

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია
ივ. ჯავახიშვილის სახ. ინტორიის, არქეოლოგიისა და
ეთნოგრაფიის ინსტიტუტი

ქუქუნა ერიავვილი

**უკველასი
სოციალურ-რელიგიური
ინსტიტუტები საქართველოს
ეთიანეთში**



„ზამოცემლობა „მეცნიერება“
თბილისი

1982

9 (C 41)

63 . 3 (2 Γ)

9 (47 . 922) + 2 (47 . 922) (09)

ე 78

ნაშრომში ავტორის მიერ ველზე შეკრებილი და საარქივო ეთნოგრაფიული მასალების, წერილობითი წყაროების, აგრეთვე, სამეცნიერო ლიტერატურის მონაცემების გათვალისწინების საფუძველზე, შესწავლილია უნჯის//მკვიდრის (ფშავ-ხევსურეთი), მოსულის (ფშავ-ხევსურეთი), ქელოსანის (ხევსურეთი), ქევისბერის (ფშავი), ერისგანის (ფშავ-ხევსურეთი) ინსტიტუტები. ნაშრომი მიზნად ისახავს, აღნიშნული ინსტიტუტების შესწავლით, გამოიკვლიოს მოსახლეობის სოციალური შემადგენლობის, საზოგადოებრივი (მმართველობითი) ფუნქციების მქონე მეთემეთა დაყენება-დანიშვნისა და მიწათმფლობელობის ზოგიერთი საკითხი ქართველ მთიელთა ადრეკლასობრივ საზოგადოებაში. მიზნად ისახავს გაარკვიოს, თუ რა მიმართულებებით იზღუდებოდა რიგით მეთემეთა უფლებები და მონაწილეობათემის მმართველობის აპარატში.

რედაქტორი გ. ჩი ტ ა ი ა

წინასიტყვაობა

1970 წ. ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილების სამეცნიერო კვლევითი მუშაობის გეგმით დასამუშავებლად მომეცა კელოსანის ინსტიტუტი ხევსურეთში. საკითხი სრულიად შეუსწავლელი იყო, აქა-იქ, მის შესახებ ეთნოგრაფიულ სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმული ზოგადი ხასიათის მოსაზრებები — ბუნდოვანი, ზოგჯერ სინამდვილისაგან ძალიან დაშორებული და ინსტიტუტის შინაარსის გახსნისათვის შესაძლებლობას მოკლებული; იყო. საარქივო მასალების გაცნობა-გათვალისწინების გარდა, საჭირო იყო ადგილზე საკითხის გარშემო მასალების მიკვლევა, გამოვლენა და აღნუსხვა. ამავე დროს, კელოსნობასთან ერთად, საჭირო გახდა ისეთი ინსტიტუტების შესწავლაც, როგორცაა: უნჯის//მკვიდრის, მოსულის (ფშავ-ხევსურეთი), კევისბერის (ფშავი), ერისგანის (ფშავ-ხევსურეთი), ხატისშვილობის, საყდრისშვილობისა და ხატისყმობის ზოგად ქართულ ინსტიტუტთან დაკავშირებული წესების — ბავშვის ჯვარში მიზარების, საწულის (ხევსურეთი), წულის გაყვანის (ფშავი), ბერად დაყენების (ქართლი) შესწავლაც. აღნიშნულ საკითხებზე მასალები შეიკრება 1974—1975—1976 წლებში ხევსურეთში, 1977—1978 წლებში — ფშავში, 1972 წელს — ქართლში, 1973 წელს — წითელწყაროში, ხოლო 1974 წელს — სამგორის სოფ. გამარჯვებაში ჩასახლებულ ხევსურ მოსახლეობაში. ველზე მუშაობა და მასალების დამუშავება ხდებოდა ეთნოგრაფიული კვლევის კომპლექსურ-ინტენსიური მეთოდით¹.

¹ გ. ჩიტაია, ქართული ეთნოლოგია, მიმოხილველი, I, 1926; მისივე, ქართლის ეთნოგრაფიული ექსპედიცია, მიმოხილველი, I, 1949; მისივე, Этнографические исследования в Грузинской ССР, СЭ 1948, № 4; მისივე, Этнография за годы послевоенных пятилеток. СЭ, 1952, № 3; მისივე, Принципы и методы полевой этнографической работы, СЭ, 1957, № 4.

მასალების შეკრების სხვა მეთოდებს შორის გამოვიყენეთ ე. წ. მიჯრითი მეთოდიც, კერძოდ, ჯელოსანის ინსტიტუტზე მუშაობის დროს სხვადასხვა მთხრობელთა მიერ მოწოდებული ზოგადი ხასიათის ფრაგმენტული მასალები არასაკმარისი გამოდგა აღნიშნული ინსტიტუტის სოციალურ-რელიგიური ბუნებისა და შინაარსის მთლიანად გასახსნელად. ამიტომ, ავიღეთ საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივში დაცული ალ. ოჩიაურის მიერ შედგენილი ხევისურეთის თემების მოსახლეობის 1949 წლის აღწერილობა, ყოველი თემიდან შევარჩიეთ სოფლები, მათი კომპლობრივი აღწერილობა ჩავიტანეთ ხევისურეთში და მის მიხედვით გამოვიკვლიეთ ყოველი მეთემე მამაკაცის ქელოსნობის, მიობარების, განათვლის, საწულის წესების შესრულების საკითხები. მასალები ჩავიწერეთ ცალკეული გვარებისა და მამიშვილობების მიხედვით. ამასთან, არაიშვიათად, მოხერხდა მასალის რამდენიმე თაობის ფარგლებში დადგენაც, რაც, თაობათა გამოთვლის საფუძველზე, ზოგჯერ მე-18 საუკუნით თარიღდება. შედეგად მივიღეთ ობიექტური მასალა. მასალების ცალკეული თემების მიხედვით ფიქსაციამ და იმ განსხვავებებმა, რაც საკითხებზე სხვადასხვა სათემო გაერთიანების მიხედვით წარმოჩნდა, საშუალება მოგვცა ჩვენთვის საინტერესო ინსტიტუტები შეგვესწავლა დინამიკაში, დაგვედგინა განვითარების საფეხურები და სხვ.

ვსარგებლობთ შემთხვევით და მადლობას მოვახსენებთ აკად. გ. ჩიტაიას და ისტ. მეცნ. დოქტ. თ. ოჩიაურს, რომლებიც ხელნაწერში გაეცნენ ჩვენს ნაშრომს და არაერთი სასარგებლო შენიშვნა თუ რჩევა მოგვაწოდეს.

შ ე ს ა ვ ა ლ ი

ქართველ მთიელთა საზოგადოებების სახით საქმე გვაქვს განვითარებული სახელმწიფოებრიობის ფარგლებში უფრო ჩამორჩენილი სოციალურ-ეკონომიკური წყობილების ავტონომიურ ფუნქციონირებასთან. მიუხედავად იმისა, რომ მთა ბარში არსებულ დიდ პოლიტიკურ ერთეულებთან მუდამ მჭიდრო ერთობაში იმყოფებოდა, შინაგან ცხოვრებაში იგი ავტონომიურობას ინარჩუნებდა და თავისი სოციალურ-ეკონომიკური წყობილებით მკვეთრად განსხვავდებოდა ბარისგან¹.

საქართველოს მთის სოციალურ-ეკონომიკური წყობილების კვლევას არასოდეს მოჰკლებია მეცნიერთა ყურადღება. დღეისათვის ქართველ მთიელთა საზოგადოება აღიარებულია, როგორც ადრეკლასობრივი და მის შესწავლას დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ადრეკლასობრივ საზოგადოებათა განვითარების ზოგადი კანონზომიერების დადგენისათვის.

ფრ. ენგელსი ადრეკლასობრივ საზოგადოებაში კლასების ჩამოყალიბების ორ ძირითად გზაზე მიუთითებდა². ერთ-ერთი უმთავრესი და აშკამად ჩვენთვის საინტერესო გზა იყო ორგანიზატორული (მმართველობითი) ფუნქციების მქონე პირების გამოყოფისა და თანდათან დაწინაურების, მათ მიერ ეკონომიკური და პოლიტიკური პრივილეგიების მოპოვების გზა. ასეთივე პროცესი მიმდინარეობდა ქართველ მთიელებშიც, თუმცა იგი სპეციფიკური იყო იმით, რომ „საქართველოს მთა, როგორც წესი, ბარის დიდი პოლიტიკური ერთეულების გავლენის სფეროში იმყოფებოდა და მათთან ურთიერთმოქმედება თითქმის შეუძლებელს ხდიდა წვრილ:

¹ გ. მელიქიშვილი, ქართველ მთიელთა სოციალ-ეკონომიკური წყობილების დახასიათებისათვის, ჟურნალი „მაცნე“, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიის, ხელოვნების ისტორიის სერია, გვ. 19.

² ფრ. ენგელსი, ანტიდიუბინგი, თბ., 1952, გვ. 211—214.

მთური გაერთიანების ფარგლებში კლასთა წარმოქმნის პროცესის ავტონომიურ, იმანენტურ განვითარებას³.

მთაში ორგანიზატორული (მმართველობითი) ფუნქციების მატარებელ მეთემეთა საკითხის კვლევის დროს გასათვალისწინებელია, უპირველესად ყოვლისა, ის გარემოება, რომ აღნიშნულ რეგიონში შემონახული იყო სატაძრო თემი და საორგანიზაციო და საკულტო ცენტრები ერთმანეთს ემთხვეოდა: თემის ცენტრში იდგა ჯვარ-ხატი (ტაძარი) ღვთაების საკულტო და სამეურნეო ნაგებობებით, რომელიც საერო და სასულიერო ხელისუფლების თავყრილობის ადგილი იყო. თვით თემი მისი ერთობლიობის განმასახიერებელი ჯვარ-ხატის საყმოდ, ხოლო თითოეული მეთემე მამაკაცი ყმად იწოდებოდა. სათემო ჯვარ-ხატის მუდმივი და დროებითი მსახურნი—ჯყარიონნი//ხატიონნი—ამავე დროს საერო ხელისუფლების მფლობელნიც იყვნენ თემში⁴. აღნიშნული მოვლენა განსაკუთრებით ნათლად ჩანს და ცოცხლად არის შემონახული ფშავ-ხევსურეთის ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით.

ფშავ-ხევსურეთში თემის მმართველობის უმაღლესი ორგანო იყო დარბაზი. „დარბაზი“ არჩეულა თემის საგარეო და საშინაო საკითხებს და მათ შესახებ განაჩენი გამოჰქონდა. იქ მუშავდებოდა თემის გარეშე მტრების წინააღმდეგ მოქმედებისა და გარკვეული დროის მონაკვეთისათვის შინათემურ სამუშაოთა გეგმები. დარბაზს გადაწყვეტილება გამოჰქონდა აგრეთვე თემის იმ ცალკეულ წევრთა დასჯის საშუალებებზე, რომლებსაც დანაშაული მიუძღოდათ ჯვარისა და ჯვარიონთა წინაშე, ანდა თავისი მოქმედებით თემში გაბატონებული წესრიგის დარღვევისათვის“. დარბაზის გადაწყვეტილებანი საჯაროდ ცხადდებოდა რომელიმე სახატო დღეობის დროს. დარბაზის გადაწყვეტილების გამოცხადების დროს, მათი შემაგრების მიზნით, ტარდებოდა ე. წ. სოფლის პირის გამაგრების ფიცი და სოფლის მოღალატეთა დარისხება. გამოცხადება ხდებოდა ხუცესის მიერ საზეიმო ვითარებაში⁵.

წინამდებარე გამოკვლევით, დარბაზს გამოჰქონდა გადაწყვეტილება, აგრეთვე, თემში მოსული მოსახლეობის მიღებისა, თუ არმიღების თაობაზე. დარბაზში შედიოდნენ: ქადაგი, ხუცესი (ფშავ-

3 გ. მელიქიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 30.

4 ვ. ბარდაველიძე, ხევსურული თემის მმართველობის სისტემა, საქ. სსრ მეცნ. აკადემიის მოამბე, ტ. XIII, № 10, 1952, გვ. 625.

5 იქვე, გვ. 625—626.

ში — თავკევისბერი), მეგანძე, მედროშე, მეზარე, მესაფუერე და ა. შ. წინამდებარე გამოკვლევით დარბაზში შედიოდა კელოსანთა (ფშავში — კევისბერთა) განსაზღვრული კატეგორიაც.

ჯვარ-ხატების მსახურთა შორის ქადაგი ერთ-ერთი ყველაზე თვალსაჩინო პირია. მისი ძირითადი ფუნქცია იყო: ა) შუამავლობა ზალხსა და ღვთისშვილებს შორის; ბ) მომავლის წინასწარმეტყველება (ავადმყოფობა, სიკვდილიანობა, ლაშქრობა, „ქრა-პრილობა“, ამინდი, მოსაველიანობა და სხვ.); გ) ხატის მსახურთა არჩევა; დ) სახატო საქმეების მოწესრიგება (მამულების შემომკვიდრება, ხატის მოძრავი ქონების გაზრდა და ა. შ.); ე) საზოგადოებრივი ცხოვრების მნიშვნელოვანი საკითხების გადაწყვეტა (სალაშქროდ წასვლის ორგანიზაცია, ქრა-პრილობისა და თავ-მეთავეობის საქმის მოწესრიგება, რჯულის წესების ჩამოყალიბებასა და დადგენაში მონაწილეობა და სხვ.)⁶.

ხუცესი (თავკევისბერი ფშავში) თემის საერო და სასულიერო ცხოვრებას ხელმძღვანელობდა. ეთნოგრაფიული მასალებით ზოგჯერ იგი განუსაზღვრელი უფლების მქონე პირად ისახება თემის ფარგლებში. სასულიერო ცხოვრებაში ხუცესი, როგორც მთავარი ქურუმი, ყველა მთავარ საჯვარხატო რიტუალსა და მსხვერპლის შეწირვის წესებს ასრულებდა. ამავე დროს ის განაგებდა სათემო ჯვარ-ხატის ქონებას, კერძოდ, მიწასა და საქონელს. მის ფუნქციაში შედიოდა, ერთი მხრივ, ჯვარ-ხატის ქონებაზე მეთვალყურეობა და, მეორე მხრივ, ხენა-თესვის, მკის, ლეწვისა და სხვა აგარული და მესაქონლეობის დარგის სამუშაოთა ხელმძღვანელობა ჯვარ-ხატის მეურნეობებში, ხოლო რიგ შემთხვევებში მეთემეთა მეურნეობებშიც. მის მოვალეობას შეადგენდა აგრეთვე, სათემო ჯვარ-ხატში საღალე, საბეგრო და საბალახე შემოსავალთა, აგრეთვე, სხვადასხვაგვარ ვალდებულებათა უზრუნველყოფა⁷.

სრულიად ხევსურეთის თემის სალოცავი გუდანის საღმრთო გიორგის ჯვარი მთავარი რჯულმდებლის როლში გამოდიოდა. აქ

⁶ თ. ოჩიაური, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ქადაგობის ინსტიტუტი), თბ., 1954.

⁷ ვ. ბარდაველიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 626—627. М. Канде-
лаки, к вопросу о социально-религиозном институте хевисбероба у горцев
Восточной Грузии, საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის
მასალები. 1974. მისივე, ხევისბერის ინსტიტუტის საკითხისათვის აღმოსავლეთ
საქართველოს მთიანეთში, მსე, 1975.

იკრიბებოდნენ ხალხური სამართლის მცოდნე პირები — ბჰე-ჟე-ვისბერნი, რომელთაც ქადაგის ორაკულის საფუძველზე სრულიად ხევსურეთის რაჯულში ცვლილებები შეჰქონდათ. ქადაგობის შინა-არსი და ბჰე-ჟევისბერთა გადაწყვეტილებანი სათანადო წარმომადგენლების მეშვეობით გადაეცემოდა სხვა თემების ჯვარ-ხატთა დარბაზებს⁸.

რაც შეეხება ჯვარიონთა — ორგანიზატორული (მმართველობითი) ფუნქციების მატარებელ მეთემეთა დაყენების, რიგით მეთემეთაგან მათი გამოყოფის წესს და, ამდენად, რიგით მეთემეთა მონაწილეობის საკითხს თემის მმართველობის აპარატში, იგი საგანგებო კვლევის საგნად ღღემდე არ ყოფილა. გამონაკლისს წარმოადგენს ქადაგის ინსტიტუტი, რომელიც მონოგრაფიულადაა შესწავლილი და ყურადღება გამახვილებულია, რა თქმა უნდა, ქადაგად დაყენების წესზეც⁹, რასაც წინამდებარე ნაშრომის ავტორიც ითვისისწინებს.

ნაშრომი მიზნად ისახავს, უმთავრესად ფშავ-ხევსურეთის. აგრეთვე, მთის სხვა კუთხეების პარალელური, ეთნოგრაფიული მასალების მოშველიების საფუძველზე, შეისწავლოს მოსახლეობის სოციალური შემადგენლობის, საზოგადოებრივი (მმართველობითი) ფუნქციების მქონე მეთემეთა დაყენება-დანაშენისა და მიწათმფლობელობის ზოგიერთი საკითხი ქართველ მთიელთა ადრეკლასობრივ საზოგადოებაში. მიზნად ისახავს გაარკვიოს, თუ რა მიმართულებებით იზღუდებოდა მეთემეთა უფლებები და მონაწილეობა თემის მმართველობის აპარატში.

⁸ ვ. ბარდაველიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 627. იხ. აგრეთვე ალ. ოჩიაურის ხელნაწერი მასალები: ხევსურული ხალხური დღეობების კალენდარი, III, ბუღე-ხევსურეთი, 1939, რვ. № 45. გვ. 700—701; რელიგია ბუღე-ხევსურეთსა და შატილის თემში, 1940, რვ. № 46. გვ. 702.

⁹ თ. ოჩიაური, დასახ. ნაშრ., გვ. 15—38.

უწჯის//მკვიდრისა და მოსულის

ინსტიტუტების საკითხისათვის ფშავ-ხევსურეთში

მკვიდრობისა და მოსულობის საკითხს საქართველოსა და აგრეთვე ჩრდილო კავკასიის მთელ მოსახლეობაში არაერთსელ შეხებიან როგორც ქართველი, ასევე რუსი და სხვა ეროვნების მკვლევარი-ეთნოგრაფები¹; მართალია, საგანგებო კვლევის საგნად იგი ამ ეთნოგრაფთაგან არავის გაუხდია და, ამდენად, ერთიანი ჩამოყალიბებული შეხედულება აღნიშნულ საკითხზე არ არსებობს, მაგრამ მათ შრომებში გამოთქმულია ცალკეული მოსაზრებანი, რასაც წინამდებარე ნაშრომის ავტორიც ითვისისწინებს.

ისტორიულ სამეცნიერო ლიტერატურაში მკვიდრის საკითხს შეეხო ივ. ჭავჭავაძის მიერ დადგენილია მკვიდრის რამდენიმე მნიშვნელობა ძველ ქართულში. „განსაზღვრულ ადგილზე მუდმივ მცხოვრებასა და დაბინავებულს, სახლ-კარის მქონებელს ძველ ქართულში „მკვდრი“ ერქვა“ — განსაზღვრავს მკვიდრის ერთ-ერთ მნიშვნელობას ივ. ჭავჭავაძის და მოაქვს ამის დამადასტურებელი ადგილები ძველი ქართული საისტორიო ძეგლებიდან²: „ამ საზოგადო მნიშვნელობის გარდა — განაგრძობს იგი — სიტყვას „მკვდრი“ განსაკუთრებულიც ჰქონდა. სამოქალაქო სამართალში „მკვდრი“ მამრობითი სქესის ჩამომავალს, შემკვიდრეს ეწოდებოდა“³. ამ მნიშვნელობის დასამტკიცებლადაც ივ. ჭავჭავაძის მრავლად მოაქვს ადგილები ძველი ქართული წყაროებიდან. საინტერესოდ მოჩანს „მკვდრის“ შემდეგი მნიშვნელობა, როდესაც ივ. ჭავჭავაძის მიერ მას მმართველ წრეებთან დაკავშირებით იხილავს ძველ

¹ მხედველობაში გვაქვს ვ. ბარდაველიძის, ა. რობაქიძის, ი. ჟუონიას, რ. ხარაძის, თ. ოჩიაურის, ვ. ითონიშვილის, გ. კოსვენის, ზ. ვანგვეისა და სხვათა შრომები.

² ივ. ჭავჭავაძის მიერ, ქართული სამართლის ისტორია, ნაწ. II, ნაკვ. I, გვ. 13—14.

³ იქვე. გვ. 14—16.

ქართულ წყაროებზე დაყრდნობით და IX—XV საუკუნეების საქართველოს ვითარებას გადმოგვცემს. ივ. ჯავახიშვილის აზრით, საქართველოში სამეფოს შემკვიდრედ, მისი სახელმწიფოებრივი უზენაესი უფლების პატრონად მარტო სამეფო სახლი კი არ ითვლებოდა, არამედ მცხოვრებთა მოწინავე წრეც, რომლის წევრებსაც ეწოდებოდათ „მკვდრნი ქუეყანისანი“, ან „მკვდრნი სამეფოსანი“, რომლებიც სახელმწიფოს დიდმნიშვნელოვანი საქმეების განგებაში მთავარ მონაწილედ ჩანან. ივ. ჯავახიშვილის აზრით, „მკვდრად“ ითვლებოდნენ დიდებულნი, ვაზირნი და დანარჩენი დიდი ხელისუფალნიც⁴.

„მკვიდრის“ საკითხს ეხება ნ. ბერძენიშვილი. მისი აზრით, „ქვეყნის მკვიდრია მფლობელი საზოგადოება“ და რომ ჯუნშერის ცნობაში ჯორჯანეთი „ყოვლად უმკვიდრო ყვესო“, ნიშნავს არა მთლიანად მთელი ქვეყნის მოსახლეობის გაყლტას, არამედ ქვეყნის მფლობელი საზოგადოების გადაშენებას. ამავე წყაროს მიხედვით მკვიდრთა „ნაცვლად ქვეყანას ნათესავნი სპარსთანი დაეპატრონენ, ხოლო ჯორჯანნი მებეგრენი შეიქმნენ, გლეხებად იქცნენ. ასე რომ, გლეხი ის არის, ვინც მებეგრეა. გლეხები არ არიან ქვეყნის მკვიდრნი. ამოწყვეტილი მკვიდრის ადგილი დაიკავეს სპარსელებმა, ისინი შეიქმნენ მკვიდრად“. „ამრიგად, — ასკენის ნ. ბერძენიშვილი, — XI საუკუნის ქართველის წარმოდგენით „გლეხი“ და „მებეგრე“ შესატყვისი ცნებებია. გლეხი უუფლებოა: ის არაა ქვეყნის მკვიდრი; ქვეყნის მკვიდრი ისაა, ვისი მებეგრეც ეს გლეხებია“⁵.

„მკვდრის“ საკითხს ვრცლად ეხება გ. მელიქიშვილი ახალი წელთაღრიცხვის პირველი საუკუნეების ქართლის სოციალურ-ეკონომიკური და სახელმწიფოებრივი წყობილების საკითხების კვლევისას. გ. მელიქიშვილის აზრით, „მკვდრის“ თავდაპირველი მნიშვნელობა უნდა ყოფილიყო „მცხოვრები“, „მკვდრი მცხოვრები“. „წერილობით ძეგლებში „მკვდრი ქვეყნისა“ მკვეთრად უპირისპირდება სიტყვა „უცხოს“. ამა თუ იმ პუნქტის, ოლქის, ქვეყნის მთელი მოსახლეობა როდი შეიძლება განხილული ყოფილიყო როგორც „მკვდრი“. მკვლევარს მოჰყავს „წმ. ნინოს ცხოვრების“ ერთი ცნობა: „მეფე მირიანი მცხეთაში ნინოს სთხოვს განკურნოს ერთი მისი

⁴ ივ. ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 13—14.

⁵ ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, IX, 1979, გვ. 27—28:

ნათესავთაგანი, რის გასამრჯელოდაც ჰპირდება, რომ გახდის მას (ქალაქ) მცხეთის მკვიდრს“. განსაკუთრებით საინტერესოდ მოჩანს VI საუკუნის აზნებულის გადმოცემისას „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ისტორიული ქრონიკის აღნიშვნა, „რომ ფარსმან მეფის დროს ერთ-ერთი „მცხეთელი მკვიდრი“ გახდა მცხეთაში კათალიკოსად და ავიერიდან „მცხეთელ მკვიდრთა“ ორმა სახლმა „მიითვისა ქართლის ეკლესიის ეს უმაღლესი საეკლესიო თანამდებობა. დამახასიათებელია აგრეთვე იმავე ძეგლის ცნობა „თბილისის მკვიდრთა“ შესახებ, რომელთაც ხელი მოჰკიდეს ქალაქში დიდი ეკლესიის შენებას. რაც შეეხება უფრო გვიანდელ, ადრეფეოდალური ხანის დასასრულისა და განვითარებული ფეოდალიზმის ხანის ისტორიულ ძეგლებს, გ. მელიქიშვილის აზრით, აქ „ეს სიტყვა აშკარად იხმარება სოციალური ტერმინის მნიშვნელობით და აღნიშნავს სამეფოს პრივილეგიურ, სრულუფლებიან, მმართველ ფენას და არა მის მთელ მოსახლეობას“. მისი აზრით, „ამ ტერმინს („მკვიდრი“ — „მკვიდრი მცხოვრები“) მემკვიდრისა და საზოგადოების სრულუფლებიანი წევრის მნიშვნელობა შეეძლო განევითარებინა მხოლოდ იმ საფუძველზე, თუ ეს პრივილეგიები თავდაპირველად უკავშირდებოდა მკვიდრი ცხოვრების ფაქტს. ეს უკანასკნელი კი გამოიხატებოდა არა მხოლოდ იმაში, რომ ესა თუ ის აღამიანი ცხოვრობდა ამა თუ იმ ადგილას თუნდაც არა ერთი, არამედ რამდენიმე თაობის მანძილზე, არამედ იმაშიაც, რომ მის განკარგულებაში იმყოფებოდა გარკვეული (უძრავი) ქონება (მიწა, სახლი და სხვ.). ეს ხდოდა მას ამა თუ იმ პუნქტის „მკვიდრად“. აქ ჩვენს წინაშეა წარმოშობით თემის სრულუფლებიანი წევრის აღმნიშვნელი ტერმინი, ხოლო მისი ხმარება ძველქართულ მწერლობაში აშკარად ამ მნიშვნელობით კიდევ უფრო გვარწმუნებს იმ მოსაზრების სიმართლეში, რომ „მკვიდრი“ უნდა ყოფილიყო როგორც სასოფლო, ისე საქალაქო თემის სრულუფლებიან წევრთა აღმნიშვნელი ტერმინი. ამ მნიშვნელობით ტერმინი „მკვიდრი“ უპირისპირდებოდა ტერმინების მთელ წყებას. „მკვიდრად“ უეჭველია, ვერ განიხილებოდნენ „გლეხნი“, მიუხედავად იმისა, რომ ისინი შეიძლება ყოფილიყვნენ ამა თუ იმ ადგილის მუდმივი (მრავალი თაობის მანძილზე) მცხოვრებნი. ისინი ხომ სხვის მიწაზე ისხდნენ და, ამიტომაც მათი „მკვიდრობა“ არ იყო სრულფასოვანი. ტერმინ მკვიდრს, როგორც დავინახეთ, მკვეთრად უპირისპირდება ტერმინი „უცხო (უცხო, უცხოელი). ასეთსავე დამოკიდებულებაში იმყოფება „მკვიდრთან“ აგრეთვე ტერმინი „ტყუე“, რომელიც ზოგ-

ჯერ ალბათ „მონის“ ან „უცხოს“ სინონიმადაც იხმარებოდა; „მკვიდრის“ ცნებას აგრეთვე არ შეეძლო მოეცვა „გლახაკნი“ (მათხოვარი, ლატაკი). დაბოლოს, „მკვიდრს“, უეჭველია, უპირისპირდებოდა აგრეთვე ტერმინი „მწირი“, რომელიც საკმაოდ ხშირად იხმარება ქართული მწერლობის უძველეს ძეგლებში, კერძოდ, ძველი და ახალი აღთქმის ძველქართულ თარგმანებში; „მწირი“ აგრეთვე „უცხოელს“, „უცხო ქვეყნიდან მოსულს“ აღნიშნავდა. თავისი სოციალური მდგომარეობით ეს ტერმინები უპირისპირდებოდა „მკვდრს“, სოფლის თემის „სრულუფლებიან“ წევრებს... ასეთია გ. მელიქიშვილის საბოლოო დასკვნა „მკვდრის“ შესახებ⁶.

მკვიდრის საკითხს ეხება დ. ხახუტაიშვილი ანტიკური ხანის ქართლში (იბერიაში) ქალაქებისა და საქალაქო ცხოვრების კვლევისას. საინტერესოა, რომ დ. ხახუტაიშვილი მკვიდრისა და არამკვიდრის საკითხს ეთნიკური კუთვნილების საფუძველზე განიხილავს. მკვლევრის აზრით, ქალაქის თემის მოსახლეობის ქართ-იბერიულ ეთნიკური კოლექტივი მკვიდრი თემის, ხოლო ებრაული, სირიული, ირანული და ა. შ. ეთნიკურ-რელიგიური კოლექტივები არამკვიდრი თემის სახელწოდებით აღინიშნებოდნენ. „ამათგან, ქალაქის უძველეს და პრივილეგირებულ მოსახლეობას მკვიდრი თემის წევრები შეადგენდნენ“. შესაძლებელი იყო არამკვიდრი თემის წევრი მკვიდრი თემის შემადგენლობაში მოხვედრილიყო, „რაც მხოლოდ განსაკუთრებული დამსახურების აღსანიშნავად შეიძლებოდა მომხდარიყო“. ამის დამადასტურებლად მკვლევარს მოაქვს „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ცნობები: 1) მირიან მეფე (მე-4 საუკუნე) ნინოს ჰპირდება, რომ გახდის მას ქ. მცხეთის მკვდრად, თუ მთავარს განჰკურნავს; 2) ორმოცდაათი სული ებრაელი, რომელიც ქრისტიანულ წესზე მოინათლა, მირიან მეფემ ქ. მცხეთის მკვდრად ჩაირიცხა და „მიუბოძა“ დაბაჲ ერთი, რომელსა ჰრქუან ციხჲ დიდი“. დ. ხახუტაიშვილის აზრით, „მკვიდრი თემის შემადგენლობაში მოხვედრა, როგორც ჩანს, მკვეთრად აღმჯობესებდა მკვიდრად მიღებულის უფლებრივ და ქონებრივ მდგომარეობას, გზას უხსნიდა მას საზოგადოებრივი მდგომარეობის შემდგომი გაუმჯობესებისაკენ.

დ. ხახუტაიშვილის აზრით, ჰეგემონი თემები ქალაქებში მკვიდრი თემები იყვნენ. ადრეელინისტურ ხანაში, როდესაც ქალაქური ტიპის დასახლებანი ნამდვილ ქალაქებად ფორმდებოდნენ, მათ ცხოვ-

⁶ საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. I, გვ. 578—580.

რებაში აქტიურად ჩარეულა სამეფო ხელისუფლება. მკვლევრის აზრით, სამეფო ოჯახი, მკვიდრი თემის დაწინაურებული „სახლის“ წარმომადგენელიც უნდა ყოფილიყო, რაც მას უფლებას აძლევდა ყველა სხვა ქვეშევრდომი თემის საქმეშიც ჩარეულიყო. აქედან დაწყებული, მკვიდრი თემები თანდათან კარგავდნენ გავლენას. სამეფო ხელისუფლება ერეოდა მკვიდრი თემის საშინაო საქმეებში და შეეძლო მისგან დაუკითხავად მის შემადგენლობაში შეეყვანა „ტყვე“ („უცხო“), არამკვიდრი თემის „სახლი“ და ა. შ. ელინისტური ხანის ქალაქებში (უფლისციხეში) შესამჩნევია მკვიდრი თემის შიგნით უთანასწორობა. არქეოლოგიურად ეს ვითარება შემდეგნაირად გამოიხატა: მკვიდრი თემის დაწინაურებული ნაწილი (ქურუმები, აღზევებული სახლები) ცხოვრობენ მდიდრულ და ფართო დარბაზებში. ისინი განლაგებული არიან ქალაქის ცენტრალურ უბანში, ფლობენ დიდი ფართობის სამიწათმოქმედო სავარგულებს, იყენებენ ძვირფას იმპორტულ მინის ჭურჭელს, ლაკიან ჭურჭელს, მხატვრულ კერამიკას. რიგითი მეთემეები კი ცხოვრობენ ქალაქის განაპირა უბნებში, მცირე მოცულობის გამოქვაბულებში, ფლობენ მცირე ზომის მიწის ნაკვეთებს და იყენებენ ადგილობრივი წარმოების ჭურჭელს⁷.

უკანასკნელ ხანს მკვიდრის საკითხს შეეხო გ. მამულია. მისი აზრით, „მკვიდრი“ „შვილის“ სინონიმია და ისინი სემანტიკურად იდენტური სოციალური ცნებებია⁸.



აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში უნჯის//მკვიდრის ინსტიტუტთან უშუალო კავშირშია უნჯი ყმის//მკვიდრი ყმის საკითხი. ვ. ბარდაველიძე, ჯვარისყმობის ინსტიტუტის საფუძველზე, მიუთითებდა აღნიშნულ რეგიონში საზოგადოების სო-

⁷ საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, 1970, თავი XIV, § 6, გვ. 620—644.

⁸ გ. მამულია, კლასობრივი საზოგადოებისა და სახელმწიფოს ჩამოყალიბება ძველ ქართლში, გვ. 25—26, გ. მამულიას ეს მოსაზრება ქართული ეთნოგრაფიული მასალებითაც მართლდება. იხ. წინამდებარე ნაშრომის თავი II, § 2.

ციალურ დიფერენციაციაზე ე. წ. უნჯ ყმად, ტახტის ყმად და საყმო-საგლეხოდ. კერძოდ, ამჟამად ჩვენთვის საინტერესო საკითხთან დაკავშირებით იგი წერდა:

„...უნჯნი ყმანი იმ გვარის წარმომადგენლნი იყვნენ, რომელნიც სათემო ჯვარის კულტით გაერთიანებულ სხვა გვარებისა თუ მამებისაგან განსხვავებით ამ კულტის მატარებელნი ყოფილან თავიდანვე, სახელდობრ იმ უშორესი ხანიდან, როცა ეს ჯვარი მათი წინაპრების სახლის, ანუ გვარის, როგორც gens-ის, მფარველ ლვთაებას წარმოადგენდა. ამიტომ უნჯნი ყმანი სათემო ჯვარისათვის ყველა დანარჩენ მეთემეზე მახლობელ და სასურველ წევრებად ითვლებოდნენ. ეს იყო თითქოს იმის მიზეზი, რომ უნჯნი ყმანი თემის ფარგლებში არისტოკრატიულ ფენას შეადგენდნენ, საიდანაც ჯვარიონნი — თემის მმართველი წრე და სათემო ჯვარის მთავარი მსახურნი გამოდიოდნენ. უნჯნი ყმანი მსხვილ თემებსაც გააჩნდა და მცირე თემებსაც“⁹.

უნჯი (//მკვიდრი) და უნჯი ყმა (//მკვიდრი ყმა) ხევსურეთში თითქოს ერთიდაიგივე ცნებებია: უნჯის (//მკვიდრის) და უნჯი ყმის (მკვიდრი ყმის) ქვეშ თემის მოსახლეობის ერთიდაიგივე ნაწილი იგულისხმება, მაგრამ განსხვავება მაინც ჩანს. როდესაც მთხრობელი გვეუბნება „უნჯი მოდენილობაა, იქიდან არის სოფელი, იქიდან არის სოფელი წაჰაწყებული“¹⁰, აქ ის გულისხმობს სოფლის ტერიტორიაზე ყველაზე ადრე მოსულ, ყველაზე ადრე დამკვიდრებულ მოსახლეობას. ამასვე გულისხმობს სხვა მთხრობელიც, რომელიც გვეუბნება: „სოფ. ახიელის უნჯი მოსახლეობა ჯაბუშანურნი ყოფილან, დანარჩენი გვარები მოსულია“¹¹. ანდა სოფ. ამლის შესახებ: „ამლის უნჯნი იყვნენ ჭოლიკაურნი... ჭოლიკაური ამბობს, მე ვიყავი ყველაზე ძველი მოსახლე და უთურგიანიც ჩვენი განაყარიაო“: მაგრამ როდესაც ალ. ოჩიაური თავის ხევსურულ მასალებში გვეუბნება, „სოფ. ამლაში იაქსარი სასოფლო სალოცავია, მაგრამ უნჯნი ყმანი არიან ჭოლოკაურნი“¹², ანდა „სოფ. ახიელში სასოფლო სალოცავია მთავარანგელოზის ჯვარი და მისი უნჯნი ყმანი — ჯაბუშანურნი“, აქ ჯვარისა და აღნიშნული გვარების ურთიერთდამოკიდებულება, ამ ჯვარებისადმი თემის ცალკეული გვარის

⁹ ვ. ბარდაველიძე, ხევსურული თემი, საქ. სსრ მეცნ. აკად. მოამბე, ტ. XIII, № 8, 1952, გვ. 492.

¹⁰ ავტორის საკვლე დღიურები, ფშავ-ხევსურეთი, 1977.

¹¹ იქვე.

¹² ალ. ოჩიაური, M¹₈₆, რე. № 3, გვ. 26—27.

დამოკიდებულება იგულისხმება. მაგრამ დაუუკვირდეთ დანთხვევას. ამავე მაგალითების მიხედვით: სოფლის უნჯი//მკვიდრი მოსახლეობა, ამავე დროს სოფლის მთავარი სალოცავის უნჯი ყმაც არის. ასევე, მკვიდრი მცხოვრები და მკვიდრი ყმანი ერთმანეთს ფარავენ ფშავის თემებშიც. მაგ., მათურის თემის მკვიდრი მცხოვრებნი ყოფილან ზურაბაულნი და იგივენი — სათემო სალოცავის — მთავარანგელოზის, მკვიდრი ყმები. ასევე გოგოლაურთ თემში მკვიდრნი ყოფილან თურმანაულნი და იგივენი — სათემო სალოცავის, წმ. გიორგის მკვიდრნი ყნანი¹³ და ა. შ. ანალოგიური მაგალითების მოტანა შეიძლება ფშავის თითქმის ყველა თემიდან. ამ დამთხვევის მიზეზი ისაა, რომ ხევსურეთსა და ფშავში, სათემო გაერთიანების სათავეში, როგორც წესი, მუდამ დგას უნჯი//მკვიდრი მოსახლეობის სალოცავი, რის გამოც მთავარი სალოცავის უნჯ ყმებად //მკვიდრ ყმებად, უნჯნი//მკვიდრნი გვევლინებიან. აღნიშნული მოვლენა შენიშნულია მთიულეთშიც. მოვიტანთ ერთ მაგალითს: „მთიულეთის ტიპური სოფელი ბეგოთკარი//ბეგონი — წერს ი. ჭყონია — ორი გვართ — ბეგოიძითა და ზაქაიძით არის დასახლებული. ასეთ მდგომარეობაში სოფლის სახელის მიხედვით ირკვევა, თუ რომელი გვარია ამ სოფლის პირველი მოსახლე. ბეგოიძითა პირველ ბეგოთკარელობას არა მარტო სახელი მოწმობს, არამედ ისიც, რომ სოფლის შინასალოცავი ხატი ბეგოთ ეკუთვნის“¹⁴.

მაშასადამე, უნჯი//მკვიდრი და უნჯი//მკვიდრი ყმა ერთმანეთისგან იმით განსხვავდებიან, რომ უნჯი//მკვიდრი თემის პირველმოსახლეებს აღნიშნავს, უნჯი ყმა//მკვიდრი ყმა კი — ამ პირველმოსახლეთა დამოკიდებულებას თემის სალოცავისადმი, ხოლო ორივე ერთად — თემის მოსახლეობის ერთსა და იმავე განსაზღვრულ ნაწილს, განსაზღვრულ კატეგორიას.

უნჯი, საუნჯე ილია აბულაძეს უცხოური წარმოშობის განძის ქართულ ეკვივალენტად მიაჩნდა. ფალაურ გაიქ-ის და სპარსულ გაიქ-ს შეესაბამება ქართულად განძი და სონხურად — *ჟანაძ*. საუნჯე ნაწარმოებია უნჯისგან და განძის საცავს, სახლს, საწყობს, სადგომს აღნიშნავს. ნ. მარი ქართულ უნჯს უკავშირებდა სომხური სიტყვის — *ანჯან*-ის ძირის — *ინაძ*, რასაც ეწინააღმდეგება პრ. აქარიანი¹⁵.

13 ავტორის საეკლესიო დღიურები, ფშავი, 1977.

14 ი. ჭყონია, ქორწინების ინსტიტუტი მთიულეთში, 1955, გვ. 13.

15 ილ. აბულაძე, ქართული და სომხური ლიტერატურული ურთიერთობა IX—X სს. გვ. 091.

მზია ანდრონიკაშვილი ქართულ უნჯს, რომელიც უფრო გავრცელებულია უძველეს ქართულ ძეგლებში, ირანული წარმომავლობისად თელის¹⁶; მისი აზრით, არამეულში სიტყვის თავკიდურში შეიძლება გვექონოდა h, რომელიც ქართულში დაიკარგა: hunj ↓ unj ანდა, არშაკიდულ ფალაურში გვექონოდა ფორმა [hunj ან hinj], რომელმაც ქართული უნჯი მოგვცა¹⁷.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთის ეთნოგრაფიული მონაცემებითაც „უნჯი ქონებაა (გულისხმობს ხატის ქონებას), ნიეთეულობა, ფშაური სახელია... შედის: ქობი, სპილენძეული, ოქრო-ვერცხლი, თას-განძეული; ფარდაგი არ შედის, არც მიწა, მარტო სპილენძეული და ვერცხლეული, ჯამი, კოვზი, არყის ქვაბები“¹⁸ (ფშავი). ასევეა დამოწმებული უნჯის მნიშვნელობა მთიულეთ-გუდამაყარსა და ხევში. ამ რეგიონებისგან განსხვავებით, უნჯი ხევესურეთში, როგორც დავინახეთ, ადამიანთა საზოგადოებრივი ჯგუფის აღსანიშნავადაც გვხვდება, მაგრამ განძისა და უნჯის ტერმინების პარალელური ხმარება აქაც ძალაშია. მაგ., სრულიად ხევესურეთის თემის მასშტაბით უნჯად იწოდება სამი საგვარეულოს — ჭინჭარაულის, არაბულისა და გოგოჭურის თემი, რომელიც აგრეთვე სა-მო-განძ-ურ-ოს (შესატყვისი აღბათ იქნებოდა სა-უნჯ-ო) თემის სახელწოდებითაც არის ცნობილი. ჩვენი აზრით, უნჯისა და განძის ურთიერთმიმართების საკითხი კარგად ხსნის ამ უკანასკნელ მოვლენას.

ხევესურული უნჯის პარალელურ ტერმინად ფშაველი მთხრობლები ხმარობენ ასეთ შესატყვისებს: მკვიდრი, მაგალითად, ბეწინა ბალიური, გოგოლაურთის თემის წმ. გიორგის ხატის ხევისბერი ასეთ განმარტებას იძლევა: „პირველი მცხოვრებნი თურძანაულები იყვნენ, ეგენი იყვნენ მკვიდრები“; აქ საინტერესოა ურთიერთმიმართებაც „პირველი მცხოვრებნი“ ამ ნათქვამისა „მკვიდრებთან“. მკვიდრს ხმარობს აგრეთვე მთხრ. იოსებ პეტრეს ძე ელიზბარაშვილი, იაქსრის ხატის ხევისბერი (ქისტაურთ თემი): „უნჯი ყმა არ გამიგონია. მკვიდრი ყმა ეს არის აქაური ხალხი, გვარებით შედის. გარე ყმა — ვინც შეეფიცება ხატს. იაქსარის მკვიდრი ყმები იყვნენ: ბადრიშვილები, ჯაბანაშვი-

16 მ. ანდრონიკაშვილი, ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობიდან, გვ. 165.

17 იქვე, გვ. 299.

18 ავტორის საველე დღიურები, 1977, ფშავი. მთხრ. იოსებ პეტრეს ძე ელიზბარაშვილი, იაქსრის ხატის ხევისბერი (ქისტაურთა თემი).

ლები“... და ა. შ. იგივე მთხრობელი მკვიდრი ყმების გარდა, ხმარობს ნამდვილ ყმებსაც ამავე გვარების აღსანიშნავად. ნამდვილი ყმა იხმარა თავის გამოთქმაში სხვა მთხრობელმაც — იოსებ ნიკოს ძე კონლაშვილმაც, უძილაურთის თემის კოპალას ხატის თავკევისბერმა. პირველ ყმანი — ასეთი გამოთქმა იხმარა უნჯი ყმის შესატყვისად მათურის თემის მთავარანგელოზის ხატის ხევისბერმა: „მამა-პაპით ხევისბერობა მოუდიოდა იმ სამ გვარს, პირველ-ყმანი ვინც იყვნენ, დანარჩენები შემოწირული ყმები იყვნენ“. ძირითადი ყმა — ასეთი გამოთქმა იხმარა კოპალას თავკევისბერმა იმავე კატეგორიის ყმათა შესატყვისად: „ჩორხაულისათვის ადგილ-მამული უძილაურებს მიუციათ. ეგ (იგულისხმებიან ჩორხაულნი) ძირითადი ყმა არ არის, შემობარებულია“...¹⁹. შინაარსობრივად მკვიდრი ყმა, პირველ-ყმა, ნამდვილი ყმა, ძირითადი ყმა შეესატყვისება ხევსურულ უნჯს. უნჯი ყმა//მკვიდრი ყმა თემის მოსახლეობის მხოლოდ ნაწილია და უმეტესწილად, უმცირესი ნაწილი. ყმათა სხვა კატეგორიების აღსანიშნავად იხმარება: გარე ყმა, შემობარებული ყმა, შემოხიზნული ყმა; გაფიცული ანდა შეფიცული ყმა, შეწირული ყმა, ჯელდებული ყმა, მოყვანილი ყმა²⁰. ყმათა ეს კატეგორიები ხევსურეთსა და ფშავში ერთი საერთო სახელწოდებით „მოსულითაც“ — აღინიშნება.

უნჯის//მკვიდრისა და მოსულის ურთიერთმიმართების საილუსტრაციოდ მოვიტანთ რამდენიმე მაგალითს. როგორც ზემოთ უკვე მოვიხსენიეთ, ფშავის გოგოლაურთის თემის მკვიდრი მცხოვრებნი და სათემო სალოცავის მკვიდრი ყმანი იყვნენ თურმანაულნი. ისინი „უწევდნენ ხელმძღვანელობას თემსაც და ლაშქრობის დროსაც ისინი უძღვებოდნენ წინ დროშით. დანარჩენი მოსახლეობა მოსული იყო“. გოგოლაურთაში შედიოდა რვა პატარა სოფელი: თურმანაულთა, ჯიგრაულთა, ხიშმუ, ზარის ქალა, ბინდაულთა, ხადო, კადაჩალი და ჭაფნაგა. აქედან, თურმანაულთაში ცხოვრობდნენ თემის მკვიდრნი — თურმანაულნი. ჯიგრაულთაში კი — ჯიგრაულნი, რომლებიც დაყოფილი იყვნენ მამებად: ჯმელანი, ტრუკანი, ყინწანი, ბადანი, ყაყიჩნი, კუწანი, ანუ ნადირუანი და ბა-

¹⁹ ავტორის სავლე დღიურები, 1977, ფშავი.

²⁰ იქვე.

ლია უ რ ნ ი. ჯ ი გ რ ა უ ლ ნ ი მ ო ს უ ლ ი ი ე ვ ნ ე ნ, ჩ ა მ ო მ ა ე -
 ლობით — თუშები. შემდეგი მოსული გოგოლაურთის თემში იყო
 მ გ ე ლ ა თ მ ა მ ა. მ გ ე ლ ა თ პ ა პ ა (ანუ წინაპარი — ე. ე.) კახეთი-
 დან, სოფ. ქორდიდან ბატონს გამოქცევია და ფშავში მოსულა. მო-
 სულს უკითხია, რომელი თემია ძლიერი, რომ შეეხიზნოვო. „უთხ-
 რეს, გოგოლაურთ თემია ძლიერი და სალოცავი ძლიერი ყავს, იმათ
 შეეხიზნე ხატსაც და კაცსაცო. მოვიდა მგელათ წინაპარი, საღმურ-
 თობას ერთი საკლავით წმ. გიორგიში და სთხოვა მფარველობა“. გო-
 გოლაურებმა დააყენეს გ ა ნ ც ა ლ კ ე ე ვ ბ უ ლ ა დ გ ი ლ შ ი, ჰ ა ფ ნ ა -
 გას. „ამის შემდეგ ითვლებიან წმ. გიორგის ყმებად“. მოსულ-
 ნ ი ა რ ი ა ნ მ ა მ ე ბ ი: ლ ა დ უ ჯ ნ ი, ა ნ უ გ ო ჯ ი ტ ა ნ ი, თ ა ნ დ ი -
 ლ ა ნ ი და მ უ შ ტ ა ნ ი. ეს მამანი ჩამომავლობით ქისტნი არიან.
 მათ წინაპარს ქისტეთში შემოკვდომია კაცი, გადმოსულა ფშავში
 და გოგოლაურთ შეხიზნია. ეს ქისტი გოგოლაურთ ხიშმუში დაუ-
 ყენებიათ. „...აქედან წარმოიშვა ზემოხსენებული მამები, ესენი თან-
 დათანობით გადმოვიდნენ ფშაურ წეს-სარწმუნოებაში და გახდნენ
 თავარ-მოწამის ყვანი, აგრეთვე წმ. გიორგისაც ეყმობოდნენ“. ხიშ-
 მუს მცხოვრებნი არიან აგრეთვე ერთი შემოხიზნული მოხევის ჩა-
 მომავალნი: ჩ ი ტ უ ა ნ ი, მ გ ე ლ ა - ც ი გ ა ნ ი, ბ უ ლ უ რ ა ნ ი
 და ვ ა ჩ ე ნ ი. მოსულნი არიან გოგოლაურთის თემში ბ ე ყ ო ნ ი,
 ხ უ ზ ა რ ა ნ ი და ნ ა ც ა რ ა ნ ი. ეს მამანი ოსის ჩამომავალნი
 არიან, რომელიც ცხინვალიდან გამოქცეულა, შეხიზნია გოგოლა-
 ურთ თემს და დაყმობია წმ. გიორგის. მოსულთა კატეგორიაში შე-
 დიან ხახონნი, ხევსურის ჩამომავალნი სოფ. გიორგწმიდიდან და
 კ ა კ ა ბ ე ლ ნ ი, რომლის წინაპარიც სოფ. კაკაბეთიდან ბატონს
 გამოქცევია. „ერთ-ერთ დღეობაში გოგოლაურთ სათემო სალოცავ-
 ში წმ. გიორგიში მისულა და მიბარებია ხატსაც და ხალხსაც... გამ-
 ხდარა „წმ. გიორგის სრული ყმა და მისი თენის წვერი“²¹.

თვალსაჩინოებისათვის ავიღოთ კიდევ ერთი თემი, კერძოდ,
 ცაბაურთის თემი ფშავში. ამ თემს „ეძახდნენ ცაბაურთ, ანუ გოგო-
 ჭურთ თემს“. „...უძველესი გვარი მათი არის გოგოჭური და ამ
 გოგოჭურის გვარში ბევრი ქვე-გვარები შედის — მ კ ვ ი დ რ ი და
 შ ე მ ო ხ ი ზ ნ უ ლ ი“. ცაბაურთის მკვიდრ მცხოვრებად და სათე-
 მო ხატის მკვიდრ ყმებად ითვლებოდნენ: „ბეკურაულნი, ამათში
 შედიოდა ქვეგვარები:²² ჯ ა ლ ა ნ ი ანუ ძ ა ლ ლ ი ა ნ ი, გ ო გ -

21 გოგოლაურთის თემის შესახებ აქ მოტანილი მასალის თაობაზე იხ.
 ალ. ოჩიაური, ფშაური ხალხური დღეობები, M1 გვ.

22 ქვეგვარები ფშავში ხევსურული მამანის იდენტურად მოჩანან.

ნ ე ლ ა ნ ი და ჩ ი ტ ო ნ ი;“ მკვიდრი მცხოვრებნი იყვნენ აგრეთ-
ვე ხ ო ხ ო რ და უ ლ ნ ი (ანუ ხ უ ხ უ ნ ა შ ე ი ლ ე ბ ი). მოსუ-
ლებში ითვლებოდნენ: ა) ხოშუარაულნი, რომლებიც სოფ. ბეტის-
ჩდილში ცხოვრობენ. გადმოცემით ისინი მოსულან ხევსურეთის
სოფ. მისახიდან, „შესულან ცაბაურთ თემში“ და დაყმობიან მთა-
ვარანგელოზს²³; ბ) ჭ ყ რ უ ნ ა ნ ი — წარმოშობით ოსნი; „მათი
პაპა შემოხიზნულა და მიკედლებია ჯერ თემს და მერე ბეკურაულთ
ქვეგვარს. ამჟამად ბეკურაულად თვლიან თავს“. გ) ცაბაურთ თემის
წევრნი არიან და მთავარანგელოზის ყმანი არიან სოფ. აფშოს
მცხოვრებნი. „მათი უძველესი გვარიც გოგოჭურია, მაგრამ აფშოში
დასახლების შემდეგ მიუღიათ საერთო ქვეგვარი მჭ ე ღ ლ უ რ ი“;
დ) ცაბაურთ თემში შედიოდნენ სოფ. ჩარგლის მცხოვრებნი: „რ ა -
ზ ი კ ა ნ ი, მ ა რ ც ვ ა ლ ა ნ ი, ბ უ კ უ ქ ა ნ ი, მ ა რ ტ ი ა ნ ი, თ ე ფ -
შ ა ნ ი, ყ ა მ ი ა ნ ი, მ თ ი ბ ე ლ ა ნ ი, ბ ა ჩ ი ა ნ ი, პ ე ტ რ ი ა ნ ი,
თ ა თ ა რ ი ა ნ ი, ს ა გ რ ი ლ ა ნ ი, ზ უ რ ა ბ ა ა ნ ი, პ ი რ ჭ უ შ ა -
ა ნ ი, ა ფ ხ უ შ ე ლ ა ნ ი. „იყვნენ ყველანი მჭედლურის გვარში
გაერთიანებულნი, მთავარანგელოზის ყმანი და ცაბაურთ, ანუ გო-
გოჭურთ თემის წევრნი“; ე) გოგოჭურის გვარში და თემში აგრეთვე
მთავარანგელოზის ყმად ითვლებოდა სოფ. მიგრიაულთა და მისი
მოსახლეობა²⁴. ზემომოტანილი თემებიდან გამომდინარეც, თემის
მკვიდრი მოსახლეობა აჰავე დროს სათემო სალოცავის მკვიდრი
ყმაც არის.

უნჯი, ანუ მკვიდრი, თემის სხვა წევრებთან, თემის სხვა მოსახ-
ლეობასთან შედარებით, უმეტეს შემთხვევაში, სათემო ადგილ-მა-
მულის თავდაპირველი მოსახლეა. იმ დროსაც კი, როდესაც დაცუ-
ლია გადმოცემა მისი მოსულობის შესახებ, ხაზგასმულია, რომ მკვიდ-
რი თავისუფალ, „ცარიელ ადგილზე“ დასახლდა. მაგალითად,
ფშავის ქისტაურთ თემის მკვიდრთა შესახებ დაცულია გადმოცემა,
რომ ისინი ქისტის ჩამომავალნი არიან: „ქისტურ სოფ. ცორიოში
ერთ ქისტს კაცი შემოკვდომია და გადმოხიზნულა — დამდგარა ცა-
რიელ ადგილ შუაფხოში“²⁵. მაშასადამე, მკვიდრობა აქ მკვიდრი
ცხოვრების, ადგილ-მამულში თავდაპირველი ცხოვრების ფაქტს
უკავშირდება. ეს იყო აღნიშნულ რეგიონში მკვიდრობის ყველაზე
ძირითადი განმსაზღვრელი ფაქტორი და მკვიდრობის ერთ-ერთი ძი-

23 მთავარანგელოზის ხატი ცაბაურთ თემის მთავარი სათემო სალოცავია.

24 ცაბაურთ თემზე აქ მოტანილი მასალის შესახებ იხ. ალ. ოჩიაური, ფშა-
ური ხალხური დღეობები, M₁₈₃.

25 ალ. ო ჩ ი ა უ რ ი, დასახ. ხელნაწერი, M₁₈₃.

რითადი მნიშვნელობა, მაგრამ არა ერთადერთი. მკვიდრად შეიძლებოდა გამხდარიყო მოსულიც, ჭვარ-ხატებისა და თემის წინაშე რაიმე დამსახურების გამო. მკვიდრად შეიძლებოდა გამხდარიყო ჭვარ-ხატებისგან „მოყვანილიც“. ანდა, მკვიდრად ხდებოდა მოსული, თუ ჭვარ-ხატები მას „ქელს დასდებდნენ“ და „ქელდებულ ყმებად“ გახდიდნენ. ასეთ დროს მკვიდრი აშკარად სოციალურ ტერმინად გვევლინება. ხატის მოყვანილად ითვლებოდნენ ფშავის კოშარის, ანუ გაბილოურთ თემში მისრიანნი. მათი ხოშარის თემში მოსვლის თაობაზე ორნაირი გადმოცემა არსებობს. ერთ-ერთი მათგანი ასეთია: მისრიათ ჰაპა ყოფილა განთქმული მკედელი და ცხოვრობდა თურმე მისრეთში. ერთხელ მკედელი გზაზედ შეხვედრია თამარ ნეფის ხატს (ხოშარის, ანუ გაბილოურთ თემის მთავარი სალოცავია). „თამარ ნეფეს უკითხავს: ვინა ხარ და სად მიდიხარო. მან უთხრა: მე მკედელი ვარო. ამოილო მკედელმა ჯიბიდან თავის გაკეთებული ხმალი (დაგირგვლულ ყოფილიყო და ჯიბეში ზღებოყო), გახსნა და გაიშალა, გასწორდა. დაგირგვლა ისევ და ჯიბეში ჩაიღო. თამარ ნეფემ ჯერ ნებით უთხრა ჩემთან წამოდი და იქ იმუშავეო: რომ არ დათანხმდა, დაიჭირა და წამოიყვანა. მოსულმა ცოტახანს იმუშავე და გაიპარა ისევ. წავიდა თამარ ნეფე და მივიდა იმასთან და ერთი დიდი ბორკილი გამიკეთეო — უთხრა. გაუკეთა იმანაც ბორკილი. თამარ ნეფემ ეს ბორკილი ყელზე ჩაუდვა, წამოიყვანა და ლაშარის ჭვარში დააბა. მანამდინ ყავდა დაბმული, მანამ ფიცი არ მისცა, აღარ წავალო. შეფიცვის შემდეგ წამოიყვანა და თავის ადგილში დაასახლა. რადგან ის მისრეთით მოყვანილი იყო, ამიტომ მათი გვარი მისრიაშვილია და სოფელი — მისრიანთკარი. ამის შემდეგ დაიწყო აქ მკედლობა და მათ გვარში მას აქეთ არ შეიძლება, რომ ერთი მაინც კარგი მკედელი არ იყოს...“ „...მისრიანი მას აქეთ გახდნენ თამარ ნეფის მკვიდრი ყმანი, ე. ი. უნჯნი ყმანი. მათ საკუთარი თემი არ ქონდათ და შედიოდნენ კოშარის თემში... მაგრამ თავს გაბილოურს კი არ უწოდებდნენ, რადგან ისინი შეხიზნულნი არ იყვნენ და ხატის მიერ იყვნენ მოყვანილ-დაბინავებულნი²⁶. ხოლო რო გეკითხათ, ვისნი ხართო, ისინი ვიპასუხებდნენ: „ჩვენ მისრიანი ვართ, გაბილოურთ თემისანიო“²⁷. ამავე ხოშარის თემში თამარ

²⁶ „მოყვანილს“ ფშავში უნდა შეესაბამებოდეს „მოწვეული“ მთიულეთში. ასეთებად მიჩნეული არიან, მაგ., გიგაურები კართალში.

²⁷ აღ. ოჩიაური, ფშაური ხალხური დღეობები.

ნე ფის ხატის „კელდებულ ყმებად“ ითვლებოდნენ ნაკვეთაურ-ნი. ნაკვეთაურნი „თათრის ჩამომავალნი“ ყოფილან. „პაგათი პაპა ჭავახეთიდან წამოსულა და შემოხიზნულა ჯოშარის თემში. აქ დახ-ყმობია მათს სალოცავს და გაბიდოურებს თავის სოფელში დაუყე-ნებიან და მიუღიან თავის თემის წევრად“. ბოლოს, რაღაც დასა-ხურებისათვის „თამარ ნეფეს კელი დაუღვია ამათ გვარისათვის“ და მიუღიან „თემის სრულ წევრად“²⁸. აქვე გვინდა შევნიშ-ნოთ თემის სრული წევრის შესახებ. ასეთი გამოთქმის მნიშვნელო-ბას ფშაველი მთხრობლები მოსულის საპირისპიროდ განმარტავენ და თემის სრულფლებიან წევრს გულისხმობენ, ანუ ისეთ წევრს, რომელსაც შეუძლია სათემო საქმეების გარჩევაში მონაწილეობის მიღება²⁹. თამარ ნეფის ხატის კელდებულ ყმებად ითვლე-ბოდნენ ამავე თემში ხახანიც, რომლებიც ქისტის ჩამომავალნი ყოფილან. ხახათ წინაპარს, ვისგანაც მიუღიან ეს სახელი, ხახა რქმევია. გადმოცემით ხახა ერეკლე მეფის უკანონო შვილი ყოფი-ლა. „მას ქალაღლებიც ქონდა მამულებისა ერეკლეს მიერ მიცემუ-ლი. მამულები ქონდა ახმეტაში და გომბორზე“ — მოგვითხრობს გადმოცემა... მერე ლაშარის ჭვარის და თამარ ნეფის ბრძანებით გაბიდოურებმა მიიღეს და დააყენეს ჯოშარაში. მისცეს სახლ-კარის ადგილი და სახლის გაკეთებას თვითონ გაბიდოურნი დაეხმარნენ“. აქ გახდა გაბიდოურთ თემის სრული წევრი“ და ლაშარის ჭვარის კელდებული ყმა. „ამის ჩამომავლობა შეუერთდა გაბიდოურთ თემს და გახდნენ ლაშარის ჭვარის კელდებული ყმანი“³⁰.

მოსულის თემის წევრად მიღება აუცილებლად გულისხ-მობდა განსაზღვრული წესების შესრულებას, რომელსაც ხევსუ-რეთში „ქარ-ქვაბით შეყრა“³¹, ხოლო ფშავში „ქართ გაფიცვა“ ეწოდებოდა. ფშავში მოსული ხარს კლავდა და ლუდს ადუღებდა „გასაფიცავად“ ჭერ სათემო და შემდეგ სრულიად ფშავის სალო-ცავში — ლაშარის ხატში³².

28 იქვე.

29 ავტორის სხვა დღიურები, ფშავი, 1977.

30 აღ. ოჩიაური, დასახ. ხელნაწერი.

31 „ქარ-ქვაბით შეყრა“ ხევსურეთში ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში ცნო-ბილი და შესწავლილი ინსტიტუტია. იხ. რ. ხარაძე, ხევსურული ძირი და გვარი, მიმოხილველი, 1949, № 1.

32 ავტორის სხვა დღიურები, ფშავი, 1977, ხევსურული და ფშაური წე-სის ანალოგიურია მოხუერი „შაყრა-შაყედლება“. იხ. ე. ითონიშვილი, ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან, 1960, გვ. 67; ამას-

ქართული კარ-ქვაბით შემოყრის ანალოგიურია ინგუშური ი ის ტ ი რ ვ ო შ ა ლ; „ამ რიგის წეს-ჩვეულებას ასრულებდნენ ე. წ. მოსული ან სუსტი გვარები“³³.

ხევსურეთში ლიქოკელის გვარი შეყრილობის გზით შექმნილი გვარია: სისაურები, გადმოცემით, ქისტეთიდან, სოფ. ქანთეთიდან მოსულან; ბიძა-ძმისწული ყოფილა. ჯერ მისულან შატილში და იქ დაწინებულა ძმისწული; მისი ჩამომავალნი ყოფილან შატილის ანატორელნი. ბიძა, რომელსაც სანაგი რქმევიცა, ჯერ გველეთს წასულა და იქ გიგაურებს (გველეთში მაშინ ჯერ კიდევ მდგარან გიგაურები), „შახყრივ“, იმათ „მიჰბარებივ“, მაგრამ გველეთში არ დასახლებულა. ჯერ ბარისახოში გაუყეებია სახლი, შემდეგ კი ლიქოკში გადმოსულა და იქ დასახლებულა: ვაჩიაურები — წწყემსად მოსულები ყოფილან ლეკეთიდან; თაუგანი ქისტის ჩამომავალნი ყოფილან, მათი წინაპარი ჯერ მწყემსად ყოფილა, მერე მიწა უყიდია და ლიქოკში დასახლებულა. ვაჩიაურები და თაუგანი სისაურებთან კარით შეყრილნი ყოფილან. რაც შეეხება ბასხაჯაურებს, ისინი თავიანთ თავს უფრო ადრე დასახლებულად თვლიან ლიქოკში, ვიდრე სისაურები³⁴. ასევე კარით გაფიცულთაგან შედგება ქისტაურის გვარი ფშავში და ა. შ. აქვე გვინდა შევნიშნოთ, რომ ამჟამად ჩვენი შესწავლის მიზანს არ წარმოადგენს ორი დასახლებული პუნქტის მოსახლე გვართა „კარით შეყრა“ (ძლიერი და სუსტი გვარების „შეყრა“). ამის მაგალითად გამოდგება ხევსურეთში ჭინჭარაულის გვართან ღუღელთა, მიცუელთა და არდოტელთა „შეყრის“, გოგოჭურთან — ქეთელაურთა, ალუდაურთა და ხახაბოელთა „შეყრის“, ფშავში ქისტაურებთან არახიჯის მკვიდრი მოსახლეობის „გაფიცვის“ შემთხვევები. ასეთი „შეყრისა“ თუ „გაფიცვის“ დროს თითოეული მათგანი, რომელიც შეიძლება თავის შიგნით მკვიდრსა და მოსულ მოსახლეობას აერთიანებდეს, თავის სამოსახლო ადგილზე რჩება და მხოლოდ ძმობის თვალსაზრისით „იყრებიან“ ერთურთთან. ასეთ დროს „კატრიელ გვარს უკაცური გვარი შეეყრებოდა და ძმობა განმტკიცდებოდა; ამის შემ-

თან დაკავშირებით. ყურადღებას იქცევს მოსახლეობის გარკვეული ნაწილის აღმნიშვნელი ტერმინები ხევში: „შამაყრილი“, „შაკედლებული“, „შამაფარებული“, „შამახიზნული“ (იქვე, გვ. 27—28).

³³ ზ. ანჩაბაძე, ა. რობაქიძე, კავკასიური მთური ფეოდალიზმის ბუნების საკითხისათვის, იბერიულ-კავკასიური ენათმეცნიერება, ტ. XVIII, 1973, გვ. 121.

³⁴ რ. ხარაძე, დასახ. ნაშრომი, მიმოხილველი, 1949, გვ. 190.

დღე სისხლ-მესისხლეობაში, ანუ თავ-მეთაობაში კარ-ქვაბით შამო-
 ყრილები ისეთსავე მონაწილეობას იღებდნენ, როგორც ძვალ-გვა-
 რი³⁵. ჩვენ კი ამჟამად გვინტერესებს თემში მოსულ-შემოხიზნულ-
 თა და თემის ტერიტორიაზე დასახლებულთა საკითხი. ასეთ დროს
 მოსული, უმრავლეს შემთხვევაში, დამხვდურის, ანუ უნჯის//მკვიდ-
 რის გვარს იღებს; მისი ჩამომავლობა კი მამიშვილობად ეწერე-
 ბა. მამიშვილობის სახელწოდება, უპეტესწილად, შეიძლება თვით
 მოსულის სახელისგან (წინაპრის სახელისგან) მოდიოდეს, ანდა იმ
 ადგილის სახელწოდებიდან, საიდანაც გადმოსახლდა ეს წინაპარი.
 მაგალითად, ფშავის კოშარის, ანუ გაბიდოურთ თემში, შედიოდ-
 ნენ გვარად გაბიდოურნი, მამად ხახანი — სახელწოდება მიღებული
 აქვს ვინმე ხახასგან, რომელიც ქისტის ჩამომავალი ყოფილა; ამავე
 თემში შედიოდა მისრიანთ მამა, რომელიც მისრეთიდან ყოფილა,
 ანდა ჭიჩოს თემის მცხოვრებნი არიან კინთურნი, რომელთაც სა-
 ხელწოდება იმ სოფლის მიხედვით მიუღიათ, საიდანაც წამოსულა
 მათი წინაპარი, კერძოდ, ეს ადგილი, გადმოცემით ყოფილა თიანეთ-
 სა და ახმეტას შორის და ა. შ.

გვარისახელის, ან თუნდაც მამიშვილობის სახელწოდების წი-
 ნაპრის სახელიდან, თანამდებობის, ხელობის საფუძველზე მომდი-
 ნარეობის, ტოპონიმის გვარის სახელად ქცევის, ანდა პირუკუ,
 გვარისახელის ტოპონიმად დამკვიდრება საშეცნეირო ლიტერატუ-
 რაში ცნობილია და შესწავლილი³⁶. ჩვენს შემთხვევაში კი საინტე-
 რესოა ის ფაქტი, რომ უნჯის//მკვიდრის გვარისახელი საფუძველად
 ედება თვით თემის (სოფლის, რამდენიმე სოფლის გაერთიანების)
 სახელწოდებას. მაგ., ფშავის ქისტაურთ თემის სახელწოდება წარ-
 მოიშვა თემის მკვიდრთა — ქისტაურთა გვარის სახელიდან; ფშა-
 ვის წითელაურთ თემის სახელწოდება მკვიდრთა — წითელაურთა
 გვარის სახელიდან და ა. შ. არის შემთხვევები, როდესაც თემის
 სახელწოდებად მოწმდება ორივე ერთად; მკვიდრთა გვარის სახე-

³⁵ იქვე, გვ. 194; იხ. აგრეთვე, ვ. ბარდაველიძე, ხევსურული თემი, საქ. სსრ მეცნ. აკად. მოამბე, ტ. XIII, № 8, 1952, გვ. 500—502.

³⁶ ს. ჯანაშია, ეგრისის სახელმწიფოს წარმოშობა, თბილისის სახელმწი-
 ფო უნივერსიტეტის შრომები, № 1, 1936, გვ. 215—217; მისივე, თუბალ-
 თაბალი, ტიბარენი, იბერი. ენიმკის მოამბე, № 1, 1937. ა რ ნ. ჩ ი ქ ო ბ ა ვ ა,
 სახელის ფუძის უძველესი აგებულება ქართველურ ენებში, 1942, გვ. 117;
 ნ. ბერძენიშვილი, დოკუმენტები საქართველოს სოციალური ისტორი-
 იდან, წინასიტყვაობა, 1940; რ. ხარაძე, ხევსურული ძირი და გვარი, მი-
 შრომები, 1949 გვ. 187—206; ი. კუონია, ქორწინების ინსტიტუტი მთი-
 ულეთში, გვ. 13—18.

ლიც და ტოპონიმიც. მაგ., ასეთია ფშავის კოშარის (ტოპონიმი), ანუ გაბილოურთ (მკვიდრთა) თემის სახელწოდება; ფშავის ცაბაურთის (ტიპონიმი), ანუ გოგოქურთ (მკვიდრნი) თემის, ფშავის მათურის (ტიპონიმი), ანუ ზურაბაულთ (მკვიდრნი) თემის სახელწოდებები; თემის სახელწოდებად მოწმდება მხოლოდ ტოპონიმის სახელიც: ხევსურეთში ლიქოკის (ტოპონიმი) თემის, უკანაფშავის (გეოგრაფიული ადგილმდებარეობა) თემი და სხვ.

მოსულს უნჯი//მკვიდრი მოსახლეობა გამოუყოფდა ადგილმამულს და დაასახლებდა თემის მიწაზედ. უმეტესად ეს იყო სახნავ-სათესად გამოსადეგი ყამირი მიწა, სახატო მიწებიდან გამოყოფილი საგანგებო ფონდი — „სამლელოს“ სახელწოდებით. ასე იქმნებოდა მოსულთაგან მთელი რიგი ახალი სოფლები. მაგალითად, ფშავში, კოშარის, ანუ გაბილოურთ თემში ერთ-ერთი მოსულთაგანი იყვნენ ტეტიანი; „ტეტია გამოქცეულა კახეთიდან, სოფ. მატნიდან. გამოქცევია ბატონის უსამართლობას და შემოხიზნულა კოშარის, ანუ გაბილოურთ თემში. შეხვეწნია მათ სათემო ხატსაც და თემსაც მიეღო ის თავის თემში და თავისი სალოცავის ყმად. გაბილოურებმა შეასრულეს მისი თხოვნა და დაასახლეს კოშარაში თავის მეზობლად“³⁷. იმავე გაბილოურთ თემში, სოფ. ჭიჩოში არის „შემოხიზნული ბურდული. ბურდული რა მიზეზით მოსულა, არავინ იცის, უფრო, ამბობენ, კაცის მკვლელი გამოხიზნულა და ჭიჩოს თემს მიკედლებია. ბურდული ჭიჩოს თემს პირველად ისე მიუღია, როგორც ამანათი, მერე კი ადგილიც მიუცია და თავის სასოფლო და სათემო სალოცავების ყმად გაუხდია“³⁸. ამავე თემში მოსული კინთურთ მამის წინაპრისათვის ასევე „ჭიჩოველებს თავისი სოფლის პირდაპირ, ჯვართ ღელეში მიუციათ სასახლე ადგილი — ის იქ დასახლებულა და იქიდან შეერთებია ჭიჩოს თემს და დაყმობია მათ სალოცავებს“³⁹. უკანაფშავის თემის ვაკისოფელში ერთ-ერთი მოსულის შესახებ ალ. ოჩიაურის მასალებში ასეთ საინტერესო ცნობას ვკითხულობთ: „ამათი პაპა, ე. ი. წინაპარი, ყოფილა თუში ჩადმა. ისიც შემოხიზნულა ამ თემში, დაყმობია წყაროსთაულს და გახდილა ამ თემის წევრი... რალაც შემთხვევით, ამათი გვარი, ამათ თემს კარგად ვერ შეუთვისებია. მამულები დროზე არ მიუცია და ჩვენამდინ თითქმის მოახწია, რომ ამათ გვარისკაცებს ამანათებს ეძახოდნენ. ეტყოდნენ: შენ აქ

37 ალ. ოჩიაური, ფშავური ხალხური დღეობები, გვ. 334.

38 იქვე.

39 იქვე.

რა გეკითხება, ამანათი ხარო. მამულებიც გვიან დაიჭირეს, ხალხი არ ანებებდა. ხშირად ეტყოდნენ: თქვენ საიდანაც მოსულხართ, იქ წადით, აქ თქვენ მამულს ვინ მოგცემთ, განა აქაური მიწა-თიჯათ შვილები ხართო“⁴⁰.

გარდა იმ მიწებისა, რომელიც მოსულს მუდმივ სარგებლობაში ეძლეოდა მას შემდეგ, რაც ის „ჯარით შეეყრებოდა“, ან „გაეფიცებოდა“ ადგილობრივ მოსახლეობას და მისი სალოცავის ყმადაც გახდებოდა, მასალებით ჩანს, რომ ე. წ. მოსული გვარები ზოგჯერ მიწის ნაწილს უნჯისგან//მკვიდრისგან ყიდულობდნენ კიდევ. დამოწმებულია ისეთი შემთხვევაც, როდესაც მოსულს კერძო პირი (ჩვენს შემთხვევაში, თავხევისბერი) აძლევდა თავისი მიწის ნაწილს დასამუშავებლად⁴¹ — სამწუხაროდ, იმის დამოწმება, თუ რა საფასურით აძლევდა, არ მოხერხდა. სავარაუდოა, რომ ასეთი შემთხვევები, ერთეული არ უნდა ყოფილიყო.

რაც შეეხება მოსულთა ისეთ კატეგორიებს, როგორიც იყვნენ მოყვანილნი (ხატისგან მოყვანილნი) და ხატის კელდებული ყმანი, უმეტესად, ხატი მათ თავის საკუთარ მიწაზე ასახლებდა. მაგ., ფშავში, ჯოშარის თემში თამარ ნეფის ხატს თავის მამულში დაუსახლებია მისრიანი, რომელთა ჩამომავლობასაც სოფ. მისრიანთ კარი შეუქმნიათ შემდეგ. ასე ხდებოდნენ ჯვარ-ხატები მთელი რიგი სოფლების მესაკუთრენი.

მოსულნი სათემო სალოცავში ე. წ. ადგილის ბეგარას იხდიდნენ. მაგალითად, ჩვენ მიერ ფშავში დამოწმებული მასალით, ადგილის ბეგარას იხდიდნენ სათემო სალოცავში — წმ. გიორგის ხატში — გოგოლაურნი, როგორც მოსულნი — წელიწადში ერთ კურეტს, ერთ ცხვარს და ლუდს. გადახდა ხდებოდა კომლობრივად, მორიგეობით⁴². ხევსურეთში ადგილის ბეგარას — ხუთ ცხვარს — უხდიდა, როგორც მოსული, ადგილის ძველ მფლობელს გიგაურის გვარს, არაბულთა ის ნაწილი, რომელიც დასახლდა გველეთსა, მოწმოსა და დათვისში გიგაურის გვარის ნადგომ ადგილში; გარდა ხუთი ცხერისა, ამ სოფლებში მოსახლე არაბულის გვარის თითოეულ კომლს გიგაურებისგან შეწერილი ჰქონდა თაფლი და თითო ჯამი ერბო. ასევე ხევსურეთში, ლიქოკელები, რომელთაც „აკუმოს მხარეს მოსახლე ფშავლები აპყარეს, შემდეგში მათ

40 იქვე.

41 ავტორის საველე დღიურები, ფშავი, 1977.

42 იქვე.

შაინც ადგილის ბეგარას აძლევდნენ“. ხატის ხუცესის თქმით: „ათენგენობა დღეობაში ყველას უნდა მიგვეყვანა თითო ცხვარი, ციხეგორს, აკუშოს, ქობულოს, მალრანს, კიმხს, ე. ი. ვინც აქ გად-
მოსულა, თითო მეკომურს...“ აგრეთვე ადგილის ბეგარას აძლევდნენ სოფ. უკანახოში დასახლებული ჭინჭარაულნი ადგილის ძველ მკვიდრთ გუდამაყრელ წიკლაურთ და ბეჭაურთ. ბეგარა შედ-
გებოდა 4—5 ცხერისა, თაფლისა და პურისაგან⁴³. ფშავ-ხევსურულ მასალას ეხმაურება მთიულეთის მასალებიც. მთიულეთის ვეშაგურ-
თა წინაპარს კაცი მოუკლავს ხევსურეთში; იქიდან ის „სისხლს გა-
მოქცევია“ და თავი შეუფარებია ხანდოს თემში. სოფ. წინამხარში მას მონადირე ძმაკაცი ჰყოლია, რომელსაც ის შეუხიზნებია. მასვე უთხოვია თემისათვის შევიხიზნოთო. თემიც დათანხმებულა და ვე-
შაგურისათვის თემის ერთგულებაზე და პირის გაუტეხლობაზე ფი-
ცი დაუდებინებია. სოფელმა გამოუყო ვეშაგურს მიწა, დაასახლა თავისთან და ყმადაც გახადა თავის ხატისა — „დახიზნდა ვეშაგური წინამხრის მიწაზეო“. გამრავლების შემდგომ ვეშაგურნი ჯერ სოფ. წინამხრის ცალკე უბანს შეადგენდნენ, ბოლოს კი იქ სოფელიც შე-
იქმნა, მაგრამ ციხე და ხატი წინამხრელებთან საერთო ქონდათ. „მთავარანგელოზის ხატში ვეშაგურთ, როგორც შემოხიზნულებს, ყოველწლიურად კულუხი — ყოჩი და არაყი უნდა მიეტა-
ნათ“⁴⁴. ანდა: მთიულეთში ცეცხლი ჯვრის ხატის მიწებს შორის ყო-
ფილა ზამთრეულის, ყველათას და მანასეურთ სოფლებიც. ყველა ეს სოფელი დასახლებული ყოფილა მხოლოდ მოსული მოსახლეო-
ბით. სოფ. ზამთრეულის მოსახლეობა — კეკიშვილები — ხევსურე-
თიდან გუდამაყარში თავდაპირველად ამანათად მოსული და იქიდან მთიულეთში გადმოსული ჭინჭარაულები ყოფილან და ახალ მამათა სახით კეკიშვილობაზე დაწერილან. სოფ. ყველათას მოსახლეობა ფშავის სოფ. ხოშარიდან შემოხიზნული გაბიდოური, ხოლო სოფ. მანასეულში გუდამაყარიდან შემოხიზნული წიკლაური ყოფილა. მა-
შასადამე, სამივე სოფლის მიწები ხატის საკუთრება ყოფილა და სა-
მივე შემოხიზნული მოსახლეობით დასახლებულა. სამივე სოფელი

43 თ. ოჩიაური, მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართვე-
ლოს მთიანეთში“, გვ. 13. ადგილის ბეგარის შესახებ სოფ. უკანახოს მასალა
დამოწმებულია ავტორის მიერაც 1967 წ. მთიულეთ-გუდამაყრის ეთნოგრაფიულ
ექსპედიციაში მუშაობის დროს, ხოლო გველეთ-მოწმარ-დათვისის შესახებ მა-
სალა — 1976 წ.; ხევსურეთში.

44 რ. ხარაძე, ა. რობაქიძე, მთიულეთის სოფელი ძველად, 1965,
გვ. 48—49.

იხდოდა კულუხს ცეცხლიჭერის ხატში. ხატში ყოფილა განსაზღვრული წონის ქვა, რომლის შესაბამისი უნდა ყოფილიყო წონით მეკულუხეთა მიერ მოყვანილი საკლავი. ღვინო და არაყი კი საწყაო ქვევრის მიხედვით იზომებოდა, რომელიც, აგრეთვე, ხატში იყო და რომელშიც ისმებოდა ეს ღვინო და არაყი. საკულუხედ დანიშნული საზომის დაკლება მეკულუხეს არ შეეძლო⁴⁵.

მოსულის მიერ ადგილის ბეგარის გადახდა მემკვიდრეობით ხასიათს ატარებდა, შთამომავლობაზე, თაობიდან თაობაზე გადადიოდა და მისი მოხსნა არცერთ შემთხვევაში არ ხდებოდა. მაგ., ფშავ-ხევსურეთის ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში დამოწმებულია რამდენიმე შემთხვევა როდესაც უნჯი//მკვიდრი მოსახლეობა სტოვებს თავის ძველ ადგილ-მამულს და სხვაგან გადადის საცხოვრებლად. ამ დროს მკვიდრის არარსებობის გამო, მის ადგილს იკავებს მოსული და მკვიდრის უფლებებში დგება: ჯვარ-ხატის სამსახური, თემის მართვა და ყველა საზოგადოებრივი უფლებები მთლიანად მასზე გადადის. მიუხედავად ამისა, მოსულ მოსახლეობას ბეგარა არ ეხსენება. ვიღებთ თემს, რომლის ყოველი წევრი დაბეგრილია.

კავკასიის მთიელებში „ე. წ. მოსული ან სუსტი გვარები“, „ითხოვდნენ დროებით მფლობელობაში მიწის ნაკვეთს და მფარველობას. ეს ურთიერთობა მეტწილად მთავრდებოდა ე. წ. მოსული ან სუსტი გვარების მიწაზე მიმაგრებით, რასაც თან სდევდა როგორც საადგილ-მამულო, ასევე პირად ვალდებულებათა შესრულება მიწის მესაკუთრის მიმართ“⁴⁶.

მაგრამ ვინ გამოდის მიწის მესაკუთრედ ხევსურეთში, ფშავსა და მთიულეთში, ვის უხდიდნენ ადგილის ბეგარასა და კულუხს მოსულნი? როგორც ვხედავთ, ზემომოტანილი მასალების მიხედვით, ყველა შემთხვევაში, სათემო მიწაზე დაასახლებდნენ მოსულს, თუ ჯვარ-ხატის კუთვნილ მიწაზე, ადგილის ბეგარა და კულუხი მას ჯვარ-ხატში მიჰქონდა და იქ იხდიდა. ხომ არ ნიშნავს ეს, რომ მიწის უზენაესი მესაკუთრე ნომინალურად ჯვარ-ხატია, ხოლო რეალურად ის საზოგადოებრივი ჯგუფი, ამ ჯვარ-ხატების უკან რომ იდგა? მაშინ საჭიროა გაირკვეს, თუ ვინ იდგა საქართველოს მთიანეთში ჯვარ-ხატების უკან: მთლიანად თემი. თემის ნაწილი, თუ ჯვარ-ხატების მსახურნი? მაგრამ სანამ ამ უკანასკნელს გამოვკვევას შევეცდებოდეთ, მოკლედ მიმოვიხილოთ ზოგიერთი მკვლევრის

⁴⁵ იქვე. გვ. 55—56.

⁴⁶ ზ. ანჩაბაძე, ა. რობაქიძე, დასახ. ნაშრ.

შეხედულებები სათემო მიწაზე ჭვარ-ხატების უზენაესი საკუთრების საკითხზე საქართველოს მთიანეთში.

ვ. ბარდაველიძე ფიქრობდა, რომ ხევსურეთში „თემის მოსახლეობა სათემო მიწაზე იჯდა, რომელიც არა მარტო ამ ქართველი ეთნიკური ერთეულის ცხოვრების ჩვენთვის საყურადღებო ხანაში, არამედ გაცილებით უფრო ადრეც გაგებული უნდა ყოფილიყო, როგორც თემის ერთობლიობის განმასახიერებელი ჭვარის საკუთრება; „...ხევსურების მიწა-წყალი დაყოფილი იყო, ერთი მხრივ, სათემო მიწებად, რომელიც თემის მესაქონლეობისა და აგრარული მეურნეობის საფუძველს შეადგენდა და მეორე მხრივ — ჭვარის მიწებად. საკომლო მიწათმფლობელობამ ხევსურეთში ვერ მიაღწია სრული სახით განვითარებას და კერძო საკუთრების ფორმით ვერ ჩამოყალიბდა“⁴⁷.

ზემოთ დაყენებულ საკითხებთან კავშირში მოდის და საინტერესოდაა გააზრებული XIV—XV საუკუნეებით დათარიღებული სვანური დოკუმენტების მონაცემები. მათში რამდენიმეჯერ მოიხსენიება ხ ა ტ ი ს ბ ე გ ა რ ა . მ. ბერძნიშვილის აზრით, აქ „მებეგრეობა ნიშნავს გარკვეული გადასახადის გადახდას ხატის სასარგებლოდ. ამ გადასახადის საფუძველი ისევ მიწისმფლობელობის ფორმებშია საძებნი. მიწა ხატისაა, მიწაზე მჯდომი საყდრის შვილია, იგი ხატის მიწაზე ზის და ამიტომ მოვალეცაა ხატს — მიწის პატრონს — ბეგარა უხადოს. ხატის ბეგარისგან თავისუფალი არის მხოლოდ ხატის მსახური — მელომე“⁴⁸ და შესაძლებელია, ალბათ, სხვა მსახურნიც.

უკანასკნელ ხანს ქართველ მთიელებში მიწათმფლობელობის საკითხს შეეხო ვ. მელიქიშვილი. ვ. მელიქიშვილის აზრით, ქართველ მთიელებში მიწა კერძო საკუთრებას შეადგენდა: „მათში ძირითად საწარმოო საშუალებებზე, მათ შორის სახნავ მიწაზე, საყოველთაოდ გაბატონებული იყო დიდი თუ პატარა (ინდივიდუალური ოჯახების საკუთრება“⁴⁹. მაგრამ ვ. მელიქიშვილი იქვე გამოთქვამს ეჭვს, რომ „თემი მაინც, შეიძლება ამა თუ იმ ზომით, ახორციელებდა საერთოდ უზენაესი საკუთრების უფლებას მიწის ფონდზე. ამაზე

47 ვ. ბარდაველიძე, ხევსურული თემის მმართველობის სისტემა, საქ. სსრ მეცნ. აკად. მოამბე, ტ. XIII, № 10, 1952, გვ. 623—624.

48 მ. ბერძნიშვილი, სვანური დოკუმენტები, როგორც წყარო XIV—XV საუკუნეების სვანეთის სოციალური ისტორიისათვის, ქართული წყაროთმცოდნეობა, II, გვ. 123.

49 ვ. მელიქიშვილი, ქართველ მთიელთა სოციალ-ეკონომიკური წყობილების დახასიათებისათვის, გვ. 21..

უნდა მეტყველებდეს, გარდა სხვადასხვა ადგილას დამოწმებული ვალდებულებისა, რომ მიწა შეიძლება გაიყიდოს მხოლოდ თემის შიგნით, აგრეთვე მიწის გადანაწილების სისტემა. ცნობილია, რომ XIX ს-ში მთიელები ბევრგან აქტიურად იბრძოდნენ ამგვარი გადანაწილებისათვის. მართალია, ზოგი თელის, რომ იგი ახალი მოვლენა იყო, გამოწვეული არათანაბრობის და უსაპართლობის გარმავებით, მაგრამ ასეთი დაჟინებული მოთხოვნის გაჩენა ამ დროს შეიძლება იმასაც გულჩხმობდეს, რომ ძველად ამგვარი რამ არ იყო უცხო მთიელთათვის (ასეთი აზრისა იყო, როგორც ცნობილია, უკვე ილია ჭავჭავაძე)⁵⁰.

ჯვარ-ხატების კულტთან დაკავშირებით კი გ. მელიქიშვილი აღნიშნავს: „...იგი ისე მძლავრად ჩანს, რომ კანონზომიერად აღძრავს საკითხს, რომ ჩვენ აქ შეიძლება საქმე გვექონდეს ძველად მთელი თემის საკუთრების, წარმოება-განაწილების, საერთოდ მატერიალური და სულიერი ცხოვრების მომცველი მოვლენის ნაშთთან და მთიელთა (შეიძლება საერთოდ ძველი ქართული) თემი სატაძრო ხასიათს უნდა ატარებდეს. მოგვიანო ხანაში კი სასოფლო თემის (სოფლის) ან რამდენიმე სოფლის — ხევის ერთობის განსახიერებად პირველ ყოვლისა სწორედ საერთო სათემო კულტის არსებობა ჩანს, თემობა საკულტო იერს ატარებს“⁵¹.

სათემო მიწაზე ჯვარ-ხატების უზენაესი უფლებების დამადასტურებლად ფშავ-ხევსურეთში, გარდა ადგილის ბეგარისა და კულუხის ჯვარ-ხატებში გადახდის ფაქტისა, შეგვიძლია კიდევ სხვა მასალაც მოვიტანოთ; ჩვენი აზრით, ასეთად შეიძლება გამოდგეს შემდეგი: ხევსურეთში უშვილო („უნაწილო“) კაცის „წილ-ნაწილი“ (ადგილ-მამული) მისი სიკვდილის შემდეგ, თუ უახლოესი ნათესავი არ ჰყავდა, ჯვარს რჩებოდა; აი, რას გვაცნობებს ამის შესახებ ალ. ოჩიაური: „ხევსურეთში წინათ ასე იცოდნენ, რომ სოფელში ვინც ამოწყდებოდა, მისი ქონება და მამული შეაწირებოდა ჯვარს, რომელიც თემში უფრო დიდი იყო, ან სასოფლო დიდ სალოცავს“⁵². მაგ., სოფ. ახიელში ცხოვრობდა პატარა გვარი (მალუშა-

⁵⁰ გ. მელიქიშვილი, დასახ. ნაშრ. გვ. 22.

⁵¹ იქვე.

⁵² ალ. ოჩიაური, სახატო მიწები ხევსურეთში, 1950, გვ. 44—45; მასალები ინახება საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივში.

ნი), რომელიც ამოწყდა და მისი ადგილ-მამული და ქონება სოფლის მთავარ სალოცავს — მთავარანგელოზის ჭვარს დარჩენია⁵³. ასევე არხოტში, როდესაც კვირიკანი ამომწყდარან, მათი ადგილ-მამულიც არხოტის ჭვარს დარჩენია. სოფ. არდოტში ყოფილან ბაჩინი, „ამაყი ხალხი“, რომლებიც „გადასდგომიან“ ხალხსაც და ჭვარსაც; გასწყრომია სომხოს გიორგი, ამოწყვეტილან და მათი მამული დამრჩალა სულმთლად საჭვაროდ“. ასეთი ფაქტების შესახებ მრავალი მაგალითის მოყვანა შეგვეძლო, მაგ., როგორცაა არხოტის ჭვარისთვის შეწირული უპატრონო მკვდრის“, „ნანაის ყანანი“ და სხვ. სოფ. ამლაში ჭირს ამოუწყვეტია ბურღუხანი, რომელთა მამული სასოფლო სალოცავს — იაქსარს დარჩენია. მასვე დარჩენია ერთ-ერთი ამოწყვეტილი კომლის — იმედურათ მამულიც. ხახმატის ჭვარს დარჩენია ჩოდრიშვილის ადგილ-მამულიც; ჩოდრიშვილი თურმე „სულ ერთზე მოდიოდა“, არ გამრავლებულა⁵⁴. ასევე იყო ფშავშიც და ასევე ყოფილა მთიულეთშიც: „მთავარანგელოზის ხატს ხანდოში ჰქონდა თავისი, როგორც სახნავი მიწები, ისე საძოვრები; ეს მიწები ძველთაგან უწილო კაცის მიერ შემოწირულად ითვლებოდა⁵⁵; ანდა: „ეს ხატის მამულები და მთა იყო შექმნილი უშვილო, უწილო ხალხის მიერ შეწირვით. სიტყვაზე, მე მოვხუცდი და ჩემი მიწა რჩება ყამირად და მე ვწირავ ხატს. ერთ ნაკერს რომ შესწირავდა ხატს, დანარჩენი მიწისა მის ბიძამვილებს დარჩებოდა“⁵⁶. სოფ. წკერეს კვირიწმინდის ხატის დეკანოზის (მთიულეთი) — ჭლუნა ნარაიძის ცნობით, „ხატის მამულები და საფოროქოები შეწირული იყო. ის ოჯახი, რომელიც დაილეოდა, ამოწყდებოდა, ე. ი. მეჰკვიდრე ვაჟიშვილები არ დარჩებოდა. სიკვდილის წინ ანდერძად დატოვებდა სიტყვას — ჩემი მამის მამული ხატს გადაეცესო“⁵⁷.

სევანეთში ანალოგიური მდგომარეობაზე აი, რა ცნობას გვაწვდის 1851 წ. დაბადებული კალას თემის სოფ. დაუბერის მცხოვრები მარშან მარგუელანი: „ლე ლ ხ ტ ა მ. ანუ ლ ე ხ ტ მ ი შ ერქვა სახატე მიწებს, რომელსაც სოფელი ბეგარით გადასცემდა ხოლმე ამა თუ იმ მოსახლეს და ამუშავებინებდა. ასეთი ლ ე ხ ტ მ ი შ ე ბ ი

53 იქვე.

54 ალ. ოჩიაური, დასახ. ხელნაწერი.

55 რ. ხარაძე, ა. რობაქიძე, მთიულეთის სოფელი ძველად, გვ. 50.

56 იქვე. გვ. 52.

57 ვ. ბარდაველიძის საარქივო მასალიდან, მთიულეთი, 1945.

ქონდა კალის ყველა ხატს თავ-თავისი. ლეხუმეშები დგებო-
და ამოწყვეტილი ოჯახის ადგილმამულისგან. უმემკვიდრო ოჯახი
(რომელსაც შეილი არ დარჩა) რომ ამოწყდებოდა, მისი მამულის.
ნაწილს ძმები და სხვა შორეული ნათესავეები გაინაწილებდნენ, მაგ-
რამ მთლიანად ვერა — დიდი ნაწილი ადგილ-მამულისა
რჩებოდა იმ სოფლის ხატს, რომელ სოფელშიც
ამოწყვეტილი ოჯახი სახლობდა. ასე და ამრიგად
არსებობდნენ ლეხუმეშები: ჭგერაგის (სოფ. დავებრისა და ლალ-
ხორისა), მაცხუარის (სოფ. ხალდესი), ბარბალის (სოფ. ხეში)“ და
ა. შ.58.

ზემომოტანილ მასალაში ორი ძირითადი მიმართულება გამო-
იყოფა: 1) ამოწყვეტილი გვარის, თუ მამის მამული, მახლობლის
არარსებობის გამო, ჭვარ-ხატს რჩება; 2) ამოწყვეტილი ოჯახის
(უშვილოს, უნაწილოს) მამულის ნაწილი რჩება მახლობელ ნათე-
სავს, ნაწილი კი — ხატს.

ჭვარ-ხატებისათვის მამულის შეწირვა ხდებოდა თემიდან წა-
სული, ან სხვა თემში გადასახლებული გვარებისგანაც. აი, რა ცნო-
ბებს გვაწვდის ამის შესახებ ალ. ოჩიაური: „გუდანში, როგორც
აწერილი არის, წარმოიშვა სამი გვარი, ჭინჭარაული, არაბული და
გოგოჭური. ამ სამივე გვარს ქონდა თანასწორი მამული. როცა აქე-
დან აიყარნენ არაბულები და გოგოჭურები და სხვადასხვა სოფლებ-
ში გადასახლდნენ, მაშინ თავ-თავიანთ ხვედრი მამულებიდან უმე-
ტესობა შესწირეს გუდანის ჭვარს. აქ დარჩნენ მარტო ჭინჭარაუ-
ლები და მამულების ნაწილი კი ფასად იყიდეს მათ. მაგრამ გუდა-
ნის ჭვარი ამაზედ გაწყრა და ეს მამულიც მკითხავეების დახმარებით
თვითონ დაიბრუნა. ზოგი ავად გახდა და ნაყიდ მამულებსაც ხომ
სწირავდნენ და თავის საკუთარ მამულებსაც ზედ ადებდნენ. ამი-
ტომ, სოფ. გუდანის მამულები მთლიანად გადავიდა გუდანის ჭვარის
მფლობელობაში“⁵⁹.

შემდეგ ნიშანდობლივად გვეჩვენება ის ფაქტიც, რომ ჭვარს
(//ხატს) შეუძლია საცხოვრებელი ადგილებიდან მოსახლეობისა და
ხშირად მთელი სოფლების აყრა მოტივით: „ამ ადგილებს მე ვი-
ჭერო“.

ამ მასალების გარდა, რომლებიც აშკარად თემის ადგილ-
მამულზე ჭვარ-ხატების უზენაეს უფლებებზე მეტყველებენ, არის

58 ვ. ბარდაველიძის საარქივო მასალიდან, სვანეთი, 1936, რვ. № 12.
59 ალ. ოჩიაური, *MI* 85, რვ. № 12, გვ. 133—134.

სხვა მასალაც, რომლის მიხედვითაც, ასეთივე პრეტენზიებს სათემო ადგილ-მამულზე აცხადებს უნჯი//მკვიდრი მოსახლეობა თემისა. უნჯი „კელსა სდებს“ მთელ სოფელს, თემს. ასეთი სიტყვებით მიმართავს იგი სოფლის, თავისი თემის სხვა გვარებს: „ჩვენიავ სოფელივ, თქვენავ ჩვენ ამანათად⁶⁰ ხართავ მასულნივ, დანარჩენ გვარებრივ. წინ წინ დამდგარნივ ჩვენ ორთაოდ' ადგილ-წყალაც სრუ ჩვენ ყოფილავ მაშინავ. ჩვენგან მაცემული გაქვთავ, რაიც ადგილ-მამული გაქვთავ ეგიცავ;“⁶¹ ანდა: „შენ ვინ ხარ, მე ვიყავ ამ სოფლის მკვიდრი, ჩვენია ეს ადგილი“⁶². — ეუბნება უნჯი გვარის წარმომადგენელი მოსული გვარის პირს სოფლის, თემის ადგილ-მამულის შესახებ. უნჯი გვარისგან ასეთი სულისკვეთების გამოქვლავნება, მასა და მოსულს შორის შეხლა-შემოხლის დროს, დამახასიათებელია არა მარტო ფშავ-ხევსურეთისა, არამედ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის სხვა კუთხეებისთვისაც, კერძოდ, მთიულეთისათვის, მთა-თუშეთისათვის. მაგრამ სათემო ადგილ-მამულზე გვარ-ხატების უზენაესი უფლებების საილუსტრაციო მასალები და მასალები უნჯის პრეტენზიების შესახებ ამავე ადგილ-მამულზე, ერთმანეთს კი არ გამოორიცხვენ, არამედ ავსებენ. ეს გარემოება რომ ნათელი გახდეს; უნდა გამოვარკვიოთ, თუ ვინ იდგა გვარ-ხატების უკან ფშავ-ხევსურეთში. ნომინალურად გვარ-ხატს, ხოლო რეალურად ვის უხდიდა მოსული ბეგარას? ერთ დროს გვარ-ხატების უკან უნდა მდგარიყო მთელი თემი: იმ ხანისათვის გვარ-ხატების საკუთრების ქვეშ უნდა ვიგულისხმოთ მთლიანი თემის საკუთრება.

ჩვენთვის საინტერესო ხანისათვის კი ირკვევა, რომ გვარ-ხატების უკან დგას უნჯი//მკვიდრი მოსახლეობა, რომელსაც მოსული უხდის ადგილის ბეგარას. ეს განსაკუთრებით თვალსაჩინოდ ჩანს

60 ამანათი ამ შემთხვევაში ნახშირია, როგორც შეურაცხყოფელი სიტყვა; ამანათი თემის გარეთ მდგომი პირი და გვარის არაყმა იყო, რომელსაც დროებით სარგებლობაში გამოუყოფდნენ მიწის ნაკვეთს, მოსული კი თემის წევრი და გვარ-ხატების ყმა იყო, რომელსაც მიწა მემკვიდრეობით მფლობელობაში ეძლეოდა გარკვეული გამოსაღების — ადგილის ბეგარის პირობით. ზოგჯერ შეიძლება ამანათი აღარ დაბრუნებულიყო თავის ძველ საცხოვრებელში და ადგილზე დარჩენის სურვილი გამოეთქვა. მაშინ იგი ისეთივე წესებს ასრულებდა, როგორსაც მოსული და მოსულის ერთ-ერთ კატეგორიაში, ამანათთა დ მოსულის კატეგორიაში ჩაითვლებოდა.

61 აღ. ო ჩ ი ა უ რ ი, ანდრეზები, II, M¹₄₃, 1941, რვ. № 34, გვ. 398—404.

62 ავტორის საველე დღიურები, ფშავი, 1977.

იმ შემთხვევაში, როდესაც ადგილის უნჯი//მკვიდრი მოსახლეობა გადასახლებულია. ასეთ დროს მოსული ბეგარას ჯვარ-ხატში კი არ იხდის, არამედ გადასახლებულ უნჯ მოსახლეობას უხდის. ამ მოვლენის საილუსტრაციოდ აქ კვლავ ჰოვიტანდით მასალას გველეთ-მოწმამო-დათვისის სოფლებში, გიგაურთა გვარის ძველ ადგილ-მამულში, არაბულის გვარის ერთი ნაწილის ჩასახლების შესახებ. არაბულნი, როგორც მოსულნი, „დაეყმენენ“ გიგაურის გვარის სალოცავს — მთავარანგელოზს, რომელიც ამჟამადაც სოფ. გველეთის მთავარი სასოფლო სალოცავია. როგორც ჩვეულებრივ ხდებოდა ხოლმე, მოსალოდნელი იყო, რომ ადგილის ბეგარას არაბულნი მთავარანგელოზის ჯვარში გადაიხდიდნენ, მაგრამ ასე როდი მოხდა. ადგილის ბეგარას ისინი უხდიდნენ აქედან გადასახლებულ, წასულ გიგაურთ-ადგილის მკვიდრთ. ერთ-ერთი დღეობის დღეს გიგაურთ ჯვარიონნი ამოვიდოდნენ მთავარანგელოზში სალოცავად; ამ დღეს არაბულნი მათ ადგილის ბეგარას დაახვედრებდნენ. ადვილი სავარაუდოა, რომ თუ გიგაურნი არ გადასახლდებოდნენ, არაბულთ ადგილის ბეგარა ჯვარში უნდა ეხადათ, ისევე, როგორც ამას აკეთებდნენ გოგოლაურნი. აქ უკვე დგება ადგილის ბეგარის მოხმარების წესის გათვალისწინების საკითხიც: როგორ ნაწილდებოდა ადგილის ბეგარა მაშინ, როდესაც მოსულნი მას ჯვარ-ხატში იხდიდნენ, ხოლო როგორ ნაწილდებოდა იმ შემთხვევაში, თუ მას გადასახლებულ უნჯთ//მკვიდრთ უხდიდნენ. მაგრამ ამ საკითხზე ქვემოთ გვექნება მსჯელობა. ასევე, უკანახოელი ჰინჯარაულნი ადგილის ბეგარას უხდიდნენ სოფ. უკანაჯოდან გუდამაყარში გადასახლებულ უნჯ მოსახლეობას ბექაურთა და წიკლაურთ, რომლებიც ახოობის დღესასწაულზე სალოცავად მოდიოდნენ თავის წინაპართა სალოცავში — უკანახოს ფუძის ანგელოზში. მაშასადამე, ჯვარ-ხატების უკან უნდა ვიგულისხმოთ უნჯი//მკვიდრი მოსახლეობა თემისა. ეს რომ ასეა, ამაში ქვემოთაც დავრწმუნდებით, როდესაც კელოსანისა და კევისბერის ინსტიტუტებს განვიხილავთ. მათი შესწავლის შედეგად ირკვევა, რომ ჯვარ-ხატების უკან ფშავ-ხევსურეთში დგას მკვიდრი მოსახლეობა. ამიტომ, მკვიდრის პრეტენზიები მისი უზენაესი უფლებების შესახებ თემის ადგილ-მამულზე, მოსულთან შეხლა-შემოხლისა და დავის დროს, საფუძველს არაა მოკლებული, შემდგომში თვით მკვიდრის შიგნით მიმდინარე საზოგადოებრივ-ეკონომიკური დიფერენციაცია და ჯვარ-ხატებში მსახურთა დაყენების მემკვიდრეობითი წესი, კიდევ უფრო ავიწროებს

ჯვარ-ხატების უკან მდგომთა წრეს, ყველაფერი ეს თვალსაჩინოდ გამოჩნდება და აისახება ჩვენი ნაშრომის მომდევნო თავებში.

როგორია ადგილის ბეგარის მოხმარების წესი? იმ შემთხვევაში, თუ ადგილის ბეგარას ჯვარ-ხატში იხდის მოსული, ერთი ნაჭერი მოხარშული ხორცი, პური და ლუდი წილ-კერძის სახით ეკუთვნის თემის ყველა წევრს; მკვიდრსაც და მოსულსაც, ჯვარ-ხატის ყველა ყმას, დიდსაც და პატარასაც; ჯვარიონთ კი ადგილის ბეგრიდან ეკუთვნით თითოეული საკლავის მარჯვენა ბეჭი, თავი და ტყავი. ხოლო იმ შემთხვევაში, თუ მკვიდრი მოსახლე გადასახლებულია (გიგაურთ, ბექაურთა და წიკლაურთ მაგალითი და სხვ.), მათი ჯვარიონნი ბეგარიდან ერთ ცხვარს ადგილობრივ დაჰკლავდნენ და პურობას გამართავდნენ მოსულთა ჯვარიონთან ერთად, როგორც ერთი საერთო სალოცავის საერთო ყმებთან, დანარჩენი თან მიჰქონდათ თავიანთ თემში, სადაც განაწილების პრინციპი იგივე უნდა ყოფილიყო⁶³.

წილ-კერძის თემის ყველა წევრზე თანაბარი რაოდენობით განაწილება სათემო ადგილ-მამულზე მთლიანად მთელი თემის საკუთრების ოდინდელი არსებობის გადმონაშთია; ჩვენს შემთხვევაში კი თანაბრად განაწილების პრინციპი დარღვეულია. ადგილის ბეგარიდან შედარებით დიდი ხვედრითი ნაწილი (თითოეული საკლავის მარჯვენა მხარი, ტყავი და თავი) ჯვარიონთ ეკუთვნით, დანარჩენი კი თანაბრად ნაწილდება თემის როგორც უნჯ//მკვიდრ, ასევე მოსულ მოსახლეობაზე. თითქოს მოსულს, რომელიც თემის ადგილ-მამულით სარგებლობისათვის ადგილის ბეგარას იხდის, წილ-კერძი აღარ უნდა ეკუთვნოდეს. მაგრამ ჩვენთვის, ხევისურეთის მაგალითზე, ცნობილია მასალა, რომლის მიხედვითაც ირკვევა, რომ მოსული, გარდა ადგილის ბეგარისა, იხდის საწულეს, რითაც თემის ადგილ-მამულში (წილ-ნაწილში) და წილ-კერძშიც იღებს წილს, ე. ი. პოსული, განსხვავებით უნჯისგან, გარკვეული გამოსაღების საფასურით მოიპოვებს წილ-კერძში წილის უფლებას (იხ. თავი II, § 2). წილ-კერძში წილის უფლება ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ მოსულიც თემის ნამდვილი წევრია (რასაკვირველია, გარკვეული გამოსაღებების საფუძველზე), ჯვარიონთა წილი კი ხაზს უსვამს უნჯის//მკვიდრის და მათგანაც სათემო მიწაზე უკვე იმ ვიწრო წრის უფლებებს, რომლებიც უნჯთაგან წინაურდებიან საზოგადოებრივ-ეკონომიკურად და რომელთაგანაც ჯვარიონნი დგებოდნენ (იხ. თავი II).

ჰელოსნობის ინსტიტუტი ხევსურეთში

§ 1. ჯვარში ჰელოსნად დაღობის წესი

წინამდებარე ნაშრომი ხევსურეთში ჰელოსნობის ინსტიტუტის შესწავლის პირველი ცდაა. მანამდე აღნიშნული საკითხი არა თუ საგანგებო კვლევის საგნად არ ყოფილა, არამედ სამეცნიერო ლიტერატურაში მასზედ ცოტად თუ ბევრად სინამდვილესთან მიახლოებული განსაზღვრება, ან თუნდაც მოსაზრება, არა გვაქვს. ჰელოსანის ცნების მეტ-ნაკლებად სწორი ინტერპრეტაცია ეკუთვნის ნ. ხიზანაშვილს. მკვლევარი თავის ნაშრომში, მართალია, გაკვირვ, მაგრამ მაინც რამდენიმეჯერ ახსენებს ჰელოსანს და მას ხ ა ტ ი ო ნ ის (ხატის მსახურთა) სინონიმად ხმარობს: მაგ., „როცა ვისმე ზეავი დაიტანს, მკვდრის საპოვნელად კარატის დროშაა საქირო. ხალხის შეხედულებით, სადაც კარატის ხ ა ტ ი ო ნ ი (ხ ა ტ ი ს ხ ე ლ ო ს ა ნ ი, მ ო ს ა მ ს ა ხ უ რ ე) დროშას დააბჯენს, მკვდარიც იქა სძევს“¹; ანდა „...მთელი ხევსურეთი ხატებით და იასაულებით სავსეა. ხატის სახელზედ და ძლიერებაზედ არის დამოკიდებული ხ ა ტ ი ო ნ ის პატივ-დიდება: ძლიერი ხატის „ხ ე ლ ო ს ა ნ თ ა“ უფრო თავი მოაქვთ, მედიდურობენ, სალამი პირველად ჩვენ მოგვეციოთ“²; ან კიდევ: „მკვდრის რიგის კურთხევა სულის ხუცის საქმეა; ხ ა ტ ი ო ნ ს, ხ ა ტ ი ს ხ ე ლ ო ს ა ნ ს, მკვდართან საქმე არა აქვს, იგი რიგში არც კი მივა“³. ხიზანაშვილთან ჰელოსანი ხ ა ტ ი ო ნ ის (ჯვარ-ხატის მსახურთა) პარალელური ცნებაა; უფრო ფართო მნიშვნელობით ავტორი მას არ იცნობს. გამონაკლისს წარმოადგენს საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის, ისტო-

1 ნ. ხიზანაშვილი, ეთნოგრაფიული ნაწერები, გვ. 71.

2 იქვე, გვ. 72.

3 იქვე, გვ. 83.

რის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივში დაცული, ფშავ-ხევსურეთის მკვიდრის, განათლებული ადამიანის, ალექსი ოჩიაურის ხელნაწერი მასალები. მართალია, საგანგებოდ კელოსანის საკითხზე მასალები არც ალ. ოჩიაურს შეუკრებია, მაგრამ იმ ფრაგმენტულმა მასალამაც კი, რომელიც მისი ფშავ-ხევსურული დღესასწაულების აღწერილობებიდან ამოვკრიბეთ, გზამკვლევის როლი შეასრულა და სწორად წარმართა ჩვენი ველზე მუშაობა. რაც შეეხება კელოსნად დადგომის რიტუალს — „საველოში ჩადგომასა“ და „ზღუბლის დალაკვას“, მათი აღწერილობა ალ. ოჩიაურის მასალებში იმდენად სრულყოფილია, რომ აღნიშნული რიტუალების აღწერის დროს მთლიანად მას ვეყრდნობით.



ცნება კელოსანი აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში ორი, ერთიმეორისგან სრულიად განსხვავებული, სხვადასხვა უფლება-მოვალეობის მქონე ინსტიტუტის აღმნიშვნელია. ხევსურეთში კელოსანი თემის სრულწლოვან, სრულუფლებიან წევრს ნიშნავდა. ამის გვერდით, ხევსურეთის ერთ-ერთი თემის ცენტრალურ სალოცავში (არხოტის თემის ცენტრალურ სალოცავში — მიქიელ მთავარ-ანგელოზის ჭვარში) კელოსანი ხუცესის, ჭვარის გამძღოს აღმნიშვნელადც გვხვდება.

ხუცესის მნიშვნელობით იგი მოწმდება თუშეთშიც⁴.

წინამდებარე ნაშრომი ხევსურ მეთემეთა სრულუფლებიანობის საკითხს შეისწავლის, მაგრამ ამავე დროს, განიხილავს და აანალიზებს რა ხევსურული კელოსნობის განვითარების საფეხურებს და მის პარალელურ ინსტიტუტს, ადგენს იმ მიზეზებსაც, რამაც განაპირობა ერთი სახელწოდების ქვეშ ორი სხვადასხვა ინსტიტუტის არსებობა.

⁴ მ. კ ა ნ დ ე ლ ა კ ი, К вопросу о социально-религиозном институте хевсинароба у горцев Восточной Грузии, საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიის საკითხები, გვ. 355; ე. ე რ ი ა შ ვ ი ლ ი, აღვანში მივლინების დღიური, 1976.

კელ-ოსანი კელისგან არის ნაწარმოები. ხევესურეთში კელი უფლების, ძალის მნიშვნელობით არის დადასტურებული და მის გვერდით მაგიურ-აპოთროპეული დანიშნულება აქვს: „კელი ჩხუტზე მათ აქვისთო“ — იტყვის ხევესური, რაც ნიშნავს: უფლება ჩხუტზე მათ აქეთო⁵; ანდა: „პირმზორიანო, სა წამიხოლ, ჩემი ლახტით მათრაკით მიწაში გაგრევე. კელ არ გაქვე, პირმზორიანო. ხთის სულჩადგმულ ხორციელსთან. მე ორ გპირ კოპალა, მე მაქვეს ძალი, შაძლება, ხთისგან მალოცვილი პირმზორიანთ გასათელავად“⁷; აღნიშნულ ნაწყვეტში კელი უფლების, ძალის მნიშვნელობით გვესმის; ან კიდევ: „კელსა სდებს“//უფლებას აცხადებს, მაგ.: „...ახიელ წინ წინ თათრები მდგარან. საით მასულანად' აქ, რაად დასახლებულან, ის არვინ იცის, ხოლოთ ის კი ნამდვილად იციან... რო... ეხლადაც იმათ ჩამამაელობის ხალხი კელსა ზდებს ამ ადგილებსად', არვის აძლევენ მაქვნა მათიბის ნებას“⁸. უფლების მნიშვნელობით ჩანს კელი კელდებულში და ხელკაცში, რომლებიც კელოსანის სინონიმებია. კერძოდ, კელდებულს „ჯვართ ენაში“ ასეთი განმარტება აქვს: „ჯვარის კელოსანი“⁹. ასევე კელოსანის სინონიმად მოჩანს კელკაციც და მისგან განსხვავებით, ადგილობრივი (მთის რეგიონისათვის დამახასიათებელი) ტერმინი უნდა ყოფილიყო (იხ. § 2). აქვე შევნიშნავთ, რომ კელკაცი კელოსანთა მხოლოდ განსაზღვრული ნაწილის აღმნიშვნელი ცნება იყო.



ისტორიულ საქართველოში კელოსანის რაობის საკითხი ივ. ჯავახიშვილმა გამოიკვლია. ივ. ჯავახიშვილის აზრით „იმ თანამედრო-

5 ვ. ბარდაველიძე, გ. ჩიტაია, ქართული ხალხური ორნამენტი, I, 1939, გვ. 18—21; რ. ხარაძე, ხევესურული ანდრეზი — ხალხური სამართლის წყარო, მიმოხილველი, ტ. II, 1951.

6 რ. ხარაძე, დასახ. ნაშრ. გვ. 393.

7 თ. ოჩიაური, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, 1945, გვ. 115.

8 აღ. ოჩიაური, ხევესურული ანდრეზები, II ნაწ., რვ. № 34, გვ. 399. ხელნაწერი ინახება საქ. ეთნოგრაფიის არქივში.

9 თ. ოჩიაური, დასახ. ნაშრ., გვ. 132.

ბის პირთ, რომელნიც მეფის ბრძანებისა და კანონის აღმასრულებელი იყვნენ და სამეფოს მართვა-გამგეობაში ეშველებოდნენ, „მოხელენი“ და „კელოსანნი“ ეწოდებოდათ. წყაროებში კელოსანი პირველად X საუკუნის შიო მღვიმის საბუთშია მოხსენიებული: „მითავისუფლებიან ყოველთავე კელოსანთაგან: მოლარეთაგან, მეულუფეთა, მეჩინიბეთა, მესაბანჯრეთა, მეგოდრეთა, ყოველთავე დარბაზით გამოსულთა კელოსანთაგან“. მოტანილ ნაწყვეტში კელოსანი ჩამოთვლილ თანამდებობათა ზოგადამნიშვნელი ტერმინია. კელოსანის პირველი მოხსენიება X საუკუნის წყაროში სრულებითაც არ უნდა იყოს იმის მაჩვენებელი, რომ იგი ამ დროისათვის შემოდის ხმარებაში, რადგანაც კელი და მისგან ნაწარმოები ცნებები უფრო ადრეული ხანის წყაროებითაც დასტურდება. ივ. ჯავახიშვილის აზრით, „კელი მნიშვნელობით ლათინურ manus-ს უდრიდა და უფლებას, საქმეს ეწოდებოდა. კელიდან“ არის ნაწარმოები „კელმწიფე — სრულუფლებიანი მოხელე და შემდეგ მეფე. უძველეს ქართულ საისტორიო თხზულებებში, როგორცაა V საუკუნის „წამება წმიდის შუშანიკისი დედოფლისა“ და VI საუკუნის „მარტილობა და მოთმინება წმიდისა ევსტათი მცხეთელისა“, აგრეთვე საღმრთო წერილის უძველეს თარგმანშიც კელმწიფე მეფეს კი არ ნიშნავდა, როგორც ეს შემდეგ, XI—XIII საუკუნეებში იყო, არამედ „სრულუფლებიანი ხელისუფლების მქონებელს“, ისეთ პირს, რომელსაც „კელი“, ე. ი. უფლება „მწიფე“, ანუ სრული ჰქონდა, სულერთია ვინც არ უნდა ყოფილიყო იგი¹⁰. ანდა მოსეს სამართლის ძველ ქართულ თარგმანში: „უკუეთუ მოკუდეს უკანაჲსკნელი იგი ქმარი, რომელმან შეირთო დედაკაცი იგი, ვერ კელეწიფების პირველსა მას ქმარსა, რომელმან განუტევა იგი, მოქცევად და მიყუნებად მისად ცოლად შემდგომად შეგინებისა მისისა¹¹. უფლების მნიშვნელობით არის ნახმარი კელი თამარ მეფის მიერ შიომღვიმისადმი ნაბოძებ სიგელშიც: „არცა რაი მას წყალსა და გლესსა ზედა კელისუფალთა ჩუენთა კელი შეუვიდოდესო“, ე. ი. ჩემს მოხელეებს უფლება არ ჰქონდეთ არც წყალზე და არც გლესებზედაო¹².

¹⁰ ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, წიგნი მეორე, ნაკვეთი I, იხ. მოხელენი და მოხელობა, გვ. 108—218, აგრეთვე წიგნი II, ნაკვ. I; გვ. 108—109.

¹¹ ქართული სამართლის ძეგლები, I, 1968, გვ. 121.

¹² ივ. ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრ., ნაწ. II, ნაკვ. I, გვ. 108—109.

უფლების მნიშვნელობით კელი იხმარება მოგვიანო ხანის სამართლის ძეგლებში¹³.

უძველეს ქართულ წერილობით ძეგლებში კელი თანამდებობის, საქმის მნიშვნელობითაც გვხვდება. ივ. ჯავახიშვილის აზრით, ვისაც რაიმე თანამდებობა, „კელი“ ჰქონდა, ის „კელოსანი“ იყო და „მოკელე“. თანამდებობის მქონეს „კელისუფალიც“ ეწოდებოდა, „ხოლო თითოეული მოხელის უფლება-მოვალეობას, იმას, რაც მას ეკითხებოდა და რაც მას ექვემდებარებოდა, „საჯელოი“ ერქვა“, „მოკელენი“//„კელოსანნი“ ორ მთავარ ჯგუფად იყოფოდნენ: ერთს „შეადგენდნენ „დარბაზის კარს მყოფი მოკელენი“ ანდა „დარბაზით გამოსულნი“ კელოსანნი“, რომელნიც სახელმწიფოს მთავარ და ცენტრალურ დაწესებულებაში „დარბაზში“ მსახურობდნენ; მეორეს — ადგილობრივ დაწესებულებებში მომსახურე მოხელენი¹⁴.



მეთემე მამაკაცის ჯვარში ხელოსნად დადგომის წესი ცალკეულ თემებში რიგი თავისებურებებით ხასიათდებოდა. კონკრეტულად ამ თავისებურებებზედ და მასზედ, თუ რა აპირობებდა ხელოსნად მისვლის წესის სხვადასხვაობას თემებში, ქვემოთ გვექნება მსჯელობა. ამჟამად კი ყურადღებას გავამახვილებთ ხელოსნად მისვლის წესში იმ საერთოზე, რაც ყველა თემისათვის იყო დამახასიათებელი, ე. ი. ჯვარში ხელოსნად დადგომის წესის სრულიად სახეცსურეთო ნორმებზე. უპირველესად ყოვლისა, ეს იყო ასაკი. ხელოსნად მისვლა ხდებოდა 15—16 წლის ასაკში, ფიზიკური და სულიერი ძალების მომწიფების ხანაში. მეორე — თემის ერთობლიობის განმასახიერებელ ჯვარში ხელოსნად მისვლის უფლება ჰქონდა მხოლოდ თემის წევრს, ანუ ჯვარის „ყმას“; ხოლო ყმათაგანაც მხოლოდ უნჯ//მკვიდრ ყმათ. მესამე — ხელოსნად მისვლა დაკავშირებული იყო ისეთი წესების შესრულებასთან, როგორიც იყო „სააკელოში ჩადგომა“ და „ზღუბლის დალაკვა“. აღ-

¹³ ქართული სამართლის ძეგლები, ნაწ. II, გვ. 190—191; გვ. 213, 217, 221, 225, 295, 334.

¹⁴ ივ. ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრ. გვ. 110.

ნიშნული წესები, ერთხელ და სამუდამოდ ჩამოყალიბებული და დადგენილი სახით, საერთო იყო ყველა თემისათვის. იმ განსხვავებებით მხოლოდ, რომ ხევსურეთის ზოგიერთ თემში „საჯელოში ჩადგომის“, ხოლო ზოგში — „ზღუბლის დალაგვის“ წესს ასრულებდნენ. კერძოდ, „საჯელოში ჩადგომის“ წესს ასრულებდნენ არხოტის თემისა და მიღმახვე-შატილის მხარის მეთემენი (ახიელი, ამლა, ჭიმლა, გურო-გიორგწმიდა, შატილი, არლოტი, ხახაბო); ზღუბლის დალაგვის“ წესს კი — სამაგანძუროს, როშკის, ლიქოკის, ხახმატის თემებში.

იმ შემთხვევაში, თუ მეთემის ოჯახს ზემოაღნიშნული რომელიმე წესთაგანის გადახდის ეკონომიკური შესაძლებლობა არ ჰქონდა, „მაშინ შეიძლებოდა განათვლა და ისე მისვლა კელოსნად“¹⁵, „განათვლა“ ხელოსნად გახდომის წესის მხოლოდ ერთ-ერთი შემადგენელი ელემენტი იყო, ისევე როგორც ერთ-ერთი შემადგენელი ელემენტი იყო იგი „მიბარების“, „საწულესა“ და ჭვარის მსახურად (მედროშედ, მეგანძედ, მეზარედ, ხუცესად) გახდომის დროს. „განათვლის“ დროს ხელოსნად მიმსვლელის ოჯახი მხოლოდ ერთ სამსხვერპლო საკლავს გამოიღებდა;

როგორც „საჯელოში ჩადგომის“, ასევე „ზღუბლის დალაგვის“ წესის შესრულების წინ ხელოსნად პირველად მიმსვლელი ახალგაზრდა, ე. წ. „მესაჯელოე“ „საწმიდარში გადიოდა“. „საწმიდარში გასვლა“ ხდებოდა იმ დღეობის წინ, რომელშიც ახალგაზრდა ხელოსნად უნდა მისულიყო ჭვარში. „საწმიდარში ყოფნა“ სხვადასხვა ჭვარში დროის სხვადასხვა ხანგრძლივობით ხასიათდებოდა: დაახლოებით ერთი თვიდან ორ კვირამდე. ამ ხნის განმავლობაში ხელოსნად მიმსვლელი ახალგაზრდა — მესაჯელოე — ან ჭვარის რომელიმე ნაგებობაში ცხოვრობდა, ან საცხოვრებელი სახლის იმ ნაწილში, რომელსაც „ჭერხო“ ეწოდებოდა. „საწმიდარში“ ყოფნის დროს მესაჯელოეს ეკრძალებოდა ისეთ ადგილებზე სიარული; რომელიც „მირეული“ (უწმინდური) იყო და ისეთი სამუშაოს შესრულება, რაც გაათვლიანებდა, რადგან ოფლი უწმინდურად ითვლებოდა. მესაჯელოე მხოლოდ მსუბუქ სამუშაოს ასრულებდა და

15 აღ. ოჩიაური, ხევსურული ხალხური დღეობების კალენდარი, ნაწ. III, რვ. № 42, გვ. 656; მოხრობლები: ხახონ სოსოს ძე გოგოჭური, დაბად. 1897 წ., ვალუა თოთიას ძე ქინჯარაული, დაბად. 1901 წ.

ტანს ყოველდღიურად იბანდა¹⁶. ხევსურეთში იყო ჯვარები, რომლებიც მეთემეთაგან განსაკუთრებულ „სიწმიდეს“ ითხოვდნენ არა მარტო ჯვარში ხელოსნად პირველად მისვლის წინ, არამედ საზოგადოდ, ხელოსნობის დროს. ერთ-ერთი ასეთი ჯვარი ყოფილა ს. ზეისტეჩოს ჯვარი, რომელიც „თავის მომსახურე ახალგაზრდებს სწორფერობასაც კი უშლიდა. სხვა ჯვარების მოსამსახურეები კი იტყოდნენ, რომ ჯვარი სწორფერთან დაწოლას და სიარულს არ უშლისო“¹⁷. საწმიდარში ყოფნის დროს ხელოსნად მიმსვლელი ახალგაზრდისათვის სოფლიდან მოქჷნდათ საკმელი — ხინკალი, „კეცეული“, ხორცეული, არაყი, რომელთაც „საკვლევი“ ეწოდებოდა. „მესაქელოე“ „საკვლევის“ მომტანთ იმახსოვრებდა და წესის შესრულების შემდეგ, დღეობის დასასრულს, ყველას მოიკითხავდა: თითო „კოშ“ ლუდს გაუგზავნიდა¹⁸.

დღეობის დღეს „მესაქელოე“ დილით ადრე ადგებოდა; წავიდოდა ცხრა წყაროს წყალზე და ცხრაჯერ დაიბანდა ტანს; მდინარის წყალზე დაბანა არ შეიძლებოდა, რადგან მდინარის წყალი უწმინდურად ითვლებოდა. განწმენდილი „მესაქელოე“ იცვამდა ახალშეკერილ ტანსაცმელს და — უნაყრო — უკმელი — მიდიოდა ჯვარში ერთ-ერთი ზემოთ აღნიშნული წესის შესასრულებლად¹⁹.

„საქელოში ჩადგომისა“, ან „ზღუბლის დალაქვის“ წესების შესასრულებლად „მესაქელოეს“ ოჯახს დაახლოებით ერთი და იგივე ხარჯები სჭირდებოდა; კერძოდ, სამი ფუთი ქერისგან დამზადებული ლუდი; სამი სამსხვერპლო საქლავი; „კურეტი“ (სამი წლის

16 ალ. ო ჩ ი ა უ რ ი, ხევსურული ხალხური დღეობების კალენდარი, ნაწ. III, გვ. 595; რვ. № 46, გვ. 542; რვ. № 50, გვ. 593; ნაწ. I, რვ. № 13, გვ. 263, არხოტი M₁₆; მისივე, რელიგია ბუდე-ხევსურეთსა და შატილის თემში, რვ. № 46, გვ. 735, 722, M₁₃₂; მ ა კ ა ლ ა თ ი ა, ბალიური, ხევსურული დღესასწაულები, რვ. № 1, გვ. 2—8; მასალები დაცულია ისტორიის ინსტიტუტის საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილებაში. ასეთივე „სიწმინდე“ მართებდათ ჯარის მსახურებსაც (ქადაგს, ხუცესს, და ა. შ.) ჯვარში პირველად მისვლის დროს, ე. ი. „თანამდებობებზე“ დადგომის დროს: თ. ო ჩ ი ა უ რ ი, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, გვ. 16—17;

17 ალ. ო ჩ ი ა უ რ ი, რელიგია ბუდე-ხევსურეთსა და შატილის თემში, 1940 წ. რვ. № 46, გვ. 716—717; ავტორის ხევსურეთში მივილინების დღიური, მთხრ. გიორგი გიგიას ძე არაბული, ზეისტეჩოს ჯვარის ხუცესი, 1974 წ.

18 ალ. ო ჩ ი ა უ რ ი, ხევსურული ხალხური დღეობების კალენდარი, არხოტი, რვ. № 50, გვ. 593—594.

19 მ ა კ ა ლ ა თ ი ა, ბ ა ლ ი ა უ რ ი, ხევსურეთის დღესასწაულები, რვ. № 1, გვ. 2—8.

„მოზვერი), ანდა „ჯარი“²⁰, ცხვარი („ქედილა“) და ბატკანი. თითო-
ეულს ამ საკლავთაგან, თავისი დანიშნულება ჰქონდა: „კურეტი“ ან
ხარი დაიკვლებოდა „მესაჯელოეს“ „სანათლავად“, ცხვარი და ბატ-
კანი — „მესაჯელოეს“, „სამხვეწროდ“; ერთი ცნობით, საჭირო იყო
1 კგ. ჩამოქნილი სანთელი, მეორე ცნობით — 0,5 კგ; „საჯელოში
ჩადგომის“ წესის დროს ოჯახი აცხობდა ე. წ. „საჯელოს პურებს“,
ანდა ქაღებს (შატილი) იმ რაოდენობით, რომ თითო პური ან ქადა
უნდა შეხვედროდა ყოველი კომლის ყოველ მამაკაცს. „ზღუბლის
დალაკვის“ წესის შესრულების დროს პურების რაოდენობა ნაკ-
ლები ჩანს, რადგან პურების განაწილება კომლის შემადგენელ მამა-
კაცებზე აღნიშნული წესის შესრულების დროს არ იცოდნენ. სამა-
გიეროდ ამ დროს სცოდნიათ ქაღები; ორი ქადა — ერთი ყველის-
გულიანი, მეორე — ხავიწიანი; სამი „მასანთო“ — ხავიწისგულია-
ნი სამი პატარა ქადა; სხვა ცნობით — დიდი ცხრა ქადა. დღეობის
დღისათვის ოჯახი ყველას შეატყობინებდა, რომ „საჯელოს“ წესს
იხდიდა.

როგორც „საჯელოში ჩადგომის“, ასევე „ზღუბლის დალაკვის“
წესის შესრულების წინ ხდებოდა ხელოსნად პირველად მიმსვლელი
ახალგაზრდის ჯვარში „განათვლა“ კურეტის ან ხარის სისხლით. ეპ-
მისწირვის წესის შესრულების შემდეგ მოიყვანდნენ მსხვერპლად
შესაწირ საკლავს, დააყენებდნენ ხუცესთან ახლო, იქვე დადგებო-
და „მესაჯელოეს“ და ხუცესი დაიწყებდა ხუცობას: „შენა სამთავ-
როდ, შენა გასამარჯოდ მაიკმარი ეს სამსახური მუჰათ სანათლი,
დიდო მთიშეშაგ წყაროს თავისაო, მოძჰე მიქეელისაო! შენ შენის
მეხვეწურისად, მესაჯელოისად (სახელი) საშველოდ, სახოიშნოდ,
სამწყალობნოდ მაიკმარი. მე შენდ შამამიხვეწებაგ, დალოცვილო,
შენ შენს გამჩენს მორიგეს ღმერთს შაახვეწი!“... ხუცობის დამთავ-
რების შემდეგ სამსხვერპლო საკლავს წააქცევდნენ, თოკით შეკ-
რავდნენ. „მესაჯელოე“ და ხუცესი იქვე იდგნენ. ხუცესი ხანჯალს
ამოიღებდა, წაქცეულ კურეტს კისერზე „დააღირებდა“ და იტყოდა:
„შენა სამთავროდ, შენა გასამარჯოდ მაიკმარი. მთიშეშაგ წყაროს
თავისაო, მოძჰე მიქეელისაო ეს სამსახური, მუჰათ სანათლი. საშვე-
ლოდ, სამწყალობნოდ მაიკმარი გიგიაისად, მესაჯელოისად, მაგის
თავისად ჯალაფობისად სახოიშნოდ მაიკმარი. ისმინი, გაიგონი, გა-
მარჯვებას შენსას შენის გამჩენის ხთისას“. ამ სიტყვებთან ერთად
ხუცესი დაკლავს კურეტს. დაკლულის სისხლით „მესაჯელოე“ ხე-

²⁰ მთხრობელთა ცნობით, „მამუნავ ჯარი“.

ლებს დაიბანს, ხუცესი კი სისხლიანი თითებით შუბლსა და შიშველ გულზე სისხლის ჭვრებს გაუკეთებს და დაამწყალობნებს: „გწყალობდას გიგიავე, მესაჯელოეს, მთიშეშაგის დავლათი, საწალმართოდ მაგიარას, მშვიდობით შაგინახნას, სიხარულად გაგიცადას ზღვრობა — ყმობა, მსახურობა. კლოვ უკეთი გულით მაგკერძას“²¹. ასე განათლებოდა „მესაჯელოე“. აქ წყდებოდა ხელოსნად გახდომის წესი იმ შემთხვევაში, თუ ოჯახს არ ჰქონდა წესის მთლიანად გადახდის ეკონომიკური შესაძლებლობა; ე. ი. ხელოსნად მიმსვლელი მხოლოდ „განათლებოდა“, მაგრამ, ამ უკანასკნელ შემთხვევაში, არა კურეტის, ან ხარის სისხლით, არამედ ცხვარს (ვედილას) მიიყვანდა და მას შესწირავდა მსხვერპლად. ასეთი წესით მისული მეთემეც ხელოსანი იყო, მაგრამ სხვა უფლებების მქონე, ვიდრე „საჯელონაქნარი“, ან „ზღუბლდალაკული“ ხელოსანი (ხელოსანთა უფლებების შესახებ იხ. § 3).

„საჯელოში ჩადგომის“ წესის შესრულებისას, „მესაჯელოეს“ „განათვის“ შემდეგ ხდებოდა სხვა დანარჩენი საკლავების ხუცობა და დაკვლა „ველოსნის საძხვეწროდ“. დაკლულ საკლავებს გაატყავებდნენ და ასო-ასოდ დაჭრილს ჩაჰყრიდნენ ქვაბში, რომელსაც „ქარჩამავალი“ ეწოდებოდა. როდესაც ხორცი მოიხარშებოდა, ამოიღებდნენ და ფიცრებზე დააწყობდნენ. ამავე დროს მოიტანდნენ „საჯელოს პურებს“, დააწყობდნენ „ბორტვზე“ (მდელოზე) წრეხაზის სახით. პურების წრეხაზს მხოლოდ ერთ ადგილს უტოვებდნენ ღია — წრეში შესასვლელ „კარებს“. პურებზე აწყობდნენ ერთნაირი ზომის ხორცის მოხარშულ ნაჭრებს, აქვე დასდგამდნენ ლუდით სავსე თასებს, რომლებზეც სანთლებს დაამაგრებდნენ. აგრეთვე სანთლებს ხელში აძლევდნენ იქ მყოფ მამაკაცებს, ვინც „საჯელოში ჩადგომის“ წესს ესწრებოდა. ხუცესი და „მესაჯელოე“ შვეიდოდნენ „საჯელოს პურების“ წრეში, ე. ი. „საჯელოში“; სანთლებს ანთებდნენ, მამაკაცები ქულებს მოიხდიდნენ, ხოლო ქალები, რომლებიც ჯვარისაგან მოშორებით იხსდნენ, ფეხზე წამოდგებოდნენ. ამ მომენტში მესაჯელოეს მამა, ან დედა, დაჩოქილი იყო, სანამ შვილი „საჯელოდან“ არ გამოვიდოდა. ხუცესი იწყებდა ხუცობას: „ღმერთმა ადიდას შენ ძალი, შენ სახელ-სამართალი მთიშეშაგ-წყაროს თავისაო, მოძმე მიქეელისაო. შენად სამთავროდ, შენად გასამარჯოდ მაიკმარი ეს სეფე-სანთელი-სადიდებელი. შენ

21 აღ. ო ჩ ი ა უ რ ი, ხევს. ხალხური დღეობების კალენდარი, არხოტი, ნაწ. III, რე. № 46, გვ. 542; რე. № 52, გვ. 612.

შენის მეხვეწურისად მესაჯელოსად გიგიაისად საშველად, სახოიშნოდ, სამწყალობნოდ მაიკმარი. გვედრების გიგიაიდ' გეხვეწების, შაიხეწი. მე შენდ შამამიხვეწებავა შენ შენს გამჩენს მორიგეს ღმერთს შაახეწი. სახელიან ზღვენ-სანთელი აიტანი, ღმერთი შენს ბატონობას გაუმარჯვებს²². ხუცობის დამთავრების შემდეგ ჯვარიონნი ყველანი „დაამწყალობნებდნენ“ ახალ ხელოსანს შემდეგი სიტყვებით: „ჯვართ დიდებაი, მეხვეწურთ წყალობაი“. დალევდნენ ლუდს და გამოსცლიდნენ თასებს. „საჯელოს პურებს“ ზედ დაწყობილი ხორცის ნაჭრებით, კომლობრივად გაანაწილებდნენ. თუ რომელიმე კომლიდან რაიმე მიზეზით არ ესწრებოდნენ, იმათთანაც გაატანდნენ შინ; პური არ წაღება არ შეიძლებოდა, ეს იყო „მტერობა მესაჯელოს“²³. ამ წესების შესრულების შემდგომ იწყებოდა თავისუფალი სმა და ღვინი, რა თქმა უნდა, „მესაჯელოს“ ხარჯით. ხალხს ტაბლას დაუდგამდნენ, იყო ცეკვა-თამაში და საგმირო ხასიათის სიმღერების ფანდურზე შესრულება.

„საჯელოში ჩადგომის“ ზემოაღწერილი წესი არხოტის თემში სრულდებოდა. დაახლოებით ასევე ასრულებდნენ მას შატილის, არდოტის, გურო-გიორგწმიდისა და სხვა თემებშიც, მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ იქ „ჯელოსნის“ სანათლავად ხარს დაკლავდნენ, ხოლო „საჯელოს“ წრეს ხავიწისგულიანი ქალებისაგან გააკეთებდნენ, ქალებს კი ყოველი კომლის ყოველ მამაკაცზე დაარიგებდნენ²⁴.

„ზღუბლის დალაკვის“ წესის შესრულებისას კი ახალმომსვლელი ხელოსნის „განათვის“ შემდეგ კლავდნენ მეორე საკლავს, რომელსაც „ზღუბლის სამლაჯაო“ ეწოდებოდა. „ზღუბლის სამლაჯაო საკლავს“ ჯვარის „დარბაზის ზღუბლის“²⁵ ახლო დაკლავდნენ. ახალმომსვლელი ხელოსანი დაკლულის ოთხივე ფეხს ხელში დაიჭერდა, ასწევდა და „ზღუბლისაკენ გადაიქნევდა“, „ზღუბლს სისხლს უწევდა“ (ზღუბლს სისხლს დაასხამს)²⁶. დარბაზის ზღუბლის „განათვის“ შემდეგ ახალ ხელოსანს დარბაზის ზღუბლზე ფეხის და-

22 ალ. ოჩიაური, ხევს. ხალხ. დღ. კალ., ნაწ., II, რვ. 52, გვ. 612; რვ. 46, გვ. 542.

23 იქვე.

24 ალ. ოჩიაური, რელიგია ბუდე-ხევსურეთსა და შატილის თემში, რვ. № 46, გვ. 733.

25 „დარბაზის ზღუბლი“ — დარბაზის კარის ქვედა ჩარჩო — მაკალაოთია, ბალიაური, ხევს, დღესასწ., რვ. № 3, გვ. 149.

26 იქვე.

დგმისა და დარბაზში შესვლის უფლება ეძლეოდა. დარბაზში შესული ახალი ხელოსანი ასევე „სისხლს უწევდა“ მის კედლებს და ჯვარის წინაშე „ფიცს დებდა“, რომ „ვიქნები და გენსახურები ყოველნაირადო, თავს გიხრიო“²⁷. დარბაზშივე ახალი ხელოსანი „უფროს მორიგეთ დაუგებდა ტაბლას“²⁸, „მარტო მორიგეთ და ქელოსანთ, მარტო ამათ უდგამდა ტაბლას“²⁹.

როგორც „საქელოში ჩადგომის“, ასევე „ზღუბლის დალაკვის“ წესის შესრულება სამი ძირითადი მომენტისაგან შედგება: ა) მესაქელოეს „განათვლა“, ბ) „საქელოში“ ჩადგომა — პირველ შემთხვევაში, „ზღუბლის დალაკვა“ — მეორე შემთხვევაში და გ) პურობის წესი.

„განათვლის“ მომენტი მკიდროდ არის დაკავშირებული ჩვენთვის საინტერესო წესების რელიგიურ მხარესთან, რომელსაც წინამდებარე თავში არ განვიხილავთ და ამჟამად მხოლოდ სხვა მომენტებზე გავამახვილებთ ყურადღებას.

მესაქელოეს „საქელოში“ შესვლა და მასში ჩადგომა, ჯვარში ხელოსნად მისვლის წესის შესრულების ერთ-ერთი მთავარი მომენტი იყო. „სა-ქელო-ო“ ნაწარმოებია „კელისაგან“ და ხევისურეთში „კელის“ მფლობელთა კოლექტივს ეწოდებოდა³⁰. „საქელოს“ პარალელურად იხმარებოდა აგრეთვე „საქელოსნო“, რომელიც „ქელოსანთა“, ასევე „კელის“ მფლობელთა კოლექტივისა და ჯვარის იმ ნაგებობას აღნიშნავდა, სადაც ეს კოლექტივი „იჯდა“. ამავე დროს ვხედავთ, რომ „საქელო“ პურების იმ წრესაც ეწოდებოდა, რომელშიაც ახალმისვლელი მეთემე — ხელოსანი — „მესაქელოე“

27 მთხრ. იმედა კინჭარაული, 56 წლის ნაჯარელა ლეთისმშობლის ჯვარის ხელოსანი, 1974 წ.

28 მთხრ. ბათირა თაძიას ძე არაბული, ხუცესი, 57 წლის, 1975 წ.

29 მთხრ. ხახმატის წმ. გიორგის ჯვარის ხუცესი ვეფხვია მამუკას ძე ქეთულაური, 1975 წ.

30 მსგავსად, „საყმოსი“ — სა-ყმ-ო; ამასთან დაკავშირებით საინტერესოდ მოჩანს ჩვენ მიერ დამოწმებული ხალხური ლექსის სტროფი:

„ფუძის ანგელოზმა უთხრა,
გარეშემოს ანგელოზსა,
ეგებ კარგად მოუარო
ჩემს საყმოს და საქელოსა“.

მთიულეთი, სოფ. აენისი, 1973 წ. ძველ საქართველოში საქელო თანამდებობას ეწოდებოდა, ასეთი მნიშვნელობით იგი ხევისურეთში არ მოწმდება.

შედიოდა და ჩადგებოდა ხუცესთან და ჯვარის სხვა მსახურებთან ერთად. „საჯელოს პური“ ეწოდებოდა ამ წრის შემადგენელ თითოეულ რიტუალურ პურსაც. საინტერესოა პურების რაოდენობის ფაქტიც. იმდენი პური უნდა ყოფილიყო, რამდენი კომლიც იყო (არხოტი), ანდა იმდენი ქადა, რამდენი მამაკაციც იყო სოფელში (შატილი). მეთემის „საჯელოში ჩადგომა“ — ხელოსანთა, „კელის“ მფლობელთა კოლექტივში მის მიღება-ჩარიცხვას ნიშნავდა. ეს რომ ასეა, ჩანს თვით „საჯელოს ტაბლის“ დადგმისა და განაწილების წესიდანაც. „საჯელოს ტაბლა“ მხოლოდ ხელოსანთათვის „დაეგებოდა“ და მათთან ერთად აქამდე — უნაყოფო“ ახალი ხელოსანიც პირველად დალევდა თავის წილ ლუდსა და შეჭამდა თავის წილ პურსა და ხორცს. ასეთი საერთო პურობაც კოლექტივში ახალი წევრის მიღების დადასტურებად ჩაითვლებოდა.

ასევე ხდებოდა საბერძნეთისა და რომის ძველ საზოგადოებებშიც ახალი წევრის მიღება³¹.

ზემომოტანილის მაგალითზე გასაგები ხდება, თუ რატომ ითვლებოდა „მესაჯელოს მტერობად“ „საჯელოს პურებიდან“ წილის წაღებაზე უარის თქმა; იგი ფაქტიურად იქნებოდა უარი ახალი წევრის ხელოსანთა კოლექტივში მიღებაზე.

მსგავსად ამისა ხდებოდა ხელოსანთა რიგებში ახალი წევრის მიღება „ზღუბლის დალაჯვის“ დროს: ახალმისვლელი ხელოსანი დარბაზში ტაბლას დაუდგამდა ხელოსანთა და ჯვარიონთ და მათთან ერთად პურობა ახალი წევრის მათ რიგებში მიღებას ადასტურებდა.

როგორც „საჯელოში“ ჩადგომის“, ასევე „ზღუბლის დალაჯვის“ წესის შესრულების მიზანი და დანიშნულება ერთიდაიგივეა: მეთემე ჯვარის „კელოსანი“ ხდება. ზემოთ ამ ორი წესის აღწერილობის ურთიერთპარალელურად მოტანით, თვალსაჩინო გავხადეთ წესების შესრულებაში არსებული მსგავსებანიც და განსხვავებანიც. მაგრამ, საინტერესოა, რას აპობენ თვით ხევესური მთხრობლები მათ შესახებ, ასხვავებენ თუ არა ისინი ამ ორ წესს ერთერთისაგან? გუდანის საღმრთო გიორგის ჯვარის ხუცესი არც კი გამოპყოფს მათ ერთმანეთისაგან: „პატარა ბავშვს მივაბარებთ ხატს, ეხმარება ბავშვს, გაიზრდება და მერე 16 წლისა მიიყვანს საკლავს და საჯელოს იზამს, ზღუბლს დალაჯავს, ზღუბლის დალაჯვას ვე-

³¹ Ф ю с т е л ь - д е К у л а н ж, Древняя гражданская община, М., 1895, გვ. 104.

ძახით საჯელოს, ზღუბლის დალაკვას იგივე ხარჯები აქვს³². ანდა: „ზღუბლის დალაკვა და საჯელო ერთიდაიგივეა, გინდა ერთი თქვი, გინდა მეორე. ზოგი ერთს არქმევს, ზოგი მეორეს, საკლავიც ერთი და იგივე უნდა, ლუდიც, ქადაც“³³.

„ზღუბლის დალაკვა ისაა, რომ — გვამცნობს აბიკა გიგის ძე არაბული სოფ. მოწმალდან — კაცი ან გაბეჩავდება, ან გაირყვნიება; მკითხავებთან გაიკითხავენ, ისინი ეტყვიან, კელოსნად გინდა მისვლა, ზღუბლ უნდა დალაკოო... საჯელოც მაგას ქვიან; ზოგან საჯელოს ეძახიან“³⁴.

„საჯელო ჩვენთან არ იციან, როგორც ზღუბლის დალაკვაა, ისეა“³⁵. ზღუბლის დალაკვას ვეძახით საჯელოს“³⁶.

„საჯელო ეს არის ზღუბლის დალაკვა, ჩვენ ხატში არ არის საჯელო“³⁷.

ხევსურ მთხრობელთა შეხედულება ამ საკითხზე ნათელია. ისინი აღნიშნული წესების იდენტურობას ხედავენ მათი შესრულების ერთნაირ დანიშნულებასა (ორივე შემთხვევაში მეთექვსმეტე კაცი კელოსანი ხდება) და, შემდგომ, ორივე წესის შესრულებისათვის საჭირო ხარჯების თანაბარ რაოდენობაში. ამ თვალსაზრისით ისინი მართლაც იდენტური წესებია.



ხევსურეთის ზოგიერთ თემში ჯვარში კელოსნად მისვლა სავალდებულო და საყოველთაო ხასიათს ატარებდა, რასაც ვერ ვიტყვით ყველა თემზე. ეს ნიშნავს, რომ ამ თემებში სრულწლოვანებას მიღწეული ყოველი ახალგაზრდა ვალდებული იყო კელოსნად მისულიყო ჯვარში და შეესრულებინა „საჯელოში ჩადგომის“, ანდა

32 მთხრ. გაღუა თოთიას ძე კინკარაული, დაბად, 1901 წ., სოფ. გუდანი, 1974.

33 მთხრ. აბიკა ბალათერას ძე არაბული, დაბად. 1908 წ., ხუცესი, სოფ. ჩირდილი, 1975.

34 ავტორის საველე დღიურები, 1976.

35 მთხრ. ბათირა თაძიას ძე არაბული, ხუცესი, ხევსურეთი, 1975.

36 მთხრ. მამუკა გამახელას ძე გოგოქური, დაბად. 1912 წ., ხევსურეთი 1975.

37 მთხრ. ვეფხია მამუკას ძე ქეთელაური, ხუცესი, ხევსურეთი, 1975.

ზღუბლის დალაკვის“ წესი, შესაბამისად, რომელიც სრულდებოდა მის თემში. ამ თემებში კელოსნობა საყოველთაო ხასიათისა იყო, ე. ი. ყველა მეთემე-მამაკაცს განსაზღვრულ ასაკში (15—16 წლის ასაკში) ჰქონდა უფლება კელოსნად მისულიყო თემის სათავეში მდგომ ჯვარში. ამ თემებში ყველა სრულწლოვანი მამაკაცი თემის გამაერთიანებელი ჯვარის კელოსანი იყო, ანუ ჯვარის საყმოს აქ ფარავდა ამავე ჯვარის საკელოსნო. საილუსტრაციოდ შეგვეძლო მოგვეტანა ცისკარაულ-ბადათ ანდა ქავთარ-ოჩიაურთა თემების მაგალითები.

1. ავილოთ ცისკარაულ-ბადათ, თემი. ასეთი სახელწოდებით გვაცნობენ მას ალ. ოჩიაურის ხელნაწერი მასალები³⁸; ეთნოგრაფიულ სამეცნიერო ლიტერატურაში კი იგი ცისკარაულ-ბადათ საძმო თემის სახელწოდებითაა ცნობილი³⁹. თემი შედგებოდა ცისკარაულთა გვარისა და ნაროზაულის გვარის (მონათესავე გვარებია) ბადათ მამისგან. თემის სათავეში იდგა ცისკარაულთა სალოცავი — მთის ვეშაგის ჯვარი. ამიტომ ამ თემს მთის ვეშაგის ჯვარის საყმოდაც იხსენიებდნენ. ცისკარაულ-ბადათ თემი უფრო მსხვილი სათემო გაერთიანების (ახიელის სასოფლო თემის) შემადგენელი ნაწილი იყო, მაგრამ ადგილობრივს, საშინაო საქმეებს თემი თვითონ უძღვებოდა⁴⁰.

ცისკარაულ-ბადათ თემში სიმწიფის ასაკს (სრულწლოვანების ასაკს) მიღწეული ყველა ახალგაზრდა მამაკაცი ვალდებული იყო კელოსნად მისულიყო ჯვარში და მთის ვეშაგში „საკელოში ჩადგომის“ წესი შეესრულებინა.

ასევე შეიძლება ითქვას ქავთარ-ოჩიაურთა თემის შესახებაც.

II. სამაგანძუროს თემი, ანუ საღმთო გუდანის ჯვარის საყმო⁴¹. სამაგანძუროს თემში კელოსნად მისვლა შერჩევით ხდებოდა, როდესაც ჯვარი ერთი რომელიმე გვარიდან მამიდან, ან ოჯახიდან მხოლოდ ერთ, ან რამდენიმე კაცს „აიყვანდა“, აირჩევდა კელოსნად. სამაგანძუროს თემში სრულწლოვანების ასაკს მიღწეული მეთემე თავისთავად, დამოუკიდებლად, თავისი სურვილით კი არ მიდიოდა

³⁸ მასალები დაცულია საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივში.

³⁹ В. В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования и обряд. граф. иск. груз. пл.

⁴⁰ თავის მხრივ ახიელის სასოფლო თემი არხოტის თემის, ანუ არხოტისხევის ერთ-ერთი შემადგენელი ნაწილი იყო.

⁴¹ В. В. Бардавелидзе, დასახ. ნაშრ.

ჯვარში კელოსნად, არამედ ელოდებოდა, სანამ ჯვარი არ „მაიკლევდა“, ე. ი. ჯვარისგან ელოდებოდა, თუ შეიძლება ასე ითქვას, სანქციას. ჯვარისგან „მაკვლევის“ საბაბი სულ სხვადასხვა შეიძლება ყოფილიყო. ყველაზე ხშირად ხევისური მთხრობლები ასახელებდნენ თვით კელოსნად მისასვლელი ახალგაზრდის ავადმყოფობას, ოჯახში მომხდარ რაიმე უბედურებას, სიზმრის ნახვას და სხვ.

სამაგანძუროს თემშიც კელოსნობა სავალდებულო და საყოველთაო ხასიათს ატარებდა, მაგრამ, განსხვავებით ზემოთ განხილულ თემისგან, აქ თემის გამაერთიანებელი ჯვარის — საღმთო გუდანის კელოსნად იყო სრულწლოვან მეთემე მამაკაცთა მხოლოდ ნაწილი, ის, ვისაც დასახელებული ჯვარი აირჩევდა. მართალია, თემის სხვა სრულწლოვანი მამაკაცებიც დგებოდნენ კელოსნებად მეორეხარისხოვან ჯვარებში, მაგრამ თემის გამაერთიანებელი ჯვარის საღმთო გუდანის მიმართ ისინი ითვლებოდნენ არა კელოსნებად, არამედ ერისგანად, რადგანაც მეთემე-მამაკაცი კელოსნად ანუ სრულუფლებიანად ჩაითვლებოდა არა საზოგადოდ, არამედ იმ ერთი გარკვეული ჯვარისთვის მხოლოდ, სადაც კელოსნობდა. მაშასადამე, სამაგანძუროს თემში, გუდანის ჯვარის საკელოსნო ამავე ჯვარის საყმოს ნაწილი იყო მხოლოდ; თუმცა როგორც ქვემოთ მოტანილი მასალიდან დაეინახავთ, კელოსნად მისვლის წესი გუდანის ჯვარში მაინც „დემოკრატიულ“ პრინციპებზე იყო აგებული: თითოეულ გვარს, თითოეულ სოფელს, ან მამას თავისი წარმომადგენელი ჰყავდა სათემო ცენტრალურ სალოცავში.

საილუსტრაციო მასალად მოვიტანთ სამაგანძუროს თემის სამი სოფლის მაგალითს, რომელთაგან თითოეული დასახლებულია მხოლოდ ერთი რომელიმე გვარით. ამასთან, ადგილის სიმცირის გამო, თითოეული სოფლიდან წარმოვადგენთ მხოლოდ ერთ რომელიმე მამას⁴².

⁴² ასეთივე თვალსაზრისით შესწავლილია სამაგანძუროს შვიდი და მიღმახე-შატილის მხარის ორი სოფელი: გველეთი (არაბულნი), დათვისი (არაბულნი), მოწმავი (არაბულნი), ჩირდილი (არაბულნი), გუდანი (კინჭარაულნი), ბარისახო (კინჭარაულნი, არაბულნი), ბუჩუკურთა (გოგოჭურნი), შატილი (კინჭარაულნი) და გურო-გიორგწმინდა (გოგოჭურნი). ამ სოფლებში კელოსნობასთან დაკავშირებით შეკრებილია მასალა ავტორის მიერ 1974—75—76 წლებში ხევისურაში. მასალები შეგროვებულია ე. წ. მიქართი მეთოდით (СПОСОБ МЕТ. ОНЧАДОВАНИИ) აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით გამოკითხულია ყოველ კომლიდან ცალკეულად თითოეული მამაკაცის ხელოსნობის შესახებ.

სოფ. გუდანი (ჭინჭარაულნი)⁴³.

უქკუათ მამა:

1. ჭინჭარაული უთურგას ოჯახი. 1949 წლისთვის ოჯახი შედგებოდა ორი სულისგან, აქედან — ერთი მამაკაცი;

ჭინჭარაული უთურგა — დაბად. 1884 წ., ოჯახის უფროსი.

უთურგა კელოსნად მოუთხოვია საღმრთო გუდანის ჭვარს.

2. ჭინჭარაული გიგია ბაბუას ძის ოჯახი. 1949 წლისთვის ოჯახი შედგებოდა ორი სულისგან; აქედან — ერთი მამაკაცი;

ჭინჭარაული გიგია — დაბად. 1916 წ., ოჯახის უფროსი.

გიგია კელოსნად მოუთხოვია ნაჯარელა ღვთისმშობლის ჭვარს⁴⁴.

3. ჭინჭარაული ბაბუა გაგას ძის ოჯახი. 1949 წლისთვის ოჯახი შედგებოდა შვიდი სულისგან; აქედან — სამი მამაკაცი;

ჭინჭარაული ბაბუა — დაბად. 1884 წ., ოჯახის უფროსი;

ჭინჭარაული გრიგოლი ბაბუას ძე — დაბად. 1921 წ., შვილი;

ჭინჭარაული გაგა ბაბუას ძე — დაბად., 1931 წ., შვილი.

ბაბუა კელოსნად მოუთხოვია საღმრთო გუდანის ჭვარს: გრიგოლი — ამავე ჭვარს; გაგა — ნაჯარელა ღვთისმშობლის ჭვარს.

უქკუათ მამაში 1949 წლისთვის ყოფილა ხუთი სრულწლოვანი მამაკაცი, აქედან, გუდანის ჭვარის კელოსნად — სამი; ორი — ნაჯარელა ღვთისმშობელში, მაგრამ ცენტრალური სალოცავისათვის (გუდანის ჭვარისთვის) ისინი არა კელოსნები, არამედ ერთი სულისგან იყვნენ და კელოსნათგან განსხვავებული უფლებების, ვალდებულებების მატარებელნი თავიანთი სათემო ჭვარის მიმართ.

სოფ. ჩირდილი (არაბულნი)⁴⁵.

თემროზაულთ მამა:

1. არაბული ხთისო თათარას ძის ოჯახი 1949 წლისთვის ოჯახი შედგებოდა ხუთი სულისგან, აქედან — სამი მამაკაცი;

არაბული ხთისო — დაბად. 1889 წ., ოჯახის უფროსი;

არაბული გიგუა ხთისოს ძე — დაბად. 1914 წ., შვილი;

არაბული გიორგი ხთისოს ძე — დაბად. 1917 წ., შვილი.

⁴³ სოფ. გუდანის შესახებ ცნობები მოგვაწოდა გუდანის საღმრთო გიორგის ჭვარის ხუცესმა გაღუა თოთიას-ძე ჭინჭარაულმა, იხ. ავტორის ხევისურეთში მივლინების 1974—75—76 წწ-ის საველე დღიურები.

⁴⁴ ნაჯარელა ღვთისმშობლის ჭვარი ჭინჭარაულთა საგვარო სალოცავია.

⁴⁵ სოფ. ჩირდილის შესახებ ცნობები მოგვაწოდა ამავე სოფლის დედაღვთისმშობლის ჭვარის ხუცესმა აბიკა ბალათერას ძე არაბულმა. იხ. ავტორის საველე დღიურები.

ხთისო კელოსნად მოუთხოვია სოფ. ჩირდილის დედალეთის-მშობლის ჯვარს; გიგუა კელოსნად მისულა საღმთო გუდანის ჯვარში, გიორგი კელოსნად — სოფ. ჩირდილის დედალეთისმშობლის ჯვარში.

2. არაბული გიგია თათარას ძის ოჯახი. 1949 წლისთვის ოჯახი შედგებოდა ოთხი სულისგან, აქედან — ორი მამაკაცი; 1949 წლის შემდეგ ოჯახს კიდევ შემატებია მესამე მამაკაცი.

არაბული გიგია თათარას ძე — დაბად. 1909 წ., ოჯახის უფროსი;

არაბული გიორგი გიგიას ძე — დაბად. 1942 წ., შვილი;

არაბული დავითი გიგიას ძე — დაბად. 1950 წ., შვილი;

გიგია — კელოსნად სოფ. ჩირდილის წმ. გიორგის ჯვარში; გიორგი — საღმთო გუდანის ჯვარში;

დავითი — სოფ. ჩირდილის დედალეთისმშობელში.

3. არაბული მამუკა გიორგის ძის ოჯახი. 1949 წ. ოჯახი შედგებოდა ხუთი სულისგან, აქედან — სამი მამაკაცი;

არაბული მამუკა გიორგის ძე — დაბად. 1908 წ., ოჯახის უფროსი;

არაბული ივანე ბერდიას ძე — დაბად. 1938 წ., ძმისწული.

არაბული ბერდია გიორგის ძე — დაბად. 1917 წ., ძმა.

მამუკა — კელოსნად სოფ. ჩირდილის წმ. გიორგის ჯვარში; ივანე — ამავე ჯვარში; ბერდია — ამავე ჯვარში;

4. არაბული მიხა ამირას ძის ოჯახი. 1949 წ., ოჯახი შედგებოდა სამი სულისგან, აქედან — ორი მამაკაცი;

არაბული მიხა ამირას ძე — დაბად. 1927 წ., ოჯახის უფროსი;

არაბული შალიკო მიხას ძე — დაბად. 1947 წ., შვილი.

მიხა კელოსნად — საღმთო გუდანის ჯვარში; შალიკო — ამავე ჯვარში.

5. არაბული ხთისია ადიას ძის ოჯახი, 1949 წ., ოჯახი შედგებოდა ექვსი სულისგან, აქედან — ორი მამაკაცი;

არაბული ხთისია ადიას ძე — დაბად. 1880 წ., ოჯახის უფროსი;

არაბული გოგია ხთისოს ძე — დაბად. 1943 წ., შვილი.

ხთისია კელოსნად მისულა საღმთო გუდანის ჯვარში; გოგია — არცერთ ჯვარს არ მოუთხოვია კელოსნად.

6. თერმოზაულთ მამას ეკუთვნის არაბული ნათელა ნიკოს ასულის ოჯახიც, რომლის შვილი ივანე ბერდიას ძე, დაბად. 1938 წ., კელოსნად იყო სოფ. ჩირდილის წმ. გიორგის ჯვარში.

მაშასადამე, თერმოზაულთ მამის 14 სრულწლოვანი მამაკაცი-

დან ცენტრალური სალოცავის კელოსნად ყოფილა ხუთი, ცხრა — ადგილობრივ სალოცავებში, მაგრამ გუდანის ჭვარისთვის ისინი არა კელოსანნი, არამედ ერისგანნი არიან.

სოფ. ბუჩუკურთა (გოგოჭურნი)⁴⁶.

ფასიორათ მამა:

1. გოგოჭური მამუკა ხეთისოს ძის ოჯახი, 1949 წ., ოჯახი შედგებოდა ექვსი სულისგან, აქედან — სამი მამაკაცი:

გოგოჭური მამუკა ხეთისოს ძე — დაბად. 1921 წ., ოჯახის უფროსი;

გოგოჭური ხეთისო უთურგას ძე — დაბად. 1880 წ., მამა;

გოგოჭური გამახელა ხეთისოს ძე — დაბად. 1930 წ., ძმა.

მამუკა კელოსნად მოუთხოვია საღმთო გუდანის ჭვარს; ხეთისო — ამავე ჭვარს, გამახელა — ამავე ჭვარს.

2. გოგოჭური ნიკო გიორგის ძის ოჯახი, 1949 წ., ოჯახი შედგებოდა ოთხი სულისგან, აქედან — სამი მამაკაცი:

გოგოჭური ნიკო გიორგის ძე — დაბად. 1923 წ., ოჯახის უფროსი;

გოგოჭური გიორგი ალუდას ძე — დაბად. 1864 წ., მამა;

გოგოჭური თორელი გიორგის ძე — დაბად. 1929 წ., ძმა.

ნიკო კელოსნად მოუთხოვია სოფ. ჭორმეშავის ჭვარს; გიორგი — სოფ. ბუჩუკურთას მთავარანგელოზს; თორელი — კელოსნად მისულა საღმთო გუდანის ჭვარში.

3. გოგოჭური ხეთისო გიორგის ძის ოჯახი. 1949 წ. ოჯახი შედგებოდა სამი სულისგან, აქედან — ორი მამაკაცი:

გოგოჭური ალექსი ხეთისოს ძე — დაბად. 1948 წ., შვილი.

ხეთისო — კელოსნად საღმთო გუდანის ჭვარში; ალექსი — მთხრობელს არ ახსოვდა მისი კელოსნობის ამბავი.

ფასიორათ მამაში 1949 წ. ყოფილა რვა სრულწლოვანი მამაკაცი, რომელთაგან ხუთი კელოსნად ყოფილა ცენტრალურ სალოცავში, სამნი — გუდანის ჭვარის ერისგანს შეადგენდნენ.

III. ახიელის სასოფლო თემი⁴⁷

⁴⁶ სოფ. ბუჩუკურთას შესახებ ცნობები მოგვაწოდა ამავე სოფლის მცხოვრებმა მამუკა გამახელას ძე გოგოჭურმა. იხ. ავტორის 1974—1975—1976 წწ-ის ხევისურეთში მივლინების საველე დღიურები.

⁴⁷ ასეთი სახელწოდებითაა იგი ცნობილი სამეცნიერო ლიტერატურაში. (იხ. B. Бардавеллидзе, დასახ. ნაშრ.), საარქივო მასალებში კი ახიელის თემის სახელწოდებით მოიხსენიება. იხ. ალ. ოჩიაურის, მ. ბალიაურისა და ნ. მაკალათიას დასახელებული მასალები.

ახიელის სასოფლო თემი რამდენიმე საგვარო თემის გაერთიანებას წარმოადგენდა. მასში შედიოდნენ ჩვენ მიერ ზემოთ უკვე განხილული ცისკარაულთა, ოჩიაურთა, აგრეთვე, ჯაბუშანურთა, ნაროზაულთა და ბალიაურთა გვარები. თემის სათავეში იდგა და საერთო სასოფლო სალოცავი იყო არხოტის ჯვარად წოდებული მიქიელ-მთავარანგელოზის ჯვარი⁴⁸.

არხოტის ჯვარში კელოსნად მისვლა და „საკელოში ჩადგომის“ წესის შესრულება შეეძლოთ მხოლოდ ჯაბუშანურთა გვარის წარმომადგენელთ. სხვა გვარებს კი, მიუხედავად იმისა, რომ ახიელის სასოფლო თემის წევრებად ითვლებოდნენ, თავიანთ სასოფლო ჯვარში კელოსნად დადგომა არ შეეძლოთ. ამ გვარების წარმომადგენლები კელოსნებად მიდიოდნენ თავიანთ საგვარო ჯვარებში, მაგრამ არხოტის ჯვარისთვის მთავარი სასოფლო სალოცავისათვის, ისინი კელოსნებად არ ჩაითვლებოდნენ.

ახლა შევეუდაროთ ერთმანეთს სამაგანძუროსა და ახიელის თემები. ერთი და მეორეც სხვადასხვა გვარების, ანუ სხვადასხვა საგვარო თემის გაერთიანებით იყო შექმნილი. სამაგანძურო, როგორც ცნობილია, აერთიანებდა ჭინჭარაულის, არაბულისა და გოგოჭურის საგვარო თემებს. ახიელის სასოფლო თემიც სამი საგვარო თემის — ცისკარაულის, ოჩიაურისა და ჯაბუშანურისგან შედგებოდა⁴⁹. სამაგანძუროს სათავეში მდგომი, სათემო სალოცავი, გუდანის ჯვარი, თანაბრად სამივე გვარიდან ითხოვდა კელოსნებს. მაშასადამე, კელოსნობის საკითხში სამაგანძუროს სამივე გვარი თანაბარი უფლებებით სარგებლობდა; ახიელის სასოფლო თემში კი მხოლოდ ჯაბუშანურის გვარის პრივილეგიას შეადგენდა სოფლის მთავარ სალოცავში კელოსნად მისვლა. ამ სალოცავში კელოსნობა შემკვიდრებითი იყო.

ამ სხვაობას აპირებდა სათემო გაერთიანებათა სხვადასხვა ხასიათი, რაც, თავის მხრივ, აყალიბებდა გამაერთიანებელი ჯვარისადმი გვარების „ყმობის“ სხვადასხვა ხარისხს, მაგ., სამაგანძუროს გვარების შესახებ დაცულია ცნობილი გადმოცემა მათი საერთო, ნათესაური წარმოშობის შესახებ: ეს გვარები ძმათა ჭინჭარას, არაბას და გოგოჭას შთამომავალნი და შემდეგ გამრავლებულნი იყვნენ.

48 იხ. ალ. ოჩიაურის ხელნაწერი მასალები.

49 ნაროზაულნი და ბალიაურნი ცისკარაულთ და ოჩიაურთ თემებში შედიან და ცალკე თემებად არ არიან ჩამოყალიბებულნი. ამ საკითხზე იხ. ალ. ოჩიაურის დასახელებული მასალები.

ყველა მათგანი გუდანის ჭვართან თანაბარი ყმობით იყო დაკავშირებული: ჭინჭარაულნი, არაბულნი, და გოგოქურნი დასახელებული საერთო სალოცავის უნჯი/მკვიდრი ყმებ ი/თ ავღაპირველი ყმებ ი/ს აკუთარი ყმები იყვნენ. ახიელის სასოფლო თემში კი ასეთ მკვიდრ ყმებად (//უნჯ ყმებად) სასოფლო ჭვარისათვის მხოლოდ ჯაბუშანურნი ითვლებოდნენ, სხვა გვარები კი არა.

IV. ხევსურეთის ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში დამოწმებულია და შესწავლილი ისეთი თემებიც, რომლებშიც ყველა მეთემე-მამაკაცი არ იყო ჭვარის „კელოსანი“, რადგანაც „ზოგი თავისუფალი იყო, ხატ არ იკვლევდა“. 1897 წ. დაბადებული ხახონ სოსოს-ძე გოგოქურის ცნობით, მის მამაში — ყველა კაც არ იყვ კელოსანი“; ხოლო რაც შეეხება მისი თემის სხვა მამებს, „ზოგ მამიდან ორ-სამ მაინც იქნებოდ. ზოგიდან — ერთ იყვ. ხატის მაკვლევაზე იყვ, ხატ ვის მაიკვლევდ“.

აქვე გვინდა მოვიტანოთ ამავე მთხრობლის მიერ მოწოდებული თავისი მამის — სოსანათ — გენეალოგიური სქემა, რომელზედაც რამდენიმე თაობის ფარგლებში შეგვიძლია თვალი გავადევნოთ კელოსნობისა თუ კელოსნობიდან „განთავისუფლების“ სურათს. სქემაზე (იხ. ტაბ. № 1) ასეთი მდგომარეობაა: სოსანათ მამიშვილობის შიგნით ჭვარ-ხატები კელოსნად „მაიკვლევენ“ მხოლოდ უფროსი ძმის — სადარას — ჩამომავლობას, დანარჩენი ძმები, შავ, გიორგი და მათი ჩამომავალნი კი კელოსნობისგან „თავისუფალნი“ არიან. თვით სადარა რომელ ჭვარ-ხატში ყოფილა კელოსნად, მთხრობელს არ ახსოვდა. სადარას შემდეგ კელოსნობა გადასულა მის შვილებზე სამუკასა და იმედაზე, რომლებიც ხელოსნებად ყოფილან სხვადასხვა ჭვარებში: ერთი — სოფ. გიორგწმიდის კოპალას, მეორე სოფ. გიორგწმიდის სახეთო გიორგის ხატში. მათა შვილების შიგნით კი ასეთი მდგომარეობაა. მათ შიგნით კელოსნობა მამიდან შვილზე არ გადადის: სადარას შვილი სამუკა თუ კელოსანია, მისი შვილი სოსო „თავისუფალია“, სოსოს შვილი ხახონი (ჩვენი მთხრობელი) უკვე კელოსანია, მაგრამ ხახონის შვილი სოსო — თავისუფალი“. ამის მიზეზი ისაა, რომ აღნიშნული გენეალოგიური სქემის მიხედვით ხელოსნობა მამიდან შვილზე კი არ გადადის, არამედ ძმისწულზე; მაგ., სადარას შვილი — თათარი კელოსანია, მისი შვილი იმედა თავისუფალია, მაგრამ ძმისწული ხახონი — კელოსანია. უნდა ვივარაუდოთ, რომ თუ სქემაზე ხახონი კელოსანია, ხოლო მისი შვილი

ზოსო -- თავისუფალი, მაშინ კელოსნობა მოუწევს იმედას შვილებიდან ან ჩუას, ან მიხეილს, ანუ ხახონის ბიძის ძის შვილებიდან ერთ-ერთს. ამიტომ, მთხრობლის ნათქვამი, „ხატის მაკვლევაზე იყო კელოსნობა, ვისაც მაიკვლევდა, ის წავიდოდაო“, ვერ ამართლებს თავის აზრს. მოტანილი მამიშვილობიდან გამოჩნდა, რომ ადრევე ცნობილი იყო, თუ ვინ იქნებოდა შემდეგ თაობაში „მასაკვლევი“, ვის „მაიკვლევდა“ ხატი ხელოსნად და ვის ჩააბარებდა შემდგომ მეგანძურობას და მეზარეობას, რადგან აღნიშნული მამიშვილობის კელოსნებს მეგვიდრეობით ეს „თანამდებობანი“ „მოუდიოდათ“ ჭვარ-ხატში. თვით ხახონ გოგოკუური ასე მისულა კელოსნად: „ხატში ვიდექი მსახურად, კელოსნად. 17 წლისა ვიქნებოდი მაშინ, ხატში რომ მივედი. ხატს უნდისხარო, მითხრეს, მკითხავენ იყვნენ ისენი, ქადაგებს ვეტყვით ჩვენ. კელოსნად რომ მივიდოდი, ხატი აღარ მამკლავდა. მშობლებს ჩემზე, როგორც ერთ შვილზე, ეშინოდათ. ავად ვიყავი, უგონოდ, ეწვალბოდი, გრძნობაზე აღარ ვიყავი, თურმე ეგრე ვამბობდი რასმე უგონოდ. მივედი კელოსნად და მერე კარგად გავხდი“.

V. სოფ. შატილში⁵⁰ 1949 წლისთვის უცხოვრია კინჭარაულის გვარის შემდეგ მამათ: ბადურიკათ, კოკოთ, ბაგრატაულთ, ანატორელთ, მანგიათ, თიყაათ, შაბურათ, ამ მამათაგან თიყაათ და შაბურათ ჭვარი საერთოდ „არ მაიკვლევდა“ კელოსნად. დანარჩენ მამათა შიგნით კი ზოგ მამაკაცს „ითხოვდა“ კელოსნად, ზოგს — არა. საილუსტრაციოდ მოვიტანთ მასალას სოფ. შატილის ყველა იმ მამათა წარმომადგენლების კელოსნობის შესახებ, რომელთაგანაც ჭვარი ხელოსნად „იკვლევდა“.

1. ბ ა დ უ რ ი კ ა ნ ი: აქ შედიოდა ოთხი ოჯახი. მოვიტანთ მასალას მხოლოდ ოჯახის უფროსთა ხელოსნობისა, თუ ხელოსნობიდან „განთავისუფლების“ შესახებ. ა) კინჭარაული ბაბურაული ალუდიას ძე — „კელოსნად იყო ხთიშობელში“ ბ) კინჭარაული ლაგაზა — „კელოსნად დედაღვთიშობელში იყო, ზ ა რ ი ე ბ ა რ ა, მუდმივად იყო მეზარედ“. გ) კინჭარაული აბა აპარეკას ძე — „კელოსნად მთავარანგელოზში იყო. მამა — აპარეკა არ იყო კელოსნად. არ მაითხოვა ჭვარმა“. დ) კინჭარაული გიგია საღირას ძე — „არ იყო კელოსნად, არ მოითხოვა“.

⁵⁰ სოფ. შატილის შესახებ ცნობები მოგვაწოდეს მთხრობლებმა: ტრიხი ხთისოს ძე კინჭარაულმა, დაბად. 1892 წ., ხუცესი; ნანაიძე კინჭარაულმა, დაბად. 1901. წ.

2. კოკონი: ა) ჭინჭარაული ბაბურაული ალუდიას ძე — „ქელოსნად იყო ხთიშობელში, მედროშედ იყო ამავე ჭვარში. აქ მედროშე ერთი იყო და მაკედომამდე ავლევდა დროშას“. ბ) ჭინჭარაული ბესო ლუხუმას-ძე „არ იყო კელოსნად, არ მოითხოვა“. გ) ჭინჭარაული სადარა ალუდიას ძე — „არ მოითხოვა კელოსნად, არც მამა ალუდია იყო კელოსანი“, დ) ჭინჭარაული გიორგი — „არ მოითხოვა კელოსნად“. ე) ჭინჭარაული ტრიხი ხთისოს ძე — „ქელოსნად იყო გიორგიობით ვეტყვით, იმ ჭვარში; მემრე — ამ ჭვარის ხუცესი, მამა — ხთისია არ იყო კელოსანი“. ვ) ჭინჭარაული ბასილი გიგიას ძე „არ იყო კელოსნად. მამა — გიგია მეზარე ქელოსანი იყო ხთიშობელში. მამა რომ მაკედა, მაგის შვილი ხთისო დადგა მერე მეზარედ“. ზ) ჭინჭარაული ხთისო გიგიას ძე — „ქელოსნად იყო ხთიშობელში. მერე მეზარე იყო, მამა რომ მაკედა“.

3. ბ ა გ რ ა ტ ა უ ლ ნ ი: ა) ჭინჭარაული საყურა გორგალას ძე „ქელოსნად ხთიშობელში იყო. მამა — გორგალა არ იყო კელოსანი“. ბ) ჭინჭარაული გიგია საყურას ძე „ქელოსნად იყო მთავარანგელოზში. არაფერი არ ებარა საქმე, არ გადაუხდია საკელო. მამა — საყურა კელოსნად იყო ხთიშობელში და ხუცესობა ებარა“. გ) ჭინჭარაული ხახუა სადარას ძე — „ქელოსნად იყო ხთიშობელში“. დ) ჭინჭარაული ყარამან ჩალხიას ძე „არსად არ იყო კელოსნად, არ მოითხოვა“.

4. მ ა ნ გ ი ა ნ ი: 1. ჭინჭარაული ბაძია სამუქას ძე — „ქელოსნად მოითხოვა ხთიშობლის ხატმა. ეგაა ეხლა მაგ ხატის ხუცესი“.

5. ა ნ ა ტ ო რ ე ლ ნ ი: ა) ჭინჭარაული ხთისო აბულეთის ძე — „ქელოსნად იყო მთავარანგელოზში, ხუცობა ებარა. მამა აბულეთიც იქ იყო კელოსანი და ხუცესი“. ბ) ჭინჭარაული ბათაკა სამუქას ძე — „არ მოითხოვა ჭვარმა კელოსნად“.

ამგვარად, თუ შევჯამებთ, შატილში 18 სრულწლოვანი მამაკაციდან (ოჯახის უფროსებისა და მხოლოდ იმ მამების მიხედვით, რომელთაც ხელოსნად ითხოვდა ჭვარი) ჭვარს კელოსნად მოუთხოვია ათი; აქედან, „თანამდებობა“ ებარა მხოლოდ შვიდ კელოსანს; ორი ხელოსანი ყოველგვარი თანამდებობის გარეშე იყო ჭვარში, ერთ კელოსანს „საკელოს“ წესი არ ჰქონდა გადახდილი და ისე იყო მისული. კელოსანთა რიცხვი ამ თემში უახლოვდება ჭვარიონის (ჭვარის მსახურთა) რიცხვს, რასაც ვერ ვიტყვით ზემომოცემულ თემებზეც (სამაგანძუროს, ცისკარაულ-ბადათ, ქავთარ-ოჩიაურთ თემებზე).

მეთემე-მამაკაცის ჯვარის ხელოსნად გახდომას და „საჯელოში ჩადგომის“ (//ზღუბლის დალაკვის) წესის შესრულებას წინ უძღოდა ხანგრძლივი მოსამზადებელი პერიოდი, რომელიც მეთემის დაბადებიდან იწყებოდა და 15—16 წლამდე გრძელდებოდა.

ხელოსნად გახდომის აუცილებელი წინაპირობა იყო მეთემეთაგან ადრეულ ასაკში ჯვარში განსაზღვრული ხასიათის წესების შესრულება, რომელთაგან „მისამბარეოჲ“ და „საწულემ“ ადრევე მიიპყრო მკვლევართა ყურადღება⁵¹. მიუხედავად ამისა, საგანგებო კვლევის ობიექტად ისინი არასოდეს ქცეულან. დღეისათვის „მისამბარეოსა“ (//მიხარების) და „საწულეს“ წესები საკითხების იმ რკალში ექცევიან, რომელსაც უნჯის//მკვიდრისა და ხელოსნობის ინსტიტუტის შესწავლა წაშოკრის და ამდენად, ინტერესს არ არიან მოკლებული.

საწულეს⁵² უხდიდნენ ერთ წლამდე ასაკის, მამრობითი სქესის ბავშვს; წესს ასრულებდნენ „ახალწულეების დღეობას“, ანუ „საწულეობას“. სხვადასხვა თემში „საწულეობა“ სხვადასხვა დროს იცოდნენ: არხოტის თემის სოფ. ახიელში — დღეობა „ქრისტეს“ (შობის) მეორე დღეს; სოფ. არდოტში — „დატობის“ („ათენგენობის“) მეორე დღეს; სოფ. ბაყალიგოში — „წელწადის (ახალწლის) წინა დღეს და ა. შ.; საერთოდ კი „საწულეობა“ იცოდნენ ე. წ. „დიდი დღეობების დროს, რო-

51 მხედველობაში გვაქვს ე. ბარდაველიძის შრომები, რომლებშიც გამოთქმულია მოსაზრებები „საწულესა“ და „მისამბაროს“ შესახებ. იხ. მისი Земельные владения древнегрузинских святилищ, СЭ, № 1, 1949. მისივე: Древнейшие религиозные ворования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, 1957, გვ. 61., მისივე, სოცხლისა და სოხვის ხე ქართველთა სარწმუნეობაში, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, 1968, გვ. 50—51.

52 „საწულეს“ წესის აღწერილობა მოგვაქვს ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის, ეთნოგრაფიის სექტორის, საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივში დაცული ა. ოჩიაურისა, მაკალათია-ბალიაურის ხელნაწერი მასალებიდან. იხ. ალ. ოჩიაური, ხევისურულ ხალხური დღეობების კალენდარი, არხოტი, 1938, რვ. 18—19, გვ. 208—211; მისივე, ხალხური დღეობების კალენდარი (ხაბაო-არდოტი), 1939, რვ. № 12, № 13, გვ. 141—145; მაკალათია, ბალიაური, ხევისურული დღესასწაულები, 1937, რვ. № 3, გვ. 5—7.

დესაც ჯვარის დროშა „გამოდოდა“. იმ დღეობებში, რომლებშიც — დარბაზიდან დროშის „გამობძანება“ (გამოტანა) არ იცოდნენ, „საწულეს“ წესს არ იხდიდნენ. ეს განპირობებული იყო იმით, რომ რიტუალის ძირითადი ნაწილი — ბავშვის „შეგორება“ — სწორედ დროშასთან სრულდებოდა.

„საწულეობისათვის“ ბავშვის მშობლები, ანუ „მესაწულეები“ წინასწარ ემზადებოდნენ: „შარშან საწულეობის შემდეგ ამ სოფელში ვისაც ეყოლა ვაჟიშვილი და საწულეობა არ ჰქონია, სოფელში ასეთი ვაჟი რამდენიც არის, ყველანი ერთად ადუღებენ ლუდს“. „მესაწულეების“ რაოდენობა დამოკიდებული იყო იმაზე, თუ იმ წელს რამდენი ახალდაბადებული ვაჟი იყო სოფელში. თითო „მესაწულე“ დაახლოებით ორი ჩხუტი ლუდის ვარაუდით „გაიღებდა“ სვესა და ფქვილს. ე. წ. „სასაწულეო პურები“ — თხელი, სატაბლო პურები — და ქაღები ცალ-ცალკე ცხვებოდა თითოეული „მესაწულეს“ ოჯახში. „მესაწულე“ ამზადებდა აგრეთვე მსხვერპლად შესაწირ საკლავს: ორი წლის მოზვერს, ან ვერძს⁵³. გარადა ამისა, ჩამოქნიდნენ სანთელს და გამოხდიდნენ არაყს. ყველაფერ ამას „სასაწულეო ზღვენი“ ეწოდებოდა.

„საწულეობის“ წინა დღეს, მაგალითად, სოფ. ახიელში „ქრისტეს“ საღამოს, „მესაწულეები“ წავიდოდნენ ჯვარში; თან წაიღებდნენ „ღამისამთელოს“ — ქადას და სანთელს. „ქრისტეს“ საღამოს ხუცესი „მესაწულეების“ ლუდიან კოდს „გახსნიდა“. „კოდის გახსნის“ დროს მას ტაბლაზე ეწყობა პატარა ქადა და „საკვირაო“ (რიტუალური პური). ხუცესი კოდიდან ამოიღებდა „მესაწულეების“ ლუდს, ჩაასხამდა თასებში, დაადგამდა ტაბლაზე, დააკრავდა სანთელს და იწყებდა ხუცობას: „ღმერთმა აღიდას შენ ძალი, შენ სახელი, მიქიელ მთავარო ანგელოზო⁵⁴. შენა სამთავროდ მაიკმარი ეს კოდ-საფუარი, სეფე-სანთელი, სადიღებელი. შენად გასამარჯოდ მაიკმარი, შენ მესაწულეეთად, შენთ მეხვეწურთად. გეძახან შენ მეხვეწურნი, გეხვეწებიან, წულითა, საწულით შაიხვეწენი. შენდ შამამიხვეწებიან მესაწულენი, შენ

53 ზოგიერთ თემში „სასაწულეო“ საკლავი სხვა რაოდენობისა და სახეობის იყო; მაგალითად, შატილში მსხვერპლად სწირავდნენ ორ საკლავს; ცხვარსა და თხას (ავტორის სველე დღიურები, ხეცსურეთი 1974—1977 წწ.).

54 მიქიელ მთავარ-ანგელოზი — სოფ. ახიელის სასოფლო და სრულიად არ-ზოტის თემის სალოცავია.

შენს გამჩენს მორიგე ღმერთს შაახვეწენი. ღირსეულად იწირი ეს კოდ-საფუარი, სამთავროდ, გასამარჯოდ მაივმარი. აგრეპც გაგე-მარჯვების შენის გამჩენის ხთის კარზე“ (არხოტი).

ლუდიანი კოდის ხუცობისა და კურთხევის დამთავრების შემდეგ, დასტურ-ხელოსნებს, რომლებსაც ლუდიანი თასები უქირავთ სელში, „შაჰმღერნებენ“ უთასოები. იმღერებენ საგმირო ხასიათის სიმღერებს; სიმღერის დროს ხელს მიაშველებენ მსმელთა თასებს ნიშნად იმისა, რომ შესვითო. თასების დაცლის შემდეგ თასიანებიც „შეჰმღერნებენ“ უთასოებს, ლუდიან თასებს მიმართავენ და შესვანენ ახლა ისინიც. შემდეგ ტაბლას და დგამენ და ტაბლის წესებს შეასრულებენ.

მეორე დღეს — საწულეობას — დილით ყველა მესაწულეე წაიყვანს ჭვარში იმ წელს დაბადებულ ვაჟიშვილებს; ბავშვებს დაბანენ და სუფთად ჩააცმევენ. „ჟამისწირვის“ დამთავრებამდე ბავშვები არიან დედებთან, რომლებიც „საქალეზო ადგილზე“ სხედან, ჭვარისგან მოშორებით. ხუცესი რომ ჟამისწირვის წესს შეასრულებს, გარეთ გამოვა და მესაწულეებს დაამწყალობნებს: „გწყალობდასთ მესაწულეებს სომხოს გიორგი⁵⁵, საწალმართოდ მაგიარასთ, სინარულად გაგიჯადასთ ზღენობაიდ' სამსახური, მუღაძა მწულითად', საწულით შამაგიხვეწნასთ, ნუ გამალიკას თქვენს სახლშიად' უბე-კალთაში წულიდ' წულის აკავანი! გიორგიმ გაგიზარდასთ ახალშამაბარებულ, შამაგორებული წულიდ' მონდაეები სხვებ მაგცასთ (არდოტი).

ხუცესისა და ჭვარიონთაგან დამწყალობნების შემდეგ ახლა ხნიერი ქალები „დასხდებოდნენ მუხლზე“ და შეეხვეწებოდნენ ჭვარს: „დალოცვილო, არდოტის სალოცაო, შენ უშველე შენს კალთაში შამაგორებულ, შამაბარებულ არდოტელთ წულეებს, დაზარდრ, კაის ბედის კაცები გამაიყვანი, შაგიძლავ, დალოცვილო, ნუ ვის თვალ-გულს მალრევ“ (არდოტი).

ქალების დამწყალობნების შემდეგ „მესაწულეები“, „სასაკლაოზე“ მიიყვანდნენ მსხვერპლად შესაწირ საკლავს; საკლავს დაჩოქილი დასტური დაიჭერდა „პირით აღმოსავლეთის მხარეს“. ხუცესი ყოველ საკლავს ცალ-ცალკე „მოახსენებდა“. „მოხსენების“ დროს ახვეწებდა კერძოდ იმ წულს და მის მშობლებს, ვისიც იყო მსხვერპლად შესაწირი საკლავი. მაგალითად, თუ „მესაწულეეს“ ბათირა ერქვა, ასე „მოახსენებდა“: „ღმერთმა ადიდას შენ ძალი,

55 „სომხოს გიორგი“ — სოფ. არდოტის მთავარი სალოცავია.

შენ სახელ-სამართალი, მიქიელ მთავარო ანგელოზო. შენა სამთავროდ, შენა გასამარჯოდ მაიკმარი ეს სამსახური, პირის საბანი, შენის მეხვეწურისად ბათირაისად. მაგათ თავისად ჯალაფობისად, კაცისად, საქონისად საშველოდ, სახოიშნოდ მაიკმარი. შენდ საწულის რიგი არ დაუყრავად შენს წყალობას ნუ დააკლებ, გამარჯვებას შენსა, შენის გამჩენის ხთისას“.

ცალ-ცალკე მოხსენების შემდეგ ხუცესი ყველა საკლავზე ერთად „იხუცებდა“. ხუცობის დროს ამწყალობებდა ყველას, ყველა მესაწულებს ერთად. ხუცობის შემდეგ ხდებოდა საკლავების ცალ-ცალკე „შესახელება“ და დაკვლა. საკლავების დაკვლის დროს მესაწულებს (მამას) ხელში ეჭირა ბავშვი ხუცესთან ახლო. ხუცესი საკლავს დაკლავდა, ბავშვს სისხლს გულსა და შუბლზე წაუსვამდა, შემდეგ ბავშვს მესაწულებს გამოართმევდა, ხელში აიყვანდა, წაიყვანდა ჯვარის ნაგებობის იმ ადგილისკენ, სადაც ჯვარის დროშა იყო „დაბძანებულნი“ და რომელიც ყველაზე წმიდათა-წმიდა ადგილად ითვლებოდა სალოცავში; იმდენად წმინდა ადგილად, რომ გარდა „ხუცესისა და კელოსნისა, იქვერავინ მივიდოდა“. ხუცესი „შეაგორებდა“ შიშველ ბავშვს დროშის ქვეშ სამჯერ და თან იტყოდა: „დიდო მიქიელ მთავარო ანგელოზო, შენდ მათუბარებავ ეახალწული (სახელს იტყვის; ახალწულის ნაცვლად ზოგჯერ იტყვიან: „ეახალკაცი“ — ე. ე.) შაიხვეწი, დალოცვილო, მიიბარე, გაზარდე, შენთ სახელიანთ ყმათაში გაუარი, გაზარდე, კაის ბედის კაც გამაიყვანი, ღმერთი შენს ბატონობას გაუმარჯვებს. მაგის დედ-მამათ მონდავი სხო მიეცი, წულითა საწულით შაიხვეწნი-დი კიდევ“ (არხოტი).

ასევე მოიმოქმედებდა ხუცესი სხვა ბავშვების მიმართაც, რის შემდეგაც ბავშვებს დედები შინ წაიყვანდნენ. მამაკაცები საკლავებს გაატყავებდნენ, ტყავსა და მხარს ხუცესსა და ჯვარიონთ მისცემდნენ, დანარჩენ ხორცს კი ყველას ერთად მოათავსებდნენ ქვაბში, მოხარშავდნენ და ტაბლას დააგებდნენ: „სასაწულო პურებზე“ ხორცს დააწყობდნენ და ლუღს დადგამდნენ. ტაბლა მთელი სოფლის ხალხისათვის იდგმებოდა. მესაწულები ფეხზე იდგნენ და პურის ჭამის დროს ლუღს ასმევდნენ სოფლის ხალხს.

ყველა წესის შესრულების შემდეგ მესაწულები „ჯვარს მადლს. მოსთხოვდნენ“ და შინ წავიდოდნენ. წასვლის წინ. მათ ერთ საწლდე

ლუდს მისცემდნენ ჯვარიონნი. ისინი მას სოფელში წაიღებდნენ, შეიკრიბებოდნენ ერთ-ერთი მესაწულეეს სახლში და ლხინობდნენ.

ბავშვის ჯვარში „მიბარების“ (//„მისამბარეოს“) წესსაც დაახლოებით ერთი წლის ასაკის ბავშვის მიმართ ასრულებდნენ, მაგრამ აქ ასაკი ისე მკაცრად არ იყო განსაზღვრული, როგორც „საწულეს“ დროს; აქ ასაკი მერყეობდა ერთიდან სამ წლამდე. „მიბარება“ ჯვარში ვაჟისაც იცოდნენ და ქალისაც, თუმცა სათემო სალოცავებში მხოლოდ ვაჟებს აბარებდნენ, ქალებს კი — ხახმატის ჯვარში.

ხევსურეთის ზოგიერთ თემში ვაჟიშვილის „მიბარება“ აუცილებელი შესასრულებელი წესი იყო და მას ყველა შვილზე ასრულებდნენ, თუ კი ოჯახს ამის ეკონომიკური შესაძლებლობა ჰქონდა. „ჯვარში მიბარებას“, ანუ „მისამბარეოს“ წესს ყველა ვაჟიშვილისათვის აუცილებელ შესასრულებელ წესად ვამოწმებთ, მაგალითად, არხოტის (ახიელის, ამლის, ჭიმლის სასოფლო თემებში), სამაგანძუროს თემებში.

ხევსურეთის ზოგიერთ თემში კი ბავშვის ჯვარში მიბარება მხოლოდ მაშინ იცოდნენ, თუ ბავშვი ხშირად ტიროდა, ან ავადმყოფობდა. მაშინ ოჯახში იტყოდნენ, „ჯვარის მიზეზი აქვს გამოსული“ ალბათ და ჯვარში უნდა მივებაროთო. იმის გასარკვევად, თუ რომელი ჯვარის მიზეზი ჰქონდა გამოსული, ოჯახი მკითხავთან წავიდოდა. მკითხავი ეტყოდა, თუ რომელი ჯვარი ითხოვდა ბავშვს მისაბარებლად. მშობლები გახარებულები ბრუნდებოდნენ შინ და იწყებდნენ სამზადისს წესის შესასრულებლად. ჯვარში მისაბარებლად⁵⁶ საჭირო იყო „მისამბარეო ზღვენი“: ორი სამსხვერპლო საკლავი: ერთი — „ს ა ნ ა თ ლ ა ვ ა დ“, მეორე — „მისაბარებლად“. „მისამბარეო“ საკლავის ტყავ-ხორცი ჯვარში რჩებოდა მთლიანად, „სანათლავისა“ — პატრონს მიჰქონდა. „მისაბარებლად“ საჭირო იყო აგრეთვე არაყი, სანთელი, პურები და ლუდი. ლუდისათვის მასალას წინასწარ „ჩ ა ა ტ ა ნ დ ნ ე ნ“ საჯვარო ლუდში.

ბავშვებს „აბარებდნენ“ მხოლოდ ისეთ დღეობებში, რომლებშიც ჯვარის დროშები გამოჰყავდათ, მაგალითად, „წ ე ლ წ ა დ ს“

⁵⁶ ბავშვის ჯვარში „მიბარების“ რიტუალის აღწერილობა მოგვაქვს შემდეგი მასალების მიხედვით: ალ. ოჩიაური, ხევსურულ ხალხური დღეობების კალენდარი (ბუდე-ხევსურეთი) I, 1939, რვ. № 13, გვ. 262—263, M¹₁₇; მისივე, ხევსურული ხალხური დღეობების კალენდარი VII, 1939, რვ. № 19, გვ. 224—227, M¹₁₈; მაკალათია, ბალიაური, ხევსურული დღესასწაულები, 1937, რვ. № 3, გვ. 7—8. M¹₁₃. მასალები ინახება საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივში.

(ახალ წელს), აკვსებას, ამალლებას, ათენგენობას, გიორგობას; რადგანაც წესის მთავარი მომენტი, „შეგორება“, ისევე როგორც „საწულეს“ დროს, ჯვარის დროშასთან სრულდებოდა.

დღეობის დღეს, ჯვარში წასვლის წინ ბავშვს დაბანდნენ, სუფთად ჩააცმევდნენ და „მისამბარეო ზღვენით“ ჯვარის ხუცესს მიჰკვრიდნენ.

ხუცესი მისამბარებელი ბავშვების სამსხვერპლო საკლავებს ჯერ ცალ-ცალკე „მოახსენებდა“, შემდეგ „იხუცებდა“, შემდეგ ცალ-ცალკე „შეუსახელებდა“ ისევე, როგორც „საწულეს“ დროს. საკლავებს რომ დაჰკლავდნენ, სისხლს ბავშვს შუბლსა და გულზე წაუსვამდნენ. სისხლით განათვლის შემდეგ ბავშვს ხუცესი აიყვანდა და დროშათ საბრძანებელთან მიიყვანდა (ამ დროს ხუცესიც და ბავშვიც ორივე ქუდმოხდილი და ფეხშიშველი იყო), სამჯერ შეაგორებდა ბავშვს დროშის ქვეშ და თან იტყოდა: „დიდო გულანის ჯვარო, შენდ შამაგვიბარებავ, შენ შაიბარი, შენ გადახურიკაბისკალთაი. შენდ შამაგიხვეწებავ, დალოცილო, შენ დაეკმარი, შენ ჩამაქსენი მებალიჩე“ (მარცხი, ზიანი). ანდა: „შამაგხვეწიავ, შამაგბარებივავ, შენსკალთაში თავ შამაუფარებავოდ' შენკაბისკალთა ჩააფარევ, დაიცი, დაიფარევ მავნეთაგანაოდ' მეწალმართე, მშველელ ანგელოზ დააყოლევ“. ამის შემდგომ „მიბარებულსად' იმის მამყოლოჯახის წევრს ტაბლას დაუდგმენ ნაღულრის კორციასად' პურისას“.

ზემომოცემული ამ ორი წესის აღწერილობიდან აშკარაა ერთის მეორისადმი მსგავსება, რასაც განაპირობებენ მათი შემადგენელი საერთო ელემენტები: 1. „საწულეს“ და „მისამბარეოს“, ორივე, ჯვარში სრულდებოდა; 2. ორივე წესისათვის დამახასიათებელი იყო ერთი მეტად მნიშვნელოვანი საერთო მომენტი — ბავშვის შეგორება ჯვარის დროშის ქვეშ; 3. „საწულეს“ წესის შესასრულებლად აუცილებელი იყო „სასაწულეო ზღვენი“, ხოლო „მიბარებისას“ — „მისამბარეო ზღვენი“; ორივე შემთხვევაში კი ორი საკლავი, ლუდი, არაყი, სანთელი, პური. 4. თვალსაჩინო იყო რიტუალის მიმდინარეობის მსგავსებაც.

„საწულესა“ და „მიბარების“ წესებისათვის დამახასიათებელმა ამ საერთო, ძირითადმა ელემენტებმა, თავდაპირველად ჩვენც გვაფიქრებინა, რომ ისინი სხვადასხვა სახელწოდების მქონე, მაგრამ

ერთი და იგივე დანიშნულების წესები იყო⁵⁷. მაგრამ შემდგომი კვლევის შედეგად აღმოჩნდა, რომ „საწულე“ და „მიბარება“ სულ სხვადასხვა დანიშნულების წესებია.



აღმოსავლეთ საქართველოს მთის კუთხეებში, კერძოდ, ფშავ-ხევსურეთში, თემის წევრად ითვლებოდა მხოლოდ თემის მფარველი ღვთაების (ჯვარის //ხატის) „ყმა“. ხევსურეთის ზოგიერთ თემში მეთემენი დაბადებით ითვლებოდნენ თემის მფარველი ჯვარის „ყმებად“ და ზოგიერთში კი ასეთებად ხდებოდნენ „საწულეს“ წესის შესრულების შემდეგ. ამდენად, საწულეს ხევსურეთის მხოლოდ ზოგიერთ თემში იხდიდნენ.

„საწულეგადახდილი“ ბავშვი ამ ჯვარის „ყმად“ იწოდებოდა⁵⁸ და მისი ვალდებულებანი და უფლებები ამ ჯვარისადმი როგორც პატარაობისას, ასევე დილობისას, ვეტ-ნაკლებად ისეთივე იყო, როგორც ჯვარის სხვა, რიგითი ყმებისა. განსხვავება ის იყო მხოლოდ, რომ ეს ბავშვი „ყმად“ „საწულეს“ წესის შესრულების შემდეგ ჩაითვლებოდა, მაშინ, როდესაც ხევსურეთის ზოგიერთ თემში ბავშვები (ვაჟები) დაბადებით იყვნენ ჯვარის ყმები და მათ საწულეს არ უხდიდნენ.

ხევსურ მთხრობელთა ცნობით, „საწულეს“ შესრულებით, როდესაც ბავშვი (ვაჟი) ჯვარის „ყმა“ და თემის წევრი ხდებოდა, მას „წილი ჩაედებოდა სოფლის წილ-ნაწილში“⁵⁹. „წილ-ნაწილს“ ხევსური ხმარობდა მიწის, დედა-მიწის, მთაბარის, ადგილ-მამულის: „საკნავის“, ტყის, სათიბის მნიშვნე-

⁵⁷ ასეთად იყო ისინი მიჩნეული ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში.

⁵⁸ В. В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, 1957, გვ. 61.

⁵⁹ „საწულე“ რომ სოფლის წილ-ნაწილში წილის ჩადებას ნიშნავს, ასეთი აზრი გატარებულია მ. ბალიაურის მასალებშიც. იხ. მისი ბავშვის დაბადება-გაზრდის წესები ხევსურეთში, რკ. № 3, გვ. 98—99.

ლობით. იყო „სოფლის წილ-ნაწილი“, რომელშიც სოფლის კუთვნილი ადგილ-მამული — „საცნავი“, ტყე, სათიბი შდიოდა და იყო „თავ-თავადი წილ-ნაწილი“, რომელიც ამა თუ იმ მამიშვილობას („მამას“) ეკუთვნოდა. ზოგჯერ „წილ-ნაწილს“ ხევსური იმ მიწასაც უწოდებდა, რომელიც ამა თუ იმ კომლს ეკავა. „წილ-ნაწილს“ „ქონებასაც“ ეძახდა, მაგრამ მასში არ გულისხმობდა არც საქონელს, არც სახლს, „სასახლე ადგილი“ კი წილ-ნაწილი იყო⁶⁰.

უშვილო ოჯახს „უნაწილო“ ეწოდებოდა⁶¹. უშვილოდ დარჩენილი ოჯახი ჯვარს (//ხატს) ეხვეწებოდა, რომ შვილი მიეცა და ამით „ჩაედო წილი“ „სოფლის წილ-ნაწილში, რათა არ დაჰკარგოდა „სოფელში ნაწილი“⁶².

მაგრამ თუ ხევსურეთის თემების უმრავლესობაში უშვილო ოჯახისათვის ვაჟიშვილის შექენა უკვე ნიშნავდა, რომ იგი აღარ იყო „უნაწილო“ და წილი ედებოდა სოფლის წილ-ნაწილში, ზოგიერთ თემში ეს არ იყო საკმარისი. აქ ვაჟიშვილს დაბადების შემდეგ „საწულეს“ წესს უხდიდნენ, რომ „წილ დებულნი გამხდარიყო“, წილ-ნაწილში წილი ჩასდებოდა“.

ცნობილია, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში, კერძოდ, ფშავ-ხევსურეთში, უნაწილო ეწოდებოდა იმ ოჯახსაც, რომელსაც მარტო ქალიშვილები ჰყავდა. აქედან ჩანს, რომ „წილ-ნაწილში“ წილი არ ედო თემის მდებრობითი სქესის მოსახლეობას. ამიტომ, იმ თემებში, სადაც საწულე იცოდნენ, მას არ უხდიდნენ ქალიშვილს და მხოლოდ ვაჟების სახელზე ასრულებდნენ. წილ-ნაწილში წილი არ ედო „ამანათს“, როგორც თემის გამაერთიანებელი ჯვარის არაყმას და თემის გარეთ მდგომ პირს, მიუხედავად იმისა, რომ თემის ტერიტორიაზე სახლობდა. წილ-ნაწილში წილი არ ედო უკანონო ბავშვს.

„საწულეს“ წესის შესრულებით ბავშვს წილი ედებოდა „წილ-კერძშიც“. ყოველ მამაკაცს, ჯვარში დღეობის დროს, საჯარო პურობის — „ჯარის დასხდომისას“ თავისი „წილ-კერძი ეკუთვნის, რომელიც შედგება პურის, ხორცისა და ლუდისაგან. საჯარო პურობაში მონაწილეობა და „წილ-კერძი ხაზს უსვამდა იმ

60 ავტორის მიერ ხევსურეთში შეკრებილი საველე ეთნოგრაფიული მასალების დღიური, 1974—1977 წწ.

61 მ. ბალიაური, დასახ. ხელნაწერი, 1938, რვ. № 5, № 6;

62 იქვე, რვ. № 3, გვ. 98—99.

ვარემოებას, რომ მამაკაცი თემის წევრია და იმ კულტის მატარებელი, რომლის „წილ-კერძაც“ ის ლებულობდა. მამაკაცის გარდაცვალების შემთხვევაში, თუ მას და მის ოჯახს პატივს სცემდნენ, ხშირად ერთი წლის განმავლობაში უგზავნიდნენ ჯვარიდან გარდაცვლილის „წილ-კერძს“. „წილ-კერძში“ წილის ჩადებით ბავშვი თემის წევრი და ჯვარის იმ კულტთან ნახიარები ხდებოდა, რომელშიც საწულეს იხდიდნენ. აქვე აღვნიშნავთ, რომ „წილ-კერძი“ — ხორცი და პური — ჯვარიდან ეკუთვნოდა ყველა „ყმას“, დიდსაც და პატარასაც⁶³.

მთიულეთში გავრცელებული ყოფილა ლეგენდა ლუდას წმ. გიორგის შესახებ: „ხალხური თქმულებით, ლუდას ხატობაზე, კერძის განაწილების დროს, ერთ მლოცავ ქალს ზედმეტი კერძის მიღების მიზნით, კალთაში ბავშვივით გრძელი ქვა გამოუხვევია, მზარეულთან⁶⁴ მისულა და მისთვისაც კერძი უთხოვია. ეს ქვა ლუდას განგებით მართლაც წულად ქცეულაო. ამის შემდეგ ლუდას წმ. გიორგის „ქვა-წულად“ მქცევლად იხსენიებენო“⁶⁵.

წილ-კერძში წილი არ ჰქონდა „ამანათს“, უკანონო ბავშვს, ისეთ ჭკრივს, რომელსაც ვაჟიშვილი არ ჰყავდა. მაშასადამე, წილ-კერძში წილი არ ედოთ თემის მდებრობითი სქესის წარმომადგენელთ.

თუ „საწულეგადახდილი“ ბავშვი ჯვარის ყმა ხდებოდა (რასაც მთხრობელთა ზოგადი განაცხადის გარდა, წესის შესრულებისას ხუცობათა ტექსტი და კონკრეტული ეთნოგრაფიული მასალაც ცხადყოფს), მაშინ, „წილ-ნაწილისა“ და „წილ-კერძის“ გარდა, იგი წილს იღებდა ყველა იმ უფლებასა და ვალდებულებაში, რომელიც მას, როგორც ჯვარის ყმასა და თემის წევრს, ეძლეოდა და მოეთხოვებოდა. ხოლო როგორც ჯვარის ყმა უკვე, იგი ამავე ჯვარის მფარველობის ქვეშ ექცეოდა, რასაც უდიდესი მნიშვნელობა ენიჭებოდა მთიელის რწმენა-წარმოდგენებში.

როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, ჩვენ მიერ დამოწმებული საველე ეთნოგრაფიული მასალებით, „საწულეს“ წესს ხევისურეთში

⁶³ ავტორის მიერ ხევისურეთში შეკრებილი საველე ეთნოგრაფიული მასალები, 1974—77 წლები.

⁶⁴ მზარეულები იყვნენ სპეციალური პირები ხატში, რომლებიც სათემო სუფრას ამზადებდნენ. რ. ხ ა რ ა ძ ე, ალ. რ ო ბ ა ქ ი ძ ე, მთიულეთის სოფელი ძველად, გვ. 52—53.

⁶⁵ ს. მ ა კ ა ლ ა თ ი ა, მთიულეთი, გვ. 178.

მხოლოდ ზოგიერთ თემში და ჯვარში ასრულებდნენ, ზოგიერთში კი — არა. „საწულეს“ არ ასრულებდნენ ისეთ თემებში, რომლებშიც გაერთიანებულ გვარებს გააჩნიათ გადმოცემები საერთო წარმოშობისა და თემის გამაერთიანებელი ჯვარისადმი თავდაპირველი ყმობის შესახებ. მაგალითად, ე. წ. სამაგანძუროს თემში შემავალ გვარებს (კინკარაული, არაბული, და გოგოქური) აერთიანებთ გადმოცემა მათი საერთო წარმოშობის შესახებ. როგორც ცნობილია, ისინი ძმათა — კინკარას, არაბასა და გოგოქას — შთამომავალნი არიან; აერთიანებთ გადმოცემა მათი საერთო სალოცავისადმი — საღმთო გუდანის ჯვარისადმი — თავდაპირველი ყმობის შესახებ: ეს გვარები გუდანის ჯვარის „უნჯ//მკვიდრ, (//თავდაპირველ“, „საკუთარ“) ყმებად ითვლებიან. ამიტომ, აღნიშნული გვარები (რომლებიც ნათესაურად ისე არიან დაშორებული, რომ ერთმანეთში კიდევ ქორწინდებიან), „საწულეს“ წესს არ იხდიან გუდანის ჯვარში. „საწულეს“ წესს არ იხდიან კინკარაულნი თავიანთ „უნჯ“ (//„მკვიდრ“) სალოცავში — ნ ა კ ა რ ე ლ ა ლ თ ი შ ო ბ ლ ი ს ჯვარში; ოჩიაურნი — ჯ ა ჯ ვ ე ლ შ ი, რადგან ისინი ამ სალოცავის „უნჯი//„მკვიდრი“ ყმები არიან; ცისკარაულნი — მ თ ი ს ვ ე შ ა გ შ ი და ა. შ. დასახლებული გვარები, „საწულეს“ წესის გადახდის გარეშეც, თავისი სალოცავების „ყმებად“ ითვლებიან, თანაც ისინი მათი „უნჯი//მკვიდრი“ (//ნამდვილი//საკუთარი//თავდაპირველი) ყმები არიან. მაშასადამე, ხევსურეთში „უნჯი//მკვიდრი ყმები ჯვარში საწულესს არ იხდიდნენ.

მაგრამ იგივე კინკარაულნი, რომლებიც მივიდნენ და დასახლდნენ სოფ. უკანახოში, გუდამაყარში გადასახლებულ წიკლაურთა და ბეჭაურთა წინაპრის ნადგომ ადგილში, იმისათვის, რომ მათი სალოცავის — ფ უ ძ ი ს ა ნ გ ე ლ ო ზ ი ს — ყმები გახდნენ, და წილი ჩაიდონ, სოფ. უკანახოს „წილ-ნაწილში“, უკვე „საწულეს“ იხდიდნენ. აგრეთვე, არაბულნი, რომლებიც დასახლდნენ სოფ. გველეთში, გიგაურთა გვარის ადგილ-მამულში, „საწულეს“ წესით ყმობიან ძველი მოსახლეობის სალოცავს — მ თ ა ვ ა რ ა ნ გ ე ლ ო ზ ი ს ჯვარს. ცისკარაულნიც, რომლებიც, როგორც ვთქვით, „საწულეს“ არ იხდიან თავის „უნჯ“ სალოცავში, აღნიშნულ წესს ასრულებენ სოფლის მთავარ სალოცავში — მიქიელ მთავარანგელოზის ჯვარში. ე. ი. ცისკარაულნი „საწულეს“ იხდიან იმ გაერთიანების (სოფლის) სათავეში მდგომ ჯვარში, რომელშიც სხვა გვარებთან ერთად თვითონაც შედიან, მაგრამ როგორც მისი არაყმანი,

როგორც „მოსულნი“, საწულეს ჩიდან, მის ყმებად ხდებიან და სოფლის წილ-ნაწილის მოწილენი ხდებიან.

სხვადასხვა თემების მიხედვით, „საწულეს“ წესის შესწავლამ, მოგვცა ასეთი შედეგი:

1. „საწულეს“ არ ასრულებენ „უნჯი ყმები (//მკვიდრი ყმები) თავიანთი „უნჯ“ სალოცავეებში; 2. თემები, რომლებშიც „საწულეს“ ასრულებენ, უმეტესწილად, აერთიანებენ სხვადასხვა გვარებსა და „მამებს“, რომელთა შესახებ დაცულია გადმოცემა მათი არასაერთო, არანათესაური წარმოშობის შესახებ. ეს თემები, ადგილობრივი, მკვიდრი („უნჯი“) მოსახლეობის გარდა, აერთიანებენ უცხო წარმოშობის პირთა შთაჰომავლობებს, რომლებიც „საწულეს“ წესით „ე ყ მ ბ ი ა ნ“ სოფლის მთავარ სალოცავს და უკვე როგორც „ყმები“ და თემის წევრები, მისი ტერიტორიის ადგილ-მამულის მოწილენი ხდებიან. 3. საწულეს მაორგანიზებელი ძალა ხევისურეთში სოფლის ფარგლებს არ სცილდება: ამ წესს მხოლოდ სოფლის მთავარ სალოცავში ასრულებენ. 4. სოფლის მთავარ სალოცავად, უმეტეს შემთხვევაში, ვაფიქსირებთ სოფლის მკვიდრი (უნჯი) მოსახლეობის სალოცავს. ვვარაუდობთ, რომ ასეთ დროს საწულეს იხდიდნენ მხოლოდ არამკვიდრნი სოფლისა, ე. წ. „მოსულნი“, რადგან მკვიდრნი (უნჯნი) წესის შესრულების გარეშეც ამ ჯვარის ყმებად ითვლებოდნენ. ორ ნაწილად გაყოფილი თემი, რომლის ერთი ნაწილი საწულეს იხდიდეს, მეორე კი არა, სავარაუდებელია მხოლოდ ტერიტორიული თემის ადრეული საფეხურისათვის. ამეჟამად ასეთი თემების დადასტურება ხევისურეთში შესაძლებელი არაა. მხოლოდ აშკარა მინიშნება მასალების მხრიდან საწულეს ამ თავდაპირველი დანიშნულების შესახებ, გვაძილებს ამ მიმართულებით ყურადღების გამახვილებას. ცალკეულ შემთხვევებში, სოფლის მკვიდრი მოსახლეობაც შეიძლება იხდიდეს „საწულეს“ წესს: 1. როდესაც ჯვარი „თვითონ მოდის“ და არსდება თემის ტერიტორიაზე; ამ შემთხვევაში „საწულეს“ ასრულებს მთელი სოფელი, თემის ყველა მამრობითი სქესის წარმომადგენელი გარკვეულ ასაკში. ასეთი თემების შესწავლამ შეიძლება გვაფიქრებინოს, რომ „საწულეს“ სრულიად ხევისურეთისათვის დამახასიათებელი, საყოველთაო შესასრულებელი წესია. თემის ყველა მამაკაცისათვის ერთი წლის ასაკში, რაც სწორი არ იქნებოდა; 2. მკვიდრის//უნჯის დაღვეის (ამოწყვეტის) ანდა სხვაგან გადასახლების შემთხვევაში, მკვიდრად ფორმდება (უფრო სწორად მკვიდრის უფლებებში დგება) მოსული. ასეთ შემთხვევაში, „ახალი მკვიდრი“ ტრადიციულად აგრძელებს

საწულეს წესის შესრულებას და მისი მოხსნა არ ხდება. ზემოთ, უნჯის//მკვიდრის ინსტიტუტის შესწავლის დროს დავინახეთ, რომ ანალოგიურ მდგომარეობაში, მკვიდრს უფლებებში გადასული მოსული ასევე აგრძელებდა ადგილის ბეგარის გადახდას. ვიღებთ თემს, რომლის თითოეული წევრი ასრულებს საწულეს და ჩხდის ადგილის ბეგარას. ახლა წარმოვიდგინოთ, რომ ასეთ თემში კვლავ მოვიდა ეს ე. წ. მოსული და იმავე მოთხოვნებიდან დაკმაყოფილებით: „ჯარით შეყრის“, საწულეს წესისა და ადგილის ბეგარის გადახდის პირობით გახდა თემის წევრი. თითქოს, მეთემეთა ერთგვარ გათანაბრებასთან გვაქვს საქმე, სინამდვილეში კი თემი ასულია თავისი განვითარების ახალ საფეხურებრივ სიმაღლეზე. ასე ხდება საწულე თანდათანობით თემის ყველა წევრისათვის შესასრულებელი წესი. ასეთი ტრანსფორმირებული სახით გვევლინება უკვე იგი ფშაური „წულის გაყვანის“, გულამაყრული „საწულეს“ და საქართველოს მთის სხვადასხვა კუთხეებში სულ სხვადასხვა სახელწოდების წესებში.



ხევსურეთის ზოგიერთ თემში „საწულეგადახდილი“ ბავშვი „ყმის“ გარდა ტერმინ „წულ-ყმითაც“ მოიხსენიებოდა. შატლისა და გურო-გიორგშიდის თემებში ვამოწმებთ აგრეთვე „საწულეს“ პარალელურად ხმარებულ ტერმინსაც „საწულ-ყმო“//„საწულ-ყმე“⁶⁶. „წულ-ყმის“ ხმარებას ვხვდებით ხუცობათა ტექსტებშიც, სადაც იგი „წულის“ პარალელურად იხმარება⁶⁷.

ჩვენთვის საინტერესო წესის სახელწოდების უძველეს ვარიანტად, უეჭველია, „საწულე“ უნდა ჩაითვალოს, წესის შესრულების უძველეს მიზანდასახულობად კი — არა „ყმად“, არამედ „წულად“ გახდომა. ამაზე, უპირველეს ყოვლისა, მიუთითებს, ჯერ ერთი, თვით

⁶⁶ ავტორის მიერ სოფ. გამარჯვებაში ჩაწერილი მასალები, 1974—77 წლები. მთხრ. ხახონ სოსოს ძე გოგოპური, დაბად. 1897 წ.; ნანაიძე თოთიას ძე კინჭარაული.

⁶⁷ იხ. ვ. ბარდაველიძე, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა სასულიერო ტექსტები, მსე, ნაკვ. I, გვ. 15. იხ. აგრეთვე, გვ. გვ. 12, 13, 16, 19, 25.

სახელწოდება „საწულე“ და შემდეგ წესის აღწერილობაში დამოწმებული ტერმინები: „წული“, „ახალწული“, „მესაწულე“, „საწულეობა“, „სასაწულეო“ და ა. შ. ამავე დროს ჩვენ ვიცით, რომ წესის შესრულების მთავარ მომენტად მიჩნეულია 1 წლამდე ასაკის შიშველი ბავშვის ჯვარის დროშის ქვეშ „შეგორება“, როპელსაც ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში შესატყვისი ახსნა აქვს მოძებნილი. ეს იყო მისტერია ღვთაების (ჯვარის) მიერ ბავშვის შვილად აყვანისა⁶⁸. ბავშვის ჯვარის დროშის ქვეშ „შეგორებით“ ჯვარსა და ბავშვს შორის მამაშვილური რიგის (ანუ წულებრივი — ე. ე.) ხელოვნური ნათესაობა მყარდებოდა. ასეთი დასკვნის უფლებას იძლეოდა ჯვარ-ხატების დროშის საკითხის შესწავლა, როგორც აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში, ასევე სვანეთში. დროშა ამ რეგიონებში თვით ღვთაების (ჯვარ-ხატების) სახე, მისი გამომხატულება იყო⁶⁹.

ჯვარის დროშის ქვეშ ბავშვის „შეგორების“ ასეთი ახსნის სასარგებლოდ დამატებით შეიძლებოდა მოგვეტანა სამეგრელოში გავრცელებული „სქუაშ მითორგინაფას“ წესი. „სქუაშ მითორგინაფა“ სიტყვა-სიტყვით ნიშნავდა „შვილის შეგორებას“ და შვილად აყვანის ცერემონიალს წარმოადგენდა. ცერემონიალის მთავარი მომენტი იყო მომავალი დედისათვის შვილად ასაყვანი ბავშვის ლოგინში „შეგორება“, რაც მომავალი დედის მიერ ბავშვის შობის სიმულაცია იყო⁷⁰.

ასეთი ახსნის სასარგებლოდ ლაპარაკობს თვით ტერმინ „წულის“ მნიშვნელობაც აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში და კერძოდ ფშავ-ხევსურეთში. თანამედროვე ქართულში „წული“ ადამიანებს შორის ნათესაური დამოკიდებულების გამომხატველი ტერმინია და „შვილს“ ნიშნავს, როგორც ვაჟს, — ასევე ქალს. ამისგან განსხვავებით, აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში, კერძოდ ფშავ-ხევსურეთში, „წული, მართალია, „შვილს“ ნიშნავდა (ამასთან მხოლოდ ვაჟიშვილს) მაგრამ ჯვარისა (//ხატისა) და ადამიანის, ჯვარისა და მეთემე მამაკაცის ურთიერთდამოკიდებულებას აღნიშნავდა. ხევსურეთში „ჯვართენაში“, სხვა ტერმინებთან და გა-

⁶⁸ В. В. Бардавелидзе, древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, 1957 г., გვ. 61.

⁶⁹ იქვე, გვ. 54—93; იხ. აგრეთვე, სიცოცხლისა და სიუხვის ხე ქართველთა სარწმუნოებაში, მსგ 1968, გვ. 44—64.

⁷⁰ დაწვრილებით „სქუაშ მითორგინაფას“ წესის შესახებ იხ. თ. სახოკია, ეთნოგრაფიული ნაწერები, 1956, გვ. 74—75.

მოთქმებთან ერთად, ვხვდებით „წულსაც“, რომელსაც ასეთი განმარტება აქვს: „შვილი“. ჯვართ ენაშივე ვხვდებით ტერმინსაც „ახალწული“, რომელიც ახალდაბადებულ ბავშვს ნიშნავს⁷¹. ვინაიდან ჯვართ ენა ჩვეულებრივი სასაუბრო ენისგან განსხვავებულ ტერმინთა კრებას წარმოადგენდა, რომელსაც ქადაგი და ალბათ, ჯვარის მომსახურე პერსონალი ხმარობდა⁷², უნდა ვივარაუდოთ, რომ „წულიც“ ხევსურის ყოველდღიურ მეტყველებაში არ იხმარებოდა. თავისთავად, ის ფაქტი, რომ „წული“ ჯვართ ენაშია დამოწმებული, დიდი მნიშვნელობის მქონედ გვეჩვენება და ერთხელ კიდევ, დამატებით, ხაზს უსვამს აღნიშნული ტერმინის სიძველეს.

გარდა „შვილისა“ „წული“ ფშავ-ხევსურეთში აღნიშნავს მამაკაცს, მამრს. ამაზედ მიუთითებს ჯერ ერთი, პირდაპირი ცნობა, „წული არის მამაკაცი აკაენის ბავშვებიანად“⁷³; შემდეგ არააპირდაპირი ცნობა, მაგალითად, ისეთი წესებიდან გამომდინარე, როგორცაა „წულის სანთელი“ და „საწულადო“: ახალწლის დღესასწაულზე მეკვლეს ჯვარში (ხატში) დასანთებად მიჰქონდა იმდენი სანთელი, რამდენი მამაკაციც იყო ამ თემში. ამ სანთელს „წულის სანთელი“ ეწოდებოდა ხევსურეთში. „უფროს მეკვლეს დათვლილი ყავდა და იცოდა რამდენი წული იყო ამ თემში... წულის რაოდენობის მიხედვით დაითვლიდა წულის სანთელს, რამდენი წულიც ითვლებოდა აქ“. ფშავში ახალდამდგომი დასტურები ახალწლისათვის თავის თემში კრეფდნენ „საწულადოს“, ანუ „თითო ლიტრა ფქვილს ფორისას და თითო ლიტრა სვეს იმდენს, რამდენი ქუდიანიც (წული) იყო კომლში“⁷⁴.

წულის პარალელურ ტერმინად ხევსურეთში „კაცი“ ჩანს, ზოლო აჯალწულისა — აჯალკაცი. თუ წული//კაცი იყო მეთემე მამაკაცი განურჩევლად ასაკისა, დიდიც და პატარაც, აჯალწული//აჯალკაცი განსაზღვრული ასაკის, ჩვილობის ასაკის მამრობითი სქესის ბავშვს ნიშნავდა. სიქაბუკის „კაცის“ აღმნიშვნელია „ვაშკაცი“, ანუ ხევსურულად „წამამდგარა ვაშკაცა“. შემდეგ საინტერესოდ მოჩანს ცნება „კელკაცი“, რომე-

71 თ. ოჩიაური, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, 1954 წ. გვ. 129—132.

72 იქვე, გვ. 135.

73 აღ. ოჩიაური, ფშაური ხალხური დღეობები, ნაწ. III, გვ. 33, 396,

M¹₈₇.

74 იქვე, დამატებითი რ. № 1, გვ. 7.

ლიც კაცის როგორც ასაკობრივი, ასევე საზოგადოებრივ-უფლებრივი მდგომარეობის გამომხატველია. კერძოდ, კელაკი ხევსურეთში ეწოდებოდა ს რ უ ლ ა ს ა ს ა კ ო ვ ა ნ, ს რ უ ლ უ ფ ლ ე ბ ი ა ნ მე-თემე-მამაკაცს, ჯვარის ისეთ კელოსანს, რომელმაც გადაიხადა „სა-კელოში ჩადგომის“ ანდა „ზღუბლის დალაჯვის“ წესი. ამდენად, კელაკი ეწოდებოდა ჯვარის იმ მსახურთაც (ქადაგს, ხუცესს, მღეროშეს, მეზარეს, მესაფუვრეს და ა. შ.), რომლებიც ამავე ჯვარის „საქელონაქნარ“ ან „ზღუბლდალაჯულ“ ხელოსანთაგან იყვნენ დამდგარნი. ჯვარის იმ მსახურს, რომელიც ჯვარის ხელოსანთაგან არ იყო დამდგარი, კელაკი არ ეწოდებოდა. „კელაკი“ არ ეწოდებოდა იმ კელოსანსაც, რომელიც ვერ გადაიხდიდა ერთ-ერთ ზემოთ აღნიშნულ წესთაგანს ეკონომიური შეუძლებლობის გამო, მხოლოდ გაინათლებოდა და ისე მივიდოდა ხელოსნად.

კაცის განსაზღვრული საზოგადოებრივი და უფლებრივი მდგომარეობის გამომხატველია აგრეთვე ცნებები: „ე რ ი ს კ ა ც ი“, ანუ „თ ე მ ი ს კ ა ც ი“, „ხ ა ტ ი ს კ ა ც ი“, „თ ა ვ კ ა ც ი“ და ა. შ. განსხვავებით „წულისგან“, კაცი და ყველა ეს ტერმინი ხევსურის ყოველდღიურ სასაუბრო ენაში იხმარებოდა.

პარალელური მასალის თვალსაზრისით, ამ მხრივ, საინტერესოა სვანური მასალა, სადაც სათემო ღვთაების „კ ა ც ე ბ ა დ“ (მწარალ ან მწროლ, მხ. რიცხვი მწრე) ითვლებოდნენ თემის წევრები. მაგალითად, თუ ხატის სახელწოდება იყო „ს ე ტ ი ჯ გ ჯ რ ა ჳ გ“, სახატო თემში იწოდებოდა „ს ე ტ ი ჯ გ ჯ რ ა ჳ გ მწრალ და ამ სახატო თემში შედიოდნენ გვარები: ფალიანი, მჭედლიანი, რატიანი, ნიგვრიანი; ანდა ხატის სახელწოდება თუ იყო ლამარია, სახატო თემი იწოდებოდა: „ლამარია მწრალ და შედიოდა ჯათარძის გვარი“⁷⁵.

ამრიგად, ზემომოტანილი ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით, აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში, კერძოდ, ფშავ-ხევსურეთში, მეთემე მამაკაცისა და ჯვარის (//ხატის) ურთიერთდამოკიდებულების აღსანიშნავად „ყ მ ი ს“ გარდა მოჩანს „წ უ ლ ი“ და „კ ა ც ი“ და „ყ მ ა ზ ე“ ადრე სწორედ ეს ცნებები უნდა ვიგულისხმოთ თემის წევრ-მამაკაცთა აღსანიშნავად.

მაგრამ როგორ აისახა წულიდან//კაციდან ყმაზე გადასვლა თვით საწულეს წესში? ხევსურეთში ჩვენ მიერ დამოწმებული სა-

⁷⁵ ვ. ბარდაველიძე, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, „ლემ“ მგელძაღლი, მსე, XII—XIII, 1963, გვ. 143—144.

ხელწოდების ახალი ვარიანტი „საწულ-ყმა“//„საწულ-ყმე“, წულის პარალელურად ხმარებული ტერმინი წულ-ყმა“, აგრეთვე წესის შემადგენელი ერთ-ერთი ძირითადი ელემენტის — დანათესაების რიტუალის — „შეგორების“ თანდათანობითი სახეცვლილება (ბავშვის ჯერ „შეგორება“, მერე დროშისკენ „გადაქნევა“, შემდეგ სამჯერ აწევა ბავშვისა ზეცისკენ, და შემდეგ დანათესაების ახალი რიტუალის შესვლა: „თმის შექრა“) გვაფიქრებინებს, რომ „გადასვლა“ თანდათანობით უნდა მომხდარიყო. აღნიშნულ კომპოზიტებში უნდა ივარაუდებოდეს „წულის“ „კომპრომისი“ ყპასთან, ანუ ისეთი პერიოდი, როდესაც წული და ყმა ერთმანეთის პარალელურად ხმარებული ცნებებია. წესის სახელწოდების ძველი ვარიანტი „საწულე“ (და ზემოთ აღნიშნული „წულიდან“ ნაწარმოები სხვა ტერმინები) კი უნდა მიუთითებდეს ისეთ პერიოდზე, როდესაც ასეთ „კომპრომის“ ჯერ კიდევ არ ჰქონდა ადგილი.

ზემომოტანილი მასალის გააზრების შედეგად „საწულეს“ წესის წარმოშობა დაკავშირებული უნდა იყოს გვაროვნული თემის, განსახლების გვაროვნული პრინციპის რღვევასთან, როდესაც თემში დაშვებულ იქნენ უცხო, არა მონათესავე გვარები, მამები, თუ პირები, რომლებიც აღნიშნული წესის საფუძველზე ხელოვნურ ნათესაურ კავშირს ამყარებდნენ არამონათესავე ჯგუფებთან. ამრიგად, „საწულეს“ წესი ტერიტორიული თემის პირმშო ჩანს. ამ დროს იცვლება „წულის“ შინაარსიც. ჩნდება ისეთი წულები, რომლებიც სხვა წულებისგან (დაბადებით წულებისგან) განსხვავებით, თემის წევრობას და წულის უფლებებს საწულეს წესის (გარკვეული გამოსაღების) შესრულება-გადახდით მოიპოვებენ.

საწულეს წესის შესწავლით ნათელი ხდება, თუ როგორ ახერხებდა უნჯი//მკვიდრი, რომელიც თემის მოსახლეობის მცირე ნაწილი იყო, თავისი უფლებების დაცვასა და გატარებას. მას ხელში იდეოლოგიური იარაღი ეჭირა. როგორც უკვე ვიცით, თემის უნჯი//მკვიდრი მოსახლეობა სათემო სალოცავის უნჯი, მკვიდრი ყმა იყო: უნჯის ხალხური მნიშვნელობა ჩვენთვის ცნობილია აღნიშნულ რეგიონში. იგი ნიშნავს მკვიდრს, ნამდვილს, საკუთარს, თავდაპირველს, ძირეულს. ყმის ქვეშ კი წული და კაცი მოჩანს თემის წევრ მამაკაცთა აღსანიშნავად ჯვარ-ხატებთან დამოკიდებულებაში. ამათგან ცნება წული უფრო ძველია და შვილს ნიშნავს. ამდენად, გენეტიურად უნჯი ყმა უნდა ნიშნავდეს მკვიდრ შვილს, ნამდვილ შვილს, საკუთარ შვილს, ძირეულ შვილს და თავისი მნიშვნელობით უპი-

რისპირდებოდეს ნაშვილებს: მოსულნი ყვებად (გენეტურად წუ-
ლებად, ანუ შვილებად) ხდებიან, ანუ ეშვილებიან ნომინალურად
სათემო სალოცავს, რეალურად კი უნჯ//მკვიდრ მოსახლეობას და
მის გვარზე იწერებიან. ასეთივე დასკვნა მიღებულია მთიულური
მასალების გააზრების შედეგად: „ხატში ყმად შესვლაც“ „ხატის
მკვიდრი ყმის“ მიერ ყმად შესული გვარის შვილობის სიმულაციას
წარმოადგენდა და გვარის დაშლის შემდეგდროინდელი წარმონაქმ-
ნი მოვლენა იყო“⁷⁶.

მაშასადამე, მკვიდრი მოსახლეობა ჯვარ-ხატისათვის მკვიდრი,
საკუთარი, ნამდვილი შვილია, მოსული კი — ნაშვილები ნომინალუ-
რად ჯვარ-ხატისგან, რეალურად კი მკვიდრი მოსახლეობისგან.



განსხვავებით „საწულესგან, რომელიც ე. წ. მოსულთ უნდა ეს-
რულებინათ ხევსურეთში, ბავშვის ჯვარში „მიბარების“ (//„მისამ-
ბარეოს“) წესს ასრულებდნენ მხოლოდ ამ ჯვარის უნჯი//მკვიდრი
ყმანი. მოსულნი „მიბარების“ წესს იმ შემთხვევაში შეასრულებ-
დნენ, თუ მაგალითად, მკვიდრი მოსახლეობა ან ამოწყდებოდა, ან
დასტოვებდა თემს და სხვაგან გადასახლდებოდა. მაშინ მოსულნი
იწყებდნენ „მიბარების“ წესის შესრულებას, რაც ფაქტიურად მათ
მკვიდრ ყმად გაფორმებას ნიშნავდა, თუმცა ტრადიციულად ისინი
მაინც აგრძელებდნენ საწულეს წესის გადახდას.

როგორც უკვე აღვნიშნავდით, ხევსურეთის თემში ბავშვის
„მიბარების“ წესს მხოლოდ ჯვარის უნჯნი//მკვიდრნი ასრულებდ-
ნენ; მაგალითად, როგორც ცნობილია, საღმთო გუდანის ჯვარი სრუ-
ლიად ხევსურეთის თემის სალოცავია, მაგრამ იქ მიბარების
წესის შესრულება მხოლოდ სამი გვარის — ჭინჭარაულის, არაბუ-
ლისა და გოგოჭურის — წარმომადგენელთ შეეძლოთ, რადგანაც ისი-
ნი მისი მკვიდრი ყმები (resp; მკვიდრი წულები, ანუ შვილები) იყვ-
ნენ; ნაკარელა ღვთისმშობლის ჯვარში „მიბარების“ წესს მხოლოდ
ჭინჭარაულნი შეასრულებდნენ, რადგანაც ისინი აღნიშნული სა-
ლოცავის უნჯი ყმები იყვნენ; ცისკარაულნი — მთის ვეშაგში, რო-

გორც ამ ჭვარის მკვიდრნი. ჭოლიკაურნი — იაცსარში; სოფ. ქმოსტის თეთრი გიორგის მინდორის ჭვარში — უსაჭურნი (გვარად ბურდულეები), როგორც ამ ჭვარის უნჯნი; სოფ. ქმოსტისვე კობალა უნჯის ანგელოზში — თავბერაულნი, ასევე ამ ჭვარის მკვიდრნი და ა. შ.

ისეთ თემებში, რომლებშიც უნჯი//მკვიდრი თემის მოსახლეობის ნაწილს შეადგენს, თემის გამაერთიანებელ ჭვარში მიბარების წესს ასრულებს თემის მოსახლეობის მხოლოდ მკვიდრი ნაწილი. მაგალითად ჩვენ მოვიყვანდით ახიელის სასოფლო თემის მაგალითს, რომელშიაც თემის გამაერთიანებელ ჭვარში — მიქიელ მთავარანგელოზში — მიბარების წესის შესრულება შეუძლიათ მხოლოდ ჭაბუშა-ნურთ, სხვა გვარებს კი არა; ანდა, შატილის თემის მაგალითს, რომელშიაც მოსახლე ჭინჭარაულის გვარიდან თ ი ა ყ ა თ და შ ა ბ უ რ ა თ „არ მოითხოვდა ჭვარი მისაბარებლად“, დანარჩენ მ ა მ ე ბ ს კ ი მოითხოვდა; ანდა ამლის სასოფლო თემის მაგალითი, რომელშიც თემის გამაერთიანებელ ჭვარში — იაცსარში — მიბარების წესს ასრულებდნენ მხოლოდ ჭოლიკაურნი.

მაგრამ საინტერესოა, როგორ დგას „მიბარების“ საკითხი თვით უნჯის შიგნით. თვალსაჩინოებისათვის ავიღოთ სამაგანძუროს თემი, რომლის გამაერთიანებლად საღმთო გუდანის ჭვარი ითვლება. ვნახოთ ვის და როგორ ითხოვს აღნიშნული ჭვარი მისაბარებლად.

გუდანის ჭვარის საყმო მოიცავდა შემდეგ სოფლებს: მოწ-მაო, დათვისი, გველეთი, აჭეხა, ბარისახო, ჩირდილი, ბუჩუკურთა, უკან-ახო, ღული, ქიე, ძეძეურთა, ჭორმეშავი, გუდანი, აყნელი, ჩხუბა, ბაცალიგო, ატაბე, წინ-ჟადუ, ზეისტეჩო, ხიტალე⁷⁷, აგრეთვე სოფლებს: სახილე, ოხერხევი, ბაკურხევი, უკანხადუ, ესაჩუ, ხორიელი, ჭალა, მისახი, უსტამალაე, ორბეულთა. გუდანის ჭვარის საყმოში შეჰყავს ალ. ოჩიაურს პირიქით სამაგანძუროს ისეთი სოფ-ლებიც, როგორიცაა: შატილი, გიორგწმიდა, კისტანი, ლებაის-კარი⁷⁸.

⁷⁷ ეს ოცი სოფელი დასახელა გუდანის ჭვარის საყმოში ამავე ჭვარის ხუ-ცესმა გ. ჭინჭარაულმა, 1974.

⁷⁸ სოფლების ნაწილი დამატებულია ალ. ოჩიაურის ხელნაწერიდან „ხევ-სურული მასალები“, დაცულია საქ. ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივში; ნაწილი — რუკიდან „ხევსურეთის სამი ძირითადი საგვარეულო“, რ. ხარაძე, „ხევსურული ძირი და გვარი“, მიმოხილველი, 1949, გვ. 187 (ამ სოფლებიდან ნაწილი ამჟამად აღარ არსებობს).

აღნიშნული სოფლები დასახლებულია სამაგანძუროს სამი გვარით: კინკარაულთ, არაბულითა და გოგოჭურით. კინკარაულთ დასახლებულია: გუდანი, კიე, ძეძეურთა, უკან-ახო, ბარისახო (ნაწილობრივ), შატილი, კისტანი, ლებაისკარი⁷⁹. არაბულის გვარით: 1. სარკინაულო — უკან-ხადუ, ჩირდილი, ზეისტეჩო, უსტამალაე, ორბეულთა; 2. საჩუჩაყეურო — ბაქალიგო, ჩხუბა, აყნელი, მისახი, ბარისახო (დათვისიდან გადმოსულნი), დათვისი, ბაკურხევი, ოხერხევი, აქეხა, მოწმაო, ჩირდილი; 3. საველგუჯაურო — გველეთი, წინ-ჯადუ, ბარისახო; 4. საბიჩინაგურო — ზეისტეჩო, ჰალა, უსტამალაე, დათვისი, ხორიელი, ესაჩუ⁸⁰. გოგოჭურთა გვარით დასახლებულია გუდანის ჭვარის საყმოში შემავალი შექმდეგი სოფლები: კორმეშავი, ბუჩუკურთა, ატაბე, გიორგწმიდა.

ზემოჩამოთვლილ სოფლებში მოსახლე მეთემეები იწოდებოდნენ გუდანის ჭვარის უნჯ ყმებად.

სოფ. გველეთი⁸¹.

გველეთში უცხოვრიათ არაბულის გვარის საველგუჯაუროს განშტოების (ძველი მამის)⁸² მამებს: ობოლქვირით, შგელათ, უცხვიროთ, კუკუათ, იმედურათ⁸³. აღ. ოჩიაურის ცნობით, ეს მამანი „ერთიმეორის ახლო განაყრები არიან. ამათ სოფელში არაეინ ცხოვრობს არც სხვა გვარი და არც ერთიმეორის შორეული მოგვარე“⁸⁴. გველეთის მეთემენი ბავშვს მიაზარებდნენ სამ ჭვარში: სოფლის მთავარ სალოცავში — მთავარანგელოზში, საღმთო გუდანის ჭვარსა და ბაქალიგოს პირქუშის ჭვარში.

1. მაგალითისათვის ავიღოთ არაბული თათარა ივანეს ძის ოჯა-

⁷⁹ აღ. ოჩიაური, დასახ. ხელნაწერი.

⁸⁰ რ. ხარაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 187; აღ. ოჩიაური, დასახ. ხელნაწ. II, რვ. № 3, გვ. 36.

⁸¹ სოფ. გველეთის შესახებ ცნობები მოგვაწოდეს მთხრობელებმა: მიხეილ ვანოს ძე არაბულმა, დაბად. 1915 წ., ხუცესი; ღვთისო არაბულმა, დაბად. 1875 წ. ყოფილი ხუცესი. ავტორის საველე დღიურები, ხევსურეთი, 1974—1976 წწ.

⁸² ძველ და ახალ მამათა შესახებ იხ. რ. ხარაძე, ხევსურული ძირი და გვარი, მიმოძილველი, 1949.

⁸³ ავტორის საველე დღიურები, ხევსურეთი, 1974—1976 წწ., აღ. ოჩიაური, ხევსურული მასალები, ნაწ. II, რვ. № 3, გვ. 35—36; რ. ხარაძე, ხევსურული ძირი და გვარი, ხევსურეთის „სამი ძირითადი საგვარეულო“ — რუკა; მიმოძილველი, 1949 წ. გვ. 287.

⁸⁴ აღ. ოჩიაური, ხევსურული მასალები, M¹₈₆, გვ. 35—36.

ხი. 1949 წ. ოჯახი შედგებოდა ხუთი სულისგან, საიდანაც სამი მამაკაცი ყოფილა:

არაბული თათარა ივანეს ძე	დაბად. 1886 წ., ოჯახის უფროსი.
არაბული გაგა თათარას ძე	დაბად. 1927 წ., შვილი.
არაბული ბერდია თათარას ძე	დაბად. 1930 წ., შვილი.

ოჯახის უფროსი თათარა ბავშვობისას მიუბარებიათ საღმთო გუდანის ჭვარში (თათარას მამა — ივანე — ბაცალიგოს პირქუშის ჭვარში); გაგა — შვილი თათარასი — არსად არ მიუბარებიათ, ჭვარს არ მოუთხოვია; ბერდია — შვილი თათარასი — მიუბარებიათ გველეთის მთავარანგელოზის ჭვარში. ოჯახი ეკუთვნის უცხვიროთ მამას.

2.) არაბული მიხეილ ვანოს ძის ოჯახი. 1949 წ. ოჯახი შედგებოდა ხუთი სულისგან, საიდანაც სამი ყოფილა მამაკაცი:

არაბული მიხეილ ვანოს ძე	დაბად. 1915 წ., ოჯახის უფროსი.
არაბული ვანო ომას ძე	დაბად. 1878 წ., მამა.
არაბული შიო მიხეილის ძე	დაბად. 1942 წ., შვილი.

ოჯახის უფროსი მიხეილი ბავშვობისას მიუბარებიათ სოფ. გველეთის მთავარანგელოზის ჭვარში; მიხეილის მამა — ვანო — მიუბარებიათ ბაცალიგოს პირქუშის ჭვარში (მიხეილის პაპა — ომა — მიბარებული ყოფილა ბაცალიგოს პირქუშში); მიხეილის შვილი — შიო — მიუბარებიათ გველეთის მთავარანგელოზში. ოჯახი ეკუთვნის მგელათ მამას.

სოფ. დათვისი⁸⁵.

სოფ დათვისში უცხოვრიათ არაბულის გვარის ორი შტოს წარმომადგენელთ: საბიჩინაგუროლან — დავითაურთ, მარაისძეთ, ბერაიშვილთ, გიგიათ და მათ განაყარ თოხოლჩათ, თილილათ, ჭინჭარათ (თილილათ განაყარნი); საჩუჩაყეუროდან — აღიონათ, მანგიურათ, გორელაურთ⁸⁶.

საბიჩინაგუროს მამანი ებარებოდნენ ოთხ ჭვარში: საღმთო გუდანის, დათვისის ღვთისმშობლის

⁸⁵ სოფ. დათვისის შესახებ ცნობები მოგვაწოდა მთხრობელმა გიორგი გიგიას ძე არაბულმა, ხუცესი; ავტორის საველე დღიურები, ხევსურეთი, 1974—1975 წლები.

⁸⁶ მთხრ. გიორგი გიგიას ძე არაბული, ხუცესი; აღ. ოჩიაური, ხევსურული მასალები. ნაწ. II, რვ. № 2, გვ. 13; რ. ხარაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 187.

დალანგორ წმ. გიორგისა და ზეისტეჩოს ჯვარში. საჩუჩაყუროს მამანი მიბარების წესს ასრულებდნენ გუდანის, და-
თვისის დასახელებულ ჯვარებში და ბაქალიგოს პირქუშის ჯვარში.

1. არაბული ბაქყია გაგას ძის ოჯახი; 1949 წლისთვის ოჯახი
შედგებოდა ხუთი სულისგან. აქედან მამაკაცი — ორი:

არაბული ბაქყია გაგას ძე დაბად. 1915 წ., ოჯახის უფროსი.
არაბული მიხეილი ბაქყიას ძე დაბად. 1948 წ., შვილი.

ოჯახის უფროსი ბაქყია ბავშვობისას მიუბარებიათ დალანგო-
რის წმ. გიორგის ჯვარში; (მამა ბაქყიასი — გაგა — მიბარებული
ყოფილა საღმთო გუდანის ჯვარში); შვილი ბაქყიასი — მი-
ხეილი — მიუბარებიათ საღმთო გუდანის ჯვარში; ოჯახი ეკუთვნის
გიგიათ განაყარს — თოხოლჩათ, საბიჩინაგუროს.

2. არაბული აკია გოგოთურას ძის ოჯახი. 1949 წ., ოჯახი შედ-
გებოდა ექვსი სულისგან: აქედან — ორი მამაკაცი:

არაბული აკია გოგოთურას ძე დაბად. 1909 წ., ოჯახის
უფროსი.
არაბული გოგოთურა ნებიერის ძე დაბად. 1885 წ., მამა.

ოჯახის უფროსი აკია მიუბარებიათ ბაქალიგოს პირქუშის
ჯვარში; მამა აკიასი — გოგოთურა — მიბარებული ყოფილა ბა-
ქალიგოს პირქუშში. ოჯახი ეკუთვნის გორელაურთ მამას, საჩუჩა-
ყუროს.

სოფ. ჩირდილი⁸⁷.

სოფ. ჩირდილში უცხოვრებიათ არაბულის გვარის სარკინაულოს
განშტოების მამათ — თადიაურთ, თემროზათ, ხელმო-
კლიათ; ხელმოკლიათ განაყარს. — ბახალას და ვი-
რისცალათ განაყარ ორ ოჯახს; საჩუჩაყუროს მამათ — არა-
ბათ⁸⁸. არაბანი ბავშვს მიბარებდნენ შემდეგ ჯვარებში:
ბაქალიგოს პირქუშის, საღმთო გუდანის, სოფ. ჩირდილის წმ. გი-
ორგისა და დედადთის მშობლის ჯვარებში; სარკინაუ-
ლოს მამანი — საღმთო გუდანის, ზეისტეჩოს, უკან-ხა-

⁸⁷ სოფ. ჩირდილის შესახებ ცნობები მოგვაწოდეს მთხრობლებმა: აბიკა
ბალათერას ძე არაბულმა, ხუცესი; ჯოყოლა არაბულმა. ავტორის საველე დღიუ-
რები, ხევსურეთი, 1974—1976 წწ.

⁸⁸ მთხრ. აბიკა ბალათერას ძე არაბული; რ. ხარაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 187.

დუს სანებასა, ჩირდილის წმ. გიორგისა და დედალეთისმშობლის ჯვარებში.

1. არაბული ხუტია მამუკას ძის ოჯახი; 1949 წ., შედგებოდა ორი სულისგან, აქედან — 1 მამაკაცი:

არაბული ხუტია მამუკას ძე დაბად. 1874 წ., ოჯახის უფროსი.

ხუტია ბავშვობისას ბაცალიგოს პირქუშის ჯვარში მიუბარებიათ. (მამა ხუტიასი — მამუკა — მიბარებული ყოფილა სოფ. ჩირდილის წმ. გიორგის ჯვარში). ოჯახი ეკუთვნის არაბათ მამას, საჩუჩაყუროს.

2. არაბული აბიკა ბალათერას-ძის ოჯახი. 1949 წ., ოჯახი შედგებოდა ექვსი სულისგან, აქედან — სამი მამაკაცი:

არაბული აბიკა ბალათერას ძე დაბად. 1908 წ., ოჯახის უფროსი:

არაბული გიგუა აბიკას ძე დაბად. 1941 წ., შვილი.

არაბული ირაკლი აბიკას ძე დაბად. 1948 წ., შვილი.

ოჯახის უფროსი აბიკა მიბარებულია სოფ. ჩირდილის დედალეთისმშობლის ჯვარში; (მამა აბიკასი — ბალათერა — სოფ. ჩირდილის წმ. გიორგის ჯვარში; პაპა აბიკასი — ხთისია — საღმთო გუდანის ჯვარში; პაპის მამა მანგია — საღმთო გუდანის ჯვარში; პაპის პაპა აბიკასი — თათარა — საღმთო გუდანის ჯვარში); შვილი აბიკასი — გიგუა — ჩირდილის წმ. გიორგის ჯვარში; შვილი აბიკასი — ირაკლი — ჩირდილის დედალეთისმშობლის ჯვარში; ოჯახი ეკუთვნის ბახალათ მამას, სარკინაულოს.

სოფ. გუდანი⁸⁹.

სოფ. გუდანში უცხოვრიათ ჭინჭარაულის გვარის საკურდ დედლაუროს მამათ: ვეფხვათ განაყარ ჯარიათ და ნასთველევათ; ბურკვათ განაყარ — მშაჭელათ და თათარათ; ჯიღალთ განაყარ — დავითათ, გაიდაურთ, უკუეთათ⁹⁰. სოფ. გუდანის ჭინჭარაულნი ბავშვის ჯვარში მიბარების წესს ასრულებდნენ საღმთო გუდანისა და ნაჯარელა დეთისმშობლის ჯვარში.

⁸⁹ სოფ. გუდანის შესახებ ცნობები მოგვაწოდა ვალუა თოთიას ძე ჭინჭარაულმა, ხუცესი.

⁹⁰ რ. ხარაძე, დასახ. ნაშრომი; მოხრ. ვალუა თოთიას ძე ჭინჭარაული, ხუცესი.

კინკარაული ხთისო ბაბოს ძის ოჯახი. 1949 წ., ოჯახი შედგებოდა ოთხი სულისაგან, აქედან — სამი მამაკაცი:

კინკარაული ხთისო ბაბოს ძე დაბად. 1884 წ., ოჯახის უფროსი.
კინკარაული გიორგი ხთისოს ძე დაბად. 1921 წ., შვილი.
კინკარაული ტუჩა მგელას ძე დაბად. 1932 წ., ბიძაშვილი.

ოჯახის უფროსი ხთისო მიბარებული ყოფილა საღმთო გუდანის ჯვარში; (მამა ხთისოსი — ბაბო — საღმთო გუდანის ჯვარში) შვილი გიორგი — ამავე ჯვარში. 1949 წლის შემდეგ ოჯახს შემატეხია სამი ვაჟი: კოტე გიორგის ძე, გელა გიორგის ძე, ჯუმბერ გიორგის ძე, რომლებიც მიუბარებიან საღმთო გუდანის ჯვარში.

სოფ. ბუჩუკურთა⁹¹.

სოფ. ბუჩუკურთაში უცხოვრიათ გოგოჭურის გვარის ალღიაურთ მამებს: ნ ა თ უ შ ა რ თ, მ ე გ რ ე ლ თ, თ ა რ ხ ა ნ ა თ; მ ი - ს უ რ ა უ ლ თ მამას — ფ ა ს ი ო რ ა თ და დ ო რ ე ჯ ა ლ თ⁹². სოფ. ბუჩუკურთის მეთემენი ბავევებს აბარებდნენ საღმთო გუდანის, ჭ ო რ მ ე შ ა ვ ი ს წ მ. გ ი ო რ გ ი ს, სოფ. ბუჩუკურთის მთავარანგელოზის ჯვარს.

1. გოგოჭური ნიკო გიორგის ძის ოჯახი. 1949 წ. ოჯახი შედგებოდა ოთხი სულისგან, აქედან — სამი მამაკაცი:

გოგოჭური ნიკო გიორგის ძე დაბად. 1923 წ., ოჯახის უფროსი,
გოგოჭური გიორგი ალუდას ძე დაბად. 1864 წ., მამა.
გოგოჭური თორელი გიორგის ძე დაბად. 1929 წ., ძმა.

ოჯახის უფროსი ნიკო მიუბარებიან სოფ. ჭ ო რ მ ე - შ ა ვ ი ს წ მ. გ ი ო რ გ ი ს ჯვარში; მამა ნიკოსი — გიორგი — სოფ. ბუჩუკურთის მთავარანგელოზში; ძმა ნიკოსი — თორელი — საღმთო გუდანის ჯვარში. ოჯახი ეკუთვნის ფასიორათ მამას.

2. გოგოჭური მამუკა ხეთისოს ძის ოჯახი, 1949 წ., ოჯახი შედგებოდა ექვსი სულისგან, აქედან — სამი მამაკაცი:

გოგოჭური მამუკა ხეთისოს ძე დაბად. 1921 წ., ოჯახის უფროსი.
გოგოჭური ხეთისო უთურგას ძე დაბად. 1880 წ., მამა.
გოგოჭური გამახელა ხეთისოს ძე დაბად. 1930 წ., ძმა.

⁹¹ სოფ. ბუჩუკურთის შესახებ ცნობები მოგვაწოდა მთხრობელმა მამუკა გამახელას ძე გოგოჭურმა; ავტორის საველე დღიურები, 1974—1976 წლები.

⁹² რ. ხ ა რ ა ძ ე, დასახ. ნაშრომი; მთხრ. მამუკა გამახელას ძე გოგოჭური.

ოჯახის უფროსი მამუკა ბავშვობისას მიუბარებიათ საღმთო გუ-
დანის ჭვარში მამა მამუკასი. — ხეთისო — ამავე ჭვარში; ძმა მამუ-
კასი — გამახელა — ამავე ჭვარში. ოჯახი ეკუთვნის ფასიორათ მა-
მას.

სოფ. მოწმამო.

1949 წ. მოწმამოში უცხოვრიათ არაბულის გვარის საჩუჩყეუ-
როს თინიბექთ მამის განაყოფებს: ხონდათ, ურჯუკათ, კოკოშათ.
სოფ. მოწმამოს მეთემენი „მიბარების“ წესს ასრულებენ სოფლის
მთავარ სალოცავში — მთავარანგელოზის ჭვარში, ბაცალიგოს
პირქუშისა და საღმთო გუდანის ჭვარებში.

1. არაბული ჯამრული ჩალხიას ძის ოჯახი. 1949 წ., ოჯახი შედ-
გებოდა შვიდი სულისაგან, აქედან — ოთხი მამაკაცი:

არაბული ჯამრული ჩალხიას ძე დაბად. 1854 წ., ოჯახის უფროსი.

არაბული ბაბუა ჯამრულის ძე დაბად. 1909 წ., შვილი.

არაბული იმედა ბაბუას ძე დაბად. 1941 წ., შვილიშვილი.

არაბული შალიკო ბაბუას ძე დაბად. 1941 წ., —“—

ოჯახის უფროსი ჯამრული — ბავშვობისას „მიუბარებიათ“
ბაცალიგოს პირქუშის ჭვარში, შვილი ჯამრულისა — ბაბუა — „მი-
უბარებიათ“ სოფ. მოწმამოს მთავარანგელოზის ჭვარში; შვილიშვი-
ლი ჯამრულისა — იმედა ბაბუას ძე — სოფ. მოწმამოს მთავარანგე-
ლოზის ჭვარში; შვილიშვილი ჯამრულისა — შალიკო ბაბუას ძე,
მთხრობელს არ ახსოვს სად იყო „მიბარებული“. ოჯახი ეკუთვნის
ხონდათ მამას.

2. არაბული სუმბატა გაგუჩას ძის ოჯახი. 1949 წ., ოჯახი შედ-
გებოდა ხუთი სულისაგან, აქედან — სამი მამაკაცი:

არაბული სუმბატა გაგუჩას ძე დაბად. 1911 წ., ოჯახის უფროსი.

არაბული ელგუჯა გაგუჩას ძე დაბად. 1915 წ., ძმა.

არაბული ბალათერა სუმბატას ძე დაბად. 1946 წ., შვილი.

ოჯახის უფროსი — სუმბატა „მიუბარებიათ“ სოფ. მოწმამოს
მთავარანგელოზში. ძმა სუმბატასი — ელგუჯა — მთავარანგელო-
ზის ჭვარში, შვილი სუმბატასი — ბალათერა — მთავარანგელოზში;
ოჯახი ეკუთვნის ურჯუკათ მამას.

ზემომოტანილ სოფლებში მიბარების საკითხთან დაკავშირებით
გამოკვლეულია ყოველი კომლის მამაკაცი ცალკეულად. ჩვენ კი
თითოეული სოფლიდან მხოლოდ ორ-ორი კომლის მაგალითის მო-

ტანით დავკმაყოფილდით ადგილის სიმცირის გამო. ამავე დროს, ასეთივე მასალის მოტანა შეგვიძლია სამაგანძუროს თემის სხვა სოფლებიდანაც.

სამაგანძუროს თემში ბავშვის მიბარება ჯვარისგან მოთხოვნით ხდებოდა (მოთხოვნა გამოხატული იქნებოდა ბავშვის ავადმყოფობით, ტირილით, ოჯახში მომსდარი რაიმე უსიამოვნო აშბით). როგორც კონკრეტული ეთნოგრაფიული მასალით გამოჩნდა, სამაგანძუროს თემის გამაერთიანებელ გუდანის საღმრთო გიორგის ჯვარს მისაბარებლად მოუთხოვია მეთემეთა (უნჯ ყმათა) ნაწილი: ნაწილი სხვა ჯვარებში იყო მიბარებული, მაგრამ გუდანის ჯვარისათვის ისინი მიბარებულ ყმებად არ ჩაითვლებოდნენ, რადგან ჯელოსანთა მსგავსად, ჯვარის მიბარებულ ყმად მეთემე მხოლოდ იმ ჯვარში ჩაითვლებოდა, სადაც აღნიშნულ წესს შეასრულებდა. მაგრამ ისმის კითხვა, სამაგანძუროს თემში ჯვარისგან ბავშვის მისაბარებლად მოთხოვნა შემთხვევით ხდებოდა, თუ მას ორგანიზებული ხასიათი ჰქონდა? ამ კითხვაზე სწორი პასუხის პოვნას დიდი მნიშვნელობა აქვს მიბარების მექანიზმის გასარკვევად.

საკითხი შეიძლება შემთხვევითობის სასარგებლოდ გადაწყვეტილიყო, თუ კი მარტოოდენ ხევსურ მთხრობელთა ზოგადი ხასიათის განაცხადებით დავკმაყოფილდებოდით. ამ განაცხადებით, ამა თუ იმ ბავშვს ესა თუ ის ჯვარი მოითხოვს (დაამიზებებს: ავად გახდის, ან სხვა რაიმე უსიამოვნებას შეჰყარის ბავშვის ოჯახს) და ჭადაგ-მკითხავეების „გამოცნობითა“ და „მიხვედრილობის“ წყალობით მეთემე იმ ჯვარში მიაბარებს ბავშვს, სადაც ისინი მიუთითებენ. ჩვენ მიერ მოტანილი, კონკრეტული ეთნოგრაფიული მასალების შესწავლამ დაგვანახა, რომ ამა თუ იმ ჯვარისგან, ამა თუ იმ ბავშვის მისაბარებლად მოთხოვნას ორგანიზებული ხასიათი ჰქონდა და ემყარებოდა იმავე ჭადაგ-მკითხავეების ცოდნას, იმ ოჯახის, მამიშვილობის (ძველი მამის) ან გვარის თავდაპირველი საცხოვრისის შემდეგ იქიდან მისი განსახლებისა და შესაბამისად, სხედასხვა ჯვარებთან მისი დამოკიდებულების—ყმობის შესახებ, რომელსაც მისაბარებელი ბავშვი ეკუთვნოდა.

ჩვენ მიერ შესწავლილ თემებში (სოფლებში) ამა თუ იმ ჯვარისგან ბავშვის მისაბარებლად მოთხოვნას (უნჯის//მკვიდრის შიგნით) საფუძვლად ედო შემდეგ გარემოებათა გათვალისწინება: 1. რომელ გვარს ეკუთვნოდა ბავშვი; 2. რომელ განშტოებას (ძველ მამას); 3 სად იყო მისი გვარისა, თუ მამიშვილობის თავდაპირვე-

ლი საცხოვრისი და რომელ ჯვართან იყო დაკავშირებული მისი წინაპრების ყმობა; 4. რომელი თემის წევრია ამჟამად მისი ოჯახი და ეს ბავშვი; 5 კიდევ რომელი მსხვილი თემის გაერთიანებაში შედის ეს თემი (სოფელი). შესაბამისად შეიძლებოდა ბავშვი მისაბარებლად მოეთხოვა: 1. ჯვარს, რომელთანაც დაკავშირებული იყო მისი წინაპრების ყმობა, ე. ი. ჯვარს, რომელიც მისი გვარის ან განშტოების (ძველი მამის) სალოცავს წარმოადგენდა; 2. იმ სოფლის ჯვარს, სადაც ამჟამად ეს ოჯახი სახლობდა (ასეთი ჯვარი ერთი, ან რამდენიმე შეიძლებოდა ყოფილიყო, 3. იმ მსხვილი გაერთიანების სალოცავ ჯვარს, რომელშიც ეს თემიც (სოფელიც) შედიოდა. 4. იმ თემის სალოცავს, საიდანაც ეს ოჯახი გადმოსახლდა. მაგალითისათვის ავიღოთ არაბული მინდია აბას ძის ოჯახი სოფ. დათვისიდან: არაბული მინდია აბას ძე — ბავშვობისას არსად არ ყოფილა მიბარებული, ჯვარს არ მოუთხოვია. მინდიას მამა — აბა — მიბარებული ყოფილა საღმთო გუდანის ჯვარში. მინდიას ერთი შვილი — აბა — მიუბარებიათ ზეისტეჩოს ჯვარში; მინდიას მეორე შვილი — ირაკლი — მიუბარებიათ საღმთო გუდანის ჯვარში. ოჯახი ეკუთვნის არაბულის გვარის საბიჩინაგუროს განშტოებას, გარაისძეთ მამას.

ზეისტეჩოს ჯვარი არაბულის გვარის საბიჩინაგუროს განშტოების (ძველი მამის) საერთო, გამაერთიანებელი სალოცავია. ოჯახიდან ჯვარს მისაბარებლად მოთხოვნილი ჰყავს მინდია არაბულის შვილი — აბა; ოჯახის ამჟამინდელი საცხოვრისის — დათვისის — სასოფლო სალოცავს არავინ არ მოუთხოვია; საღმთო გუდანის ჯვარს, რომელიც სამაგანძუროს თემის (რომელშიც შედის დათვისის სასოფლო თემიც) გამაერთიანებელი, მთავარი სალოცავია ოჯახიდან მოუთხოვია მინდიას მამა — აბა და მეორე შვილი — ირაკლი.

აბიკა ბალათერას ძე არაბულის ოჯახი სოფ. ჩირდილიდან, სოფ. ჩირდილის დედაღვთისმშობელსა და წმ. გიორგის ჯვარებს — ოჯახის ამჟამინდელი საცხოვრისის ჯვარებს მისაბარებლად მოუთხოვიათ აბიკას შვილები ირაკლი, გიგუა, თვითონ აბიკა და მისი მამა; საღმთო გუდანის ჯვარს, სამაგანძუროს ცენტრალურ სალოცავს მისაბარებლად მოუთხოვია აბიკას პაპა, პაპის მამა და პაპის პაპა. სარკინაულოს მთავარ სალოცავს, სოფ. ზეისტეჩოს ჯვარს, ოჯახიდან არავინ არ მოუთხოვია. აქვე გვინდა შევნიშნოთ, რომ სარკინაულო საბიჩინაგუროში შედიოდა⁹³. ამიტომ, სარკინაულოსა და საბიჩინა-

93 რ. ხარაძე, დასახ. ნაშრომი, მიმოხილველი, № 1, 1949, გვ. 188.

გუროს ერთი მთავარი, გამაერთიანებელი ჯვარი იყო ზეისტეჩოს ჯვარი.

კანონზომიერება მისაბარებლად მოთხოვნაში განსაკუთრებით ნათლად გამოჩნდა სოფ. დათვისის მაგალითზე, სადაც არაბულის გვარის ორი განშტოება ცხოვრობს: საბიჩინაგურო და საჩუჩაყურო; აქედან საბიჩინაგუროს შამათა ბავშვებს მისაბარებლად ითხოვდა ადგილობრივი სასოფლო სალოცავი, საღმთო გუდანის, ლალანგორ წმ. გიორგის (სოფ. დათვისის ზოგიერთი ოჯახი ლალანგორიდან, სოფ. ართხმოდან იყვნენ ჩამოსახლებული და ამდენად ეს ჯვარიც ითხოვდა მისაბარებლად) და ზეისტეჩოს ჯვარი; საჩუჩაყუროს შტოს მამების ბავშვებს კი მისაბარებლად ითხოვდა: სოფლის ადგილობრივი სალოცავი, სათემო-საღმრთო გუდანისა და ბაცალიგოს პირქუშის ჯვარი, რომელიც საჩუჩაყუროს მთავარი, გამაერთიანებელი ჯვარია.

აღსანიშნავია, რომ სამაგანძუროს თემში (აქ მოტანილი კონკრეტული ეთნოგრაფიული მასალიდან გამომდინარე) ბავშვის ჯვარში მიბარება საყოველთაო ხასიათისა იყო და იგი მამრობითი სქესის თითქმის ყველა ბავშვზე სრულდებოდა (იშვიათი გამონაკლისის გარდა), მხედველობაში მისაღებია მხოლოდ ეკონომიკური ფაქტორი: რამდენად შესძლებდა ოჯახი ყველა ბავშვზე წესის გადახდას, რადგანაც ჩვენ მიერ დამოწმებულია მასალა, რომლის მიხედვითაც ხევსურის ყველა ოჯახს ეკონომიკურად ამის შესაძლებლობა არ ჰქონდა, მაგრამ ამის შესახებ ცოტა უფრო ქვემოთ გვექნება მსჯელობა. ასევე საყოველთაო ხასიათს ატარებდა ბავშვის ჯვარში მიბარების წესი ცისკარაულ-ბადათ და ქავთარ-ოჩიაურთ თემებში. ამ თემებში მიბარება არა თუ საყოველთაო, არამედ აუცილებელი შესასრულებელი წესიც კი იყო მამრობითი სქესის ყველა ბავშვზე, თუ კი ოჯახი ეკონომიკურად აწას შეძლებდა. აღსანიშნავია, რომ ამ თემებში ჯვარისგან „მათხოვნა“ არ მოქმედებდა: მიღწევდა თუ არა ბავშვი „მიბარების“ ასაკს (ასაკი მერყეობდა ერთი წლიდან სამ წლამდე), მაშინვე „მიბარებდნენ“. ცისკარაულ-ბადანი აბარებდნენ მთის ვეშაგის ჯვარში, თავიანთ უნჯ სალოცავში, ქავთარ-ოჩიაურნი — ჭაქველში, ასევე თავიანთ უნჯ სალოცავში.

სოფ. ახიელი. (არხოტის თემი) მრავალი გვარით დასახლებული სოფელი იყო: ცხოვრობდნენ ცისკარაულნი, ჯაბუშმანურნი, ოჩიაურნი, ნაროზაულნი, ბალიაურნი. სოფლის მთავარი სალოცავი იყო მიქიელ მთავარანგელოზი, რომელიც აგრეთვე სრულიად არხო-

ტის თემის მთავარი სალოცავი ჯვარიც იყო. მიქიელ მთავარანგელოზის ჯვარი „მისაბარებლად“ ითხოვდა მხოლოდ ჯაბუშანურთა გვარის ბავშვებს, რადგან ჯაბუშანურნი აღნიშნული სალოცავის უნჯი ყმები იყვნენ. სხვა გვარების წარმომადგენელნი კი „ებარებოდნენ“ მეორეხარისხოვან ჯვარებში (თავ-თავის საგვარო სალოცავებს). ახივლის თემშიც მიბარება საყოველთაო შესასრულებელი წესი იყო ყველა მაჰაკაცისათვის ბავშვობის ასაკში, მაგრამ სათემო სალოცავის მიბარებულ ყმებში მხოლოდ ჯაბუშანურნი იყვნენ.

ხევსურეთში ჩვენ მიერ დამოწმებულია ისეთი თემებიც, რომელთა შიგნით მიბარების წესი საყოველთაო და სავალდებულო შესასრულებელი წესი არ იყო, რადგანაც ჯვარები ყველა ბავშვს არ ითხოვდნენ მისაბარებლად. საილუსტრაციოდ მოვიტანოთ მასალა სოფ. გურო-გიორგწმიდისა და შატილის თემებიდან.

სოფ. გურო-გიორგწმიდა⁹⁴.

სოფ. გურო-გიორგწმიდაში უცხოვრიათ გოგოჭურის გვარის შემდეგ მამათ: ა) ბათაკათ, ბ) ბაჩაყაურთ, გ) სუიკათ, დ) ქერხოსანათ და ე) ქაცუართ. მთხრობლის ცნობით, ესენი ძმები ყოფილან და გაყრილან. სოფელი ლოცულობდა სამ სალოცავს: საღმრთო გიორგის, კოპალასა და წმ. გიორგის ჯვარებს; ამათგან მთავარი სასოფლო სალოცავი ყოფილა საღმრთო გიორგის ჯვარი.

1. გოგოჭური ცქიფა ხთისოს ძის ოჯახი. 1949 წ. ოჯახი შედგებოდა ოთხი სულისაგან; აქედან — ორი მამაკაცი;

გოგოჭური ცქიფა ხთისოს ძე დაბად. 1890 წ., ოჯახის უფროსი.
გოგოჭური მახმადა ცქიფას ძე დაბად. 1945 წ., შვილი.

გოგოჭური ცქიფა არსად არ იყო „მიბარებული“, ჯვარს არ მოუთხოვია (მამა ცქიფასი — ხეთისო — ასევე არ იყო მიბარებული; პაპა ცქიფასი — ომათ გიორგი — „საღმრთოში“ იყო მიბარებული; ომათ გიორგის კიდევ ჰყავდა ორი შვილი: მგელია, უფროსი შვილი, რომელიც კოპალას ჯვარში იყო მიბარებული და მიხეილი—შუათანა შვილი, რომელიც ასევე მიბარებული იყო. მახმადა არსად არ იყო მიბარებული. ოჯახი ეკუთვნის ქერხოსანათ მამას.

⁹⁴ სოფ. გურო-გიორგწმიდის შესახებ ცნობები მოგვაწოდა ხახონ სოსოს ძე გოგოჭურმა, დაბად. 1897 წ., გარდაბნის რაიონი, სოფ. გამარჯება, 1974 წ.

სქემის სახით ეს ასე შეიძლება წარმოვიდგინოთ:

ომათ გიორგი (მიბარებული)

		—————
მგელია მიხეილი (მიბარებული)	მიხეილი (მიბარებული)	ხეთისო — არ იყო მიბარებულ კქი'თა — არ იყო მიბარებული. მახ'მალა — არ იყო მიბარებული

ომათ გიორგის ოჯახიდან ჯვარს მისაბარებლად მოთხოვნილი ჰყავდა უფროსი ძმები, უმცროსი და მისი ჩამომავლობა კი არა.

2. გოგოჭური მინდია მინდიას ძე დაბად. 1914 წ., ოჯახის უფროსი.
გოგოჭური გაბრიელ მინდიას ძე დაბად. 1942 წ., შვილი.

გოგოჭური მინდია არ ყოფილა მიბარებული არცერთ ჯვარში (მამა მინდიასი — მინდია — მიბარებული იყო წმ. გიორგის ჯვარში). შვილი — გაბრიელი — ასევე არ იყო არცერთ ჯვარში მიბარებული. ოჯახი ეკუთვნის ქერხოსანათ მამას.

3. გოგოჭური მიხეილ ოდინას ძის ოჯახი. 1949 წ., ოჯახი შედგებოდა ხუთი სულისაგან. აქედან ყოფილა ერთი მამაკაცი:

გოგოჭური მიხეილი ოდინას ძე დაბად. 1889 წ., ოჯახის უფროსი

მიხეილი არსად არ ყოფილა მიბარებული, არ მოუთხოვია ჯვარს (მამა მიხეილისა — ოდინა მიბარებული ყოფილა წმ. გიორგის ჯვარში); ოჯახი ეკუთვნის ქერხოსანათ მამას.

ამ მასალის ანალოგიურია სხვა კომლთა მამაკაცების მიბარებისა თუ მიუბარებლობის საკითხი. სოფელ გურო-გიორგწმიდაში „მიბარება“ სოფლის სამივე სალოცავში თანაბრად სცოდნიათ იმისდა მიხედვით, თუ რომელი ჯვარი მოითხოვდა ბავშვს მისაბარებლად“.

სოფ. შატილი⁹⁵.

სოფ. შატილში ცხოვრობდნენ ჰინჯარაულის გვარის საუთურ-გაულოს და საგილიკაუროს მამანი: ბადურიაკანი, კოკონი, ბაგრატაულნი, მანგიანი, თიყყანი, შაბურანი; ლიქოკელთა გვარიდან — ანა-

⁹⁵ სოფ. შატილის შესახებ ცნობები მოგვაწოდეს მთხრობელებმა: ტრიხი ხთისოს ძე ჰინჯარაულმა, დაბად. 1892 წ., ხუცესი; ნანაიძე თოთიას ძე ჰინჯარაულმა, დაბად. 1901 წ.

ტორელნი. ამ მამათაგან თიყათ და შაბურათ ჯვარი საერთოდ „არ ითხოვდა მისაბარებლად“. ადგილის სიმცირის გამო საილუსტრაციო მასალას მოვიტანთ მხოლოდ კოკოთ მამაში შემავალ ოჯახთა უფროსების შესახებ; შედიოდა შეიდი ოჯახი:

1. კინჰარაული ბაბურაული ალუდას ძე — „მიბარებული იყო სთიშობელში“.

2. კინჰარაული ბესო ლუხუმას ძე „არ იყო მიბარებული, არ მოითხოვა“.

3. კინჰარაული სადარა ალუდიას ძე „არ იყო მიბარებული“

4. კინჰარაული ტრიხი ხთისოს ძე „მიბარებული იყო გიორგობით ვეტყვით, იმ ჯვარში“

5. კინჰარაული გიორგი — არ იყო მიბარებული, არ მოითხოვა.

6. კინჰარაული ბასილი გიგიას ძე არ იყო მიბარებული, არ მოითხოვა.

7. კინჰარაული ხთისო გიგიას ძე არ იყო მიბარებული. მამა-გიგია იყო მიბარებული სთიშობელში“.

როგორც ზემომოტანილი მასალიდან გამოჩნდა, ხევესურული თემის მოსახლეობიდან მხოლოდ უნჯთ//მკვიდრთ აქეთ ჯვარში ბავშვის მიბარების უფლება, მაგრამ უნჯის//მკვიდრის შიგნითაც მიბარებულ ყმათა წრე თანდათან ვიწროვდება. თავდაპირველად, ა) ჯვარის უნჯ ყმათა რიცხვი მიბარებულ ყმათა რიცხვის ტოლფარდია (ცისკარაულ-ბადათ თემი, ქავთარ-ოჩიაურთ თემი); შემდეგ, ბ) ჯვარის უნჯ ყმათა რიცხვი, მართალია, მიბარებულ ყმათა რიცხვის ტოლფარდია, მაგრამ თემის ცენტრალური სალოცავის მიბარებული ყმები მთელ უნჯ ყმათა ნაწილს შეადგენენ (სამაგანძუროს თემი). გ) თემში ზოგი მიბარებულია, ზოგი კი არცერთ ჯვარში არ არის მიბარებული, რადგან ჯვარი არ მოითხოვს (შატილი, გურო-გიორგწმიდა). რომელ ხალხურ რწმენა-წარმოდგენებთან არის დაკავშირებული მიბარების წესი?

მთხრობელთა ცნობით, „ხევესურს ასე ჰქონდა წარმოდგენა, რომ ხატში მიუბარები (ბავშვი) არ ეზრდებოდა, ეშმაკი დახპატრონდებოდა; მიბარებულს ხატი დაიცავდა და ეშმაკს აღარ დარჩებოდა, აღარ გაგიჟდებოდა დიდი რომ იქნებოდა; მფარველობას, პატრონობას გაუწევდა, დაიცავდა გზაში, სახლში, ვაჭრობაში, მისვლა-მოს-

ვლასი⁹⁶, ანდა: „მიბარება დაპატრონებას ნიშნავს, დახპატრონდება ჯვარი, ფათერაკს გადაუგდებს“⁹⁷.

„თუ ვერ მიბარებდნენ და ავად გახდებოდა, ამას აბრალუბდნენ, ვითომ ჩაბარებული არა ჰყავს ანგელოზსო. ყველას ჰყავს ანგელოზი, რომელიც იცავს, გასაჰირიდან იხსნის. თუ ავადმყოფობდა, უფრო მალე მიბარებდნენ — გააჩნდა ოჯახს. ზოგს ან შაძლება არ ჰქონდა, ან უყურადღებოდ იყვნენ. მისაბარები გვყავს ესენიო და ვერ მიგვიბარებიაო — გამიგონია“⁹⁸.

„ჰყავ, მფარავ ანგელოზებია, ბალლი უნდა ჩახბარდეს იმათ, უნდა მიებაროს. ეგ ანგელოზები იმ ხატში არიან, საცა მაგ ბალლის მამის სალოცავია. იცავენ ბალსს, გაიზარდოსო, ხიფათ არ მოუვიდესო; თვალი აქვთ, გული აქვთ ბალღზე, რახან შენახეწია, რახან მიბარებულა“⁹⁹.

„მუხის გიორგიში ვაბარებდით ბალღებს. საკლავს მივიყვანდით ცხვარს, დაეკლავდით. ბალსს იმის კოშკის ძირში შეევაგორებდით, შენ გებარებოდესო. სისხლს დასცხებდა ხუცესი და მიბარებული იყო. საკლავი ერთი სანათლავი იყო, მეორე — მისამბარეო. იტყოდნენ, კაცი უნდა გაიზარდოსო, თვალ-გული უნდა ჰქონდესო ანგელოზს. ზოგი ვერ აბარებდისა; ზოგს სამი-ოთხი შვილი ჰყავდა და ყველა მიბარებული. ზოგნ მამრა ზღვნობდეს ჯვარსა, ზოგი კი ვერა, შეძლებაზე იყო“¹⁰⁰.

როგორც მოტანილი მასალიდან გამოჩნდა, მიბარება მფარველობის მოპოვებას ნიშნავდა ერთთა აზრით, ჯვარ-ხატებისგან, მეორეთა მიხედვით ამ ჯვარ-ხატებში მყოფი ადამიანის მფარველი ანგელოზისგან; მიბარებულ ბავშვს ხატი, ანდა მფარველი ანგელოზი ეხმარებოდა გაზრდაში, იცავედა ავადმყოფობისა და ყოველგვარი გასაჰირისგან მთელი სიცოცხლის ნაძილზე¹⁰¹. თანამედროვე ვითარებაში, როდესაც მიბარების წესს დაკარგული აქვს სოციალური ფუნქცია, სწორედ ეს რწმენა მფარველი სულისა აიძუ-

96 მთხრ. აბიკა ბალათერას ძე არაბული, ხუცესი, ხეესურეთი, 1974 წ.

97 მთხრ. ბალი ბაბოს ძე გოგოკური, სოფ. ატაბედან; წითელწყაროს რაიონი, 1973 წ.

98 მთხრ. რუსიკო ბერდიას ასული ჰინქარაული, სოფ. ბარისახო, 1976 წ.

99 მთხრ. ლეთისო არაბული, დაბად. 1876 წ., ყოფილი ხუცესი, სოფ. გველეთი, 1976 წ.

100 მთხრ. ვანო გიგისაძე გიგაური, სოფ. გუდრუხი, 1973 წ.

101 მთხრობლები: ხახონ სოსოს ძე გოგოკური, დაბად. 1897 წ.; ტრიხი ხთიას ძე ჰინქარაული, დაბად. 1892 წ.; ნანაიძე თოთიას ძე ჰინქარაული, დაბად. 1901 წ.

ლებს მოსახლეობას შეასრულოს აღნიშნული წესი და შეასრულოს იმ ჭვარ-ხატში, რომელშიაც ტრადიციულად უნდა იყოს მათი მფარველი სულის ადგილსამყოფელი. მფარველი სული კი, უბირველესად, იმ ჭვარ-ხატში იმყოფება, რომელიც მათი თავდაპირველი საცხოვრებელი ადგილის, მათი გვარის მფარველი ღვთაება იყო. აი, რით უნდა აიხსნას ის გარემოება, რომ ზოგჯერ ძალიან შორს გადასახლებული მცხოვრებელი აღნიშნული წესის შესასრულებლად თავის თავდაპირველ საცხოვრებელ ადგილში ჩამოდის და იქ აბარებს ბავშვებს. ამ დროს მას სწამს, რომ ამ ბავშვების მფარველი სული, რომელმაც ხელი უნდა შეუწყოს მათ ზრდა-განვითარებას, ამ ჭვარ-ხატში იმყოფება. ამ შემთხვევაში მოქმედებს მხოლოდ რწმენა, წესს შენარჩუნებული აქვს მხოლოდ რელიგიური ფუნქცია. ოჯახს სწამს, რომ დაბადებიდან ძალიან მალე ბავშვი თავის მფარველ ანგელოზს უნდა მიაბაროს, თორემ არ გაიზრდება. მიბარების წესის ყველა შვილზე გადახდა მხოლოდ შეძლებულ ოჯახებს შეეძლოთ.

მთხრობელთა ეს ჭგუფი იმ თემების მცხოვრებლები არიან, რომლებშიც მიბარების წესი საყოველთაო იყო და მას თემის უნჯთა//მკვიდრთა ყველა წევრი ასრულებდა ჩვილობის ასაკში.

იმ მთხრობელთა მიხედვით კი, რომლებიც ისეთ თემებში ცხოვრობენ, სადაც მიბარება „დამიზნეების“ შემდეგ ჭვარ-ხატების მოთხოვნით სრულდებოდა (შატილი, გურო-გიორგწმიდა და სხვ.), აღნიშნული წესი მხოლოდ მაშინ უნდა შესრულდეს, როდესაც მფარველი ანგელოზი, ან ჭვარ-ხატი მოითხოვს მისაბარებლად. მათი რწმენით, „მიუბარებს“ მხოლოდ იმ ბავშვებს მოუფიქროლათ ხიფათი, რომელსაც ჭვარ-ხატი მოითხოვდა მისაბარებლად და ოჯახი კი არ შეასრულებდა; უნჯი ყმებიდან, ვისაც მისაბარებლად არ ითხოვდა, მას ისედაც გაზრდიდა და უპატრონებდა ჭვარ-ხატიცა და მფარველი ანგელოზიც, მიბარებული კი „მცავი ანგელოზის“ და ჭვარის განსაკუთრებული მფარველობის ქვეშ ექცეოდა.

ადამიანის მფარველი ანგელოზის, ანუ სულის შესახებ რწმენა-წარმოდგენები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელებში და კერძოდ ხევსურეთში შესწავლილი აქვს ვ. ბარდაველიძეს¹⁰². მთიელის შეხე-

¹⁰² ვ. ბარდაველიძე, ქართველი ხალხის რელიგიური აზროვნების ისტორიიდან (მრავალსულიანობის კონცეფცია), მიმოზილველი, ტ. I, 1949, გვ. 123—155; მასალები „ადამიანის მცავი, მფარავი სულის“ შესახებ იხ. აგრეთვე ალ. ოჩიაური, თქმულებები ხევსურულ ღვთაებათა და ღვთისშვილთა შესახებ, რვ. № 3. გვ. 27.

დულებით მცავი, მფარავი ანგელოზი¹⁰³, ანუ სული ყოველ ადამიანს ჰყავდა. მფარველ სულთან კავშირის დამყარება ხდებოდა ბავშვის პირველი განათვლის დროს. ერთ-ერთ „დიდ დღეობაში“, როდესაც ჭვარის დროშა „გამოდინდა“, დაკლავდნენ სანათლავ საკლავს, რომლის სისხლს ბავშვს შუბლსა და გულზე წაუსვამდნენ. „ამ მისტერიის შესრულების მომენტში ბავშვის განათვლასთან ერთად, მას ჯელ--მჭართან მისი მფარველი სული, ანუ ანგელოზი აპოუდგებოდა“. „განათვლა გულისხმობდა საკლავის სისხლის წასმის საშუალებით ადამიანის განწმენდას, ე. ი. ადამიანის ორგანიზმიდან ავი სულების განდევნას და ამავე დროს მისთვის მფარველი სულის მინიჭებას¹⁰⁴.

ადვილი სავარაუდოა, რომ ბავშვის პირველი განათვლა სწორედ „მიბარების“ დროს ხდებოდა, რადგანაც აღნიშნული წესი ერთი პირველთაგანი იყო ბავშვის მიმართ რომ ასრულებდნენ ჭვარში ჩვილობის ასაკში. მითუმეტეს, რომ განათვლა მიბარების წესის ერთ-ერთი შემადგენელი ელემენტი იყო. ასეთი ვარაუდის დაშვების უფლებას გვაძლევს ის კავშირიც, რომელიც განათვლისა და მიბარების წესებს შორის არსებობდა. ზევსური მთხრობელების ცნობით, აგრეთვე საარქივო მასალებით, განათვლა და მიბარება ერთსა და იმავე ჭვარში ხდებოდა. მათი სიტყვით, ბავშვი სადაც ინათლებოდა, იქვე ებარებოდა, ანდა, სადაც ებარებოდა, იქვე ინათლებოდა. გვაქვს ასეთი პირდაპირი ცნობაც: „წელგათავებამდე ვაჟს ოჩი-აურები განათლავენ („სანათლავს გადაუხდიან“) თავის ჭვარში, გორულში. მაშინვე იქნება მიბარებაც. ერთი საკლავია სანათლავი და მეორე — მისამბარეო“¹⁰⁵.

ადამიანის „მცავი“, მფარავი სულები, ანუ ანგელოზები დაყოფილი იყვნენ სქესობრივ-ასაკობრივად. მამაკაცის „მცავი“. მფარავი ანგელოზი, „დიდ ანგელოზი“, ძლიერი ანგელოზი იყო. მამაკაცთა მფარველი სულები გაერთიანებული იყვნენ ჭვარ-ხატების გარშემო. ისინი ემორჩილებოდნენ იმ ჭვარ-ხატს; რომლის ყმასაც¹⁰⁶ ეს მამაკაცი და მთელი მისი გვარი წარმოადგენდა. ე. ი. თითოეული

103 ვ. ბარდაველიძის აზრით, სულს ანგელოზი ქრისტიანული რელიგიის ზეგავლენით ეწოდებოდა.

104 ვ. ბარდაველიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 127.

105 ვ. ბარდაველიძის პირადი არქივი. ჩაწერილია 1947 წ., მთხრ. მიხა ოჩიაური.

106 რომლის უნჯ ყმასაც — დავაზუსტებდით ჩვენ — ე. ე.

გვარის სალოცავში გაერთიანებული იყვნენ მთელი გვარისკაცობის სულელები¹⁰⁷. ზემომოტანილი კონკრეტული ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით შეიძლება დაზუსტდეს ეს უკანასკნელი გარემოება. მეთემე-მამაკაცის მფარველი სული შეიძლება ემორჩილებოდეს: ა) ჯვარს, რომელთანაც დაკავშირებულია მისი წინაპრების ყვობა, ე. ი. იმ ჯვარს, რომელიც მისი გვარის, ან განშტოების (ძველი მამის) სალოცავი იყო; ბ) ჯვარს, რომელიც მისი ახალი საცხოვრისის სალოცავს წარმოადგენს გ) იმ მსხვილი სათემო გაერთიანების სალოცავ ჯვარს, რომელშიც ის თემიც შედის, რომლის წევრსაც ამჟამად ბავშვის ოჯახი წარმოადგენს. მაგალითად, ჭინჭარაულის გვარის კაცების მფარველი სულელები ემორჩილებოდნენ ნაჯარელა ღვთისმშობელს — მათ საგვარეულო სალოცავს და სათემო სალოცავს — საღმთო გუდანის ჯვარს. სოფ. დათვისის არაბულის გვარის კაცების მფარველი სულელები ემორჩილებოდნენ: ადგილობრივ სასოფლო სალოცავს, სათემო სალოცავს საღმთო გუდანის ჯვარს, ღალანგორის წმინდა გიორგის (ღალანგორი ადგილია ართხმოში, საიდანაც ზოგი დათვისელი ჩამოსახლდა); ზეისტეჩოს ჯვარს — არაბულის გვარის საბიბინაგუროს განშტოების (ძველი მამის) საერთო სალოცავს და ბაცალიგოს პირქუშის ჯვარს — არაბულის გვარის საჩუჩაყუროს განშტოების (ძველი მამის) საერთო სალოცავს.

ბავშვის მფარველი სულის ადგილსამყოფელს მაშინ გაიგებდნენ. როდესაც ესა თუ ის ჯვარი მოითხოვდა მისაბარებლად. ამასთანავე, მიბარების წესის შესწავლით ირკვევა, რომ სალოცავ ჯვარში გაერთიანებული იყვნენ მხოლოდ უნჯ//მკვიდრ ყმათა მფარველი სულელები (მიბარების წესს ხომ მხოლოდ „უნჯნი — მკვიდრნი“ ასრულებდნენ). აქედან იდეოლოგიური დასაბუთება იმ აკრძალვისა, რომლითაც ე. წ. მოსულთ, ანდა თემის არაუნჯ მოსახლეობას არა ჰქონდა მიბარების წესის შესრულების უფლება, რადგანაც მათი მფარველი სულელები ემორჩილებოდნენ იმ გვარის, ან თემის სალოცავს, რომელიც მათ დასტოვეს.

ქალთა, დიაცთა მფარველი ანგელოზები მხოლოდ ხახმატის ჯვარს ემორჩილებოდნენ¹⁰⁸. აქედან კვლავ სარწმუნოებრივი

107 ვ. ბარდაველიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 126.

108 ვ. ბარდაველიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 126; ალ. ოჩიაური, თქმულებები ზევსურულ ღვთაებათა და ღვთისშვილთა შესახებ, რე. № 3, გვ. 27. არის მასალები, რომელთა მიხედვით დიაცთ საერთოდ არა ჰყავთ მფარველი სულელები. იხ. აგრეთვე ვ. ბარდაველიძის დასახ. ნაშრ.

დასაბუთება იმ აკრძალვისა, რომლის მიხედვითაც ქალებს (მდედრობითი სქესის ბავშვს) არა აქვთ უფლება მიებარონ საგვარო ან სათემო სალოცავენს. ისინი მხოლოდ ხახმატის ჯვარში ებარებიან და ინათლებიან.

რადგანაც „მცავი“, მფარავი ანგელოზები ჯვარ-ხატებში ერთიანდებოდნენ და მათ ემორჩილებოდნენ, მფარველი სული და ჯვარ-ხატი ბავშვის მიბარებისა და განათვლის დროს წარმოთქმულ ხუცობათა ტექსტებში თითქმის ერთ მთლიანობაშია წარმოდგენილი. „მცავი“, მფარავი სულისადმი მიბარებით ბავშვს თავისი საკუთარი, ინდივიდუალური მფარველი უჩნდებოდა ჯვარ-ხატის გარდა, რომელიც საზოგადოდ თემის ყმათა (უნჯის//მკვიდრისაც და მოსულისაც) მფარველად ითვლებოდა. საკუთარი მფარველი სულის გაჩენა შეეძლოთ მხოლოდ უნჯ//მკვიდრ ყმათ, მოსულთ კი არ შეეძლოთ იმ უბრალო მიზეზის გამო, რომ მათი „მცავი“ მფარავი სულები აქ არსებული სალოცავის განკარგულებაში არ იყვნენ. როგორც ზემოთაც უკვე აღვნიშნეთ, აი, სარწმუნოებრივი დასაბუთება ამ სოციალური ფაქტორისა.

მაგრამ რა სოციალური წონის მქონე უნდა ყოფილიყო მიბარების წესი? საქმე იმაშია, რომ კელოსნები მხოლოდ მიბარებულ ყმათაგან დგებოდნენ. ამასთან, ვინც რომელ ჯვარში იყო მიბარებული, კელოსნადაც იქ უნდა დამდგარიყო. იქ უნდა შეესრულებინა „საჯელოში ჩადგომის“ ანდა „ზღუბლის დაღაცვის“ წესი. მოვიტანოთ საილუსტრაციო მასალა: 1. „ხევსურეთში წესადაა: სადაც ვინ მიებარება და გაინათლება, საჯელოც იქ უნდა გადაიხადოს“¹⁰⁹. 2. ოჩიაურები გორული (ანუ ჯაჭველის) ჯვარის უნჯნი ყმანი არიან და ისინი ამ ჯვარში ინათლებიან, ამ ჯვარში ებარებიან და საჯელოში დგებიან“¹¹⁰. 3. „იაჯსრის ჯვარი კოლიკაურთ მამის სალოცავია. კოლიკაურნი ამ ჯვარის უნჯნი ყმანი არიან. ანდენად, კოლიკაურნი იაჯსარში თავის ბალებს აბარებენ, ნათლავენ და ...საჯელოს უხდიან“¹¹¹. 4. „ერთი წლის შაბარებული ბავშვი ხატში არის მომავალი კელოსანი. ვინც რომის მთავარანგელოზში შაბარებს ბალოს, ის ბალო მომავალში იქ იკელოსნებს, ხოლო ვინც დიდგორს შეებარება, ის დიდგორში იკელოსნებს“¹¹². 5. „პეტრე მოცი-

109 ვ. ბარდაველიძის პირადი არქივის მასალები, ჩაწერილია 1947 წ., მთხრ. კირჩლა წიკლაური — (ბერდიშვილი მამად), დაბად. 1849 წ.

110 იქვე, მთხრ. ნათელა ბალიაური და თეთრქალი ბალიაური მაკალათიასი.

111 იქვე, მთხრ. მთიული თურმანული, დაბად. 1869 წ.

112 იქვე, მთხრ. კირჩლა წიკლაური.

ქულის, ანუ რკენის ჯვარი ქარჩათ სამამო სალოცავია. ამ ჯვარის უნჯნი ყმანი ქარჩანი არიან. ამიტომ, ქარჩანი თავის შვილებს რკენის ჯვარში აბარებენ, ნათლავენ და საჯელოს უხდიან¹¹³. 6. „გუდანის ჯვარის მკვიდრი ყმები ჭინჭარაულნი, არაბულნი და გოგოჭურნი არიან: ამიტომ ამ ჯვარში ებარებიან, ინათლებიან და კელოსნობენ მხოლოდ ეს გვარები“¹¹⁴.

მთხრობელთა ამ ზოგადი განაცხადების გარდა, აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით მასალები მოვიპოვეთ ხევსურეთის თითქმის ყველა თემიდან. მასალები მოპოვებულია გვარების, ძველ მამათა (გვარის განშტოებათა) და ახალ მამათა მიხედვით. მოპოვებული კონკრეტული ეთნოგრაფიული მასალის შესწავლითაც, მიბარების წესი და ჯვარის ხელოსნად გახდომა (საჯელოში ჩადგომისა და ზღუბლის დალაკვის წესების შესრულება) ერთმანეთთან მჭიდროდ დაკავშირებული ჩანს. ამასთან უკვე ძნელი აღარ არის ერთი საერთო ხაზის დანახვაც: განათვლა, მიბარება, საჯელოში ჩადგომა//ზღუბლის დალაკვა, რითაც მთავრდება კიდევ ახალგაზრდის თემის სრულუფლებიან წევრად ჩამოყალიბება. ამდენად, ბავშვის ჯვარში მიბარების წესთან უშუალო კავშირში იყო კელოსნად დადგომა. მეთემეს ჩვეულებრივ კელოსნად ითხოვდა ის ჯვარი, სადაც ბავშვობისას „მიბარების“ წესი ჰქონდა შესრულებული. სხვანაირად რომ ვთქვათ, კელოსნები მიბარებული ყმებიდან დგებოდნენ. ამრიგად, ის, თუ ვინ რომელი ჯვარის კელოსანი შეიძლებოდა ყოფილიყო, ბავშვობის ასაკიდანვე იყო განსაზღვრული.

მიუხედავად ამისა, ჩვენ მიერ ხევსურეთში დამოწმებულია ერთეული, ცალკეული შემთხვევები, როდესაც მეთემეს კელოსნად ითხოვდა არა ის ჯვარი, სადაც მიბარებული იყო, არამედ სხვა. ასე, მაგალითად, სრულიად ხევსურეთის სალოცავის გუდანის საღმრთო გიორგის ჯვარის ხუცესის, გადუა თოთიას ძე ჭინჭარაულის მამის კაცნი — „ნასთვლევანი“ — მუდამ ებარებოდნენ და კელოსნად დგებოდნენ ჭინჭარაულის გვარის სალოცავ ჯვარში — „ნაჯარელა ღვთისმშობელში“. ეს წესი დარღვეულა მხოლოდ გადუა ჭინჭარაულის მიმართ. ბავშვობაში გადუა ნაჯარელა ღვთისმშობლის ჯვარში იყო მიბარებული და როგორც წესი, კელოსნადაც იქ უნდა მისულიყო. მაგრამ მოულოდნელად იგი გუდანის ჯვარმა (საღმრთო

113 იქვე, მთხრ. კირჩლა წიკლაური, დაბად. 1849 წ.

114 ავტორის საველე მასალები, ხევსურეთი 1974—76 წლები. მთხრ. გიგია გიორგის ძე ჭინჭარაული.

გიორგიმ) მოითხოვა კელოსნად. „მაშინ, გადმოგვეცემს გაღუა, ქვე-
ვითა ხატში (ნაჯარელა ლეთისმშობელში — ე. ე.) დაკვალთ ქე-
დილა... მაგ. ხატმ თავ გამანება და ზევით ხატში (საღმთო გუდანის
ჯვარში — ე. ე.) მივედი კელოსნად“.

ასევე, ზეისტეჩოს ჯვარის ხუცესი, გიორგი გიგისა ძე არაბუ-
ლი ბავშვობისას საღმთო გუდანის ჯვარში ყოფილა „მიბარებული“
და კელოსნადაც იქ ყოფილა უკვე მისული, როდესაც ზეისტეჩოს
ჯვარს მოუთხოვია კელოსნად. გიორგი არაბულს გუდანის ჯვარში
დაუკლავს საკლავი „იქნებ თავი გამანებოსო“, მაგრამ გუდანის
ჯვარს „თავ არ გაუნებებია“. ამიტომ, გიორგი არაბული ორივე
ჯვარის კელოსნად ითვლებოდა — გუდანის ჯვარსაც ემსახურებოდა,
როგორც მისი კელოსანი და ზეისტეჩოს ჯვარსაც, როგორც მისი ჯერ
კელოსანი და შემდეგ ხუცესი.

მართალია, ჩვენ მიერ დამოწმებულია ერთეული ასეთი შემ-
თხვევები, მაგრამ მათ კელოსნობის წესის სახეცსურეთო ნორმებ-
ში თავისი ადგილი ჰქონდათ მიჩენილი: „თუ სხვა ხატმა მოითხოვა
კელოსნად, მაშინ საცა მიბარებულია, იქ ჰქედილას დახკლავს, აქაც
და მეორეშიც და მემრ იქნება კელოსნად“¹¹⁵.

თავისთავად ის ფაქტი, რომ კელოსნობის წესების სახეცსურე-
თო ნორმები ითვალისწინებდა ასეთ შემთხვევებს, იმის მაუწყებე-
ლია, რომ ისინი არ უნდა ჩავთვალოთ ამ ნორმებიდან გადახვევად,
თუმცა ეს შემთხვევები რღვევის ელემენტებს შეიცავს და ერთგვარი
დისონანსი შეაქვს იმ ერთიან, მწყობრ სისტემაში, რომლის მიხედვი-
თაც ჯვარში „მიბარება“ შეუძლია მხოლოდ ამ ჯვარის ყმას, კერ-
ძოდ, უნჯ ყმას, კელოსნად მისვლა — მხოლოდ „მიბარებულ ყმას“,
ხოლო ჯვარის მსახურად მისვლა (ჯვარში „თანამდებობის“ — ხუ-
ცესის, ქადაგის, მეზარის, მედროშის, მეგანძის, მესაფუერის — და-
კავება) — მხოლოდ ამ ჯვარის კელოსნას.

აღნიშნული შემთხვევების დროს კელოსნად მიმსვლელის
ოჯახს თითქმის ორმაგი ხარჯების გაღება უხდებოდა. ეს მაშინ, რო-
დესაც ზოგიერთი ხეცსური ოჯახის ეკონომიკურ შესაძლებლობას
ბევრად აღემატებოდა ის ხარჯიც, რომელსაც ჯვარში კელოსნად
მისვლასთან დაკავშირებით გამოიღებდა იგი. მაგრამ როგორ „ასა-
ბუთებს“ იდეოლოგიურად მთიელი აღნიშნული წესების ასეთ თანა-
მიმდევრობასა და ურთიერთკავშირს? აქაც საქმე კვლავ ადამიანის
მფარველი სულის საკითხს ეხება. დაამყარებს რა კავშირს მფარველ
სულთან განათელისა და მიბარების წესების საშუალებით, მეთემე

ზამთარი სრულწლოვანების ასაკამდე პერიოდულად, 2—3 წელიწადში ერთხელ „მიბარების დღის თავზე“ ინათლება (საკლავს კლავს, მსხვერპლს სწირავს და მისი სისხლით ინათლება), რათა ეს კავშირი არ გაწყდეს, ხოლო 15—16 წლისას, მთიელის შეხედულებით, კვლავ „მოითხოვს“, „მაიკვლევს“ ჭვარი და მფარველი სული, რათა მას „ემსახუროს“. ამ დროს ახალგაზრდა იხდის „საჯელოში ჩადგომის“, ანდა „ზღუბლის დალაკვის“ წესს და კელოსანი ხდება. მეთემე ზამთარი კელოსანია ღრმად მოხუცებამდე და ჭვარ-ხატსა და თავის მფარველ სულს „ემსახურება“, ისევე, როგორც ეს ჭვარ-ხატი და მფარველი სული მას მთელი სიცოცხლის მანძილზე „იფარავენ“ და „იხსნიან“ გასაქირისგან. მხოლოდ ძალიან მოხუცი“ გამოვა კელოსნობიდან“, „გამოეწირება“ მოტივით: მოვხუცდი და ანგელოზის ღირსი აღარ ვარო“.

რელიგიის მკვლევარნი, საზოგადოებრივი განვითარების იმ საფეხურს, რომელიც ადამიანის, როგორც ინდივიდის მფარველ სულს წარმოშობს, ასე ახასიათებენ: „ადამიანის პირადი მფარველი სულების კულტი ასახავს პირველყოფილ-თემური ურთიერთობის დაშლის, სამეურნეო და ყოფით სფეროში ინდივიდის დაწინაურების, გამოყოფის, საფეხურს. პირველყოფილ-თემური წყობის დროს, სადაც პიროვნება, ინდივიდი, მთლიანად კოლექტივშია გათქვეფილი, რელიგიის ასეთი ფორმის არსებობა შესაძლებელი არაა. ანდა: ეს არის მსოფლმხედველობის ინდივიდუალიზაციის პროცესი, რომელიც ასახავს ადრეკლასობრივის წინარე საფეხურის დაშლას, გვაროვნული თემიდან პატარა ოჯახის გამოყოფას, შრომის ინდივიდუალური ფორმების განვითარებას. ცალკეული პიროვნება თანდათან თავისუფლდება რა გვაროვნულ-თემური წყობის მეურვეობიდან, თავს უმწეოდ გრძნობს გარემო სამყაროს გარემოცვაში და ცდილობს ზებუნებრივ ძალებში იპოვოს მფარველი; მფარველი — ინდივიდუალური, რადგან საზოგადოებრივი განვითარების ამ საფეხურზე იგი სჭირდება არა მარტო მთელ კოლექტივს, არამედ ცალკეულ პირსაც“¹¹⁶. ჩვენს შემთხვევაში კოლექტიურ მფარველს — ჭვარ-ხატს — ენაცვლება ინდივიდუალური მფარველი — მცავი, მფარავი სულის სახით. მაგრამ ჩვენ მიერ მოტანილი ციტატის დანიშნულება ის კი არ არის რომ ამტკიცოს აღნიშნული წესის საზოგადოებრივი განვითარების ამ საფეხურზე (გვაროვნული თემის დაშ-

¹¹⁶ Токарев С. А., Ранние формы религии и их развитие, издательство «наука», М., 1964, стр. 306; 319.

ლის შემდგომ) წარმოშობა. ეს საფეხური მიბარების წესმა, რა თქმა უნდა, განელო, რასაც ზემომოტანილი ციტატიც მოწმობს. ვფიქრობთ, შესაძლებელია, განათელის, მიბარების და აგრეთვე საჯელოში ჩადგომის//ზღუბლის დალაკვის წესებში გენეტურად რნიციაციის წესებთან შორეული მსგავსების დაქერა (მრავალეტაპოვან რნიციაციის წესებთან, ბავშვობის ასაკიდან დაწყებული, სრულწლოვანების ასაკამდე რომ გრძელდებოდა და ახალგაზრდის უფროსთა რიგებში გადასვლით, საზოგადოების სრულუფლებიან წევრად ჩამოყალიბებით მთავრდებოდა; ამაზედვე მიგვანიშნებს ახალგაზრდის იზოლაცია — „საწმიდარში ყოფნა“, ტაბუ ზოგიერთ საჭმელზე, წყლით განბანვა და სხვა საჯელოში ჩადგომის, ზღუბლის დალაკვის წესების შესრულების დროს) ან უკეთ. აღნიშნული წესების გენეტურად რნიციაციიდან მომდინარედ მიჩნევა. მითუმეტეს, ცნობილია, თუ საზოგადოებრივი განვითარების რა ადრეულ საფეხურამდე (მარტრიარქატის) დაჰყავდა მიბარებისა და საწულეს¹¹⁷ წესები ვ. ბარდაველიძეს, სწავლობდა რა ჯვარხატების დროშის საკითხს და ხედავდა რა მასში გენეტურად საკულტო (ტოტემურ) ხეს, რომელთანაც უნდა ესრულებინათ აღნიშნული წესები, საკითხის შედარებითი შესწავლის შედეგად, მკვლევარი მივიდა იმ დასკვნამდე, რომ ბავშვის დროშის ქვეშ შეგორების მომენტი, მიბარების წესში მისი შობის სიმულაციას გამოხატავდა ერთ დროს საკულტო ხის, შემდეგ კი ჯვარ-ხატებისა და მათი განმასახიერებელი დროშის მიერ. მთლიანად წესი კი ბავშვის ღვთაებისადმი (ტოტემური ხის, საკულტო ხის¹¹⁸, ჯვარ-ხატის და მისი განმასახიერებელი დროშისადმი) მიშვილებაში მდგომარეობდა.

აღნიშნულ მოსაზრებას მხარს უჭერს ცნება „მიბარებაში“ ნაგულისხმევი შინაარსი ზოგიერთ ხეცურულ წესში. ერთ-ერთი მათგანია „ბავშვის მიბარება დავლათიან დიაცისა და კაცისათვის“. წესის შინაარსი ასეთია: თუ ოჯახს ბავშვები უკვდება და „არ რჩება“, მაშინ ასეთი ოჯახი ახალშეძენილ ბავშვს „დავლათიან“ დიაცს ან კაცს „მიბარებს“. „დავლათიანი ეწოდება ისეთ ოჯახს, რომელსაც შვილი არ მოჰკლდომია. ასეთ დავლათიანთან წაიყვანს დედა ან ბებია ბავშვს, მას ამ კაცსა, თუ დიაცს

117 როგორც წინამდებარე ნაშრომიდან გამოჩნდა, „საწულეს“, ეანსხვავებთ „მიბარებისგან“ და მას სხვა დანიშნულების, საზოგადოებრივი განვითარების სხვა საფეხურზე წარმოშობილ წესად მივიჩნევთ.

118 ვ. ბარდაველიძე, დასახ. ნაშრომები.

კალთაში ჩაუსვამს და ეტყვის: „ეს ჩვენ ნუ არა, შენ იყვასა, შენ დავლათ მამიბარებაჲ“. ამისთანა ბავშვს „ნ ა შ ვ ი ლ ო ბ ო“ ეწოდება ამ კაცისა და დიაცისათვის. ამ დროს ბავშვის მშობლებსა და აჲ ოჯახს შორის ახლობლური ურთიერთობა მყარდებოდა. იციან აგრეთვე მთელი სოფლისათვის ბავშვის მიბარებაჲ; შეჰყრიან მთელ სოფელს და ასეთი სიტყვებით მიმართავენ: „სოფელო, თემო, თქვენის დავლათისად მაგვიბარებაჲ, აგებ გაიზარდას“¹¹⁹. როგორც წესის შინაარსიდან ჩანს, მიბარება აჲ ნიშნავდა ბავშვის მიშვილებას სხვა ოჯახისა ან სოფლისადმი.

მნიშვნელოვან შედეგებს იძლევა სიტყვის პირველადი მნიშვნელობის შესახებ ენობრივი ანალიზიც. ქართულ ენაში მიბარება ნიშნავს ვინმეს, ან რაიმეს მოსავლელად, საპატრონოდ, აღსაზრდელად და შესანახად მიცემას¹²⁰, რაც სრულ შესატყვისობაშია წესის შესრულების ეხლანდელ დანიშნულებასთან. მაგრამ ვფიქრობთ, შესაძლებელია უფრო აღრეული საფეხურის გამოყოფაც. მი-ბარ-ებ-ა-ში ბ ა რ სიტყვის ძირია ივ. ჯავახიშვილის გამოკვლევით, ბ ა რ ა მცირეწლოვანების, შვილობის აღმნიშვნელია¹²¹. ნიშანდობლივია, ამ მხრივ, ის ფაქტიც, რომ ბერე ჭანურში შვილს ეწოდება, ხოლო მეგრულსა და ქართულში შემორჩენილია გვარებსა და სახელებში, რაც „საქართველოში ძველად ბერის, ვითარცა შვილის, ანუ ძის აღმნიშვნელ სიტყვის, არსებობას ამტკიცებს“¹²².

ივ. ჯავახიშვილის აზრით, „უეჭველია ბ ა რ ა ს და ბ ე რ ე ს ფონეტიკურ სახესხვაობას წარმოადგენს დათვის შვილის სახელად ქცეული სიტყვა ბ ე ლ ი ც. როდესაც ახალი ნორჩი ტოტების გამოსატანად და ერთნაირი განახლების მიზნით ხეს ძველ ტოტებს შეაჰყრიან, ამას და ბ ე ლ ვ ა ეწოდება. ეს სახელზმნა, რა თქმა უნდა, იმავე ბ ე ლ ი ს გ ა ნ არის ნაწარმოები და ამ უ ე მ თ ხ ვ ე ვ ა შ ი ეს ს ი ტ ყ ვ ა ხ ი ს ახალ, ნორჩ ტოტებს გულისხმობს. ეს გარემოება ცხადყოფს, რომ ბ ე ლ ს ა ც წინათ ზოგადი მნიშვნელობა ჰქონია და ოდესღაც იგი მარტო დათვისა კი არა, არამედ საერთოდ ნაშო-

119 ვ. ბარდაველიძის პირადი არქივის მასალებიდან, ჩაწერილია 1947 წ.

120 ს უ ლ ხ ა ნ - ს ა ბ ა ს სიტყვის კონა, გვ. 58, 386; ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, გვ. 298, 257.

121 ივ. ჯავახიშვილი, ქართული და კავკასიური ენების თავდაპირველი ბუნება და ნათესაობა. 1937. ურასი, ურის, ვირისა, ვერანის, ბარას, ბერეს და ბელის პირველადი მნიშვნელობა და ეტიმოლოგია, გვ. 205—210.

122 ივ. ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 209. არნ ჩ ი ქ ო ბ ა ვ ა, კანურ-მეგრული ქართული შედარებითი ლექსიკონი, გვ. 19—20.

ბის გამონაყოფის გამომხატველი ყოფილა“. მკვლევრის აზრით, ბარა, ბერე და ბელისგან შემდგარ სიტყვათა ჯგუფიდან „თითოეული ცხოველისა, თუ ადამიანის შეილის სახელია“, ბა და ბე მარცვლები სქესის განურჩევლად შეილის აღმნიშვნელ სიტყვებს აქვთ. მოტანილი ეთნოგრაფიული მასალების გააზრებით, საწულე¹²³, განათვლა, მიბარება, საკელოში ჩადგომისა და ზღუბლის დალაქვის წესები წარმოგვიდგება. როგორც ცალკეული ეტაპები მეთემე მამაკაცის თემის სრულუფლებიან წევრად ჩამოყალიბების (ანუ კელოსნად გახდომის) გზაზე.

§ 3. ზელოსანის უფლება-მოვალეობანი

ა) კელოსანთაგან ჯვარიონის გამოყოფა

I. ჯვარის კელოსანთაგან მედროშეთა დაყენება. კელოსანი ხევსურეთში ჯვარიონთა (//ხატიონთა)—ქადაგის, ხუცესის, მედროშეს, მეზარეს, მესაფუვრეს და კიდევ სხვების ზოგად-აღმნიშვნელი სახელიცაა¹²⁴. ამიტომ, როგორც ჩვენ მიერ მოპოვებულ, ასევე საარქივო მასალებში გვხვდება ასეთი გამოთქმები: „მეგანძე-კელოსანი“, „მედროშე-კელოსანი“, „მეზარე-ხელოსანი“, „მესაფუვრე-კელოსანი“, „ხუცესი-კელოსანი“ და ა. შ.; ამას აპირობებს ხევსურეთში ჩვენ მიერ მიკვლეული ფაქტი, რომ აღნიშნული თანამდებობის პირნი (ხუცესი, მედროშე, მეგანძე, მეზარე და ა. შ.) კელოსანთაგან დგებოდნენ. მანამდე ეთნოგრაფიულ სამეცნიერო ლიტერატურაში, მომიჯნავე საკითხების მკვლევართა ნაშრომებსა თუ მოხსენებებში კელოსანი წარმოდგენილი იყო ან როგორც დამოუკიდებელი „თანამდებობა“ (ისეთივე რიგისა, როგორც მედროშე, მეგანძე, მეზარე და

¹²³ საწულე იმ შემთხვევაში შევა ჩამოთვლილი წესების რიგებში, თუ თემიდან უნჩი გადასახლდება სხვაგან. მაშინ მოსული, რომელიც უნჩი მოსახლეობის უფლებებში დგება, იწყებს განათვლის, მიბარების, საკელოში ჩადგომის, ანდა ზღუბლის დალაქვის წესების შესრულებას, თუმცა ტრადიციულად აგრძელებს საწულეს შესრულებასაც, ისევე, როგორც ადგილის ბევრის გადახდას. ვიღებთ თემს (სოფ. გველეთის, სოფ. უკანახოს მაგალითები), რომლის ყველა წევრი დაბეგრლია და ასრულებს საწულეს.

¹²⁴ როგორც უკვე აღვნიშნავდით, ხატიონის (//ჯვარიონის) სინონიმად ხმარობს კელოსანს ჯერ კიდევ ნ. ხიზანაშვილი. კელოსანი მოკვლეთა ზოგად-აღმნიშვნელი სახელწოდებაა ძველი ქართული წერილობითი ძეგლების მიხედვითაც.

ა. შ.), ანდა გაიგივებული იყო რომელიმე „თანამდებობასთან“, მაგალითად, ხუცესთან, ან მედროშესთან, რაც დაუშვებელია, რადგან ხუცესსა და მედროშეს თავ-თავისი ფუნქციები აქვთ, სრულიად განსხვავებული კელოსნის ფუნქციისგან. ხუცესის ფუნქციის (მაგალითად, მსხვერპლშეწირვის), შესრულება კელოსანს არ შეუძლია. იგი ამ ფუნქციას იმ შემთხვევაში შეასრულებს, თუ ხუცესად დააყენებენ, ან როგორც მთხრობლები იტყვიან ხოლმე, „თუ ჯვარი ხუცობას ჩააბარებს“; ანდა, მედროშეს ფუნქციის შესრულება კელოსანს მაშინ შეუძლია, თუ მედროშეობას „ჩააბარებენ“ და ა. შ. იმას, რაც ხუცესს, მაგანძურს, მედროშეს, ან სხვა „თანამდებობის“ პირთ ებარა, საქმე ეწოდებოდა.

კელოსანთა ფუნქციის ერთ-ერთ მხარეს ჯვარში ყოველ საქმიანობაზედ დაკვირვება და შესწავლა წარმოადგენდა. კელოსანს უნდა შეესწავლა „დროშის ამბის“, დროშის დარბაზიდან „გამობძანების“ და „შებძანების“ (მედროშეობის საქმე), თას-განძის მოვლისა და მოხმარების (მეგანძეობის საქმე), ზარის მოვლისა და დარეკვის (მეზარეობის საქმე), ლუდის დუღების დროს საფუარის ჩაყრის (მესაფუერეობის საქმე), კოდიდან ლუდის ამოღების, „მოჭიკვის“ და ხალხში დანაწილების (მეკოდეობის საქმე), დალოცვის, მსხვერპლშეწირვის დროს ხუცესისათვის საკლავის დაჭერისა და სხვა წესები. ამისათვის საჭირო იყო დროის განსაზღვრული მონაკვეთი: კელოსანად დადგომიდან მინიმუმში ერთი წელი მაინც. ერთი წლის შემდეგ, როდესაც ახალგაზრდა ჯვარის ყოველ საქმეში გათვითცნობიერდებოდა, შეიძლებოდა ჯვარში რომელიმე „საქმე“ ჩაჰბარებოდა, მაგ., მაგანძურის, მედროშის და ა. შ. ხევესურეთის დღევანდელ ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში დროის აღნიშნული შუალედის დაცვასაც ვხვდებით და მის უგულვებელყოფასაც. მაგრამ ამ უკანასკნელ გარემოებაზედ ქვემოთ შევჩერდებით, როდესაც კელოსანთაგან მედროშეთა გამოყოფის არხობულ წესებზე გვექნება საუბარი.

მედროშეს („მედროშაეს“) ჯვარის დროშა ჰქონდა ჩაბარებული და მას უვლიდა. მას ევალებოდა „დროშის ამბა“ (დროშის აწყობა), დარბაზიდან „ვამობძანება“, სადროშე კოშკთან მისი „დაბძანება“, დღეობის დროს საჭიროებისამებრ მისი გადაადგილება, ღამისთევებში მისი „წაბძანება“, ბეგარაზე წასვლის დროს მისი წაღება-ტარება, ლაშქრობაში სალაშქრო დროშის დაჭერა-გამოღება და სხვა მრავალი. მედროშენი, როგორც „ჯვარიონთა“ წარმომადგენელი, მონაწილეობას ლებულობდნენ როგორც საჯვარო, ასევე:

სათემო საქმეების რჩევასა და გადაწყვეტაში. მათ დარბაზში თავისი საკუთარი სკამი ჰქონდათ, რომელზედაც სხვა „თანაძღვებობის“ პირი (მეგანძე, მეზარე და ა. შ.) ვერ დაჯდებოდა. ჯვარში რამდენიმე მედროშე შეიძლებოდა ყოფილიყო. მათი რიცხვი დამოკიდებული იყო დროშათა რაოდენობაზე. ჩვეულებრივ, ხევსურეთის ჯვარების უმრავლესობაში დამოწმებულია, უმეტესწილად, სამი დროშა, მაგრამ ზოგიერთ ჯვარში ვხვდებით ოთხსაც და ხუთსაც. ჯვარის თითოეულ დროშას თავისი საკუთარი, სხვა დროშებისგან დამოუკიდებელი ფუნქცია ჰქონდა, „მგზავრი დროშა“ უმთავრესად დამისთვეებზე მიჰქონდა მედროშეს, აგრეთვე ბეგრის ასაღებად. „სალაშქრო დროშას“ „გამოაბძანებდნენ“ ლაშქრობის დროს. „სამწყალობნ-სამრისხველო“ დროშა ადგილზე რჩებოდა. მას „აბძანებდნენ“ იმ დროს, როდესაც ვინმეს „დამწყალობნება“ ანდა „დარისხება“ უნდოდათ, ანდა მიწათა მიჯნებზე მოდავეთა „გასარიგებლად“, ამ მიჯნების საზღვრების დასამტკიცებლად და სხვ. დროშებს, ყველას, თავისი მედროშეები ჰყავდა და სხვის დროშას მედროშე ხელს ვერ ახლებდა, ახლოსაც არ გაეკარებოდა. თითოეული მედროშის ფუნქცია გაპირობებული იყო იმ დროშის ფუნქციით, რომელიც მას ებარა. ამდენად, მართალია, მედროშეებს ყველას დროშა ებარა, მაგრამ ფუნქციები სხვადასხვა ჰქონდათ. დროშების ხარისხისა და დანიშნულების მიხედვით მედროშეებში უფროს-უმცროსობა შეინიშნება. ეს განსაკუთრებით კარგად ჩანს ზოგიერთ ჯვარში მედროშეთა „დარბაზში ჯდომის“ წესიდან. ალ. ოჩიაურის მასალების მიხედვით, „მეტ პატივს სცემდნენ სალაშქრო დროშას და პირველი სკამი მისი მედროშავის კუთვნილი იყო. მეორე ხარისხის იყო მგზავრი დროშა და მეორე სკამი იმის მედროშავეს ეკუთვნოდა. მესამე ხარისხისა იყო სამწყალობნ-სამრისხველო დროშა და მესამე სკამზე, ე. ი. მესამე რიგში მისი მედროშავე დაჯდებოდა“. მაგრამ ჯვარში იყო ისეთი დროშები, რომლებიც მედროშეს კი არა, მხოლოდ ქადაგსა და ხუცესს ებარა. ასეთი იყო, მაგალითად, სამკადრეო დროშა, რომელსაც ლიქოკის კარატის ჯვარში ხუცესი — ქადაგი „ავლევდა“¹²⁵. ლიქოკის ლეთისმშობლის ჯვარის სამკადრეო დროშას კი ქადაგი — მკადრე „გამოაბძანებდა“. ხევსურეთის ზოგიერთ ჯვარში (მაგ., ძეძეურთაში) სამივე დროშას სამკადრეო ეწო-

¹²⁵ თ. ოჩიაური, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, 33- 111.

დებოდა, რომელთაგან ერთ მათგანს ყოველთვის ხუცესი „ააბძანებდა“¹²⁶.

ჯვარის მედროშე, ისევე, როგორც ჯვარის სხვა მსახური, ამავე ჯვარის კელოსანი უნდა ყოფილიყო. მოვიტანოთ საილუსტრაციო მასალა რამდენიმე სოფლის მაგალითზე:

სოფ. გუდანი.

1. კინკარაული გიგია შტროს ძის ოჯახი. 1949 წ. ოჯახის შემადგენლობაში შედიოდა სამი მამაკაცი:

კინკარაული გიგია შტროს ძე დაბად. 1879 წ., ოჯახის უფროსი,

კინკარაული ბაბუა გიგიას ძე დაბად. 1921 წ., შვილი.

კინკარაული გიგოლე ბაბუას ძე დაბად. 1944 წ., შვილიშვილი.

„გიგია კელოსნად იყო საღვთო გუდანის ჯვარში, მედროშედ — იქვე; ბაბუა — კელოსნად საღვთო გუდანის ჯვარში, მედროშედ — იქვე; გიგოლე — კელოსანი საღვთო გუდანის ჯვარში და იქვე მედროშედ“. ოჯახი ეკუთვნის გაიდაურთ მამას¹²⁷.

2. კინკარაული წიქა ომას ძის ოჯახი. 1949 წ., ოჯახის შემადგენლობაში შედიოდა ორი მამაკაცი:

კინკარაული წიქა ომას ძე დაბად. 1894 წ., ოჯახის უფროსი.

— „ — მიხა წიქას ძე — „ — 1935 წ., შვილი.

წიქა კელოსნად იყო ნაჯარელა ღვთისმშობლის ჯვარში, მედროშედ არაა ნამყოფი, რადგანაც მედროშეობა ამ ჯვარში მემკვიდრეობითი იყო და წიქას მამიშვილობას „არ მოუდიოდა“ (წიქას მამა — ომა კელოსნად იყო ნაჯარელაში და შემდეგ ქადაგი ამ ჯვარისა). „წიქას შვილი — მიხა — კელოსანი ნაჯარელაში და ეხლა ეგაა მედროშე („ვისაც წესით ეკუთვნოდა მედროშეობა — განაცხადა მთხრობელმა — არავენ იყო მიმსვლელი და ეგ, როგორც მაგ ჯვარის კელოსანი, დააყენეს მედროშედ“)“¹²⁸ ოჯახი ეკუთვნის დავითათ მამას.

სოფ. ჩირდილი.

1. არაბული გიგია თათარას ძის ოჯახი: 1949 წ., ოჯახის შემადგენლობაში, იყო ორი მამაკაცი:

¹²⁶ იქვე, გვ. 112.

¹²⁷ მთხრ. ვალუა თოთიას ძე კინკარაული, გუდანის საღმრთო გიორგის ჯვარის ხუცესი, ხევსურეთი, 1975 წ.

¹²⁸ იქვე.

არაბული გიგია თათარას ძე დაბად. 1909 წ., ოჯახის უფროსი.
არაბული გიორგი გიგიას ძე დაბად. 1947 წ., შვილი.

გიგია — ჩირდილის წმ. გიორგის კელოსანი, მედროშედ —
იმავე ჯვარში;

გიორგი — კელოსნად საღვთო გუდანის ჯვარში „მედროშედ
ჯერ არ არის ნადგომი, იქ დადგება საღვთო გუდანის ჯვარში“. ოჯა-
ხი ეკუთვნის თემროზაულთ მამას¹²⁹.

2. არაბული მამუკა გიორგის ძის ოჯახი. 1949 წ., ოჯახის შე-
მადგენლობაში იყო სამი მამაკაცი:

არაბული მამუკა გიორგის ძე დაბად. 1908 წ., ოჯახის უფროსი.
არაბული ივანე ბერდიას ძე დაბად. 1938 წ., ძმისწული.
არაბული ბერდია გიორგის ძე დაბად. 1917 წ., ძმა.

„მამუკა — კელოსანი ჩირდილის წმ. გიორგის ჯვარში და მედ-
როშედაც იქაა ნამყოფი; ივანე ბერდიას ძე — კელოსანი იმავე
ჯვარში და მედროშედაც იქაა ნამყოფი; ბერდია — კელოსანი იმავე
ჯვარში და მედროშედაც იქ იყო“. ოჯახი ეკუთვნის თემროზაულთ
მამას¹³⁰.

სოფ. ბუჩუკურთა.

1. გოგოჭური მამუკა გამახელას ძის ოჯახი, 1949 წ., ოჯახის
შემადგენლობაში ყოფილა სამი მამაკაცი:

გოგოჭური მამუკა გამახელას ძე დაბად. 1917 წ., ოჯახის უფროსი.
გოგოჭური თორელი მამუკას ძე დაბად. 1940 წ., შვილი.
გოგოჭური ირაკლი მამუკას ძე დაბად. 1948 წ., შვილი

„მამუკა — კელოსანი ჭორმეშაეის წმ. გიორგის ჯვარში. მედ-
როშედ არ არის ნამყოფი, რადგან ჭორმეშაეის ჯვარში ორი მუღმი-
ვი მედროშე დგას. თორელი — გუდანის სახვთოს კელოსანი და
მედროშედაც იქ არის ნამყოფი. გუდანის ჯვარში მედროშედ უკვე
ორჯერ არის ნამყოფი. ირაკლი — ჭორმეშაეის წმ. გიორგის ჯვარის
კელოსანი, მედროშედ არაა ნამყოფი იმავე მიზეზის გამო, რის გა-
მოც მამა“. ოჯახი ეკუთვნის მეგრელთ მამას¹³¹.

129 მთხრ. აბიკა ბალათერას ძე არაბული, სოფ. ჩირდილის დედალეთისმშობ-
ლის ჯვარის ხუცესი, ხევსურეთი, 1975 წ.

130 მთხრ. აბიკა ბალათერას ძე არაბული, ხევსურეთი, 1975 წ.

131 მთხრ. გოგოჭური მამუკა გამახელას ძე, ხევსურეთი, 1976 წ.

2. გოგოქური ხთისო აფშინას ძის ოჯახი. 1949 წ., ოჯახი შედგებოდა ხუთი სულისაგან, აქედან — ერთი მამაკაცი:

გოგოქური ხთისო აფშინას ძე დაბად. 1911 წ., ოჯახის უფროსი.

„ხთისო კელოსნად ყოფილა საღეთო გუდანის ჯვარში. მედროშედ არ იყო ნამყოფი, ისე კი გუდანში უნდა ყოფილიყო მედროშედ“. ოჯახი ეკუთვნის ნათუშართ მამას¹³². ანალოგიური ვითარება დგინდება ხევსურეთის სხვა სოფლებშიც¹³³.

ჯვარის ხელოსანთაგან მედროშეთა გამოყოფის ორი ძირითადი წესი დავაფიქსირეთ ხევსურეთში: ა) რიგითი, წილისყრის საშუალებით დროებით მსახურად და ბ) მემკვიდრეობითი, ჯვარის მუდმივ მედროშედ. განვიხილოთ ორივე მათგანი ცალ-ცალკე. ჯვარის ხელოსანთაგან მედროშეთა რიგით დადგომა ჩვენ დავამოწმეთ სამაგანძუროს თემის ცენტრალურ სალოცავში — საღეთო გუდანის ჯვარში და ამ თემში შემავალ სხვა თემების უმრავლეს ჯვარებში, არხოტის თემის თითქმის ყველა ჯვარში, წყალსიქითის (როშკის) თემის და გურო-გიორგწმიდის შემდეგ ჯვარებში: საღმრთო გიორგისა და წმ. გიორგის ჯვარში. აი, რა ცნობებს გვაწვდიან აღ. ოჩიაურის მასალები საღეთო გუდანის ჯვარში მედროშეთა ხელოსნებიდან რიგით, წილისყრის წესით დადგომის შესახებ. „მ ე დ რ ო შ ე გ ა მ ო ი ყ ო ფ ო დ ა ჯ ე ლ ო ს ნ ე ბ ი დ ა ნ, მ ე დ რ ო შ ე ო ბ ა ზ ე წ ი ლ ს ყ რ ი დ ნ ე ნ. წილის ყრის დროს ხუცესი ამოიღებდა ქუდში ჩაყრილ წილებს, რომლებიც სხვადასხვანაირად იყო დანიშნული. წილის ამოღების დროს ხუცესი ქუდმოხდილი შეეხვეწებოდა პირჯვრის წერით გუდანის ჯვარს: „დალოცვილო სახმთო, შენ უშველი შენთ კელდებულთ კელოსანთად ვინც უფრო შენის საკადრისია, ის აირჩი შენის დროშის მკადრედ შენის სახელის ჭირიმი“. ამოიღებს ორ წილს: პირველი წილით ერგება სალაშქრო დროშა, მეორით — მ გ ზ ა ვ რ ი და მესამე დროშას სახუცო ერქვა, ხუცესი ამას არსად არ ატარებდა. ეს დროშა იყო მუდამ ამ ჯვარში დაბრძანებული სასაკლავესთან ახლო... მ გ ზ ა ვ რ

¹³² იქვე.

¹³³ მოტანილი მასალა ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს აღნიშნული პირები მხოლოდ მედროშეებად დგებოდნენ. მედროშედ ყოფნის ვადის გასვლის შემდეგ იგივე პირები (კელოსნები) შეიძლებოდა მეგანძეებად, მეზარეებად, ან სხვა „თანამდებობაზედ“ დაეყენებინათ, თუ კი ეს „თანამდებობანი“ ამ ჯვარში რიგით წესს ემორჩილებოდა. ამ „თანამდებობის“ ვადის გასვლის შემდეგ, აღნიშნულ პირს, შეიძლებოდა ისევ მედროშეობის რიგი მოსვლოდა და ა. შ.

დროშას ატარებდა ის კელოსანი, ვისაც წილით ერგებოდა... სალაშქრო დროშას და სახუცო დროშას გამოაბძანებდა და მიაბძანებდა ის, ვისაც სალაშქრო დროშა ერგებოდა. ხოლოთ თუ სადმე სალაშქროდ წავიდოდნენ გუდანის ჯვარის დროშის ქვეშ, მაშინ სალაშქრო დროშით წინ გაუძღვებოდა მისი კელოსანი: ხუცესიც წავიდოდა სახუცო დროშით და ორივენი ერთად ვალდებულნი იყვნენ ლაშქრისათვის ეხელმძღვანელათ და ხალხიც ისე ემორჩილებოდა მათ, როგორც სარდალს“¹³⁴.

ხელოსნებიდან მედროშეთა რიგით, წილისყრის წესით დადგომის რამდენიმე ვარიანტს ვამოწმებთ: ა) მედროშენი დგებოდნენ ჯვარის ძველი ხელოსნებიდან ერთი წლის ვადით; ეს ვარიანტი გულისხმობს დროის იმ შუალედს, რომელიც საჭიროა კელოსნის საჯარო საქმეებში გასათვითცნობიერებლად; ბ) ჯვარში ახალმომსვლელი ხელოსანი მაშინვე მედროშედ დგებოდა ასევე ერთი წლის ვადით გ) ხელოსნებიდან გამოყოფილი მედროშე ჯვარს ემსახურებოდა მხოლოდ დღეობიდან დღეობამდე.

საილუსტრაციო მასალა:

ა) ვარიანტი: 1. საღვთო გუდანის ჯვარი — „მეორე წელში (იგულისხმება ხელოსნად მისვლიდან მეორე წელი — ე. ე.) წილს ჰყრიან არაბულები და ქინძარაულები და მედროშე გამოჰყავთ ორორი. ერთ წელს იქნებოდა მედროშედ“¹³⁵. 2. როშკის დიდგორის ჯვარი — „რომენს დღეობაჩი შიაბარეს კელოსნად, მემრო ათენგენა მავ, მაშინ ააბრძანებს დროშას. მაგალითად კელოსნად მიბარება იციან აკვსებას, ამაღლებას, ათენგენას, წელწადს. წელწადს რომიებარას, მამავალ ათენგენას ააბძანებს დროშას, ათენგენას რომიებარას, მეორეს

¹³⁴ აღ. ოჩიაური, ხევსურული ხალხური დღეობების კალენდარი, ნაწ. III, რვ. № 42, გვ. 657—659. გუდანის ჯვარში მედროშეობაზე წილნაყარი ხელოსანი მეგანძედაც მსახურობდა, ამიტომ წილისყრა მეგანძეებსაც ეხებოდა. აღნიშნული ფაქტი საარქივო მასალებში არ არის და ჩვენ მიერ არის დადგენილი ხევსურეთში მივლინების დროს 1975 წ. ამიტომ, აღ. ოჩიაურის მიერ მედროშეობაზე აღწერილი წილისყრა მეგანძეობასაც ეკუთვნის: კელოსანი გუდანის ჯვარში მედროშედ და მეგანძედ ერთდროულად დგებოდა. მთხრობელთა ცნობით, ძველად გუდანის ჯვარში მეგანძეობაც რიგით, წილისყრის წესით ყოფილა და ასეთ შეთავსებასაც აღვილი არ ჰქონია.

¹³⁵ აღ. ოჩიაური, ხევსურული ხალხური დღეობების კალენდარი, ნაწ. III, რვ. № 42.

ათენგენას ააბძანებს დროშას მანამდე ეეგრ, ას ხოლოთ წმიდობს... 3. ჩირდილის დედადეთისმშობლის ჯვარი — ორი მედროშე დგებოდა თითო წლით კელოსნობის მეორე წელს. ორი დროშა ჰქონდა ჯვარს, მესამე ხუცესისა იყო, მე მქონდა. მედროშენი წელში ერთხელ იყვნენ კელოსნებიდან. 4. ზეისტეჩოს ჯვარი — „მედროშეობა წლით ათის ზეისტეჩოს ჯვარში თითო წლით. ორი კაცია მედროშედ ერთი წელიწადი. ძველი კელოსნებიდან დგებიან, სხვა არ შეიძლება“. 5. ს. ატაბეს ჯვარი — „მე ოცი წლის მაინც ვიქნებოდი. ცუდად გავხდი. მკითხავმა უთხრა (მშობლებს), იქ (ატაბეს ჯვარში) უნდა მიიყვანოთ კელოსნადო... ხან დროშა მებარა (გულისხმობს მედროშეობას — ე. ე.), ხან თას-განძი (გულისხმობს მეგანძეობას — ე. ე.), ბევრი კელოსანი ვიყავით, იქნებოდა ოცი მაინც. ჩვენ მორიგეობით ვიყავით, წელს თუ მე მქონდა დროშა, მომავალს — სხვას“¹³⁶.

ბ) ვარიანტი, აღინიშნება არხოტის თემის ჯვარებში. აქ ახალდამდგარი კელოსანი მაშინვე მედროშედ დგება და ერთ წელს ემსახურება ჯვარს. აღნიშნულმა ფაქტმა ზოგიერთ ავტორს აფიქრებინა, რომ კელოსანი და მედროშე ერთი და იგივეა¹³⁷, ადგილი ჰქონდა ეთნოგრაფიული მასალის ცალმხრივად შეფასებას, რადგანაც იმავე საარქივო მასალებში აღწერილია მედროშედ დაყენების სხვა წესიც, როდესაც არხოტში მედროშე, თუ ახლადდამდგარი კელოსანი არაა, ძველი ხელოსნებიდან დგება რიგით. გარდა ამისა, არსებობს მასალები, რომლის მიხედვით არხოტში ახლადდამდგარი კელოსანი, მედროშეს გარდა, მესაფუვრე და მეკოდეც არის¹³⁸. ამიტომ, არხოტის ჯვარებში ახლადდამდგარმა ხელოსანმა საკუთრივ „საქელოში ჩადგომის“ წესისათვის საჭირო ხარჯებს გარდა, ე. ი. იმ ხარჯების გარდა, რაც მის ხელოსნად დადგომას სჭირდება, უნდა გაიღოს დამატებით ერთი

¹³⁶ მთხრ. ბალო ბაბოს ძე გოგოქური, წითელწყაროს რაიონი, სოფ არხილოსკალო, 1973 წ.

¹³⁷ М. К а н д е л а к и, к вопросу о социально-религиозном институте хевнсбероба у горцев Восточной Грузии, გვ. 356. საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიის საკითხები. М. К а н д е л а к и, Хелосане у горцев Восточной Грузии, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, 95, № 3, 1979.

¹³⁸ ვ. ბარდაველიძე, 1947 წ. ხევსურეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალები. მთხრ. გარსია ოჩიაური და 98 წ. ხირჩლა წიკლაური, ს. ამლის იაკრის ჯვარის ყოფილი ხუცესი.

ცხვარი მედროშედ დადგომისათვის და ერთი ბატკანი, რომ მესაფუჟრე და მეკოდე გახდეს¹³⁹. ზემოპოტანილი მასალების გააზრების შედეგად ნათელია, რომ კელოსანი და მედროშე სხვადასხვა ინსტიტუტებია და მათი ერთმანეთში აღრევა დაუშვებელია.

გ) ვარიანტი:

1. სოფ. მოწმავოს ჯვარი — „დროშანი გამადიოდეს მარიანობასად, ათენგენას. სხოდ არ გამადიოდეს... ხუცესიდ' მეზარე მუდმივები იყვნეს; მედროშე მორიგეობით იყვ, მორიგეს აქ იმას ეძახდეს, ვინც დროშას ატარებდა... ამ ჯვარში თითო დღეობაში თითო მორიგეიასად' მეორეს დღეობაში — მეორე მორიგე. ეს ატარებდა დროშასად', სხვას არას აკეთებდ; მარტო მაშინ მივ, როსაც დროშა ექნებოდა ასაძებელი“¹⁴⁰. 2) სოფ. გიორგწმიდის საღმრთო გიორგის ჯვარი — „სახმთოში მედროშეები ხელოსნებიდან დგებიან მორიგეობით... ერთ დღეობაში მევიქნებოდი მედროშე, მეორეში — სხვა. წილს გავყრიდით და ვისაც რომელი დღეობა მეერგებოდა, იმ დღეობაში იქნებოდა მედროშედ“¹⁴¹.

ხელოსანთა რიგებიდან მედროშეთა გამოყოფის მეორე რიგის წესად ჩვენ დავასახელებთ მემკვიდრეობითი წესი, როდესაც ამა თუ იმ ოჯახს, მამას, ან გვარს, „მოდენილობით მოუდის“ ამა თუ იმ ჯვარში მედროშეობა. მაგალითად, მედროშეობა მემკვიდრეობით იყო არდოტის სომხოზ გიორგის და ნახარელა ღვთისმშობლის ჯვარებში. მთხრობელთა ცნობით, ასევე მემკვიდრეობითი ყოფილა მედროშეობა ძველად სოფ. მოწმავოს ჯვარებში. აი, რა ცნობას გვაწვდის ალ. ოჩიაური მედროშეობის მემკვიდრეობითი წესის შესახებ არდოტის სომხოზ გიორგის ჯვარში: „სომხოს გიორგიში მედროშეობა გადადიოდა მემკვიდრეობით; მემკვიდრეობით ისე, რომ ვისიც მამა... იყო მედროშაე, შვილიც ამ თანამდებობაზე რჩებოდა ამ ჯვარში, ხოლოთ თავის ჰკვით კი არ შეეძლო მემკვიდრისათვის გადაეხარა მამას და ან თავის ნებით შვილი დაჰდგარიყო ამ მამის თანამდებობაზე, ეს ისევე ხდებოდა ქადაგის საშუალებით. შეიძლება ბევრი ძმები იყვნენ. ამათ შორის ერთი ვინმე ან ავად გახდე-

139 იქვე.

140 ალ. ოჩიაური, ხევსურული ხალხური დღეობების კალენდარი, ნაწ. II, № 17.

141 მთხრ. ხახონ სოსოს ძე გოგოქური, დაბად. 1897 წ., სოფ. გამარჯვება, 1976.

ბოდა, ან ხიფათს რამეს გადარჩებოდა, მაშინ მკითხავიც უმკითხა-
ვებდა მედროშედ მისვლას“¹⁴².

საინტერესო მასალა დავამოწმეთ ხევსურეთში გუდანის ნახა-
რელა ღვთისმშობლის ჯვარში მედროშეობის მემკვიდრეობითი წე-
სის შესახებ. „ქვევით ჯვარში, ნაჯარელაში — გვამცნობს გიგია გი-
ორგის ძე კინჭარაული — მუდმივია მედროშე. მუდმივი მედროშე
იყო ნასთვლევათიდან, სხვას მე არ მოვსწრებებივარ; გადუას მამი-
შვილობა, მაგის მამაც მედროშე იყო. ორ კაც იყო მედროშე, ორი-
ვე ნასთვლევათი“¹⁴³. თვით გადუა კინჭარაულის ცნობით, მედრო-
შეობა ნახარელა ღვთისმშობლის ჯვარში ორ მამას ნასთვლევათ და
ჯარიათ მოუდიოდათ. ერთი მედროშე ნასთვლევათიდან იყო, მეო-
რე — ჯარიათ მამიდან. მაგრამ ისევე, როგორც არღოტის სომხოს
გიორგის ჯვარში, ნახარელა ღვთისმშობელშიც, მედროშედ, ამ ორი
მამიდან, ქადაგი დააყენებდა: „ნაჯარელაში მედროშეობა მუდმივია.
მედროშეს ქადაგი მოითხოვს, ხატი თვითონ მოითხოვს. მე მახსოვს
მამაჩემი მედროშედ რომ მიიყვანა, ჩემი პაპა უკვე მოხუცი იყო.
მამაჩემს ყვაილი გამოაჩნდა და მიიყვანა მედროშედ“¹⁴⁴. თუ თვალს
გავადევნებთ გადუას მამიშვილობის — ნასთვლევათ — გენეალო-
გიურ სქემას (იხ. ტაბ. 2), ჩვენს ყურადღებას მიიპყრობს, უპირვე-
ლესად, ის გარემოება, რომ ყველა თაობის წარმომადგენელი ნახა-
რელა ღვთისმშობლის ჯვარის ხელოსანია, გარდა აბიკასი, გადუას
ბიძისა, რომელიც გუდანის ჯვარის კელოსანი და ხუცესი ყოფილა.
მედროშეობის მემკვიდრეობითი ხაზი ნასთვლევათ მამაში მამიდან
შვილზე გადადის: გადუა, რომელიც უნდა ყოფილიყო ნახარელა
ღვთისმშობლის ჯვარის ხელოსანი და მედროშე; გადუას მამა —
თოთია, რომელიც ყოფილა ხელოსანი და მედროშე ნახარელაში.
საინტერესოა, რომ თოთიამ მედროშეობა თავის მამისგან მხოლოდ
ავადნყოფობის შემდეგ („ყვაილი გამოაჩნდა“) მიიღო. ამ საფუ-
ძველზე ქადაგმა ძმებს შორის იგი ამოარჩია მედროშედ, როგორც
„დამიზნებული“ და ჯვარ-ხატის რჩეული¹⁴⁵. გადუას პაპა-ხაძია,

142 ალ. ოჩიაური, დასახელებული ხელნაწერი.

143 მთხრ. გიორგი გიგიას ძე კინჭარაული, ხევსურეთი, 1975 წ.

144 მთხრ. გადუა თოთიას ძე კინჭარაული, ხევსურეთი, 1975 წ.

145 გარდა „დამიზნებლისა“, მემკვიდრეობითი წესის დროს მოქმედებდა
ძმებს შორის უფროს-უმცროსობაც, თანამდებობა შეიძლება მამიდან უფროს
შვილზე გადასულიყო. აქ უკვე ჩანს, უფლებების მიხედვით დიფერენციაცია ერ-
თი ოჯახის კელოსანთა შიგნით: კელოსანი ძმებიდან მამის „თანამდებობას“ მემ-
კვიდრეობით იღებდა უფროსი ძმა.

რომელიც ასევე ყოფილა ხელოსანი და მედროშე ნახარელაში (გვერდით რჩება გადუას პაპის ძმა — თოთია); გადუას პაპის მამა — შიშიკურა, რომელიც ამავე ჯვარის ხელოსანი და მედროშეა და გადუას პაპის პაპა — ნასთვლევა, რომელიც, ასევე, ნახარელა ღვთისმშობლის ჯვარის ხელოსანი და მედროშეა. თაობათა გამოთვლის საფუძველზე ეს დაახლოებით მოდის მე-18 საუკუნის შუა წლებზე. აღსანიშნავია ის ფაქტიც, რომ ნასთვლევათ მამიშვილობის კელოსნები მედროშეობასთან ერთად „ზარის დამრეკნიც“ (მეზარეები) და მესაფუვერეებიც ჩანან (ნასთვლევას მაგალითი).

ჯვარში მედროშედ დადგომა მეთემის მხრიდან გარკვეული სახის „გამოსალებთან“ იყო დაკავშირებული. გამოსალების სახე და ოდენობა დამოკიდებული იყო იმაზე, თუ ვისგან დგებოდა მედროშე. თუ მედროშე ხელოსანთაგან დგებოდა¹⁴⁶, მაშინ იგი მხოლოდ ერთ საკლავს მიიყვანდა ჯვარში, გაინათლებოდა, რომ „ჯვარის დროშის ხელით შეხების ღირსი გამხდარიყო“. მედროშენი დგებოდნენ მხოლოდ იმ ხელოსანთაგან, რომლებმაც გადაიხადეს საჯელოში ჩადგომის, ანდა ზღუბლის დალაკვის წესი. ხელოსანი რომელიც ვერ შეძლებდა აღნიშნული წესების შესრულებას, ჯვარში მედროშედ ვერ დადგებოდა. ასეთ ხელოსანს არც ჯვარი „მფითხოვდა“ მედროშედ და არც წილს უყრიდნენ მედროშეობაზე.

II. ჯვარის კელოსანთაგან „მაგანძურთა“ დაყენება. როგორც საყოლვეთაოდ ცნობილია, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ჯვარ-ხატები დიდი რაოდენობით ფლობდნენ განძეულს (ოქრო-ვერცხლს, სპილენძეულსა და ა. შ.), რომელიც ფულთან ერთად ჩაბარებული ჰქონდა სპეციალურ პირს — მაგანძურს¹⁴⁷. მთხრობელთა ცნობით, მაგანძური თავისი მნიშვნელო-

¹⁴⁶ ზოგიერთ ჯვარში მედროშე ერისგანთაგანაც დგებოდა; იხ. § 3. ბ) კელოსნის ადგილი და როლი თემის მმართველობის აპარატში.

¹⁴⁷ ხევისრეთში მუშაობის წლებში (1974—1975—1976—1977) ვერ შეეძლო გვენახა, ან თუნდაც მთხრობელთა სიტყვით აგვეწერა რომელიმე ხატის განძისე, როგორც ეს გვაკეთებთ მთიულეთ-გუდამაყრის ხატებში 1967 წ., აქ ჩვენი თვალთ ვნახეთ და აღწერეთ (აგრეთვე მოხდა მათი ფოტოფიქსაცია და ჩახატვა) ჯვარ-ხატების განძი, ხშირად ძლიერ მდიდარი და ძვირფასი. მათ შორის მაღალმხატვრულ დონეზე, ზოგჯერ ადგილობრივი, ოქრომკვლელების მიერ შესრულებული ოქროს, ვერცხლის (ოქროში დაფერილი) ჯვრები, ძვირფასი თვლებით შემკული კი. ჩვენ მიერ შესრულებული მთიულეთ-გუდამაყრის ჯვარ-ხატებისა და განძის აღწერილობა ინახება საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივში.

ბით მეორე პირი იყო ჯვარში და ამ მხრივ პირველობას იგი მხოლოდ ხუცესს თუ უთმობდა. ეს ჩანდა თუნდაც ჯვარის „დარბაზში ჯდომის“ წესიდანაც. სათავეში მჯდომი ხუცესის შემდეგ მეორე სკამი მაგანძურისა იყო. ასევე, მაგანძური აქტიური მონაწილე ყოფილა საჯვარო და სათემო საქმეების გარჩევისა და გადაწყვეტის დროს.

თუ ჯვარში მედროშედ მისვლა ხევსურეთის რაჰდენიშე თემში მაინც ერისგანთავან შესაძლებელი იყო, ამას ვერ ვიტყვით მაგანძურობის შესახებ. ხევსურეთში ყველა თემში ერთნაირად მოქმედებდა ერთგვაროვანი წესი: მაგანძური აუცილებლად იმ ჯვარის ხელოსანი იყო, სადაც მაგანძურად დგებოდა.

ამავე დროს, მასალების ანალიზით ირკვევა, რომ დღევანდელ ვითარებაში ხევსურული ჯვარის მსახურთა არცერთი სახე არ არის ისე გაფარმკრთალებული და წაშლილი, როგორც მაგანძურისა. ხშირია მაგანძურობის შეთავსება ჯვარის სხვა სამსახურთან და ერთ პიროვნებაში მათი გაერთიანება, მაგალითად, მაგანძურის თანამდებობის შეთავსება მედროშეობასთან, ხუცესობასთან; დასტურობისა და მაგანძურობის, მესაფუერეობისა და მაგანძურობის შეთავსება, ანდა აღნიშნული თანამდებობის სრულიად გაქრობა ჯვარში.

საილუსტრაციო მასალა:

1. ზეისტეჩოს ჯვარი — „მაგანძური მემკვიდრეობით იყო, სიკვდილამდე, ეხლა აღარაა, დასტური ზიდავს განძს ლამისთევაში“¹⁴⁸.
2. სოფ. ჰორმეშავის წმ. გიორგის ჯვარი — „ჰორმეშავში ორი მედროშე დგას მუდმივად. მეორე მედროშეა ქორია ჩალხიას ძე, ფასიორათი, მაგანძურიცაა და მედროშეც“¹⁴⁹.
3. ხახმატის წმ. გიორგის ჯვარი — „ხახმატის წმ. გიორგის ხატს კელოსანი წინათ ბევრი ჰყავდა, ოცი კაცი მაინც იქნებოდა. ეხლა — აღარ. ეხლა მე ვარ დეკანოზიც და მაგანძურიც“¹⁵⁰.
4. საღმრთო გუდანის ჯვარი — „გუდანში მაგანძური მედროშეა“¹⁵¹.

ასეთი ვითარება, რა თქმა უნდა, ბოლო, მოგვიანო ხანის ვითარებაა და დაკავშირებულია იმ უდიდეს ძვრებთან, მთაში რომ მოხდა და ხდება. მოსახლეობისა და ჯვარ-ხატების განძეულობათა

148 მთხრ. გიორგი გიგის ძე არაბული, ზეისტეჩოს ჯვარის ხუცესი, 1974 წ.

149 მთხრ. მამუკა გამახელას ძე გოგოჭური, 1975 წ.

150 მთხრ. ვეფხვია მამუკას ძე ქეთელაური, ხუცესი, 1976 წ.

151 მთხრ. სოფ. ჩირდილის დედაღვთისმშობლის ჯვარის ხუცესი აბიკა ბათყარას ძე არაბული. 1974 წ.

შემცირება და ზოგჯერ მათი საერთოდ არარსებობა, ყველაფერი ეს განაპირობებს მაგანძურის ფუნქციისა და უფლება-მოვალეობის შესუსტებას ჯვარში და ზოგჯერ სრულიად წაშლას. მიუხედავად მაგანძურობის ამყამინდელი ასეთი სიფერმკრთალისა, ვიმეორებთ ერთი რამ ცხადია: მაგანძური აუცილებლად იმ ჯვარის კელოსანია, სადაც მაგანძურად დგება. ეს ხევსურ მეთემეს დღევანდელ ვითარებაშიც კი კარგად ახსოვს, არ ივიწყებს და მუდამ ითვალისწინებს. აი, რას გვიამბობს როშკის დიდგორის ჯვარის ეხლანდელი მაგანძური ამ „თანამდებობაზედ“ თავის მისვლაზე ჯვარში: „მე კელოსნად არ ვიყავი მისული, ერთდროულად მივედი კელოსნადაც და მაგანძურადაც. კელოსნად ამალლების დროს, მაგანძურად — ათენგენას. ამალლება მაისშია, ათენგენობა — ივლისში. ძველად ეს იშვიათად მოხდებოდა. მაგანძურად როგორ მივა, თუ ხელოსნად არ ყოფილაო“ — მოხუცებმა, მორიგეებმა უთხრეს მამაჩემს. „რამე ცოდვა არ ჩამადენინონო ხეთის წინაშეო“ — უთხრა მამაჩემმა ქადაგს. მაგრამ მკითხავმა უთხრა: ერთ ხატობაში კელოსნად მიიყვანე, მეორე ხატობაში მაგანძურადო. მაგანძური დიდგორში მუდმივია. ეხლა ორი მაგანძური ვართ, მე და მამაჩემი. პაპაჩემი მეორე ხატში — მთავარ-ანგელოზში იყო ხელოსნად და იქვე — მაგანძურად¹⁵²“.

მთხრობლის სიტყვები კომენტარს არ საჭიროებს, მაგრამ მაინც აღვნიშნავთ რამდენიმე, ჩვენთვის საინტერესო მომენტს: ა) მაგანძურად დადგომას წინ უნდა უსწრებდეს ამავე ჯვარში ხელოსნად მისვლა; ბ) ხევსურული წესი ხელოსნობასა და მაგანძურობას შორის დროის შუალედური პერიოდის არსებობას ვარაუდობს; გ) ხელოსნობასა და მაგანძურობას შორის ამ შემთხვევაში დაცული შუალედური პერიოდი (ამალლებიდან ათენგენობამდე) მთხრობელს არ მიაჩნია საკმარისად და აცხადებს: „ერთდროულად მივედი კელოსნად და მაგანძურადაცო“¹⁵³. დ) დიდგორის ჯვარში მაგანძური მუდმივია და ქადაგისგან არის დაყენებული. იგი მამიდან შვილზე გადადის მემკვიდრეობით. ჯვარის ხელოსანთაგან ამავე ჯვარის მა-

152 ავტორის საველე დღიურები. 1975 წ., მთხრ. ჟურნა ივანეს ძე წიკლაური.

153 საერთოდ, დღევანდელ ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში ხშირია ერთდროულად მისვლა კელოსნად და მეგანძედ, რაც ბოლო დროის მოვლენად ჩითვლება.

განძურთა დადგომის საილუსტრაციოდ მოვიყვანთ სოფ. მოწმოს მთავარანგელოზის ჭვარის მაგალითს. აჰეამდ აღნიშნულ ჭვარში მაგანძურობა შეთავსებულია მედროშეობასთან, კერძოდ მე-3 მედროშესთან, რომელიც „დროშას აღარ ატარებს“ და მხოლოდ „მაგანძურობს“.

სოფ. მოწმო¹⁵⁴.

1. არაბული ბაბუა აბას ძის ოჯახი. 1949 წ., ოჯახი შედგებოდა რვა სულისგან, აქედან — სამი მამაკაცი:

არაბული ბაბუა აბას ძე	დაბად. 1910 წ., ოჯახის უფროსი.
არაბული ბათირა ბაბუას ძე	დაბად. 1942 წ., შვილი.
არაბული სუმბატა	დაბად. 1946 წ., შვილი.

„ბაბუა ორგანვე ინათლებოდა კელოსნად: მთავარანგელოზში და ლიქოკში, კარატის ჭვარში. მაგანძურად იყო ნამყოფი მთავარანგელოზში. ბათირა — შვილი — არ არის ჭერ კელოსნად, ეხლა უწყითხავეს და უნდა მივიდეს მთავარანგელოზში. სუმბატა — შვილი არ არის კელოსნად, რუსეთშია“. ოჯახი ეკუთვნის ხონდათ მამას.

2. არაბული სუმბატა ხირჩლას ძის ოჯახი. 1949 წ., ოჯახი შედგებოდა ხუთი სულისგან, აქედან — ოთხი მამაკაცი:

არაბული სუმბატა ხირჩლას ძე	დაბად. 1903 წ., ოჯახის უფროსი.
არაბული ხირჩლა მამუკას ძე	დაბად. 1870 წ., მამა.
არაბული გიორგი სუმბატას ძე	დაბად. 1934 წ., შვილი.
არაბული აბიკა სუმბატას ძე	დაბად. 1935 წ., შვილი.

„სუმბატა — მთავარანგელოზის კელოსანია, ეხლა ათენგენობას მაგას ჰქონდა მაგანძურობა. ბევრჯერ იყო უკვე მაგანძურად. მამა — ხირჩლა — მთავარანგელოზის კელოსანი და ხუცესი იყო. გიორგი — შვილი — არსად არ არის ჭერ კელოსანი, აბიკა — შვილი არ არის კელოსნად“. ოჯახი ეკუთვნის ხონდათ მამას.

3. არაბული სუმბატა გაგუჩას ძის ოჯახი. 1949 წ., ოჯახი შედგებოდა ხუთი სულისგან, აქედან — 3 მამაკაცი:

არაბული სუმბატა გაგუჩას ძე	დაბად. 1911 წ., ოჯახის უფროსი.
არაბული ელგუჯა	დაბად. 1915 წ., ძმა.
არაბული ბალათერა სუმბატის ძე	დაბად. 1946 წ., შვილი.

¹⁵⁴ სოფ. მოწმოს შესახებ ცნობები მოგვაწოდა მთხრობელმა ბათაკა არაბულმა.

„სუმბატა — კელოსანი მთავარანგელოზში. მაგანძურადაც იქ არის ნამყოფი. ელგუჯა — ძმა — კელოსანი მთავარანგელოზში: ეხლა მარიამობას ეგ იქნება მაგანძური, მაგისი რიგია. ბალთერა — შვილი — არსად არ არის ნამყოფი კელოსნად, ქალაქში ცხოვრობს“. ოჯახი ეკუთვნის ურჯუყათ მამას.

4. არაბული აბიკა გიგიას ძის ოჯახი. 1949 წ. ოჯახი შედგებოდა შვიდი სულისგან; აქედან — სამი მამაკაცი:

არაბული აბიკა გიგიას ძე დაბად. 1907 წ., ოჯახის უფროსი.

არაბული ბათირა აბიკას ძე დაბად. 1937 წ., შვილი.

არაბული გიორგი აბიკას ძე დაბად. 1946 წ., შვილი.

„აბიკა — კელოსანი მთავარანგელოზის ჯვარში. მაგანძურადაც ნამყოფია ამ ჯვარში. ბათირა — შვილი — ბაცალიგოს ჯვარში მიიყვანეს კელოსნად, იმ ჯვარმა მართხოვა. გიორგი — შვილი — დაიღუპა“. ოჯახი ეკუთვნის ხონდათ მამას. და ა. შ.

ჯვარის ხელოსანთაგან მაგანძურთა დაყენების სამი ძირითადი სახის წესი დაეამოწმეთ ხეესურეთში: ა) რიგითი, წილისურის საშუალებით დროებით მსახურად, ბ) ქადაგით არჩეული მუდმივ მსახურად და გ) მემკვიდრეობითი, ასევე ჯვარის მუდმივ მსახურად.

ჯვარის ხელოსანთაგან მაგანძურად დაყენება რიგითი, წილისურის წესით ხდებოდა, მაგალითად, მოწმაროს მთავარანგელოზის, ხახმატის წმინდა გიორგის, გიორგწმიდის კოპალას, ატაბეს ჯვარებში. და ა. შ.

საილუსტრაციო მასალა:

1. სოფ. ატაბეს ჯვარი — ა) „მედროშე და მაგანძური კელოსნებიდან დგებოდნენ. მაგანძური ერთწლიანი იყო და რიგით დგებოდა“¹⁵⁵.

ბ) „მე ოცი წლისა მაინც ვიქნებოდი, ცუდად გავხდი. მკითხავმა უთხრა ჩემს მშობლებს იქ (ატაბეს ჯვარში — უ. ე.) უნდა მიიყვანოთ კელოსნადო, ყოველ ათენგენობას ჰქედილა უნდა მიიყვანა, სხვა დღეობაში — არა. ხან დროშა მებარა (გულისხმობს მედროშეობას — უ. ე.), ხან თას-განძი (გულისხმობს მაგანძურობას — უ. ე.)“¹⁵⁶. 2. ხახმატის წმ. გიორგის ჯვარი — „მაგანძურები და მედროშეები ცვლით არის; მედროშე — ორი წლით, მაგანძური — 1 წლით. მაგანძური კელოსანია“...¹⁵⁷.

155 ვ. ბარდაველიძის მიერ 1947 წ. ხეესურეთში შეკრებილი მასალებიდან.

156 მთხრ. ბალო ბაბოს ძე გოგოქური, წითელწყაროს რაიონი, 1977 წ.

157 მთხრ. ვეფხვია მამუკას ძე ქეთელაური.

ხელოსანთაგან მაგანძურად დადგომის მესამე რიგის წესად ჩვენ დავასახელებთ მემკვიდრეობითი წესი, როდესაც ამა თუ იმ მამას ან ოჯახს „მოღენილობით“ მოუღის ამა თუ იმ ჯვარში მაგანძურობა. ზეისტეჩოს ჯვარში მაგანძურობა მოუღიოდათ დავითაურთ მამის ხელოსანთ. ამ მამის წარმომადგენელი — თოთია წიქას ძე არაბული 4—5 წლის წინათ მაგანძურად ყოფილა აღნიშნულ ჯვარში და სიკვდილამდე ემსახურა მას. ასევე მაგანძურად ყოფილა ამავე ჯვარში თოთიას მამა წიქა და პაპა თოთიასი დათურა და „იმათი მამა-პაპანი კიდეც“ — გადმოგვცემს ზეისტეჩოს ჯვარის ხუცესი გიორგი გიგიას ძე არაბული¹⁵⁸. როგორც ჩანს, დავითაურთ მამაში მაგანძურობა მაჰიდან შვილზე გადადიოდა. მაგანძურობა მემკვიდრეობითი ყოფილა ნახარელა ღვთისმშობლის ჯვარში. სადაც „უქკუათ მამის ხელოსანთ მოუღიოდათ“. „მოღენილობით“ ყოფილა მაგანძურობა ჩირდილის დედაღვთისმშობლის ჯვარში, სადაც თემროზათ მამის ხელოსანთ „მოუღიოდათ“. ასევე „მოღენილობით“ ყოფილა მაგანძურობა ჰორმეშავის წმ. გიორგის ჯვარში, სადაც მეგრელთ და ფასიორათ მამების ხელოსანთ „მოუღიოდათ“. ხელოსანთაგან მაგანძურად დადგომის მემკვიდრეობითი წესი ჩანს როშკის დიდგორისა და მთავარანგელოზის ჯვარებშიც¹⁵⁹.

სამემკვიდრეო მამის ხელოსანებში მაგანძურს ქადაგ-მკითხავეები ასახელებდნენ და ნიშნავდნენ.

სამემკვიდრეო მამიშვილობაში თუ კელოსნობა საყოველთაო იყო (კინკარაულის გვარის ნასთვლევათ მამიშვილობის მსგავსად, იხ. ტაბ. № 2) და მაგანძურობა მამიდან შვილზე გადადიოდა, მაშინ, მედროშეობის ანალოგიურად, მოსალოდნელი იყო ორი ვარიანტი: ა) კელოსან ძმებიდან ერთ-ერთ მათგანს ჯვარ-ხატი „მომამიზეზებდა“ (ავად გახდიდა) და ქადაგიც მას დაასახელებდა მაგანძურად; ბ) მაგანძურად დგებოდა კელოსან ძმებიდან უფროსი ძმა.

ჩვენ მიერ დამოწმებულია ისეთი მამებიც, რომელთა შიგნითაც, ყველა მეთემე მამაკაცი არ იყო კელოსანი. აქ კვლავ გვინდა დავუბრუნდეთ სოსანათ მამიშვილობას, რომელთა კელოსანებსაც მემკვიდრეობით მაგანძურობა და მეზარეობა მოუღიოდათ ჯვარში (იხ. ტაბ. № 1). მთხრობლის ცნობით, საღარას შვილებიდან სამუკა, რადგან სოფ. გიორგწმინდის კოპალას კელოსანია, იქ დადგებოდა მაგანძურად და მეზარედ, ხოლო იმედა ამავე სოფლის სამხეთო გი-

¹⁵⁸ ავტორის საველე დღიურები, 1974 წ.

¹⁵⁹ თ. ოჩაიური, დასახ. ნაშრ., გვ. 69.

ორგის ჯვარის კელოსანია და ამიტომ ამ ჯვარში დადგებოდა მსახურად. ძმათაშვილებში (სამუქას ჩამომავლობაში) კი მაგანძურობა და მეზარეობა მაჰიდან შვილზე კი აუ გადადიოდა, არამედ ძმისწულზე და კიდევ უფრო შორსაც: ბიძის ძის შვილზე, ანუ ბიძაშვილის შვილზე; კელოსნობაც ასეთივე ხაზით მიდიოდა. აღნიშნული ნათესაური წრის (მამა, ბიძა, ბიძის ძე, ბიძის ძის შვილი) კელოსნებიდან მაგანძურს და მეზარეს ქადაგი დაასახელებდა. აღსანიშნავია ის ფაქტიც, რომ სოსანათ მამიშვილობაში მაგანძურობა და მეზარეობა კოპალას ხატში სადარას შვილებიდან მხოლოდ უფროსი შვილის (უფროსი ძმის — სამუქას) ჩამომავალთ მოუდიოდათ. მაგანძურად დაყენების ამ ორი ძირითადი წესის გარდა, ხეესურეთში სცოდნიათ აგრეთვე ჯვარის ხელოსნებიდან „მაგანძურთა ქადაგით დაყენების“ წესი. ასეთ დროს ქადაგს დასვამდნენ და ჯვარის ხელოსნებიდან იგი ამოირჩევდა მაგანძურს. აღნიშნული წესით მაგანძურის დაყენება დამოწმებული აქვს თ. ოჩიაურს: „ქადაგს სვამენ ახალ წელს კარატის ჯვარში მაგანძურის... დასაყენებლად“ (ლიქოკის ხეობა), „ქადაგს სვამდნენ“ სოფ. გველეთშიც მაგანძურის დასაყენებლად“. „ქადაგის დასმა“, „მაგანძურის დასაყენებლად“ სცოდნიათ სოფ. მოწმაოშიც; ქადაგობის დროს ქადაგი გამოაცხადებდა მაგანძურის სახელს. მაგ., „ჩამიზარებავ ჩემ თეთრეულნი, ჩემ განძეულნი ტარიელ გიგიაის ძისად“. ასევე ყოფილა მაგანძურის დაყენება სოფ. ბაცალიგოს პორქუშის ჯვარშიც¹⁶⁰.

მაგანძურად მიმსვლელი კელოსანი ერთი საკლავით „კელმჯარს გაინათლავდა“ და ხატის განძსაც „განათლავდა“ საკლავის სისხლით.

მაგანძურნი დგებოდნენ მხოლოდ „საკელოში ჩამდგარი// „ზღუბლდალაჯული“ კელოსნებიდან. იმ კელოსანთაგან, რომლებმაც ვერ შეძლეს „საკელოში ჩადგომის“ ან „ზღუბლის დალაჯვის“ წესის შესრულება, მაგანძურად ვერ დადგებოდნენ. მაგანძურს, როგორც ჯვარიონთა წარმომადგენელს. წილი ჰქონდა ჯვარის შემოსავალში. თუ მაგანძურობა რიგით იყო კელოსნებიდან, მაშინ ვადის გასვლის შემდეგ (მაგანძურად შეიძლებოდა დაეყენებინათ კელოსანი ერთი, ორი ან სამი წლით) იგი კვლავ კელოსანთა რიგებს უბრუნდებოდა და იგივე ხელოსანი ახლა უკვე მედროშედ, მეზარედ და ა. შ. დადგებოდა. ვადის გასვლისას მაგანძური კვლავ საკლავს კლავდა. „განათლავდა“ ჯვარის განძს სისხლით და თვითონაც „გაი-

¹⁶⁰ თ. ოჩიაური, დასახ. ნაშრ., გვ. 69.

ნათლებოდა“. მუდმივი მაგანძური კი ჯვარს სიკვდილამდე ემსახურებოდა. შეიძლებოდა ძალიან მოხუცებული კელოსნობიდან განთავისუფლებულიყო; ასეთ შემთხვევაში იგი მაგანძურობიდანაც თავისუფლდებოდა. ამ დროს იგი კვლავ საკლავს კლავდა და იმავე წესს შეასრულებდა.

III. ქადაგად და ხუცესად ჯვარში დადგომა და ხელოსნობასთან მათი მიმართების საკითხი. ქადაგის ინსტიტუტი აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში, მონოგრაფიულადაა დამუშავებული და ამასთან დაკავშირებით საგანგებოდაა შესწავლილი ქადაგად გახდომის წესიც¹⁶¹.

ხატის სხვა მსახურთა შორის ქადაგი ერთ-ერთი ყველაზე თვალსაჩინო პირია. მისი ძირითადი ფუნქცია შემდეგში მდგომარეობდა: ა) შუამავლობა ხალხსა და ღვთისშვილებს შორის; ბ) მომავლის წინასწარმეტყველება (ავადმყოფობა, სიკვდილიანობა, ლაშქრობა, „კრა-ჰრილობა“, ამინდი, მოსავლიანობა და სხვ.); გ) ხატის მსახურთა არჩევა; დ) სახატო საქმეების მოწესრიგება (მამულების შემომკვიდრება იქნებოდა ეს, თუ ხატის მოძრავი ქონების გაზრდა და ა. შ.). ქადაგი ამცნობდა ჯვარის „ყმებს“ „ხთიშვილთა“ განრისხებისა, თუ ნაწყენობის შესახებ, ურჩევდა მათი გულის მონადირების საშუალებებს და სხვ. ე) საზოგადოებრივი ცხოვრების მნიშვნელოვანი საკითხების გადაწყვეტისას, მაგალითად, სალაშქროდ წასვლის მთავარ ორგანიზატორად, კრა-ჰრილობის და თავ-მეთავეობის საქმის მომწესრიგებლად, რჯულის წესების ჩამოყალიბებისა და დადგენის მონაწილედ ქადაგი გვევლინებოდა¹⁶².

ქადაგად დადგომა სამი თანმიმდევრული საფეხურით ხასიათდებოდა: ა) ჯვარისგან დამიზნება — დაქერა; ბ) „გალაბუშება“; გ) „ენის გამალება“, „ენის გამოტანა“ ანუ გაქადაგება. ნაშრომში დადგენილია, რომ ჯვარისგან „დამიზნება — დაქერა“ უფრო ბავშვობისა და ყრმობის ასაკში ხდებოდა. იგი ნერვული ხასიათის ავადმყოფობაში გაზოიხატებოდა. 15—20 წლამდე „დაქერილი“ სუსტ ფორმებში ავლენდა დაქერილობის ნიშნებს: ავადმყოფობდა, წვალობდა, გონებას კარგავდა. დაავადებას ხალხი და ქადაგ-მკითხავე-

161 თ. ოჩიაური, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ქადაგობის ინსტიტუტი) თბ., 1954.

162 იქვე, გვ. 15; 74—86.

ბი ჯვარის მიზეზით ხსნიდნენ, ჯვარი „კელსა სდებს“, ქადაგად ან ხუცესად იქერსო“¹⁶³.

„გალაბუშების პერიოდი“ ქაბუჯობის ხანას ემთხვეოდა. ამ დროს ავადმყოფობა მეტ სიმძაფრეს იძენდა: „დაქერილი ყვიროდა, ტიროდა, ბოდავდა, თავის მოსაყლავად იწევდა. ასეთ მდგომარეობაში იმყოფებოდა ის, სანამ „ენას გამაიტანდა“, ანუ სანამ არ გაქადაგდებოდა. ამ დრომდე „ღვთიშვილი“ წვრთნიდა მას. ესაუბრებოდა, ამცნობდა თავის სურვილებს. „ღაბუში“ „წმიდობდა“: „მირეულ ადგილას“ („სამრელო“, სოფლის საერთო შარა, საძრობე) ვერ გაივილიდა; ეკრძალებოდა ქათმის, კვერცხის, ღორის ხორცის, ნიორის და ხახვის ჭამა. ეკრძალებოდა დაქორწინებაც. გაქადაგება, ანუ „ენის გამოტანა“ ხდებოდა ჩვეულებრივ, რომელიმე დღეობის დროს. ამ დღიდან იგი ქადაგად ითვლებოდა¹⁶⁴.

მაგრამ რა მიმართებაში იყო ხელოსნობასთან ქადაგად გახდომა, გულისხმობდა თუ არა იგი ხელოსნობის პერიოდს? ჩვენ მიერ დამოწმებული მასალების ანალიზის შედეგად ირკვევა, რომ ვერცერთი ახალგაზრდა (თუნდაც უკვე ქადაგად „დაქერილი“, ან ხუცესად „დამიზეზებული“) ჯვარში ვერ შევიდოდა. „დარბაზის ზღუბლს“ ვერ გადააბიჯებდა, თუ ჯერ კელოსნად არ იყო მისული. კელოსნად მისვლა და ისეთი წესების შესრულება, როგორცაა „საქელოში ჩადგომა“, ან „ზღუბლის დალაკვა“, ან თუნდაც მარტო „განათვლა“ და ისე მისვლა კელოსნად, იყო აუცილებელი პირობა ამ ახალგაზრდის ჯვარში შესვლისათვის. ჯვარში მისი შესვლის მიზანს კი წარმოადგენდა მისი ყოველი კუთხის გაცნობა, ყველა საქმეზე დაკვირვება და ყველა საქმის შესწავლა. ყველაფერი ეს დროის შუალედური პერიოდის დაცვას ითხოვდა ხელოსნობიდან „თანამდებობის“ მიღებამდე ანუ საქმის ჩაბარებამდე. მხოლოდ ჯვარში საქმიანობის ყველა სფეროში ასეთ გათვითცნობიერებულ პირს შეეძლო დაეკავებინა შემდეგ მსახურის რომელიმე „თანამდებობა“ და საქმის ცოდნით გასძლიოლოდა. საჯვარო საქმეში გარკვეული ცოდნა-გამოცდილების გარდა საჭირო იყო განსაზღვრული გონებრივი და ფიზიკური სიმწიფე, რომელიც ასაკობრივ სიმწიფეს მოსდევდა თან. კელოსნად გახდომა, კელოსნად მისვლა ჯვარში და თვით ცნება: „კელოსანი“ სწორედ ახალგაზრდის სრულწლოვანებისა და სრულყოფილების განმომხატველი იყო.

¹⁶³ იქვე, გვ. 15—27.

¹⁶⁴ თ. ო ჩ ი ა უ რ ი, დასახ. ნაშრ., გვ. 15—24..

მონოგრაფიაში, მასალების სწორი, ობიექტური შეფასების შედეგად, ქადაგად გახდომის საკითხში, აშკარად ნავარაუდევია სწორედ ეს პერიოდი, თუმცა არცერთი სიტყვით არაა ნახსენები არც „კელოსანი“ და არც ზემოაღნიშნული წესები. მაგრამ მოვუსმინოთ ავტორს: „ხევსურეთში — წერს თ. ოჩიაური — როგორც სოციალურ, ისე რელიგიურსა და საყოფაცხოვრებო საკითხებში ქადაგზე ძალიან ბევრი რამ იყო დამოკიდებული. ამიტომ, ხატს ხალხის წარმოდგენით ისეთი მეენე¹⁶⁵ უნდოდა, რომელსაც ხატისა და ხალხის საქმის გაგება შეეძლო. მცირეწლოვანი, მოუმწიფებელი, მეენე, რომელიც განსწავლული არ იქნებოდა საყოფაცხოვრებო თუ სახატო წეს-ჩვეულებებში, ძნელად თუ შეძლებდა იმ სერიოზული საქმეების მოწესრიგებას, რომლებიც მის ფუნქციათა სფეროში შედიოდა“, ამიტომ, ითვალისწინებს რა ყველა ამ პირობას, ავტორი საბოლოოდ ასკვნის: „ხევსურეთში, როგორც ცნობილია, ახალგაზრდა 15—16 წლიდან გვარისა და თემის სრულუფლებიან წევრად ითვლებოდა. იგი მონაწილეობას იღებდა ყველა იმ წეს-ადათის შესრულებაში, რომლითაც ხევსურები თავის ყოფა-ცხოვრებას აწესრიგებენ. ამ ასაკიდან იგი ჯვარის კარზე სამსახურსაც იწყებდა (!). ქადაგი თემური გაერთიანების წევრი იყო, რომელსაც თემის წინაშე გარკვეული მოვალეობები ჰქონდა დაკისრებული. იგი თემის მმართველობის სისტემაში ერთ-ერთ მთავარ პერსონაჟს წარმოადგენდა. ამდენად, სავსებით ბუნებრივია, რომ დამიზნებელი მაშინ მიეჩნიათ ნამდვილ ქადაგად, როდესაც სრულწლოვანი გახდებოდა¹⁶⁶.

ქადაგად გახდომა და ხელოსნად გახდომა, რა თქმა უნდა, ერთმანეთის პარალელურად მიმდინარე პროცესები იყო. მეთემე-მამაკაცი, დამოუკიდებლად იმისგან, „დაქერილი“ იყო თუ არა ქადაგად (ანდა „დამიზნებელი“ იყო თუ არა ხუცესად), ჩვეულებრივ ასრულებდა ყველა იმ წესებს, რაც წინ უძღოდა ხელოსნად გახდომას. ერთიდან სამი წლის ასაკში ჯერ „მიებარებოდა“ ჯვარს, ანდა, თუ „საწულეს“ შესრულება ევალებოდა, თავდაპირველად „საწულეს“ გადაიხდიდა, შემდეგ კი 15—16 წლისა „საჯელოში ჩადგებოდა“, ან „ზღუბლს დალაჯავდა“. აღნიშნული წესების შესრუ-

165 მეენე — იგივე ქადაგი, იხ. დასახ. ნაშრომი, გვ. 5—6.

166 თ. ოჩიაური, დასახ. ნაშრომი, გვ. 22. თ. ოჩიაურის სიტყვიერი განაცხადით იგი აქ „საჯელოში ჩადგომისა“ და „ზღუბლის დალაქვის“ წესების შესრულებას გულისხმობს.

ლება მითუმეტეს ევალეზობდათ იმ ბავშვის მიმართ, რომელიც პატარობიდანვე ჯვარისგან ქადაგად იყო „დაქერილი“, რადგანაც ქადაგი აუცილებლად იმ ჯვარის კელოსანი უნდა ყოფილიყო, სადაც ქადაგად დგებოდა.

ქადაგობა ხევსურეთში უმეტესად მემკვიდრეობით გადადიოდა და „ერთი მამის კაცთ მოუდიოდათ“. ქადაგობის მემკვიდრეობითობის თავდაპირველ მიზეზად თ. ოჩიაური ნეკროპათოლოგიურ დაავადებას და მისი მემკვიდრეობითი გადაცემის უნარს მიიხსენებს, ხოლო თვალთმაქცობასა და სიმულაციას მეორეულ, იმ დროის მოვლენად თვლის, როდესაც ქადაგად დადგომა ამ პირთა ინტერესებიდანვე გამომდინარეობდა¹⁶⁷.

რაც შეეხება ხუცესს¹⁶⁸, მთხრობელთა ცნობით „უკელოსნოსა ხუცობა არ შეიძლება, არც სხვა რამსამსახური ჯვარისა“¹⁶⁹, ანდა: „საკელოს გადახდა და ზღუბლის დალაკვა ერთია. ამის შემდეგ კელოსანი ბელში შავდება. კელოსნებიდან გამოდის ხუცესი“¹⁷⁰. „თუ საკელო არ ექნებოდა გადახდილი, მანამდე არ შეეძლო ჯვარში სამსახური, საკელოს რომ იქამდა, მერე ხუცობაც შეეძლო, მედროშეობაც და ყველაფერი საქმე ხატში“¹⁷¹. საკითხების ამ ფონზე საინტერესოდ მოსჩანს გადუა თოთიას ძე ჭინჭარაულის, საღმთო გუდანის ჯვარის ეხლანდელი ხუცესის, ამ „თანამდებობაზედ“ დადგომის მაგალითი. როგორც თვითონ გადუა ჭინჭარაული გადმოგვცემს, მის მამიშვილობას „არ მოუდიოდა ხუცესობა“ საღმთო გუდანის ჯვარში. „ნასთვლევიანი“ (მამიშვილობა, რომელსაც გადუა ჭინჭარაული ეკუთვნის) მემკვიდრეობითი მედროშეები იყვნენ ჭინჭარაულის გვარის სალოცავში — ნახარელეთის მშობლის ჯვარში. ხელოსნადაც ნასთვლევათ მამის კაცები

167 თ. ოჩიაური, დასახ. ნაშრ., გვ. 24—25—27.

168 ხუცესის ინსტიტუტს მონოგრაფიულად შეისწავლის მ. კანდელაკი. ჩვენ კი ამჟამად მისი ხელოსნობასთან მიმართების საკითხი გვინტერესებს მხოლოდ.

169 მთხრ. გიორგი გიგის ძე არაბული, ხუცესი; იგივე აზრი გამოთქვენ მთხრობლებმა: ხახონ სოსოს ძე გოგოკურმა, გადუა თოთიას ძე ჭინჭარაულმა და სხვებმა.

170 ვ. ბარდაველიძის საარქივო მასალები. მასალა ჩაწერილია 1947 წ. ხევსურეთში, მთხრ. გიორგი წიკლაური, დაბად. 1869 წ.

171 ავტორის მიერ 1974—77 წლებში ხევსურეთში შეკრებილი მასალები. მთხრ. აბიკა ბალათერას ძე არაბული, ხუცესი.

თითქმის ყოველთვის ნ ა ქ ა რ ე ლ ა ღ ვ თ ი ს მ შ ო ბ ე ლ შ ი მი-
 ლიოდნენ (იხ. ტაბ. 2). უფრო მეტიც, ისინი ამ ჭვარის მემკვიდრეო-
 ბითი ხელოსნები იყვნენ. „წესით ჩემი მამა-პაპა აქ იყო, ქვევით (ნა-
 ქარელა ღვთისმშობელში — ე. ე.) კელოსნად და იქ უნდა მივსული-
 ყავი მეც“ — აცხადებს გადუა ჭინჭარაული. „მიბარებულის“ „რა თქმა
 უნდა, ბავშვობისას გადუა ნახარელა ღვთისმშობელში იყო. მაგრამ
 ქადაგმა იგი გუდანის საღმრთო გიორგის ჭვარის ხუცესად მოითხოვა.
 აღნიშნულ ჭვარში ხუცესად მუდამ „იღვნენ“ ჭინჭარაულის გვა-
 რის საკურდღელაუროს მშაველათ მამიშვილობიდან, მაგრამ ისინი
 „დალეულან“, ვინც იყო მათგან დარჩენილი, მას ვერ უხუცია და
 აი, საღმთო გუდანის ჭვარმა (ქადაგის პირით) გადუა „მოითხოვა“
 ხუცესად ჭინჭარაულის გვარის საკურდღელაუროს ნასთვლევით მა-
 შიდან. ნასთვლევანი კი, როგორც უკვე ვთქვით, მემკვიდრეობითი
 მედროშეები იყვნენ ნ ა ხ ა რ ე ლ ა ღ ვ თ ი ს მ შ ო ბ ე ლ შ ი. „მა-
 შინ — გადმოგვცემს გადუა — ქვევითა ხატში („ნახარელა ხთიშო-
 ბელში“, სადაც იგი „მიბარებული“ იყო და ხელოსნადაც იქ უნდა
 მისულიყო), დავკალით ჭედილა... მაგ ჭვარმა თავ გამანება და ზე-
 ვით ჭვარში მივედი კელოსნად. მაშინ ვიქნებოდი თექვსმეტი წლი-
 სა, გონი მიმდიოდის, ცუდად ვიყავ, ხუცესად კი 25—26 წლისა მი-
 ვედი. მაშინაც მამამიზეზა, მკვლეები მქონდა და ამიყვანა ხუცე-
 სად“.

ჩვენ მიერ მოტანილი მასალა მრავალმხრივია საინტერესო; მათ
 შორის ამჟამად ჩვენი მსჯელობისათვის მთავარი და ყველაზე საყუ-
 რადლებო მხარე ამ მასალისა მდგომარეობს იმაში, რომ ჭვარის ხუ-
 ცესი ამავე ჭვარის ხელოსანი უნდა იყოს აუცილებლად. ეს რომ ასეა,
 სხვა მრავალი მაგალითითაც დასტურდება: გურო — 1) გოგოჭური
 უთურგა — კოპალას ჭვარის ხელოსანი; ქადაგი და ხუცესი ამ ჭვა-
 რისა; 2) გოგოჭური აბა ძაღლიკას ძე — ხელოსანი კოპალას ჭვარ-
 ში; ხუცესი ამ ჭვარისა. სოფ. შატილი — 1) ჭინჭარაული საყურა
 გიორგის ძე — ხელოსანი ღვთისმშობლის ჭვარში; ხუცესი ამავე
 ჭვარისა; სოფ. გ ვ ე ლ ე თ ი — 1) არაბული ბაჭყურა — მთავარ-
 ანგელოზის ჭვარის ხელოსანი; ხუცესი ამ ჭვარისა. 2) არაბული მი-
 ზეილ ვანოს ძე — ხელოსანი მთავარანგელოზის ჭვარში; ხუცესი
 ამავე ჭვარისა; 3) არაბული ხთისია ივანეურის ძე — ხელოსანი
 მთავარანგელოზის ჭვარში; ხუცესი ამავე ჭვარისა; 4) არაბული
 ივანეური — ხელოსანი მთავარანგელოზის ჭვარში; ქადაგი და ხუ-
 ცესი ამავე ჭვარისა; 5) არაბული თოთია — ხელოსანი მთავარან-

გელოზის ჯვარში; შემდეგ ქადაგი და ხუცესი ამავე ჯვარისა; სოფ. დათვისი — არაბული გიგია — ხელოსანი ზეისტეჩოს ჯვარში; შემდეგ ხუცესი ამავე ჯვარისა; სოფ. ჩირდილი — 1) არაბული აბიკა ბალათერას ძე — ხელოსანი დედაღვთისმშობლის ჯვარში; ხუცესი შემდეგ ამ ჯვარისა. 2) არაბული ჯოყოლა იმედას ძე — ხელოსანი წმ. გიორგის ჯვარში; ხუცესი ამავე ჯვარისა. სოფ. გუდანნი — 1) კინქარაული ომა — ხელოსნად ნახარელა ღვთისმშობელში ქადაგი ამავე ჯვარისა. 2) კინქარაული გიორგი ხთისოს ძე — ხელოსანი გუდანის საღმრთო გიორგის ჯვარში; ქადაგი ამავე ჯვარისა.

ხევსურეთში დამოწმებული გვაქვს ერთეული შემთხვევები, როდესაც ერთი ჯვარის კელოსანს მსახურად (მაგალითად, ხუცესად) ითხოვს მეორე ჯვარი. გიორგი გიგიას ძე არაბულის (სოფ. ზეისტეჩოს ჯვარის ხუცესი) გადმოცემით, იგი „მიბარებული“ ყოფილა და შემდეგ კელოსნად მისული საღმრთო გუდანის ჯვარში და, რა თქმა უნდა, მსახურადაც („თუ კი ჯვარი მოითხოვდა“) იქ უნდა დამდგარიყო, მაგრამ მოულოდნელად გიორგი არაბული ზეისტეჩოს ჯვარმა „მოითხოვა“ ხუცესად. გიორგის ოჯახმა საკლავი დრკლა გუდანის ჯვარში, რომ მას „თავი გაენებებინა“, მაგრამ მან „თავი არ გაანება“. მაშინ გიორგი ხელმეორედ მივიდა ხელოსნად ზეისტეჩოს ჯვარში და შემდეგ ამ ჯვარის ხუცესიც გახდა. ერთდროულად იგი ორივე ჯვარში ხელოსნობდა. ამავე მთხრობლის გადმოცემით, ხევსურეთში ასეთი შემთხვევები იშვიათია. ჩვენც, როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, ასეთი მხოლოდ ერთეული შემთხვევები დავამოწმეთ ველზე მუშაობის დროს. საყურადღებოა, რომ ამგვარ მოვლენებშიც მკაცრადაა დაცული იმის ტრადიცია, რომ ამა თუ იმ ჯვარის მსახური (ამ შემთხვევაში ხუცესი), მხოლოდ ამავე ჯვარის ხელოსანი უნდა იყოს.

ხელოსნობა (ე. ი. „განათვლა“, ბავშვის „ჯვარში მიბარება“, „საჯელოში ჩადგომა“, „ზღუბლის დალაკვა“) იყო აუცილებელი განსავლელი საფეხური ჯვარის ყველა მსახურისათვის და მათ შორის ხუცესისათვისაც. ხუცესად დადგომის აუცილებელ წინაპირობას (ისევე, როგორც ჯვარის სხვა მსახურთა დადგომის აუცილებელ წინაპირობას) ჯვარში ხელოსნად მისვლა წარმოადგენდა. ჯვარის მსახურნი და მათ შორის ხუცესიც, მხოლოდ „საჯელოში ჩამდგარ“, ანდა „ზღუბლდალაკულ“ ხელოსნებიდან დგებოდნენ. თ. ოჩიაურის ზემოდანახელებულ ნაშრომში, იქ, სადაც განხილულია ქადა-

გის ურთიერთობის საკითხი სხვა „ჯვარის კელკაცებთან“, დაწერილებითი ეთნოგრაფიული მასალების მოტანისა და ანალიზის შედეგად, შესწავლილია ჯვარში ხუცესად დადგომის საკითხიც¹⁷². ავტორის აზრით, ხუცესად დადგომას „შეიძლება სულ სხვადასხვა საფუძველი ჰქონოდა“. ქადაგის მსგავსად, უპირველესი ადგილი უნდა სჭეროდა ნერვული ხასიათის დაავადებებს; მაგრამ შესაძლებელი იყო ხუცესი სხვა ხასიათის დაავადებების, ანდა ოჯახის რომელიმე წევრის ავადმყოფობის საფუძველზეც დაშდგარიყო¹⁷³. განსაკუთრებით საინტერესოდ მოჩანს ხუცესად დადგომის ისეთი წესი, როდესაც მას ჯვარის ხელოსანთაგან ამოირჩევდა ქადაგი. მაგალითად: „თუ ხუცეს მოკვდა და სხვა არ ას, მაშინ და აყენებენ კელოსანს (!). ქადაგს დასმენა და ქადაგ ამოირჩევს. ეტყვიან რომ შენ თუ არ დაზდეგივ, მაშინ ერისგან კაც ხო არ მავავ (ხაზი ჩვენია — ე. ე.) ის დაიწყებს ხუცობას ნელ-ნელა. ვემრ გაისარავს“¹⁷⁴.

ხელოსანთაგან ხუცესის არჩევის წესით გამოყოფის შემთხვევები ჩვენც დავამოწმეთ ხევსურეთის რიგ თემებში. მაგრამ ხელოსანთაგან ხუცესის არჩევის წესით დაყენება ზოგიერთ განმარტებას მოითხოვს. ერთ შემთხვევაში ჩვენ შეიძლება საქმე გვქონდეს ჯვარში მყოფი თემის მთელ ხელოსანთაგან ხუცესის არჩევასთან ქადაგის მიერ, სხვა შემთხვევაში კი, ხუცესის არჩევა შეიძლება მოხდეს ჯვარში მყოფ ყველა ხელოსანთაგან კი არა, არამედ მხოლოდ ამა თუ იმ გვარის, მამის, ან ოჯახის ხელოსანთაგან. ამ უკანასკნელ შემთხვევაში საკითხი უკავშირდება ხუცესის „თანამდებობის“ მემკვიდრეობის¹⁷⁵ საკითხს. ე. ი. ქადაგი, მხოლოდ იმ გვარის, მამის, ან ოჯახის ხელოსანთაგან დაასახელებდა, ამოირჩევდა ხუცესს, რომელსაც ეს „თანამდებობა“//„საქმე“ „მოდენილობით“ ჰქონდა. — ჯვარის დანარჩენი ხელოსნებიდან, რომლებიც არ ეკუთვნოდნენ სამემკვიდრეო გვარს, ან მამას, ხუცესი არ აირჩეოდა. ამრიგად, აქ უკვე ჩანს ხელოსნების უფლებების მიხედვით დიფერენცირება კონკრეტულ ვითარებასთან დაკავშირებით: ზოგ ხელოსანს შეუძლია ხუცესად დადგეს, ზოგს — აღარ.

ჯვარის ყველა ხელოსანთაგან ხუცესის დანიშვნა-არჩევა ქადაგისგან უნდა მივიჩნიოთ ხუცესად დადგომის ერთ-ერთ უძველეს

172 თ. ოჩიაური, დასახ. ნაშრომი, გვ. 113—127.

173 იქვე.

174 იქვე.

175 ხუცესობის მემკვიდრეობით გადაცემის საკითხის შესახებ იხ. აგრეთვე თ. ოჩიაურის, დასახ. ნაშრომი, გვ. 122—127.

წესად. ერთ დროს ხუცესი იყო ასაკობრივად და თანამდებობრივად უხუცესი თემის სრულწლოვან, სრულუფლებიან წევრებს (კელოსნებს) შორის, რაზედაც მისი სახელწოდებაც მიგვანიშნებს. დროთა ვითარებაში, ხუცესი თვით ყალიბდება დამოუკიდებელ ინსტიტუტად, იყალიბებს ხუცესად დადგომის თავის საკუთარ წესს, (ბავშვობის ასაკში „დამიზეზება“, ხუცობის მემკვიდრეობითობა და ა. შ.), ხოლო, ხელოსნობა კი მისთვის არის (თუმცა არა მარტო მისთვის, არამედ ქადაგისთვისაც) აუცილებელი გასაეღელი საფეხური სრულწლოვანების ასაკში, რის გარეშეც იგი ჯვარში არ დაიშვება. ცხადია, ასაკით უხუცესობას ამ დროისათვის დაკარგული აქვს უკვე თავისი პირვანდელი მნიშვნელობა, თუნცა სამემკვიდრეო შიშის შვილობის შიგნით, მძებნ შორის უპირატესობა ზოგჯერ მაინც უფროს ძმას ეძლევა; ჯვარ-ხატი უფროს ძმას მოითხოვს („დაამიზეზებს“) ხუცესად.

ბ) კელოსანის ადგილი და როლი ხევსურული თემის მმართველობის აპარატში

შემდეგი უფლება, რომელსაც კელოსნად მისვლა ანიჭებდა მეთემეს, ეს იყო ის, რომ, კელოსანი დარბაზის — თემის მმართველობის უმაღლესი ორგანოს შემადგენლობაში ჩაირიცხებოდა. დარბაზი ჯვარის ამავე სახელწოდების ნაგებობაში „იჯდა“. ..დარბაზი არჩევდა თემის საგარეო და საშინაო საკითხებს და მათ შესახებ განაჩენი გამოჰქონდა. იქ მუშავდებოდა თემის გარეშე მტრების წინააღმდეგ მოქმედებისა და გარკვეული დროის მონაკვეთისათვის შინათემურ საქუშაოთა გეგმები. დარბაზს გადაწყვეტილება გამოჰქონდა აგრეთვე თემის იმ ცალკეულ წევრთა დასჯის საშუალებებზე, რომლებსაც დანაშაული მიუძღოდათ ჯვარისა და ჯვარიონთა წინაშე, ანდა თავისი მოქმედებით თემში გაბატონებული წესრიგის დარღვევისათვის“... დარბაზის შეკრება „დიდი დღეობების“ წინა დღეს ან წინა საღამოს ხდებოდა, ხოლო მისი გადაწყვეტილებანი, გარდა სიკვდილით დასჯის განაჩენისა, თვით ამ დღეობა დღეს საჩაროდ ცხადდებოდა“... დარბაზის გადაწყვეტილებას აცხადებდა ხუცესი, საზეიმო ვითარებაში, ჯვარიონთა თანხლებით¹⁷⁶. დარბაზს

¹⁷⁶ ვ. ბარდაველიძე, ხევსურული თემის მმართველობის სისტემა. საქ. სსრ. მეცნ. აკადემიის მოამბე, 1952, ტ. XIII, № 10. გვ: 625—626.

გამოჰქონდა აგრეთვე გადაწყვეტილება მოსულის მიღების, თუ მისთვის უარის თქმის თაობაზე.

დარბაზში ჯვარის მსახურებთან ერთად, კელოსანთაც თავიანთი ადგილი და სკამი ჰქონდათ მიჩენილი. სათავეში იჯდა ხუცესი, შემდეგ მაგანძური, მერე მედროშე და მეზარე, შემდეგ კელოსანთა სკამები იყო. სულ ბოლოს — დასტურთ სკამები. „სხვადასხვის სკამზე არაეინ დაჯდებოდა, მაგალითად, დასტურის სკამზე კელოსანი არ დაჯდებოდა და კელოსნის სკამზე — დასტური. ხოლო კელოსნები კი საკელოსნოსკამზე მორიგეობით დასჯდებოდნენ, უფროსობის მიხედვით“¹⁷⁷.

დარბაზს ჰქონდა „პურობის“ თავისი წესი, რომელშიაც მონაწილეობას იღებდნენ ხელოსნები, მაგრამ ყველა ერთად კი არა, არამედ ნაწილ-ნაწილ, უფროს-უმცროსობის მიხედვით. ზეისტეჩოს წმ. გიორგის ჯვარის ხუცესის, გიორგი გიგისაძის არაბულის ცნობით, ხელოსნები თურმე ხშირად იტყოდნენ: „მესამედა ვარ პურის მკამელი დარბაზში, ან მეოთხედო“.

კელოსანი დარბაზში უამისწირვას ესწრებოდა. უამისწირვის დროს ზეისტეჩოს წმინდა გიორგის ჯვარში, მაგალითად, რვა თასი იდგმებოდა: ერთი სახუცო იყო, ერთი მაგანძურს და ერთიც მედროშეს ეკუთვნოდა, დანარჩენი ხუთი თასი კი ხელოსნებზე მოდიოდა. თუ ჯვარს ბევრი ხელოსანი ჰყავდა, მაშინ აღნიშნული თასებიდან ხელოსნები ლუდს მორიგეობით სვამდნენ უფროს-უმცროსობის მიხედვით¹⁷⁸.

ყველა ზემოთ ჩამოთვლილი უფლებით კელოსანი აღიქურვებოდა მხოლოდ იმ ჯვარში, სადაც ხელოსნად იყო მისული. ცნობილია, რომ ფუნქცია — უფლებებში ასეთი შემოფარგვლა ჯვარის „თანამდებობის“ მქონე პირებისათვის — ხუცესის, მაგანძურის თუ მედროშეს, მესაფუერისა და ა. შ. იყო დამახასიათებელი. მაგრამ აღნიშნული მოვლენა საინტერესოა სწორედ ხელოსნობასთან მიმართებაში, რადგან ხელოსნობა ეხებოდა მეთემეთა ფართო მასას, მის სრულუფლებიანობას. თავისთავად ეს მოვლენა იმის მაუწყებელია, რომ ჩვენ შეგვიძლია ვილაპარაკოთ კონკრეტული ჯვარის ხელოსანზე მხოლოდ, ხელოსანზე ამა თუ იმ ჯვართან დაკავშირე-

177 ალ. ოჩიაური, ხევსურული ხალხური დღეობების კალენდარი, ნაწ. III, რე. № 42. გვ. 655, 1939, № 17 (ხელნაწერი დაცულია საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილებაში).

178 ავტორის საველე დღიურები, ხევსურეთი, 1974.

ბით. ერთურთის ჯვარის დარბაზში ხელოსნები ვერ შევიდოდნენ, ვერც ჟამისწირვას დაესწრებოდნენ და ვერც ერთი ჯვარის ხელოსანი დადგებოდა მეორე ჯვარში მსახურად (ხუცესად, მედროშედ, მაგანძურად, თუ სხვ.), რადგანაც ამა თუ იმ ჯვარის კელოსანი სხვა მეორე ჯვარისათვის ერისგანი იყო და არა ხელოსანი. ერისგანთა შესახებ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში გამოთქმულია მოსაზრება ვ. ბარდაველიძის მიერ. მკვლევარი ხევსურეთის ყველა თემურ ორგანიზაციას ყოფდა ორ საზოგადოებრივ ჯგუფად: ჯვარიონად და ერისგანად. ამათგან ჯვარიონში იგულისხმებოდნენ სათემო ჯვარის მუდმივი და ღროებიითი მსახურნი, რომლებიც ამავე ღროს თემის მმართველობისა და სამსახურის ორგანოებს წარმოადგენდნენ. ერისგანში კი მკვლევარს შეჰყავდა შეიარაღებულ მეთემთა ფართო მასა¹⁷⁹.

ხელოსნობის ინსტიტუტის შესწავლით, რომელიც დღემდე სპეციალური კვლევის საგანი არ ყოფილა, ვსწავლობდით რა ხელოსანის უფლება-მოვალეობასა და ფუნქციას, აღმოჩნდა, რომ ხელოსანი არ არის ჯვარში „თანამდებობის“ მქონე პირი, ე. ი. ხელოსნობა არ არის „თანამდებობა“, როგორც მედროშეობა, ხუცესობა, ან მაგანძურობა. ხელოსანი არ შედის ჯვარიონთა რიგში. ჯვარიონში იგულისხმებოდნენ ჯვარის მუდმივი და ღროებიითი მსახურნი, ჯვარის თანამდებობის მქონე პირნი: ქადაგი, ხუცესი, მედროშე, მაგანძური, მეზარე და ა. შ. როგორც ზემომოტანილი მასალების გააზრებით ჩანს, ხელოსნები ჯვარის უნჯ ყმათა განსაზღვრული ჯგუფი იყო, საიდანაც ჯვარიონნი დგებოდნენ. ამავე ღროს ირკვევა, რომ ხელოსნობა უფრო ფართო ცნებაა, იგი თავისთავში ჯვარიონთაც მოიცავს. ცნება კელოსანის განმაზოგადებელ, ფართო მნიშვნელობაზე მიუთითებენ ის გამოთქმებიც, რომელთა შესახებ ზემოთაც გვქონდა მსჯელობა: „დასტურ-კელოსნები, „მედროშე კელოსანი“. მესაფუერე კელოსანი, მეზარე-კელოსანი¹⁸⁰ და ა. შ. მაგალითად, დასტურ-კელოსნებს ალ. ოჩიაური, თავის ხელნაწერ მასალებში, ხმარობს ჯვარის მთელი მომსახურე პერსონალის აღსანიშნავად; ამასთან, ტერმინის მეორე ნაწილში გულისხმობს არა მარტო ხე-

179 ვ. ბარდაველიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 623—630.

180 ალ. ოჩიაური, ხევსურული მასალები, II ნაწ. რე. № 1, გვ. 1—9. მისივე, ხევსურული ხალხური დღეობების კალენდარი, ნაწ. II, 1938, რე. № 26, გვ. 303, 304, 395, 397, 421; რე. № 12. 137—138; რე. № 14, გვ. 165; რე. № 17, გვ. 203 და ა. შ.

ლოსნებს საკუთრივ, არამედ ჯვარის თანამდებობის პირთაც — ჯვარიონთ¹⁸¹.

ამიტომ, ხევსურეთში ერისგანთ ჩვენ განვიხილავთ არა ჯვარიონთან, არამედ ხელოსნობასთან დაპირისპირებაში, მასთან მიმართებაში. ხევსური მთხრობელების ზოგადი განაცხადით და ზემომოტანილი კონკრეტული ეთნოგრაფიული მასალების ანალიზით ირკვევა, რომ ჯვარის ერისგანნი არიან: ა) ამ ჯვარის არახელოსანნი, ე. ი. ის მეთემენი, რომლებიც სხვა ჯვარში ითვლებიან ხელოსნად (მაგალითად, საღმთო გულანის ჯვარის ერისგანნი სავაგანძუროს თემში); ბ) ჯვარის ერისგანნი არიან აგრეთვე ე. წ. ხელოსნობისგან „თავისუფალი“ მეთემენი, ე. ი. ისინი, ვინც საერთოდ არცერთ ჯვარში არ ითვლებიან ხელოსნად (მაგალითად, გურო-გიორგწმიდის სასოფლო თემი; შატილის სასოფლო თემი). ჩვენ დავამოწმეთ ისეთი თემებიც, რომლებსაც საერთოდ არა ჰყავთ ერისგანნი (მაგალითად, ქავთარ-ოჩიაურთ საძმო თემი; ცისკარაულ-ბადათ საძმო თემი). ნასთვლევათ მამიშვილობას (იხ. ტაბ. № 1) ასევე არა ჰყავს ერისგანნი, სოსანათ მამიშვილობაში კი (იხ. ტაბ. № 2) ერისგანნი არიან ყველა ისინი, ვინც „თავისუფალი“ არიან ჯელოსნობისგან, ე. ი. ვინც ჯვარ-ხატმა არ მოითხოვა ჯელოსნად. ერისგანნი ხელოსანთაგან განსხვავებული უფლებებისა და ვალდებულებების მატარებელნი იყვნენ სათემო ჯვარის მიმართ. ერისგანნი ვერ შევიდოდნენ დარბაზში, მათ მხოლოდ „დ ა რ ბ ა ზ ი ს კ ა რ ზ ე“ შეეძლოთ მისვლა. ამდენად, ერისგანნი, რა თქმა უნდა, ვერც ჟამისწირვისა და დარბაზში პურობის წესში მიიღებდნენ მონაწილეობას. ერისგანთაგან მხოლოდ დასტურთ — ჯვარის სამეურნეო პერსონალის წარმომადგენელთა დაყენება შეიძლებოდა. დასტურობა¹⁸² მეტწილად მორიგეობით იყო მეთემე მამაკაცებში და ამიტომ, ისეთი დასტურებიც იყვნენ, რომლებიც ამ ჯვარის ხელოსნებად ითვლებოდნენ და ისეთნიც, რომლებიც არ იყვნენ ჯელოსნები. დასტურებს თავისი სამყოფი ნაგებობა — სადასტურო ჰქონდათ ჯვარში. თავისთავად იგულისხმება, რომ ერისგანნი ვერ იქნებოდნენ ჯვარის მსახურნი: ქადაგი, ხუცესი, მეგანძე, მეზარე, მესაფუჟრე, მედროშე; მაგრამ გამონაკლისის სახით ჩვენ მიერ ხევსურეთში და-

¹⁸¹ ალ. ოჩიაური, ხევსურული ხალხური დღეობების კალენდარი, რე. № 36. გვ. 240.

¹⁸² დასტურის ინსტიტუტის შესახებ იხ. მ. კანდელაკი, „დასტურთ ყენების“ წესი ხევსურეთში, საისტორიო კრებული, VI, 1976, გვ. 186—200.

მოწმებულია ეთნოგრაფიული მასალა, როდესაც რამდენიმე ჯვარში ერისგანთაგან დგებიან მედროშენი. მედროშედ დაყენების ასეთი წესი იყო დამკვიდრებული ხევსურეთის შემდეგ ჯვარებში: ლიქოკის კარატის, ანუ კოპალას, გიორგწმიდის კოპალას, ხახმატის წმ. გიორგისა და ბაცალიგოს პირქუშის ჯვარში. ხევსური მთხრობელების ცნობით, მედროშე შეიძლება არ იყოს იმ ჯვარის კელოსანი, სადაც მედროშედ დგება. სხვა სიტყვებით, მედროშედ ჯვარში შეიძლება მივიდეს „თემის კაცი“, როგორც ისინი უწოდებენ, ერისგანნი. ასეთ ღროს მედროშეს ქადაგი მოითხოვდა და დააყენებდა: იგი შეიძლება მუდმივი მსახურიც ყოფილიყო და ღროებითიც. მუდმივი მედროშე სიკვდილამდე ემსახურებოდა ჯვარს. მისი სიკვდილის შემდეგ მედროშეობა მემკვიდრეობით არ გადადიოდა, ქადაგი ახალ მედროშეს მოითხოვდა და დასვამდა ჯვარში. საილუსტრაციო მასალა: ხახმატის ჯვარი. — 1. „მედროშე თემის კაცი იყო. წმ. გიორგის ბოსლოვნის ხატში მედროშე მუდმივია, აპარეკა ბერდიას ძე ალუდაური მკითხავით არის დამდგარი სიკვდილამდე. ქვევით კი ორი წლით არის. უჯელოსნოს მედროშეობა შეიძლებოდა. ქადაგს მოვიყვანთ, ის იქადაგებს და იტყვის ესა და ეს გამიძღვასო ორი წელი, ერთი ბისოდან, ერთი ხახმატიდანო. 2. მაგანძურები და მედროშეები ცვლით არის, მედროშე — ორი წლით. მაგანძური — ერთი წლით, მაგანძური კელოსანია, მედროშე კი არ არის კელოსანი. მედროშე ერისგანია, თემის კაცია. მედროშე ქადაგით, მკითხავით არის“¹⁸³. გურო-გიორგწმიდის კოპალას ჯვარი — 3. „ჩვენს ხატში (კოპალაში) მედროშე არ იყო კელკაცი. ჩვენს ხატში მედროშე ერისგანიდან (დასტურიდან) დგებოდა“¹⁸⁴. ასევე დასტურებიდან დგებოდნენ მედროშეები ლიქოკის კოპალასა და ბაცალიგოს პირქუშის ჯვარში.

ზემოთ ჩვენ მოვიტანეთ საილუსტრაციო მასალა გიორგწმიდის კოპალას ჯვარში მედროშეთა დაყენების შესახებ, მაგრამ არ შეიძლება უფრო ფართოდ არ შევეხოთ აქ არსებულ ვითარებას. გიორგწმიდა დასახლებული ყოფილა გოგოჭურის გვარის ხუთი მამით: ქაცუარნი, სუიკანი, ქერხოსანანი, ბათაკანი, ბაჩაყაურნი. დასახლებული მამები „ყველა ერთნაირად ლოცულობდნენ“ სოფლის სამ სალოცავს: საღმრთო გიორგის, კოპალას და წმ. გიორგის.

¹⁸³ ავტორის საველე დღიურები, ხევსურეთი, 1975 წ.

¹⁸⁴ მთხრ. ხახონ სოსოს ძე გოგოჭური, დაბად. 1897 წ., სოფ. გამარჯება, 1975 წ.

ყველა მაჰიდან სამივე ჯვარში ემსახურებოდნენ კელოსნები, ვისაც სად მოითხოვდა. მიუხედავად იმისა, რომ „სამივე სალოცავი ერთნაირად ილოცება“ ყველა მამათგან, კოპალაში მედროშეთა დადგომის წესი განსხვავდება საღმრთო გიორგისა და წმ. გიორგის ჯვარებში ასევე მედროშეთა დადგომის წესისგან. კოპალას ჯვარში მედროშენი ერისგანთაგანაც ღვებთან, მაშინ, როდესაც საღმრთო გიორგისა და წმ. გიორგის ჯვარებში — ხელოსანთაგან. მიუხედავად ასეთი სხვაობისა, აღნიშნულ თემში მედროშედ დაყენების წესში რომ ვხედავთ, ჯვარის სხვა მსახურთა დადგომის წესი ემორჩილებოდა, თუ შეიძლება ასე ითქვას, იმ სრულიად სახევესურეთო წესს, რომლის მიხედვითაც ჯვარის „თანამდებობის“ პირნი — ჯვარის მსახურნი — ხელოსნებიდან ღვებთან; აქაც ჯვარის ხელოსნებიდან ღვებთან ხუცესი, მაგანძური, მეზარე და სხვა, მაგრამ არა მედროშე.

როგორც უკვე აღვნიშნავდით, ხელოსანთა კოლექტივი ერთიანდებოდა ცნებაში „საქელოსნო“, რომელიც ხელოსანთა გარდა ჯვარის „თანამდებობის“ პირთ ჯვარიონთაც მოიცავდა. საქელოსნო ყველა ჯვარს ჰყავდა. იგი ჯვარის ამავე სახელწოდების მქონე ნაგებობაში „იჯდა“. ხევესურეთის ზოგიერთ თემში ჯვარის ნაგებობათა ამ ნაწილის აღსანიშნავად იხმარებოდა „ქერო“. ასე, მაგალითად, სრულიად ხევესურეთის სალოცავის საღმრთო გუდანის ჯვარში „სახელოსნოს ეწოდებოდა ქერო: „ქეროში არიან ისინი (იგულისხმებიან კელოსნები — ე. ე.), სახლია დიდი, სხვა ხატებში საქელოსნოს ეძახიან და ჩვენთან ქეროს“¹⁸⁵. სამეცნიერო ლიტერატურაში ქეროს საკულტო სემანტიკის შესახებ გამოთქმულია მოსაზრება, რომლითაც ეს ტერმინი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში „დაქერილობას“ უკავშირდება. „დაქერილი“ ქეროსათვის, ე. ი. ხატისათვის განკუთვნილ პიროვნებაზე მიუთითებს¹⁸⁶. ჩვენი აზრით, ქერო საქელოსნოს აღმნიშვნელი ადგილობრივი ტერმინი უნდა ყოფილიყო.

ხელოსნად მისვლის შემდეგ „ჯვარს მიყოლა უნდოდა“, ე. ი. სამსახური, ხოლო ვინც არ ემსახურებოდა, მასზედ იტყოდნენ „ყურს არ უგდებს კელოსნობას“, „ხატს არ მიჰყვავო“. ეს განსაკუთრებით განშირდა ბოლო დროს, როდესაც ადგილობრივი მოსახ-

185 მთხრ. ვალუა თოთიას ძე კინჰარაული, ხუცესი, ხევესურეთი, 1974 წ.

186 ს. აბაშიძე, ქეროს საკულტო მნიშვნელობა, მოხსენების თეზისები, 1974 წ.

ლეობა ბარად ჩამოსახლდა და შეცვლილი საცხოვრებელი პირობებისა, თუ სიშორის გამო „ხატს ისე ველარ მისდევს“¹⁸⁷. „ველოსანი ხატს ემსახურება საკლავით, სანათლავეთ, ლუდით“. იგი ვალდებულია ყოველ დღეობაში მივიდეს ჭვარში, რასაც ზოგჯერ ზამთრის ზეავიანობის პერიოდში, თუ ჭვარი ტერიტორიულად დიდი მანძილით იყო დაშორებული ხელოსნის საცხოვრებელ ადგილს, ადამიანთა მსხვერპლიც კი მოჰყოლია. დღეობები კი „ყოველ შვიდ კვირაში ერთხელ მაინც იცოდნენ ჭვარში“. ჭვარში წასვლისას ხელოსანს თან მიჰქონდა „საშამავლო“ — სეფე-ქადა, რომელსაც ხორცის, ხაჭოს, მწნილის ან მხლის გული ჰქონდა ჩადებული. ხევსურთა რწმენით „ვითამ ჭვარჩი რო შადიან, მაშინ რაიცალ საწირ უნდა ხქონდას, თორემ ჭვარჩი ისრ ვერ მივლენ თუ არა მიუტანესა იმით ეს სეფეები საშამავლოდ გამაგონილია“¹⁸⁸. სეფე-ქადის გარდა ხელოსანს ჭვარში მიაქვს სანთელიც. ხელოსნებს ჭვარში საკუთარი ლუდი ედგათ კოდით და მას „საქელოსნო ლუდი“ ეწოდებოდა. სახელოსნო ლუდისათვის დასტური ცალკე მოჰკრეფდა თითო კოშ ფქვილსა და სვეს, ჭვარის ხელოსნებს შორის და მესაფურე აფუველებდა. „საქელოსნო ლუდსაც“ ხუცესი გახსნიდა. კოდის გახსნის დროს საკლავის დაკვლა არ იცოდნენ. „საქელოსნო ლუდი“ ყველა დღეობაში იცოდნენ. მას ღამისთევების დროს სვამდნენ „ქელოსანნიდ“ ჭვარიონნი“¹⁸⁹. წელიწადში ერთხელ, უფრო ე. წ. „დიდ“ დღეობებში: აცესებას, ათენგენობას ან ახალწელს, ხელოსანი ვალდებული იყო ერთი საკლავი მიეყვანა ჭვარში: ბატკანი, ცხვარი ან ხბო; კურეტი და ციკანი „სანათლავად“ არ შეიძლებოდა. საკლავის სისხლით ხელოსანი „გაინათლებოდა“: სისხლს ხელებზე, შუბლსა და გულზე წაიცხებდა. საკლავის ტყავი პატრონს მიჰქონდა სახლში, ხორცი ჭვარში რჩებოდა და საჭიროებისამებრ იყენებდნენ ჭვარის მსახურნი. აქვე გვინდა აღვნიშნოთ, რომ მხოლოდ ხელოსნის „სანათლავის“ ხორცი რჩებოდა ჭვარში. თუ მეთემე ხელოსანი არ იყო, მაშინ „სანათლავის“ ტყავი და ნახევარი ხორცი — ფელკი — პატრონს რჩებოდა¹⁹⁰. არსებობს სხვა ცნობაც, რომლის მიხედვითაც ხელოსნები ყველა დღეობაში ინათლუ-

187 მთხრ. ბაბო საყურას ძე არაბული, ხევსურეთი, 1974 წ.

188 აღ. ო ჩ ი ა უ რ ი, ხევსურული ხალხური დღეობების კალენდარი, I, 1939 წ., რვ. № 11, გვ. 232—233.

189 იქვე.

190 აღ. ო ჩ ი ა უ რ ი, დასახ. ხელნაწერი, რვ. № 13, გვ. 262.

ბოდნენ: „განათვლა ავესებას ბევრ იცის, კ ე ლ ო ს ა ნ ხ ო ს რ უ
ინათლებიან, მორიგენ კი წელში სამჭერ ინათლებიან: წელ-
წადში, ამალლებასად' ათენგენას. კ ე ლ ო ს ნ ე ბ ი კ ი ყ ვ ე ლ ა ს
დ ლ ე ო ბ ა შ ი“¹⁹¹:

ხელოსანი ჭვარის მუდმივი მსახური იყო და ზემოაღნიშნული
უფლებები და ვალდებულებანიც მუდმივი იყო; მხოლოდ ღრმად
მოხუცებული მეთემე — მამაკაცი „გამოვიდოდა“ ხელოსნობიდან,
რასაც ზოგან „გამანათვლას“, ზოგან კი „გამაწირვას“ უწოდებდ-
ნენ. „ხელოსნობიდან გამოსვლა“ აგრეთვე დაკავშირებული იყო
განსაზღვრული წესის შესრულებასთან: ჭვარში დაკლავდნენ ხე-
ლოსნის მოყვანილ საკლავს, რომლის სისხლს „უწევდნენ“ ბელელს,
დარბაზს, ჭვარის დროშასა და განძს. ხელოსნობიდან გამოსვლა გა-
მართლებული იყო მოტივით: „მოვხუცდი და ანგელოზის ღირსი
აღარ ვარო“. „ხელოსნობიდან გამოსული ჭვარში ველარ შევიდოდა
და თუ რაიმე თანამდებობა ეკავა აქ, იქიდანაც
თავის უფლდებოდა“¹⁹².

ჭვარის ხელოსნები თანაბარი უფლებებით როდი იყვნენ აღ-
კურვილნი; მათში აშკარად ჩანს დიფერენცირება უფლებების მი-
ხედვით. ჭვარში ხელოსნად მისვლის, „კელოსნად გახდომის“ აუ-
ცილებელი პირობა იყო განსაზღვრული წესების: „საჯელოში ჩად-
გომისა“ ან „ზღუბლის დალაქვის“ წესების შესრულება. ხელოსანთა
უფლებებს, უპირველესად ყოვლისა, სწორედ დასახელებული წესე-
ბი განაპირობებდნენ. იმ შემთხვევაში, თუ მეთემის
ოჯახს ზემოაღნიშნული წესთაგანის გადახდის
ეკონომიკური შესაძლებლობა არ ჰქონდა, „მა-
შინ შეიძლებოდა განათვლა და ისე მისვლა კე-
ლოსნად“¹⁹³. „განათვლის“ დროს ხელოსნადმიმსვლელი მხოლოდ
ერთს საკლავს, ცხვარს ან ბატკანს სწირავდა მსხვერპლად და შეძ-
ლებისდაგვარად ჭვარში მიჰქონდა სანთელ-არაყი, თუ ქაღები. რო-
გორც ვხედავთ, გამოსაღების რაოდენობა აქ მეტად მცირე იყო.
„ყველა ვერ იქნება კელოსანი, რადგან ყველას არ აქვს შეძლება
ყოველწლიურად ხატს საკლავი შესწიროს და კელ-მკვარი გაინათ-

191 იქვე, I, რვ. № 13, გვ. 258—262.

192 მთხრ. ხახონ სოსოს ძე გოგოჭური, გამარჯვება, 1974.

193 აღ. ოჩიაური, დასახ. ხელნაწერი, III, რვ. № 42, გვ. 656. მთხრ.
ხახონ სოსოს ძე გოგოჭური, დაბად. 1897 წ., გაღუა თოთიას ძე კინწარაული.

ლოს¹⁹⁴. მაგრამ ეს უკანასკნელი კელოსანი თავისი უფლებებით სრულიად განსხვავდებოდა კელოსნისაგან, რომელმაც „საჯელოში ჩადგომის“, ანდა „ზღუბლის დალაჯვის“ წესი შეასრულა. ხელოსანთა ეს კატეგორია არ დაიშვებოდა დარბაზში, ეს ნიშნავდა, რომ მათ დარბაზში არ ჰქონდათ „საჯდომი სკამები“, არ ესწრებოდნენ „უამისწირვას“, დარბაზში „პურობას“ და ა. შ. აღნიშნული ხელოსნები ვერ დადგებოდნენ ჯვარის მსახურებად, ვერ დაიკაებდნენ „თანამდებობას“ ჯვარში. მაგრამ ერისგანთაგან, რიგითი ყმებისაგან განსხვავებით მათ მაინც ჰქონდათ უპირატესი უფლება. ისინი დაშვებული იყვნენ ჯვარის „საჯელოსნოში“. როგორც ვიცით, ჯვარის „საჯელოსნოში“ ამავე ჯვარის არაჯელოსანი, ანუ რიგითი ყმები, ანუ ერისგანნი ვერ შედიოდნენ. მიუხედავად უფლებრივი განსხვავებისა, რომელსაც გამოწმებით „საჯელონაქნარ“, ანუ „ზღუბლდალაჯულ“ და მხოლოდ „განათლულ“ ხელოსნებს შორის, რასაც გამოსაღების სხვადასხვა რაოდენობა აპირობებდა, მათი ვალდებულებანი ჯვარის წინაშე ერთნაირი იყო. ხელოსანთა სხვადასხვა უფლებრივი მდგომარეობა გამოსატულება იყო იმ ქონებრივი უთანაბრობისა, რომელიც უნაქი//მკვიდრი მოსახლეობის შიგნით არსებობდა. „ზღუბლდალაჯული“ და „საჯელოიანი“ ხელოსნები შეადგენდნენ თემის უნაქი//მკვიდრი მოსახლეობის ეკონომიკურად შეძლებულ საზოგადოებრივ წრეს, საიდანაც თემის მმართველი თეოკრატიული ხელისუფლება დგებოდა.

ხელოსანთა იმ კატეგორიას, რომელმაც „საჯელოში ჩადგომის“ ანდა „ზღუბლის დალაჯვის“ წესი შეასრულა, „კელკაცი“, „კელის“ მფლობელი „კაცი“ ეწოდებოდა. ხევესურ მთხრობელთა გადმოცემით, „კელკაცი“ ეწოდებოდა აგრეთვე ჯვარის ყველა მსახურს: ხუცესს, მედროშეს, მეგანძეს, და ა. შ. ყველას, ვინც „საჯელოიან“ და „ზღუბლდალაჯულ“ კელოსნებიდან იყვნენ დამდგარნი. ჯვარის კელკაცი“ შეიძლებოდა ყოფილიყო, ანდა არ ყოფილიყო დასტური (თუ დასტური კელოსანი იყო, ის ჯვარის კელკაცი იყო, თუ ერისგანთაგან იყო დამდგარი, იგი კელკაცი არ იყო). ჯვარის „კელკაცი“

194 ვ. ბარდაველიძის საარქივო მასალებიდან, რე. III, გვ. 56. 1943, სოფ. ქობულო, მთხრ. მგელა სისაური-ლიქოკელი, კარატის ჯვარის კელოსანი, დაბად. 1883 წ.

არ იყო ისეთი მედროშეც, რომელიც ერისგანთაგან იყო დაძღვარი ჯვარში. მოვიტანოთ საილუსტრაციო მასალა: ალ. ოჩიაური ტერპინ „ხუცეს-ჯელოსნების“ პარალელურად ხმარობს გამოთქმას „ჯვარის ჯელკაციები“... და ამის შემდეგ გავრცელდა, რომ მიცვალებულისათვის დალოცვილს არ ჰქმენ ხევსურეთის ხუცეს-ჯელოსნები და ზოგიერთი მკითხავეებიც. ისე კი, ბევრი არის, რომ მიცვალებული სადაც არის, იმ სახლს არ ეკარება, აკრძალული მითომ აქვს ჯვარისგან, ვიდრე სახლის სანათლავს არ დაკლავენ, ნაცივარი სახლიაო, ასეთი ჯვარის ჯელკაციები (ასე ეწოდება) არ შევლენ ასეთ სახლში“¹⁹⁵ იქვე ალ. ოჩიაური იძლევა „ჯვარის ჯელკაცის“ განმარტებას: „ჯვარის ჯელკაცი ქვიან ან ხუცესს, ან ჯელოსანს და შეიძლება მკითხავეც იყოს, თუ ის მამაკაცია“¹⁹⁶. აი, როგორ ასხვავებს ჯერ ერთი „ჯელკაცსა“ და დასტურს და შემდეგ ორი ჯვარის მედროშეთ ერთმანეთისაგან მთხრობელი: „ეგ (დასტური — ე. ე.) არ იყო ჯელოსანი, ჯვარის ჯელკაცი არ იყო, ჯელდებული (არ იყო); დასტური ჯვარის ჯელკაცი არ იყო... აქ, ჩვენ ხატში (გურო-გიორგწმიდის კოპალას ხატში — ე. ე.) მედროშეც არ იყო ჯელკაცი. იქ (გურო-გიორგწმიდის — „სახეთო გიორგის“ ხატში) მედროშე ჯელოსანი იყო, რიგით იყო; წილს გახყრიდნენ; მერე სხვა ხატობაში — მეორეს. მედროშე სახეთო გიორგიში ჯელკაცი იყო“¹⁹⁷.

მთხრობელს მხედველობაში აქვს მედროშედ ჯვარში მისელის ორი სხვადასხვა წესი, რომელიც არსებობდა სოფ. გიორგწმიდის სამ ჯვარში: კოპალას, წმ. გიორგისა და საღმრთო გიორგის ჯვარში. როგორც უკვე აღინიშნა, პირველში მედროშენი ერისგანიდან იღგნენ და აძდენად ისინი „ჯვარის ჯელკაციები“ არ იყვნენ.

დიფერენცირება შეინიშნება „ზღუბლდალაჯულ“ და „საკელოიან“ ხელოსანთა შიგნითაც იმ უფლებების მიხედვით, რომელიც ამა თუ იმ გვარის, ან მამის ხელოსნებს ჰქონდათ ჯვარში ამა თუ იმ მსახურად მიპვლის დროს. ხევსურეთში ხელოსნებიდან ჯვარის მსახურთა გამოყოფის რაპდენიძე ძირითადი წესი ჩანს: ა) რიგითი, წილისყრის საშუალებით — ჯვარის დროებით მსახურად, ბ) ქადაგის მიერ არჩევის წესი, უმთავრესად მუდმივ მსახურად და გ) მემკვიდრეობითი წესი, როდესაც ამა თუ იმ მსახურად (მუდმივ მსა-

195 ალ. ოჩიაური, ხევს. ხალხ. დღ. კალ., II ნაწ. რვ. № 38, გვ. 446.

196 იქვე. გვ. 551., მისივე, ხევსურული მასალები, I, რვ. № 1, გვ. 8.

197 მთხრ. ხახონსოსოს ძე გოგოქური, დაბად. 1897 წ., სოფ. გამარჯება, 1974.

ხურად) მისვლა ჯვარში „მადენილობით“ არის და მხოლოდ გარკვეული გვარის, მამის ან ოჯახის ხელოსანთ „მოუღიო“.

სრული განხორციელება ხელოსან-მეთემეთა უფლებისა ჯვარის მსახურად მისვლის საკითხში, ხდება მხოლოდ რიგითი წესის დროს. მემკვიდრეობითი წესით ჯვარის მსახურად დანიშვნის, ან ქადაგისაგან არჩევის დროს ხელოსანთა უმრავლესობის აღნიშნული უფლება ფიქტიური ხდება. ხევისურეთში იშვიათია ჯვარი, რომელშიც ჯვარის მსახურთა ყველა „თანამდებობა“ მემკვიდრეობითი იყოს, ან პირიქით, — რიგითი. ჩვეულებრივ, რიგითი, წილისყრით დანიშვნა უფრო ხდება ძეღროშეთა, მეგანძეთა, მეზარეთა და სხვა, თუმცა დამოწმებული გვაქვს არა ერთი და ორი მაგალითი იმისიც, როდესაც აღნიშნული „თანამდებობანი“ მემკვიდრეობითია და გარკვეული მამის ხელოსნების პრივილეგიას შეადგენს. მაგალითად, ერთ-ერთი ჯვარი, რომელშიაც ჯვარის მსახურთა ყველა „თანამდებობა“ მემკვიდრეობითი ჩანს, არის ნაჯარელა ღვთისმშობლის ჯვარი — გუდანში. როგორც ცნობილია, ნახარელა ღვთისმშობელი მხოლოდ ჰიმჰარაულთა გვარის სალოცავია; ხელოსნებსაც აღნიშნული გვარი მხოლოდ ამ გვარიდან „თხოულობს“, მაგრამ არა ჰინჰარაულის გვარის ყველა მამაკაცს. ჰინჰარაულის გვარი განსახლებულია სხვადასხვა სოფლებად: გუდანი, ჰიე, ძეძეურთა, უკანაჯო, ბარისახო ნაწილობრივ) და შატილი¹⁹⁸ (შატილის მეთემე მამაკაცები, გადმოცემით, ბოლო დროს ხელოსნად აღარ დგებოდნენ ნაჯარელა ღვთისმშობლის ჯვარში). ამიტომ, მეთემეთა ნაწილს ხელოსნად ითხოვდა ადგილობრივი, სოფლის რომელიმე სალოცავი. გარდა ამისა, ჰინჰარაულის საგვარო თემი (ნახარელა ღვთისმშობლის საყმო) შედიოდა უფრო მსხვილ სათემო გაერთიანებაში — სამაგანძუროს თემში (გუდანის ჯვარის საყმო). ამიტომ, ჰინჰარაულის გვარიდან ხელოსნებს „თხოულობდა“ გუდანის ჯვარიც. ნახარელა ღვთისმშობლის ჯვარში მემკვიდრეობითი იყო მედროშეს „თანამდებობა“. მედროშეს ნასთვლევათ და ჯარიათ მამების ხელოსნებიდან დააყენებდა ქადაგი. მემკვიდრეობითი ყოფილა ნახარელა ღვთისმშობელში მეგანძეობაც; იგი უქკუათ მამის ხელოსანთ „მოუღიოდათ“ აგრეთვე მემკვიდრეობითი ჩანს სხვა „თანამდებობანიც“. ცხადია, ნახარელა ღვთისმშობელში ჯვარის ყველა იმ ხელოსანთა უფლებები ჯვარში მსახურად მისვლის საკითხში, რომლებიც არცერთ სამემკვიდრეო

198 ალ. ოჩიაური, ხევისურული მასალები, II, რე. № 1. გვ. 1—9.

მამას არ ეკუთვნოდნენ, ფიქტიურია, განურჩევლად იმისა, იყვნენ თუ არა ისინი „ზღუბლდალაყულნი“.

ხეცსურეთში გამოწმებთ ჯვარებს, რომლებშიაც ჯვარის „საყ-მოს“ ფარავს ამავე ჯვარის „საჯელოსნო“, ე. ი. ყველა ყმა ამავე ჯვარის ხელოსანია, და მსახურთა „თანამდებობანი“ არაა მემკვიდრეობითი. ასეთია მაგალითად, ქავთარ-ოჩიაურთ თემი — ჯაჭველის ჯვარის საყმო — არხოტის თემიდან. ქავთარ-ოჩიაურთ თემში. ხელოსანთაგან მედროშეთა დანიშვნის წესი რიგითია, წილისყრით. მედროშენი დგებიან როგორც ოჩიაურთა, ასევე ქავთართა ხელოსნებიდან თანაბრად, მაგრამ განსხვავება ხელოსანთა უფლებრივ მდგომარეობაში თავს იჩენს ხუცესის დანიშვნის საკითხში. ერთნაირი „გამოსალების“ ფონზე (ყველანი, ოჩიაურნი და ქავთარნიც ერთნაირად იხდიან „საჯელოში ჩადგომის“ წესს), ქავთართ ხელოსნებს ნაკლები უფლებები აქვთ — მათგან არასოდეს არ დგებიან ხუცესები. კულტის მსახურთა უმაღლესი „პოსტი“ ოჩიაურთა გვარის მამათა ხელოსანთ თანაბრად ეკუთვნით. აი, რას გვამცნობს ალ. ოჩიაური ამ უკანასკნელ ვითარებაზე: „ოჩიაურნიც კიდევ მამებად იყოფოდნენ: საჩინანი, ქალიელნი და ალუდიკანი. ხუცესი მუდამ ოჩიაურთ ერთ-ერთი მამიდან იყო. ხანდახან ორიც იყო ხუცესი. ქავთართ მამიდან ხუცესი არ ყოფილა¹⁹⁹“.

„ზღუბლდალაყულ“, „საჯელოიან“ ხელოსანთა შიგნით უფლებების მიხედვით დიფერენცირება ექვემდებარებოდა აგრეთვე მათ ასაკობრივ ხანდაზმულობას. ჯვარის ხანდაზმული ხელოსნები მეტი უფლებებით და პატივით სარგებლობდნენ. ეს განსაკუთრებით კარგად ჩანდა დარბაზში „პურობის“ წესიდან. დარბაზში პურობის დროს ჯვარის სხვა მსახურთან ერთად, პირველ რიგში, ხანდაზმული, ასაკით პატივისცემი ხელოსნები სხდებოდნენ. ეს მაშინ, როდესაც ჯვარიონთა შიგნით ასაკს მნიშვნელობა არ ჰქონდა და უფროს-უმცროსობა მხოლოდ „თანამდებობის“ მიხედვით განისაზღვრებოდა.

ხელოსანთა მოვალეობების შესახებ ვ. ბარდაველიძის არქივში დაცულ მასალებში ვკითხულობთ: „ჯელოსნების მოვალეობას შეადგენს დასტურების დარიგებაც, თუ როგორ უნდა მოიქცნენ მეზღვნესთან, როგორ უნდა გაუძღვნენ მეზღვნეებს, როგორ მოუარონ თვით ჯელოსნებს და სხვა მისთანა. სათემო, საჯვაროსაქმეებზეც ჯელოსნები მსჯელობენ და მისსაქმეებს

¹⁹⁹ იქვე. რვ. № 2. გვ. 17.

ისინი სწყვეტენ, ჯელოსნებს საჭირო შემთხვე-
 ვებში შეკრებს ხუცესი, ანუ ქევისბერი გარ-
 კვეული დღისათვის. მათი მსჯელობისა და მზრუნველობის
 საგანს წარმოადგენს: როდესაც სალუდე ქვაბი „დაილევა“ (გაცე-
 დება), მისი შეკეთება, ან ახლის ყიდვა, ხატის შენობის შეკეთება,
 გადახურვა, თასების „მოღება“, სპილენძის შექენა, დასტურების,
 ან სხვა ჯვარიონის უკულმართი საქციელის (ჯვარის წინაშე) გამოვ-
 ლინება, დაგმობა, გამოსწორება (მაგალითად, თუ ვინმე მათგანმა
 ჯვარის მოსავალი შეჭამა და სხვ.), საზოგადოდ ჯვარის ყოველგვარ
 საქმეებს ისინი განაგებენ. ხატის გადასახურად ან შესაკეთებლად
 ჯვარის შენობებისა, განძის შესაძენად და სხვა მისთანა-
 თათვის საჭირო ხარჯს თემს დაადებენ, კომლობრივად გაანაწილე-
 ბენ და მათ შორის შემკრებ პირს გამოარჩევენ. ამ სახატო გადასა-
 ხადს თემი იხდის ნატურით — ერბოთი. გამორჩეული პირი, თუ
 პირები თემის კომლზე მოკრებავენ საჭირო რაოდენობის ერბოს ან
 სხვა რაიმეს. ასევე, ჯელოსნების საქმეა ზრუნვა იმაზე, რომ ჯვარის
 ხოდაბურს სათესლე არ შემოეღიოს. როდესაც ცუდი მოსავალია და
 ის ლუდისა და რიტუალური პურებისათვისაც ძლივს ყოფნით, რო-
 დესაც ჯვარიონი ძლივს უძღვება მეზღვნეებს, მთელი მოსავალი
 ქერისა ჯვარში იხარშება და მომავალი წლის სათესლე აღარ რჩე-
 ბა, — ჯელოსნები შეიკრიბებიან და დააწესებენ,
 თუ თემის კომლზე რამდენი სათესლე ქერი მოჰკრიბონ. ასე იყო
 შარშან. ნათესები დაისეტყვა. ხოდაბურის სათესლე არამც თუ არ
 გადარჩა, არამედ იმ მწირმა მოსავალმა, რომელიც მთლიანად დღე-
 სასწაულებს მოხმარდა, ხალხი ვერ დააკმაყოფილა და ჯელოსნები
 და ჯვარიონნი მეზღვნეების წინაშე ბოდიშობდნენ — ვერაფრით გიძ-
 ლვებით, ხალხი მშვიერ-მწყურვალნი დაგტოვეთო. საჭირო გახდა
 ჯვარის სათესლე ქერის თემში შეკრება. ხუცესის მეთაურო-
 ბით შეკრებილმა ჯელოსნებმა გადაწყვიტეს თემის
 კომლზე თითო ლიტრა ქერი შეეგროვებინათ; შემგროვებლებად გა-
 მოჰყვეს პირები, რომლებმაც ეს საქმე შეასრულეს კიდევ. ჯე-
 ლოსანთა საბჭოს გადაწყვეტილების სისრულე
 ში მოსაყვანად ამორჩეული პირები, თუ დაკის-
 რებულ მოვალეობაზე სხვადასხვა მიზეზის გამო უარს იტყვიან, მა-
 შინ ამ აღმასრულებელთა არჩევა ქენჭის ყრით
 ხდება — ვისაც წილი ერგება, ის უნდა წავიდეს, მაგალითად,
 ქალაქში თასების შესაძენად, ან სხვა საჭირო ადგილას, ვთქვათ, სპი-
 ლენძის სალუდე ქვაბის შეკეთების საქმის მოსაწესრიგებლად, ან

თემში საჭირო საჯვარო ერობის, თუ ქერის მოსაგროვებლად და სხვ²⁰⁰. **კ ე ლ ო ს ა ნ თ ა** საბჭოში კელოსანთა რიცხვი დამოკიდებული იყო უნჯ ყმათა მრავალრიცხოვნებაზე და კელოსნად დადგომის წესზე. იქ, სადაც კელოსნობა საყოველთაო ხასიათს ატარებდა, ჯვარ-ხატებში ხელოსანთა რიცხვი დიდი იყო. იქ, სადაც კელოსნობა ამა თუ იმ გვარის, ან მამიშვილობის ცალკეულ წარმომადგენელთ მოუდიოდათ, კელოსანთა რიცხვი მცირე იყო. მაგ., დიდგორის ჯვარს 1950 წ. 30 კელოსანი ჰყავდა, ძველად კი, მთხრობელთა ცნობით, 60-მდე ჰყოლია. ლიქოკის კარატის ჯვარს ძველად ოცდაექვსი კელოსანი ჰყოლია; სრულიად ხევსურეთის სალოცავს გუდანის ჯვარს ძველად — 140, 1950 წლისათვის კი — 60; „მთავარანგელოზს... კელოსან ორის კაც მეტ არ ხყავ. ეხლა მიიყვანეს ერთ ბიჭ მთავარანგელოზში. წინავე ხყვანიან ბევრ კელოსნები“²⁰¹. სოფ. გიორგწმიდის კობალას ჯვარს 1929 წ. 13 კელოსანი ჰყოლია²⁰².

კელოსანის აღმნიშვნელ პარალელურ ტერმინად ხევსურეთში **მ ო რ ი გ ე ნ ი**//**მ ე რ ი გ ე ნ ი**//**მ ა რ ი გ ე ნ ი** მოწმდება. მეტი საბუთიანობისათვის მოვიტანთ ალ. ოჩიაურის ცნობას: „გუდანის ჯვარში კელოსანი ბევრი იყო და ამათ ყველათ მორიგენი ეწოდებოდათ“²⁰³. **მორიგე**//**მერიგე**//**მარიგე** ხევსურეთში პოლისემანტური ტერმინი ჩანს. ერთი მნიშვნელობით იგი „რიგ-რიგობით მოსამსახურეს“ ნიშნავს²⁰⁴. ჩვენი წარმოდგენით, მორიგეს ასეთი მნიშვნელობა ხელოსნობის ინსტიტუტის განვითარების ადრეულ საფეხურზე მიგვანიშნებს, როდესაც ხელოსნები მორიგეობით დგებოდნენ ამა თუ იმ „თანამდებობაზე“, ანუ ეს „თანამდებობები“ რიგით (წილისყრით) იყო ხელოსნებში. მაგალითად, სოფ. მოწმალის ჯვარში „მორიგე ეწოდებოდა მხოლოდ მედროშეს, იმ მიზეზით, რომ აქ მედროშეობა მორიგეობით იყო ხელოსნებიდან“²⁰⁵. ამავე მნიშვნელობით

200 მასალა ჩაწერილია ვ. ბარდაველიძის მიერ ხევსურეთში 1943 წ. კარატის ჯვარის ხელოსან მთხრობელ მგელა სისაური-ლიქოკელისგან, დაბად. 1883 წ. რე. 11, გვ. 75—77.

201 იქვე, 1950 წ., მთხრ. ხეთისო წიკლაური.

202 იქვე, 1929 წ.; ხევსურეთის ექსპედიცია.

203 ალ. ო ჩ ი ა უ რ ი, ხევსურული მასალები, II, რე. № 1, გვ. 1—9. M¹₈₆.

204 ალ. ო ჩ ი ა უ რ ი, ხევსურული ხალხური დღეობების კალენდარი, III, ბუღე-ხევსურეთი, 1939.

205 მ ი ს ი ე ე, დასახ. ხელნაწ., რე. 37, გვ. 603.

დან გამომდინარე, მორიგეს ეძახდნენ ხუცესსაც: ზოგიერთ ჯვარში ორი ან სამი, ზოგჯერ ოთხი ხუცესიც იყო; ისინი რიგ-რიგობით ემსახურებოდნენ ჯვარს; მაგალითად, ზეისტეჩოს ჯვარში ოთხი ხუცესი ყოფილა; დღეობის დროს ისინი ორად იყოფოდნენ. ერთ დღეს დილის უამისწირვას — ბეწვინა გიორგის ძე თემროზაულთი (არაბული) შეასრულებდა, საღამოს უამისწირვას — გიორგი გივიას ძე თილილათი (არაბული); მეორე დღეს ასევე მორიგეობით შეასრულებდნენ თავ-თავიანთ საქმეს თოთია წიქას-ძე დავითურთი და საღირა გიორგის ძე თემროზაულთი. ასევე ყოფილა გუდანის ჯვარშიც, სადაც სამი ხუცესი ყოფილა, რომლებიც მორიგეობით ასრულებდნენ თავის საქმეს²⁰⁶. სხვა მნიშვნელობით მორიგე ნიშნავს ხელმძღვანელს, უფროსს, დამრიგებს, „ვინც ხატის საქმეს აწესრიგებენ“. ამ მნიშვნელობით მორიგე ხუცესსა და ჯვარის სხვა მსახურთ—ქადაგს მაგანძურს, მედროშეს ეწოდებოდა. მთხრობელთა ცნობით, მორიგეა ჯვარის ყველა „ზღუბლდალაკული“ პირი, რომელიც მუდმივად ემსახურება მას. ასეთი გაგებით მორიგენი არიან: ქადაგი, ხუცესი, მაგანძური, კელოსანი და ა. შ. ამ შემთხვევაში მორიგეთა რიგებში არ შევლენ დასტურნი და ჯვარის სხვა დროებითი მსახურნი. მორიგეთა შორის უფროსს თავ-მორიგე, ანუ უფროსი მორიგე ეწოდებოდა²⁰⁷. თავ-მორიგე, ანუ უფროსი მორიგე იყო ხუცესი. რამოდენიმე ხუცესიც რომ ყოფილიყო, მათ შორის თავმორიგე მხოლოდ ერთი მათგანი იყო. ამრიგად, ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, კელოსანის მსგავსად მორიგეც ფართო განმარტებადელი მნიშვნელობის ტერმინი იყო. მორიგენი იყვნენ „საკელოიანი“, „ზღუბლნალაკი“ კელოსნები და ჯვარიონთა წარმომადგენელნი: ქადაგი, ხუცესი, მეგანძე, მეზარე, მედროშე, მესაფუერე. მორიგე თავისი თავდაპირველი მნიშვნელობით სრულუფლებიანი, სრულწლოვანი მეთემეს აღმნიშვნელი ადგილობრივი ტერმინი უნდა ყოფილიყო.

ვ. ბარდაველიძე, იხილავს რა ხევსურული თემის მმართველობის სისტემას, აღნიშნავს, რომ ხევსურული თემური ორგანიზაციების დიდ უმრავლესობაში მმართველობისა და მსახურების ორგანოებს შეადგენდა სამი მთავარი ინსტანცია: 1. დარბაზი და თავმორიგე, 2. მორიგე და 3. სთემო ჯვარის სამეურნეო პერსონალი და წვრილი მოხელეები. ზემომოტანილი მასალების საფუძველზე გარ-

²⁰⁶ ავტორის სხვა დღიურები, ხევსურეთი, 1974 წ.

²⁰⁷ აღ. ო ჩ ი ა უ რ ი, ხევსურული მასალები, II, გვ. 1—9.

კვეულია და ნათელია კელოსანის ადგილი და როლი ხევსურულ-თემის მპართველობის აპარატში.

სრულიად ხევსურეთის სალოცავში გუდანის ჭვარში „რჭულის საკითხებზე ბჭობის დროს მოიწვევდნენ თუ გზა იქნებოდა და ზე-ვეები არ იყო, (სხვა) თემებიდანაც უფროს კაცებს, დასხდებოდნენ და ბჭობდნენ ხევსურეთის საჭირბოროტო საკითხებზე. რჭულში თუ რომელიმე წესი არ მოსწონდათ, დასვამდნენ საკითხს ამის შეცვლის შესახებ; ან თუ ვინმემ რჭულს გადაუხვია... და რჭულის გარეშე რამე ჩაიდინა ვისთანმე ძალმოპრეობა... ან მოსისხლე ვინმე დაჩაგრა უსამართლოდ როგორც ხელს ქვეითი, ან თუ დრამა აიღო მეტი რამეში... ხანდახან ორ-სამ დღეს გასტანდა ეს საუბრები“: რჭულის საკითხებზე ბჭობის დროს... „უმრავლესობა მორიგენი იყვნენ ყველა ჭვარებიდან თავმოყრილი. მორიგენიც უფრო ძველის მცოდნე და ხნიერი ხალხი“. „როცა ყველაფერს ისაუბრებდნენ და დააწესებდნენ ახალ რჭულს, ამას ყველაფერს ზეპირად იხსომებდა მორიგე და გადასცემდა თავის თემის მორიგეთ და ხალხს; გუდანში ეს რჭული დაწესდა და ეს რჭული გაუქმდაო და სხვა. კიდევ შეიძლებოდა ადგილობრივი მდგომარეობის მიხედვით ცოტ-ცოტა ცვლილებების შეტანა; როგორც ვთქვით, ზოგს ძალდატანებითაც შეჰქონდა ცვლილებები რჭულში, მაგალითად, გვარმრავალ ხალხს შეეძლო ძალა დაეტანებინა ხალხ-ცოტა გვარისათვის და ძალით გაეტანა თავი რჭულის გარეშე. ამას ეწოდებოდა ურჭულო რჭული. ამას ყველა რჭულის მცოდნე ხევსური ერიდებოდა და იტყოდნენ როცა სარჭულავად სადმე ისხდნენ: მე ურჭულო რჭულს აქ ვერ დავდებ და მერე თავის სოფელში ვერ წავიღებო. რჭულის წყალმა გაიაროს და „რჭულის მოქრილი ხელი არ მეტკინებაო“²⁰⁸.

„საწელონაქნარ“ და „ზღუბლდალაყულ“ კელოსანს წილი ედო ჭვარ-ხატის ყველა შემოსავალში, იქნებოდა ეს ადგილის ბეგარა, ზღვენი, თუ სხვა რამ. მას „ველის წილი“ ეწოდებოდა.

²⁰⁸ ალ. ოჩიაური, ხევსურული ხალხური დღეობების კალენდარი, III, ბუღბუღხევსურეთი, რე. № 45, გვ. 700—701; მისივე, რელიგია ბუღბუღხევსურეთსა და შატლის თემში, 1940, რე. №46, გვ. 702.

ჰევეისბერის ინსტიტუტის საკითხისათვის ფშავში

ჯელოსნობისა და ჰევეისბერის განვითარების შემდგომი გზაზე

ჯელოსნობის შესწავლა ხევესურეთში საშუალებას იძლევა არა მარტო გამოვეყოთ ამ ინსტიტუტის განვითარების საფეხურები, არამედ განვკვირვოთ მისი შენდგომი განვითარების პერსპექტივა. საშუალებას იძლევა, ჯელოსნობის შუქზე მოვძებნოთ მისი პარალელური ინსტიტუტები აღმოსავლეთ საქართველოს მთის სხვა კუთხეებში.

საკითხის შესწავლის დღევანდელ ეტაპზე, ფუნქციონალურად ჯელოსნობის პარალელურ ინსტიტუტად გვევლინება ჯევეისბერის ინსტიტუტი ფშავში. ჯევეისბერი ფშავში, ისევე, როგორც ჯელოსნობის ხევესურეთში, ხატის მსახურთა — ხ ა ტ ი ო ნ ი ს — ზოგადალმნიშვნელი სახელია. ხატის მსახურთა: მედროშეს, მეთას-განძეს, მეზარეს, მეკურატეს, მეპურეს. მესუფრაჯეს, მეკოდ-საფუვრეს, მესანთლეს და სხვ. „თანამდებობათა“ აღსანიშნავად შემდეგი ტერმინებიც იხმარება: მედროშე ჯევეისბერი, მეთას-განძე ჯევეისბერი, მეკოდ-საფუვრე ჯევეისბერი, მესანთლე ჯევეისბერი, მეზარე ჯევეისბერი, მეკურატე ჯევეისბერი, მეპურე ჯევეისბერი, მესუფრაჯე ჯევეისბერი, თავხევეისბერი და ა.შ.¹ რასაც უთუოდ იგივე მიზეზები აპირობებდა, რაც ჯელოსნობაში იქნა დადგენილი. ყველა ამ „თანამდებობის“ პირნი — მედროშე, მეზარე, მეკურატე, თუ თავხევეისბერი ჯევეისბერები იყვნენ და ამდენად, მათი ზოგადი სახელწოდებაც ჯევეისბერი იყო, ისევე, როგორც ხევესურეთშიც, თანამდებობის

¹ ავტორის სხვა დღეობები, ფშავი, 1977. იხ. აღ. ო ჩ ი ა უ რ ი ს, ფშავური ხალხური დღეობები, I, II, III საქალაქე M'გვ, ხელნაწერი ინახება საქ. სსრ მეცნ. აკად. ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის საქ. ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივში.

ყველა პირი — ქადაგი, ხუცესი, მაგანძური და სხვა კელოსნები. კელოსანიოა, იტყობდნენ მაგ., ქადაგზე, მაგანძურზე, ხუცესზე და ა. შ., რასაც აპირობებდა ის ფაქტი, რომ აღნიშნული „თანამდებობის“ პირნი კელოსანთაგან დგებოდნენ. აი, რა ცნობას გვაწვდის ალ. ოჩიაური გოგოლაურთის თემის მთავარმოწამის ხატის კევისბერების საქმიანობის შესახებ. „კევისბერებსაც თავ-თავისი საკუთარი საქმე ებარა. პირველი იყო თავკევისბერი; ამას ევალეობდა საკლავის დაკვლა და სანთლის ანთება. მეორე კევისბერი იყო მედროშავე, ამას ევალეობდა დროშის აშბა — აბძანება და სადაც საჭირო იყო დროშით წინ გაძლოლა ლაშქარში და სხვ. მესამე კევისბერი იყო მეთასური; ამას ებარა თასების შენახვა, მოვლა და საჭირო დროს თასების წალეხა-მოტანა“².

მოტანილი მასალა მრავალმხრივ არის საყურადღებო: ა) აღნიშნული ცნობითაც კევისბერი ხატიონის, ჩვენს შემთხვევაში, მედროშავეის და მეთასურის ზოგადი სახელწოდებაა; ბ) კევისბერთა შორის თავის — თავკევისბერის ფუნქციას შეადგენდა, ამ შემთხვევაში, საკლავის დაკვლა და სანთლის ანთება; გ) თავკევისბრის, მედროშავეის და მეთასურის ფუნქციას საქმე ეწოდებოდა; ე) კევისბერებს ყველას სხვადასხვა საქმე ებარათ. ფუნქციონალურად მედროშავე და მეთასური ფშავში ხევესურულ მედროშავეისა და მაგანძურის, ხოლო თავკევისბერი ხევესურული ხუცესის იდენტურნი არიან. კერძოდ, თავკევისბრის ფუნქციის შესახებ ალ. ოჩიაურის ამავე ხელნაწერი მასალებიდან ვგებულობთ, რომ: „თავკევისბერი იყო, ის, რომელსაც ევალეობდა საკლავის დაკვლა. ის იცავდა ყველა სახატო წესრიგს და მის სიტყვას ყველა ემორჩილებოდა ხენა-თესვიდან მოყოლებით, დღეობის გათავებამდინ. სასოფლო წესრიგის დაცვაშიც ის იყო მბრძანებელი, სალაშქროდ წასვლაშიც და ყველა მისი სიტყვა სოფელში იყო კანონი“³; ანდა ხატში „...ცხრაათამდინ კევისბერი იყრიდა თავს, ხოლოთ ყველანი ემორჩილებოდნენ ერთ კევისბერს, რომლის პირითაც სალოცავი მბრძანებლობდა და თავკევისბრადაც ის ითვლებოდა“⁴ ზემოაღნიშ-

² ალ. ოჩიაური, დასახ. ხელნაწერი, რვ. № 3, გვ. 28—29.

³ იქვე, რვ. № 1, გვ. 6—7.

⁴ იქვე, რვ. № 20, გვ. 217. ს. მაკალათიას მიერ დამოწმებული მასალით ფშავში თავკევისბერი მხოლოდ სრულიად ფშავის სალოცავს — ლაშარის ჭვარს ჰყავდა, რაც სინამდვილეს არ შეეფერება. თავკევისბერი ჰყავდა ფშავის თორმეტივე თემს, რომელიც თემის სასულიერო და საერო ცხოვრების მომწესრიგებლად და უფროსად ითვლებოდა.

წულთა გარდა, ფშავის ხატებში იყო: ა) „...კევისბერი, რომელსაც ხატისგან კოდ-საფუარი ჰქონდა დავალებული (ე. ი. მეკოდ-საფუარე კევისბერი, ანუ ხევსურულად მესაფუარე კელოსანი)“⁵, ის ჩაასხამდა კოდში და ჩააგდებდა საფუარს“...⁶; ბ) კევისბერი „რომელსაც მარტო პურის შენახვა-გაცემა ევალებოდა, მეპურე კევისბერი, სხვა არაფერი ებარა. როცა პურს გაანიავებდნენ, მოვიდოდა პურის შემნახველი კევისბერი. ერთს საკლავსაც მოიყოლებდა თან. ამ დროს თავ-კევისბერიც აქ იყო და პურის შემნახველის კელ-მკრის სანათლავ საკლავს დაკლავდა... კელ-მკრის ნათელის შემდეგ შევიდოდა ბელელში და გარედან დასტურები მოუტანდნენ ქერით სავსე ტომრებს... მეპურე კევისბერი ბელელში წელიწადში ორჯერ შედიოდა...“⁷ და სხვა კევისბერები.

ზემომოტანილი საილუსტრაციო მასალიდან გამომდინარეც, ფშავში ტერმინი კევისბერი არა კერძობით აღმნიშვნელი (ხატის მსახურთა რომელიმე თანამდებობის, თუნდაც ხატის უმაღლესი მსახურის, ხატის გამძღოს და სოფლის უფროსის), არამედ მთლიანად ხატის მსახურთა — ხ ა ტ ი ო ნ ი ს — ზოგადად აღმნიშვნელი სახელია. ამ თვალსაზრისით, ყურადღებას იქცევს ხატის მსახურთა მთელი კოლექტივის აღმნიშვნელი ტერმინი დასტურ-კევისბერები, რომლის პარალელურ ტერმინად ხევსურული ჯვარის მსახურთა ასევე მთელი კოლექტივის აღსანიშნავად დასტურ-კელოსნები იხმარებოდა; იმ განსხვავებით მხოლოდ, რომ კევისბერებში უმთავრესად⁸ ხატის „თანამდებობის“ მქონე პირნი — ხატიონნი — იგულისხმებოდნენ, კელოსნებში კი როგორც „თანამდებობის“ მქონე პირნი — ჯვარიონნი, ასევე, რიგითი მეთემე მამაკაცებიც, რომელთაც „თანამდებობა“ არ ეკავათ ჯვარში; თუმცა, ხევსურეთში დამოწმებულია ისეთი თემებიც, რომლებშიც კელოსანთა წრის სულ უფრო დავიწროების გამო კელოსანთა რიცხვი ჯვარში თითქმის უახლოვდება ჯვარიონთა, ჯვარის მსახურთა რიცხვს. ესაა კელოს-

⁵ აქ აღ. ოჩიაური თვითონვე ატარებს პარალელს ხევისბერობასა და კელოსნობას შორის.

⁶ იქვე, რვ. № 1, გვ. 3.

⁷ იქვე, რვ. № 18, გვ. 214.

⁸ უმთავრესადო, — ვამბობთ, — რადგან ფშავურ ხატებშიც იყვნენ კევისბერები, რომელთაც საქმე არ ებარათ და მამასადამე, კევისბერთა რიცხვი ჯარბობდა ხატიონთა რიცხვს.

ნობის განვითარების ბოლო საფეხური ხევისურეთში. (იხ. კელოს-
ნად დადგომის წესი შატლის, გურო-გიორგწმიდის თემების მაგა-
ლითზე, თავი II, § 1).

კევისბერთა კოლექტივი ხატის განსაზღვრულ ნაგებობაში „იჯ-
და“, რომელსაც საბერო ეწოდებოდა და რომელშიც შესე-
ლა, მათ გარდა, არცერთ მამაკაცს არ შეეძლო. თვით კევისბერებში
განიჩეოდა ორი ნაწილი: ა) კევისბერები და ბ) ე. წ. დაბალი კე-
ვისბერები. კევისბერებში „თანამდებობით“ უფროსს, ხელმძღვა-
ნელს, თავკევისბერი//მთავარი კევისბერი//უფროსი კევისბერი ეწო-
დებოდა⁹. დაბალი კევისბერები იყვნენ, მაგ., მეცოცხე კევისბერი,
რომელსაც ხატის დაგვა-დასუფთავება და მოწესრიგება ებარა; ქა-
ლების დამკრელი, ანდა მესუფრაჯე კევისბერი; იყო ისეთი კევის-
ბერიც, რომელსაც დროშის ყარაულობა ჰქონდა დავალებული, ან-
და საბეროს დარაჯობა, რომ შიგ არავინ შესულიყო და ა. შ.¹⁰

ხევისბრად დადგომა ხდებოდა ხატისგან „დამიზეზებით“: „კე-
ვისბრად მიმსვლელს ხატი პატარაობიდანვე ავიზეზებდა, ხან ავად
ხდებოდა, ხან გააქადაგებდა და ხატივე ავალებდა სიწმიდეს. უმკი-
თხავებდნენ მკითხავები, ძველი კევისბერები“¹¹, ანდა: „კევისბრად
მიყვანა ხდებოდა ან ავად გახდით, ან გააქადაგებდა პირდაპირ ახალ
კევისბრად მიმსვლელს. ავად გახდილს კი მკითხავები ურჩევდნენ
კევისბრად მისვლას“¹².

მეთემეს კევისბრად ხატი მხოლოდ მკვიდრი გვარებიდან ით-
ხოვდა. განსხვავებით ხევისურეთისაგან, ფშავში არ მოწმდება ისე-
თი თემები, რომელთა შიგნით მკვიდრთაგან ყველა მეთემე მამაკა-
ცი კევისბერი იყოს (ცისკარაულ-ბადათ, ქავთარ-ოჩიაურთ თემებ-
ში ყველა მეთემე მამაკაცი კელოსანი იყო). ფშავში ყველა გვარს
ანდა მამიშვილობას მკვიდრის შიგნით, თავისი წარმომადგენელი
ჰყავდა კევისბერის სახით ხატში: ყოველი მკვიდრი გვარიდან, თუ
მამიშვილობიდან აუცილებლად დგებოდა თუნდაც ერთი კევისბე-
რი. კევისბრად დადგომა აღნიშნულ რეგიონში, დაახლოებით იმ
პრინციპის მიხედვით ხდებოდა, როგორც კელოსნობის განვითარე-

⁹ შეადარეთ ხევისურული მორიგენი; მორიგეთა შორის უფროსს, ხელმძღვა-
ნელს, თავ-მორიგე//უფროსი მორიგე ეწოდებოდა. უფროსი მორიგე//თავ-მორი-
გე იყო ხუცესი.

¹⁰ ავტორის საველე დღიურები, ფშავი, 1977.

¹¹ აღ. ო ჩ ი ა უ რ ი ს დასახ. ხელნაწ., რე. № 5, გვ. 56.

¹² იქვე.

ზის უკანასკნელ საფეხურზე ვაპოწმებთ (შატილის, გურო-გიორგ-წმიდის თემები; გოგოჭურის გვარის სოსანათ მამიშვილობის მაგალითი). კერძოდ, მკვიდრი მოსახლეობის შიგნით ცალკეული გვარებიდან, თუ მამიშვილობებიდან ხატი კვეისბრად ითხოვდა ერთეულ მეთემე მამაკაცს; მეტი საბუთიანობისათვის აქ კვლავ დაევიწმებდით მასალებს: „კვეისბერობა უძილაურთაში იყო მოდენილობით (მემკვიდრეობით), თავიდანვე იყვნენ კოკლიანნი და თათარაშვილები. ამ ორ გვარში თითო-ოროლა კაცს შეარჩევდა კოპალა¹³ და მიიყვანდა კვეისბრად“¹⁴.

კოკლიანნი, ანუ კოკლიშვილები და თათარაშვილები იყვნენ უძილაურთის თემის მკვიდრი მცხოვრებნი, სათემო სალოცავის — კოპალას — მკვიდრი ყმები და „ერთიმეორის განაყრები“. ამ ორი გვარის კვეისბერებიდან, უფრო კოკლიშვილების გვარის კვეისბერებიდან დგებოდა თავ-კვეისბერი. რაც შეეხება ამავე თემში მცხოვრებ მესამე გვარს, ჩორხაულს, გადმოცემით, მისი წინაპარი ხევსურეთის სოფ. ბაცალიგოდან არის მოსული. როგორც მოსულს, მას თითქოს კვეისბრად დადგომის უფლება არ უნდა ჰქონოდა, მაგრამ ჩორხაული მოყვანილის კატეგორიის მოსული იყო და რადგანაც მოყვანილი თითქმის მკვიდრს უთანაბრდებოდა უფლებებით, ამიტომ ამ გვარიდანაც იღვა ხოლმე ერთი კვეისბერი¹⁵.

ქისტაურთ თემში მკვიდრი მცხოვრებნი და სათემო სალოცავის — იაქსრის მკვიდრნი ყმანი იყვნენ ბადრიანნი და ჩაქუნანი, ანუ ბადრიშვილები და ჩაქუნაშვილები. იაქსრის ხატში კვეისბერობა ბადრიათ და ჩაქუნათ (შიგნით იყოფოდნენ მამიშვილობებად) მოუდიოდათ, როგორც მკვიდრ ყმებს. ამავე ქისტაურთ თემის მცხოვრებთ, რომლებიც მოსულებად ითვლებოდნენ: ბერიკაულთ, ბერიათ, ყლარტიაულთ, ჩარბოდაშვილთ და სხვათ, კვეისბერობა არ მოუდიოდათ. ანალოგიური მასალის დამოწმება შეიძლება ფშავის თითქმის ყველა თემიდან. ამ მასალებიდან გამომდინარეც, ხატი კვეისბრად არ ითხოვდა მოსულთ, გარდა ისეთი კატეგორიებისა, როგორც იყვნენ „მოყვანილნი“ და „კელდებულნი“.

ისევე, როგორც კელოსნებში, კვეისბერებშიც მომხდარია უფლებრივი დიფერენციაცია. ზოგჯერ თემში მხოლოდ ამა თუ იმ გვა-

13 კოპალა უძილაურთის თემის მთავარი სათემო სალოცავია.

14 აღ. ო ჩ ი ა უ რ ი, დასახ. ხელნაწ., რვ. № 14, გვ. 167. ავტორის საველე დღიურები, ფშავი, 1977.

15 იქვე, რვ. № 29, გვ. 354; ავტორის საველე დღიურები, ფშავი, 1977.

რის, ან მამიშვილობის კვეისბრის უფლებას შეადგენდა თავკეის-
ბრად, მეთას-განძედ, მედროშედ, ან მეზარედ დადგომა¹⁶. მაგ., ქის-
ტაურთ თემში მედროშეებად დგებოდნენ მხოლოდ შუშანათ, ხო-
ლო მეთასგანძედ შიოლათ მამიშვილობების კვეისბერები¹⁷. შუშა-
ნათ მამიშვილობიდან დამდგარმა კვეისბერმა იცოდა, რომ ხატი მას
მედროშეობას ჩააბარებდა, ხოლო შიოლათ მამიშვილობიდან დამდ-
გარმა კვეისბერმა კი იცოდა, რომ ხატი მას მაგანძურობას ჩააბა-
რებდა. იყო ხატები, რომლებშიც გვარის, ან მამიშვილობის კვეისბ-
რის მომავალი „თანამდებობა“ წინასწარ არ იყო განსაზღვრული,
ანუ რომელიმე „თანამდებობა“ მემკვიდრეობით ამ გვარს, ან მამი-
შვილობას არ ეკუთვნოდა. ასეთ შემთხვევაში, კვეისბერს თავ-კე-
ვისბერი ჩააბარებდა რაიმე საქმეს: ან მედროშის, ან მეზარის, ან
მეთასგანძის, მესანთლის, მეპურის, მეკოდ-საფურის და ა. შ. ხატ-
ში იყვნენ ისეთი კვეისბერებიც, რომელთაც ჯერ „თანამდებობა“ არ
ეზარათ და „საუმცროსო საქმეს“ აკეთებდნენ: შეშა მოჰქონდათ,
ქადებს ჰქონდნენ, ხატის კარს ასუფთავებდნენ, დროშას დარაჯობ-
დნენ, საბეროს ყარაულობდნენ და სხვ.

ისევე როგორც კელოსნად, ხევისბერადაც მეთემე 15—16 წლის
ასაკში, ფიზიკური და სულიერი ძალების მომწიფების ხანაში, დგებო-
და. მთხრობელთა ცნობით, კვეისბრად მისვლის დროს მსხვერპლად
შესაწირ საკლავთა. რიცხვს აპირობებდა ორი გარემოება: ა) თუ კე-
ვისბრად მისვლა და რაიმე „თანამდებობის“ ჩაბარება ერთდროულად
ხდებოდა, ანდა ხევისბრად მიმსვლელი იმ გვარს ეკუთვნოდა, რო-
მელსაც ესა თუ ის „თანამდებობა“ მემკვიდრეობით მოუდიოდა
ხატში და კვეისბრად მიმსვლელმა იცოდა შემდგომში „ხატი რა
საქმესაც ჩააბარებდა“, საკლავთა რაოდენობას თვით ეს თანამდე-
ბობა“ განსაზღვრავდა; მაგალითად, თუ თავ-კევისბრის „თანამდე-
ბობას“ აბარებდა, 8 ცხვრით და ერთი კურეტით ინათლავდა კელ-
მჯარს; ზოგიერთი მთხრობლის ცნობით, ასევე 9 საკლავით ინათ-
ლავდნენ კელ-მჯარს მედროშე, მეთასგანძე, მეკურატე კვეისბერებიც.
ზოგთა ცნობით კი მედროშე-კვეისბრად და მეთასგანძე კვეისბრად
დადგომის დროს საკლავთა რაოდენობა ნაკლები იყო: მაგ., მეთას-
განძეს ხუთი საკლავით უნდა ენათლა კელ-მჯარი, ასევე მედროშე-
კვეისბერსაც. ორი-სამი საკლავით ინათლავდნენ კელ-მჯარს დაბა-
ლი კვეისბერები: მეცოცხე, ქადების დაჰქრელი და ა. შ. საკლავები

¹⁶ აღნიშნული ფაქტი თვით მკვიდრი გვარების შიგნით მომხდარ საზოგადო-
ებრივი უფლებების მიხედვით, დიფერენციაციას უნდა მიუთითებდეს.

¹⁷ ავტორის საველე დღიურები, ფშავი, 1977.

შეეძლოთ ან მაშინვე დაეკლათ, ანდა ყოველწლიურად ერთი, ან რამდენიმე და საჭირო რიცხვი თანდათანობით შეესრულებინათ, სანამ ხატისაგან ნაბოძები „თანამდებობა“ ჩაბარდებოდათ; ბ) თუ მეტემე მამაკაცი მხოლოდ კვეისბრად დგებოდა, მაშინ იგი მხოლოდ ერთ კურეტს და ერთ ცხვარს შესწირავდა მსხვერპლად.

თვით ხევისბრად მისვლის რიტუალი ხატში ასე იყო წარმოდგენილი: „რამდენ საკლავსაც მოიყვანდა, იმდენსავე წამოაყენებდნენ სასაკლაოზე. ახალმისვლელი კვეისბერიც იქ დადგებოდა, წინასწარ გაბანილ-გასუფთავებული და ახლად პირგაპარსული (ხატი თმაცხერიანობას კრძალავდა). თავკვეისბერი ხელში დაიჭერდა შიშველ ხანჯალს ან დანას და შეუდგებოდა დიდებათ და ჩაურთავდა: უშველე შენს ყმასა, შენს სამსახურზე თავდადებულსა (სახელი), მოსულა შენი სახელისა და ძალის საკსენებ-სადიდებლად, შენის ძალითა და სახელით დაეხმარე, ხალიზი მიეცი და ბალინჯი ამორე, ნუ შაანანებ შენს სამსახურს, შენის სახელის ჭირიმე, კორციელია, დალოცვილო მთავარანგელოზო, თავის უცოდინარობით შენაცოდარი. უშველე მაგის თავ-ჯალაფობასა, კაცსა და საქონსა. დღიდან შენი ჯელდებულია და დასდევ კელი, დალოცვილო და დაიკსენ ყველა სატანჯველიდანა. დიდება ძალსა და სახელსა შენსა“. ასე ამ ლოცვას ნელი ხმითა და მუდარის კილოთი ამბობდა და ამის შემდეგ გამოსჭრიდა ყელს საკლავებს. საკლავების სისხლი იქვე თასში გროვდებოდა, რომელსაც სასისხლე ერქვა. თავკვეისბერი ამ სისხლს ხელებზეც უწევდა ახალ კვეისბერს და გულზეც. მერე დაამწყალობებდა: „გწყალობდეს შენი სალოცავი, ნუ შეგანანას სამსახურიო“ და სხვ. ასევე წყნარის ხმით წყალობას ეტყოდნენ სხვა იქ მყოფნიც. ახალ კვეისბერს სადიდებელი ზედაშე ექნებოდა მოტანილი, თუ იშოვა — ღვინო თუ არა და არაყი. დაასხამდნენ და ისევ თავკვეისბერს მიაწვდიდნენ ყანწს. ის მოულოცავდა სახატო სამსახურს და უსურვებდა პირნათლად ყოფნას ხატისა და ხალხის წინაშე და გამოცლიდა ყანწს. კვეისბრის დალოცვას გაიმეორებდნენ ყველა იქ მყოფნი, უსურვებდნენ ახალ კვეისბერს ჯანმრთელობას, სახატო და სახალხო საქმეში თავდადებულობას და ყველანი გამოცლიდნენ მის სამწყალობნოს და მთავარანგელოზის სადიდებელს. საკლავებს დაატყავებდნენ. თითო მხარი და ტყავი ხატში რჩებოდა, დანარჩენს სახლში გაგზავნიდა. ერთი საკლავის ზორცს კი მოხარშავდა და ხატიონთ სუფრას გაუგებდა (გაუშლიდა). სუფრას შენ-

დობას ეტყოდნენ წინა კევისბერებისათვის და იმ სულწმინდათათვის¹⁸.

რაც შეეხება მოსამზადებელ პერიოდს, „ მი ბ ა რ ე ბ ი ს “ წესი ფშავშიც ისევე მოქმედებს, როგორც ხევსურეთში და იმავე ფუნქციის მქონედ ჩანს. კევისბერები ხატში „ მი ბ ა რ ე ბ უ ლ ი ყ მ ე ბ ი “ იყვნენ. სა წ უ ლ ე ს წესი ფშავში თითქოს არა ჩანს¹⁹, სამაგიეროდ ფართოდ მოქმედებს და ყველასათვის შესასრულებელ წესად წარმოდგება ბ ა ვ შ ვ ი ს ხ ა ტ შ ი გ ა ყ ვ ა ნ ი ს წ ე ს ი, რომელიც მხოლოდ სათემო სალოცავებში სრულდებოდა. განსხვავებით მი ბ ა რ ე ბ ი ს გ ა ნ ს ხ ვ ა ვ ე ბ ი თ მი ბ ა რ ე ბ ი ს გ ა ნ ს, ხატში გაყვანის წესს ასრულებდა როგორც მ კ ვ ი დ რ ი, ასევე მოსული მოსახლეობა. განსაკუთრებული კავშირი კევისბერად დადგომის წესთან ხ ა ტ შ ი გ ა ყ ვ ა ნ ა ს არ უჩანს. აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ კევისბერი, ისევე როგორც სხვა მეთემე მამაკაცები, განსაზღვრულ ასაკში ხატში გაყვანილი იყო²⁰.

18 ვ. ბ ა რ დ ა ვ ე ლ ი ძ ე, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივი საკულტო ძეგლები, 1974.

19 საწულეს წესის იდენტურ წესად ფშაველი მთხრობლები ზოგჯერ ფშაურ სააკავენეს წესს ასახელებენ, მაგრამ მიუხედავად საკითხისადმი ინტერესისა, კვლევა შორს ვერ წავიდა, რადგან გამოვლენილმა მასალამ საშუალება არ მოგვცა. სააკავენეს წესს ფშავის ყველა თემში არ ასრულებდნენ. ვინც ასრულებდა, ბავშვის ქვარში გაყვანის დროს ერთ ცხვარს სააკავენედ შესწირავდა.

20 ხატში გაყვანა იცოდნენ ვაჟის (წულის), ქალისა და პატარძლის. ვაჟის ხატში გაყვანას წულის გაყვანის წესი ერქვა. ერთ წლამდე ასაკის ბავშვს ხატში წაიყვანდნენ „თან მიყოლებდნენ საკლავს, კურეტს, ან ცხვარს“, წაიღებდნენ ქადაპურებს, სანთელს, არაყს. თავკევისბერი „წულს დაიჭერდა ხელში“ და „შეუღებოდა დიდებით“: „დიდება შენდა ღმერთო, ცისა და ქვეყნის დამაარსებლო; დიდება შენდა კვირავ, ხთის მადლის მოკარევეო, დიდება და გამაჩქევა შენდა ჩვენო სალოცავო, მთავარო ანგელოზო. შენ გვევდრებით, ნუ გაგვირისხდებით, გახევენებთა და გვევდრებთ დღეს წულსა, შენს ყმასა, შენთ ყმათად შამამატებულსა და წულის პატრონსა და შენს კარზე სამსახურის მომყვანსა. შენთვის სამსახური და რიგი არ დაუყრავ, მთავარო ანგელოზო და შენს წყალობას ნუ დაიშურებ, გაზარდე შენი ახალშემომატებული ყმა“...

დიდების დამთავრების შემდეგ თავკევისბერი წულს ხელში აიყვანდა, სამჯერ მალლა ასწევდა და იტყოდა: ჩვენო სალოცავო, ახალშემომატებული შენთვის ყმად მოუბარებია, იყმე და მიიბარე, შენის ძალით შეინახე და დაიფარე მავნე მაცილისგანა და ავადობისგან, გაზარდე, ღირსეული ყმა გამოიყვანე“... ანდა: „დალოცვილო ჩემო სალოცავო, შენთ საყმით შემომამატა ეს წული (სახელი წულისა); შენ იყმე და გაზარდე, გამოიყვანე კარგი კაცი, იმსახურე სხვათ ყმათან ერთადა...“ საკლავს დაკლავდნენ, სისხლს გულზე წაუსვამდნენ ყმაწვილს. მერე წაიყვანდნენ და ღედას გადასცემდნენ. მსხვერპლად შეწირული

სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულია მოსაზრება, რომ ფშაურ-მოხურის კვეის-ბერი სემანტიკურად ხუცესს შეესაბამება²¹. ამ შესაბამისობიდან უნდა გამოირიცხოს ფშაური კვეისბერი, რადგანაც იგი სემანტიკურად არ უდრის ხუცესს. ხევსურულ ხუცესს ფუნქციონალურად შეესაბამება ფშაური თავკვეისბერი. გარდა ამისა, ხუცესს არ უდრის კვეისბერი გენეტურადაც, თავისი საწყისი მნიშვნელობით. კვეისბერი გენეტურად სრულუფლებიანი მეთემე უნდა ყოფილიყო და მეთემეთა უფრო ფართო მასის მომცველი ცნება. თემის მკვიდრი მოსახლეობის შიგნით მიმდინარე საზოგადოებრივ-ეკონომიკური დიფერენციაციის შედეგად, კვეისბერთა წრე (კელოსანთა მსგავსად) სულ უფრო და უფრო უნდა დავიწროვებულიყო, სანამ იგი არ გაუტოლდა ხატის მსახურთა (ხატიონთა) რიცხვს: ფშაურ ხატში დაახლოებით იმდენი კვეისბერია, რამდენი მსახურიცაა. კვეისბერთა წრის დავიწროვების პარალელურად, რა თქმა უნდა, ვიწროვდებოდა კვეისბრის ცნებაც.

გადასასინჯია კვეისბერში ბერის მნიშვნელობის შესახებ არსებული შეხედულებაც.

ნ. მარი სიტყვა ბერს სპარსულიდან შეთვისებულად თვლიდა: „ბერი, მისი აშკარა სპარსული ეკვივალენტით, მე მივაკუთვნე ნასესხებთა რიგს“²². ასეთივე აზრს გამოთქვამს მ. ანდრონიკაშვილი²³. მისი განმარტებით, სიტყვისათვის ბერი ამოსავალია საშუალო სპარსული *ber* — მოხუცი (*berih* — სიბერე, *berak* — მოხუცი, ქალი, დედაბერი); საშუალო სპარსულის *r* ქართულში გადმოცემულია *g* ხმოვნით, ხოლო *p*, როგორც მკლერი — *z*²⁴.

თუ ტერმინ კვეისბერში ბერისათვის საშუალო სპარსულიდან შემოსული *br*-ის მნიშვნელობას, მოხუცს მივიღებთ ამოსავლად, მივიღებთ ხევის მოხუცს (ე. ი. ასაკობრივ მხარეს ექნება ხაზი გას-

საკლავებიდან მკარს, ტყავსა და თავს „ხატის სამსახურში მისცემდნენ“, დანარჩენ ხორცს მოხარშავდნენ და სუფრას გააკეთებდნენ (ალ. ოჩიაური, დასახ. ხელნაწ., რე. № 20, გვ. 237—239; რე. № 39, გვ. 470—471).

21 ზ. ალექსიძე, გ. მაკვარიანი, უძველესი ქართული სოციალური ტერმინები, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, ტ. 127, 1968, გვ. 381.

22 Н. Я. Марр, Древнегрузинские описцы; Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии, кн. IV, 1902, გვ. 106.

23 მ. ანდრონიკაშვილი, ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობიდან, გვ. 293.

24 იქვე, გვ. 186; 193.

მული), რაც შესატყვისობაში ვერ მოდის ფშაური კევისბერობის შინაარსთან: კევისბერად ფშავში 15—16 წლის ასაკში ხდებოდნენ; ასეთი მნიშვნელობის ბერის შემცველი კევისბერი შესატყვისობაში ვერ მოდის ხუცესთანაც, რომელიც არა მარტო ასაკობრივად უხუცესი უნდა ყოფილიყო თავიდანვე, არამედ უფროსიც; სპარსულ ტერმინში კი ასაკით უხუცესობა არის მხოლოდ ნაგულისხმევი²⁵. თუ ახალი სპარსულისათვის დამახასიათებელ ბერის მნიშვნელობას ჩავსვამთ: მეთაური, წმინდანი, მოძღვარი, მღვდელი, ქურუმი და ა. შ., იგი შეიძლება მიესადაგოს, განსაკუთრებით კი ქურუმი: ხევის ქურუმი. კევისბერები (ფშავში) და კელოსნები (ხევსურეთში) გენეტურადაც ჯვარ-ხატის (ტაძრების) ქურუმები (მსახურნი) იყვნენ. მთავარ ქურუმს, უხუცესს ასაკობრივად და თანამდებობრივად — ხუცესი (ხევსურეთში), ქურუმთა შორის თავს — თავ-კევისბერი (ფშავში) ეწოდებოდა. მაგრამ ბერის ქურუმად გამოცხადებას აძნელებს ის ამბავი, რომ ბერი ქურუმის მნიშვნელობით ქართულს ახალი სპარსულიდან (ახ. წელთაღრიცხვის IX საუკუნე)²⁶ უნდა შეეთვისებინა, კევისბერი კი უფრო ძველი საზოგადოებრივი მდგომარეობის ამსახველი ტერმინია. მაშასადამე, ხევისბერში ბერი ქურუმის მნიშვნელობით სპარსულიდან არ უნდა იყოს შესული. უნდა აღინიშნოს, რომ დაეკვება ხუცესისა და კევისბერის ცნებების ურთიერთმიმართების საკითხზე ჯერ კიდევ ჩვენამდე გამოითქვა²⁷.

კიდევ რა მნიშვნელობის შეიძლებოდა, რომ ყოფილიყო თავდაპირველად კევისბერში ბერი?

როგორც ნაშრომში მოტანილი ეთნოგრაფიული მასალებით თვალსაჩინო გახდა, კელოსნები და კევისბერები თემის უნჯი//მკვიდრი მოსახლეობიდან დგებოდნენ. უნჯნი//მკვიდრნი ჯვარ-ხატების მიმართ გენეტურად განიხილებოდნენ, როგორც შვილები (წულები, შემდგომში ყმები). ნაშვილები (მოსული) მოსახლეობისგან განსხვავებით, ისინი ითვლებოდნენ ნამდიელ, თავდაპირველ, ძი-

²⁵ კევისბერის ინსტიტუტის განვითარების არცერთ საფეხურზე, ასაკით უხუცესობას არ უნდა ჰქონოდა მნიშვნელობა.

²⁶ Персидско-русский словарь, под ред. Ю. А. Рубинчика, том II, 1970 г. გვ. 793.

²⁷ ა. ბოგვერაძე, ქართლის პოლიტიკური და სოციალ-ეკონომიური განვითარება IV—VIII საუკუნეებში, 1979, გვ. 109, არსებობს მოსაზრება რომ ქურუმი სირიულ-ებრაულიდან არის შეთვისებული. იხ: იქვე, გვ. 199.

რეულ: შვილებად (შემდგომში ნამდვილ, თავდაპირველ, ძირეულ ყმებად). ჭვარ-ხატის შვილები (მკვიდრნი) არ აძლევდნენ ამავე ჭვარ-ხატის ნაშვილებთ (მოსულთ) კელოსნად, ან კევისბრად დადგომის უფლებას. საწყის საფეხურზე (როგორც კონკრეტული ეთნოგრაფიული მასალებით გამოჩნდა) კელოსნებად (და უთუოდ კევისბერებადაც) უნდა ვიგულისხმოთ მთელი უნჯი/მკვიდრი მოსახლეობა თემისა, ანუ ჭვარ-ხატის ყველა ნამდვილი შვილი. ამდენად, ვფიქრობთ, ხომ არ იქნებოდა შესაძლებელი კევისბერში ბერი თავდაპირველად შვილის მნიშვნელობით გვეგულისხმა. უნჯი/მკვიდრი მოსახლეობა „კევის შვილები, ანუ კევის ბერები იყვნენ (კევის შვილი, გვარის შვილის, სახლის შვილის მსგავსად).

იქნებ, ჩვენი ამ მოსაზრების შესამაგრებლად გამოდგეს ქართლში გავრცელებული „ბავშვის ბერად დაყენების“ წესში ცნება ბერში ნაგულისხმევი მნიშვნელობაც.

„ბავშვის ბერად დაყენების“ წესი²⁸ შემდეგი შინაარსისა იყო: როდესაც ოჯახს ვაჟიშვილი შეეძინებოდა, მას ერთ წლამდე (ზოგჯერ ორ-სამ წლამდე) თმას არ შეჭრიდნენ და გაუზრდიდნენ. ერთი წლის (ორი, სამი წლის) ასაკის ბავშვს თეთრ ტანსაცმელში გამოწყობილს პირველად წაიყვანდნენ ხატში. თან წაიღებდნენ არაყს; ქადა-პურებს, სანთელს და მსხვერპლად შესაწირავ საკლავს. ხატის დეკანოზი საკლავს დაკლავდა, ქადა-პურებს დაჭრიდა და ბავშვს დაამწყალობებდა. წამოზრდილ თმას ბავშვს დეკანოზი შეჭრიდა და ხატში დასტოვებდა. მეტწილად, ხატშივე ტოვებდნენ თეთრ ტანსაცმელს.

ბერად დაყენების წესის შესრულება იმ ხატში იცოდნენ, რომელიც გვარის „მამა-პაპური სალოცავი“, „მკვიდრი სალოცავი“ იყო. მასალებით ჩანს, რომ ზოგჯერ ბერად მხოლოდ „სიყმიშვილს“, პირველ შვილს დააყენებდნენ, ზოგჯერ კი ყველას. ერთი ცნობით, „ბერად დაყენება“ გოგოსიც იცოდნენ, მეორე ცნობით — მხოლოდ ვაჟისა. საილუსტრაციო მასალა: 1. „ლაშარ წმინდა გიორგი არის ლოხიშვილ-გიგაურების პირველი, ნამდვილი, მამა-პაპური სადიდებელი სალოცავი. როცა ლოხიანთ ოჯახს ბიჭი გაუჩნდებოდა, მაგის სახელზე დააყენებდნენ ბერადა ერთი, ორი, ან სამი წლითა. ბავშვი რომ ტირილს აიჩემებდა, ლაშარს შეუთქვამდნენ: ბერად დაგიყენებ, გამიზარდეო“. ხატში თეთრებში ჩაცმულს წაიყვანდნენ. ბევრი

²⁸ „ბერად დაყენების“ წესის შესახებ იხ. ვ. ბარდაველიძე, ქართველი ხალხის რელიგიური აზროვნების ისტორიიდან, მიომომხილველი, 1949, № 1.

წლამდე წაიყვანდა, მაგრამ თუ ოჯახი მოდროვებული ვერ იყო საკლავი არ ჰყავდა და ბავშვიც კარგა (ჯანმრთელად) იყო, მაშინ დაიგვიანებდა და ბავშვს ხატში მეორე-მესამე წელიწადს მიიყვანდა. ბავშვს იქ თეთრ ტანისამოსს გახდიდნენ და საწყლის შვილს აჩუქებდნენ²⁹; ანდა: 2) „საკრაულები, ბეჟიტაანი და მიშელაანი წმ. გრიგოლის კვიდრი ყმებია. თუ ამ გვარის ხალხს სიყმიშვილი ვაჟი ეყოლებოდა, იმას წმ. გრიგოლში წაიყვანდნენ დღეობა გრიგოლობას და იქ ალოცებდნენ. კვირა-ცხოვლობის მომდევნო ხუთშაბათს „მაცხოვრობაა“, ხოლო მაცხოვრობის სწორზე, ხუთშაბათ დღეს „წმინდა გრიგოლობა“ მოდის. ამ დღეობაზე მიიყვანდა თავის სიყმიშვილს ვაჟს საკრაულიც, ბეჟიტაშვილიცა და მიშელაშვილიც წმ. გრიგოლის ხატში, რომლის სახელზეც ბერად ჰყავდა დაყენებული და იქ მღვდელს მისთვის თმას გადააკრეჭინებდა“³⁰. არსებობდა ბერად დაყენების ისეთი წესიც, როდესაც მას მხოლოდ ბავშვის ხატისგან დამიზეზების შემდეგ შეასრულებდნენ, ანდა თუ ოჯახს ბავშვები უკვდებოდა და არ რჩებოდა: „ბერად იმ შვილს ვაყენებდით, რომელსაც ხატი მიზეზს მისცემდა. სხვა შვილებს ბერად არ ვაყენებდით (სოფ. ოძისი); ან: „შვილების ბერად დაყენება ვიცოდით, ხატის სახელზე. წლის თავზე უნდა ხატში წაგვეყვანა, თუ ამის შაძლება გვექონდა და იქ უნდა მნათესათვის თმა გადაგვეკრეჭინებინა. ჯერ თმას დავეყენებდით ბავშვსა, მერე წლისთავზე ხატში წავიყვანდით, სამწყალობნოს გავიყოლებდით, პურ-ნაზუქს, სანთელს, ზედაშესა. მნათე გარედან, საყდრის კართან დაამწყალობნებდა. ბერად ვაყენებდით მტირალა, დამიზეზებულ ბავშვსა და იმ ოჯახის შვილს, რომელსაც ბავშვი არ რჩებოდა (სოფ. ერედა)³¹. ანალოგიური მასალების მოტანა შეგვიძლია ქართლის სხვა სოფლებიდანაც³². ბავშვის ბერად დაყენების წესის შესრულება სკოდნიათ კახეთშიც.

29 ვ. ბარდაველიძის პირადი არქივის მასალები; ქართლის (1947 წ.) ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური, რვ. № 6, სოფ. ქსოვრისი, მთხრ. მ. ლოხიშვილი, დაბად. 1867 წ.

30 იქვე, რვ. № 5, სოფ. გრემისხევი, მთხრ. დათიკო მიშელაშვილი, დაბად. 1867 წ.

31 იქვე, რვ. № 8, მთხრ. შაქრო თეზელიშვილი, დაბად. 1868 წ.

32 როგორცაა: ელისა (დიდი ლიახვის ხეობა), მეჭუღდისპირი, ერედა, ახმაჯი, (ლენინგორის რაიონი), ბიწმენდი, ოძისი, ქსოვრისი, ახალშენა, ბელოთი, მუმლანთ-კარი, ბერშუეთი, ვილდა, ირი, წირქოლი, საქობო, ვემათხევი, წილკანი, საძეგური; დუშეთის რაიონის სოფლები: ყვავილი, თანიანთ-კარი, ონიანთ-კარი,

მასალებიდან ჩანს, რომ ბერად დაყენება იცოდნენ მკვიდრმა ყმებმა მკვიდრ სალოცავეებში, იქნებოდა ეს ხატი, თუ საყდარი. წესის შესრულების დანიშნულება იყო ბავშვისათვის პატრონის, მფარველის მოპოვება, რომელიც გაზრდიდა მას და პატრონობას, მფარველობას გაუწევდა. ფუნქციონალურად ბერად დაყენება ხევსურული მიბარების იდენტურად მოჩანს. მხოლოდ მასში არ ფიგურირებს დროშის ქვეშ შეგორების ელემენტი, რომელიც თმის პირველი შეჭრის რიტუალითაა³³ შეცვლილი. აღარ ჩანს ის სოციალური ფუნქციაც, რომელიც მიბარების წესს ჰქონდა ხევსურეთში: მიბარებული ყმებიდან დგებოდნენ კელოსნები (იხ. თავი II, § 2) ბავშვის ბერად დაყენება ქართლსა და კახეთში, ისევე, როგორც

კარაულთ-კარი, ბანცურები, თანდილანთ-კარი, ბაზალეთი, ციხისძირი, ციკარაულთ-კარი, ფრეზეთი და სხვ. ბავშვის ბერად დაყენების წესზე მასალებს აგროვებდა ავტორიც ქართლის 1972 წლის ექსპედიციაში მუშაობის დროს; მასალები შეგროვდა გორის, ქარელის, ხაშურის რაიონების სოფლებში.

33 ბავშვისათვის თმის პირველი შეჭრის რიტუალი „ბავშვის თავმასპარსაო სახმოს“ წესის სახელწოდებით ფშავ-ხევსურეთშიც სრულდებოდა, მაგრამ არა ჭვარ-ხატში, არამედ ოჯახში (თავ-მასპარსაო სახმოს წესის აღწერილობის შესახებ იხ. ვ. ბარდაველიძე, დასახ. ნაშრ., მიმომხილველი, 1949, № 1, გვ. 142—146) როგორც წესის სახელწოდება და სასულიერო ტექსტების ანალიზიც ცხადყოფს, აღნიშნული წესი არა ჭვარ-ხატის, არამედ ღმერთის სახელზე (აგრეთვე კვირიას) სრულდებოდა. როგორც ადრეც აღვნიშნეთ (იხ. თავი II, § 2), ფშავ-ხევსურეთში, ღმერთის ცნების გაჩენის შემდგომ იცვლება მთიელთა შეხედულება შვილიერებისა, თუ უშვილობის საკითხში. მთიელი შვილიერებას შესთხოვს და წულს (წულ-ყმას) გამოსთხოვს ეხლა უკვე არა ჭვარ-ხატს, არამედ ღმერთს, რაც კარგად ჩანს სასულიერო ტექსტებიდან (ზოგჯერ ღმერთს და კვირიას ერთად. იხ. ვ. ბარდაველიძე, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა სასულიერო ტექსტები, მსე, ნაკვ. I, გვ. 12, 13, 15, 16, 19, 25). ამასთან ერთად უნდა გაჩენილიყო ღმერთთან ბავშვის ზიარების წესი — ბავშვის თავმასპარსავ სახმოს, რომელსაც, ჩვენი აზრით, იმის გამო, რომ ფშავ-ხევსურეთში ღმერთს საკულტო ნაგებობა არ ჰქონდა, ოჯახში ასრულებდნენ. საქართველოს მთისა და ბარის სხვა კუთხეებში კი ეს ელემენტი უკვე შესულია ისეთ წესებში, როგორცაა გუდამაყრული საწულე, ქართლ-კახური ბერად დაყენება და ა. შ., რომლებიც ხატებში, საყდრებში სრულდება. (თავისთავად ეს ფაქტი თითქოს მიუთითებს აღნიშნულ რეგიონებში ჭვარ-ხატების რაღაც გარდამავალ საფეხურზე ადგილობრივ ღვთაებათა საკულტო ნაგებობიდან ღმერთის საკულტო ნაგებობაზე. მაგრამ ეს საკითხი შემდგომ კვლევას მოითხოვს). საერთოდ, თმის პირველი შეჭრის რიტუალს ვ. ბარდაველიძე აკავშირებდა „აღამიანის სიცოცხლისათვის მეტად მნიშვნელოვანი თმის პარციალური სულის შესახებ“ რწმენა-წარმოდგენებთან. იხ. ვ. ბარდაველიძე, დასახ. ნაშრ., მიმომხილველი, 1949, № 1, გვ. 140—146.

.საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში შემორჩენილი სულ სხვადასხვა სახელწოდების მქონე წესები: მიბარება, საწულე, (ხეცურეთი), ხატში გაყვანა (ფშავი), ხატში გარევა (მთიულეთ-გულდამაყარი), ჯვარისკარს წაყვანა (თუშეთი), ლიჩენიში (სვანეთი)³⁴ და ა. შ., საყდრისშვილობის, ხატისშვილობისა და ხატისყმობის ზოგად ქართულ ინსტიტუტთან დაკავშირებული წესია. ჩამოთვლილი წესებიც იმ საზოგადოებების ადგილობრივი, ლოკალური თავისებურებების ამსახველნი იყვნენ, რომელშიც ისინი ფუნქციონირებდნენ. ცხადია, ბერად დაყენების წესშიც გენეტურად ბავშვის ხატისადმი, საყდრისადმი მიშვილებას (შემდგომში მფარველობაში აყვანას) ჰქონდა ადგილი და ბერი აქ თავიდან შვილობის აღმნიშვნელი ცნება უნდა ყოფილიყო (ალბათ გაუმართლებელი არ იქნებოდა იმის ვარაუდიც, რომ შესაძლებელია, ბავშვობის ასაკში ბერად დაყენებულნი, სრულწლოვანების ასაკში კევისბერები ხდებოდნენ).

კევისბერში ბერის მნიშვნელობის ჩვენებური გაგებინათვის საფუძველს ქმნის, აგრეთვე ბერის თითქმის ზოგადკავკასიური გაგება შვილის მნიშვნელობით (ქანური, მეგრული, ქართული, ჩაჩნური, ინგუშური).



კელოსანთა და კევისბერთა წრის სულ უფრო და უფრო დავიწროების პარალელურად, დავიწროებას განიცდის, აგრეთვე, ჯვარიონთა წრეც, რაც აგრეთვე თავის მხრივ, გავლენას ახდენს კელოსანთა და კევისბერთა წრის დავიწროებაზე. გვარები და მამიშვილობები, მემკვიდრეობად იხდიან რა ამა თუ იმ „თანამდებობას“ (ხუცესობას, ან ქადაგობას, მაგანძურობას, ან მედროშეობას და ა. შ.), ცდილობენ მიიერთონ ჯვარის სხვა მსახურთა მემკვიდრეობაც. ზემოთ ჩვენ მოვიტანეთ ორი მამიშვილობა, (იხ. ტაბ. № 1, № 2) რომელთაგან ნასთვლევათ მამიშვილობის კელოსნები მემკვიდრეობითი მედროშეები იყვნენ ნაჯარულა ღვთისმშობლის ჯვარში, მაგ-

³⁴ „ლიჩენიშიის“ წესს სვანეთში სწავლობს ისტ. მეცნ. კანდ. ვ. რუხაძე. იხ. მისი ხალხური რწმენა-წარმოდგენები დასავლეთ საქართველოში, „მაცნე“, 1979, № 4.

რამ მათ ამავე დროს მემკვიდრეობით ჰქონდათ ამავე ჯვარის მეზარისა და მესაფურის „თანამდებობანიც“. ასევე, სოსანათ მამის კელოსანთა მემკვიდრეობითი უფლება იყო მაგანძურობა, მაგრამ მათვე ჰქონდათ შეთავსებული მეზარის თანამდებობის მემკვიდრეობითი უფლებაც. თუ მედროშეობას, მეზარეობას და მესაფურეობას, ჩვეულებრივ, სამი კელოსანი სჭირდებოდა, ნასთვლევით მამიშვილობის მაგალითზე საჭირო იყო ერთი კელოსანი, რომელიც ითავსებდა ამ სამივე თანამდებობას. სოსანათ მაგალითზე კი, ასევე, საჭიროა ერთი კელოსანი ორი „თანამდებობის“ დასაკავებლად.

ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებით დიდ „აქტიურობას“ იჩენენ ის გვარები და მამიშვილობები, რომელთაც ქადაგობა, ან ხუცესობა „მოუღიო“ ჯვარ-ხატში. აქვე უნდა აღვნიშნოთ რომ გვარი, ან მამიშვილობა, რომელსაც ქადაგობა მოუღის ჯვარ-ხატში, ხშირად ხუცესობასაც ითავსებს; აგრეთვე დამოწმებულია ისეთი მასალებიც, როდესაც ხუცესიც ითავსებს ქადაგობას. ხშირია შემთხვევები, როდესაც ერთ მამიშვილობას ქადაგობაც მოუღის, და ხუცობაც ჯვარ-ხატში. ასეთი იყო, მაგალითად, ჭინჭარაულის გვარის, საკურდღელაუროს შტოს მშაველათ მამა, რომელსაც ქადაგობა და ხუცესობაც მოუდიოდა გუდანის ჯვარში, მაგრამ ამ შემთხვევაში ერთ კელოსანში კი არ იყო გაერთიანებული ეს თანამდებობანი, ე. ი. ქადაგი ხუცესიც კი არ იყო, ან პირიქით, არამედ ცალ-ცალკე პირს ეკავა³⁵. ქადაგი რომ ხშირად ხუცესიც არის და ხუცესი კიდევ ქადაგი, ეს მოვლენა ჯერ კიდევ ადრე იქნა აღნიშნული. კერძოდ, თ. ოჩიაურის ზემოდასახელებულ მონოგრაფიაში ქადაგის ინსტიტუტს რომ შეისწავლის, ვკითხულობთ: „...საზოგადოდ ხუცესი თემის საერო და სასულიერო ცხოვრებას ხელმძღვანელობდა. ძალიან ხშირად იგი ქადაგობდა კიდევ და ქადაგის ყველა ფუნქციას ასრულებდა. ხევსურთა გადმოცემით, ხუცესი შესაძლებელია ქადაგიც ყოფილიყო, ხოლო ქადაგს კი ხუცობა უსათუოდ უნდა სცოდნოდა: მას ჯვარის კარზე ხუცესის მოვალეობის შესრულება შეეძლო“³⁶.

საილუსტრაციო მასალა: ა) „უფრო ერთის მამის კაცთ მათდის ქადაგობაიცა, ხუცობაიც. მადენილობას ეძახიან, მადენილობა აქ-

35 ავტორის სხვაე დღიურები, ხევსურეთი, 1974—1975—1976 წწ.

36 თ. ოჩიაური, ქართულთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, თბ., 1954, გვ. 144.

ვავ მაგათავ, მაუღისავ ეგეთ საქმეივ, იტყვიან. ბიძა რო ას (ბიძა ქრელას ძე ლიქოკელი, ქადაგი და ხუცესი სოფ. აქეში), მაგათ მაუღის, წინაჲც ყოფილა ჩემ მამაი ხუცესი, მაგის უფროს ძმა ქადაგად იყვ, გიორგი ქვინებულ. პაპაიც ყოფილ ქადაგი, ბაბუა ქვინებულ. წინავ კი აღარ ვიცი“; ბ) კორმეშაჲში არიან გოგოქურები, იმის ჩამამავლებს (მეგრელაურისა) მაუღით ქადაგობაიდ' ხუცობაიცი“³⁷; დ) „პაპაჩემი ხუცესი იყო (ივანეური თოთიას ძე არაბული, ქადაგი), იმის მამაც ხუცესი და ქადაგი იყო, მამაჩემიც ხუცესია... მამაჩემი ავად გახდა, თავის მამამავ უქადაგა, რო ხუცობა გინდაო“³⁸, და ა. შ. ხუცესის ქადაგობის შესახებ ცნობას ლიტერატურაშიც ვხვდებით³⁹.

შემდეგ. თ. ოჩიაურის ნაშრომში ყურადღებას იქცევს მკადრეს ინსტიტუტი. მკადრე ეწოდებოდა: ჭვარის ისეთ მსახურს, რომელსაც ღვთიშვილი პირადად ეცხადებოდა, ესაუბრებოდა. ჭვარის გამოცხადების დროს მკადრე საგანგებო ქსოვილს, ე. წ. „სამკადრეოს“ ხელზე გადაიფენდა, რომელზედაც ჭვარი დაბრძანდებოდა და მას თავის ნება-სურვილს ატყობინებდა. მკადრე უსმენდა და შემდეგ მის სურვილს ხალხს ქადაგობით აუწყებდა. ჩვეულებრივ ქადაგისგან განსხვავებით, მკადრე ღვთიშვილს უშუალოდ ხედავდა და თითქმის მას ახლდა მუღმივად. მკადრე თან ახლდა ჭვარს ლაშქრობების, ბეგრის ასაღებად წასვლისა და საერთოდ მოგზაურობის დროს. ხევსურეთში შემონახულია მკადრეთა სახელები და მათი მოღვაწეობის ამსახველი ცნობები. ხევსურეთის რელიგიურ ყოფაში მკადრეები გვიანხანობამდე. შემორჩენილან. მაგ., გადმოცემით, არხოტში ყოფილა მკადრე მგელა ჭაბუშანური, რომლის უშუალო შთამომავლები (მეოთხე თაობის წარმომადგენლები) დღესაც ცხოვრობენ ადგილობრივ. გადმოცემით, მკადრეები აარსებდნენ ხატებს, აგებდნენ საკულტო შენობებს, აყალიბებდნენ დღეობებს და: ირჩევდნენ კულტის მსახურთ. ფუნქციონალურად მკადრე ახლო დგას ქადაგთან. ამიტომ, მკადრე ზოგჯერ ქადაგსაც აღნიშნავს და. ხუცესსაც ეწოდება. მკადრე ეწოდება ზოგჯერ მედროშესაც, თუმცა ასეთი მედროშე ზოგჯერ ქადაგია და ზოგჯერ ხუცესი. ჭვარის დროშებიდან ერთ-ერთი დროშა, რომელიც ყველაზე მნიშვნელო-

37 თ. ოჩიაური, დასახ. ნაშრ., გვ. 122.

38 იქვე, გვ. 123.

39 Р. Э р и с т о в, О тушино-хевсурском округе Зап. Кав. Отд. Ишп. Русск. Геогр. Общества, III, гв. 101, 102

ვანია და „სამკადრეო დროშის“ სახელწოდებითაა ცნობილი, ხან ქადაგს აბარია და ხან ხუცესის ფუნქციებშია მოქცეული⁴⁰.

მკადრეს შესახებ ზემომოტანილი მასალა ავტორს საშუალებას აძლევს, ჯერ ერთი, აღადგინოს იგი, როგორც ერთ დროს დამოუკიდებლად არსებული და ამჟამად გამქრალი ინსტიტუტი და მეორეც, მკადრედან წარმოშობილად და გამოყოფილად ჩათვალოს ქადაგის, ხუცესისა და მედროშის ინსტიტუტები. ჩვენთვის კი მოტანილი მასალა სხვა კუთხითაც არის საყურადღებო. კერძოდ: როგორც ჩანს, ქადაგი ხშირად თავის ფუნქციებთან ერთად ითავებს მკადრეს, ხუცესისა და მედროშის ფუნქციებსაც; ისევე, როგორც ხუცესი ზოგჯერ ქადაგის, მკადრეს და მედროშის ფუნქციებსაც ფლობს. ნიშანდობლივია, რომ ყველა ეს ფუნქცია ხშირად მემკვიდრეობით ერთი და იგივე მამიშვილობის ჩამომავალთ მოუღიით („მოდენილობით“ აქვთ) და ერთ პიროვნებაშია გაერთიანებული, ანუ ერთი კელოსანის უფლებას შეადგენს.

როგორც უკვე აღინიშნა, ფუნქციონალურად ხუცესს შეესატყვისება ფშაური თავკევისბერი, რომელიც უმეტესწილად, ქადაგის ფუნქციებსაც ფლობს: წინასწარმეტყველებს, მკითხაობს, ირჩევს ჯვარის მსახურთ და ა. შ.; ისევე როგორც ხევსურეთში, ფშავშიც თავკევისბერს ჩაბარებული აქვს ხატის ყველაზე მნიშვნელოვანი, მთავარი დროშა. მასალების მიხედვით, ასეთ მთავარ დროშად ზოგჯერ მგზავრი დროშა გვევლინება. გარდა აღნიშნული ფუნქციებისა, თავკევისბერი ზოგჯერ მესანთლე კევისბრისა და მეზარე კევისბრის ფუნქციებსაც ფლობს. მაგ., ცაბაურთის თემის მთავარანგელოზის ხატის თავკევისბერი, გარდა თავისი საკუთარი ფუნქციისა, ფლობს მგზავრ დროშას და მესანთლე კევისბრის ფუნქციასაც⁴¹. აჯადელთ (გოდერაშაულთ) თემის პირქუშის ხატში კი თავკევისბერი მეზარე კევისბერიც არის⁴². ასევე მეზარე კევისბრის ფუნქციაც აქვს უძილაურთის თემის კობალას ხატის თავკევისბერს⁴³ და ა. შ. ყველა ეს „თანამდებობები“ იმ გვარს, საიდანაც თავკევისბერი დგება, უკვე რამდენიმე თაობის მანძილზე „მოდენილობით“ აქვს (ისევე, როგორც ზემომოტანილ ნასთვლევათ და სოსანათ მამიშვილობებს რამდენიმე თაობის მანძილზე, უკვე „მოდენილობით“ აქვთ ზემოდასა-

40 თ. ო ჩ ი ა უ რ ი, დასახ. ნაშრ., გვ. 99—113.

41 ალ. ო ჩ ი ა უ რ ი, დასახ. ხელნაწ., რვ. № 19, გვ. 217, M¹გვ.

42 იქვე, რვ. № 22, გვ. 262.

43 ავტორის საველე დღიურები, ფშავი, 1977.

„ხელებული „თანამდებობანი“), და არ შეიძლება, რომ ახალ მოვლენად ჩაითვალოს.

თავკევისბრის, ან ხუცესის მიერ სხვა „თანამდებობათა“ მიერთების და ერთ პიროვნებაში მათი გაერთიანების საბაბი შეიძლება გამხდარიყო: ა) უნჯი//მკვიდრი მოსახლეობის შემცირება; ბ) იმ სამემკვიდრეო გვარის, ან მამიშვილობის დაღევა (ამოწყვეტა), რომელსაც ეს თანამდებობა მოუდიოდა; გ) როდესაც სამემკვიდრეო გვარიდან, ან მამიშვილობიდან „მიმსვლელი არავინაა“, ანდა ჭვარხატმა არავინ მოითხოვა მსახურად. ჩვეულებრივ, „ვაკანტური“ „თანამდებობანი“ იმ დროს ჭვარ-ხატში მყოფ იმ კელოსანთა და კევისბერთა (სრულუფლებიან მეთემეთა) უფლებების სფეროში შედიოდა, რომელთაც საქმე არ ებარათ, მაგრამ უფრო ხშირად მათ ხუცესი და თავკევისბერი იერთებდა. ეს მოვლენა შეიძლება ჭვარიონთა//ხატიონთა შიგნით უქმაყოფილების და განხეთქილების მიზეზიც გამხდარიყო. კერძოდ, ფშავის ერთ-ერთ თემში, უკანასკნელ ხანებში, ასეთ შემთხვევას ჰქონდა ადგილი. გვარიდან, რომელსაც მედროშეობა მოუდიოდა, „არავინ იყო მიმსვლელი“; ამიტომ, მედროშედ დაღვა ერთ-ერთი კევისბერი (არა ამ გვარის წარმომადგენელი), რომელსაც „ხატში საქმე არაფერი ებარა“. ამან თავკევისბრის უქმაყოფილება გამოიწვია. აღნიშნული მედროშის გარდაცვალების შემდეგ თავკევისბერმა თვითონ შეითავსა მედროშეობა რამდენიმე წლის მანძილზე. მაშინ, სხვა კევისბერმა, რომელსაც ასევე საქმე არ ებარა ხატში „თავისით აიღო“ (ე. ი. ხატს არ მოუთხოვია. ხატისგან მოთხოვნას კი თავკევისბერი აცხადებდა). მედროშეობა ხელში, რასაც კვლავ უქმაყოფილება მოჰყვა, თუმცა „დაშლით ვერავინ დაუშალა, რადგან როგორც კევისბერს უფლება ჰქონდა“.

ხევსურეთში, რომელიმე მსახურის გარდაცვალების შემთხვევაში, თუ მისი გვარიდან, ან მამიშვილობიდან მიმსვლელი არავინ იყო, მაშინ შესაძლებელი იყო, ან ჭვარში მყოფ კელოსანთა რიგებიდან მისი დაყენება (არჩევა ქადაგისაგან), ანდა ჩვეულებრივ, ხუცესი ითავსებდა მას. აქ კელოსანს ჭვარის მსახურად დადგომის უფლებაში ხუცესი ეცილება.

ფშავ-ხევსურეთში დამოწმებულია ცალკეული, ერთეული შემთხვევები, როდესაც ჭვარ-ხატში მსახურთა — ხატიონთა//ჭვარიონთა რიცხვი მინიმუმამდეა დაყვანილი (ერთი, ან ორი მსახური). ასეთი ერთი მსახური ხუცესია, ან თავკევისბერი, რომელსაც, შესაბამისად, კელოსანი ან კევისბერი ეწოდება. ასეთი შემთხვევის საი-

ლუსტრაციოდ შეიძლება გამოდგეს არხოტის თემის მთავარი სალოცავის — არხოტის ჭვარის (მიქიელ მთავარ-ანგელოზის) მაგალითი. არხოტის ჭვარის ჭვარიონი წარმოდგენილია მხოლოდ ერთი მსახურიტ; ესაა ხუცესი, რომელიც თავისთავში აერთიანებს ჭვარის ყველა სხვა მსახურის ფუნქციას. იშვიათად, შეიძლება მეორე მსახურიც დამდგარიყო, რომელიც მედროშე იყო. თუ არა და მედროშის ფუნქციასაც ხუცესი ასრულებდა. ამიტომ, არხოტის ჭვარში მხოლოდ ერთი კელოსანი (იშვიათად, ორი) „დგებოდა საკელოში“. ეს ერთი კელოსანი კი ხუცესი იყო. ამდენად, აღნიშნულ ჭვარში ხუცესს — ერთპიროვნულ მსახურს — კელოსანიც ეწოდებოდა, რადგან ყველა უფლება, კელოსნობა რომ თავისთავში გულისხმობდა, თავმოყრილი იყო ერთ პირში⁴⁴.

აღ. ოჩიაური, არხოტის ჭვარის მთელი მომსახურე პერსონალის აღსანიშნავად დასტურ-კელოსნებს კი არ ხმარობს, ჩვეულებრივად; არამედ ხუცეს-დასტურებს, რაც იმის აღმნიშვნელია, რომ ამ ჭვარში მთელი მომსახურე პერსონალი ხუცესისა და დასტურებისაგან შედგება მხოლოდ.

„ხელისუფლების“ ასეთი ცენტრალიზაცია, როდესაც ჭვარიონ-

44 საკითხთან დაკავშირებით, არ შეიძლება უფრო ფართოდ არ შევეხოთ არხოტის თემში არსებულ ვითარებას და იმ მიზეზებს, რამაც ზომოშობიანი ნდგომარეობა გამოიწვია. არხოტის ხევი ხუთ სოფელს აერთიანებდა: ახიელს, ანლას, კიშლას, კალოთანას და კვირიწმიდას. თითოეული ეს სოფელი დამოუკიდებელ თემს წარმოადგენდა თავისი საკუთარი ჭვარებით და მმართველობით; არხოტის თემის მთავარი სათემო სალოცავი იყო არხოტის ჭვარად წოდებული მიქიელ მთავარანგელოზის სალოცავი. არხოტის თემში უნჯად//მკვიდრად ითვლებოდნენ ჭაბუშანურნი, დანარჩენი ოსახლეობა მოსული იყო; ამიტომ, აღნიშნულ ჭვარში კელოსნები მკვიდრი გვარიდან დგებოდნენ, მაგრამ ჭაბუშანურის გვარი შედგებოდა ორი მამიშვილობისგან: ალიათ და ბაჯათგან. ამ ორი მამიდან კელოსნად მისვლის უფლება მხოლოდ ალიათ კაცთ ჰქონდათ. ბაჯანი უფრო მეომარი კაცები იყვნენ. „ბაჯათ კვითყირის“ (ციხის) სახელი შორს იყო გავარდნილი თუშ-ფშავ-ხევსურეთსა და ქისტეთში. ჭაბუშანურთა გვარი, მთხრობელთა გადმოცემით, რატომღაც ვერ მრავლდებოდა. ალიათ მამიშვილობა, მაგ., 1—2 ინდივიდუალური ოჯახით ყოფილა წარმოდგენილი მუდამ. მკვიდრი მოსახლეობა მოსულთ (რომლებიც გამრავლებული იყვნენ, დამოუკიდებელი თემები ჰქონდათ თავიანთი სალოცავებით და რიცხოვნობრივად დიდად აღემატებოდნენ უნჯთ) არ აძლევდა კელოსნად მისვლის უფლებას სათემო სალოცავში. ჭაბუშანურის გვარის მთხრობლის გადმოცემით „ეინაც სხვის გვარისა მავედ, იმან არ გაიხარ, ვინც სხვა მივ, იმან დაამიზეზებს; ან ხიზანს გაუხდის აოდ, ან ხალხთაოდ გამაადგებს, „რო არ იქცევის რიგზედ“ (მთხრობლის ცნობა ამოღებულია თ. ოჩიაურის დასახ. ნაშრომიდან, გვ. 123).

თა//ხატიონთა რიცხვი მინიმუმამდეა დაყვანილი, არ არის დამახასიათებელი ფშავ-ხევსურეთისათვის. აღნიშნულ რეგიონში მხოლოდ ძლიერი ტენდენცია ჩანს ცენტრალიზაციისკენ. სამაგიეროდ, ეს პროცესი მომთავრებული ჩანს მთიულეთში, ხევსა და თუშეთში, სადაც კვეისბერისა და კელოსანის სახელწოდებით წარმოსდგება ჩვენი საკვლევი ინსტიტუტისგან თვისებრივად სრულიად განსხვავებული, სხვა ფუნქციების მქონე ინსტიტუტი, რომლის შესწავლაც ასევე საგანგებო კვლევას მოითხოვს⁴⁵. ვფიქრობთ, სრული გაიგივება და პარალელურობის ნიშნის დასმა არც ამ კვეისბერსა, კელოსანსა და ხუცესს შორის შეიძლება, რადგანაც ხევსურეთში ხუცესი კელოსანთა (სრულუფლებიან მეთემეთა) თანადგომით მართავს თემს, კვეისბერი და კელოსანი (მთიულეთსა, ხევსა და თუშეთში) კი თემის ერთპიროვნული მმართველი, საერო და სასულიერო ხელისუფლების ერთპიროვნული მფლობელია. ასეთ დროს ეს საერო და სასულიერო ხელისუფლება არა რამდენიმე გვარის, ან ღამიშვილობის, არამედ ერთი გვარის, ან გვარის რომელიმე მამიშვილობის და, შესაძლებელია, ინდივიდუალური ოჯახის შიგნითაც იყო თავმოყრილი.

მთიულეთში, გუდამაყარში, ხანდოსა და ქართალში⁴⁶ კვეისბრის საერო ხელისუფლება იურიდიულად გაფორმდა მე-14 საუკუნის 30-იანი წლებიდან (1335 წ.)⁴⁷, როდესაც გამოიცა მეფე გიორგი ბრწყინვალის „ძეგლის დადება“. ხოლო მისი ნახევრად წარმართული სასულიერო ხელისუფლების შესახებ, რომელიც მიუღებელი იქნებოდა ქრისტიანული სახელმწიფოსათვის, ძეგლში არაფერია ნათქვამი, რადგანაც „სასჯულო საქმე და საეკლესიო, რასაც გინდა სასაქმოსა — კაცის მკულელთა, ეკლესიის მკრეხველთა, ცოლის დამგდებელთა უბრალოსათა, ანუ წამგრუელთა, — სხუა რაც სას-

⁴⁵ აღნიშნულ ინსტიტუტს საგანგებოდ იკვლევს მ. კანდელაკი. იხ. მისი ნაბეჭდი შრომები: «К вопросу о социально-религиозном институте хевисбероба у горцев Восточной Грузии», საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიის საკითხები; 1968; მისივე, „ხევისბერის ინსტიტუტის საკითხისათვის აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში“, მკვ, XVIII, 1975.

⁴⁶ აღნიშნულ პუნქტებს ვიშოვებთ. ვ. ითონიშვილის წერილიდან: მოსახლეობის სოციალური შემადგენლობა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში (გუდამაყარი, მთიულეთი, ხანდო, ქართალი). გიორგი ბრწყინვალის „ძეგლის დადებას“ მიხედვით, „მაცნე“, ისტორიის სერია, 1980, № 2, გვ. 63.

⁴⁷ ძეგლის შექმნის თარიღის შესახებ იხ. ი. დოლიძე, გიორგი ბრწყინვალის სამართალი, 1957, გვ. 15.

ჯულო საკითხავი იყოს, იგი კატალიკოზმან და მათ, განაჩენთა მათ ზედა ებისკოპოზთა, მათ ჰკითხონ. ჩვენ მსოფლიოსაა მისი სისხლი, პატივი და სასაქმო გავუჩენია“⁴⁸.

მართალია, სამართლის ძეგლში განსაკუთრებით ხაზგასმულია კევისბერის მხედართმთავრული უფლებები: „კევისბერს დარბაზით ლაშქართ თავადობა ჰბოძებია“⁴⁹, ე. ი. ლაშქრის უფროსობა, ხელმძღვანელობა, მაგრამ მას სხვა საერო უფლებებიც რომ გააჩნია, კერძოდ, სამოსამართლო, თვით ძეგლიდანვე ვგებულობთ. 45-ე მუხლის თანახმად, „კაცსა რომ მოეპაროს ვისგან რამე და მას უამსა ვერა შეიგნონ რა და უკანის შეამცნიონ ნაპარევი და გამოჩნდეს მართლად, მივიდნენ და სთხოონ, — ქუეყანა იყოს მეკობრე, თუ ერთი კაცი — და როდესაც მივიდეს საქონლის პატრონი და სთხოვას, იგი უმართლე არის და მისცენ იმ ზემოთის განაჩენითა (მუხლ. 44), კარგად გარდაუქადოს. .

და თუ არ მისცენ განგებელსა და მის ქუეყნის კევისბერს აცნობონ და მათ უთხრან და დაუურვებინონ ამავე განაჩენითა (მუხლ. 44).

და თუ არც ამათის სიტყვთ გამოერთვას და ეთხოოს ორჯერ-სამჯერ, სადაც ახლოს ერისთავი იყოს, მასცა აცნობონ.

და თუ არც ამან დაუურვებინოს და ეს საქონლის პატრონი ზედ დაესხას, მას მეკობრესა, დამსხმელი არა ჰქვან, და რაც პირად მეკობრეთ, ანუ მისთა ასაბიათა და შემომბმელთა მეკობრესთან მოკუდეს, სისხლი ნუ ეზღვევის მათი; და რაზომიც საქონლის პატრონისა მოკუდეს, ყუელასი სისხლი დაიურვონ, ამისთვის რომე მეკობრეთა უთხოვნია — განგებელი და კევისბერი იმოწ(253)მობენ, არა მოცემიაო — ორჯერო — სამჯერ“. მაშასადამე, „ძეგლის დადების“ მიხედვით კევისბერი საერო კელისუფალია, მოკელე (//კელოსანი): თავისი „ქუეყნის“ მხედართმთავარი და სამოსამართლო ფუნქციების მქონე. რა თქმა უნდა, ეს უფლებები მას აღრეც უნდა ჰქონოდა და სამართლის ძეგლმა მხოლოდ იურიდიულად გააფორმა ისინი. კევისბრის სამოსამართლო ფუნქციები ეთნოგრაფიული მასალებით შესწავლილი და ცნობილი ფაქტია⁵⁰. მხე-

48 ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. I, გვ. 402.

49 იქვე, გვ. 406, მუხლი 10.

50 იხ. მ. კანდელაკი, ხევისბერის ინსტიტუტის საკითხისათვის აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, მსე, 1975, ტ. XVIII.

დართმთავრული და სამოსამართლო ფუნქციები ეთნოგრაფიულ მასალებით დამახასიათებელია ხევსურული ხუცესისა და ფშაური თავკევისბერისთვისაც, იმ განსხვავებით მხოლოდ, რომ აღნიშნულ რეგიონებში ეს ფუნქციები დანაწილებული იყო კელოსანთა და კევისბერთა შორის. მაგ., ლაშქრობის მონაწილედ და ხელმძღვანელებად აქ სხვადასხვა ეტაპზე, ზოგჯერ ერთდროულად, სხვადასხვა მსახურნი ჩანან: მკადრე (ჯვარ-ხატების მიერ მოწყობილ ლაშქრობათა მონაწილეა და თან ახლავს მას), ქადაგი (სალაშქროდ წასვლის ერთ-ერთი ორგანიზატორია: წინასწარმეტყველებს ლაშქრობას), ხუცესი (სახუცო დროშით წინ მიუძღვის ლაშქარს), მედროშე კელოსანი (აბარია სალაშქრო დროშა და წინ მიუძღვის ლაშქარს, ხუცესთან ერთად); საყოველთაოდ ცნობილია ფშაველ თავკევისბერთა (გარა თურმანაულის და სხვ.) სახელები, რომლებიც ლაშქრობებს აწყობდნენ და ხელმძღვანელობდნენ, ხოლო მედროშე კევისბერი დროშით წინ მიუძღოდა ამ ლაშქარს. ასევე დანაწილებულია სამოსამართლო ფუნქციებიც. მართალია, უმაღლესი სამოსამართლო უფლებების მქონენი ხუცესები და თავკევისბერები არიან, მაგრამ მხოლოდ კელოსანთა საბჭოსა (ხევსურეთში) და ბჭე ხევისბერთა (ფშავეში) თანადგომით. ჩვენი აზრით, ამის ერთ-ერთ მიზეზად უნდა დავასახელოთ ის, რომ ფშავე-ხევსურეთში თემის მმართველობის უფლებებს სხვადასხვა მკვიდრი გვარები და გვარების შიგნითაც სხვადასხვა მამიშვილობები ინაწილებენ და იყოფენ. „ძეგლის დადების“ მიხედვით კი ყველა ეს უფლებები მხედართმთავრისა და მოსამართლისა, ერთი პირის (და ერთი გვარის) ხელშია და იგი პართავს „ქუეყანას“. ეს ჩანს მე-5 მუხლიდან, სადაც ნათქვამია, რომ თუ კევისბერმა მოკლას გამგებელი, სამი წლის განმავლობაში გაძევდეს მამულიდან, „ციხე და მამული სასეფქოდ დაიდვას“, „მთავარი სახლი დაუწინდნეს“, „ამას ზემოთ გაჩენილი სისხლი (იხ. მუხლი 2) დაეურვოს განმგებლის სისხლი“ და კევისბერობა ჩამოერთვას. ახალ კევისბერს დარბაზი შეარჩევდა ძველი კევისბრის გვარიდანვე მხოლოდ ისეთ კაცს, „განმგებლის სიკუდილს არ დახუედრიყოს და არას ერიოს არა ცხადად და არა იღუმალ“ (გვ. 404—405).

„და თუ არავინ იყოს მისი სახლის კაცი, ვინც ერისთავმან და ახალმან განმგებელმან გამოარჩიონ ერთი კაცი, — მეფის ერთგული იყოს და ქუეყანასაც უჯობდეს, — იგი დააყენონ დარბაზით კევისბრად“ (მუხლი 5). ამ ნაწყევტიდან ჩანს, რომ ახალი კევისბერი, უპირველესად ყოვლისა, ძველი კევისბრის სახლის

კაცო უნდა ყოფილიყო. სახლის კაცის შემადგენლობაში შედიოდა: მამა, ბიძა, ძმა, ბიძას ძე, ძმისწული (მუხლი. 7); აქედანვე ჩანს, რომ გვარის შიგნით კვეისბრად დაყენების საკითხში უფლებრივი დიფერენციაციაცაა მომხდარი. კვეისბრად დაყენება ხდებოდა, უპირველესად ყოვლისა, სწორედ ამ ნათესაური წრიდან. ესენი არიან „კვეისბრის კაცის გაუყოფარი, მისა სახლსა შიგან მოახლე, ერთ სახლის კაცი“ (მუხლი 7). სხვა მიზეზთა გარდა, ამიტომაც იყო, ალბათ, რომ კვეისბრის „მოახლეთა სისხლის საურავი თვით კვეისბრის სისხლის საურავის ტოლფასი იყო და 6000 თეთრს უდრიდა (მუხლი 7). ხოლო განაყოფისა, რაც არ უნდა ახლობელი ყოფილიყო, თუნდაც ძმა, 3000 თეთრით იყო შეფასებული (მე-9 მუხლი); ამის მთავარი მიზეზი, სხვა მიზეზთა შორის, ის უნდა ყოფილიყო, რომ ამ დროს კვეისბრის ოჯახი უკვე პატარა, ინდივიდუალური ოჯახის სახით⁵¹ იყო წარმოდგენილი და მის შიგნით კვეისბერობა, უცილობლად, მემკვიდრეობით, მამიდან შვილზე გადადიოდა. ასევე, კვეისბრის სისხლის ნახევრად იყო შეფასებული მისი გვარის სხვა წარმომადგენელთა (მეყვისის) სისხლიც. კვეისბრისა და მისი სახლის კაცთა (ერთი ოჯახის წევრთა, კვეისბრის „მოაჯლეთა“) სისხლი გათანაბრებული იყო აზნაურის სისხლთან (30-ე მუხლი).

ეთნოგრაფიული მასალებით, სახატო კულტმსახურების საქმე მთიულეთში დეკანოზების ხელთაა, რომლებსაც ხალხში, ალბათ, ძველი ტრადიციით, კვეისბერების სახელითაც მოიხსენიებენ. დეკანოზები, ინერციით, ზოგჯერ თემის საერო ცხოვრებაშიც ერეოდნენ. მათ, როგორც ნახევრადწარმართული რელიგიის მიმდევართ, ქრისტიანული ეკლესია დევნიდა და საეკლესიო წესების აღსრულების უფლებას არ აძლევდა⁵².

ძვირფას ცნობებს გვაწვდის „ძეგლის დაღება“ მე-14 საუკ. 30-იანი წლების აღმოსავლეთ საქართველოს აღნიშნულ კუთხეებში ერისგანის//ჰეროვანის შესახებაც⁵³, მაგრამ მთიულეთის

⁵¹ „ძეგლის დაღებაში“ მოცემული გაუყოფარი და განაყოფი ნათესაეების შესახებ მასალა XVI საუკ. მთიულეთში დიდი და პატარა ოჯახების თანაარსებობის — მტკიცების საფუძველს იძლევა. იხ. ვ. ითონიშვილი, ქართლის მთიულთა ყოფა-ცხოვრებიდან, 1974, გვ. 7—9.

⁵² Д. Пурцеладзе, церковные гудж. Тифлис, 1881, გვ. 40—41; 43.

⁵³ ვ. ითონიშვილის ზემოთ დასახელებულ წერილში ჰეროვანის საკითხიც არის გარჩეული. ავტორი ძირითადად სწორად ხსნის ჰეროვანის შინაარსს. ვერ დავეთანხმებით მხოლოდ ჰეროვანის მოხელედ გამოცხადების საკითხში გვ. 62, 72.

ჰეროვანისათვის სწორი ინტერპრეტაციის მისაცემად, საჭიროა ერთ-
ხელ კიდევ გავისხენოთ და შევაჯამოთ ფშავ-ხევსურული მასალე-
ბის მონაცემები ერისგანთა შესახებ. როგორც უკვე ვიცით, უნჯი//
მკვიდრი მოსახლეობა, ანდა უნჯი// მკვიდრი თემი თავის შიგნით
შედგებოდა სრულუფლებიანი წევრებისგან — კელოსანთაგან//კე-
ვისბერთაგან და არასრულუფლებიან წევრთაგან — ერისგანთაგან.
ხევსურეთში დამოწმებულია ისეთი უნჯი//მკვიდრი თემები, რომ-
ლებიც მხოლოდ კელოსანთაგან შედგებოდა და ერისგანნი არა
ჰყავდა (ცისკარაულ-ბადათ, ქავთარ-ოჩიაურთ თემები და სხვ.),
რადგანაც აღნიშნულ თემებში ყველა მეთემე მამაკაცს ჰქონდა კე-
ლოსნად დადგომის უფლება თემის ერთობლიობის განმასახიერე-
ბელ ჯვარში და ამდენად, ყველა კელოსანი იყო. შემდგომში უნჯი//
მკვიდრის შიგნით მიმდინარე საზოგადოებრივ-ეკონომიკური დიფე-
რენციაციის შედეგად, მას გაუჩნდა ერისგანნი. ფშავ-ხევსურეთში
ერისგანნი არიან ისინი, ვინც ჯვარ-ხატმა კელოსნად, ან კევისბრად
არ მოითხოვა, „არ მაიკვლია“ თემის უნჯი//მკვიდრი მოსახლეობი-
დან. (იხ. კონკრეტული მასალა შატილის, გურო-გიორგწმიდის თე-
მებში ერისგანის შესახებ თავი II, § 1, აგრეთვე ტაბ. № 1.). ხევ-
სურეთში თემის ერთობლიობის განმასახიერებელი ჯვარის ერის-
განად ითვლებოდნენ ისინიც, ვინც სხვა ჯვარში („მეორეხარისხო-
ვან“ ჯვარებში) იდგნენ კელოსნად (იხ. კონკრეტული მასალა სამა-
განძღვრის თემში სლმთო გუდანის ჯვარის ერისგანთა შესახებ. თავი
II, § 1). უნჯი//მკვიდრი მოსახლეობის შიგნით კელოსანნი//კევის-
ბერნი — სრულუფლებიანი მეთემენი — თავიანთი უფლებებით
უპირისპირდებოდნენ არა კელოსანთ//არაკევისბერთ — ერისგანთ.
ერისგანნი ვერ შევიდოდნენ საკელოსნოში და ვერც დარბაზში;
ვერ მიიღებდნენ მონაწილეობას „ჟამისწირვისა“ და „პურობის“ წე-
სებში. ერისგანთაგან ვერ დადგებოდნენ ჯვარ-ხატის მსახურნი —
ჯვარიონნი//ხატიონნი. ერისგანთაგან, ხევსურეთის მხოლოდ განსა-
ზღვრულ ჯვარებში (ლიქოკის კარატის, ანუ კოპალას, სოფ. გიორგ-
წმიდის კოპალას, ხახმატის წმ. გიორგის, ბაცალიგოს პირქუშის ჯვა-
რებში) მედროშენი შეიძლებოდა დამდგარიყვნენ ქადაგით. ასეთ
დროს ერისგანი სამ საკლავს კლავდა და წესს ასრულებდა, მაგრამ
მას „საკელოში ჩადგომის“, ან „ზღუბლის დალაგვის“ წესი არ ეწო-
დებოდა. ასეთი მსახურის გარდაცვალების შემდეგ, მისი „თანამდე-
ბობა“ მემკვიდრეობით არ გადადიოდა და ქადაგი ახალ მედროშეს

დაასახელებდა⁵⁴. მაშასადამე, ფშავ-ხევსურეთში ერისგანნი, მართალია, თემის მმართველთა — კელოსანთა და კვეისბერთა — ჯგუფს არ განეკუთვნებოდნენ, მაგრამ უნჯი//მკვიდრი მოსახლეობის წარმომადგენელი იყვნენ და საზოგადოებრივად უფრო მაღლა მდგომნი, ვიდრე, ვთქვათ, მოსულნი. ისინი, მოსულისგან განსხვავებით, სათემო ადგილ-მამულით სარგებლობისათვის ადგილის ბეგარას არ იხდიდნენ, თუმცა მისი (ადგილის ბეგარის) განაწილების დროს მათი წილ-კერძი მოსულის წილ-კერძის ტოლი იყო, მაგრამ მათგან განსხვავებით, საწულის წესს არ იხდიდნენ და ამით არ მოიპოვებდნენ წილს.

„ძეგლის დადების“ მიხედვით, უინვანს ასულმა მეფე გიორგი ბრწყინვალემ, იმისათვის, რომ გასცნობოდა ადგილობრივ ვითარებას, „მოახსნა ყოველნი მუნებურნი კვეისბერნი და ჰეროვანნი“, დაჰდა „მათსა სასაქმოსა“ და გაიგონა „მათნი საქმენი“ (შესავალი). თუ ფშავ-ხევსურულ მასალებს მოვიშველიებთ, კვეისბერნი და ერისგანნი//ჰეროვანნი, უნჯი//მკვიდრი მოსახლეობის წარმომადგენელი არიან, რომელთაგან პირველნი (კვეისბერნი) თემის მმართველნი, საზოგადოებრივი ფუნქციის მატარებელი არიან, ერისგანნი//ჰეროვანნი კი თემის მოსახლეობის ამ სოციალურად დაწინაურებული ნაწილის (უნჯის//მკვიდრის) წარმომადგენელი. ვფიქრობთ, გასაგებია, თუ რატომ „მოახსნა“ მეფემ კვეისბერებთან ერთად ჰეროვანნიც, ანდა, რატომ დაუწესა მათ სისხლის საურავი. მეფე გიორგი ბრწყინვალე, ფაქტიურად, თემის უნჯი//მკვიდრ მოსახლეობას დაეთათბირა.

მართალია, ჰეროვანნი, სოციალურად აღზევებული მოსახლეობის (უნჯის//მკვიდრის) წარმომადგენელი არიან, მაგრამ მათი სისხლის საურავი 1200 თეთრით არის წარმოდგენილი; ეს მაშინ, როდესაც კვეისბერთა და მისი სახლის კაცთა (გაუყოფარ მოაყლეთა) სისხლი შეფასებული იყო 6000 თეთრად, ხოლო განაყოფ „მოაყლეთა“ (თუნდაც ძმის) და „მეყვისს“⁵⁵ სისხლი — 3000 თეთრად. ეს ფაქტები მიუთითებენ უნჯი//მკვიდრი მოსახლეობის შიგნით ღრმა საზოგადოებრივ დიფერენციაციასზე. მის შიგნით სოციალურად დაწინა-

⁵⁴ ზოგიერთი მთხრობლის ცნობით ასეთ მედროშეს თითქოს არც „კელის წილი“ ერგებოდა ჯვარის შემოსავლიდან, მაგრამ დაბეჭითებითი მტკიცების საშუალებას მასალები არ იძლევა.

⁵⁵ მეყვისი — შორეული ნათესავი, გვარის კაცი. იხ. ვ. ი თ ო ნ ი შ ვ ი ლ ი, დასახ. ნაშრ., გვ. 8.

ნაურებული გვარის (საიდანაც ჯევისბერნი დგებიან) გამოყოფაზე (ფშავ-ხევსურეთში ზომ უნჯი//მკვიდრი მოსახლეობის ყველა გვარი-დან და მამიშვილობიდან ხდებოდა კელოსანის და ჯევისბერის და-ყენება); აგრეთვე, მიუთითებენ თვით ამ გვარის საზოგადოებრივ დიფერენციაციას: მის შიგნით დაწინაურებულან გაუყოფარი მოაჯლენი, „მისი სახლის კაცნი“, ხოლო განაყოფი მოახლე და გვა-რის სხვა წევრნი შედარებით დაბალ საფეხურზე დგანან საზოგადო-ებრივად. მაშასადამე, უნჯი//მკვიდრი მოსახლეობის შიგნით უკვე გამოყოფილია ერთი გვარი, რომლის წევრთა სისხლის ფასი 3000-ად-არის შეფასებული, გვარის შიგნითაც საზოგადოებრივი დიფერენ-ციაციის შედეგად, გამოყოფილია გაუყოფარ უახლოეს ნათესავ-თა წრე, რომლის სისხლის ფასი 6000 თეთრია და აზნაურის სისხ-ლის ფასს უდრის. უნჯი//მკვიდრი მოსახლეობის დანარჩენი გვარე-ბის — ჰეროვანთა — სისხლი კი 1200 თეთრად არის შეფასებული.

ეთნოგრაფიულმა მასალებმა წარმოაჩინეს ფშავ-ხევსურეთის (და შესაძლებელია, მეტ-ნაკლებად, მთელი აღმოსავლეთ საქართველოს მთის) მოსახლეობის სოციალური შემადგენლობის არასრული, მაგრამ ძირითადი სურათი: იგი შედგება, უპირველესად ყოველისა, უნჯის//მკვიდრისაგან და მოსულისაგან. აღნიშნულ რეგიონში მოსალოდნელია, მოსახლეობის სოციალური შემადგენლობის უფრო რთული სურათიც აღდგეს (მაგ., ნაშრომში განხილული არაა თემის გარეთ მდგომი პირის — ამანათის, დაპყრობილი თემების, მფარველობაში შემოსული სუსტი გვარების საკითხი და სხვ.), რასაც საკითხის შემდგომი კვლევა წარმოაჩენს.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში უნჯი (ხევსურეთში)// მკვიდრი (ფშავში და მთის სხვა კუთხეებში) ეწოდებოდათ თემის პირველმოსახლეთ. მკვიდრობა აქ თემის ადგილ-მამულში თავდაპირველი ცხოვრების ფაქტს უკავშირდებოდა. ეს იყო აღნიშნულ რეგიონში მკვიდრობის ერთ-ერთი ძირითადი განმსაზღვრელი პირობა, მაგრამ არა ერთადერთი. მკვიდრად შეიძლებოდა გამხდარიყო მოსულის შემდეგი კატეგორიები: მოყვანილი და კელდებული (ისეთი მოსული რომელსაც თემისა და ჭვარ-ხატის წინაშე რაიმე დამსახურება მიუძღოდა).

მოსულს (მოსულის კატეგორიები იყო: შემობარებული, შემოხიზნული, გაფიცული, შეწირული, ამანათად მოსული, კელდებული, მოყვანილი და სხვა) მკვიდრი მოსახლეობა გამოუყოფდა ადგილ-მამულს და დასახლებდა თემის მიწაზე. უმეტესად ეს იყო სახნავ-სათესად გამოსადეგი ყამირი მიწა. იგი ჭვარ-ხატის კუთვნილი მიწის ფონდიდან იყო საგანგებოდ გამოყოფილი და „სამლელო“ ეწოდებოდა. გარდა ამ მიწებისა, რომელიც მოსულს მუდმივ მფლობელობაში ეძლეოდა, ზოგჯერ მიწის ნაწილს იგი უნჯისგან//მკვიდრისგან ყიდულობდა კიდევ. მოსული „კარ-ქვებით შეყრის“ (ხევსურეთი), „კარით გაფიცვის“ (ფშავი) წესს ასრულებდა, რის შემდეგაც იგი ჭვარ-

ხატის ყმა და თემის წევრი ხდებოდა. უმეტესწილად, მოსული უნჯის//მკვიდრის გვარზე ეწერებოდა, მისი გამრავლებული შთამომავლობა კი ამ გვარის ერთ-ერთ მაჰიშვილობად (მამად) ითვლებოდა. დამოწმებულია ისეთი შემთხვევებიც, როდესაც მოსულის გამრავლებული ჩამომავლობა ცალკე გვარად იწერება და ცალკე თემაც კი ყალიბდება. ასეთ შემთხვევაში მკვიდრი თემი ჰეგემონი თემია.

მოსული ადგილის ბეგარას იხდიდა. ადგილის ბეგარის გადახდა ხდებოდა მთავარ სათემო ჯვარ-ხატში. ამ და ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში დამოწმებული კიდევ სხვა მრავალი ფაქტის, აგრეთვე სამეცნიერო ლიტერატურის მონაცემების გათვალისწინების საფუძველზე, დადგენილია ნომინალურად ჯვარ-ხატების, რეალურად კი მის უკან მდგარი საზოგადოებრივი ჯგუფის უზენაესი უფლებები სათემო ადგილ-მამულზე. ნაშრომში ხაზგასმულია, რომ ჩვენთვის საინტერესო ხანისათვის ფშავ-ხევსურული ჯვარ-ხატების უკან იდგა თემის უნჯი//მკვიდრი მოსახლეობა. მაშასადამე, უნჯის//მკვიდრის ინსტიტუტის შესწავლით გარკვეულია მიწაზე სათემო საკუთრების ისეთი პერიოდი, როდესაც მიწის მესაკუთრედ გამოდის არა მთელი თემი, არამედ მისი მოსახლეობის უნჯი//მკვიდრი ნაწილი. ეს განსაკუთრებით კარგად ჩანს იმ შემთხვევაში, როდესაც ადგილის ძველი მფლობელის — ადგილის უნჯის//მკვიდრის — სხვაგან გადასახლების გამო, მოსული ადგილის ბეგარას ჯვარ-ხატში კი არ იხდის, არამედ უხდის გადასახლებულ უნჯ მოსახლეობას. ადგილის ბეგარის უმეტესი ხვედრითი წილის მოხმარება ხდებოდა ჯვარ-ხატის მსახურთაგან “კელის წილის“ სახით, ნაწილის კი, წილ-კერძის სახით, მთელი თემის მიერ — უნჯის//მკვიდრის და მოსულის მიერ იმ განსხვავებით მხოლოდ, რომ მოსულს წილ-კერძში წილი ედო საწულეს წესის გადახდის საფუძველზე.

ფშავ-ხევსურეთში მიწათმფლობელობის საკითხების კვლევისას, ალბათ, გასათვალისწინებელი იქნება აღნიშნულ რეგიონში თემის ზემომოტანილი სოციალური შემადგენლობა. მიწაზე კერძო საკუთრების არსებობა სავარაუდოა, რა თქმა უნდა, მხოლოდ უნჯი//მკვიდრი მოსახლეობის შიგნით. მოსულს, როგორც მოტანილი მასალითაც გამოჩნდა, მართალია, მემკვიდრეობით მფლობელობაში აქვს მიწა, მაგრამ ადგილის ბეგარის გადახდის პირობით; შემდგომში, თემის შიგნით მიწის ყიდვა-გაყიდვის არსებობის გამო, მოსული, შესაძლებელია, თვით გამხდარიყო მიწის გარკვეული ნაწილის მესაკუთრე.

როგორც ქვემოთ დავრწმუნდებით, უნჯი//მკვიდრი მოსახლეობა ერთგვაროვანი მასა როდია; მის შიგნით მომხდარია საზოგადოებრივ-ეკონომიკური დიფერენციაცია, რაც კიდევ უფრო ავიწროებს ჯვარ-ხატების უკან რეალურად მდგომთა წრეს.

უნჯი//მკვიდრი მოსახლეობა თავის შიგნით შედგებოდა კელოსანთაგან//ვევისებერთაგან (სრულუფლებიან მეთემეთაგან) და ერისგანთაგან.

კელოსანი (ხევსურეთი). კელოსანი ხევსურეთში ეწოდებოდა სრულუფლებიან მეთემე მამაკაცს. კელოსნებად ხდებოდნენ 15—16 წლის ასაკში, როდესაც ახალგაზრდა „საჯელოში ჩადგომის“, ანდა „ზღუბლის დალაკვის“ წესს შეასრულებდა. კელოსნად გახდომას (საჯელოში ჩადგომის//ზღუბლის დალაკვის წესების შესრულებას) წინ უძღოდა ხანგრძლივი მოსამზადებელი პერიოდი, რომელიც მეთემე მამაკაცის დაბადებიდან იწყებოდა და 15—16 წლამდე გრძელდებოდა. კელოსნად გახდომის აუცილებელი წინა პირობა იყო მეთემეთაგან აღრეულ ასაკში ჯვარში განსაზღვრული წესების შესრულება: განათვლა, მიბარება, საჯელოში ჩადგომა//ზღუბლის დალაკვა — აღნიშნული წესები წარმოგვიდგება, როგორც ცალკეული ეტაპები მეთემე მამაკაცის თემის სრულუფლებიან წევრად ჩამოყალიბების (ანუ კელოსნად გახდომის) გზაზე; დაბადებიდან ერთი-სამი წლის ასაკამდე ბავშვს უხდიან განათვლის და მიბარების წესებს, ხოლო სრულწლოვანების ასაკში (15—16 წლის ასაკში) — საჯელოში ჩადგომის და ზღუბლის დალაკვის წესებიდან ერთ-ერთს (შესაბამისად, რომელსაც ასრულებენ მის თემში), რითაც მთავრდება კიდევ მეთემე მამაკაცის სრულუფლებიან წევრად (ანუ კელოსნად) გახდომა. განათვლა, მიბარება, საჯელოში ჩადგომა//ზღუბლის დალაკვა გააზრებულია, როგორც გენეტურად ინიციაციის სისტემიდან მომდინარე, გვაროვნულ-თემური წესები. აღნიშნულ საფეხურზე ისინი თემის ყველა წევრისათვის აუცილებელი შესასრულებელი წესები უნდა ყოფილიყო (გარკვეული ხანიდან მხოლოდ მამაკაცთათვის). მიბარების წესის შესრულების თავდაპირველი დანიშნულება და მიზანი ჯვარ-ხატისადმი (გვაროვნული ღმერთებისადმი) ბავშვის მიშვილება უნდა ყოფილიყო; გვაროვნული თემის წევრები თავიანთი საგვარო ღვთაების შვილებად (გენეტურად წულებად) განიხილებოდნენ. გვაროვნული თემის დაშლის შემდგომ, განსახლების გვაროვნული პრინციპის რღვევის შედეგად, როდესაც თემში და-

შეგებულ იქნენ უცხო, არამონათესავე გვარები, თუ პირები — ე. წ. მოსულნი — მიბარება წარმოშობს თავის მსგავს წესს — საწულეს, რომელსაც მოსულნი ასრულებდნენ, რითაც სათემო სალოცავის შვილები (წულეები; შემდეგში ყმები) და თემის წევრნი ხდებოდნენ. მოსულთან დაპირისპირებით, დამხედური ფორმდებიან როგორც თემის ადგილ-მამულის უნჯნი, ანუ მკვიდრნი, ხოლო სათემო სალოცავისადმი როგორც უნჯი, ანუ მკვიდრი, ანუ საკუთარი, ანუ ნამდვილი (უნჯის ხალხური განმარტებებია) შვილები (ანუ წულეები; შემდგომში უნჯი, მკვიდრი, საკუთარი, ნამდვილი ყმები). უნჯნი//მკვიდრნი აგრძელებენ მიბარების შესრულებას, მაგრამ თვით წესი აღარ არის იმ დანიშნულების, როგორც ადრეულ საფეხურზე. ამ დროს მიბარება უკვე ნიშნავს ჯვარ-ხატში მყოფი მცავი, მფარველი სულისადმი ბავშვის საპატრონოდ, განსაკუთრებული მფარველობის ქვეშ ჩაბარებას და არა ჯვარ-ხატისადმი მიშვილებას. მიშვილება ხდება მხოლოდ მოსული მოსახლეობის. უნჯი//მკვიდრი მოსახლეობა კი ჯვარ-ხატის უნჯი//მკვიდრი ყმაა, ანუ გენეტურად მკვიდრი, ნამდვილი, საკუთარი შვილია (ამით უპირისპირდება იგი მოსულს — ნაშვილებს) და მის მიშვილებასაც აზრი აღარ აქვს. ამით იდეოლოგიურად იყო დასაბუთებული უნჯთა//მკვიდრთა უფლებები სათემო ადგილ-მამულზე: მათ, როგორც ჯვარ-ხატის შვილებს (ყმებს), სწორედ შვილობის საფუძველზე ექირათ მისი მიწა და ამისათვის არაფერს იხდიდნენ. მოსულთ იგივე უფლებები ჰქონდათ სათემო ადგილ-მამულზე, მხოლოდ ისინი მოპოვებული იყო განსაზღვრული გამოსაღების — ჯარ-ქვებით შეყრის//ჯარით გაფიცვის, საწულეს, ადგილის ბეგარის გადახდის საფუძველზე. ამასთან ჯარ-ქვებით შეყრა, ან ჯარით გაფიცვა ხდებოდა თემში პირველად დასახლების დროს, საწულეს გადახდა ყოველი მამრობითი სქესის ბავშვზე ერთი წლის ასაკში¹, ადგილის ბეგარის კი — კომლობრივად, მორიგეობით, ყოველწლიურად, ამასთან, ხეცსურეთში ერთდროულად მოქმედებს სამივე წესი, ფშავში კი საწულე თითქოს აღარ ფიგურირებს.

საზოგადოებრივი განვითარების ჩვენთვის საინტერესო საფეხურზე, მიბარებას, როგორც გვაროვნულ-თემურ წესს, თავის სასარგებლოდ იყენებს თემის სოციალ-ეკონომიკურად დაწინაურე-

¹ პატარა, ინდივიდუალური ოჯახის არსებობის პირობებში, ოჯახის მამრობითი სქესის ყოველი ახალი წევრი ზრდადასრულებულ ასაკში, გაყრის შემდეგ, ოჯახის უფროსი იყო და თავისი წილი მიწა ერგებოდა.

ბული ნაწილი. განათვლა, მიბარება, საჯელოში ჩადგომა, ზღუბლის დალაქვა მხოლოდ თემის უნჯი//მკვიდრი მოსახლეობის შესასრულებელი წესებია, ე. ი. სრულუფლებიანი მეთემეები — კელოსნები — მხოლოდ უნჯთაგან//მკვიდრთაგან არიან დამდგარნი. ამ სოციალურ ფაქტორს უნჯი//მკვიდრი მოსახლეობა იდეოლოგიურად იმით ასაბუთებს, რომ ვითომდა მოსულთა მფარველი სულები არ იმყოფებიან ადგილობრივ სალოცავეებში, არამედ იქ, საიდანაც ისინი გადმოსახლდნენ. აღნიშნულ წესებს სათემო სალოცავეებში არ ასრულებს თემის მდებრობითი სქესის მოსახლეობაც, რაც დასაბუთებულია ზოგჯერ იმით, რომ დიაცთ მფარველი სულები საერთოდ არა ჰყავთ, ზოგჯერ კი იმით, რომ მათი მფარველი სულები არ იმყოფებიან სათემო სალოცავეებში და მხოლოდ ხანძატის ჯვარს ემორჩილებიან.

ხევსურეთში ვამოწმებთ უნჯ//მკვიდრ თემებს, რომლებშიც ზემოაღნიშნული წესების (განათვლის, მიბარების, საჯელოში ჩადგომის, ზღუბლის დალაქვის) შესრულება და ამდენად, კელოსნად გახდომის უფლება ყველა მეთემე მამაკაცს აქვს, ე. ი. ამ თემებში ყველა მამაკაცი კელოსანია — სრულუფლებიანი მეთემეა (ცისკარაულბადათ თემი, ქავთარ-ოჩიაურთ თემი, სამოგანძუროს თემი). მაგრამ მასალებით გამოჩნდა, რომ მკვიდრი//უნჯი მოსახლეობის შიგნითაც მომხდარია საზოგადოებრივი უფლებების მიხედვით დიფერენციაცია. ვამოწმებთ ისეთ თემებს, რომლებშიც ყველა მეთემე მამაკაცს აღარ აქვს აღნიშნული წესების შესრულების უფლება, რადგანაც ზოგ მათგანს ჯვარ-ხატი „არ ითხოვს“, „არ მაიკვლევს“. ჯვარ-ხატის სანქციის გარეშე კი აღნიშნული წესების შესრულების უფლება მეთემეს აღარ აქვს. ჯვარ-ხატებისგან „მაკვლევა“ და „მათხოვნა“ (გამოიხატება „დამიზეზებით“ — ბავშვის, ან ახალგაზრდის ავადმყოფობით, ოჯახში მომხდარი უბედურებით, სიზმრის ნახვით) სოციალური მოვლენაა. აღნიშნული წესების შესრულების უფლება უნჯი გვარის მამიშვილობათა შორის ზოგს ეძლევა, ზოგს — არა; ანდა, მამიშვილობის შიგნით აღნიშნულ წესებს ასრულებენ და კელოსნებად ხდებიან ზოგჯერ მხოლოდ უფროსი ძმის ჩამომავალნი. უფროსი ძმის ჩამომავალთა შიგნითაც (როგორც გოგოჭურის გვარის სოსანათ მამიშვილობის მაგალითზე გამოჩნდა) კელოსნობა შეიძლება მამიდან შვილზე კი არ გადადიოდეს, არამედ ძმისწულზე, ანდა მამის ძმის შვილის (ბიძის ძის) შვილზე, ოჯახის შიგნით კი, ზოგჯერ კელოსნები არიან უფროსი ძმები, უმცროსი ძმად მისი ჩამომავლობა (შვილი, შვილიშვილი) კი — არა. ამასთან, მა-

სალები საშუალებას იძლევიან თვალი გავადევნოთ კელოსანთა წრის სულ უფრო და უფრო დავიწროებას. თავდაპირველად უნჯი//მკვიდრი თემის შიგნით ყველა კელოსანია (ქვეთარ-ოჩიაურთ, ცისკარა-ულ-ბადათ თემები); აქ ჯვარ-ხატის უკან დგას უნჯი//მკვიდრი მოსახლეობის ყველა წევრი. შემდეგში, უნჯი//მკვიდრი მოსახლეობის თითოეულ გვარს (თუ უნჯი ერთზე მეტ გვარს მოიცავს), მამიშვილობას, ოჯახს, თავისი წარმომადგენელი ჰყავს კელოსანის სახით სათემო სალოცავში (სამოგანძუროს თემი); ასეთ თემში სათემო ჯვარ-ხატის უკან რეალურად დგას უნჯი//მკვიდრი მოსახლეობის არა ყველა წევრი, არამედ მხოლოდ ნაწილი — გვარების, მამიშვილობების და ოჯახების ცალკეული წარმომადგენლობა — კელოსნობა. შემდეგში, უნჯის შიგნით მიმდინარე საზოგადოებრივი დიფერენციაციის კიდევ უფრო გაღრმავების შედეგად, ჯვარ-ხატების უკან დგებიან უნჯი გვარის ცალკეული მამიშვილობები, მათ შიგნითაც — ზოგჯერ — უფროსი ძმის ჩამომავალნი (გოგოჭურის გვარის სოსანთ მამის მაგალითი), ანდა ცალკეული ოჯახები.

სრულუფლებიანთა (კელოსანთა) წრეს ზღუდავდა ეკონომიკური ფაქტორიც. ყველა ზემოდასახლებული წესების შესრულება შეეძლო მხოლოდ ეკონომიკურად შეძლებულ ოჯახებს. თუ მეთემის ოჯახი ვერ შესძლებდა, მაგალითად, საჯელოში ჩადგომის, ან ზღუბლის დალაგვის წესების შესრულებას, კელოსნად დადგომის წესის სრულიად სახვესურეთო ნორმები ითვალისწინებდა შეღავათს გამოსაღებში: ახალგაზრდა მხოლოდ გაინათლებოდა ერთი სამსხვერპლო საკლავით და ისე მივიდოდა კელოსნად; მაგრამ ასეთი კელოსანი აღარ ჩაითვლებოდა სრულუფლებიანად. მას განსხვავებული, უფრო დაბალი უფლებები ჰქონდა, ვიდრე ზღუბლდალაკულს, ან საჯელოიან კელოსნებს. მამასადამე, ზღუბლდალაკული და საჯელოიანი კელოსნები შეადგენდნენ უნჯი//მკვიდრი მოსახლეობის ეკონომიკურად შეძლებულ საზოგადოებრივ წრეს. თავისთავად ეს ფაქტი კი მიუთითებს თემის უნჯი//მკვიდრი მოსახლეობის შიგნით არსებულ ეკონომიკურ დიფერენციაციაზე, ქონებრივ უთანაბრობაზე.

მოტანილი მასალით გამოჩნდა, თუ რა მიმართულებებით იზღუდებოდა რიგით მეთემეთა სრულუფლებიანობა, როგორ თანდათან ვიწროვდებოდა კელოსანთა წრე.

ხვესურეთში, საზოგადოებრივი (მმართველობითი) ფუნქციის მატარებელი მეთემენი (ქ ა დ ა გ ი, ხ უ ტ ე ს ი, მ ე დ რ ო შ ე, მ ა

გ ა ნ ძ უ რ ი და ა. შ.) ამავე ჯვარის კელოსანთაგან გამოიყოფოდნენ. ამით იყო გაპირობებული კელოსანთა ფუნქციის ერთ-ერთი მხარე ჯვარში. კერძოდ, კელოსანს უნდა შეესწავლა ჯვარში ყოველი საქმე, იქნებოდა ეს ხუცესის, მედროშის, მეზარისა თუ სხვათა საქმე.

ჯვარის „ხელოსანთაგან ჯვარიონთა (ქადაგის, ხუცესის, მედროშის, მაგანძურის და ა. შ.) გამოყოფის რამდენიმე ძირითადი წესი ჩანს ხევესურეთში: ა) რიგითი, წილისყრით, ჯვარის დროებით მსახურად; ბ) ქადაგისგან არჩევით, ჯვარის მუდმივ მსახურად; გ) მემკვიდრეობითი წესი, სადაც ქადაგიც ფიგურირებს. მართალია, აღნიშნული წესები დღეს ერთდროულად მოქმედებენ, მაგრამ სხვადასხვა დროის მოვლენებად უნდა ჩაითვალოს. უფრო ადრეული საფეხურის მოვლენად უნდა ჩაითვალოს კელოსნებიდან ჯვარიონთა გამოყოფის რიგითი წესი დროებით მსახურად (ერთი, ორი, ან სამი წლით). ასეთი წესის მოქმედების დროს ყველა კელოსანი აღჭურვილი უნდა ყოფილიყო უფლებით, რიგის მოსვლის დროს, ჩაპბარებოდა რომელიმე საქმე დროებით: ან ხუცესის, ან მედროშის, ანდა მაგანძურის და სხვ. ვადის გასვლის შემდეგ, ასეთი დროებითი მსახურნი კვლავ უბრუნდებოდნენ კელოსანთა რიგებს, სანამ კვლავ არ იქნებოდნენ დაყენებული იმავე, ან სხვა რომელიმე მსახურად. ასეთ დროს მოქმედებდა, ალბათ, მხოლოდ ეკონომიკური ფაქტორის მიხედვით კელოსანთა დიფერენციაცია, რადგანაც მსახურად დაყენება ხდებოდა მხოლოდ ზღუბლდალაკული, საჯელოიანი კელოსნებისგან, მათგან, ვინც მხოლოდ გაინათლებოდა და ისე დადგებოდა კელოსნად, მსახურნი არ დგებოდნენ. ამ საფეხურზე ჯვარ-ხატების უკან იდგა უნჯი//მკვიდრი მოსახლეობის საჯელონაქნარ, ან ზღუბლდალაკულ კელოსანთა კოლექტივი. ამ ეტაპზე ეკონომიკური დიფერენციაცია უნჯის შიგნით უკვე მომხდარია, რაც ნათლად ჩანს კელოსანთა შიგნით საზოგადოებრივი უფლებების დიფერენციაციით ეკონომიკური ნიშნის მიხედვით. კელოსანთაგან ჯვარის მსახურთა გამოყოფის რიგითი წესი, ჩვენთვის საინტერესო ხანისათვის, ხევესურეთში აქა-იქლა თუ მოქმედებდა ზემომოტანილი საფეხურის გამოყოფაში გვეხმარება.

შემდეგი საფეხური, აღმავლობის გზაზე, უნდა ყოფილიყო კელოსანთაგან ჯვარის მსახურთა ქადაგის საშუალებით არჩევის წესი ჯვარის მუდმივ მსახურად. ქადაგით არჩევა ხდებოდა ხუცესის, მაგანძურის, მედროშისა და ა. შ., მაგრამ ქადაგით არჩევა ზოგი-

ერთ განმარტებას მოითხოვს. ერთ შემთხვევაში, შეიძლება საქმე გვექონდეს მსახურის არჩევასთან (რჩეულთან) ჯვარში მყოფი მთელი კელოსნებიდან (ადრეული საფეხური), სხვა შემთხვევაში კი — რჩეულთან ამა თუ იმ გვარის, მამის, ან ოჯახის კელოსანთაგან (მოგვიანო საფეხური). ამ უკანასკნელის დროს ჯვარის კელოსანთა შიგნით დიფერენცირება უფლებების მიხედვით უკვე მომხდარი ფაქტია: მხოლოდ გარკვეული გვარის, მამის, ან ოჯახის კელოსნებიდან აირჩევა ქადაგი ამა თუ იმ მსახურს; არიან ისეთი გვარის, მამიშვილობის, ან ოჯახის კელოსნები, რომელთაგან ქადაგი აირჩევა ხუცესს, ანდა მხოლოდ მედროშეს, ან მაგანძურს და ა. შ. აქ საკითხი უკვე უკავშირდება კელოსანთაგან ჯვარის მსახურთა დაყენების მემკვიდრეობით წესს, როდესაც ჯვარში ამა თუ იმ მსახურად მისვლის (მაგ., ხუცესად, მაგანძურად, მედროშედ და სხვა) უფლება აქვს მხოლოდ ამა თუ იმ გვარის, ანდა გვარის შიგნით რომელიმე მამიშვილობის და მის შიგნითაც ერთ-ერთი ოჯახის კელოსანთ. უკანასკნელი ვითარების დროს „თანამდებობა“ მამიდან შვილზე გადადიოდა ორი გზით: ა) კელოსანი ძმებიდან ერთ-ერთს ჯვარხატი „მოამიზებდა“ (ავად გახდიდა) და ქადაგი მას, როგორც ხატის რჩეულს, დაასახელებდა მსახურად; ბ) კელოსანი ძმებიდან მსახურად დგებოდა უფროსი ძმა (ასაკით უფროსი). იყო მამიშვილობები, რომელთა შიგნით „თანამდებობა“ ზოგჯერ განსაზღვრული ნათესაური წრის შიგნით ტრიალებდა, მამიდან არა შვილზე, არამედ ძმისწულზე, ანდა მამის ძმის შვილის შვილზე (ბიძის ძის შვილზე) გადადიოდა.

ფრ. ენგელსი, საზოგადოებრივ თანამდებობათა მემკვიდრეობითი წესით გადაცემის გაჩენას უდიდეს მნიშვნელობას ანიჭებდა კლასებად ჩამოყალიბების პროცესში. მემკვიდრეობითი გადაცემის გამო „ეს საზოგადოებრივი თანამდებობანი“ „კიდევ უფრო დამოუკიდებელი“ ხდებოდა, ხოლო „საზოგადოებრივი ფუნქციების ამ დამოუკიდებლობამ საზოგადოების მიმართ, დროთა განმავლობაში“ შეძლო მიეღწია „საზოგადოებაზე გაბატონებამდე“, რის შედეგადაც „თავდაპირველი მოსამსახურე ხელშემწყობ პირობებში“ გადაიქცა ბატონად, ხოლო ეს უკანასკნელი კლასად ჩამოყალიბდა. „პოლიტიკურ ბატონობას ყველგან საზოგადოებრივი თანამდებობის შესრულება ედო საფუძვლად“².

² ფრ. ენგელსი, ანტილიურიზმი, 1952, გვ. 211—212.

უკანასკნელ საფეხურზე უნჯ ყმათა შიგნით საზოგადოებრივ-ეკონომიკური დიფერენციაცია ღრმადაა წასული. ამის შედეგად ჭვარ-ხატების უკან რეალურად მდგომნი ზოგჯერ ცალკეული ოჯახები არიან.

თუ მივიღებთ, რომ ფშავ-ხევისურეთში სათემო მიწის უზენაესი მესაკუთრეა ნომინალურად ჭვარ-ხატი, ხოლო რეალურად მის უკან მდგარი საზოგადოებრივი ჯგუფი, და განვითარების გარკვეული საფეხურისათვის ასეთად კი ჩანან ცალკეული ოჯახები (ოჯახები, რომელთაგანაც მემკვიდრეობითი წესით დგებოდნენ ჭვარის მსახურნი: ქადაგი, ხუცესი, მედროშე, მაგანძური და ა. შ.) და მათგანაც ჭვარის მსახურნი — ჭვარიონნი, მაშინ სათემო მიწის უზენაეს მესაკუთრედ უნდა მივიჩინოთ სწორედ ეს ოჯახები და მათგან დაყენებული ჭვარიონნი.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ კიდევ, ჭვარის კელოსნობა ერთ-გვაროვანი მასა როდია. კელოსნები დიფერენცირებულნი არიან უფლებების მიხედვით. უპირველესად ყოვლისა, აღსანიშნავია კელოსანთა შიგნით ეკონომიკური ნიშნის მიხედვით დიფერენციაცია: ისინი იყოფიან საკელოიან, ზღუბლდალახულ და განათლულ კელოსნებად. საკელოიან, ზღუბლდალაჯულ კელოსნებს, გარდა ზემოაღნიშნული უფლებისა (მათგან დგებიან ჭვარიონნი), აქვთ შემდეგი უფლებებიც: ა) ითვლებიან დარბაზის — თემის მმართველობის უმაღლესი ორგანოს — შემადგენლობაში; დარბაზში მათ აქვთ თავიანთი საჯდომი სკამები, რომელზედაც მათ გარდა ვერავინ დაჯდება: ესწრებიან დარბაზში „პურობას“, „უამისწირვას“ და ა. შ.; ბ) საკელოიან, ზღუბლდალაჯულ კელოსანს, ანუ კელკაცს, წილი აქვს ჭვარ-ხატის ყველა შემოსავალში, იქნება ეს ადგილის ბეგარა, ძღვენი თუ სხვა რამ შესაწირავი. მას „კელის წილი“ ეწოდება. მაგრამ თვით საკელოიან, ზღუბლდალაჯულ კელოსანთა შიგნითაც არსებობს დიფერენციაცია: ა) ასაკობრივი, ხანდაზმული კელოსნები მეტი პატივითა და უფლებებით სარგებლობდნენ; ბ) ამა თუ იმ გვარის, ან მამიშვილობის მიხედვით; გარკვეული გვარის, მამიშვილობის, ან ოჯახის კელოსნები მეტი უფლებებით სარგებლობდნენ, მაგ., მსახურად დაყენების საკითხში. ამა თუ იმ მსახურად დადგომა ჭვარ-ხატში (მაგ., ხუცესად, ქადაგად, მაგანძურად, მედროშედ, მეზარედ და ა. შ.) შეუძლიათ მხოლოდ ამა თუ იმ გვარის, მამიშვილობის, ან ოჯახის კელოსნებს; სხვა გვარის, მამიშვილობის, თუ ოჯახის კელოსნებს კი, თუნდაც საკელონაქნართ, ზღუბლდალაჯულთ, კელი არ მიუწვდებათ მათზე.

რაც შეეხება ისეთ კელოსნებს, რომელთაც ეკონომიკური შეუძლებლობის გამო ვერ გადაიხადეს საჯელოში ჩადგომის, ანდა ზღუბლის დალაკვის წესი და მხოლოდ გაიანათლენ, ისინი არ დაიშვებოდნენ დარბაზში და, მაშასადამე, ვერ დაესწრებოდნენ დარბაზში „უამრსწირვას“ და „პურობას“, ვერ დადგებოდნენ ჭვარის მსახურად: ქადაგად, ხუცესად, მაგანძურად, მედროშედ და ა. შ. აღნიშნული კატეგორიის კელოსნებს არ ეკუთვნოდათ „კელის წილი“ ჭვარ-ხატის შემოსავლიდან, მაგრამ რიგითი ყმებისგან განსხვავებით, მათ მაინც ჰქონდათ უპირატესი უფლება: ისინი დაშვებული იყვნენ ჭვარის საჯელოსნოში. უფლებებში აღნიშნულ სხვაობას აპირობებდა გამოსაღების სხვადასხვა რაოდენობა საჯელოში ჩადგომის, ზღუბლის დალაკვისა და განათვის წესების შესრულების დროს. ნაშრომში ზემომოტანილი მასალების გააზრების შედეგად მიღებულია დასკვნა, რომ კელოსანთა სხვადასხვა უფლებრივი მდგომარეობა გამოხატულება იყო, უპირველესად ყოვლისა, იმ ქონებრივი უთანაბრობისა, რომელიც უნჯი//მკვიდრი მოსახლეობის გვარებისა და მამიშვილობების შიგნით არსებობდა. ზღუბლდალაკული, საჯელოიანი კელოსნები შეადგენდნენ თემის უნჯი//მკვიდრი მოსახლეობის გვარებისა და მამიშვილობების ეკონომიკურად შეძლებულ საზოგადოებრივ წრეს, საიდანაც თემის მმართველი თეოკრატიული ხელისუფლება დგებოდა. აღნიშნული მოვლენა მიუთითებს იმ ეკონომიკურ დიფერენციაციაზე, რომელიც მომხდარია უნჯი მოსახლეობის გვარებისა და მამიშვილობების შიგნით. კელოსნებს შორის უფლებებში სხვაობას აპირობებდა აგრეთვე უნჯი//მკვიდრი მოსახლეობის შიგნით გვარების, მამიშვილობებისა და, ზოგჯერ ოჯახების, სხვადასხვა უფლებრივი მდგომარეობა, ანუ უნჯი//მკვიდრი მოსახლეობის შიგნით არსებული საზოგადოებრივი დიფერენციაცია.

უფლებრივი განსხვავების მიუხედავად, ყველა კელოსანი ერთნაირი ვალდებულებით და მოვალეობით იყო დაკავშირებული ჭვარ-ხატებთან. წელიწადში ერთხელ, ე. წ. „დიდ დღეობებში“ (სხვა მასალით — ყველა დღეობაში), კელოსანს ჭვარში უნდა მიეყვანა ერთი საკლავი — ხბო, ცხვარი, ან ბატკანი. საკლავს მსხვერპლად შესწირავდნენ და სისხლს ხელებზე, შუბლსა და გულზე წაიცხებდა კელოსანი. საკლავის ხორცი ჭვარში რჩებოდა, ტყავი კი პატრონს მიჰქონდა სახლში. ჭვარში წასვლის დროს კელოსანს თან მიჰქონდა „საშამავლო“ „სეფე-ქადა“, სანთელი, არაყი. ჭვარში კელოსნებს თავისი საკუთარი ლუდი — „საჯელოსნო ლუდი“ ჰქონდათ, რომელსაც ღამისთევების დროს სვამდნენ კელოსნები და ჭვარიონნი.

ღრმად მოხუცებული მეთემე „გამოვიდოდა კელოსნობიდან“, რაც დაკავშირებული იყო განსაზღვრული წესის შესრულებასთან: კელოსანი მსხვერპლად სწირავდა საკლავს, რომლის სისხლს მოასხურებდნენ ბელელს, დარბაზს, ჯვარის დროშას და განძს. კელოსნობიდან გამოსული ჯვარში ვეღარ შევიდოდა და თუ რაიმე „თანამდებობა“ ეკავა, იქიდანაც თავისუფლდებოდა.

სათათბიროდ, ან რაიმე საქმის გადასაწყვეტად, კელოსნებს შეეკრებდა ხუცესი. კელოსანთა საბჭოში ხელოსანთა რიცხვი დამოკიდებული იყო უნჯ ყმათა მრავალიცხოვნებასა და კელოსნად დადგომის წესზე თემში. კელოსნობის ინსტიტუტის განვითარების ადრეულ საფეხურზე კელოსანთა საბჭოს შემადგენლობაში შედიოდა უნჯ ყმათა ყველა წარმომადგენელი, რადგანაც ყველა მამაკაცი სრულუფლებიანი („კელოსანი“) იყო (ციცკარაულბადათ, ქავთარ-ოჩიაურთ თემები). შემდეგში კელოსანთა საბჭო წარმომადგენლობითი ორგანო ხდება: ყველა გვარს და მამიშვილობას (უნჯი//მკვიდრი მოსახლეობიდან) თავისი წარმომადგენელი ჰყავდა მასში კელოსანის სახით (სამოგანძუროს თემი); საბოლოოდ, კელოსანთა რიცხვი თითქმის ჯვარიონთა — ჯვარის მსახურთა — რიცხვს უახლოვდებოდა (შატილის, გურო-გიორგშიდის თემები). უახლოვდებოდაო, ვამბობთ და არა უტოლდებოდა, რადგან კელოსნობას ხევსურეთში, თავის განვითარებაში ისეთი საფეხურისათვის არ მიუღწევია, როდესაც კელოსანი და ჯვარიონნი ერთმანეთს ფარავდეს, ე. ი. კელოსნობა მხოლოდ ჯვარიონით იყო წარმოდგენილი. ჯვარებში, კელოსნობის განვითარების ამ საფეხურზეც, იყვნენ კელოსნები, რომელთაც არაფერი საქმე არ ებარათ და მხოლოდ კელოსნობდნენ. ასეთი ჯვარებისათვის დამახასიათებელი იყო კელოსანთ საბჭოში შემავალ კელოსანთა მცირერიცხოვნება; კელოსნობა აქ წარმოდგენილი იყო უმეტესწილად ჯვარიონით, ე. ი. ისეთი კელოსნებით, რომელთაც „თანამდებობა“ ეკავათ და მხოლოდ რამდენიმე ისეთი კელოსნით, რომელთაც „თანამდებობა“ არ ეკავა. ხევსურეთში კელოსანის ცნების დავიწროებისკენ ძლიერი ტენდენცია მოჩანს (კელოსნები ეწოდოს მხოლოდ ჯვარიონთ), რასაც თვით კელოსანთა წრის თანდათან დავიწროება იწვევს; ისეთი საფეხური კი, როდესაც კელოსნობა მხოლოდ ჯვარიონთა — ჯვარის მსახურთა აღმნიშვნელი სახელწოდება იქნება, ხევსურეთში არა გვაქვს.

კელოსანის პარალელურ (ჩვენი აზრით, სრულუფლებიანი მეთემის აღმნიშვნელ ადგილობრივ) ტერმინად ხევსურეთში მორი-

გე//მ არ ი გე//მ ე რ ი გ ე მოწმდება. მორიგე პოლისემანტური ტერ-
მინი ჩანს: ერთი მნიშვნელობით იგი ნიშნავს „რიგ-რიგობით მოსამ-
სახურეს“, მეორე მნიშვნელობით კი დამრიგეს, „ვინც რიგს აძლევ-
და — აწესრიგებდა ჯვარ-ჯვარისკაის, ცხოვრებას“. პირველი მნიშ-
ვნელობა უნდა მიუთითებდეს ინსტიტუტის განვითარების საწყის
საფეხურზე, როდესაც კელოსნები//მორიგენი რიგით მსახურობდ-
ნენ, ანუ მათგან რიგითი წესით დგებოდნენ ჯვარის მსახურნი; მეო-
რე მნიშვნელობა კი — კელოსანთ ფუნქციაზე თავიდანვე და შემ-
დგომ, განვითარების ყველა საფეხურზე. კელოსანთა//მორიგეთა
წრის დაეწროებასთან ერთად ვიწროვდებოდა მორიგის ცნებაც.
მორიგეთა შორის უფროსს თავ-მორიგე, ანუ უფროსი მო-
რიგე ეწოდებოდა. თავ-მორიგე იყო ხ უ ც ე ს ი.

სრულიად ხევსურეთის ყრილობაზე, სრულიად ხევსურეთის სა-
ლოცავში, გუდანის ჯვარში, „რჯულის საკითხებზე. ბკობის“ დროს
უმრავლესობა მორიგენი იქნებოდნენ მოწვეულნი ჯვარ-ხატებიდან და
მათგანაც „უფრო ძველის მცოდნე და ხნიერი ხალხი“. ხევსურულ
თემურ ორგანიზაციებში დადგენილია მმართველობისა და მსახუ-
რების ორგანოების სამი მთავარი ინსტანცია: 1. დ ა რ ბ ა ზ ი და
თ ა ვ - მ ო რ ი გ ე ; 2. მ ო რ ი გ ე . 3. სამეურნეო პერსონალი და
წვრილი მოხელეები. ზემომოტანილი მასალების შესწავლის საფუ-
ძველზე გარკვეულია და ნათელი კელოსანის//მორიგის ადგილი და
როლი ხევსურული თემის მმართველობის აპარატში.

კ ე ვ ი ს ბ ე რ ი (ფშავი). ხევსურული კელოსნობის პარალე-
ლურ ინსტიტუტად ფშაური კ ე ვ ი ს ბ ე რ ო ბ ა მოჩანს. ხ ე ვ ი ს -
ბ ე რ ი ფშავში, ისევე, როგორც კელოსანი ხევსურეთში, ხატის მსა-
ხურთა — ხატიონის — ზოგადად მნიშვნელოვანი სახელია. ხატის მსახურ-
თა: მედროშის, მეთას-განძის, მეზარის, მეკურატის, მეპურის მესუფ-
რაჯის, მეკოდ-საფუერის, მესანთლის და სხვა „თანამდებობათა“ აღ-
სანიშნავად შემდეგი ტერმინებიც იხმარება: მ ე დ რ ო შ ე ხ ე ვ ი ს -
ბ ე რ ი, მ ე თ ა ს გ ა ნ ძ ე კ ე ვ ი ს ბ ე რ ი, მ ე კ ო დ - ს ა ფ უ ე რ ე
კ ე ვ ი ს ბ ე რ ი, მ ე ს ა ნ თ ლ ე კ ე ვ ი ს ბ ე რ ი, მ ე ზ ა რ ე კ ე -
ვ ი ს ბ ე რ ი, მ ე კ უ რ ა ტ ე კ ე ვ ი ს ბ ე რ ი, მ ე პ უ რ ე კ ე -
ვ ი ს ბ ე რ ი, მ ე ს უ ფ რ ა ჯ ე ხ ე ვ ი ს ბ ე რ ი და ა. შ. კევის-
ბერთა შორის თავს, უფროსს, თ ა ვ კ ე ვ ი ს ბ ე რ ი ეწოდე-
ბოდა. როგორც ტერმინებიდანაც ჩანს, კევისბერებს ყველას თავ-
თავისი საქმე ებარათ: მედროშის, მეზარის, მეთას-განძის, მესან-
თლის და ა. შ. თ ა ვ კ ე ვ ი ს ბ ე რ ს ე ბ ა რ ა : საკლავის დაკვლა

(მსხვერპლშეწირვა,) სახატო წესრიგის დამყარება, „სასოფლო წესრიგის დაცვაშიც ის იყო მბრძანებელი, სალაშქროდ წასვლაშიც და ყველა მისი სიტყვა სოფელში იყო კანონი“. ფუნქციონალურად თავისებურს ხევესურული ხუცესი შეესაბამებოდა. ამავე თვალსაზრისით, საინტერესოა ხატის წთელი მომსახურე პერსონალის აღმნიშვნელი ტერმინი დასტურ-ჯევისბერები, რომლის პარალელურ ტერმინად ხევესურული ჯვარის მსახურთა ასევე მთელი კოლექტივის აღსანიშნავად დასტურ-ჯელოსნები იხმარებოდა იმ განსხვავებით მხოლოდ, რომ ჯევისბერებში უმთავრესად ხატის „თანამდებობის“ მქონე პირნი — ხატიონნი — იგულისხმებიან, კელოსნებში კი როგორც „თანამდებობის“ მქონე პირნი — ჯვარიონნი, ასევე, რიგითი მეთემე მამაკაცებიც, რომელთაც „თანამდებობა“ არ ეკავათ ჯვარში. კელოსნობა და ჯევისბერობა მეთემეთა სრულუფლებიანობის განვითარების სხვადასხვა საფეხურის ილუსტრაციას იძლევიან და ერთი (ჯევისბერობა) მეორის (კელოსნობის) შემდგომი განვითარების მიმართულების განსაზღვრის საფუძველს ქმნის.

ჯევისბერად დადგომა ხდებოდა 15—16 წლის ასაკში (სრულწლოვანების ასაკში), ხატისგან „დამიზეზებით“; ჯევისბერად მისასვლელ ახალგაზრდას ხატი პატარაობიდანვე „ამიზეზებდა“: ავად გახდიდა, ან გააქადაგებდა და „დაავალებდა სიწმიდეს“. დამიზეზებულს მკითხავები ურჩევდნენ ჯევისბერად მისვლას. ჯევისბერები ხატში „მიბარებული“ ყმებიდან დგებოდნენ.

მეთემეს ჯევისბერად ხატი მხოლოდ მკვიდრი გვარებიდან ითხოვდა. განსხვავებით ხევესურეთისგან, ფშავში არ მოწმდება ისეთი თემები, რომლებშიც მკვიდრთაგან ყველა მეთემე მამაკაცი ჯევისბერი იყო. ფშავში ყველა გვარს, ანდა მამიშვილობას მკვიდრის შიგნით, თავისი წარმომადგენელი ჰყავდა ხატში ჯევისბრის სახით: ყოველი მკვიდრი გვარიდან, თუ მამიშვილობიდან აუცილებლად დგებოდა თუნდაც ერთი ჯევისბერი. ჯევისბერად დადგომის წესი, აღნიშნულ რეგიონში, დაახლოებით იმ პრინციპის მიხედვით იყო მოწყობილი, როგორც კელოსნობის განვითარების უკანასკნელ საფეხურზე ვამოწმებთ (შატილის, გურო-გიორგწმიდის თემები; გოგოჭურის გვარის სოსანათ მამიშვილობის მაგალითი) კერძოდ, მკვიდრი მოსახლეობის ცალკეული გვარებიდან, თუ მამიშვილობებიდან ხატი ჯევისბერად ითხოვდა ერთეულ მეთემე მამაკაცს. გარდა მკვიდრი გვარისა, ჯევისბერად დგებოდნენ აგრეთვე მოსულის შემდეგი კატეგორიებიდან: კელდებულისა და მოყვანილისგან.

ისევე, როგორც კელოსნებში, კევისბერებშიც მომხდარია უფლებრივი დიფერენციაცია: ზოგიერთ თემში (უმრავლესობაში) მხოლოდ ამა თუ იმ გვარის, ან მამიშვილობის კევისბრის უფლებას შეადგენდა თავ-კევისბრად, მეთასგანძედ, ან მედროშედ დადგომა. მაგრამ ხატში იყვნენ ისეთი კევისბერებიც, რომლებსაც ჯერ არაფერი საქმე არ ებარათ და „საუმცროსო საქმეს“ აკეთებდნენ: შეშა მოჰქონდათ, ქაღებს ჰკრიდნენ და ა. შ.

კევისბრად დადგომის დროს მსხვერპლად შესაწირ საკლავთა რიცხვს განსაზღვრავდა „თანამდებობა“ თუ კევისბერმა იცოდა, რომ ხატი თავკევისბრობას აბარებდა (ე. ი. ამ გვარის ხევისბერებს თავკევისბერობა მოუდიოდათ), მაშინ 8 ცხვარი და ერთი კურეტი უნდა შეეწირათ მსხვერპლად, რომლის სისხლითაც კევისბერი ინათლავდა კელ-მჯარს. თუ მეთას-განძედ დგებოდა კევისბერი, მაშინ ხუთი საკლავი უნდა შეეწირათ მსხვერპლად, ასევე მედროშედ დადგომის დროსაც. შეიძლებოდა საკლავების არა ერთბაშად შეწირვა, არამედ ნელ-ნელა, ყოველწლიურად, სანამ საჭირო რიცხვი არ შესრულდებოდა. თუ ახალგაზრდა მხოლოდ კევისბრად დგებოდა (მის გვარს რომელიმე განსაზღვრული „თანამდებობა“ არ მოუდიოდა), მაშინ იგი მხოლოდ ერთ კურეტს და ერთ ცხვარს სწირავდა მსხვერპლად. კევისბრად დადგომა, რა თქმა უნდა, ეკონომიურად ძლიერ ოჯახს შეეძლო. ისევე როგორც ხევსურეთში კელოსნებში, კევისბერებიც მკვიდრი გვარის შეძლებული ოჯახების წარმომადგენლები იყვნენ.

ნაშრომში უარყოფილია სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმული აზრი ფშაური კევისბერობისა და ხევსურული ხუცესობის იდენტურობის შესახებ. ეთნოგრაფიული მასალებით ხევსურულ ხუცესს ფუნქციონალურად შეესაბამება ფშაური თავკევისბერი და არა კევისბერი. კევისბერი გენეტურად სრულუფლებიანი მეთემე უნდა ყოფილიყო და მეთემეთა ფართო მასის მომცველი ცნება. თავდაპირველად კევისბრად გახდომა (ისევე, როგორც კელოსნად გახდომა ხევსურეთის ზოგიერთ თემში) ყველა მეთემისათვის ხელმისაწვდომი, აუცილებელი შესასრულებელი წესი უნდა ყოფილიყო. მეთემის კევისბრად გახდომა, (ისევე, როგორც კელოსნად გახდომა) ერთ დროს, უნდა ყოფილიყო ბოლო ეტაპი მისი თემის სრულუფლებიან წევრად ჩამოყალიბების გზაზე. თემის მკვიდრი მოსახლეობის შიგნით მიმდინარე საზოგადოებრივ-ეკონომიკური დიფერენციაციის შედეგად, კევისბერთა წრე (კელოსანთა მსგავსად) სულ

უფრო და უფრო უნდა დავიწროებულიყო, სანამ არ გაუტოლდა ხატის მსახურთა (ხატიონთა) რიცხვს: ფშაურ ხატში დაახლოებით იმდენი კევისბერია, რამდენი მსახურიცაა. კევისბერთა წრის დავიწროების პარალელურად, რა თქმა უნდა, ვიწროვდებოდა კევისბრის ცნებაც, სანამ იგი არ გახდა მხოლოდ ხატის მსახურთა — ხატიონის — აღმნიშვნელი.

ნაშრომში უარყოფილია, აგრეთვე კევისბერში ბერის მოხუცის მნიშვნელობით გაგების მოსაზრება და გამოთქმულია ვარაუდი მისი ქურუმის და შვილის მნიშვნელობით გაგების თაობაზე. ამასთან, თავდაპირველი მნიშვნელობა ბერისა კევისბერში უნდა ყოფილიყო შვილი და მხოლოდ შემდეგში უნდა მიეღო ქურუმის მნიშვნელობა. ბერის შვილის მნიშვნელობით დანახვის მოსაზრება შემაგრებულია სათანადო ეთნოგრაფიული მასალით და ბერის თითქმის ზოგადკავკასიური გაგებით ამ მნიშვნელობით (კანური, მეგრული, ქართული, ჩაჩნური, ინგუშური).



როგორც ნაშრომში მოტანილი ეთნოგრაფიული მასალებიდან გამოჩნდა, თემის მმართველობის უფლებებს (ეს უფლებები კი კელოსანთ, კევისბერთ ეკუთვნით და მაშასადამე, კელოსანის და კევისბერის უფლებებს) ფშავ-ხევსურეთში მკვიდრი//უნჯი გვარები და გვარების შიგნით სხვადასხვა მამიშვილობები ინაწილებენ და იყოფენ: ერთთა უფლებას შეადგენს ქადაგობა, მეორეთა — ხუცესობა, მესამეთა უფლებას — მედროშეობა, ხოლო მეოთხეთა — მაგანძურობა და ა. შ. მაგრამ ამავე დროს მოჩანს „ხელისუფლების“ ცენტრალიზაციისკენ ძლიერი ტენდენცია: ცალკეული გვარები, ანდა მამიშვილობები (ყველაზე მეტად ისინი, რომელთაც ქადაგობა, ან ხუცესობა მოუღიოთ) ხშირად მემკვიდრეობად იხდიან რამდენიმე თანამდებობას ერთად. აღნიშნული მოვლენა, როგორც ჯვარიონთა//ხატიონთა წრის დავიწროებას იწვევდა, ასევე კელოსანთა და კევისბერთა წრის დავიწროებაზედაც ახდენდა გავლენას, რასაც თავის მხრივ უნდა გამოეწვია კელოსანის და კევისბერის ცნებების მნიშვნელობის დავიწროებაც.

ფშავ-ხევსურეთში დამოწმებულია ცალკეული, ერთეული შემთხვევები, როდესაც ჭვარ-ხატში მსახურთა — ხატიონთა//ჯვარიონთა — რიცხვი მინიმუმამდეა დაყვანილი (ერთი, ან ორი მსახური). ამ დროს კელოსანთა, კევისბერთა ყველა უფლება თავმოყრილია ამ ერთპიროვნულ მსახურში, რომელსაც შესაბამისად, კელოსანი, ან კევისბერი ეწოდება.

„ხელისუფლების“ ასეთი ცენტრალიზაცია, როდესაც ჭვარიონთა//ხატიონთა რიცხვი მინიმუმამდეა დაყვანილი, არ არის დამახასიათებელი ფშავ-ხევსურეთისათვის (რა თქმა უნდა, გამოვირიცხავთ ახალი ყოფისათვის, უახლოესი დროისათვის დამახასიათებელ მოვლენებს). აღნიშნულ რეგიონში მხოლოდ ძლიერი ტენდენცია ჩანს ცენტრალიზაციისკენ. სამაგიეროდ ეს პროცესი მომთავრებული ჩანს მთიულეთში, ხევსა და თუშეთში, სადაც კევისბერის და კელოსანის სახელწოდებით წარმოსდგება ჩვენი საკვლევი ინსტიტუტისგან თვისებრივად სრულიად განსხვავებული, სხვა ფუნქციების მქონე ინსტიტუტი, რომლის შესწავლაც ასევე საგანგებო კვლევას ითხოვს. კევისბერი და კელოსანი (მთიულეთსა, ხევსა და თუშეთში) თემის ერთპიროვნული მმართველი, საერო და სასულიერო ხელისუფლების ერთპიროვნული მფლობელია. ასეთ დროს ეს საერო და სასულიერო ხელისუფლება არა რამდენიმე გვარის, ან მამიშვილობის უფლებას შეადგენს (ასეა ეს ხევსურეთსა და ფშავში), არამედ, ერთი გვარის, ან გვარის რომელიმე მამიშვილობის, და შესაძლებელია, დიდი ან ინდივიდუალური ოჯახის შიგნითაც იყოს თავმოყრილი.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის კუთხეებში, მთიულეთში, გუდამაყარში, ხანდოსა და ჭართალში, როგორც მეფე გიორგი ბრწყინვალის „ძეგლის დადებიდან“ (1335 წ.) გამოჩნდა, კევისბრის საერო ხელისუფლება (მხედართმთავრული და სამოსამართლო ფუნქციები), აგრეთვე მკვიდრთა საზოგადოებრივი უფლებები, სამეფო ხელისუფლებას დაუკანონებია კიდევ. როგორც ჩანს, მკვიდრი მოსახლეობიდან უფლებრივად დაწინაურებულა ერთი გვარი, რომელთაგანაც კევისბერს აყენებენ (გავიხსენოთ, რომ ფშავში ყველა მკვიდრი გვარიდან დგებოდა თუნდაც ერთი კევისბერი); სამეფო ხელისუფლებას ამ გვარის წარმომადგენელთა სისხლის ფასი 3000 თეთრად შეუფასებია, ხოლო თვით კევისბრისა და მის სახლიკაცთა სისხლი — 6000 თეთრად, რაც აზნაურის სისხლის ფასს უდრის.

ე რ ი ს გ ა ნ ი. უნჯი//მკვიდრი მოსახლეობა, ანდა უნჯი//მკვიდრი თემი თავის შიგნით შედგებოდა სრულუფლებიანი წევრებისგან — კელოსანთაგან, კევისბერთაგან — და არასრულუფლე-

ბიანი წევრებისგან — ერისგანთაგან. ხევსურეთში დამოწმებულია ისეთი უნჯი//მკვიდრი თემები, რომლებიც მხოლოდ კელოსანთაგან შედგებიან და ერისგანნი არა ჰყავთ (ცისკარაულ-ბადათ თემი, ქავთარ-ოჩიაურთ თემი), რადგანაც ამ თემებში ყველა მამაკაცს ჯვარისგან მონიჭებული ჰქონდა კელოსნად დადგომის უფლება. შემდგომში, უნჯის//მკვიდრის შიგნით მიმდინარე საზოგადოებრივ-ეკონომიკური დიფერენციაციის შედეგად, კელოსანთა და კევისბერთა წრის სულ უფრო და უფრო დავიწროების გამო, მას გაუჩნდა ერისგანნი (ანუ, არაკელოსანნი ხევსურეთში). ფშავ-ხევსურეთში უნჯი//მკვიდრი მოსახლეობის შიგნით ერისგანნი არიან, უპირველესად ყოვლისა, ისინი, ვინც ჯვარ-ხატმა კელოსნად და კევისბრად არ მოითხოვა, „არ მაიკვლია“. ხევსურეთში ერისგანად ითვლებოდა ისიც, ვინც სხვა ჯვარში იყო კელოსნად (იხ. კონკრეტული მასალა სამოგანძუროს თემში საღმთო გუდანის ჯვარის ერისგანთა შესახებ. თავი II, § 1) უნჯი//მკვიდრი მოსახლეობის შიგნით კელოსანნი//კევისბერნი — სრულუფლებიანი მეთემენი — თავიანთი უფლებებით უპირისპირდებოდნენ არაკელოსანთ, არაკევისბერთ — ერისგანთ. ერისგანნი ვერ შევიდოდნენ დარბაზში და ამდენად, ვერ მიიღებდნენ მონაწილეობას „ჟამისწირვისა“ და „პურობის“ წესებში. ერისგანთაგან ვერ დადგებოდნენ ჯვარ-ხატის მსახურნი — ჯვარიონნი//ხატიონნი. ერისგანთაგან ხევსურეთის მხოლოდ განსაზღვრულ ჯვარებში (ლიქოკის კარატის, ანუ კოპალას, სოფ. გიორგწმიდის კოპალას, ხანმატის წმ. გიორგის, ბაცალიგოს, პირქუშის ჯვარებში) მედროშენი შეიძლებოდა დამდგარიყვნენ ქადაგად. ასეთ დროს ერისგანთა წარმომადგენელი სამ საკლავს კლავდა და წესს ასრულებდა, მაგრამ მას „საჯელოში ჩადგომის“, ან „ზღუბლის დალაჯვის“ წესი არ ეწოდებოდა. მისი გარდაცვალების შემდეგ „თანამდებობა“ მემკვიდრეობით არ გადადიოდა და ქადაგი ახალ მედროშეს დაასახელებდა. მაშასადამე, ფშავ-ხევსურეთში ერისგანნი, მართალია, თემის მმართველთა — კელოსანთა და კევისბერთა — ჯგუფს არ განეკუთვნებოდნენ, მაგრამ უნჯი//მკვიდრი მოსახლეობის წარმომადგენელნი იყვნენ და ამდენად, უფრო მაღალ საფეხურზე მდგომნი, ვიდრე, ვთქვათ, მოსულნი. ერისგანნი, მოსულისგან განსხვავებით, სათემო ადგილ-მამულით სარგებლობისათვის ადგილის ბეგარას არ იხდიდნენ, თუმცა მისი (ადგილის ბეგარის) განაწილებისას მათი წილ-კერძი მოსულის წილ-კერძის ტოლი იყო, მაგრამ მათგან განსხვავებით, საწულეს წესს არ იხდიდნენ და ამით არ მოიპოვებდნენ წილს ადგილის ბეგარის განაწილებაში.

ერისგანის//პეროვანის შესახებ, XIV საუკ. 30-იანი წლების აღ-
მოსავლეთ საქართველოს მთის სხვა კუთხეების (მთიულეთის, გუ-
დამაყრის, ხანდოს, ქართალის) შესახებ ძვირფას ცნობებს გვაწვ-
დის გიორგი ბრწყინვალის „ძეგლის დადება“. სამართლის ძეგლის
მიხედვით, გიორგი ბრწყინვალე, იმისათვის, რომ გასცნობოდა აღ-
ნიშნულ კუთხეებში შექმნილ მდგომარეობას, ავიდა ჟინვანს და
„მოასხნა“ „ყოველნი მუნებურნი კვეისბერნი და პეროვანნი“, დაჯ-
და „მათსა სასაქმოსა“ და გაიგონა „მათნი საქმენი“ (შესავალი).
თუ ფშავ-ხევსურულ ეთნოგრაფიულ მასალებს მოვიშველიებთ,
კვეისბერნი და პეროვანნი, უნჯი//მკვიდრი მოსახლეობის წარმომად-
გენელნი არიან, რომელთაგან პირველნი (კვეისბერნი) თემის მმარ-
თველნი, საზოგადოებრივი ფუნქციების მატარებელნი არიან. ვფიქ-
რობთ, გასაგებია, თუ რატომ „მოასხნა“ მეფემ კვეისბერებთან ერ-
თად პეროვანნიც: მეფე მკვიდრთ დაეთათბირა. პეროვანთა სისხლი
სამართლის ძეგლში შეფასებულია 1200 თეთრად, რითაც იგი თემის
სხვა მოსახლეობისაგან არის გამოყოფილი.



ამრიგად, ზემომოტანილი დასკვნებიდან გამომდინარე, ფშავ-
ხევსურეთში უშუალო მწარმოებელი მოსახლეობის ორი ჯგუფი
დასტურდება: 1 ე რ ი ს გ ა ნ ნ ი, თავისუფალი მიწისმოქმედნი,
თემის უნჯი//მკვიდრი მოსახლეობისგან მისი საზოგადოებრივ-ეკო-
ნომიკური დიფერენციაციის შედეგად გამოყოფილი „ფენა“, რომე-
ლიც სათემო მიწით სარგებლობისათვის და ქარბი პროდუქტის
განაწილებაში წილისათვის გადასახადებს არ იხდის, რადგან სათემო
მიწის მესაკუთრეთა (უნჯის//მკვიდრის) ერთ-ერთი შემადგენელი ნა-
წილია; 2 ასევე მწარმოებელი მოსახლეობა მ ო ს უ ლ თ ა ს ა ხ ე ლ-
წ ო დ ე ბ ი თ, რომელიც სხვის, ჩვენს შემთხვევაში ჯვარ-ხატების
(ტაძრის), მიწაზე ზის და გადასახადებს უხდის მიწის მესაკუთ-
რეს — უნჯს//მკვიდრს — მისი სარგებლობისათვის. მოსულს მიწა
მემკვიდრეობით მფლობელობაში აქვს. მ ო ს უ ლ ი მართალია, თე-
მის წევრია (განსაზღვრული გადასახადების საფუძველზე), მაგრამ
იგი ჩამოშორებულია თემის მმართველობის საქმეს. თემის მმართვე-

ლობის საქმეს ჩამოშორებული არიან თავისუფალი მიწისმოქმედ-
ნაც — ერისგანნი.

მოსული მოსახლეობა ერთგვაროვანი მასა როდი უნდა ყო-
ფილიყო. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში უნდა არსებული-
ყო მოსულთა სხვადასხვა კატეგორიები: შემობარებული,
ამანათად მოსული, შემოხიზნული, შამოყრილი,
მოყვანილი, ხელდებული და ა. შ. მართალია, ეს კატე-
გორიები წინამდებარე ნაშრომში ცალკეულად შესწავლილი არ არის,
მაგრამ მათი სხვადასხვა სახელწოდებები (აგრეთვე ქედლებულთა
და მოყვანილთა შესახებ ჩვენ მიერ ხაზგასმული უფლებრივი გან-
სხვავებები), უნდა მიუთითებდეს იმაზე, რომ ისინი სხვადასხვა
ვალდებულებებით უნდა ყოფილიყვნენ დაკავშირებული მიწის მე-
საკუთრესთან.

მოსულთა სახით საქმე გვაქვს დამოკიდებული, ექსპლოა-
ტირებული მოსახლეობის განსაზღვრულ „ფენასთან“, ისტორი-
ულ სამეცნიერო ლიტერატურაში, ექსპლოატაციის ასეთი ფორმა
ადრეკლასობრივ საზოგადოებაში მიჩნეულია წინაფეოდალურად,
(პროტოფეოდალურად), რომელსაც ხელსაყრელ ვითარებაში უნდა
მოჰყვეს საზოგადოების განვითარება ფეოდალიზმის მიმართულე-
ბით³. არც ერისგანნი იყვნენ თავის შიგნით ერთგვაროვანნი. წინა-
მდებარე ნაშრომში არც ერისგანთა შიგნით მიმდინარე საზოგადო-
ებრივ-ეკონომიკური დიფერენციაციის საკითხია საგანგებოდ შეს-
წავლილი, მაგრამ ეთნოგრაფიულ სამეცნიერო ლიტერატურაში კარ-
გად ცნობილი და შესწავლილი „კაი ყმის“ ინსტიტუტი, თემიდან
ცალკეული პირების ეკონომიკური აღზევება-განდიდების, აგრეთვე
„გაბუდაყების“ საკითხები და მრავალი სხვა, სწორედ იმაზე მიუთით-
ებენ, რომ ერისგანნი თავისუფალ მეთემე მიწისმოქმედთა ერთ-
გვაროვანი მასა აღარაა, მის შიგნით მომხდარია და მიდის ღრმა სა-
ზოგადოებრივ-ეკონომიკური დიფერენციაცია. ერისგანთა შიგნით
ეკონომიკურად აღზევებული ცალკეული პირები უპირისპირდებოდ-

³ გ. მელიქიშვილი, კლასობრივ საზოგადოებათა ტიპოლოგიური და
სტადიალური კლასიფიკაცია და უძველესი კლასობრივი საზოგადოებების ხასია-
თის საკითხი, „მაცნე“, 1971, № 3. გვ. 104—127; გ. მელიქიშვილის აზრით,
პროტოფეოდალიზმთან სიახლოვის აზრისკენ იხრება ა. რომაქიძე ნაშრომში,
Некоторые черты горского феодализма на Кавказе, СЭ, 1978 г. № 2,
გვ. 24; იხ. გ. მელიქიშვილი, „ქართველ მთიელთა სოციალურ-ეკონომი-
კური წყობილების დახასიათებისათვის, „მაცნე“, ისტორიის სერია, 1979, № 1,
გვ. 20.

ნენ ჯვარ-ხატებს და ხალხსაც ავიწროებდნენ. საბოლოო ჯამში, ისინი მკაცრად ისჯებოდნენ, როგორც ჯვარ-ხატის, ასევე ხალხისაგან. სამაგიეროდ, ლაშქრობაში თავგამოჩენილი, სახელოვანი ვაჟკაცებისათვის — „კაი ყმათათვის“ — ჯვარ-ხატებში ჩხუტით საგანგებო ლუდსაც კი დგამდნენ; მათთვის წესდებოდა „სიფრო აულებელი“ და „ქალი უშურველი“ და სხვა. ერისგანის საკითხთან არის დაკავშირებული აგრეთვე სოფლის საკრებულოების, სათათბიროების, თავშესაყრელი ადგილების, ერისგანთა წრიდან გამოსული სოფლის თავკაცების არსებობისა და სხვა საკითხები⁴.

ეთნოგრაფიული მასალები საშუალებას იძლევიან თვალი გავადევნოთ არა „ერიდან“ ქურუმთა წრის გამოყოფის პროცესს, როგორც ეს მიღებულია სამეცნიერო ლიტერატურაში⁵, არამედ ერისგანთა გამოყოფას უნჯი//მკვიდრი მოსახლეობიდან⁶, რომლის ყოველი წევრი მაჰაკაცი, თავდაპირველად ქურუმია (ჯვარ-ხატის მსახურია, ანუ კელოსანია). ქურუმთა (კელოსანთა) წრის თანდათან დავიწროება უნჯის//მკვიდრის შიგნით იწვევს ერისგანის გაჩენასა და გამოყოფას. რაც უფრო ვიწროვდება ქურუმთა წრე (კელოსანთა და კევისბერთა, ჯვარიონთა//ხატიონთა), მით უფრო იზრდება და ფართოვდება ერისგანთა საზოგადოებრივი „ფენა“, იცვლება რაოდენობრივი შეფარდება მათ შორის, რადგანაც მმართველობითი ფუნქციების კონცენტრირება გვარებისა და მამიშვილობების სულ უფრო მცირე რიცხვის ხელში და მეტი და მეტი გვარებისა და მამიშვილობების გაჰონთავისუფლება მმართველობიდან, იწვევდა ამ უკანასკნელთა გადასვლას ერისგანთა „ფენაში“.

⁴ აღნიშნულ საკითხებზე იხ. რ. ხარაძე, ხევსურული ანდრეზი — ხალხური სამართლის წყარო, მიმოძიებული, ტ. II, 1951 წ.; რ. ხარაძე; აღ. რობაკიძე, სვანეთის სოფელი ძველად, 1964 წ.; მისივე, მთიულეთის სოფელი ძველად; თ. ოჩიაური, მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, 1967 წ. და სხვ.

⁵ ს. ჭანაშია, შრომები, II, გვ. 174.

⁶ უნჯი//მკვიდრი მოსახლეობა თავდაპირველად გვაროვნული საზოგადოების ტრანსფორმაციაქმნილი ტრადიციების მატარებელი საზოგადოებრივი ფენა უნდა ყოფილიყო. ინსტიტუტის წარმოშობა დაკავშირებული უნდა ყოფილიყო ქართველ ტომთა მიწაზე დაჯდომის, ბინადარ ცხოვრებაზე გადასვლასთან, რასაც ს. ჭანაშია მიწათმოქმედებაზე გადასვლას უკავშირებდა. ქართის ტომი უნჯი//მკვიდრი მოსახლეობა, ქართლის მიწა-წყლის პირველმოსახლე უნდა ყოფილიყო, რაც ქართლის სამეფოს და შემდგომ ერთიანი, ფეოდალური მონარქიის — საქართველოს სახელწოდებაშიც აისახა (გავიხსენოთ, რომ სათემო გაერთიანებანთ ფშავ-ხევსურეთში უნჯის//მკვიდრის გვარის სახელს ატარებდა).

ზედაფენის ჩამოყალიბება მიმდინარეობს ორგანიზატორული, მმართველობითი ფუნქციების მქონე მეთემთა გამოყოფის გზით. ისტორიულ სამეცნიერო ლიტერატურაში გარკვეულია, რომ „ამ გზას კლასობრივი საზოგადოების ეტაპზე მიეყვართ სწორედ „აზიური“, ხოლო შემდეგ ფეოდალური ტიპის საზოგადოების ჩამოყალიბებდაცენ. მართალია, პარალელურად მიმდინარეობს დიფერენციაცია ეკონომიკურ საფუძველზე, მაგრამ მას ასეთ საზოგადოებებში აქვს მეორეხარისხოვანი, დაქვემდებარებული მნიშვნელობა, არ წარმოადგენს მთავარს, წამყვანს კლასობრივი დიფერენციაციისა და კლასობრივ ურთიერთობათა განვითარებაში“⁷.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ორგანიზატორული, მმართველობითი ფუნქციების მატარებლად ქურუმთა (ველოსანთა, კვეისბერთა, ჯვარიონთა//ხატიონთა) „ფენა“ ჩანს, რომელიც ამავე დროს სათემო მიწის უშუალო მესაკუთრედ ითვლება, რაც პრაქტიკულად გამოვლინდება ზედმეტი პროდუქტიდან მეტი ხვედრითი წილის მითვისების ფაქტში, თუმცა, აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ საწარმოო საშუალებებისა (მიწის) და მწარმოებლის პიროვნების ნამდვილი მესაკუთრის როლიდან ისინი ჯერ კიდევ ძალიან შორს არიან.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთის მოსახლეობის (ფშავ-ხევსურეთის) სოციალური სტრუქტურა გარკვეული ასპექტებით მსგავსებას იჩენს ელინისტური ხანის ქართლის (იბერიის) სოციალურ სტრუქტურასთან, თუმცა ამ უკანასკნელში საზოგადოებრივ-ეკონომიკური განვითარების თვალსაზრისით უფრო დაწინაურებული, შორს წასული მდგომარეობაა: იგი განუვითარებელი კლასობრივი საზოგადოებისათვის დამახასიათებელი ნიშნებით ხასიათდება⁸. სტრაბონის ცნობის მიხედვით, ძველ ქართლშიც მიწათმოქმედნი ორ ჯგუფად იყოფოდნენ: 1. „ლაოი“, რომლებიც ნატურალურ გადასახადებს იხდიდნენ. ისინი სამეფო მიწებზე იხსდნენ და „სამეფო მონების“ სახელწოდებით იყვნენ ცნობილი, თუმცა არც მონები იყვნენ და არც ყმები; 2. თავისუფალი მიწისმოქმედნი, რომლებიც სამხედრო სამსახურს ასრულებდნენ. „ისინი შეიძლება გაერთიანებული იყვნენ სასოფლო (ტერიტორიულ) თემებში, სადაც ფაქტიურად არსებობდა ინდივიდუალური საკუთრება მიწაზე და კოლექტი-

7 გ. მელიქიშვილი, კლასობრივ საზოგადოებათა ტიპოლოგიური და სტადიალური კლასიფიკაცია... „მაცნე“, 1971, № 3, გვ. 110—111.

8 ნარკვევები, ტ. 1, გვ. 497.

ური რჩებოდა მხოლოდ წყლის, საძოვრების გამოყენება⁹. ისტორიული სამეცნიერო ლიტერატურის მონაცემებით, თავისუფალ მიწისმოქმედთა ადგილობრივი ქართული სახელწოდება „ერი“ უნდა ყოფილიყო¹⁰, რაც ეთნოგრაფიული მასალებითაც დასტურდება (ერისგანნი), ხოლო „ლაოს“ ადგილობრივი სახელწოდება მერმინდელი, ფეოდალური საზოგადოების ტერმინოლოგიიდან გამომდინარე — „გლეხი“¹¹. ვფიქრობთ, მართალი იყო თ. ყაუხჩიშვილი, როდესაც ტერმინში „ლაოს“ — „მოსული ხალხის“, „ახალმოშენეს“ მნიშვნელობას სდებდა და აღნიშნული ტერმინის მნიშვნელობის დაზუსტებას მომავალი კვლევა-ძიების საქმედ მიიჩნევდა¹². სტრაბონის მეოთხე „გვარის“ ხალხი ეთნოგრაფიული მასალებით დამოწმებულ „მოსულთა“ მსგავსი ფენა უნდა ყოფილიყო. ამრიგად, ეთნოგრაფიული მასალებით, კიდევ უფრო მდიდრდება ისტორიულ სამეცნიერო ლიტერატურაში დამოკიდებულ მიწათმოქმედთა წარმოშობის შესახებ არსებული მოსაზრებები.

ვფიქრობთ, შესაძლებელია, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთის ეთნოგრაფიული მასალების საფუძველზე სტრაბონის მეორე „გვარის“ — ქურუმთა — ზოგად ქართულ სახელწოდებად ვივარაუდოთ ტერმინი კელოსანი.

ს. ჯანაშია მიუთითებდა, რომ ყველაზე გვიან ქართულ „ერში“ ისახება წარმოების ფეოდალური წესი; „იგი სულ უფრო და უფრო მკვეთრად და შეურიგებლად იყოფა ორ ბანაკად: უმრავლესობა თანდათან ჰკარგავს ძველ ძირითად ქონებრივსა და სოციალურ-პოლიტიკურ უფლებებს და მეოთხე „გენში“, გლეხობაში გადადის. უმცირესობა კი ქმნის იმ კლასს, რომელსაც ჩვენ ფეოდალებს ვეძახით. ამ კლასს გარკვეული ურთიერთობა უჩნდება ძველ გაბატონებულ კლასთან — ქურუმებთან და მეფესთან. ეს ურთიერთობა თანდათან იღებს მტრულ ხასიათს ქურუმთა მიმართ, ხოლო მონარქიისათვის იგი თავდაპირველი მსახურისა და მოკავშირიდან მთავარ სოციალურ საყრდენად იქცევა“¹³. ს. ჯანაშია აქ ბარის საქართველოს ერისგანთა შიგნით ფეოდალური ურთიერთობის ჩასახვისა და განვითარების სურათს იძლევა. ასეთ პროცესს, რა თქმა უნდა, მთა-

⁹ იქვე, გვ. 490.

¹⁰ ს. ჯანაშია, შრომები, II, გვ. 164; ნარკვევები, I, გვ. 493.

¹¹ ს. ჯანაშია, შრომები, II, გვ. 166—167.

¹² თ. ყაუხჩიშვილი, სტრაბონის გეოგრაფია, 1952, გვ. 48—50.

¹³ ს. ჯანაშია, შრომები, II, გვ. 174.

ში ადგილი არ ჰქონდა, მაგრამ ერისგანთაგან ეკონომიკურად აღ-
ზევებულთა ჯვარ-ხატებისადმი დაპირისპირების და ამ უკანასკნელ-
თა მათთან ბრძოლის ფაქტები კი უხვადაა ცნობილი¹⁴.

ვფიქრობთ, შესაძლებელია, ზემოთ ჩვენ მიერ გააზრებული
ეთნოგრაფიული მასალების გამოყენება სტრაბონის ცნობის ზო-
გიერთი ადგილის ინტერპრეტაციისათვისაც.

„ძეგლის დადების“ (1335 წ.) მიხედვით, ჯვარ-ხატების ყოფი-
ლი მსახური, ყოფილი ქურუმი — ვევისბერი — სამეფო ხელისუფ-
ლების მიერ ტრანსფორმირდება სამეფო მოხელედ, რომელსაც თა-
ვის „ქუეყანაში“ მხედართმთავრისა და მოსამართლის ფუნქციები
აქვს. ცხადია, ამ უფლებების მიკუთვნება ყოფილი ქურუმისათვის
(რომელსაც ალბათ მანამდე ხელთ ეპყრა როგორც საერო, ისე სა-
სულიერო ხელისუფლება თავის თემში) შემთხვევითი არ უნდა ყო-
ფილიყო. იბერიის სამეფოში, სტრაბონის მიხედვით, ჩვენთვის
ცნობილია მეფის შემდგომი მეორე პირი, რომელსაც ასევე მხე-
დართმთავრისა და მოსამართლის ფუნქციები გააჩნია. სტრაბონი
არ ასახელებს მის ვინაობას. ამის მიზეზი შეიძლება იყოს ორი რამ:
ან მეფის შემდგომი მეორე პირი ისევე მეფეა და მაშინ სტრაბონის
ცნობაში საუბარი უნდა იყოს ორი მეფის შესახებ¹⁵, ან ქურუმი,
თუ კი აღნიშნული ავტორის ცნობის ქვემომოტანილ ადგილს ასე
გავიგებთ: „ადამიანთა ოთხი გვარი მოსახლეობს ამ ქვეყანაში: ერ-
თია და პირველი, რომლისგანაც მეფეებს სხამენ მახლობლობისა და
ასაკის მიხედვით უხუცესს, ხოლო მეორე (ამ გვარიდან) მოსამართ-
ლეობს და მხედართმთავრობს. მეორე (ასახელებს გვარს, საიდანაც
მოსამართლეობენ და მხედართმთავრობენ) არის ქურუმათა, რომლე-
ბიც ზრუნავენ აგრეთვე (მოსამართლეობისა და მხედართმთავრობის
გარდა — უ. ე.) მეზობლებთან სამართალზე“¹⁶. როგორც ჩანს, ქუ-
რუმისათვის ეს ფუნქციები ტრადიციული იყო. სტრაბონის ცნო-
ბის ასეთ გაგებას ზურგს უმაგრებს ამავე ავტორის ცნობა კაპადო-
კიის შესახებ, სადაც ნათქვამია, რომ ქურუმი „პატივის მიხედვით
კაპადოკიაში მეფის შემდეგ არის მეორე, რადგანაც მეტწილად

14 იხ. თ. ოჩიაურის, მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ სა-
ქართველოს მთიანეთში, გვ. 115—130.

15 ოთ. ლორთქიფანიძე, სტრაბონის ცნობა იბერიის მოსახლეობის
პირველი გენოსის შესახებ, საქ. სსრ მეცნ. აკად. მოამბე, ტ. XVIII, № 3, 1957,
გვ. 369—375.

16 თ. ყაუხჩიშვილი, სტრაბონის გეოგრაფია, გვ. 29.

ერთი და იმავე გვარადან არიან. ქურუმებზე მეფეებთან¹⁷. კაპადოკიის მსგავსი მდგომარეობაა პონტოშიც. აქაც ქურუმი „მეორეა (კაცია) პატივის მიხედვით მეფის შემდეგ“¹⁸. ასეა მეზობელ ალბანიაშიც, სადაც „ქურუმის მოვალეობას ასრულებს ყველაზე პატივცემული მეფის შემდეგ პირი“ და სხვ. თუ ჩვენი ვარაუდი სწორია, მაშ რატომღა აერთიანებს ამ ორ „გვარს“ სტრაბონი და რატომ ცალ-ცალკე არ განიხილავს მათ მესამე და მეოთხე გვარის მსგავსად?

სტრაბონის ცნობის ამ ადგილში ლაპარაკი უნდა იყოს ერთი საზოგადოებრივი ფენის ანუ „გვარის“ ორ ნაწილზე, ორ „გვარზე“. ამით აერთიანებს იგი ამ ორ „გვარს“. ვფიქრობთ, ეს საზოგადოებრივი ფენა, რომლიდანაც მეფეები და ქურუმები დგებოდნენ, უნდა ყოფილიყო სწორედ უნჯთა//მკვიდრთა საზოგადოებრივი ფენა: „მკვიდრნი სამეფოსანი“, მკვიდრნი ქუეყანისანი“. მაშასადამე, მკვიდრთა ფენის შიგნით საზოგადოებრივ-ეკონომიკური დიფერენციაციის შედეგად უნდა ჩამოყალიბებულყო სამი „გვარი“: მეფეთა, ქურუმთა და თავისუფალ მიწისმოქმედთა და მხედართა (ანუ ერისგანთა), ისევე, როგორც აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში მკვიდრთაგან მივიღეთ ქურუმთა და ერისგანთა „ფენები“. ამასთან, მმართველთა წრე ჯერ კიდევ წარმოდგენილია როგორც ერთი საზოგადოებრივი ფენის (უნჯის//მკვიდრის), ორი „გვარი“. ამიტომ, უაღრესად საყურადღებოა გ. მელიქიშვილის შემდეგი მოსაზრება: „იმასთან დაკავშირებით, რომ ძველი ქართული თემი სატაძრო თემი ჩანს, და, საერთოდ, ძველი ქართლის საზოგადოებრივი წყობილება ადრეულ ხანაში, სტრაბონის ცნობის მიხედვით, მნიშვნელოვანწილად თეოკრატიულ ელფერს ატარებს, უეჭველად ჩნდება. ცთუნება, რომ ძველი იბერიის (ქართლის) სამეფოს სათავეში მდგომი პირიც (მეფე) უზენაესი ქურუმის ატრიბუტებით აღჭურვილად ვცნოთ. სტრაბონის მიხედვით ხომ გამოდის, რომ ეს პირი ჩამოცილებული ყოფილა მხედართმთავრობისა და მსაჯულთუხუცესის ფუნქციებს, სტრაბონის თქმით იბერიაში „მოსამართლეობს და მხედართმთავრობს“ მეორე პირი მეფის შემდეგ, მაგრამ თუ ეს არ შედიოდა მეფის ფუნქციებში, რაღა შეიძლება ყოფილიყო იგი, თუ არა უზენაესი ქურუმი? საინტერესოა, რომ ასეთი „უფუნქციო“ (საფიქრებელია, სწორედ უმაღლესი ქურუმის ფუნქციის მქონე),

17 იქვე, გვ. 30.

18 იქვე, გვ. 43.

„მეფეები“ დამოწმებული ჰყავს ქსენოფონტეს შავიზღვისპირეთის ზოგიერთ ქართველ ტომში, კერძოდ მოსინიკებში... სტრაბონის ცნობის ამგვარ ინტერპრეტაციას თითქოს ეწინააღმდეგება ის, რომ „ქურუმები“ საერთოდ გამოყოფილი ჰყავს პირველი (სამეფო) საგვარეულოდან მისგან განსხვავებული მეორე ფენის, მეორე „გენოსის“ სახით“¹⁹.

სტრაბონის ცნობის ზემომოტანილი გაგების გაზიარების შემთხვევაში ჩვენ შეგვიძლია გავიმეოროთ გ. მელიქიშვილის მოსაზრება, რომ ქართლის მეფე სწორედ უმაღლესი ქურუმის ფუნქციის მქონე უნდა ყოფილიყო.

ს. ჯანაშია წერდა: „იბერიის ქურუმთა წოდების განვითარების კონკრეტული ისტორია ჩვენთვის უცნობია პირდაპირი ცნობების სრული უქონლობის გამო“²⁰. ვფიქრობთ, ეს გზა, გარკვეულ მონაკვეთში მაინც, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ქურუმთა (ველოსანთა, კევისბერთა, ჯვარიონთა//ხატიონთა) წრის გამოყოფის და განვითარების გზის მსგავსი უნდა ყოფილიყო. ზემომოტანილი ეთნოგრაფიული მასალებით თვალნათლივ დავინახეთ, თუ როგორ გამოიყოფა ჯვარ-ხატის (ტაძრის) რიგით მსახურთა (რიგით ქურუმთა) — ველოსანთა, კევისბერთა — წრიდან განსაზღვრული ფუნქციების მქონე ქურუმთა ჯგუფი — ჯვარიონნი//ხატიონნი (ქადაგი, ხუცესი//თავკევისბერი, მედროშე, მაგანძური, მეზარე, მესანთლე, მეკურატე და ა. შ). და შემდეგ მათგანაც როგორ წინაურდება უმაღლესი ფუნქციების მქონე ქურუმის — ხუცესის, თავკევისბრის — ფიგურა. ხუცესი და თავკევისბერი (//თავმორიგე//მთავარი მორიგე//უფროსი მორიგე//მთავარი ველოსანი//უფროსი ველოსანი//მთავარი კევისბერი//უფროსი კევისბერი) ხშირად თემში განუსაზღვრელი უფლებების მქონენი არიან. მათ, გარდა თავისი საკუთარი მსხვერპლშეწირვის ფუნქციისა, ხელი მიუწვდებთ ჯვარიონთა//ხატიონთა ყველა უფლებასა და ფუნქციაზე. მათ შეუძლიათ შეასრულონ სხვა ქურუმთა — მაგანძურის, ანდა მედროშის, ან მეზარის, ქადაგის ფუნქციები, მაშინ, როდესაც, მაგ., მაგანძურის ფუნქციებზე მედროშეს ხელი არ მიუწვდება და ასევე მედროშის, ან სხვა მსახურის ფუნქციების შესრულება მაგანძურს არ შეუძლია. ამ უმაღლეს ქურუმებს ახასიათებთ ძლიერი მისწრაფება სრული უფლებისკენ, რასაც კიდევ აღწევენ მთის სხვა კუთხეებში.

¹⁹ ნარკვევები, ტ. I, გვ. 497.

²⁰ ს. ჯანაშია, შრომები, II, გვ. 197.

თუ მივიღებდით, რომ იბერიის მეფე უმაღლესი ქურუმის ფუნქციების მქონე იყო, ქურუმთა ზოგად ქართული სახელწოდება კი იყო კელოსანი, მაშინ იგი სრული უფლების, სრული „კელის“, ანუ „მწიფე“ კელის მქონე, ანუ კელმწიფე“ უნდა ყოფილიყო. ივ. ჯავახიშვილის აზრით, „კელმწიფე“ თავდაპირველად (V—VI საუკუნეების წყაროებით) სრულუფლებიანი ხელისუფლების მქონებელს ეწოდებოდა და არა მეფეს. მეფეს კელმწიფეს უწოდებდნენ XI—XIII საუკუნეებში. მას მიაჩნდა, რომ ბერძნული βασιλευς-ის შესატყვისი „მეფე“ უნდა ყოფილიყო, რომელიც თავდაპირველად „მეუფედ“ გამოითქმოდა. ამიტომ იბერიის მეფეს თავდაპირველად „მეუფე მამასახლისი“ უნდა რქმეოდა²¹. ს. ჯანაშია უარყოფდა ამ მოსაზრებას. მისი აზრით, „ქართლის მეფისა და ქართლის მამასახლისის ხელისუფლებანი სულ სხვადასხვა იყო“. ს. ჯანაშიას აზრით, „მას შემდეგ, რაც ტაძრები თავიანთ მამულებზე შედარებით ფართო მეურნეობის წარმოებას იწყებენ და ამისათვის საჭირო ხდება მონების შრომის უფრო დიდი მასშტაბით გამოყენება, ჩნდება აუცილებლობა ისეთი აპარატის შექმნისა, რომელიც ტაძრების მრავალრიცხოვან მონებს მორჩილებაში იყოლიებს. ჩნდება მეფის ხელისუფლება და სახელმწიფო²². ჩვენთვის ს. ჯანაშიას ამ მოსაზრებაში საინტერესოა ის, რომ იგი სახელმწიფოს წარმოშობას ქურუმთა წოდებასთან აკავშირებს, თუმცა მიაჩნია, რომ ისინი მონათმფლობელები იყვნენ.

ძველ ქართულ წყაროებში (V—VI სს.) დაცული ფაქტი, რომ „კელმწიფე“ ყველა პირს უნდა რქმეოდა, რომელიც სრული უფლებით იყო აღჭურვილი, ხელს არ უშლის მოსაზრებას, რომ კელმწიფე მეფესაც რქმეოდა, როგორც კელოსანთა (სხვადასხვა უფლებების მქონე ქურუმთა) შორის სრული უფლების მქონე უმაღლეს ქურუმს. ტერმინი βασιλευς-იც ხომ მეფის გარდა ნიშნავდა მთავარს, უფლისწულს, უფროსს, მეთაურს, მამასახლისს, პირველს, ან ყველაზე მეტად გამოჩენილს თავის წრეში და ა. შ.²³

21 ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, წიგნი I, 1928, გვ. 172—174.

22 ს. ჯანაშია, შრომები, ტ. II, გვ. 164—165.

23 თ. ყაუხჩიშვილი, სტრაბონის გეოგრაფია, გვ. 37, 1952.

ნასტვლევანი

ნასტვლევანი -
 ელსანი ნასტვლევანი
 აკარსი მდარსი მუხარსი

მუხარსი -
 ელსანი ნასტვლევანი
 აკარსი მდარსი მუხარსი

სადი -
 ელსანი ნასტვლევანი
 აკარსი მდარსი მუხარსი

აკიკა -
 ელსანი
 მდარსი
 მუხარსი

მოდური -
 ელსანი ნასტვლევანი
 აკარსი მდარსი მუხარსი

ბადუ -
 ელსანი
 მდარსი
 მუხარსი

ბადუ -
 ელსანი ნასტვლევანი
 აკარსი მდარსი მუხარსი

ბორბი -
 მდარსი
 მუხარსი

ბორბი -
 მდარსი
 მუხარსი

ბორბი -
 მდარსი
 მუხარსი

ბორბი -
 მდარსი
 მუხარსი

ბორბი -
 მდარსი
 მუხარსი

ბორბი -
 მდარსი
 მუხარსი

ДРЕВНЕЙШИЕ СОЦИАЛЬНО-РЕЛИГИОЗНЫЕ ИНСТИТУТЫ В ГОРНЫХ РАЙОНАХ ГРУЗИИ

Резюме

В работе, на основе полевых и архивных этнографических материалов, исторических письменных памятников, а также данных научной литературы, изучены следующие институты: унджи // мквидри (институт коренных жителей); мосули (институт пришельцев, т. е. зависимого земледельческого населения), хелосани, хевисбери (институты полноправных членов общины), эрисгани (институт независимого земледельческого населения).

На основе изучения указанных институтов выяснены: социальная структура и некоторые вопросы землевладения раннеклассового общества горных районов Восточной Грузии; вопросы выделения и постепенного выдвижения лиц из среды общинников, обладающих организаторскими (управленческими) функциями, пути приобретения ими экономических и общественных привилегий.

В работе установлена хотя и неполная, но основная картина социального состава населения горцев: а) унджи // мквидри и б) мосули; унджи в свою очередь состоит из хелосани (хевисберни) и эрисгани, которые также дифференцированы общественно-экономически. Не являются однородной массой и мосули. Различные названия пришельцев: шемобаребули, шемохизнули, аманатад мосули, гапицули, шецирули, шекрили, свидетельствуют именно об этом.

Унджи // мквидри называлось исконное население общины, коренные жители ее земли. В указанном регионе это являлось одним из определяющих, но не единственным усло-

вием: коренными жителями могли стать следующие категории пришельцев — мокванили (приведенный) и хелдебули (руконоложенный, пришелец, которого под свою защиту берет общинное святилище).

Пришельцам коренное население выделяло участок на земле общины. Для этого использовался специальный земельный фонд — самлевло. Кроме этой земли, которая передавалась пришельцу в вечное пользование, иногда часть земли искупалась от унджи // мквидри. Пришелец совершал обряд «хар-квабит шекра», или «харит гапицва», причащающий его к местному святилищу, и таким образом становился членом общины. Как правило, пришелец писался на фамилию унджи, а его потомки признавались ветвью коренной фамилии. Подтверждены и такие случаи, когда потомство пришельца пишется на отдельную фамилию и даже формирует отдельную общину. В таких случаях коренная община (первопоселенцы) является гегемонной.

Пришелец платил «адгилис бегара» (натуральный налог за землю). Уплата его происходила в главном святилище общины. В работе установлено, что за формально верховными правами святилища на земли общины реально стояли унджи // мквидри. Изучением института унджи // мквидри выявлен тот период общинного владения землей, когда хозяином земли выступает не целиком община, а лишь коренная ее часть. Свои права коренное население идеологически обосновывало тем, что его представители являлись «истинными», «собственными сынами» святилища, тогда как пришельцы ими не являлись.

При распределении натурального налога «адгилис бегара», большая часть потреблялась служителями святилища (носителями организаторских управленческих функций) в виде «хелис, цили», меньшая часть же в виде «цилкердзи» потреблялась всей общиной (и коренными жителями и пришельцами), но с той разницей, что пришельцы получали долю только на основе (или при условии) выполнения обряда «сатцуле». Существование частной собственности на землю можно предположить только внутри коренного населения. Пришельцы, как это показали материалы,

хотя и получали земли в наследственное пользование, по с условию уплаты за нее натурального налога. Практика купли-продажи земли в общине и пришельцу позволяла стать владельцем определенного участка земли.

В лице мосули мы видим зависимый, эксплуатируемый слой земледельческого населения. В научной литературе такая форма эксплуатации в раннеклассовом обществе признана предфеодальной (протофеодальной) формой, за которой при благоприятных условиях может последовать развитие общества в направлении феодализма.

Общественно-экономическая дифференциация происходила и внутри коренного населения (внутри уиджи // мквидри). Из него выделились: хелосанни (хевисберни) и эрисганни. Хелосанни (хевисберни) являются полноправной частью (прошедшей обряды «ганатвла», «мибареба», «сахелоши чадгома», «згублие далахва») коренных жителей, из которой становились священнослужителями — хуцеси // тавхевисберни (жрец), кадаги (прорицатель), магандзури (казначей), медрошаве (знаменосец), несущими организаторские и управленческие функции в общине.

И внутри хелосани произошла дифференциация: I — по экономическому признаку выделились: а) «згубл-далахули», «сахелоиани» хелосанни (хелосанни, совершившие обряд «сахелоши чадгома» или «згублис далахва»). б) «ганатлули хелосанни» (хелосанни, которые по экономическим причинам не смогли выполнить вышеуказанные обряды и только очистились, т. е. выполнили лишь обряд «ганатвла»). Хелосанни первого разряда составляли экономически обеспеченный общественный «слой» коренного населения; II — по фамилии или патронимии («мамани»): хелосанни некоторых фамилий или патронимии пользовались большими правами; III — по функциям: а) рядовые хелосанни; б) выделившиеся из них джварионни // хатионни; в) и уже отсюда выдвинувшееся лицо, носящее верховные функции — хуцеси // тавхевисберни (или же тавмориге // упроси мориге // мтавари мориге // мтавари хелосани //, упроси хелосани

// мтавари хевисбери // упроси хевисбери;
IV — по возрасту: старшие по возрасту хелосанни пользовались большими правами.

Образование верхушки происходит путем выделения и постепенного выдвижения из среды общинного населения лиц, посягающих организаторские, управленческие функции. В научно-исторической литературе известно, что «этот путь на этапе классового общества ведет к образованию общества именно «азиатского», а затем феодального типа. Хотя параллельно происходит дифференциация на экономической основе, она в таком обществе имеет второстепенное, подчиненное значение, не является ведущей, главной в классовой дифференциации и в развитии классовых отношений» (Г. Меликишвили). В горных районах Восточной Грузии (в Хевсурети и Пшави) носителем организаторских, управленческих функций выступает «прослойка» служителей культа (хелосанни, хевисберни, джварнони // хатнони, хуцеси // тавхевисбери), которая одновременно считается непосредственным хозяином общинной земли, это практически проявляется в факте присвоения из избыточного продукта большой удельной части. Однако здесь же следует указать, что они еще далеки от роли настоящих собственников производственных средств (земли) и производительных сил.

Этнографические материалы позволяют проследить процесс выделения эрисганни из коренного населения, все мужчины которого первоначально являлись служителями культа (хелосанни). Постепенное сужение круга хелосанни внутри коренных жителей приводит к возникновению и выделению эрисганни. В Пшави и Хевсурети внутри коренного населения к эрисгани причисляются прежде всего те, в которых святилище не нуждалось, в качестве хелосани и хевисбери. С сужением круга хелосанни увеличивается и ширится общественный «слой» эрисганни, меняется количественное соотношение между ними, так как сосредоточивание управленческих функций в руках все сокращающегося числа фамилий и патронимий и высвобождение от управления все большего числа их приводило к переходу последних в разряд эрисганни.

В Хевсурети и Пшави хелосанни, хевисберни своими правами противостоят эрисганни. Эрисганни не входили в «дарбази» (совет), не могли стать они служителями святилища — джварионни // хатионни. Лишь в некоторых святилищах Хевсурети эрисганни могли стать знаменосцами при помощи прорицателя. В таких случаях представитель эрисганни выполнял обряд, но этот обряд тем не менее не назывался «сахелоши чадгома» или «згублис далахва». Должность эта не передавалась по наследству и прорицатель называл нового знаменосца. Таким образом, эрисганни, представители коренного населения, являлись независимыми земледельцами, которые в отличие от мосули за пользование общинной землей не платили адгилис бегара, хотя при распределении его их доля равнялась доле мосули, но в отличие от них доля эта причиталась им и без выполнения обряда «сатцуле».

«Слой» эрисганни также не являлся внутренне однородным. Хорошо известный и изученный в этнографической литературе институт «ка и кма», экономическое выдвижение и возвышение отдельных лиц из общины и др. указывают именно на то, что эрисганни уже не являлись однородной массой свободных земледельцев и что внутри ее произошла и продолжает происходить глубокая общественно-экономическая дифференциация. Экономически выдвинувшиеся внутри эрисганни отдельные лица противопоставляли себя святилищам и притесняли людей. В итоге они строго наказывались святилищем и народом. Прославленные же в боях герои — «каи кма» пользовались в общине определенными привилегиями.

В различных уголках Восточной Горной Грузии — Мтиулету, Гудамакари, Хандо, Чартали, как выясняется из памятника грузинского права царя Георгия Блистательного «Дзеглис дадеба» (1335 г.), общественные преимущества коренных жителей утверждены царской властью. Из памятника видно, что среди мквидри выдвинулась в правах одна фамилия, из которой назначали Хевисбери (напомним, что в Пшави каждая коренная фамилия давала хотя бы одного Хевисбери). Царской властью цена крови представителей

этой фамилии оценивалась в 3000, а кровь Хевисбери и представителей его дома в 6000 серебрянных монет, что равнялось цене крови дворянина. Кровь Геровани // эрисгани, представителя также коренных жителей, оценивалась в 1200 монет, что выделяло его из остального населения общины.

В результате централизации «власти» все права, которые имели в Пшави и Хевсурети хелосани и хевисбери (в указанных районах эти права делили коренные фамилии и патронимии), в других уголках Восточной Грузии сосредотачиваются в руках одной фамилии и одного лица, в результате чего получаем институт под тем же названием, но качественно отличный от изученного нами и требующий специального исследования.

შინაარსი

წინასიტყვაობა	3
შესავალი	5
თავი I. უნჯის//მკვიდრბის და მოსულის ინსტიტუტების საკითხისათვის ფშავ-ხევსურეთში	9
თავი II. კელოსნობის ინსტიტუტი ხევსურეთში	35
§ 1. ჭვარში კელოსნად დადგომის წესი	35
§ 2. საწულესა და მიბარების წესები ხევსურეთში	57
§ 3. კელოსანის უფლება-მოვალეობანი	97
ა) კელოსანთაგან ჭვარიონის გამოყოფა:	97
ბ) კელოსანის ადგილი და როლი ხევსურული თემის მმართველობის აპარატში	121
თავი III. ხევისბერის ინსტიტუტის საკითხისათვის ფშავში	
კელოსნობისა და კევისბერობის განვითარების შემდგომი გზები	137
დასკვნა	163
Древнейшие социально-религиозные институты в горных районах Грузии (Резюме)	191

დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის.
სარედაქციო-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით.

რეცენზენტები: ისტ. მეცნ. დოქტ. თ. თაყაიშვილი
ისტ. მეცნ. კანდიდ. ჯ. რუხაძე.

ИБ 1769

გამომცემლობის რედაქტორი. ნ. ბერძენიშვილი
ტექნორედაქტორი ც. ქამუშაძე
მხატვარი გ. ლომიძე
კორექტორი ნ. ფიფია

გადაეცა წარმოებას 3,2.1982; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 18.4.1982;
ქალაქის ზომა 60×90¹/₁₆; ქალაქი № 1; ნაბეჭდი თაბახი 12.5;
სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 10.2;

უე 00797;

ტირაჟი 1300;

შეკვეთა № 425;

ფასი 1 მან. 20 კაპ.

გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19
Издательство «Мецниереба», Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19

საქ. სსრ მეცნ. აკადემიის სტამბა, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19
Типография АН Груз. ССР, Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19