელისუფლებაც აქტიურად ერეოდა. მაგალითად, პაპიძე ივანე ასლევს პირობის წიგნს ქაიხოსრო აბაშიძეს, რომ ცოლს არ მოექცეს ავად, არ გალახოს იგი და შეძლებისამებრ ცოლქმრობის პირობით ჩააცვას და დაახუროს,

წინააღმდეგ შემთხვევაში, ამბობს ქმარი ი.პაპიძე: „მეფის სოლომონის მოღალატე ვიყო, მისი ალექსანდრეს თოფის მსროლელი ვიყო“.

სამართლის წიგნი 66-ე მუხლის მიხედვით, ცოლი და ქმარი რაგინდ სძულობდნენ ერთმანეთსა, უბრალოდ გაყრა არ იქნების, კათალიკოსმა „წვრთნით უნდა შეარიგოს“. მაშასადამე, ცოლქმარს შორის სიძულვილი არ ითვლება განქორწინებისათვის საკმარის საფუძვლად. კათალიკოსის „წვრთნამ“ უნდა აღმოფხვრას ეს სიძულვილი. ცხადია ასეთი რეცეპტი, უთუოდ ნაკლებად შველოდა საქმეს.

ვახტანგის სამართლის წიგნიდან ჩანს, მეუღლეთა შორის ისეთი დამოკიდებულების შემთხვევაში, რაც 63-ე და 64-ე მუხლებშია აღნიშნული (ცოლის ტანჯვა – „სტანჯვიდეს“) და მის მიმართ უპატივცემლობა, აგრეთვე ცემა და დაჭრაა, რა ზომებს ღებულობდა კათალიკოსი. კანონმდებლის სიტყვები იმის შესახებ, რომ ასეთ მეუღლეს „დიდი გვემა და ტანჯვა უყოს კათალიკოზმანო“, ზოგადი ხასიათის გამოთქმაა.

კოტოშინისაგან ვგებულობთ, რომ მოსკოვის სახელმწიფოში ქმარს ცოლის ცემისათვის მონასტერში აგზავნიდნენ „დასამშვიდებლად“ დამნაშავე ქმარს მონასტერში უნდა დაეყო განსაზღვრული დრო. თუ მონასტრიდან სახლში დაბრუნების შემდგომაც ქმარი არ გამოსწორდებოდა, მაშინ ცოლს გაყრის უფლება ეძლეოდა.

ვახტანგის სამართლის წიგნის ზემოხსენებულ მუხლებში, რა თქმა უნდა, ჩვენს გაკვირვებას ვერ გამოიწვევს ის გარემოება, რომ ცოლქმრობაში ერთმანეთის ცემა, დაშავება თუ დაჭრა აქ განქორწინებისათვის არასაკმარის საფუძვლადაა მიჩნეული; ასეთი რამ ფეოდალურ-პატრიარქალური ყოფა-ცხოვრების პირობებში ჩვეულებრივი მოვლენა იყო.

აქ უფრო მეტი ყურადღების ღირსია ის გარემოება, რომ მოცემულ კონკრეტულ შემთხვევაში კანონმდებელი ქალს, რომლისთვისაც, ჩვეულებრივ, ფეოდალური კანონები განქორწინების უფლებას მამაკაცის ასეთსავე უფლებასთა შედარებით ყოველთვის

ზღუდავენ, , თითქოს უფრო მეტ მფარველობას უწევს ვიდრე მამაკაცს. იცის რა კანონმდებელმა, რომ ქალი მამაკაცთან შედარებით შეზღუდულია განქორწინების უფლებებში, იგი სავალდებულოდ მიიჩნევს მის პრივილეგიურულ დაცვას (მუხლი 64). ცოლმა რომ ქმარი ცემოს ან დაჭრას, ამისათვის მას „დიდი გეგმა და ტანჯვა უყოს კათალიკოზმან“-ო, ამბობს კანონმდებელი. თუ ქმარს ანალოგიურ შემთხვევაში სახელმწიფო ხელისუფლების მხრივ „დაბმამ“, „დატუქსვამ“, „ავად მოპყრობამ“ ელოდა და პლუს კათალიკოსის მხრივ დამატებით სასჯელი, ცოლი მხოლოდ სასულიერო ხელისუფლების მიერ შეფარდებული „გვემით და ტანჯვით“ გადარჩებოდა.

ვახტანგის სამართლის წიგნის მიხედვით, განქორწინებისათვის უპირველესი საფუძველი არის მრუშობა, ამავე დროს მხოლოდ ქალის მხრივ, „თუ ქალს ბოზობა შეემთხვიოს, თუ უნდა გაუშვებს, რომე არცარა ამ სოფელს ეკითხვის, არცა რა იმ სოფელსა და თუ უნდა არ გაუშვებს, ორივ კაცის ხელთ არის“... ამბობს კანონმდებელი (მუხლი 67). მამასადამე, კანონმდებელი თვლის, რომ ცოლის მხრით მრუშობა საკმაო საფუძველია მასთან განქორწინებისათვის, მაგრამ ქმარი ვალდებული არაა, რომ მრუშ ცოლს აუცილებლად გაეყაროს. ეს უკანასკნელი მისი უფლებაა და არა მოვალეობა.

ცოლის მხრით მრუშობა ქმრისათვის შეურაცხყოფაა. ცოლს კანონი ამისათვის იმით სჯის, რომ იგი შეიძლება ქმარმა „დააგდოს“, ხოლო სხვისი ცოლის შემცდენელმა ასეთ შემთხვევაში მის კანონიერ ქმარს სრული სისხლი უნდა დაუურვოს.

ზემოხსენებული სამართლის წიგნის 245-ე მუხლის თანახმად, განქორწინების საფუძველად მიჩნეულია ცოლის სიგიჟე და ბნედიანობა.

კოდექსის ეს მუხლი სამართლის წიგნის გამომცემელს ორი სხვადასხვა ნუსხის მიხედვით აქვს გადმოცემული. საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ხელნაწერთა ინსტიტუტის H ფონლის №2659 ხელნაწერის მიხედვით ეს მუხლი ასე იკითხება: „ქ.

გიჟისა და ბნელიანის ცოლისათვის. თუ ესენი ქორწილის წინათ სჭირს და ქმარს შეატყუეს, თუ გაუშვებს, სამკვიდრო უნდა მისცეს და საკანონო მამამ და გამთხოველმან უნდა გარდაიხადოს, ამისათვის რომ ქმრის თავი არა ქონდა, რატომ გაათხოვეს? და თუ რაც რაფერი სენი დედაკაცს ქმრის ხელში დაემართოს, უნდა მოუაროს, გაშვება არ იქმნება. და ერთმანეთის შენდობით იქმნების, მოსამართლე არად გაერევის“.

ქუთაისის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუზეუმის №201 ხელნაწერის მიხედვით ეს მუხლი ასე იკითხება: „ქ. გიჟისა და ბნელიანის ცოლისათვის. თუ ესენი ქორწილის წინათ სჭირს და ქმარს შეატყუეს და მასუკან გამოჩნდა, ქმარმა აღარ ინდობა, ის შეიტყონ სწორედ გასინჯვით და თუ ქორწილს უკან დამართებია, თუ უწინვე სჭირვებია და შეიტყო, ქორწილის უწინვე გაუშვა, ვერაინ მიედაკვების. და რადგან შეუტყუებიათ და ქორწილი უქნია, ღონე მეტი აღარ არის, სამს წელიწადს უნდა მოუაროს. თუ ეშველა, ვერ გაუშვებს, თუ არ ეშველა, და გაუშვას უსისხლოდ, ასე რომ მზითვეი ქალისა ქალს მისცენ და ნიშანი კაცისა არის. აგრეთვე, თუ კაცი დასნეულდეს იმ სენით, ხუთს წელიწადს ქალმა მოუცადოს და მოუაროს. აგრევე ძნელი არის მათი გაყრა, მაგრამ რადგან აღარ იქნება, კათალიკოზმა და მოსამართლემ გააშვებინოს, ზითვეი და ნიშანი უკლებლივ ქალს მისცენ“.

ზემოთ მოტანილი მუხლებიდან ჩანს, რომ ქალის ქორწინებამდელი სიგიჟე და ბნელიანობა განქორწინების ლეგალური საფუძველია. სამართლის წიგნის ერთ-ერთი ნუსხის მიხედვით, თუ ქალი გათხოვების შემდეგ დასნეულდება) „... რაც რაფერი სენი დედაკაცს ქმრის ხელში დაემართოს...“ ქმარმა მას უნდა მოუაროს — „გაშვება არ იქმნება“.

მეორე ნუსხითაც ცოლის ქორწინებამდელი სიგიჟე და ბნელიანობა განქორწინებისათვის კანონიერი საფუძველია. მხოლოდ თუ ქმარს სნეულ ცოლს შეატყუებენ — „რადგან შეუტყუებიათ და ქორწილი უქნია“ ვალდებულია სამი წლის განმავლობაში უმკურნალოს

მას. თუ ცოლი განიკურნება, ქმარი მას ვერ გაუშვებს და თუ ვერ განიკურნა („თუ არა ეშველ“) გაუშვებს „უსისხლოდ“. ქმრის დასწრეობის შემთხვევაში ცოლმა ხუთი წელიწადი უნდა მოუცადოს, უმკურნალოს და მოუაროს მას. და თუ ამის შემდეგაც არაფერი უშველა, კათალიკოსმა და მოსამართლემ ქალს განქორწინების ნება უნდა დართონ. როგორც ვხედავთ, ზემოხსენებულიმუხლის ორ სხვადასხვა ვარიანტს შორის არის ზოგიერთი წინააღმდეგობა. ერთი ნუსხით, თუ ცოლი ქმრის ხელში დასწრეობდა ქმარმა უნდა უმკურნალოს, მაგრამ „გაშვება არ იქნება“, თუ ერთმანეთის „შენდობით“ „შეთანხმებით“ გაიყრებიან „მოსამართლე არად გაერევის“. მეორე ნუსხით, სწორედ ქმარს ქალი ხუთ წელიწადს უცდის, უელის და თუ ვერ „უშველის“ მაშინ განქორწინების ნებართვას ღებულობს. უნდა ვიფიქროთ, რომ ცხოვრებაში, პრაქტიკაში უპირატესობა ჰქონდა ქუთაისის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუზეუმის ხელნაწერის მიხედვით გადმოცემულ ნორმას, სასამართლო პრაქტიკის შესწავლას ამ დასკვნამდე მივყავართ.

ქორწინება-განქორწინების მარკულებზე კანონებს მცირე მნიშვნელობა როდი აქვს საზოგადოებისათვის. ეს გარემოება, რა თქმა უნდა, კარგად ჰქონდათ შეგნებული ფეოდალურ საქართველოშიც. სამართლის წიგნის 225-ე მუხლის განხილვაც ამაში გვარწმუნებს. ზემოხსენებული სამართლებრივი ნორმის მიხედვით განქორწინებისათვის საკმარის საფუძველად პირველ ყოვლისა მიჩნეულია სივიჟე.

შედარების მიზნით საინტერესოა, რომ ვახტანგ VI კრებულში შესული სომხური კანონების მიხედვით (მუხლი 157), რომლის წყაროც ბერძნულ-რომაული კანონმდებლობიდან მომდინარეობს, ქორწინებაში მყოფი ერთ-ერთი მხარის განუკურნებელი სივიჟე სრულ საფუძველს იძლევა განქორწინებისათვის. კანონმდებელი განასხვავებს შემთხვევას, როდესაც ქალი გიჟი იყო გათხოვებამდე და გაგიჟდა გათხოვების შემდეგ. პირველ შემთხვევაში ქალის მშობლებს ევალებათ წაიყვანონ შვილი და მას უმკურნალონ „ხატითა და ექიმით“. თუ ქალი განიკურნება, იგი ხელახლა

უბრუნდება ქმარს. მეორე შემთხვევაში ქმარმა უნდა უმკურნალოს ცოლს. ამასთანავე მკურნალობის ვადად დაწესებულია შეიდი წელი. თუ ამ ხნის განმავლობაში მკურნალობის შემდეგ ცოლი არ განიკურნა, იგი შეიძლება გაუშვას. ანალოგიურად წყდება საკითხი ქმრის სიგიჟის შემთხვევაშიც.

ბერძნული კანონის მიხედვით (მუხლი 93), თუ დაქორწინებულთაგან ერთ-ერთი მხარე გაგიჟდება დაქორწინების შემდეგ, მაშინ ქალს ქმრისთვის უნდა ემკურნალა ხუთი წლის მანძილზე, ხოლო ქმარს ცოლისათვის სამი წელი, განუკურნებლობის შემთხვევაში დაიშვებოდა განქორწინება.

როგორც ჩანს, კანონმდებელი იმ აზრისაა, რომ დანიშნულ საცოლეს თუ საქმროს დატოვებაც შეიძლება, თუ გამოირკვევა, რომ იგი შეურაცხადია, გიჟია.

ცხადია, ამიტომ ჰქონდა განსაკუთრებული მნიშვნელობა ქორწინებამდე თუ ქორწინების შემდეგ ექნებოდა ადგილი ზემოაღნიშნულ მდგომარეობას. თუ მოხდებოდა ისე, რომ ვაჟს გიჟ საცოლეს შეატყუებდნენ და ქორწინება უკვე ფაქტად იქცეოდა, როგორც უკვე ვნახეთ, ქმარმა ცოლი სამი წლის განმავლობაში უნდა იყოლიოს, მოუაროს და უეჭიმოს. თუ გავითვალისწინებთ ქართული ქორწინების წესსა და ჩვეულებებს, რომელნიც თეიმურაზ მეორესა და ვახტანგ ბატონიშვილს აქვთ აღწერილი, მაშინ უნდა ვიფიქროთ, რომ გიჟი საცოლის თუ საქმროს შეტყუების შემთხვევა საქართველოში ან არ უნდა ყოფილიყო ან მხოლოდ გამონაკლისის სახით შეიძლებოდა ყოფილიყო.

ჩვენამდე მოღწეულია 1213 წლით დათარიღებული სინოდალური სიგელი ბერძენი იმპერატორის სომეხი მთავრის ქალზე დაქორწინების შესახებ. ნიკეის იმპერატორი თეოდორ ლასკარისი უნდა დაქორწინებულიყო მცირე სომხეთის მთავრის — ლეონ II რუბენიდის ქალზე. ამის შესახებ სათანადო შეთანხმებაც არსებობდა. სომეხმა მთავარმა, როგორც ჩანს, ბერძენ იმპერატორს საპატარძლო შეუცვალა და ნაცვლად თავისი ქალიშვილისა ძმისწულის გაგზავნას



აპირებდა. ეს უკანასკნელი, როგორც ჩანს, ხსენებული აქციის წინ იშვილა კიდეც ლეონ II რუბენიძმა. ზემოხსენებული სიგელი დაწერილია ლეონ II თხოვნის საპასუხოდ. სომეხი მთავარი, როგორც დოკუმენტიდან ჩანს, თეოდორ ლასკარისს თხოვდა ფორმალურ დადასტურებას იმასთან დაკავშირებით, რომ იგი საპატარძლოსთან საეკლესიო წესით გვირგვინის კურთხევამდე სქესობრივად არ იცხოვრებს. რად უნდა დასჭირებოდა სომეხ მთავარს ასეთი ფორმალური შეთანხმება? როგორც სამართლანად აღნიშნავს ამასთან დაკავშირებით აპავლოვი, ლეონ მეორე რუბენიძს არ შეიძლებოდა არ სცოდნოდა, რომ მის თანამედროვე ბერძნებში დაქორწინებულთა სქესობრივი თანაცხოვრება მხოლოდ მათთვის საეკლესიო წესით გვირგვინის კურთხევის შემდეგ უნდა დაწყებულიყო. ეს სავალდებულო იყო ყველასათვის და პირველყოვლისა იმპერატორისათვის. უნდოდა რა ბერძენი იმპერატორის მოტყუება, ლეონ II-ს სხვადასხვა მოტივი უნდა ჰქონოდა, რომ მომავალი სიძისათვის ზემოხსენებული პირობა გამოერთმია. პირველ ყოვლისა, ლეონ II-ს ამით სურდა ლასკარისის სიფხიზლის მოდუნება, ეჩვენებინა მისთვის, რომ როდესაც საქმე ეხება ერთადერთ და საყვარელ ქალიშვილს, მაშინ მამის მხრით არავითარი სიფრთხილე არ შეიძლება ზედმეტად ჩაითვალოს. მეორე მხრივ, სომეხმა მთავარმა იცოდა, რომ ბერძენი იმპერატორისათვის გათვალისწინებული საპატარძლო ქალწული არ არის, არამედ მხოლოდ ახალგაზრდა ქერივია და რომ ეს გარემოება სასიძოსათვის დიდხანს არ შეიძლება იყოს საიდუმლო. იგი შეცდომით ფიქრობდა, რომ ბერძნული კანონით ეკლესიაში გვირგვინაკურთხი ქორწინება დაურღვეველია იმ შემთხვევაშიც კი, როდესაც ქმარი ტყუვდება არა მარტო საცოლის გარკვეულ პირად თვისებებში, არამედ მის პიროვნებაშიც. სომეხ მთავარს სურდა შეეცვალა ბერძენი იმპერატორისათვის საპატარძლო და ამავე დროს ისეთნაირად, რომ შემდგომში მასთან განქორწინება შეუძლებელი ყოფილიყო. თვით ის ფაქტიც რომ შესაძლებლად თვლიდნენ საცოლე შეცვალათ

იმპერატორისათვის და სხვა შეეტყუებინათ, თავისთავად მეტყველებს იმაზე, თუ რაოდენ შორიშორს იდგნენ სიყვარული და ქორწინება. პრინციპში იქ, სადაც საცოლის შეცვლა და სასიძოსათვის სხვა ქალის გატანება შეიძლება, სწული ცოლის შეჩეჩებაც არ იქნებოდა ძალიან ძნელი.

ამ თვალსაზრისით საინტერესოა ქართული ქორწინების წესის ერთი ატრიბუტი. ვახტანგ ბატონიშვილის ცნობით, დანიშვნის დროს სასიძოს მიიწვევდნენ „პატრონნი ქალისანი“ და ვახშამზე მას საცოლოს „დაუსვამდნენ პირდაპირ“, ხოლო „როდესცა შევიდინ მხიარულებასა შინა, მამინ გარდაიწვევდნენ სასიძოს და „დასვამდნენ სასძლოსა თვისსა თანა“ „მცირე ხანს უკან“ – მოგვითხრობს ვ. ბატონიშვილი, – სასიძომ „შეაცვას ბეჭედი ქალსა მას ძვირფასი აგრეთვე მისცეს ვაშლისა მსავასად გაკეთებული ოქროსი შემკობილი შემდგომად აწვევდიან მოყვარენი თვისნი ხუმარ სიტყვაობით ამბორის ყოფასაც ქალისასა და დაუწყის დიდითა კრძალვითა ალერსი და ამბორის ყოფა და შემდგომად დასრულებისა ვახშამისა შეუცვალოს ხელსახოცი თავისი ქალსა მას, ადგის და წარვიდის თვისსა საკუთრად განსასვენებელსა სახლს“.

ამის შემდეგ სასიძო კიდევ უნდა მისულიყო სიდედრის სახლში, რათა მადლობა გადაეხადა მისთვის იმ ხალათისათვის, რომელსაც მას გამოუგზავნიდნენ საცოლის მხრიდან „ჟამსა ქორწილის მოახლოებისასა“ სასიძო კიდევ უნდა სწვეოდა ქალის მშობლების ოჯახს „შემოკრებით ნათესავთა“ და ეჯიბით. ქორწილის დროს სიძეს დასვამდნენ „სძლისა თანა გვერდით“. როდესაც სიძისათვის ქალის „ჩაბარების“ ცერემონია შესრულდებოდა, მას მადლობა უნდა მოეხსენებინა საცოლის, ნათესავებისათვის. დასაქორწინებულნი ეკლესიამდე ქვეითად უნდა მისულიყვნენ. „ეპყროს ჟამსა მას სიძესა ქალის წამოსასხამის მარჯვენა სახელო მარჯვენასა ხელსა და ეგრეთ მიიყვანდის“ და სხვა.

როგორც ვნახეთ, ვახტანგის სამართლის 225-ე მუხლის მიხედვით, განქორწინებისათვის საკმაო საფუძვლად სიგიჟის გარდა ერთ-ერთი

მეულლეთაგანის ბნედიანობაც ითლებოდა.

ბნელა ანუ ეპილეფსია მძიმე ხასიათის დაავადებაა და ავადმყოფობის ავთვისებიანი მიმდინარეობის შემთხვევაში უდავოდ მიიჩნევა პიროვნების შეურაცხადობის საფუძვლად. სპეციალისტები აღნიშნავენ, რომ ეპილეფსიით დაავადებულთა ნაწილს ახასიათებთ მძიმე დანაშაულობათა ჩადენისაკენ ავადმყოფური მიდრეკილება. ეპილეფსიით დაავადებულ პიროვნებაში მთლიანად ღრმა და მყარ ცვლილებებთან ერთად განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს ამ უკანასკნელთან დაკავშირებული ფსიქიკური აშლილობა. როდესაც ეპილეფსიით დაავადებული პირი ცნობიერების აშლილობის მდგომარეობაში იმყოფება, მას შეუძლია თავისთვის და გარშემო მყოფთათვის უაღრესად საშიში აგრესიული მოქმედებანი ჩაიდინოს. საშინელი პალუცინაციებით შეპყრობილ ეპილეპტიკს შეუძლია თავს დაესხას გარშემო მყოფთ. უმიზეზო ფზუკიანობა და პათოლოგიური აფეთქებისაკენ მიდრეკილება ძალიან ხშირად ყოფილა ეპილეპტიკის გარშემო მყოფ პირებთან კონფლიქტის მიზეზი. მრავალჯერ ყოფილა აღნიშნული თავისი სისამტიკით უაღრესად კომარული ხასიათის მკვლელობანი, როცა, მაგალითად, ეპილეპტიკი ნაჯახით თავს სჭრის საკუთარი ოჯახის მთელ შემადგენლობას...

არაერთხელ ყოფილა შემთხვევა, რომ ეპილეფსიის განსაკუთრებით მძიმე ფორმით დაავადებულ ავადმყოფს მკვლელობათა ჩადენის შემდეგ თავი დაუსაბიჩრებია, ან მოუკლავს. ხსენებული ავადმყოფობის მძიმე ფორმით დაავადებულთათვის დამახასიათებელია ე.წ. ანენზია, როცა მას არ ახსოვს მის მიერ ჩადენილი მკვლელობანი. ყოფილა შემთხვევები, როცა მათ პოულობდნენ მათივე ქმედების მსხვერპლთა გვერდით მძიმე მდგომარეობაში.

ვახტანგის სამართლის წიგნის შემდგენელები თავისი დროის მედიცინის მონაცემებს ეყრდნობოდნენ და ბნედის განსაკუთრებით მძიმე ფორმას აღიარებდნენ, როგორც განქორწინებისათვის საკმარის საფუძვლად, ისე ქორწინების დამაბრკოლებელ გარემოებად.

ვახტანგ VI-ის სამართლის წიგნის 168-ე მუხლის მიხედვით

„უშვილობისათვის კაცი ძალად და მის უნებურად ცოლსა ვერ დააგდებს და თუ დააგდებს, სრული სისხლი უნდა მისცეს“...

ქართული სამართლის ზემოხსენებული დებულება, როგორც ჩანს, აღიარებს, რომ ქორწინების უმთავრესი და ერთადერთი მიზანი შთამომავლობის გაჩენა არ არისო.

ძველ ხალხთა ზოგიერთი კანონმდებლობის მიხედვით შვილის გაჩენა „ღვთის საქმეა“. იგი მისტიკური რამაა და ამიტომ უშვილობის მიზეზების კვლევა მედიცინის თვალსაზრისით არც იყო მიღებული. აქ შეიმჩნევა რელიგიური დოგმების დიდი გავლენა კანონმდებლობაზე. მეორე მხრივ, ქრისტიანული იდეოლოგიის მიხედვით ქორწინების ძირითადი არსი და მიზანი, ყოველ შემთხვევაში, მისი ერთადერთი ან უმთავრესი ფუნქცია არ არის შვილების გაჩენა. ქრისტიანული დოგმატიკა ყურადღების ცენტრში აქცევდა ქორწინების „სულიერ არსს“. ამ მოძღვრებას გარკვეული გავლენა ექნებოდა ვახტანგის სამართლის წიგნის შემდგენლებზე. კანონმდებელი, ეტყობა, გულმხმობს, რომ უშვილობის მიზეზი უმეტეს შემთხვევაში შეიძლება ქალები იყვნენ და ამიტომაც მხოლოდ ქალების უშვილობაზე ლაპარაკობს. უნდა აღინიშნოს, რომ გარკვეული კუთხით ვახტანგის სამართლის წიგნის ზემოხსენებული მუხლი ქალის პიროვნების პატივისცემისა და დაფასების მომენტებს შეიცავს უთუოდ: ქმარი ცოლს უშვილობისათვის ძალით ვერ გააგდებს. უშვილო ცოლის გაგდება ქმრის მიმართ მძიმე სანქციას იწვევს: მან ქალს სისხლის მთელი ფასი უნდა გადაუხადოს, თითქოს იგი მოეკლას. ზემოხსენებული მუხლის გრამატიკული განხილვიდან თითქოს გამოძინარეობს, რომ ცოლს უშვილობის შემთხვევაში უფლება აქვს განქორწინებისა, ხომ არ არის აქ ნაგულისხმევი ის მცირერიცხოვანი შემთხვევები, როდესაც უშვილობის მიზეზი ქმრები იქნებოდნენ? ფაქტიურად ეს შეიძლება ასეც უყფილიყო.

განქორწინებისათვის მომდევნო საფუძვლად ვახტანგის სამართლის წიგნი თვლის მამაკაცის მხრივ სქესობრივი შეუღლებისათვის უეარგისობას. „იქნება კაცი ასრე ჭანი იყოს, რომე ცოლთან

წოლა კი შეეძლოს და შვილის შექმნა კი არ შეეძლოს, ამისათვის არ გაიყრებიან. და თუ ასე მცვედანი არის, რომ ქალთან წოლა არ შეუძლია, უნდა კაცმან ცოლს დასტური მისცეს სხვის ქმრის შერთვისა“ (მუხლი 168).

როგორც ვხედავთ, ვახტანგის სამართლის წიგნი ასხვავებს მამაკაცის ქალთან შეუღლების უნარს განაყოფიერების უნარისაგან. თუ მამაკაცს განაყოფიერების უნარი არა აქვს, მაგრამ სქესობრივი შეუღლების უნარი გააჩნია, ცოლი ვერ მოითხოვს განქორწინებას. მამაკაცის მხრივ მხოლოდ სქესობრივი შეუღლების უუნარობა აძლევს ქალს მასთან განქორწინების საკმაო საფუძველს. შეინიშნება, რომ კანონმდებელი არაფერს ამბობს ცოლის მხრით სქესობრივი შეუღლების უუნარობაზე, როგორც მამაკაცის მხრივ მასთან განქორწინების საფუძველზე.

მამაკაცის სქესობრივი შეუღლების უუნარობის დადგენის მედიკურ იურიდიული ხერხების შესახებ არც სამართლის წიგნში და არც სხვა ხასიათის ძეგლებში ჯერჯერობით არაფერი ჩანს. იგი ალბათ იმდროინდელი მედიცინის განვითარების დონით განისაზღვრებოდა. დასავლეთ ევროპის ერთ-ერთ ყველაზე მოწინავე ქვეყანაში — საფრანგეთში XVII საუკუნემდე შეუღლების უნარის გამორკვევის ასეთი წესი იყო მიღებული: ცოლ-ქმარს ჩამოართმევდნენ ფიცს, რომ ისინი კეთილსინდისიერად ჩაატარებდნენ სქესობრივ აქტს. შემდეგ მათ რამდენიმე პირის — კომისიის წევრების წინაშე უნდა განეხორციელებინათ იგი. მამაკაცს, რომელსაც სქესობრივი შეუღლების უუნარობა ბრალდებოდა, საჯაროდ — „საქმით“ უნდა ემართლებინათავი ნოტარიუსის, ექიმისა და რამდენიმე „გამოცდილი“ ქალის წინაშე. რა თქმა უნდა, მამაკაცის მხრივ სქესობრივი შეუღლების უნარიანობის გამორკვევის ხსენებული მეთოდი, უეჭველად უვარგისი იყო. ასეთ გარემოში, ასეთ ფსიქოლოგიურ პირობებში ჭეშმარიტების გამორკვევა მეტისმეტად ძნელი იქნებოდა.

ჩვენ არ ვიცით, ასეთი რამ ხდებოდა თუ არა საქართველოში, მაგრამ თუ მედიცინის განვითარების დონის მიხედვით ვიმსჯე

ელეტი, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ასეთი რამ შესაძლოა მომხდარიყო.

როდესაც გვიანი შუა საუკუნეების საქართველოში განქორწინების ლეგალური საფუძვლების შესახებ ვმსჯელობთ, არ შეიძლება ყურადღება არ მივაქციოთ ვახტანგის სამართლის წიგნის 87 მუხლსაც.

„ღედაკაცმან სხვას ღედაკაცს თავის ქმართან წასძახოს, რომე ჩემი ქმარი შენთან არისო და იმ ღედაკაცის ქმარს გააგონოს და იმ კაცმან ამ სიტყვისათვის თავისი ცოლი გაუშვას მამინვე, ბოზობისოდენი სისხლი წამძახებლის ქმარმა მისცეს. და თუ მამინ არ გაუშვას, ცუდის ღედაკაცის ნათქვამს სიტყვას არას გამოეკიდოს და თავის ქმარმან შეუნდოს, და მერმე მას უკან კარგა ხანი გამოვიდეს და მამინდელი წაძახილი ქმარმან ცოლს დააყვედროს და არად ინდომოს, უდროოს დროს გაშვება იქნება, კაცი ტყუის და ველარ გაუშვებს“.

ვახტანგის სამართლის წიგნის ზემოთ მოტანილი მუხლის წყარო უნდა იყოს ჩვენ მიერ სათანადო ადგილას მოტანილი და განხილული ბექა მანდატურთუხუცესის სამართლის წიგნის 50-ე მუხლი. შინაარსით ორი სხვადასხვა სამართლის წიგნის ნორმა ანალოგიურია.

ამ შემთხვევაშიც სახეზე გვაქვს განქორწინების თავისებური მოტივი. ჩვენ მას ვერ მოვაქცევთ განქორწინების უპირველესი საფუძვლის-ცოლის მხრით მრუშობის ცნებაში. აქ არა ჩანს გარკვევით, ნამდვილად იმრუშა თუ არა ქალმა. ნორმის საერთო შინაარსის მიხედვით კი აქ თითქოს ცილისწამებასთან უნდა გვქონდეს საქმე როდესაც ქმარი ღებება ისეთი ფაქტის წინაშე როდესაც სხვისი მეუღლე მის ცოლს საჯაროდ, ქმრის გასაგონად დააყვედრებს, „რომე ჩემი ქმარი შენთან არისო“, მას უფლება აქვს გამოერდეს საჯაროდ სახელგატეხილ მეუღლეს. აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ იგი ვალდებული არ არის ასე მოიქცეს.

მრუშობის ცნებაში ფეოდალური ქვეყნების კანონმდებლობა მხოლოდ ქალის მხრივ მეუღლეებრივი ერთგულების დარღვევას

გულისხმობდა. ასე იყო ბიზანტიაში და რიგ სხვა ქვეყნებშიც.

ვახტანგის სამართალიც ცოლის მხრივ მრუშობას თვლის რა განქორწინების კანონიერ საფუძველად, ამავე დროს მოითხოვს, რომ მისმა შემცდენელმა შეურაცხყოფილ ქმარს სრული სისხლი უნდა დაუურვოს, თუ ეს უკანასკნელი მეუღლეს გამორდებოდა.

განქორწინების არალეგალური და მამასადამე, დასჯადი სახე იყო ცოლთან „უბრალოდ“ განშორება. ვახტანგის სამართლის წიგნის 72-ე მუხლში ამასთან დაკავშირებით ნათქვამია: „თუ კაცმან უბრალოდ ცოლი დააგდოს, მთელი სისხლი მისცეს და თავისი ზითევი უკლებლივ მისცეს“. ზემოხსენებული საკანონმდებლო ძეგლის მომდევნო 73-ე მუხლიდან ჩანს, რომ როცა ქმარი კანონიერი მოტივების გარეშე, „უბრალოდ“ და არალეგალურად ცოლს დააგდებდა და ეს უკანასკნელი თავისი წოდებრივი მდგომარეობით, გვარიშვილობით ქმარზე საპატიო „უდიდებულესის კაცის ქალი“ იქნებოდა, ეს გარემოება უკვე მხედველობაში არც იქნებოდა მიღებული, მაგრამ არავითარ შემთხვევაში პირიქით (მუხლი 74).

„73. თუ კაცმან მისგან უდიდებულესის კაცის ქალი დააგდოს, რასაც გვარისა იყოს, იმტოლი მთელი სისხლი მისცეს. მეტი არ ეთხოვებს.

74. დედაკაცი ქმრის დაგდებას არა ღირსა და ნურც ჰკადრებს, და თუ ღმერთი შერისხდეს და მისი უსაირცხვილობით ქნას, რასაც გვარისა იგი კაცი აწის, მთელი სისხლი დედაკაცმან ქმარს მისცეს. თუ ქალისათვის ან სამშობლოს უქნევიანებია, სისხლი სამშობლომ მისცეს. თუ უბრალო იყოს სამშობლომ მისცეს. თუ უბრალო იყოს სამშობლო, და აღარც ქალი შეინახონ და სამშობლოს სახლს სისხლი არ ეთხოვებოს“.

ფეოდალი კანონმდებელი აქ საკმაოდ გულახდილად (რადგანაც მას ეს უსამართლოდ არ მიაჩნია) გვაძლევს ქორწინებაში ცოლის და ქმრის არათანაბარუფლებიანობის საკმაოდ ნათელ სურათს. ფეოდალური წოდებრივი სამართლიანობის პრინციპებსაც კი გვერღს

უხვევს სამართლის წიგნი იქ, სადაც ეს ქორწინებაში მყოფი მამაკაცისათვის არ არის ხელსაყრელი. როგორც ვხედავთ ქორწინებაში ქალის მხარეზე უპირატესად მოვალეობებია, ხოლო ქმრის მხარეზე – უფლებები. კანონმდებელი განსაკუთრებული გულმოდგინებით და ძლიერი გამოთქმებით ამორალურ და არალეგალურ ქმედებად უთვლის ქალს ქმრის დაგდებას („... დედაკაცი ქმრის დაგდებას არა ღირსა და ნურც ჰკადრებს: და ოუ ღმერთი შერისხდეს და მისის უსირცხვილობით ქნას“ და სხვა). ამავე დროს ანალოგიურ გამოთქმებსა და მსჯელობას ერიდება, როცა ქალი და მამაკაცი მეუღლის უბრალოდ დაგდების შემთხვევაში თანაბარ მდგომარეობაში არ არის ჩაყენებული კანონმდებლობის მიერ. თუ ქმარი მასზე უფრო მაღალი წარმოშობის ცოლს „დააგდებს“, ყოფილ მეუღლეს მხოლოდ თავისი გვარის მიხედვით, ე.ი. უფრო დაბალი განრიგით უხდის სისხლის ფასს. ცოლი კი მასზე წარჩინებული გვარის ქმრის დაგდებისათვის მაღალი განრიგით („რასაც გვარისა იგი კაცი არის“) მთელ სისხლს იხდის. ფეოდალური კანონმდებლობისათვის ასეთი რამ იურიდიული აქსიომაა და მისი ახსნაც მას ზედმეტად მიაჩნია.

ცოლის „წაგვრაც“ არალეგალური განქორწინების, ქორწინების არაკანონიერი დარღვევის თავისებური სახეა ვახტანგის სამართლის წიგნის მიხედვით (მუხლები 84 და 85).

„თუ კაცმან ცოლი წაგვაროს კაცსა, ასე რომე დედაკაცი მისის ნებით გაყვეს, იმ დედაკაცის ქმარი, რასაც გვარისა იყოს, მისი სისხლის ორი წილი გარდაიხადოს, და რაც პირველის ქმრისა გაეტანოს, ისიც უკლებლივ მისცეს“... (მუხლი 84).

„თუ დედაკაცი ძალად მოიტაცოს და წაიყვანოს, ეს გამოჩენილი შეიქმნება, ულაშქროდ ვერ წაიყვანს, ვერც ღიდი და ვერც ცოტა. მამ, ლაშქრით თავს დასხმა იქნება. იმისი ასრე იქნას: იმ ქმარყოფილს წამყვანმან ორი სისხლი მისცეს, მიხდომისა და ძალად წართმევისათვის ერთი მთელი სისხლი მისცეს ეს რომ შეიქმნების ყველაყა ერთი მთელი სისხლი, კიდევ მთელის სისხლის



ორი წილი. წანალებისა ასრე ქნას: წამლებმა, რაც დაიფიცოს „ამის მეტი არ წამილია“, ისრევ შემოაქციოს...“ (მუხლი 85).

ცოლის მოტაცება („დედაკაცის ძალად მოტაცება და წაყვანა“), როგორც ვხედავთ დიდ, ძალიან დიდ მატერიალური, ეკონომიკური ხასიათის სასჯელთანაა დაკავშირებული. სხვისი ცოლის მომტაცებელი პირი ქმარყოფილს უხდის ჯერ ორი სისხლის ფასს, როგორც უბრალოდ სხვისი ცოლის წამგვრელი, გარდა ამისა კიდევ „მბღობისა და ძალად წართმევისათვის“ ერთ „მთელ სისხლს“. რაკი მთლიანად ეს სამი „სისხლის“ ფასი ერთობლივ შეიკრიბება („ეს რომ შეიქმნების ყველაყა ერთი მთელი სისხლი“), კიდევ „მთელი სისხლის“ ორი წილი უნდა წაემატოს ხსენებულს სასჯელად. დანამდვილებით შეიძლება ითქვას, რომ სხვისი ცოლის ძალით მომტაცებელი ამდენი „სისხლის“ გადახდას დამოუკიდებლად ვერ შეძლებდა. აქ უნდა დაეუშვათ ორი შესაძლებლობიდან ერთი: ან დამნაშავეს მისი გვარის თუ უფრო ვიწრო საზოგადოებრივი ერთეულის წევრები ეხმარებოდნენ მატერიალურად, ან ზემოხსენებული ნორმა არ ხორციელდებოდა და „მკედარი ნორმა“ იყო. უფრო პირველი შესაძლებლობაა საგულეველი. სასამართლო პრაქტიკაც აქეთკენ მიუთითებს. გამონაკლისის სახით, როცა დიდებულები ძალით მოიტაცებდნენ მდაბიოთა ცოლებს (ეს იშვიათად თუ მოხდებოდა), რა თქმა უნდა, მას ჰქონდა ქმარყოფილისათვის „სისხლი“ გადახდის საშუალება. იმ შემთხვევაში, როდესაც „დედაკაცი მისი ნებით“ დატოვებდა ქმარს და გაყვებოდა სხვა მამაკაცს ცოლად, ცოლწამგვრელი ქმარყოფილს გვარის მიხედვით („რასაც გვარისა იყოს“) უხდის ორკეც სისხლს. ხსენებულ შემთხვევაშიც, როგორც ვხედავთ, არც თუ იხე მცირეა ეკონომიკური სასჯელი.

ამასთან დაკავშირებით გაიხსენოთ „სისხლი“ განრიგი ვახტანგის სამართლის წიგნის მიხედვით (მუხლები 26,27,28,29,30,31,32,33).

როგორც კანონმდებელი განმარტავს, „დიდებულის თავადის“ მთელი სიკუდილის სისხლი“ ათას ხუთას ოცდათექვსმეტი თუმანია, „სისხლის“ ფასით დიდებულ თავადს უტოლდება მთავარეპისკოპოსი.

შვიდას სამოცდარვა თუმნად არის შეფასებული „დიდებულის ქვემოთის შუას თავადის“ დიდებულის სახლის კაცის“ და ეპისკოპოსის „სისხლი“.

მესამე თავადისა და არქიმანდრიტის სისხლი კანონმდებელს შეფასებული აქვს სამასოთხმეცდართხ თუმნად. „გადიდებული აზნაურის“ და წინამძღვრის სისხლი ას ოთხმოცდათორმეტ თუმნად, ხოლო „შუა აზნაურის“ და მღვდელ-მონაზვნისა— ოთხმოცდათექვსმეტ თუმნად. შუა აზნაურის „მთელის სისხლის“ ტოლადევა აღიარებული „დიდებულის დიდვაჭარის მოქალაქის სისხლი“. კანონმდებლის სიტყვით „ცალმოგვის მესამის აზნაურის „დიდებულს ვაჭარს ქვემოთის მეორე ვაჭრის“ და მღვდლის სისხლი“— ორმოცდარვა თუმანია. „ამასთან, ასრე დაკლებით მსახურის სისხლი— ოცდაოთხი თუმანი. ამასთან, მთავარ-დიაკენის სისხლი. ამასან, შუას ვაჭარს ქვემოთ მესამის ვაჭრის სისხლი“— ამბობს კანონმდებელი.

„გლეხი კაცის სისხლი“ და „მეოთხეს ვაჭრის სისხლი“ კი მხოლოდ თორმეტ თუმნადაა შეფასებული.

როგორც ვხედავთ, კანონმდებელს სისხლის ფასი მტკიცედ და თან იერარქიულად აქვს დაწესებულ-დადგენილი. „სისხლის“ ფასის ასეთი განწესება, რა თქმა უნდა, მე-18 საუკუნის დასაწყისში არ არის შემოღებული. იგი გაცილებით ძველია. სამართლიანად აღნიშნავს სამართლის წიგნის შემდგენელი რომ „ეს სისხლის განაჩენები რაც დაგვიწერია, ძველად განაჩენი დაგვიწერია, თვარა სხვისა არა დაგვირთავს რა“-ო (მუხლი 34).

რაც უფრო მაღლა დგას გვარიშვილობით, მამულით და რიგი სხვა მონაცემებით ადამიანი საზოგადოებაში, მით უფრო მეტია მისი სისხლის ფასი. „ეს ასრე არის გარიგებული: გლეხის სისხლზე ერთი ორად მსახურისა არის, მსახურისა ერთი ორად— ცალმოგვი აზნაურისა, ცალმოგვზე ერთიორად— შუას აზნაურიშვილისა, შუას აზნაურიშვილზე ერთიორად— დაბალის თავადისა, დაბალის თავადზე ერთიორად— შუას თავადისა, შუას თავადზე ერთი ორად— დიდებულისა“ (მუხლი 33).

გარდა გვარიშვილობის მიხედვით დაწესებული სისხლისა, ხელმწიფის მოხელეებს, როგორც საქვეყნო ისე კარის, ანუ კარზე განმრიგე მოხელეებს“ გვარობის სისხლის გარეთად სახელოს“ „სისხლიც“ სდიოდათ და კანონმდებელიც გაფრთხილებას იძლეოდა „გვარობის სისხლის გარეთად სახელოს სისხლიც ზედ დაურთონ და ისრე გაუჩინონ“ (მუხლი 34).

როგორც ზემოთ მოტანილი სისხლის ფასიდან და გარიგებიდან ჩანს, „სისხლის“ გადახდა არც ისე ადვილი საქმე იყო. მიუხედავად ამისა, სისხლის გადახდას, როგორც ცოლის დაგდებისათვის ქონებრივ სასჯელს, არც თუ იშვიათად ვხვდებით. მოვეითხრობს რა XVII საუკუნის ამბებს, ბერი ეგნატაშვილი წერს: „და გამოხდა ხანი და კუალად გაერთდნენ გიორგი გურიელი და დადიანი: შეირთო ასული დადიანისა გურიელმან. და მცირეთა ჟამთა წინა განუტევა გურიელმანაცა ქალი დადიანისა, ამისათვის, რომ პირველ ამისი და იმისმან შეიღმა განუტევა“. და შემდეგ „გურიელმა უთხრა: „მე იმას ქალი დაუგდე და სისხლი გამომართვას, იმან მე და დამიგდო და სისხლი მომეცესო. და ეს სიტყვა შეუთვალეს გიორგი დადიანსა. დადიანი დაჰყუა სისხლის მიცემას, და თეთრი არა ჰქონდა – გარდავარდნილი იყო, – და სოფი, რაც გურიელს სისხლი მიეცა, იმთონის გირაოდ მისცა“.

მეფეთა, მთავართა და დიდ ჰანაურთა წრეში როგორც ქორწინება, ისე განქორწინებაც ხშირად პოლიტიკური მიზნების მიღწევის გზაზე საშუალებად გამოიყენებოდა. ამისი ერთი მაგალითი ისევე ბერ ეგნატაშვილს მოაქვს თავის ისტორიულ თხზულებაში. ლევან დადიანს – სამეგრელოს მთავარს და იმერეთის მეფეს ერთმანეთში დიდი მტრობა ჰქონდათ. ლევანი ქართლის მეფე როსტომში ხედავდა თავის მოკავშირეს და მასთან მოყვრობას ეძებდა. „და ამისთვის მოინდომა დადიანმან როსტომ მეფის მოყვრობა, რომე ბატონი თეიმურაზი ამისი მტერი იყო და იმერეთში მაგრობდა და დადიანს ამისთვის ემტერებინა“. შემდეგ ეგნატაშვილი განაგრძობს: „მაშინ არა ჰყუანდათ რა, რომ ერთმანეთისათვის მიეცათ. დადიანს

ჰყვანდა და, სახელით მარიამ. ესე ესეა ცოლად სვიმონს გურიელსა ესე მარიამ იყო ნაშობი ათაბაგის ქალისა. მამინ სვიმონ გურიელმან გმო ღმერთი, შურითა ეშმაკისათა აღბორებულმან, მოკლა მამა თვისი გურიელი: სარეცელსა ზედა მწოლარეს უღალატა. და, ვითარცა სენა საქმე ესე ლევან დადიანმა, მიზეზ-ყო საქმე ესე, შეუთვალა სვიმონ გურიელსა: „ვინათგან ჰყავ საქმე ეგე ბოროტი, მე ჩემს დას აღარ მოგცემო. შეყარა დადიანმა ლევან ჯარი და მიუხდა ლანჩხუტს. შეყარა იქიდგან სვიმონ გურიელმა ჯარი. ესე სვიმონ გურიელი იყო კაცი მხნე და გულოვანი და მივიდა ესეც ლანჩხუტს, შეიბნენ. და გაემარჯვა ლევან დადიანსა, შეიპყრა სვიმონ გურიელი და დასწვა თვალები და გამოართვა და თავისი მარიამ“. ისტორიკოს ეგნატაშვილს კარგად ესმის, რომ მეფესთან „მოყურობა“ პოლიტიკური მიზნების მიღწევის გზაზე საშუალებად სჭირდებოდა ლევან დადიანს და ამისთვის „მიზეზ-ყო“ და თავისი და წაართვა გურიელს. ეს გარემოება რომ არა, სხვა მის მიერ საბაბად გამოყენებული მიზეზით ეს ასე არ მოხდებოდა. მეფეთა, მთავართა და დიდებულთა წრეში განქორწინების საქმეც საშუალება იყო სახელმწიფოებრივი თუ პირად ანგარებიანი მიზნების მიღწევის გზაზე. ასე რომ განქორწინებას საკანონმდებლო მოტივებს ემატებოდა არალეგარული, მაგრამ რაც უფრო მნიშვნელოვანია, ფაქტიურად ცხოვრებაში არსებული ასალი მოტივები. ბერი ეგნატაშვილის ცნობას ეხმაურება ნიკო დადიანის ცნობა რომ იმერეთის მეფე სოლომონ 1-მამა... შეირთო მეუღლედ აფხაზეთის თავადის ზუფუს მცხოვრების თავადის, ანალისშვილის ასული. გარნა ვინათგან იხილა თვინიერ დადიანისა მეფობა მისი შეუძლებელ არს, ამისთვის განუტევა ინალისშვილის ასული და შეირთო ოტია დადიანის ასული მარიამ, რომელ იყო დედათა შორის ყოველად კეთილ-სახსოვაჲ“. სოლომონ მეფემ გარნა ვინათგან იხილა თვინიერ დადიანისა მისი მეფობა შეუძლებელი იყო. პოლიტიკური მოსაზრებით გამორდა ცოლს და დადიანის ასული შეირთო. ცხადია, მეფე-მთავართა წრეში პოლიტიკური მიზანშეწონილობა განქორწინების საფუძველად

იყო მიღებული.

ჩვენ საკმაო მაგალითები მოვიტანეთ ქართული სამართლის მიხედვით განქორწინების როგორც ლეგალური, ისე ფაქტიური საფუძვლების შესახებ. ამრიგად, ჩვენს წინაშეა განქორწინებისათვის საკმაო საფუძვლების სისტემატური და ჩამოყალიბებული სახეები. ჩანს, რომ იმდროინდელი საქართველოს ეკონომიკური მდგომარეობა, კულტურული დონე, იურიდიული აზროვნება და იურიდიული ტექნიკა არც თუ ისე ჩამორჩენილი ყოფილა. მართალია, ისტორიული პირობებისა და ისტორიულ უსამართლობათა მეშვეობით, პატარა საქართველოს ბარბაროსულ იმპერიებთან ბრძოლაში სისხლდაცლილს არ შეეძლო დასავლეთ ევროპის დონემდე ასვლა, მაგრამ არც ყოზილბაშთა დონემდე არ დასულა იგი. კერძოდ, განქორწინების საკითხების ვახტანგის სამართლისეული გადაჭრიდან ჩანს, რომ ეს უკანასკნელი შეიცავს რიგ გონივრულ და თავისი ეპოქისათვის ჰუმანურ-პროგრესული მსჯელობის ნიშნებს.

მიუხედავად იმისა, რომ გვიანი შუა საუკუნეების ეპოქაში საქართველოს მონღოლთა, ოსმალთა, ყოზილბაშთა და სხვა ბარბაროსთა შემოსევების მეშვეობით ნორმალური სამოქალაქო ცხოვრებისათვის სათანადო პირობები არ გააჩნდა, ასე თუ ისე, მან მოახერხა თავისი ნაციონალური სახელმწიფოებრივობის და თავისი ეროვნული სამართლის შექმნა და შენარჩუნება.

სამართლის სხვა დარგებზე არა გვაქვს მსჯელობა, მაგრამ საოჯახო სამართლის მისამართით უნდა შეინიშნოს, რომ მუსლიმანურმა ოკეანემ ვერ შეძლო ქართული ფეოდალურ-ქრისტიანული საოჯახო სამართლის ზღუდეების დანგრევა და მასზე რაიმე საგრძნობი მასშტაბით არაპროგრესული გავლენის მოხდენა.

ქართული საგანქორწინებო სამართლის მიმოხილვა არ შეიძლება სრული იყოს თუ სასამართლო პრაქტიკის მსალებსაც სათანადოდ არ მოვიზიდავთ და მათ მეცნიერულ მიმოქცევაში არ შემოვიტანთ.

ქართული საოჯახო სამართლის მკვლევარის ყურადღებას არ შეიძლება არ იპყრობდეს ერთი საინტერესო განქორწინების

ოქმი, რომელიც დათარიღებულია 1740 წლით. ჩვენ მას თითქმის მთლიანად მოვიტანთ: განქორწინების ოქმში ნათქვამია: „მოურავის შვილი თარხანი ლუარსაბ გოსტაშაბიშვილს ამილლაბარს მძახლებიყო. ლუარსაბს თავისი შვილი იორამისაივის ამილლაბარის ქალი ეთხოვნა და დაექორწინებინა. თუცა ხანი დაეყო ქორწილის უკან, გინა შფოთითა და სიძულელითა, რა ერთმანეთისობა აღარ მოჰხდენოდათ, მოვიდნენ და ჩვენ ყოვლის საქართველოს კათალიკოზს-პატრიარქს-ბატონიშვილს ბატონ ღომენტის მოგვახსენეს. აწ ჩვენ ყოვლის საქართველოს მაკურთხეველმან კრება ვყავით და დავსხით: მთავარ-ეპისკოპოზი ბატონი კირილე, ტფილელი მიტროპოლიტი ბატონი ეფთუიმე და ყოველნი ქართლისა ეპისკოპოზ-წინამძღვარნი, და სამღვდელონი დასნი, აგრეთვე საქართველოს დარბიერნი ( ) სარდალ-მდივანბეგი ბატონი ქაიხოსრო, მისკარბაში ბატონი გივი ამილახორი, ბატონი ოთარი, და ყოველნი საქართველოს დარბაისელნი. გავსინჯეთ ამათი სიტყვა და საჩივარი, დიდს გამოწულილვით გამოვიკულიეთ და შევიტყვეთ, რომ რა ჯვარი დაეწერათ და შეერთებულიყვნენ, მაშინ სიძულელი და უყვარულობა სთვისებოდათ, და არც მას აქეთ ამათში ერთობა და საცოლქმრო შეყრა ჰქონოდათ. ცხრა წელიწადი გავიდა ამათს ქორწილს უკან, მრავალს ცდილიყვნენ ამათი დედ-მამანი ამათს შეერთებისათვის, მაგრამ არას სიტკობებით და არას სიმწარით ამათ ერთობა აღარ ექნათ. ახლა რადგან თვითცა ერთმანეთისაგან მოშორების ნება ჰქონდათ და ჩვენც შენდობას გუთხოვდნენ და ვხედვედით, რომელ სიძულელილსა შინა მტრობა და კაცის კელა მოხდებოდა, და ესე ბოროტი უფროსად გავრცელდებოდა, ამისთვის ჩვენცა ჩვენთან შეკრებულთ ამათ პატრიოსანთა სამღვდელოთა დასთათა და თანა მოწმებითა საქართველოს მთავართათა შენდობა მივეცით, რომელ თუცა ვაჟსა ენების ვისიცა ქალი, ცოლად შეირთოს და აგრეთვე ქალმა, ვინცა უნდეს ქმრად შეირთოს, ერთმანეთთან არა რა ხელი აქუსთ და არა რა სადაოდ რამე სალაპარაკო გაგვიშვიპ“.

ზემოთ მოყვანილი განქორწინების ოქმი მრავალმხრივ არის საინტერესო, მაგრამ ამჟამად მას მხოლოდ საფუძვლის რაობის თვალსაზრისით განვიხილავთ. უჭკველია, რომ განქორწინების ოქმის მიხედვით, საქართველოში გარდა ეპატანგის სამართლის დადგენილ მეუღლეთა გაყრის საფუძვლისა, განსაკუთრებულ შემთხვევებში შესაძლებელი იყო საერო საკანონმდებლო ძეგლში მოუხსენებელი მოტივითაც ხელმძღვანელობა. ზემოთ მოტანილ კონკრეტული შემთხვევიდან ჩანს, რომ კათალიკოს-პატრიარქმა მოიწვია კრება, სადაც ესწრებოდნენ როგორც სასულიერო, ასევე სერო პირები. გარდა კათალიკოს-პატრიარქისა კრებას ესწრება მთავარეპისკოპოსი, ტფილელი მიტროპოლიტი, საქართველოს სხვადასხვა კუთხეების ეპისკოპოს-წინამძღვრები, „სამღვდელონი დასნი“. გარდა სასულიერო პირებისა კრებაზე იყვნენ საერო მოხელეები „დარბაისერნი“: სარდალმდივანბეგი, მისკარბაში და სხვები. ამ გარემოებას ჩვენ უყურადღებოდ ვერ დავტოვებთ. სასულიეროთა კრებას თითქოს საეროთა მონაწილეობის გარეშე უნდა შესძლებოდა საგანქორწინებო საქმის დამოუკიდებლად განხილვა-გადაწყვეტა. აქ განსაკუთრებულ და გამონაკლის შემთხვევასთან გვაქვს საქმე, თუ ეს ჩვეულებრივი მოვლენა იყო? ამ კითხვამე პასუხის გაცემა ყველაზე სანდოდ სასამართლო პრაქტიკის შესწავლით შეიძლება. ცხოვრების თვალსაზრისი, პრატიკის თვალსაზრისი ამ შემთხვევაში უნდა განდეს სამართლის ისტორიის მოვლენის შესწავლის, მათი შემეცნებისათვის უპირველეს თვალსაზრისად.

დავუბრუნდეთ, ისევ ზემოთ მოტანილ განქორწინების ოქმს. მოცემულ კონკრეტულ შემთხვევაში ცოლ-ქმრის გაყრის საფუძვლად აღიარებულია მათი ურთიერთ „სიძულვილი და უყვარულობა“. აგრეთვე „საცოლქმრო შეყრის უქონლობა“. სასამართლო კრება განსაკუთრებულად მიუთითებს იმ გარემოებაზეც, რომ ცოლ-ქმარი „თვითცა ერთმანეთისაგან მოშორების ნებაც“ ქონიათ.

ზოგჯერ ისეც ხდებოდა, რომ ცოლს მრუშობის ან სხვა მიზეზის გამო გაავლებდნენ და შემდეგ განქორწინებისათვის დასტურს

თხოვლობდნენ სასულიერო ხელისუფალთაგან. რა თქმა უნდა, ცოლის მხრით მრუშობა ფეოდალურ საქართველოში უძველესი ეპოქებიდან მოყოლებული, როგორც ცნობილია, ძირითადი საგანქორწინებო მოტივი იყო.

ჩვენამდე შემონახულია ამ თვალსაზრისით ერთი საინტერესო დოკუმენტი — ნეკრესის გუჯარი 1775 წლის თარიღით. იმერელი გიორგი მურუსიძე ყოვლად სამღვდელო დოსითეოს ნეკრესელს წერილობით მოახსენებს, რომ „ცოლი გაუშვი, მაგრამ ბოზობის მიზეზით გაუშვი, თუ სხვას მიზეზით გამეშოს და ბოზობის მიზეზით არ გამეშოს, ქრისტეს წინა შენ პასუხი მოგცე“—ო. გიორგი მურუსიძის გარდა ორი მისი მეზობელიც ფიცულობს, რომ მან მართლაც მრუშობის მიზეზით გაუშვა ცოლი.

„მე არაშელოძე მიქელა იმერელი ვარ მოწამე, რომ ეს სიტყვა ჭეშმარიტია და ორმა ამისმა მეზობელმა მეჩიტიშვილს, პაპანაცვალსაც ასე შემომფიცეს: მართალია, რომე ბოზობის მიზეზით გაუშვა. მე ანტონა სომეხს დამიწერია და მოწამეცა ვარ ამ სიტყვისა“—ო.

ნეკრესის ეკლესიის საბუთებიდან არა ჩანს, დააკმაყოფილა თუ არა ასეთი სახის დამამტკიცებელმა საბუთებმა დოსითეოს ნეკრესელი, მაგრამ უნდა ვიფიქროთ, რომ ეს ასეც უნდა მომხდარიყო.

1802 წელის თარიღით ჩვენამდე მოღწეულია ერთი საბუთი, რომლისთვისაც ხელნაწერთა ინსტიტუტის კატალოგში სამართლიანად „ცოლისათვის გათხოვების ნებართვის წიგნი“ დაურქმევიათ. ხსენებული „წიგნით“ გაბრიელ მიქელაშვილი მიმართავს ნეკრესელს.

„ქ. ესე მთელი და ჭეშმარიტი წიგნი მივეც ჩემს ცოლსა და მეუღლესა ბატონო უფალო ნეკრესელო ასე რომ ასე რომ () მე ამასთან ჩემი გულის თქმა ვერ შევასრულე და ვეელარცა რა ჩემს თავს დავატყე (ე) ნეშა და თავის უფლება მიმიცია და ღმერთმან თავისს გზაზედ უშველოს და სადაც ნება მაგისია იქ ქმარი შეირთოს და მეც გვედრებით ნება უბძანოთ და წიგნიც დაუმტკიცოთ ქმრის შერთვისა. იან(ე)რის კთ ქსკ უფ მე სოლომონს



ჟურულს დამიწერია გაბრიელის სიტყვითა (და) მოწაშეცა ვარ'.

ხსენებულ დოკუმენტს ახლავს გვერდზე მინაწერი: „ქ. იოსებ დეკანოზო. ადამ მღვდელი, დავით მღვდელი თქვენის მოწმობითა მე მიქელაშვილმა გაბრიელმა ცოლი აღარ შევირთო და უქმათ ვიყო. მე სოლომონს დამიწერია ესეც. მოწმეცა ვარ. იან(ვ)რის კო ქკს უა“.

გარდა ამისა საბუთის თავში არის კიდევ უფრო საინტერესო მინაწერი: „ქ. ჩვენ ნეკრესელი ასე ვწერ(თ). დღეს მესამე წელიწადია, ეს ცოლ-ქმარნი ასე უქმად და დაუწოლელად არიან. ამათი საქმე დიდად გამოვიძიე და კიდევ შემოვაცდევინე, და ყარაულებიც დაუყენე, და თვითონ აქიმებიც დაიყენა, და იმედი გადაიწყვიტა, მაგრამ მე კიდევ მეძნელებოდა ამათი გაშორება. უფალმან უწყის, ახლა ესე გადაუწყვეტია თავის ნებით, და მოწმებით, და ჩვენც ნება მიგვიცია და შენდობა. რომელიც მღვდელი ბრძანდებოდე, ამ წიგნში დაწერილს თინათინს ჯვარი დასწერეთ. შენდობა მიგვიცია. ქკს უუ. ნეკრესელი“.

ამ საინტერესო საგანქორწინებო დოკუმენტიდან ვგებულობთ, რომ ქმრის მხრით თავისი მეუღლური უფლებისა და მოვალეობის შესრულებისთვისაც უვარგისად აღიარებს დიდი ყურადღება ექცეოდა. მამაკაცი ცნობს, რომ თავისი ცოლთან მან „გულის თქმა“ ვერ შეასრულა, რომ იგი თავის თავს „ნეშას“ ვერ ატყობს. ერთი სიტყვით, დოკუმენტში მოხსენიებული ვინმე მიქელაშვილი გაბრიელი აცნობებს დოსითეოს ნეკრესელს, რომ იგი იმპოტენტია, რომ მას მეუღლესთან სქესობრივად ცხოვრება არ შეუძლია. ამიტომაც, განქორწინების ნებართვის მიღების შემდეგ მიქელაშვილი ლეპულოსს ვაღდებულელებას ცოლი აღარ შეირთოს და „უქმად იყოს“.

ნეკრესელის, როგორც საეკლესიო ხელისუფლების ისეთ მესვეურს, რომელსაც უშუალოდ ეხებოდა სამწყსოში განქორწინების საკითხებთან დაკავშირებული საკითხებს გამოკვლევა და გადაწყვეტა, მიქელაშვილის განცხადება გამოუძიებია, განუხილავს და განქორწინებისათვის ნებაც დაურთავს. როგორც დოკუმენტზე ნეკრესელის მინაწერიდან

ჩანს, სამი წლის განმავლობაში ცოლ-ქმარი მიქელაშვილები „უქმად და დაუწოლელად“ ყოფილან. რა თქმა უნდა, ნეკრესელმა იმ მოტივით, რომ ქმარი იმპოტენტი იყო მაშინვე არ მისცა ცოლ-ქმარს დაშორების უფლება. მან საქმე „დიდად გამოიძია“ და „კიდევაც შემოაცდევინა“ ალბათ იმ იმედით, რომ იმპოტენტი ქმარი ეგებ განკურნებულიყო. ქმარს ხოთონ დაუყენებია „აქიმები“, მაგრამ მათ ვერაფერი უშველეს და იმედიც გადაუწყვიტეს. ნეკრესელი აცხადებს, რომ ცოლ-ქმარ მიქელაშვილებს „ყარაულებიც დაუყენეო“. თუ რაში მდგომარეობდა ამ „ყარაულების“ ფუნქცია, დოკუმენტებიდან არა ჩანს. ჩვენ წინათ ვნახეთ, რომ გვიანი შუა საუკუნეების საფრანგეთში მიღებული იყო წესი, რომ როდესაც საეჭვო იყო ერთ-ერთი მეუღლის სქესობრივი შეუღლების უნარი, მაშინ ცოლ-ქმართ ჩამოერთმეოდა ფიცი, რომ ისინი სპეციალური კომისიის ან მოწმეების წინაშე კეთილსინდისიერად შეეცდებიან შეასრულონ სქესობრივი აქტი. შემდეგ ისინი ამ რამდენიმე მოწმის თუ „ყარაულის“ წინაშე ცდილობენ „თავის მართლებას“.

მამაკაცის მხრივ სქესობრივი შეუღლების უნარის გამორკვევას აუცილებლად უნდა დასწრებოდა ექიმი და რამდენიმე მოწმე — „გამოცდილი ქალა“.

ჩვენ ვნახეთ, რომ ზემოხსენებულ დოკუმენტში მამაკაცის სქესობრივი შეუღლების უნარის გამორკვევასთან დაკავშირებით იხსენიება „ყარაული“, „აქიმი“, „მოწმე“, ვფიქრობთ, რომ აქ მეტნაკლებად საფრანგეთში ცნობილ Probe kongres-ის ანალოგიურ მოვლენასთან უნდა გვეჭონდეს საქმე.

როგორც განქორწინების საქმე, ასევე საერთოდ ცოლ-ქმრული ურთიერთობის სფეროში რიგი სადავო საკითხები, აგრეთვე მეძაობაც საეკლესიო სასამართლოს ექვემდებარებოდა. 1731 წლით დათარიღებულ ერთ-ერთ სიგელში ვკითხულობთ: „თუ მეძაობა მოხდა რამე იმ სოფელში და გამოცხადდა, თავის ეპისკოპოსთან უნდა იჩივლონ და სამართალი იმან მისცეს და საკანონოსაც ეფისკოპოსი აიღებს, სხვას საქმე არა აქვს, ეფისკოპოსის მეტს“.

1780 წლით დათარიღებული ჩვენამდე მოღწეულია დიკასტერიის ერთი საინტერესო განაჩენი, სადაც ვკითხულობთ:

„მისი უწმინდესობის დიკასტერია გიბრძანებს კუჭატანს შინა მყოფო მღვდლო ევსტატი. მერე ამ შიოს შვილს ივანეს რადგან თავისი სჯულიერი ცოლი აღარ დასდგომია და რომელიც ამ კაცის ტყვეობის ჟამს შეურთავს, ის შეეყარებია, იმას გაპყოლია და კაცსაც მიუტაცნია და ფშავს გარდუყვანია და იმ დედაკაცთან მრუშებით მცხოვრები არის. ამ შიოს შვილმა რომელიც დედაკაცი შეირთოს ჩვენთან შენდობა აქვს ჯვარი დასწერო. თვალი გეჭიროს ყველგან, დაიკითხვედე, რომ თუ ის ამ კაცის ცოლის მომტაცებელი გამოჩნდეს სადმე და ფშავიდან ის დედაკაცი გარდმოიყვანოს დიკასტერიას წერილით მოახსენე, რომ ის დედაკაცი წაერთოს. იმ კაცმაც სხვა ცოლი უნდა შეირთოს, და დედაკაცმაც სხვა ქმარი. ისინი სჯულიერი მეუღლენი არ არიან და ღვთის წინააღმდეგ არიან ერთად მცხოვრებნი. დაიწერა დიკასტერიასა შინა...“

ამავე დოკუმენტზე არის ასეთი მინაწერიც: „ქ. ღოსითეოს ნეკრესელი მოგიკითხავ სიყვარულით კუჭატანის მღვდელი ესტატე: ამ შიოს იოანესა ის დიკასტერიიდან შე(ნ)დობა რომ მიუციათ ცოლის შერთვისა და მისს უწმინდესობასაც დაუმტკიცებია. ჩვენც ასე მოგვიწერია. ჯვარი დასწერე ვინც შეირთოს. იენისის. ჩღპ. ეს წიგნი შეინახე კარგად“.

ქმრის „ტყვეობის ჟამს“ ცოლი ვალდებული იყო, ყოველ შემთხვევაში, წლების განსაზღვრული რიცხვი მაინც მოეტადა ქმრის დაბრუნებისათვის. თუ ის ასე არ მოიქცეოდა და თვითნებურად „ქმრის ტყვეობის ჟამს“ სხვას შეირთავდა — სხვა კაცს მისთხოვებოდა, მაშინ იგი ეკლესიის თვალში „მრუშად“ იქცეოდა, როგორც დიკასტერიის განაჩენი ამბობს, ასეთი ცოლი „მრუშებით მცხოვრები არის“. ტყვეობიდან დაბრუნებულ ქმარს, რა თქმა უნდა, დიკასტერია შენდობას აძლევს და სრულ უფლებას შეირთოს ახალი ცოლი ეკლესიის ღოცვა-კურთხევით. იმ პირს კი, ვინც ტყვეობაში მყოფი პიროვნების ცოლი „მოიტაცა“ ან ნებით შეირთო, ძალით

განაქორწინებდნენ, ცოლს წაართმევდნენ. ეს იყო სასჯელის თავისებური სახე. ამავე დროს ორივე მათგანს ცოლ-ცალკე, როგორც ტყვეობაში მყოფი ცოლის ახალ ქმარს, ასევე ტყვეობაში მყოფის ცოლსაც, ახალ ქორწინებისათვის ნება ეძლეოდა.

ანალოგიურ შემთხვევაში მსგავს გადაწვეტილებებს წებულობდნენ ბიზანტიაშიც, ეს დადასტურებულია სათანადო დოკუმენტებით. ბიზანტიაშიც მრუშ ცოლს განაქორწინებდნენ ქმართან, ახალი ქორწინების ნებასაც რთავდნენ, მხოლოდ მას საყვარელთან ქორწინება ეკრძალებოდა.

როცა ჩვენ განქორწინების მოტივთა შესახებ ვმსჯელობთ არ შეიძლება ყურადღების გარეშე დავტოვოთ ერთი საინტერესო დოკუმენტი — სახელდობრ დავით გიორგის ძე ბაგრატიონის მიერ აღძრული საქმე ცოლთან ელენესთან განქორწინების შესახებ. დავით ბატონიშვილს თავის თხოვნაში ჩამოთვლილი აქვს განქორწინების მოტივები. ხოლო მის ცოლს ელენეს თავის მხრივ პასუხები გაუცია მათზე. ამ დოკუმენტის შინაარსს სათანადო ამონაწერებით ქვემოთ მოვიტანთ.

დავით ბატონიშვილის მიერ წამოყენებული პირველი საგანქორწინებო მოტივი მეტად ზოგადი ხასიათისაა. იგი ასეთნაირადაა გადმოცემული: „განუსჯელობითა ჩემითა შევქსცითი განგოზილებისაგან კედლისა, და შინაგან დამსედა ძუალები შიშველ და დამპალი“.

დავით ბაგრატიონის ქორწინება, როგორც ცნობილია, არ ყოფილა სიყვარულზე დაფუძნებული. ბატონიშვილს მდიდარი საცოლვე სჭირდებოდა როგორც სამუალება ბრძოლაში პოლიტიკური მიზნების მიღწევისათვის, მიუხედავად იმისა, რომ დავითის მეუღლისათვის საკმარად დიდი მზითვეი მიუციათ, როგორც ჩანს, იგი მაინც უკმაყოფილო დარჩენილა. საგანქორწინებო ოქმში ამ მიმართულებით მრავალ საინტერესო ცნობას ვხვდებით, მეფის რძლის ელენეს პასუხში დავითის მიერ წამოყენებული ჯიქივის გასაბათილებლად ნათქვამია: „მეუღლეობა ცოლისა და ქმრის პატიოსნებისათვის იქმნებოდა, და არა თუ ფულისა და სარგებლობისათვის, თუმცა

მრავალნი არიან, რომ ფულისა და სიმღრისათვის იქორწინებენ, მაგრამ ჩემს სახლს ვინ მისცა იმდენი სიმდიდრე, რომ მეფის შვილი გაემდიდრებინა, და თუ ჩემი სამშობლო სახლი გარედან მდიდარი ეგონა და შინ კი არა დახუდა რა, მე ხომ არ შემიკვეთია იმისათვის ჩემი ქმრობა, არც კაცი გამიგზავნია და არც წიგნი მიმიწერია, თითონ თავით თვისით დაბადა, და მოიტანა ჩემი ცოლად მიღება, თითონვე არ უფრო კარგად ეცოდინებოდა შთამომავლობით თავისი ყმის სახლის შეძლება და განგოზილება-ო. „პასუხი მეფის სძლის ელენესი“ მრავალ საინტერესო დეტალს შეიცავს საერთოდ და განსაკუთრებით კი ქართული საქორწინო და საგანქორწინებო სამართლის შესწავლის თვალსაზრისით. ცხადია, რომ დავით ბატონიშვილისათვის ქორწინება-გარიგების დარღვევაც ისევე იყო ეთიკურ საფუძველებს მოკლებული, რგორც თვით დაქორწინება. ეს გარემოება კარგად გამოუყენებია ბატონიშვილის მეუღლეს თავის პასუხებში. ელენეს სიტყვით, დავითმა თავისი მამის — გიორგი მეფისა და პაპის — ერეკლე მეორისაგან კარგად იცოდა „საცოლის ოჯახის ეკონომიკური დონე და „როდესაც ჩემს მშობელთა ჩემი თავი ცოლად სთხოვა“-ო. ჩემი ძმები ამ წინადადებას ნდობით არ მოეკიდნენო. დავითს მრავალი ოჯახისათვის უთხოვნია ქალი და შემდეგ კი არ შეურთავს. ამიტომ, ცხადია, საპატარძლოს მშობლები და ნათესაეები ფრთხილობდნენ.

დავით ბატონიშვილს მაინც არ აუღია ხელი თავის განზრახვანზე და ნიშანი გაუგზავნია საცოლისათვის. ქალის მშობლებს სასიძოსთვის შეუთვლიათ: „თუ მამას შენის მეფის გიორგის ბრძანებას მოგვიტან ჩვენ შვილს მოგცემთო, თუ არა და ეს ნიშანი უკანვე წააღებინე და საიდუმლო იყოსო“. ელენეს სიტყვით, ბატონიშვილმა მეორედ ღლეს „მეფის გიორგისაგან ნების წერილი“ შემოგზავნა მათ სახლში. ამის შემდეგ ქალის ძმები და დედა თანხმობას აცხადებენ და ბატონიშვილი ჯვარს იწერს ელენეზე. ცხრა თვის განმავლობაში დავითი ცოლის „სამშობლო“-ში ცხოვრობს, ბატონიშვილის მეუღლისათვის მზითევად გამოუტანებიათ „ხუთასი თემნის მზითევ“.

ამ მზითვის წერილი ერთი ცოლს ჰქონია, ხოლო მეორე კი ქმარს. მეუღლე ელენეს განცხადების თანახმად, დავითისათვის მზითვის ანგარიშგარეშე ნაღდად მიუციათ ორი ათასი ოქრო, „რომლისაც მიბარების ბარათი თითონ ბატონიშვილისათვის დაწერილი „ხელთ ჰქონია მეუღლეს. ეს უკანაკნელი უცხადებს დიკასტერიას, რომ ათასი ოქრო მაშინ რეაას ოთხმოც თუმანს უდრიდა“. დავით ბაგრატიონის მეუღლის განცხადების თანახმად, ამ ოქროს ანგარიშში ორასი თუმანი იყო „ტფილისის ფული“, და ეს ორასი თუმანი ბატონიშვილმა „არა თუ მიიღო თუმნობით, არამედ ოთხი მინალთუნი და ორასი აბაზი გარდითულა ერთს ოქროდ“. სულ ბატონიშვილის მეუღლის მზითევი „ნაღდი და ვეჯი“ შედგებოდა სამას ოთხმოცი თუმნისაგან. იმ დროისათვის ეს საკმაოდ დიდ თანხას შეადგენდა და ამიტომაც აცხადებს მეფის რძალი ელენე „რომ საქართველოს სახლებიდან ამ ახლოს საუკუნეებში ამდენის მზითვით“ ვგონებ ქალი არც გათხოვებულაო.

კარგად იცის ბატონიშვილის ცოლმა, რომ დავითის მიერ წამოყენებული პირველი მოტივით დიკასტერია ქმარს არ გაყრიდა ცოლთან. და ამასთან დაკავშირებით ის მწარედ შენიშნავს: „თუ უფულობისათვის ცოლი მსჯულთ გაიშკება, ჩემი თავიც გააშვებინეთ, თითონ ინება ცოლად მიმიღო და ახლა უფულობისათვის რად მიშვებსო“.

დ. ბატონიშვილს მეორე საგანქორწინებო მოტივად წამოყენებული აქვს ის გარემოება, რომ თითქოს მის მეუღლეს „პირველსა დაახლოებასა არა დაეკავა სიკეთე და პატიოსნება ქალობისა“. ცხადია, რომ თუ ბატონიშვილი შეძლებდა ცოლის უპატიოსნების დამტკიცებას უკვე მისი ქალიშვილობის დროისათვის, მაშინ ეს გარემოება ერთ-ერთი სერიოზულ საგანქორწინებო მოტივად იქცეოდა, მაგრამ ამის შესახებ ქვევით. ახლა ვნახოთ, თუ როგორ უპასუხა ელენემ, რომელსაც, ალბათ, გამოცდილი და სწავლული იურისტიც ეხმარებოდა, ქმრის ასეთ ბრალდებას: „ჩემის სიკეთის და პატიოსნების დაცუვა ვინც მამის ჩემის სახლს იცნობს, იმათ ეკითხოსოთ, თუ

როგორის კრძალვით, და მოწინებით, და დაცვით აღვზრდილვარ მამისა, დედისა, ბიძებისა და ნათესაუებისაგან ჩემისა“ — ნათქვამია ელენეს პასუხში. გარდა ამისა, აღნიშნავს მეფის რძალი, ბატონიშვილისათვის „უმჯობესი იყო თუ მართალი კაცი არის რომ მეც მყუანდა მოძღვარი და თითონაც მყუანდა მოძღვარი და ერთ ერთის მოძღვართისათვის გამოეცხადებინა, საქმე იგი და უამად ეწამებინა“.

მესამე მოტივად განქორწინებისათვის დავით ბატონიშვილს წამოუყენებია ის გარემოება, რომ თითქოს იგი ქორწინების მეორე დღესვე ცდილობდა ცოლის მოშორებას და მეფე გიორგი მეთორმეტემაც „გაშვება“ აღუთქვა, მაგრამ შემდეგ სხვადასხვა გარემოებამ, მათ შორის მეფის სიკვდილმაც, ამ განზრახვის განხორციელებას ხელი შეუშალა. ამ საგანქორწინებო მოტივის გასაბათილებლად მეფის რძალი ელენე მრავალ ისეთ ფაქტებზე მიუთითებს, რომელნიც აშკარად არყევენ ქმრის მიერ წამოყენებულ მოტივის დამაჯერებლობას. დაქორწინებიდან სამი კვირის შემდეგ, მეფე გიორგის ბრძანებით, გრიგორიანული სარწმუნოების მალიარებელ ელენეს მართლმადიდებლობა მიუღია, ხოლო უფრო ადრე ცოლის „სარწმუნოებაზედ მოყუანის განგებისა და გარიგებისათვის“ ბატონიშვილს „თავისს ნაცვლად განმგებლად“ თავადი სოლომონ თარხნიშვილი დაუნიშნავს. ცოლის მართლმადიდებელ სარწმუნოებაზე „დადგინების“ შემდეგ, როდესაც ბატონიშვილი სურამიდან მობრუნებულა, მას ცოლისათვის წერილი სოფლისა გურჯაანისა უბოძებია“. შემდეგ ბატონიშვილის მეუღლე აცხადებს, რომ თუ მეფეს გაშვება ჰნებავდა“ და ამის განხორციელებას მამის სიკვდილმა შეუშალა ხელი — როდესაც თითონ დავითმა, მემკვიდრეობა და ძალა მიიღო, რატომ არ გამიშვა. მაშინ არ უფრო ბევრ შემწეებს და თავისი ჰაზრის დამამტკიცებულთ იშოვიდა“-ო.

გარდა ზემოხსენებულისა, როგორც დოკუმენტიდან ჩანს, დავით ბატონიშვილი ცოლს სხვა ბრალდებებსაც უყენებს. იგი წერს, რომ თითქოს ცოლმა მას გამოუგზავნა „ლობიო შემზადებული

სიყვარულისა წამლითა“. შემდეგ მითითებულია: „და შეზავება მისი წინათვე ვიცოდი, ძაღლებს ვაჭამე და ათის ღღის შემდგომად დაიხოცნენ“-ო.

ქმრის მიერ წამოყენებულ ამ ბრალდებას ცოლი ასე პასუხობს: „მე ხომ მზარეული არ ვიყავ რომ ლობიო მემეხარშა, და სიყვარულის წამალი ამერივა, ჩემი და იმისი მზარეულნი ერთნი იყვნენ. თუ მზარეულებს გავაზავებინე წამლითა, ისინი არ უფრო თვალით მხილველნი მოწამენი იქმნებოდნენ, რომ სამ სამნი მზარეულნი იყუნენ, და თუ კი წინათვე იცოდა წამლით ლობიოს აღზელა, რატომ როდესაც ვაზავებდი ორისა თუ სამის მოწმით ზედ არ მომადგა და იმათთან არ მითხრა: გახსოვდეს მაგისი გაკეთებაო. აღზელა და მირთმევა რად დამაცალა, რომელი კაცი დააცდის სხუასა, აცა, მომკლასო, და როდესაც აჭამა ძაღლებსა, რასათვის იმ ძაღლების მოწამედ პატრონები ანუ სხუანი არ დაისწრო, და არ უთხრა, ის ლობიო მოწამლული არის და უყურეთ ამ ძაღლებს რას უზამსო“. დავით ბატონიშვილის ცოლს ელენეს კარგად აქვს გამოყენებული ის გარემოება, რომ ქმარს წამოყენებული ბრალდების დამტკიცებისათვის მოწმეები არ ჰყავდა დასახელებული. ამასთან დაკავშირებით მეფის რძალი შენიშნავს თავის წერილობით პასუხში: თუ ჩემი მეუღლე ბატონიშვილის სიტყვები სიმართლის შემცველ და სარწმუნო არის, მან მარტომ რად აჭამა „სიყვარულის წამლით შეზავებულნი“ ლობიო ძაღლებსო. განა მოწმეთა დასწრებით ჩემი ბოროტმოქმედების დამტკიცება უფრო არ გაუადვილდებოდაო?

ამასთან დაკავშირებით ხსენებულ დოკუმენტებში ვკითხულობთ: „თუ მართლა ქმნილი და სარწმუნო არის, მარტომ რად აჭამა, თუ მე ბოროტის მოქმედი ვიყავი. არც ხომ შესარცხვენლად დამზოგავდა რატომ უფრო ცხადად და საქვეყნოდ არ აჭამა, და თუ აჭამა და მოწამლული იყო, ათის ღღის უკანისად დაიხოცნენ, და თუ მოწამელა, მოჯადოება და სიყვარულის წამლის მიცემა მინდოდა ცხრა თვე ჩემს სამშობლოს სახლში ვყუანდი, და



სადილით და ვახშმით თუმცა არა ყოველთვის, მაგრამ უფრო ხშირად ჩემთან კსცხოვრობდა, სამზარეულო და მზარეული, ჭურჭელი და ყოველი სასმელი და საჭმელი ჩემის სახლისა იხარჯებოდა რატომ არ მოვსწამლე, და ან რა მოვაჯადოე, ყავა, ჩაი, შაქარი და სხვა მრავალი გუარი ტკბილი სასმელები სულ ჩემის მშობლისა იხარჯებოდა და ყოველთვის მქონდა დრო და რატომ მაშინ არ მიჩივის მოწამლუასა. და ან როდესაც შეზავებული ლობიო მივართვი, რად დაკრძალა თუ წინათვე იცოდა, ჩემთვისვე მოეტანა ორს სარწმუნო გუამთან და ებრძანებინა ეს ლობიო შენვე უნდა ჰსჭამო, და როდესაც არ ვსჭამდი მაშინ არ უფრო ცხადად დამტკიცდებოდა ლობიოს აღზელა'.

შემდეგ დავით ბატონიშვილი აცხადებს, რომ მას ცოლის საქციელის შესახებ „უგოლოვნისა პალატისა შინა“ სწაღდა განცხადება, მაგრამ „კნორინლის“ წიგნმა „დააბრკოლა და ამიტომ ცოლი „მატანს განვაძე“-ო.

დავით ბატონიშვილის მიერ წამოყენებული ბრალდების წინააღმდეგ მისი მეუღლე აღნიშნავს, როდესაც იმ ქმარმა მატანს გააგზავნა, მაშინ „უგოლოვნის პალატა“ განწესებული არ ყოფილა და თვით კნორინგიც არ იყო „გარდამოსული“ თბილისში. ბატონიშვილის მეუღლის ელენეს წერილობით პასუხში ქმრის მისამართით ნათქვამია: „აქა კსჩანს ცხადად ტყუილი, რომ კნორინლის გარდამოსვლამდის ოთხის თვის უწინვე ვკყევანდი მატანს გაგზავნილი. აქ უგოლოვნა არ იყო განწესებული. ეს რომ ეთქვა მდივანბეკთან, არ მმართებელთან მწაღდა განცხადებამო, ეგების რომელსამე განეხება მართალ ჰკონებოდა, მაგრამ ღმერთსა და განგებას სიტყვა შეუცვლია, მე მაშინ მატანს გამგზავნა ამისათვის, რომე დედა შენმა მზითუკი ცოტა მოგცა და ან რატომ მე ფულს არ მაძლევსო და ჩემის მწუხარებისა და უცხოებაში ყოფნისათვის ჩემს უნახავად დედა ჩემი რუსეთს წასულიყო, რადგან ფულისათვის კსტანჯავს ჩემს შვილსა, წავალ და რუსეთიდან ფულს მოეუტანო, და მაშინდელი მოსაცემელი ფული შარშან ბატონიშვილმა ახლად პეტერბურღს

მოსულმა გამოართვა და მორჩა.“

შემდგომ (მეექვსე) საგანქორწინებო მოტივად ბატონიშვილი ცოლს უყენებს ბრალდებას, რომ თითქოს „ჰქმნა მან სისხლი ჯამთა შინა, რომელცა უწინარეს ევერაფისა და არა მახსოვს ანუ სხვასა ვისმე ეხილვა, და მერმე მეცა ვიხილე, იახტანსა შინა მისსა“.

როგორც ჩანს ზემოხსენებულა დაახლოებით ანალოგიურია „სიყვარულის წამლით“ შემზადებულ ლობიოს მეშვეობით ქმრის მოწამელის განზრახვის შესახებ ბრალდებისა. ამიტომაც თავის პასუხში მეფის რძალი ელენე გახზავს იმ გარემოებას, რომ „ჯამთა სისხლი თუ მქონდა, და მერე თავისის თვალით თუ ნახა ჩემს ზანდუკში, რატომ ისიც იახტიდან არ ამოაღებინა, და როგორც ლობიოსათვის სწერს, სისხლიც რატომ არ დაკრძალა, თუ ჩემის უბედურებისა და სიკუდილისათვის ერთი ნიშანი არ ეყოფოდა და სხუასაც ეძებდა, რადგან სხუა მეორე ნიშანიც ნახა, ორი ნიშანი და მიზეზი არ უფრო უძლიერესი იქნებოდა, და რადგან ნახა, თავისს შესაწუხებელს ნივთს როგორ მოითმენს კაცი რომ ნახოს სადმე“-ო შემდეგ ელენე განაგრძობს: იმ შემთხვევაში „თუ ჩემს მეუღლეს ვუყვარდი უნდა მაინც წაეღო, რომ თვითონ განსაცდელისაგან მორჩომილიყო და მეცა ავის ადამიანისაგან დავეფარე რომ ეს იმისი საკადრისი იქნებოდა. და თუ ჩემს მეუღლეს ვჰსძულდი და ან თუ ჩემი გაშვება უნდოდა უფრო მაინც უნდა წაეღო და ვისაც ჰსჯულით გაყრა შეეძლო იმისათვის საჩვენებლად და სამოწმებლად უნდა ჰქონოდა“-ო. და თუ „ესეები არ ინება“ მაშინ ეს არ განაცხადა, უეჭველად იმიტომ, რომ ტყუილს იგონებსო, და ტყუილის დამტკიცების ნიშნად კმარა რომ ევერაფინას მოწმობს და ამასთანვე ჰსწერს ოსტატურის მნიშვნელობით რომ სხუითაც თუ ნახეს ნამდვილ არ მახსოვსო“.

მორიგ (მეშვიდე) საგანქორწინებო მოტივად დავით ბატონიშვილს ცოლისათვის ქმრის სიცოცხლის მიმართ მცდელობა წაუყენებია.

იგი წერს „მარქარს მსახურსა ჩემსა ენაბა კაცი მორაული, საჭურველიანი“-ო.როგორც ელენეს წერილობითი შეპასუხებიდან ჩანს, დავით ბატონიშვილის მიერ მოწმედ დასახელებული მსახური უკვე ერთი წლის გარდაცვლილი ყოფილა. მეფის რძლის სიტყვით, ბატონიშვილი „მომკუდარსა კაცსა მომწმობს“ იმიტომ, რომ „ვითარცა ველარავინ კვითხაჲს და იმისგან დამოწმებული სიტყვა ჭეშმარიტებაში მოვიდეს, მაგრამ თუ ნახა თავის საწინააღმდეგოდ საჭურველნი კაცნი და შეიტყო ჩემგან შეჩენილობა მისი, ერთს კაცს მრავალ ერიანი მეფის შვილი ხომ აღვილად მოერეოდა, რატომ არ დააჭერინა, მრავალი არა ქსცემა და ჭეშმარიტება საქმისა სწორედ არ ათქმევინა, და თუ იმას მოვკვლევდი ჩემთვის იმაზე უკეთესს სხვას ვილას შევირთავდი, და თუ სიყვარულსა წამალსა მწამობს სიკუდილს რაღად მადებს, და თუ სიკუდულსა მწამობს, სიყურულისა წამალს რაღად მიგონებს“.

აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ სათანადო საექლესიო სასამართლო ორგანომ უსაფუძვლოდ ცნო ბატონიშვილის მიერ წამოყენებული საგანქორწინებო მოტივები მას შემდეგ, როცა დაწერილებით განიხილა ისინი, სანამ დავით ბაგრატიონის მიერ წამოყენებული საგანქორწინებო მოტივების რაობას განვიხილავდეთ, უნდა მოვიტანოთ მის მიერ წამოყენებული უკანასკნელი (მერვე) ბრალდებაც, ცოლის მისამართით. ბატონიშვილი წერს, რომ თითქოს მის ცოლს „უკანასკნელ შეეშადა ჯადუ წერილითა და მოეპარათ ყუთით მისით და მერმე ჩემს სკივრში დაბეჭდილი რუსეთს რომ წაველ ჩემის ბარგის აკლებასთან გაუტეხია ბეჭედი ჩემი ცემით და გუემით წაურთმევეა ევგრაფინასა და იახსუმასათვის“.

ელენეს სიტყვით დავით ბატონიშვილის რუსეთს წასვლის შემდეგ ათი დღე იყო გასული, მაგრამ იგი (ელენე) ქმრის ბარგს და ნივთებს არ გააკარებია. ამასთან დაკავშირებით ბატონიშვილს ანანურიდან შემოეთვალა — „ვითარმც რა გლოვა არის რომ ჩემს ბარგს არ მიჰკარებინარ. ეგების სულ დამპარესო, და მე მაინც არ მივეახლოვე, და როდესაც გაიგო ორბელიანმა, ანდრია ნაზირმა,

ბეცია თურქესტანიშვილმა, იოსებ მუშრიბმა მელიქოვმა, და სხუათა ყოველი უკანასკნელი ნივთი თვითეულად აღწერეს, სია მოხელეებს წაეღოთ...“ შემდეგ მეფის რძლის ელენეს ახსნა-განმატებაში ნათქვამია, რომ ამ სიაში არავითარი წერილი არ ყოფილა.

დავით ბატონიშვილი კი ითხოვს მისი საქმის კარგად გამოძიებას. ამავე დროს იგი იმუქრება „თუ სამართალს არ მომცემ და ჩემს გულს არ შეასრულებ, მაშინ როგორც ღენერალი ისე ვიჩივლებ“-ო.

ჩვენ ქვემოთ ვნახავთ, რომ არა მარტო პროცესაულურადაა საინტერესო დავით ბატონიშვილის მიერ აღძრული საქმე მეუღლე ელენესთან განქორწინების შესახებ. საკითხის პროცესუალურ მხარეს ჩვენ აქ არ შევეხებით, ავლნიშნავთ მხოლოდ, რომ განქორწინების ლეგალურ მოტივების დადგენის თვალსაზრისით ეს საქმე ამაგრებს ხსენებულ საკითხზე თვით დავით ბატონიშვილი მიერ გამოთქმულ მოსახრებებს. გარდა ამისა, დიკასტერიის მსჯელობიდან ჩანს, რომ ქმარს უტყუარი დამატკიცებელი საბუთებით უნდა დაემტკიცებინა ცოლის დანაშაული.

სანამ ზემოთ მოტანილი, საკმაოდ ვრცელი დოკუმენტის განხილვას შევუდგებოდეთ, საჭირო იქნება გავიხსენოთ ზოგიერთი ისეთი ფაქტი, რომელიც საქმის შუაგულში შესვლას გაგვიადვილებს. კავკასიის არქეოგრაფიული კომისიის მიერ შეგროვილი აქტების მეორე ტომში დაცულია თავად ციციანოვის (ციციშვილი) მოხსენებითი ბარათი 1803 წლის 27 ივნისის თარიღით №62, საიდანაც ირკვევა, რომ დავით და ვახტანგ ბატონიშვილებს, როდესაც ისინი რუსეთში გააგზავნეს საცხოვრებლად (გამასახლეს), ცოლები თან არ წაუყვანიათ. უნდა ვიფიქროთ, რომ მათ ეს არც სურდათ, ვინაიდან ხელისუფლების წარმომადგენლობისათვის არც მიუმართავე, ამის თაობაზე. ყოველ შემთხვევაში დავით ბატონიშვილის მიმართ ნამდვილად შეიძლება ითქვას, რომ მას ცოლთან განქორწინება ჰქონია განზრახული და ამიტომაც ცოლის რუსეთში თან წაყვანის თაობაზე იგი თავს არ შეიწუხებდა. დავითმა, რა თქმა უნდა, მდიდარ ვაჭრის წრიდან იმიტომ შეირთო ცოლი, რომ მისი მსითვით თავისი

პოლიტიკური თუ ეკონომიკური საქმეები მოეწესრიგებინა. როდესაც საქმეები მისთვის სასურველი მიმართულებით არ წარიმართა, იგი ცდილობს ცოლის თავიდან მოშორებას განქორწინების გზით. ამასთან დაკავშირებით რუსეთში მყოფ დავით ბატონიშვილს თხოვნით მიუმართავს წმინდა სინოდის ობერპროკურორის თავად გოლიცინისათვის. ამ უკანასკნელს კი საქმისათვის მსვლელობის მიცემის მიზნით 1804 წლის 17 სექტემბერს თავად ჰავლე დიმიტრის ძე ციციანოვისათვის გამოუგზავნია მიმართვა №261, რომლითაც იგი მოითხოვდა გადაეცათ საქართველოს კათალიკოს ანტონისათვის დავით ბატონიშვილის თხოვნა ცოლთან — ელენესთან განქორწინების შესახებ და დროულად და კანონიერად გადაეწვიტათ ეს საქმე.

კათალიკოს ანტონს მოუწვევია დიკასტერია და იქ განუხილავს დავით ბატონიშვილის თხოვნა მეუღლე — ელენესთან განქორწინების შესახებ. ის საგანქორწინებო მოტივები, რომელსაც დავით ბატონიშვილმა წამოაყენა სასამართლოს წინაშე თავის თხოვნაში, როგორც ჩანს, დროულად ეცნობა მის მეუღლეს — ელენეს და უკანასკნელმაც ამ საქმეში გამოცდილ პირთა დახმარებით სათანადო პასუხი გასცა ბაგრატიონის მიერ წამოყენებულ მოტივებს. ზემოთ მოტანილი დოკუმენტი სწორედ დავით ბატონიშვილის მიერ წამოყენებულ საგანქორწინებო მოტივებზე მისი ცოლის ელენეს პასუხს წარმოადგენს.

კათალიკოსს დავით ბატონიშვილის საგანქორწინებო თხოვნა ორი მოძღვრის ხელით გაუგზავნია მისი მეუღლე ელენესათვის. ამ უკანასკნელსაც ორი დღის შემდეგ იმავე მოძღვრების ხელით გამოუგზავნია წერილობითი პასუხი კათალიკოსისთვის.

შემდეგ მოუწვევიათ დიკასტერია და სრულიად საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქის ანტონის თავჯდომარეობით. დიკასტერიის წევრებად ყოფილან: ტფილისის, ბოლნისის და მანგლისის მიტროპოლიტი არსენი, ჯვრის ეკლესიას არქიმანდრიტი ტრიფონი, მცხეთის დიდი ეკლესიის დეკანოზი — იოანე, დიკასტერიას მწერალი მღვდელი იოანე და სხვა.

ჩვენთვის ეს დოკუმენტი საინტერესოა, როგორც პროცესუალური

თვალსაზრით, ასევე განქორწინების მოტივთა დადგენის თვალსაზრისითაც.

ზემოთ მოტანილი ერთ-ერთი საგანქორწინებო ოქმის მიხედვით, რომელიც 1740 წლით იყო დათარიღებული, განქორწინების საკითხის განხილვაში მონაწილეობდნენ სასულიერო პირები: კათალიკოს-პატრიარქი, მთავარეპისკოპოსი, ტფილელი მიტროპოლიტი, ქართლის ეპისკოპოს-წინამძღვრები და სხვა „სამღვდელთა დასნი“. მაგრამ მხოლოდ სასულიერო პირთა კრებული არ იხილავდა განქორწინების საქმეს. გარდა სასულიერო პირებისა, საქმის განხილვას ესწრებოდნენ და მასში მონაწილეობდნენ საერო ხელისუფლების წარმომადგენელი დარბაისელებიც: სარდალ-მდივანბეგი, მისკარბაში და სხვები. დავით ბატონიშვილს მისი მეუღლე ელენესთან განქორწინების საქმეს მხოლოდ დიკასტერია – კომპეტენტურ პირთა კრებული იხილავს. როგორც ჩანს, დიკასტერიის შექმნასთან ერთად განქორწინების საქმეებს მხოლოდ სასულიერო პირთა კრებული განიხილავს ისე, რომ საერო ხელისუფლების წარმომადგენლები მასში უშუალოდ არ მონაწილეობდნენ.

ზემოთ მოტანილ დოკუმენტში დავით ბატონიშვილი აყენებს მოტივებს, რომლის მიხედვითაც იგი ფიქრობდა ცოლთან დაშორებას. დავით ბაგრატიონი საერთოდ განათლებული ადამიანი იყო და კერძოდ, იურიდიულ საკითხებშიაც განსწავლული. ცხადია, დავითი, რომელიც ქართლ-კახეთის სამეფოში თავის დროზე მრავალი სასამართლო საქმე გაურჩევია, განქორწინებისათვის მხოლოდ ისეთ მოტივებს წამოაყენებდა, რომელნიც მათი რეალობის დამტკიცების შემთხვევაში სასამართლოს (ამ შემთხვევაში დიკასტრიას) მხრივ ცოლ-ქმრის გაყრისათვის საკმაო საფუძველად იქნებოდა ცნობილი. მართლაც დავითის საჩივარში ისეთ იურიდიულ მოტივებსაც ვხვდებით, მაგრამ ყველა მოტივი საფუძველიანი არ არის. ზოგჯერ დავითი მხოლოდ მორალურ მოტივებს მიმართავს. მისი საჩივრის პირველი პუნქტი, სადაც იგი აცხადებს, რომ განუსჯელობითა ჩემითა შევსკცდი განგოზილებისაგან კედლისა, და

შინაგან დამუხუდა ძუალები შიმუელი და დამპალი,“-ო. სწორედ ასეთი მორალური მოტივია. ამ გარემოებით კარგად ისარგებლა მისმა მეუღლემ და დავითს უპასუხა, რომ მას კარგად უნდა სცოდნოდა, თუ როგორი იყო თაეის მეუღლის! სიმდიდრის განგოზილობა“ და სხვა.

დავითის მიერ წამოყენებული მოტივი იმის შესახებ, რომ მის მეუღლეს „პირველსა დაახლოვებასა არა დაეკავა სიკეთე და პატიოსნება ქალობისა“ უფრო ყურადსაღებია, როგორ განქორწინებისათვის საკმაო მოტივი. რა თქმა უნდა, ამ შემთხვევაში ჩვენ სრულებით არ გვანტერესებს სინამდვილეს შეეფერებოდა და არა დავითის მიერ წამოყენებული საგანქორწინებო მოტივი. საქმე ისაა, რომ დავითმა მხოლოდ იმიტომ წამოაყენა იგი რომ განქორწინებისათვის ლეგალურ საფუძვლად თელიდა. ეს შეხედულება მოდიოდა როგორც ჩვეულებითი სამართლის ნორმებიდან, ასევე წერილობითი საკანონმდებლო ძეგლებიდანაც. აქვე უნდა გავიხსენოთ, რომ გვიანდელი ბიზანტიური სამართლის ძეგლების მიხედვით პირველად დაქორწინებული ქალისათვის ქორწინებამდელი განქალწულება მწვავე შედეგებს იწვევდა. ხსენებული მიზეზით შეიძლებოდა მომხდარიყო ქორწინების ანულირება და ამდენად, შეიძლება ითქვას, რომ პატარძლის ქორწინებამდელი განქალწულება იმდენად განქორწინების მოტივი კი არ იყო, რამდენადაც ქორწინების გამაბათილებელი მიზეზი. ე.წ. ევსტაფის სასამართლო გადაწყვეტილებათა კრებულში (XII.) მოთავსებულია ჩვენთვის საინტერესო მაგალითი: ერთმა ბამაკაცმა სასამართლოში აღძრა საგანქორწინებო სარჩელი იმ მოტივით, რომ ქორწინების პირველ დამეს დავრწმუნდი, რომ ჩემი ცოლი უკვე განქალწულებული ყოფილიყო. ცოლი ამას უარყოფდა. მოსამართლემ გადაწყვიტა: ქმარი რომ იმავე საღამოს ამდგარიყო საწოლიდან, დაეძახნა შინაურებისათვის და ქალის ნათესაებისათვის და განეცხადებინა, რომ ცოლი ქორწინებამდე უკვე ქალწული არ ყოფილა, მაშინ სულ სხვა სხვა საქმე იყო. მოცემულ შემთხვევაში ასე არ

გაუკეთებიათ, ქმარს არაფერი არ განუცხადებია თავის დროზე, ამიტომაც მას ცოლის გაგდების უფლება არა აქვს. თუ ამის გაკეთებას გაბედავს, მაშინ იმავე სასჯელით დაისჯება, რაც განსაზღვრულია ქმრის მიერ ცოლისათვის უსაფუძვლად მრუშობის დაბრალებისათვის. ამის საწინააღმდეგოდ, თუკი ქმარი, ზემოხსენებული წესის მიხედვით, დაამტკიცებდა, ცოლის მხრივ ქალიშვილობის დაკარგვას გათხოვებამდე, მაშინ განქორწინება აუცილებელი ხდებოდა, ამასთანავე მხოლოდ, ისჯებოდა არა როგორც მრუში, არამედ როგორც ჯერ კიდევ გათხოვებამდე შემცოდე.

ისტორიულად ძველმა ებრაელებმა მიაქციეს პირველად განსაკუთრებული ყურადღება ქალწულობას. მოსეს კანონების მიხედვით, თუ დაქორწინების დროს ქალი არ აღმოჩნდებოდა ქალწული, მაშინ მას ქალაქის ხელისუფალნი გამოიყვანენ მამის სახლიდან და ჩაქოლავენ. კანონმდებლის ჯრით, მამის ოჯახში ქალიშვილობა დაკარგული ქალი სიკვდილის ღირსია.

მრავალ ქრისტიანობამიღებულ ხალხშიც იყო ჩვეულება, რომ პატარძლისაგან მისი ქალწულობის დასამტკიცებლად თვალსაჩინო საბუთს მოითხოვდნენ. ამ მიზნით გამოყენდნენ პატარძლის საცვალს, რომელიც ჰიპენის სისხლით უნდა ყოფილიყო გასერილი. აღმოსავლეთის მუსლიმური ხალხების უმრავლესობაში სიძის ნათესავ-მეგობრებს, როგორც წესი, უჩვენებდნენ პატარძლის საცვალს, რომელიც ნიშნად ამ უკანაქნელის ქალწულობისა, სისხლში იყო გასერილი. ანალოგიური ჩვეულება უნდა ყოფილიყო ჰანს შოლბერგერის ცნობებით საქართველოში და მის მეზობელ ქვეყნებში.

ჰანს შოლბერგერის ცნობით, ქართველებში და ოსებში, თუ ისეთი საპატარძლო, რომელიც ქალწულად იგულისხმება, ასეთი არ აღმოჩნდება პირველ ღამეს, მაშინ მეორე დღეს, განსაზღვრულ წეს-ჩვეულებითი ცერემონიის შესრულების შემდეგ, შეიძლება სასიძომ მშობლებს დაუბრუნოს იგი. მხოლოდ სასიძოს მოვალეობას არ შეადგენს ასე მოქცევა. სიძის მშობლებს და სიძეს თხოვნით მიმართავენ დაიბუნონ პატარძალი. თანხმობის შემთხვევაში ქორწინება



არ ირღეოდა. თუ არა და სიძე აბრუნებდა მზითევსაც და პატარძალსაც. თავის მხრივ, პატარძალსაც უნდა დაებრუნებინა ვაჟისთვის მისგან მიღებული ტანსაცმელი და საჩუქრები. განშორების შემდეგ ორივე მხარეს ეძლეოდა ხელახლა ქორწინების უფლება. ასეთი ჩვეულება ქართველებისა და ოსების გარდა, შილტბერგერის სიტყვით, სომხეთშიაც არსებობდა. პანს შილტბერგერის მიერ მოწოდებული ცნობა ნდობას იმსახურებს. როგორც საქართველოში, ისე სომხეთში პატარძლის ქალწულობას დიდ ყურადღებას აქცევდნენ. მხითარ გოშის სიმხური სამართლის წიგნის (ნაწილი I, მუხლი 21) მიხედვით თუ ვინმე ცოლს შეირთავს, და მას შემდეგ შეიძულებს მას და ამასთან დაკავშირებით ცრუ ხმას გაავრცელებს, რომ იგი ქალწული არ იყო, ასეთი პირი სასტიკად უნდა დაისაჯოს. თუ საქმის გამოძიების შემდეგ გამოირკვევა, რომ მან ცილი დასწამა ცოლს, ქმარი ისჯება დიდი ფულადი ჯარიმით და ამასთანავე ვალდებულია ცოლი არ განუტეოს. თუ პატარძალი მართლა ქორწინებამდე ქალწულობა დაკარგული აღმოჩნდებოდა, ქალს ამისათვის სიკვდილით კი არ სჯიდნენ, როგორც ეს მოსეს კანონებში იყო გათვალისწინებული, არამედ, გაცილებით უფრო მსუბუქად. მხითარ გოშის სამართლის წიგნის მიხედვით, მამაკაცს უფლება ჰქონდა ქორწინებამდე დეფლორირებული მეუღლის განტყევისა, მაგრამ იგი ვალდებული მაინც არ იყო ასე მოქცეულიყო. თუ კანონმდებლის სიტყვით, ქმარი დამნაშავე ცოლის თავისთან არ დატოვებას გადასწყვეტს „არ უნდა გაამხილოს ცოლის შერცხვენა, ვინაიდან ქალიშვილები მრავალ ცუდ საქმეს შეცდომით ჩადიან და გარდა ამისა, ამ სამარცხვინო საქმეს ქმრის სახლში არ ჰქონია ადგილი“ იმ შემთხვევაში, თუ ქმარი მოიშორებს ცოლს, მას უფლება აქვს მეორე შეერთოს, ასევე ქალი უფლებამოსილია ხელმეორედ გათხოვდეს, რადგანაც იგი მაშინ შეცდა, როდესაც ჯერ კიდევ არა იყო გათხოვილი.

აღმოსავლეთის ზოგიერთი მუსლიმი ხალხის ჩვეულებების მიხედვით, პატარძლისათვის ქალწულობის წართმევა ხშირად

სქესობრივი აქტისაგან დამოუკიდებლად ხდებოდა.

არაბებში, კოპტებში და ზოგ ხალხებშიც, პიმენის ჩახვევას აწარმოებდა სპეციალურად მოწვეული ხნიერი დედაკაცი, რიგ დაბალი განვითარების ხალხებში ქალწულობა ნაკლადაც კი ითვლებოდა გათხოვების დროს. მაგრამ ამაზე ახლა ჩვენ ვერ შევჩერდებით. ქრისტიანული ეკლესიის მოძღვრების და საეკლესიო სასამართლოების პრაქტიკის მიხედვით, განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა იმას, თუ ვისი — საერო პირის თუ სასულიერო კაცის ცოლი აღმოჩნდებოდა ქორწინებამდე განქალწულებული. თუ სასულიერო პირის, მღვდელმსახურის ცოლი აღმოჩნდებოდა ქორწინებამდე უბიწოებადაკარგული, მაშინ მღვდელმსახურს არა მარტო შეეძლო, არამედ ვალდებულიც იყო განქალწულებულ ცოლს გაყროდა, თუკი საეკლესიო თანამდებობის შენარჩუნება სურდა.

დასავლეთის ქრისტიანული ეკლესიაც დიდ ყურადღებას აქცევს საცოლის ქორწინებამდელ ქალწულობას. კიდევ მეტი: თუკი კომპიენის საეკლესიო კრების (756-757) მეათე კანონის მიხედვით ვიმსჯელებთ, მხედველობაში მიიღებოდა არა მარტო საცოლის ქალწულობა, არამედ საქმროს უბიწოებაც. ხსენებულ კანონში მოტანილია ასეთი მაგალითი: იყო ვინმე, რომლის ცოლიც ქორწინებამდე განქალწულებული აღმოჩნდა მისი ძმის მიერ. ვაჟი დაქორწინდა მეორეზე, მაგრამ ეს უკანასკნელიც ქალიშვილობადაკარგული აღმოჩნდა. ეს უკანასკნელი უნდა დარჩეს მის ცოლად, რადგანაც არც თითონ იყო უბიწო როცა ქორწინდებოდა.

ერთი სიტყვით, როგორც ჩვეულებითით სამართლის, ასევე საეკლესიო თუ საერო წერილობითი საკანონმდებლო ძეგლების მიხედვითაც, პირველ ქორწინებაში შემსვლელი პატარძლისათვის ქალწულობის დაკარგვა გათხოვებამდე, ქმარს განქორწინებისათვის ერთ-ერთ სერიოზულ მოტივად გამოადგებოდა. დავით ბატონიშვილმაც სწორედ ამ თვალსაზრისით წამოუყენა მეუღლეს ბრალდებად „პირველსა დაახლოებასა არა დაეკავა სიკეთე და პატიოსნება

ქალობისა“-ო. საქართველოში პირველად გათხოვილი ქალი ქალწულად იგულეებოდა, რაც წყაროებშიც კარგად ჩანს.

როგორც დავითის მეუღლის შეპასუებიდან ჩანს, ასეთ შემთხვევაში, ჩვეულებრივ სიძე ან თავის ან ცოლის მოძღვარს გამოუცხადებდა საქმის ვითარებას.

ბატონიშვილის ქორწინება-განქორწინების საქმეებში, რა თქმა უნდა, მეფე და დედოფალი ერეოდა. ეს სავსებით გასაგებია, ამიტომაც დავით ბაგრატიონი უთითებს თავის საგანქორწინებო სარჩელში, რომ მეფემ მას განქორწინება აღუთქვა (...მეფემ გაშვება აღმითქვა მაშინ, როდესაც სურამს დავიპყრობდი. მაგრამ გარსევანის მორიდებამ და მერმე მეფის სიკვდილმა დააბრკოლა“).

მეფეს, რა თქმა უნდა, თუ ის მიზანშეწონილად ჩათვლიდა შვილის განქორწინებას, შეეძლო დიდი გავლენა მოეხდინა ამ მიმართულებით. ბატონიშვილის მხრივ ეს მოტივი მოგონილი ჩანს, როგორც მისი მეუღლის პასუხიდან ირკვევა; სურამში წასვლის წინ დღით გიორგი მეფის ბრძანებითა და დავით ბატონიშვილის თანხმობით, მომხდარა მისი მეუღლის მართლმადიდებლობაზე „დადგინების“ დამტკიცება. დავითის მეუღლე სომეხი, გრიგორიანული სარწმუნოებისა იყო და მართლმადიდებლობაზე უნდა „მოეყვანათ“. ამასთან დაკავშირებით თავის „ნაცვლად და გამგებლად“ დავითს თავადი სოლომონ თარხნიშვილი დაუნიშნავს და სხვა.

მეუღლესთან განქორწინებისათვის ერთ-ერთ მოტივად დავით ბატონიშვილი აყენებს ასეთ ვითომც მომხდარ ფაქტს: ცოლმა სიყვარულის წამლით შემზადებული ლობიო გამომიგზავნაო. მე ვიცოდი წინასწარ, თუ როგორი იყო „შეზავება მისი“, ამიტომაც ძალღებს ვაჭამე და ისინი ათის დღის შემდეგ დაიბოცნენო.

ცნობილია, რომ აღმოსავლეთის მართლმადიდებლურ ქვეყნებში მოქმედ პატრიარქ ფოტის დიდ სჯულის კანონიში ჩამოთვლილი იყო განქორწინების მოტივები, რომელიც აღიარეს მსოფლიო საეკლესიო კრებებმა და ცნობილმა კანონისტებმა (მოციქულთა

წესი 5, განგრის საეკლესიო კრების 14-ე წესი, კართაგენის საეკლ. კრ. 102 წესი, VI მსოფლიო საეკლესიო კრების 87-ე წესი. ეპისკოპოსის დიდის წესები 9.35.48.77).

ხსენებული სჯულის კანონის მიხედვით, თუ ცოლი ქმრის სიცოცხლის წინააღმდეგ მოაწყობს მცდელობას ან იცის, რომ სხვები ემუქრებიან მისი მეუღლის სიცოცხლეს და ამის შესახებ არ აცნობებს მას, სასტიკი დამნაშავედ ითვლება. ქმარს სრული უფლება აქვს ასეთ ცოლთან განქორწინებისა. დავით ბატონიშვილმა, რა თქმა უნდა, მშვენივრად იცოდა, აღმოსავლეთის მართლმადიდებლურ ეკლესიაში მიღებული პატრიარქ ფოტის სჯულისკანონში მოთავსებული ამ დადგენილების შესახებ. პატრიარქ ფოტის დიდი სჯულისკანონი თარგმნილი იყო ქართულად ჯერ კიდევ არსენ იყალთოელის მიერ. იგი საერთოდ აღიარებული საეკლესიო სამართლის კოდექსი იყო საქართველოშიც.

აქვე უნდა გავიხსენოთ, რომ 1767 წელს კათალიკოს ანტონ პირველმა გამოსცა კანონიკური ეპისტოლე ერეკლე მეფის ნებართვით. ჩვენთვის ამჟამად საინტერესოა ის დადგენილება, რომელიც ერეკლე მეორემ დაურთო ზემოხსენებულ ძეგლს: „ჩვენ ირაკლი მეფემან, მპყრობელმან ქარაილსა და კახეთისამან, ნება-ყოფილობითა სრულ ერთიანად ჩვენის ქვეყნების თავადთა, აზნაურთა, დიდ-ვაჭართა და გლეხთათა: ღვთის მოწყალებით ამას ზედა დიდად გუღღა-ჯერებულ ვართ, რომ ჩვენს ქვეყანაში არც ყოფილა და არც არის ამისთანა ავნი და ღვთისგანმარისხებელნი საქმენი, მაგრამ ჩვენ ხალხს ვაბრთხილებთ: თუ ვინმე ამისთანა საქმის მქნელი გამოჩნდეს—ან მომწამელელნი, ან კაცის შემკერელნი, ან სიყვარულისა და სიძულვარის წამლის მიმცემნი, ან ღვთის დიდად განმარისხებლისა და მიუტყეველის ფინთისა და მყრალისა და ცეცხლით საუკუნო მწველისა მამათმავლობის მქმნელნი, მამალნი ანუ დედალნი, ესენი უნდა ძალიანი და საანდამოს ჯაჯაებით დაიხოცნენ. და ეს განჩინება ყოველმა ეპისკოპოსმა თავის სამწყსოს საყდრებში თავის ხალხს წაუკითხონ და გააფრთხილონ“.

როგორც ვხედავთ, ერეკლე მეფის მერ 1767 წელს გამოცემული კანონის მიხედვით, „მომწამვლელნი“, „კაცის შემკვრელნი“, „სიყვარულის და სიმძულვარის“ წამლის მიმცემნი“ მამათმავლების გვერდით არა მარტო უბრალოდ სიკვდილით უნდა დასჯილიყვნენ, არამედ კვალიფიცირებული სიკვდილითაც (საანდამოს ჯაჯაებით დაიხოცნენ“). ცხადია, ყველა ზემოსხენებული დანაშაულობა ცალ-ცალკე რისთვისაც კანონმდებელი საშინელ სასჯელს აწესებდა, საგანქორწინებო მოტივად გამოდგებოდა, თუკი დაამტკიცებდა, რომ იგი ცოლმა ჩაიდინა და პირიქით. მხითარ გოშის სომხური სამართლის წიგნის მიხედვით (ნაწილი I, მუხლი II), თუ ცოლი ქმარს მამათმავლობაში ან ცხოველთმავლობაში ამხელდა, მაშინ მას უფლება ეძლეოდა განქორწინებისა. ხსენებულ დანაშაულობაში მხილებული და გამოუსწორებელი ქმარი იმითაც ისჯებოდა, რომ ცოლს მიჰქონდა მისი ქონების ნახევარი. თუ მამათმავლობა ან ცხოველთმავლობა „ურჯულოს“ დაუმტკიცდებოდა, მაშინ მას სასჯელის ღონისძიებად სასქესო ასოს მოკვეთა შეეფარდებოდა. როგორც ჩანს, სასტიკად სჯიდნენ ანალოგიურ დანაშაულობას საქართველოშიც. რაც შეეხება ქმრის სიცოცხლის წინააღმდეგ მცდელობას სხვადასხვა საშუალებით, რა თქმა უნდა, იგიც საკმაო საგანქორწინებო მოტივად ითვლებოდა. ამიტომაც დააბრალა ცოლს დავით ბატონიშვილმა მის სიცოცხლეზე ხელყოფის მცდელობა. ამავე მიზნით არის წამოყენებული დავითის მიერ განქორწინებისათვის მე-ნ მოტივიც („ჰქმნა მან სისხლი ჯამთა შინა“ და სხვა). მეშვიდე მოტივის მიხედვით ვითომც დავითის მსახურს უნახავს „კაცი მოარული, საჭურვლიანი“. ესეც მეუღლის მკვლელობის მცდელობას გულისხმობს. ამავე მიმართულების არის წამოყენებული განქორწინების მე-8 მოტივიც.

დავით ბატონიშვილს აღნიშნული აქვს განქორწინებისათვის ზოგიერთი ისეთი საფუძველი, რომელსაც ვახტანგის სამართლის წიგნი არ იცნობს. დავით ბატონიშვილის ცნობით საეკლესიო და სამოქალაქო კანონებით, მრუშობის გარდა განქორწინების საფუძველი

ყოფილა:

ა) ერთ-ერთი მეუღლის უგზოუკვლოდ დაკარგვა.

ბ) პოლიტიკური სიკვდილი.

გ) ექიმების მიერ დადასტურებული უვარგისობა მეუღლური ცხოვრებისათვის.

დ) ერთ-ერთი მეუღლეთაგანის აშკარა და დადასტურებული მცდელობა მეორის სიცოცხლის წინააღმდეგ.

დავით ბატონიშვილს აღნიშნული აქვს, რომ ზემოაღნიშნულის გარდა, საერო და სასულიერო ხელისუფლებას შეეძლო ცოლ-ქმარნი სხვა მოტივებითაც დაეშორებინათ ერთმანეთისათვის.

დავით ბატონიშვილის მიხედვით ასეთი მოტივები:

ა) მეუღლეთა ხასიათის უკიდურესი სხვაობა.

ბ) ცოლის სიგიჟე, ბნელიანობა, განუკურნებელი სენით დაავადება, მძიმე გადამდები სენით ავადმყოფობა, ან პირში მყრალი და აუტანელი სუნის არსებობა.

გ) უშვილობა.

დ) ქმრის მიმართ ცრუ ხმების გავრცელება.

დავით ბატონიშვილის მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, გამოდის, რომ ვახტანგის სამართლის წიგნიდან ერთი დებულება, რომ უშვილობა არ შეიძლებოდა ყოფილიყო განქორწინების საფუძველი, უარუყვიათ შემდგომ, და, გარდა ამისა, განქორწინების საფუძველად უცენიათ ზოგიერთი ახალი მოტივი.

ჯერჯერობით საკმაო ცნობების უქონლობის გამო ძნელია თქმა, შეიძლება თუ არა სავსებით — თავიდან ბოლომდე ვენდოთ დავით ბატონიშვილის მიერ მოწოდებულ ზემოხსენებულ ცნობებს. საერთოდ კი იმ ცნობების მიხედვით, რომლებიც გაგვანჩია დავით ბატონიშვილის ზემოთ მოტანილი ჯრის მნიშვნელოვანი ნაწილის შესახებ, იგი მართალი უნდა იყოს.

ცნობილია, რომ გვიანი შუა საუკუნეები საქართველო არაბელსაყრელ საგარეო პირობებში ცხოვრობდა. ამას დაერთო შინაური რეაქციისა და საერთოდ ქვეყნის ანტიისოციალური ძალების

თარეშიც. საშეფო-სამთავროებად დაქუცდაცებულ ქვეყანაში ირღვევოდა ძველი კანონები და ჩვეულებები. გახშირებულა ოჯახის დამრღვევი ისეთი აქცია, როგორცაა უსაფუძვლოდ ცოლის გაგდება. ქართული საეკლესიო კანონმდებლობა შეძლებისამებრ ებრძოდა ამ მოვლენას. ამის კერძო გამოხატულებას წარმოადგენს XVI საუკუნის პირველ ნახევარში შედგენილი ე.წ. „კათალიკოსის კანონები“ 23-ე პარაგრაფის მიხედვით უსაფუძვლოდ განქორწინებისათვის სიკვდილით დასჯის დაწესება. ცხადია, რომ ზემოხსენებული სასჯელის დაწესებას ატროფიულად პრევენციული ხასიათი ჰქონდა. არ ჩანს, რომ ეს ნორმა, როდისმე გამოყენებული ყოფილიყო.

„კათალიკოსის კანონები“ ემყარებიან „სჯულისკანონს“, მაგრამ არა ექვეთიებ მთაწმინდელის მიერ თარგმნილ მცირე სჯულის-კანონს, როგორც ეს ბაქრაძესა და ფრენკელს ეგონათ, არამედ დიდს. ზემოხსენებული საკანონმდებლო ძეგლიდან ირკვევა, რომ საეკლესიო სამართლის იურისდიქციის სფეროში სისხლის სამართლის დანაშაულობანიც შემოდიოდა.

ჯერჯერობით ჩვენ ვერ ვიპოვეთ დიდ სჯულის კანონში ზემოხსენებული მუხლის წყარო.

შესაძლოა, რომ ძველი ქართული ჩვეულებითი სამართალი (ძნელია ითქვას, სახელდობრ როდის) განქორწინების მოტივად ცნობდა პედიკულოზს (ავადმყოფურ ტილიანობას), როდესაც მკენარის მოშორება დიდ სამკურნალო ღონისძიებებს მოითხოვდა და მედიცინის განვითარების მაშინდელ დონეზე, ალბათ, საძნელო აქტიც უნდა ყოფილიყო.

ლ.ა. ოგანესიანის აზრით, რომელიც სომხური მედიცინის ისტორიის აღიარებულ ავტორად ითვლება, სომეხი კანონმდებლის სმბატ გუნდსტაბლის სამართლით (XIII ს.) ქალსაც კი ენიჭებოდა უფლება ეპისკოპოსის მეშვეობით გაჰყოფა პედიკულოზით დაავადებულ ქმარს. საქმე იმაშია, რომ სმბატ გუნდსტაბლის სამართლის წიგნი ძველ სომხურ ენაზეა დაწერილი და ამიტომაც სათანადო ნორმის გაგება დაეას იწვევს.

ხსენებული სომხური საკანონმდებლო ძეგლის რუსულად მთარგმნელი ა.გ. გალსტიანი შესაბამის ნორმაში ხედავს არა პედიკულოზს, არამედ — ეგ ზემას.

ქართული ხალხური „ეთერიანის“ მიხედვით აბესალოში მხოლოდ იმიტომ გაეყარა ეთერის, რომ ამ უკანასკნელს მკებნარი ვერ მოაშორეს.

შესაძლოა, რომ „ეთერიანში“ შემინახული გეკონდეს ქართული ჩვეულებითი სამართლით განქორწინების მოტივად პედიკულოზის აღიარების გამოძახილი განქორწინების წონებისა ან სხვა დოკუმენტების მიხედვით ვერ მოიძებნა ცნობა, რომ ზემოხსენებულს ადგილი ჰქონდა საქართველოში.

ჩვენამდე ათულათასობით არის მოღწეული გვიანი შუა საუკუნეების ქართული დოკუმენტები, მაგრამ მათში ერთი ათეული ძლივს არის განქორწინების წიგნი. ამიტომაც ჩვენ ხალისით მოგვაქვს ისინი, როცა ვპოულობთ მათ.

ჩვენ აქ მოვიტანთ კიდევ ერთ საინტერესო აქტს, რომელიც თვითნებურ განქორწინებაზე მოგვითხრობს: „ქ. თქუენ ჩუენს მწყემსს და მეუფეს, ქუთათელ მიტროპოლიტს დოსითეოსს ესე მტკიცე წიგნი და პირობა მოგართვით ჩუენ თქუენმა სამწყსომ სამამუკაშვილომ, ერთობით სამღვდელომ და საერომ, ესრეთ რომ ერთმა ჩუენის ქვეყნის კაცმა გოჩოლა-შვილმა ბერიკელამ თავისი სჯულიერი მეუღლე გაუშვა და ვახანს სხუა დედაკაცს უსჯულოებით შეეუღლა. ამაზე თქუენ სამართლით გაგვიწყერთ და სამღვდელოები და ეკლესია ყველა დაგვიკავე და მერე ჩუენ შემოგვედრეთ და პირობა გუთხოვეთ და აწ ასე პირობა მოგვართმევია ყველას ერთობით, რომ ჩუენ ბერიკელა დევდარიანთან არც ვჭამოთ, არც ესვათ, არც ვიტიროთ, არც ვიციხოთ მასთან. არც ჩუენთან მოვიკაროთ და თუ სადმე ჩუენს ქუეყანაში გამოჩნდეს, როგორც შევიძლოთ, ისე ვემტეროთ. მანამდის თქუენ არ შეირიგოთ ასე მოვიქცეთ, თუ ამაში გიმტყუნოთ, თქუენდა შეცოდებათ მომიკითხეთ და მეფის ღალატათ, აღიწერა თებერვლის კდ“.



როგორც ეს ზემოთ მოტანილი დოკუმენტიდანაც აშკარად ჩანს, საეკლესიო ხელისუფლება მთელ თავის ძალასა და ავტორიტეტს არ ზოგავდა არალეგალური და თვითნებური განქორწინებების ასაკრძალავად. ქუთათელ-მიტროპოლიტი დოსითეოსი მთელ იმ სამწყსოს, რომელსაც ეკუთვნოდა დამნაშავე, ადებინებს პირობის წიგნს „ერთობით“ საერთოა და სამღვდლოთა სახელით იმის შესახებ, რომ რადგანაც მათი „ქვეყნის კაცმა“ გოჩალაშვილმა ბერიკელამ „თავისი სჯულიერი მეუღლე გაუშვა“ და გარეშე სოფელში „სხუა დედაკაცს უსჯულობით შეეუღლა“, სამწყსო სამამუკაშვილო დამნაშავეს მიმართ ერთობლივ სანქციას განახორციელებს.

სამწყსო დამნაშავეს მოიკვეთს. იგი ვალდებულებას იღებს დამნაშავე ბერიკელასთან სამამუკაშვილოს კაცმა არც ჭამოს, არც სვას, არც იტიროს, არც იცინოს, ე.ი. ჭირსა და ლხინში არ მიეკაროს მას. კიდევ მეტი, თემის ყველა წევრი ვალდებულია არა თუ არ გაეკაროს დამნაშავეს, არამედ შეძლებისამებრ ემტეროს კიდევ, თუ სადმე გადაეყრება მას. ასეთი ერთობლივი სანქცია იქნა მიღებული ცოლის უბრალოდ გამგდების მისამართით. მიტროპოლიტი ცდილობს მკაცრი საზოგადოებრივი გაკიცხვის ატმოსფერო შექმნას „სჯულიერი მეუღლის“ დამგდების ირგვლივ სამამუკაშვილო ღებს პირობას მიტროპოლიტის წინაშე, რომ ემტეროს ბერიკელა დევდარიანს მანამ, სანამ მიტროპოლიტი არ შეირიგებდა მას.

ყურადღებას იქცევს ის გარემოებაც, რომ ბერიკელა დევდარიანის დანაშაულისათვის მიტროპოლიტი მთელ სამწყსო სამამუკაშვილოს სჯის, სამღვდლოებასა და ეკლესიას უკავებს მათ. ამ შემთხვევაში ხომ არ გვაქვს საქმე ძველ თემურ, კოლექტიური პასუხისმგებლობის გადმონაშთებთან? დაახლოებით მსგავსი რამ ცნობილია კორიდეთის სახარების მინაწერებიდან და სხვა დოკუმენტებიდანაც. საერთოდ კი, როგორც სათანადო საბუთებიდან ირკვევა, საოჯახო-ზნეობრივი ხასიათის გადაცდომები და დანაშაულობანი ეპისკოპოსისა და

მაღალი სასულიერო პირების სამართალსა და განხილვას ექვემდებარებოდა.

ალექსანდრე ამილახვარი თავის „გეორგიანულ ისტორიაში“ მოგვითხრობს, თუ როგორ დაამორა ერეკლე მეორემ თავის სიძეს (ალექსანდრეს ძმას) მეუღლე. „ჩემი ძმა სასახლეში აღარ შეუშვა ცოლთან ღამის გასათევად, ნამაჩემს კი შეუთვალა, აღარ მსურს შენი დამოყვრებაო, ვითომდა მის თექვსმეტი წლის დას შეეჩვილა ქმრის მამაკაცური უძლურობის გამოო. ჩემი ძმა კი მაშინ მხოლოდ 17 წლისა იყო. თავისივე ღის პატივის შეურაცხმყოფელი წერილი მან მისწერა აგრეთვე საქართველოს პატრიარქს, რათა მას ნება დაერთო მისი განქორწინებისა და სხვა ქმარზე გათხოვებისათვის“.

„პატრიარქმა ირაკლის თხოვნას ხელი მოაწერა განუსჯელად, ჩემი ძმის მამაკაცური უძლურება დაადსტურა ცოლის განცხადების მიხედვით და მათი განქორწინების ნება დართო, აქაო, და ეს ქორწინება ისედაც მოკლებული იყო ღვთის მადლს, რადგანაც ქალ-ვაჟნი მცირეწლოვანნი იყვნენ, როცა ჯვარი დაიწერესო: ამიტომ ღვთის მიერ მონიჭებული ძალაუფლებით ვარღვევ მათ ცოლქმრობასო“.

ბაგრატ ბატონიშვილი ხსენებულთან დაკავშირებით წერს: „წელსა 1765 მეფემან ირაკლიმ გააშვებინა სულიერის კრებია დაი თავისი ელისაბედ მითხოვილი ამილახვრის შვილის სახლთხუცის დიმიტრის ძეს გიორგის ბუნებით საჭურისობისა გამო და აქორწინა დადიანს კაციასა ზედა ნოემბრის 16“.

ზემოთ მოტანილიდან ცხადია, რომ როგორც ვახტანგის სამართლის წიგნიდანაც ვიცით, განქორწინებისათვის საკმაო საფუძვლად გამოდგებოდა ქმრის მამაკაცური უძლურება. მხოლოდ აღ. ამილახვარის ცნობიდან არ ჩანს, ნათლად სქესობრივი შეუღლების უუნარობას, განაყოფიერების უუნარობას თუ ორივეს ერთად აბრალებდა ამილახვარს საგანქორწინებო საქმის აღმძვრელი მხარე. შესაძლოა რომ აქ ორივე ერთად იგულისხმებოდეს.

მეფეს სპეციალური თხოვნით მიემართა საქართველოს პატრიარქისათვის, რათა მას ნება დაერთო მისი დის განქორწინებისა და სხვა ქმარზე გათხოვებისათვის“, რა თქმა უნდა, სათანადო მოტივების წამოყენებით. იმდენად ძლიერ იყო გამჯდარი მამინდელ მართლშეგნებაში შეხედულება საქორწინო სამართლის სფეროში საეკლესიო ხელისუფლების სრული უფლებამოსილების შესახებ, რომ თავად მეფეც იძულებულია დის განქორწინებასთან დაკავშირებით თხოვნით მიმართოს საქართველოს პატრიარქს.

აღ. ამილახვარი ერეკლე მეორის დაუძინებელი მტერი იყო და ამიტომ მის მიერ მოწოდებული ცნობა ყველა ნაწილში თანაბრად სანდო არ არის. დაუჯერებელია ის გარემოებაც, რომ საქართველოს პატრიარქმა მეფის თხოვნას დის განქორწინების შესახებ „ხელი-მოაწერა განუსჯელად“, რომ „ჩემი ძმის მამაკაცური უძლურება დაადასტურა განცხადების მიხედვით“-ო და სხვა. ამავე დროს საეჭვოა, რომ პატრიარქს ეთქვას, „აქაო, და ეს ქორწინება ისედაც მოკლებული იყო ღვთის მადლს, რადგანაც ქალ-ვაჟი მცირეწლოვანი იყვნენ, როცა ჯვარი დასწერეს“.

როგორც ეს თვით აღ. ამილახვრის მიერ მოწოდებული ცნობიდან ჩანს, ქალი (ერეკლე მეფის და) გათხოვების მომენტში 16 წლისა ყოფილა, ხოლო ვაჟი ჩვიდმეტისა. ასეთ ასაკში ქალ-ვაჟის შეუღლება ჩვეულებრივი მოვლენა იყო და საეკლესიო სამართლითაც აღიარებული.

უფრო სანდო ჩანს ბაგრატ ბატონიშვილის ცნობა, რომ 1765 წელს ერეკლე მეფემ „გაამეხებინა სულიერის კრებითა დაი თვისი ელისაბედ“. ამავე დროს ბატონიშვილი განქორწინების საფუძვლად ასახელებს მეფის სიძის სახლთუხუცესის დიმიტრის ძის გიორგის „ბუნებით საჭურისობას“.

ცხადია, საქართველოს პატრიარქი ერთპიროვნულად არ განაქორწინებდა ელისაბედ ბატონიშვილს ამილახვართან. სასამართლო პრაქტიკა ამის წინააღმდეგ ლაპარაკობს.

ჩვენ ქვემოთ მოვიყვანთ ერთ განქორწინების წიგნს (XVIII ს.),

რომელიც არა მეფეთა და დიდებულთა წრის, არამედ უფრო ქვედა ფენის სინამდვილეს ასახავს და თავისთავადაც საინტერესოა.

ქ. ესე წიგნი მოგეც ჩვენ ბიღურიშვილებთან სიყმაძიან, შარმაზან და იოსებ შენ კაკიასშვილს შუშანს ასე რომ, ჩემი და გყვანდა. თქვენ ცოლ-ქმარნი ერთმანეთის რაზნი არ იყავით და ახლა შამოგვეხვეწე და გაგაშეებინეთ. არც შეიღვი ყავდა ჩემს დას იმიტომ თორემ სხვა ერთმანეთთან დანაშაული არა იყო რა. გაგაშეებინეთ ჩემი და. რაც მართებული იყო ყველა გამოგართვით. კაცები დავისხით და ამას იქეთ შენთან ძმობისა და მოყვრობის მეტი აღარა(ფ)ელი გვაქნდეს რა. არის ამისი მოწმე ციხისთავისშვილი იასე, აბრამა სახლუთუხუცის მსახური თელაველი ირემა ხამხაძე“ და სხვა.

განქორწინებას ოფიციალურად საეკლესიო და საერო ხელისუფლება ახორციელებდა, მაგრამ, როგორც ჩანს საქმე მთლიანად ამით არ ამოიწურებოდა. არანაკლები მნიშვნელობა ჰქონდა ხსენებულ საკითხზე ქალის „სამშობლოსთან“ – მის ახლო ნათესაებთან შეთანხმებას ქალის შშობლები, ძმები და სხვა ახლო ნათესაები დიდ „საუპატიოდ“ მიიჩნევდნენ უმიზეზოდ და ზოგჯერ საკანონმდებლო ძეგლით აღიარებული მიზეზითაც განქორწინებას. ამიტომაც, როცა რაიმე საპატიო მიზეზით ქმარი ცოლთან განქორწინებას განიზრახავდა, იგი ცდილობდა, ქალის ახლო ნათესაებთან მორიგებით დაემთავრებინა საქმე.

ჩვენს მიერ ზემოთ მოტანილ განქორწინების ნებართვის წიგნი „ძმები ბიღურისშვილები თავიანთ სიძეს კაკიასშვილს ნებას რთავენ ცოლთან განქორწინების თაობაზე. კაკიასშვილი შეეხვეწა („შამოგვეხვეწე“) ცოლის ძმებს. ბიღურიშვილები მიუთითებენ, რომ მეუღლეებს ერთმანეთში უკმაყოფილობა ჰქონიათ („თქვენ ცოლქმარი ერთმანეთის რაზნი არ იყავით“) და გარდა ამისა, მათ დას შეიღვი არ გასჩენია. ეს ყოფილა განქორწინების მიზეზი.

ბიღურიშვილებმა ხსენებულთან დაკავშირებით, რაც „მართებული იყო“ გადაახდევინა („ყველა გამოგართვით“) კაკიასშვილს. ამავე

დროს მხარეებმა კაცები დაისხეს და შეთანხმდნენ, რომ „ამას იქით“ ერთმანეთთან „ძმობისა და მოყვრობის მეტი“ „ალარა ხელი“ ქქონდეთ. ოფიციალურად განქორწინება, ალბათ, შეძლევა მოხდებოდა.

ბერი ეგნატაშვილი თავის თხზულებაში „ახალი ქართლის ცხოვრება“, მოგვითხრობს: „ხოლო დადიანი გიორგი მოაჯე ექმნა მპყრობელსა იმერეთისასა გიორგის. მაშინ აღუთქვა შეწვენა მპყრობელმან იმერეთისამან. რამეთუ ეამსა ამას ესუა ცოლად გიორგის, მპყრობელსა იმერეთისასა, ასული ჩერქეზის ბატონისა. და კუალად ჰყვანდა გურიელსაცა მეორე და მისი ცოლად, და კუალად მესამე და ამათი იყო გაუთხოვარი სახლსა შინა იმერეთის მპყრობელის გიორგისასა, რომელი აღეზარდა მათ. ესე უმცროსი ასული ჩერქეზის ბატონისა სთხოვა დადიანმან გიორგი მპყრობელსა იმერეთისასა. მაშინ აუწყა საქმე ესე გურიელსა და მან ესრეთ უპასუხა; „ვინათგან დადიანსა ნებავე გაერთება ჩუენი, მომცეს საუპატიო და სისხლი ღისა ჩემისა განტყვევბისათვის, ვითარცა მე მივეც სისხლი განსატყვევლად ღისა მაგისისა, და იყოს მშვიდობა ჩუენ ყოველთა შორის“.

როგორც ვხედავთ, ისტორიკოსის მონათხრობიდან კარგად ჩანს, რომ არც ქორწინება და არც განქორწინება, დიდებულთა, მთავართა და მეუფეთა წრეში უბრალოდ კერძო, პიროვნული საქმე როდია. ორივე შემთხვევაში სახლის, სამეფოს ინტერესებია წინ წამოწეული. განქორწინება კანონიერი მოტივების უქონლად მთელ სამეფო სამთავროების ერთმანეთზე გადამტერებას იწვევდა ზოგჯერ. თვით საპატიო მიზეზით განქორწინებაც კი, როგორც ზოგიერთი მონაცემებიდან ჩანს, განსაკუთრებით მტკივნეულად იქნებოდა მიღებული იმ მხარის მიერ, რომელიც შეურაცხყოფილად გრძნობდა ასათან დაკავშირებით თავს საზოგადოების თვალში. თუ ვინმე ცოლს განუტყვევდა, ქალის „სამშობლო“ ამ გარემოებას მთელი ნათესაობის, გვარის შერცხვენად თვლიდა. როგორც ჩანს, დიდებულთა და მთავართა წრეში ცოლის გაშვებასთან დაკავშირებით

ქალის ოჯახის შემოსარიგებლად „საუპატიოს“ და „სისხლს“ იბდიდნენ.

გარდა ამისა, არასაპატიო მიზეზით ცოლის გაგდებისათვის მეფეები, დიდებულები თუ აზნაურები „საკანონოს“ სახით დიდ მატერიალური სახის ჯარიმას უხდიდნენ ეკლესიას.

შუა საუკუნეების ბარის საქართველო, ყოველ შემთხვევაში VIII საუკუნიდან მაინც მზითვეით ქორწინების ინსტიტუტს იცნობს. ურვადით ქორწინება დიდი ხნის განვლილი ეტაპი იყო. რამდენადაც ყალიბით (ურვადი) ქორწინების შემთხვევაში ცოლი ისეთ საქონელს წარმოადგენს, რაც ქმრის საკუთრებად ითვლება, განქორწინებასაც ცალმხრივი ხასიათი აქვს. ასეთი ქორწინების დროს განქორწინება ოჯახში ერთი გაბატონებული პირის, ქმრის ნების გამოხატულებაა. ქმრის უბრალო ნებასურვილზეა დამოკიდებული ასეთი ქორწინების დარღვევა. ყველა იმ ხალხებში, სადაც ყიდვით ქორწინების ფორმა იყო გაბატონებული, ქმარს უბრალოდ (ისევე როგორც ბატონს მსახურის), შეეძლო ცოლის გაგდება. და თუ ასეთი ქორწინების დროს განქორწინებათა ანუ უფრო სწორად ცოლის გაგდების შემთხვევები ყოველთვის ძალიან ხშირი არ იყო, ეს გამოწვეული იყო იმ გარემოებით, რომ ქმარს ცოლი ნაყიდი ჰყავდა და სამეურნეო ანგარიშიანობის თვალსაზრისით, მისთვის ხელსაყრელი არ იყო ასეთი აქცია.

რა თქმა უნდა, მჭიდრო შინაგანი კავშირი არსებობს ქალის საზოგადოებრივ და საქორწინო მდგომარეობას შორის. ქალის საგანქორწინებო უფლებები მისივე ზოგადი სოციალურ-უფლებრივი მონაპოვრის ნაწილია.

ბარის საქართველოში, სადაც ქრისტიანულმა ეკლესიამ მყარი სოციალური ბაზისი პოვა, საეკლესიო სამართლის ნორმები, რომლებიც წარმართული ეპოქის ჩვეულებითი სამართლის დებულებებთან შედარებით უფრო მეტი ისტორიული სიმაღლის გამომხატველნი იყვნენ, ცხოვრების პირობებს შეგუებული აღმოჩნდნენ. ქორწინება უფრო მყარი გახდა. აიკრძალა მეოთხე ქორწინებაცკი. „მეოთხეს და მეხუთეს, გინა უწესოსა მრავალ ქორწინებას სრულად აღუზურის

და განაძებს 'ეკლესიით მსოფლიო ესე ღმრთივ კრებჭ' - ნათქვამია 1748 წელს ქართული საეკლესიო კრების დადგენილებაში.

იმავე საეკლესიო კრების დადგენილებით ერთ-ერთ მუხლში (21) ნათქვამია: „განვაკრძალებთ ზოგად ყოველთა მართლმადიდებელთა ქრისტიანთა, რათა არაინ მიიყვანოს ცოლად უწესოთა ქორწინებითა დედაკაცი განტევებული ქმრისაგან, რამეთუ ცხადად მრუშების ბრალსა შინა შთაეფლების, ვითარცა მოგვიღებინეს წმიდისაგან სახარებისა ქრისტეს ნათქვამი სამლო ბრძანება, ვითარმედ: რომელმან განტევებული შეირთოს, მანცა იმრუშაო. და ამას თანა ეწამებიან სამოციქულონიცა კანუნი და წმიდანი შეიღნი მსოფლიონი კრებანი და უფროსდა დიდი ბასილი. ამისათვის ჩვენცა ერთხმობით თანა მიუხმაებთ და დავამტკიცებთ თქმულსა მათსა, რათა რომელთაცა ესხნენ უშჯულოდ შეყოფილნი, ქმრისაგან განტევებულნი, მემრუშენი დედაკაცი, მყის დახსნას და დაირღვიოს უწესო და უშჯულო ქორწინება მათი“-ო.

საეკლესიო კრების ზემოთ მოტანილი დადგენილება მართალია, 1748 წელსაა სანქციონირებული, მაგრამ იგი ახალს არაფერს შეიცავს, ძველი სჯულის კანონების მუხლებისაგან განსხვავებულს. სჯულის კანონის მეშვეობით საუკუნეების მანძილზე ზემოხსენებული დებულება მოქმედი ნორმა იყო საქართველოს სინამდვილეში, მთის ზოგიერთი რაიონების გამოკლებით.

ქართველ მთიელებში ბარის საქართველოს კანონმდებლობის ყველა ნორმა არ მოქმედებდა. ეს ითქმის როგორც საერთო, ასევე საეკლესიო სამართლის მისამართით. ჩვეულებითი სამართალი დიდ წინააღმდეგობას უწევდა მათ. ასევე იყო მდგომარეობა განქორწინების საკითხებშიც. ძველი, წარმართული ჩვევების და ნორმების გადუმონაშთები აქ უფრო ცხოვლად იყო წარმოდგენილი.

## შენიშვნები

ბპ. 4. ოჯახის შესახებ სოციოლოგიური გამოკვლევებიც არსებობს. იხ. ა.გ. ხარჩევ, ქორწინება და ოჯახი სსრ კავშირში. სოციოლოგიური გამოკვლევის ცდა. მოსკოვი. 1964, გვ. 4. (რუს.ენაზე).

ბპ. 8. კოლიანი ეპისკოპოსების შესახებ. იხ. მ.ჯანაშვილის „კოლოსანი ეპისკოპოსები“ გაზეთი „საქართველო“ №160, 1917წ.

ბპ. 8. ადრეფეოდალურ ხანაში კანონიკური წყობილების შესახებ. იხ. კ.კეკელიძე კანონიკური წყობილება ძველ საქართველოში. ტფილისის უნივერსიტეტის მოამბე ტ. X, 1929.

ბპ. 11. ნათესაობის ხარისხთა გამოთვლის სისტემების შესახებ. იხ. ა.პავლოვი. საეკლესიო სამართალი. 1901. (რუს. ენაზე).

ბპ. 12-13. ძველ საქართველოში ნათესაობის მნიშვნელობის შესახებ საქორწინო ურთიერთობაში. იხ. კ.კეკელიძე. ძველი ქართული მწერლობის ისტორია. ტომი პირველი. 1951 წლის გამ. გვ. 537-538.

აგრეთვე კ.კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. ტომი პირველი. 1956, გვ. 313.

ბპ. 15-16. ვახტანგ გორგასლის ანდერძის შესახებ. იხ. „ქართლის ცხოვრება“ ტ. I, თბილისი, 1955, ს. ყაუხჩიშვილის რედ.

ბპ. 16. ძველ საქართველოში ახლო ნათესაეთა ქორწინების ფაქტების შესახებ. იხ. კ.კეკელიძე, ეტიუდები... წიგნი I, გვ. 114.

ბპ. 16. ექ.თაყაიშვილის მოსაზრების შესახებ. იხ. „სუმბატ დავითის - ძის ქრონიკა“, თბ. 1949 გვ. 30



ბპ. 17. ძველ საბერძნეთში ახლო ნათესავთა შორის ქორწინების მიზეზების შესახებ. იხ. „გორტინის კანონები“. ლ. იოსელიანის თარგმანით და გამოკვლევით თბილისი. 1966.

აგრეთვე: გ.ნადარეიშვილი, „სახელმწიფოსა და სამართლის ისტორია“ ნაწილი პირველი. ძველი აღმოსავლეთი და ძველი საბერძნეთი. თბილისი. 1996.

ალ.წერეთელი, ძველი საბერძნეთი, „თბ. 1958. გამ. „ცოდნა“

ბპ. 19-20. ბიზანტიური სამართლის მიხედვით ქორწინების შესახებ, იხ. კარლ ედუარდ ცახარიე ფონ ლინგენტალი „ბერძნულ-რომაული სამართლის ისტორია“ (გერმანულად), 1955წ. გამოც.

ლ.ვებოზობაშვილი ბიზანტიელი მწერალი და სახელმწიფო მოღვაწე მიხეილ ჰსელლოსი. ნაწ. I, მოსკოვი. 1901 (რუსულ ენაზე) გვ. 58-61

ქართულ სამართალში ქორწინების პირობების შესახებ: იხ. „დიდი სჯულის-კანონი“, გამ. „მეცნიერება“ 1975წ. ე.გაბიძაშვილის, გ.ნინუას, ე.გიუნაშვილის მ.დ. ლაქიძის რედაქციით.

აგრეთვე: „ქართული სამართლის ძეგლები“ ტომი III, თბ. 1970 ი.დოლიძის რედ.

ბპ. 23-24. ე.წ. „წარმომადგენლობით“ ქორწინების შესახებ, იხ. ივ.ჯავახიშვილი. ქართული სამართლის ისტორია, წიგნი მეორე, ტფილისი, 1929 გვ. 367-369

ბპ. 26. გვირგვინის კურთხევისთვის დაწესებული გადასახადის შესახებ, იხ. ივ.ჯავახიშვილი. „სოციალური ბრძოლის ისტორია საქართველოში“ ტფილისი. 1934, გვ. 13-14

ბპ. 28-29. დასაქორწინებელთა „ერთწოდებრიობის“ შესახებ, იხ. „ჩიჩუას სიგელი“ ე.თაყაიშვილის კომენტარებით. გაზ. „ივერია“, 1891, №225.

თ.ჟორდანია. „ქრონიკები“ ტ. II, 1897, გვ. 286

ს.კაკაბაძე. ისტორიული საბუთები, წ. მეორე, ტვ. 1919, გვ. 44

ბვ. 31. „სანიჭარის“ შესახებ იხ. ს. მაკალათია, „მესხეთ-ჯავახეთი“. თბილისი, 1938, გვ. 96

ბვ. 35. ჟამთა აღმწერლის ცნობა: იხ. „ქართლის ცხოვრება“ ტომი II, 1959, თბილისი, გვ. 172.

ბვ. 36-37. მეფე-ქალის უფლებების შესახებ, იხ. იასე ცინცაძე. „ძივანი რუსეთსა-ქართველოს ურთიერთობის ისტორიიდან“, თბილისი, 1959, გვ. 140.

ქალთა ქმედუნარიანობის შესახებ, იხ. ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. III, 1170, (ნიკორწმინდის იადგარი), აგრეთვე საქართველოს სიძველენი, ტ. I. მეორე გამოც. თბილისი 1920, გვ. 85. აგრეთვე, საქართველოს სიძველენი ტ. II, გვ. 25, 70-71, 59-60, 96, 180, 187, 371-374, 466; საქართველოს სიძველენი, ტ. III, საბ. № 441, გვ. 442

მასალები საქართველოს ეკონომიური ისტორიისათვის, წიგნი II, თბ. 1953, საბუთები № 29, 60, 100, 127, 146, 157, 161, 168, 202, 213, 306, 327, 311.

აგრეთვე აკ. შანიძე. ქართველთა მონასტერი ბულგარეთში და მისი ტიპიკონი. ტიპიკონის ქართული რედაქცია. „მეცნიერება“, თბილისი, 1971.

ბვ. 39. ცოლი ქმრის კრედიტორად გვევლინება ერთი საბუთის მიხედვით, იხ. მასალები საქართველოს ეკონომიური ისტორიისათვის, წიგნი მეორე, ნ. ბერძენიშვილის რედაქციით. თბ. 1953, საბუთი № 168, გვ. III.

ქართული ჩვეულებითი სჯული, იხ. „ქართული სამართლის ძეგლები“, ტ. II, 1965, ი. დოლიძის რედ.

ბმ. 44-45. ქმარი პირობას დებს, რომ ცოლს რიგიანად მოექცევა. იხ. დოკუმენტები საქართველოს სოციალური ისტორიიდან. წიგნი II თბ.1952, ნიკო ბერძენიშვილის რედ. საბუთი №439.

ბმ. 46. ფეოდალურ საქართველოში ქართველ ქალთა კულტურულ-საგანმანათლებლო როლის შესახებ. იხ. კაკეკელიძის წერილი „ენიმქის“ მოამბეში, ტ.XIII,1943, გვ.119.

აგრეთვე კაკეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტომი II, თბ.1941, გვ.183.

ქართველი ქალის ქონებრივი მდგომარეობის შესახებ. იხ. სარა ბარნაველი, ელისაბედ ბატონიშვილის მზითვის წიგნი. საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, ტ.X,1940, გვ.220.

ბმ. 53. სომხეთში უძველესი ხანის ოჯახის შესახებ იხ.ხალატიანც, სომხეთის ისტორიის ნარკვევები, მოსკოვი, 1910, გვ. 328-329 (რუსულ ენაზე).

მანუკ აბელიანი, ძველი სომხური ლიტერატურის ისტორია. ტ.I, ერევანი 1948, გვ.13(რუსულ ენაზე).

ხ.სამუელიანი. სომხური სამართლის ისტორია. 1939(სომხ.ენაზე).

ბმ. 55-59. ახ.წ. მეექვსე საუკუნის სომხური სამართლის შესახებ. იხ. ნადონც, სომხეთი იუსტინიანეს ეპოქაში, სპბ. 1908, გვ.178-195 (რუსულ ენაზე).

ი.მანანდიანი, იუსტინიანეს ნოველები სომხებში მემკვიდრეობის წესების შესახებ, სომხეთის სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, საზოგად. მეცნიერებანი. 1952 №5, გვ.61-71.

ბმ. 59. უძველეს ხანაში მშობლებსა და შვილებს შორის ურთიერთობის შესახებ. იხ. ივ.ჯავახიშვილი. „ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა“ თბ.1945, გვ.65 შდრ.პ.კეეს „ქურუმები ეკვატის სახელმწიფოში“. ლეიღენ-კელნი, 1953, გვ.290-292 (გერმანული ენაზე).

მპ. 64. მესამე-მეოთხე საუკუნეებში სპარსული საოჯახო სამართლის შესახებ. იბ. ნ.პიგულევსკაია „ირანის ქალაქები ადრეულ შუა საუკუნეებში“. მოსკოვი.1956. გვ.184-186 (რუს.ენაზე).

„სირიული სამართლის წიგნი“, ედ.ზახაუს გამოცემა, ბერლინი 1914, იბ. აქ იმობოხტას სამართალი, წიგნის IV თავი, აგრეთვე მესამე თავის პირველი პარაგრაფი. (გერმ.ენაზე).

მპ. 69. შექქესე-შერეე საუკ. ბიზანტიური საოჯახო და მემკვიდრ. სამართლის შესახებ. იბ. შარლ დილ „იუსტინიანე და ბიზანტიური ცივილიზაცია“, სანკტ პეტერბურგი. 1908. (რუს.ენაზე).

აგრეთვე „ეკლოგა“. VIII საუკუნის ბიზანტიური საკანონმდებლო კრებული ე.ლიპსიციის თარგმანი რუსულ ენაზე. მოსკოვი. 1963. გამომც. „ნაუკა“.

იბ. ვ.ვასილიევსკის სტატია მერვე საუკუნის ბიზანტიელ იმპერატორთა კანონმდებლობის შესახებ. „ჟურნალ მინისტერსტვა ნაროდნოგო პროსვეშჩენია“ 1878, ოქტომბერი.

ზ.უდალცოვა „იუსტინიანეს საკანონმდებლო რეფორმები“...

ა.პავლოვი „მეუღლეთა პირადი ურთიერთობა ბერძნული რომაული სამართლის მიხედვით“, იბ. უჩენიე ზაპისკი კჰანსკოგო უნივერსიტეტა, 1865, ტ.1, 90-96.

„ბიზანტიის კულტურა“. (IV-VII სს.), მოსკოვი.1984. ზ.ვ.უდალცოვის რედ. (რუს.ენაზე)

მპ. 77. კონსტანტინე პორფიროგენეტის თხზულების ქართული თარგმანის ნაწილი, ოს.გეორგიკა, ტ.IV, წიგნი მეორე, აკად. ს.ყაუხჩიშვილის რედაქციით, თბილისი 1962, გვ. 174-277.

მპ. 80-82. ძველ საქართველოში მზითვის არსებობის შესახებ, იბ. კ.კეკელიძე, ადრინდელი ფეოდალური ქართული ლიტერატურა. თბილისი.1935, გვ.135.

საერთოდ მზითვის მნიშვნელობის შესახებ იბ. ნ.ივანიშვი,

თხზულებანი, კიევი, 1876, გვ.90-91 (რუს.ენაზე).

ეთნოგრაფიული მასალების შუქზე მზითვის შესახებ. იხ. რ.ხარაძე, „ქართული საოჯახო თქვა“, ტ.11, თბილისი, 1961, გვ.51-52 (რუს. ენაზე).

აგრეთვე ი.ა.კისლიაიკო, ოჯახი და ქორწინება ტაჯიკებში, მოსკოვი. 1959, გვ.234 (რუს. ენაზე).

ბპ. 85. ადგილ-მამულის მზითვად გატანების შესახებ. იხ. „ისტორიული საბუთები შიო მღვიმის მონასტრისა და ძველი ვაჰანის ქვაბი“, 1896წ.

საბ. №60, წიგნის რედაქტორია თ.ჟორდანიას.

ბპ. 86. ქონების მემკვიდრეობისა და ტახტის მემკვიდრეობის წესს შორის კავშირის შესახებ. იხ.ქენრი სომნერ მენ, ძველი კანონი და ჩვეულება. მოსკოვი. 1884. გვ.95 (რუს.ენაზე)

აგრ. ბ.ზოიძე. ფეოდალური საქართველოს მემკვიდრეობითი სამართალი. ბათუმი.1992.

ბპ. 111. რკონის სიგლის ტექსტი, იხ. „ქართული სამართლის ძეგლები“ ტ.11. 1965, ღოკ.№23.

ბპ. 112-113. ყანჩაეთის სახარების მინაწერი იხ. ე.თაყაიშვილი „საისტორიო მასალანი, წიგნაკი პირველი, ტფილისი, 1913, გვ.63 შდრ. ვ.ფუთურიძე. ქართულ-სპარსული ისტორიული საბუთები, თბ.1955, საბ.№163, საბ.№116.

ბპ. 115 ვახტანგ მეექვსის სამემკვიდრეო კანონის შესახებ. იხ. დ.ფურცელაძის წერილი „საბჭოთა სამართალში“, №3, 1969. გვ.45.

ბპ. 120. იხ. დავით ბაგრატიონი „საქართველოს სამართლისა და კანონმდებლობის მიმოხილვა“. აპ. როგავას რედაქციით. თბ. 1959 გვ. 38-39.

ბპ. 122. ბერძნულ სჯულისკანონში მემკვიდრეობის სამართლის საკითხებზე. იბ. ნარბეკოვ, კონსტანტინოპოლის პატრიარქის ფოტიოსის ნომოკანონი ვალსამონის ახსნა-განმარტებით, ნაწ. I, ყაზანი, 1899, გვ.187 (რუს. ენაზე).

ბპ. 133-135. სახლისშვილობის შესახებ. იბ. ი. ჭყონია, „ქორწინების ინსტიტუტი მთიულეთში“. იბ. 1955, გვ. 78-79.

ვ. ბარდაველიძე. ქართველი ტომების ასტრალურ ღვთაებათა პანთეონის ერთ საფეხურთაგანი. მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, ტ. X, გვ. 159-160.

იბ. ი.მ. დიაკონოვ, საადგილ-მამულო ურთიერთობათა განვითარება ასირიაში. ლენინგრადი. 1949, გვ.59-60 (რუს).

ბპ. 152-153. უკანონოდშობილის უფლებების შესახებ. ი. ზაგოროვსკი, საოჯახო სამართლის კურსი, მოსკოვი, 1902, გვ. 299-300, (რუს), ე. ჯენკსი. ინგლისური სამართალი. მოსკოვი 1947, გვ. 233 კარასევიჩ, საფრანგეთის ჩვეულებრივი სამოქალაქო სამართალი. მოსკოვი. 1876, გვ. 384. (რუს).

ი. მეუნარგია. სამეგრელო დავით დადიანის დროს.

ბპ. 161. რუსეთში შვილის მკვლევლობისათვის სასჯელის ღონისძიების შესახებ. იბ. ს.ვ. ოუშკოვ, სსრკ სახელმწიფოს და სამართლის ისტორია. ტ. I, 1950, გვ. 118 (რუს. ენაზე).

ბპ. 169. ფარსადან გორგიჯანაძის სიტყვები ეზმაურებიან შუა საუკუნეების ცნობილი სახელმწ. მოღვაწის და პოლიტიკური მოაზროვნის ნიზამ ალ-მულქის მიერ „სიასეთ ნამეში“ გამოთქმულ აზრს. იგი წერს: „ბრძენნი იტყვიან: „ღირსეული მსახური და მონა უკეთესია შვილზე“. ხელიდან არ უნდა გაუშვათ კარგი მონები და კარგი მსახურები. როგორც პოეტმა თქვა: ერთი ერთგული მონა ას ვაჟიშვილს სჯობია, რამდენადაც შვილებს

მამის სიკვდილი სურთ, მსახურს ბატონის სიცოცხლე“.

იხ. ნიზამ აღ-მულქ „სიასეტ ნამე“ მოსკოვი. 1949, გვ. 123 (რუს).

ბვ. 180. განქორწინების თავისუფლებების რაობის შესახებ ძველ რომში. ი. მ. ანდრეევი, „განქორწინება და „ადულტერიუმ“ კლასიკური ხანის რომის სამართალში“, სოფია, 1954, გვ. 49-51 (ბულგარულ ენაზე).

ძველი ებრაული სამართალი, რომლის მიხედვითაც მრავალ-ცოლიანობა ლეგალური მოვლენა იყო, არ შეიძლება განქორწინებათა თავისუფლების თვალსაზრისით რომაულის გვერდით დაეაყენოს. ე.წ. მოსეს კანონებით ებრაელს ოთხი ცოლის ყოლის ნება ჰქონდა. აქედან ორი თავისუფალი ქალი უნდა ყოფილიყო და ორი მხვევალი.

მამაკაცი ებრაელებისათვის განქორწინება ადვილი იყო. ეს გასაგებიცაა. ყიდვითი ქორწინების დროს მესაკუთრე ქმარს განქორწინების უფლებას ვერავინ შეუზღუდავდა. ქმარს შეეძლო ცოლი მოეშორებინა იმ მიზეზითაც, რომ უფრო ლამაზი საცოლვე გამოენახა.

ბვ. 181. ძველ რომში ავგუსტეს ეპოქის საქორწინო კანონმდებლობის შესახებ. იხ. ნ. მაშენ „ავგუსტეს პრინციპატო“. მოსკოვი. 1949. გვ. 422-429 (რუს. ენაზე).

ბვ. 184. აღმოსავლეთის ეკლესიის საქორწინო კანონმდებლობის შესახებ. იხ. ცპისმან „აღმოსავლეთის ეკლესიის საქორწინო სამართალი“ ვენა, 1864 გვ. 753-754 (გერმანულ ენაზე).

ბვ. 187. მერვე საუკუნის ბიზანტიაში განქორწინების საფუძვლების შესახებ იხ. დ. შარევიჩი „საქორწინო ელემენტები და მისი მნიშვნელობა“. იაროსლავლი 1879, გვ. 90-91

ბპ. 189. საგანქორწინებო კანონმდებლობის განვითარების შესახებ იხ. მ. კულიშერ „განქორწინება და ქალის მდგომარეობა“. სანკტპეტერბურგი. 1896.

არ შეიძლება დავეთანხმოთ იური სემიონოვს, რომელიც ფიქრობდა, რომ ე.წ. „სოციალისტურ საზოგადოებაში“ ქორწინების ინსტიტუტი თავისუფალია „ეკონომიკური მიზეზებისაგან“. ი. ი. სემიონოვი. ქორწინებისა და ოჯახის წარმოშობა, გამ. „მისლ“, მოსკოვი. 1974. (რუს. ენაზე).

ბპ. 193. აგათა სქოლაქტიკოსის თხზულების ჩვენთვის საინტერესო ადგილის თარგმანი. იხ. წიგნში „გეორგია. ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ“ აკად. ს. ყაუხჩიშვილის რედ. 1936 გვ. 153.

ბპ. 199. მრუმობის ცნების ევოლუციის შესახებ იხ. ნ. გლუბოკოვსკი. „მრუმობის მიზეზით განქორწინება ქრისტეს მოძღვრებით“ სანკტპეტერბურგი 1895 (რუს.).

ბპ. 202. საგულეებელია, რომ მეთორმეტე საუკუნის უკანასკნელ მეოთხედამდე - თამარის მეფობამდე საქართველოში ქვრივ ქალებს ხელმეორედ გათხოვების უფლება არ გააჩნდათ. ეს ჩვეულება, როგორც ჩანს, წარმართული ხანიდან მომდინარეობდა, როცა ქალის მდგომარეობა დაბალი იყო და მას, ალბათ, ურვადით იძენდნენ. ასევე იყო ძველ სპარსეთშიც, ინდოეთშიც და ჩინეთშიც.

ჩინეთში ქვრივმა ქალმა ხელახელი ქორწინების უფლება მხოლოდ მიმდინარე, მეოცე საუკუნეში მოიპოვა.

ბპ. 204. ე.წ. „სოდომური“ ცოდვისათვის ბიზანტიაში სიკვდილით დასჯა იყო დაწესებული. იხ. კ.ე. ცახარიან ფონ-ლინგენტალი. „ბერძნულ-რომაული სამართლის ისტორია“, III გამოცემა, ბერლინი, 1892, გვ. 341 (გერმ. ენაზე).



ამასვე ადმსტურებს ბიზანტიური სამართლის ისტორიის მკვლევარი ს. ტროიანოსიც.

ანალოგიური ნორმა ყოფილა მუსლიმანურ სამართალშიც.

იხ. ზიდაია. „მუსლიმანური სამართლის კომენტარები“. ტ. II, ტაშკენტი, 1893, გვ. 20 (რუს. ენაზე).

**ბმ. 209** მოდესტინუსის მხრივ ქორწინების განმარტება მოთაქსებული იყო ქართულად თარგმნილ „დიდ სჯულისკანონშიც“.

იხ. „დიდი სჯულისკანონი“. გამოსაცემად მოამზადეს: ე. გაბიძაშვილმა, ე. გიუნაშვილმა, მ. დოლაქიძემ, გ. ნინუამ. გამ. „მეცნიერება“ თბილისი 1975.

**ბმ. 211.** „დიდ სჯულისკანონში“ განქორწინების აღსანიშნავად, კერძოდ ლათინური „რეპუდიუმ“-ის და „კეპარაციო“-ს შესატყვისად იმპარება განუღვია. ზოგჯერ იმპარება განყოფილებაც და განუღვიაც.

ლათინურ „ადულტერიუმ“-ს დიდ სჯულის კანონში შეესატყვისება მრუშება.

**ბმ. 217.** ბიზანტიაში განქორწინების წესების შესახებ იხ. სოკოლოვ. „განქორწინების საბაბები მეცხრე საუკუნის შუა წლებიდან მეთხუთმეტე საუკუნის ნახევრამდე“. სანკტპეტერბურგი. 1911 (რუს. ენაზე).

იხ. აგრეთვე „პროვოსლაენაია ბოგოსლავსკაია ენციკლოპედია“. ტომი II, 1901, გვ. 1023.

**ბმ. 228.** ქალთა და მამაკაცთა უფლებების თანასწორობის გამოხატულება იყო ადრეფეოდალურ სკანდინავიაში (ნორვეგიაში) უპლანდის კანონები, რომლითაც ცოლს, თუ ის მოღალატე ქმარს მეუღლურ დალატზე წაარსწრებდა, უფლება ეძლეოდა კიდევაც მოეკლა მოღალატე ქმარი.

იხ. ვ. ვილდა „გერმანელების სისხლის სამართალი“ ქალღე.

1842, გვ. 828 (გერმ. ენაზე).

ბმ. 239. ძველ ფრანგულ სამართალში არსებული ვითარების შესახებ.

იხ. მ. შასა „ნარკვევი, სამართლებრივი სიმბოლიკის შესახებ“ პარიზი, 1847- გვ. 314-316. (ფრანგ. ენაზე).

იხ. აგრ. ე. ბუხნერ, „სასამართლო მედიცინა ექიმებისა და იურისტებისათვის“. პეტერბურგი 1870, გვ. 94 (რუს. ენაზე)

ვ. მერუევსკი „სასამართლო გინეკოლოგია“ 1878 (რუს. ენაზე)  
გვ. 4

ბმ. 254. იხ. არქეოლოგიური კომისიის აქტები, ტ. I 1866, ტფილისი, გვ. 58-59 (რუსულ ენაზე).

### ბმ. 256-257

XII საუკუნეში ვინმე კონსტანტინე პაპაიანოპულოს ასაკით 16 წლისას, მშობლებმა შერთეს ცოლი. ეს უკანასკნელი ქმარზე უფროსი იყო, როგორც საგანქორწინებო ოქმიდან ჩანს, პაპაიანოპულოს ცოლი დალატობდა. მას საყვარელი გაუჩენია. მიტროპოლიტმა პაპაიანოპულო დააშორა ცოლს. ამ უკანასკნელს დაევალა ქმრისათვის დაებრუნებინა მისი ქონება და მიეცა ნება ახალი ქორწინებისა, მაგრამ აეკრძალა საყვარელზე გათხოვება.

ქმრის მოღალატე ცოლს არ ქონდა უფლება იმ პირს გაჰყოლოდა ცოლად, ვისთანაც იგი მრუშობდა.

იხ. ე.ა. ჩერნოუსოვ „XIII საუკუნის ბიზანტიის მიყრუებული ადგილიდან.“ (რუსულ ენაზე).

## ს ა რ ჩ ე ვ ი

წინასიტყვაობა .....	3
თავი პირველი. საქორწინო სამართალი .....	6
1. ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად აღიარება და საქორწინო სამართლის ახალი პრინციპები .....	6
2. ახლო ნათესავებს შორის ქორწინება დიდებულთა წრეში .....	13
3. დაქორწინების პირობები .....	18
4. ქალების უფლებრივი მდგომარეობის შესახებ ოჯახსა და საზოგადოებაში .....	32
.	
თავი მეორე. მშობლებსა და შვილებს შორის პირადი და ქონებრივი ურთიერთობა .....	52
1. მშობლებსა და შვილებს შორის პირადი და ქონებრივი ურთიერთობა ადრეფეოდალურ საქართველოსა, სომხეთსა და ბიზანტიაში .....	52
2. ვაჟიშვილების და ქალიშვილების ქონებრივი უფლებები ოჯახში .....	64
3. მემკვიდრეობის ობიექტები და მემკვიდრე წრე .....	104
4. შვილობილისა და ზესიძის (ძესიძის) ინსტიტუტი. მემკვიდრეობის საანდერძო ფორმა .....	123
5. მშობლებსა და შვილებს შორის ქონებრივი ურთიერთობა გვიანი შუა საუკუნეების ქართული საკანონმდებლო ძეგლების მიხედვით .....	137
.	
თავი მესამე. განქორწინება ქართული სამართლის მიხედვით .....	177
შენიშვნები .....	202

**რედაქტორი  
გამომცემლობის რედაქტორი  
კორექტორი**

**პროფ. ბ.ზოიძე  
ნინო ჩიტიაშვილი  
ციალა სვანიძე**

**სააღრიცხვო საგამომცემლო თაბახი 18.2**  
**პირობითი ნაბეჭდი თაბახი 12,2**

**ფასი შეთანხმებით**

**„სამთავისი“  
თბილისი, 1996**



**ტირაჟი 1000**

**შეკ. 591**



**სიწარმო-საგამომცემლო  
გაერთიანება „მეცნიერება“  
თბილისი, 380060  
ვამრეკელის ქ. 19**