

გიორგი ღავითაშვილი

**ქართული ჩვეულებითი  
სამართალი – ქართველოლოგიური  
იურიდიული დისციპლინა**



**სასაღსო თვითმმართველთა  
საქართველოში**

ნაშრომი ეხება ქართულ ჩვეულებით სამართალს, როგორც ქართველოლოგიურ იურიდიულ დისციპლინას. მასში ქართული ჩვეულებითი სამართალი წარმოჩენილია ქართული სულიერი თუ სამართლებრივი კულტურის უმნიშვნელოვანეს სეგმენტად. ნაშრომის მეორე ნაწილი ეძღვნება თვითმმართველობის ინსტიტუტს საქართველოში. ნაშრომი ბირითადად ეფუძნება XIX-XX საუკუნეების ეთნოგრაფიულ მონაცემებს.

განკუთვნილია იურიდიული ფაკულტეტის სტუდენტებისა და დოქტორანტებისათვის, ასევე ქართული ჩვეულებითი სამართლით დაინტერესებულ მკითხველთათვის.

**რედაქტორი** პროფესორი **ნ. სურგულაძე**  
**რეცენზენტები:** პროფ. **დ. ბოსტოლანაშვილი,**  
**პროფ. მ. გარიშვილი**

© გამომცემლობა „მერიდიანი“, 2007

© გიორგი დავითაშვილი

ISBN 99941-10-002-4

## შესავალი

ქართული ჩვეულებითი სამართალი ერთი მეტად საინტერესო და ნაკლებად შესწავლილი ქართველოლოგიური დისციპლინაა. იკი ქართული სამართლებრივი კულტურის განუყოფელი ნაწილია, რომლის ყოველმხრივი შესწავლა ძალზედ საშურ საქმეს წარმოადგენს. ქართველი ერის ეროვნული თავისებურებანი ალბათ ყველაზე მეტად სწორედ ხალხის ცნობიერებაში დაუნჯებულ სამართლებრივი ხასიათით ჩვეულებებში ვლინდება. ჩვეულებით სამართალს ხალხურ სამართალსაც უწოდებენ, რადგანაც მისი შემოქმედი სწორედ ხალხია და ისინი ძალა სახალხო მართლშეგნებაზეა დაფუძნებული, მისი ნორმები ხალხის ცნობიერებაში მკვიდრდება და თაობიდან თაობას გადაეცემა. ქართული ხალხური სამართალი ისეთივე ფენომენია, როგორც ქართული ხალხური სიმღერა, ცეკვა, თუ ხალხური პოეზია, თუმცა მისადმი დამოკიდებულება აბსოლუტურად არაადექვატურია. ქართული სამართლებრივი კულტურის უნიკალური ნიმუშები დაკარგვის პირასაა. არ არსებობს რაიმე ორგანიზაციული სტრუქტურა, უჯრედი, რომელიც დაკავებული, თუ დაინტერესებული იქნება ქართული ჩვეულებითი სამართლის კომპლექსური შესწავლით, ხოლო ცალკეული ენთუზიასტი იურისტების ძალისხმევა სრულიად არასაკმარისია.

ცნობილია, რომ ჩვეულებითი სამართალი დაუწერელი სამართალია. იგი ხალხის ზეპირსიტყვიერებაში არსებობს. მის შესახებ მასალების მოგროვება-დაფიქსირება შესაძლებელია მხოლოდ სველე-ეთნოგრაფიული მუშაობის შედეგად. უნდა ითქვას, რომ XIX საუკუნეში შეგროვილი საკმაოდ მცირე მოცულობის მასალა, ასევე XX საუკუნეში ქართველი ეთნოგრაფებისა და იურისტების მიერ დაფიქსირებული მონაცემები იძლევა საშუალებას გარკვეული წარმოდგენა შევიქმნათ ქართულ ჩვეულებით სამართალზე. სამწუხაროდ, თავის დროზე, როდესაც შესაძლებელი იყო ქართული ჩვეულებითი სამართლის შესახებ სრულყოფილი მასალების შეგროვება, ამ საქმეს სათანადო ყურადღება არ მიექცა. დღესდღეობით ქართული ჩვეულებითი სამართლის შესწავლისას სრულიად ბუნებრივია გარკვეული ხარვეზების არსებობა, რადგანაც XXI საუკუნის დასაწყისში შეუძლებელია სრულყოფილი მასალების შეკრება ჩვეულებითი სამართლის ინსტიტუტებზე, რადგანაც კატას-

ტროფულადაა შემცირებული იმ მოხუცებულების რიცხვი, რომელთაც თუნდაც რაღაც ახსოვთ ჩვეულებით სამართალთან დაკავშირებით. მრავალი საკითხის შესწავლა თუ დაზუსტება უკვე ფაქტობრივად შეუძლებელია.

ჩვეულებითი სამართლის ინსტიტუტები უფრო დიდხანს საქართველოს მთის რეგიონებს შემორჩა, განსაკუთრებით კი სვანეთსა და ხევსურეთს. სწორედ ამ ორი კუთხის ჩვეულებითი სამართლის მასალების მიხედვითაა შესაძლებელი ქართული ჩვეულებითი სამართლის ძირითადი ინსტიტუტების მეტნაკლები სრულყოფილებით წარმოჩენა. ის, რაც საქართველოს სხვა კუთხეებში ხალხის მეხსიერებიდან დიდი ხანია წაიშალა, სვანეთსა და ხევსურეთში XXI საუკუნემდეც კი შემორჩა, მათ შორის ზოგიერთი უძველესი ინსტიტუტი. მიუხედავად იმისა, რომ მათი ეკონომიკური საფუძველი აღარ არსებობს, ხალხის ცნობიერებამ ისინი მაინც შემოინახა და ზოგიერთ მათგანს პრაქტიკული გამოყენებაც კი აქვს.

ქართული ჩვეულებითი სამართლის შესწავლა გადაუდებელ და საკმაოდ რთულ ამოცანას წარმოადგენს, იგი სისტემურ და ყოვლისმომცველ კვლევას მოითხოვს. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის იურიდიული ფაკულტეტის სამართლის ისტორიის საპროფესორო მიზნად ისახავს ორგანიზაცია და კოორდინაცია გაუწიოს კვლევას ამ მიმართულებით. ამ თვალსაზრისით მნიშვნელოვნად წინგადადგმული ნაბიჯია ის გარემოება, რომ თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის იურიდიულ ფაკულტეტზე „არჩევითი საგნის“ სტატუსით რამდენიმე წელია ისწავლება „ქართული ჩვეულებითი სამართალი“, როგორც დამოუკიდებელი სასწავლო დისციპლინა. ეს აუცილებლად გამოიწვევს ქართული ჩვეულებითი სამართლით სტუდენტთა დაინტერესებას, ამ ქართველოლოგიური იურიდიული დისციპლინის პოპულარიზაციას, მისი შემდგომი კვლევის გააქტიურებას.

## ქართული ჩვეულებითი (საღმრთელი) სამართალი როგორც ქართველოლოგიური იურიდიული დისციპლინა

ქართული ჩვეულებითი სამართალი, როგორც დამოუკიდებლად არსებული სასწავლო დისციპლინა, ცხადია, გულისხმობს იმას, რომ დაზუსტდეს მისი შესწავლის ობიექტი, მეთოდოლოგია და სისტემა.

### §1. ქართული ჩვეულებითი სამართლის საგანი, მეთოდი და სისტემა.

ქართული ჩვეულებითი სამართლის, როგორც სასწავლო დისციპლინის შესწავლის საგანი, ობიექტი არის ქართული ჩვეულებითი სამართლის ცალკეული ინსტიტუტები, მათი წარმოშობა (ვა განვითარება, მათი ურთიერთმიმართება ქართული სამართლის ქველებში გადმოცემულ ინსტიტუტებთან. ქართული ჩვეულებითი სამართლის ინსტიტუტებს აღნიშნული სასწავლო დისციპლინა განიხილავს იმ სახით, რა სახითაც ისინი ჩამოყალიბდნენ და არსებობდნენ XIX-XX საუკუნეებში, სწორედ ამ პერიოდის მასალების მიხედვით.

ქართული ჩვეულებითი სამართლის ინსტიტუტები განსილულია საქართველოს ცალკეული კუთხეების მიხედვით. ცხადია, აქცენტი გაკეთებულია მთის რეგიონებზე, განსაკუთრებით კი, სვანეთსა და ხევსურეთზე, სადაც ყველაზე სრულყოფილი სახით ფიქსირდება განსახილველი ინსტიტუტები. რაც შეეხება ბარის რეგიონებს, — სახელმწიფოებრივი სტრუქტურების და სახელმწიფოს მიერ დადგენილი სამართლის ნორმების მიერ ჩვეულებითი სამართლის ნორმების შეზღუდვა აქ საკვლევ პერიოდში ბევრად უფრო ძლიერი იყო, ვიდრე მთის რეგიონებში. ჩვეულებით სამართალს ბარში დამხმარე როლი ჰქონდა სახელმწიფოს მიერ დადგენილი სამართლის ბატონობის პირობებში. თუმცა ჩვეულებითი სამართლის გარკვეული ინსტიტუტები საკვლევ პერიოდში აქაც ფიქსირდება. სვანეთსა და ხევსურეთში კი ჩვეულებით სამართალს ეკავა გაბატონებული მდგომარეობა. აღსანიშნავია, რომ სხვადასხვა მიზეზის გამო საკვლევ პერიოდში მთის სხვა რეგიონებშიც (თუშეთი, ხევი, ფშავი და სხვა) საკმაოდ მცირდება ჩვეულებითი

სამართლის როლი, თუმცა იგი დავიწყებას არ მისცემია და ამ რეგიონებშიც არის დაფიქსირებული ჩვეულებითი სამართლის საკმაოდ საინტერესო ინსტიტუტები. ზემოთ თქმულიდან გამომდინარე, ქართული ჩვეულებითი სამართალი, როგორც სასწავლო დისციპლინა ძირითადად სვანურ და ხევსურულ მასალებზეა აგებული და შევსებულია მთისა და ბარის სხვა კუთხეების ჩვეულებითი სამართლის მონაცემებით. სასწავლო დისციპლინა მიზნად ისახავს, ზოგადად წარმოაჩინოს ქართული ჩვეულებითი სამართლის ძირითადი ინსტიტუტები XIX-XX საუკუნეების მასალების მიხედვით. თუმცა ცხადია, რომ XIX საუკუნეში და თუნდაც XX-ში დაფიქსირებული ჩვეულებით-სამართლებრივი ინსტიტუტი ბევრად უფრო ადრეა წარმოქმნილი და ამ პერიოდის ინფორმაცია უფრო ადრეულ პერიოდში მოქმედ ქართულ ჩვეულებით სამართალზე გვიქმნის წარმოდგენას.

რა თქმა უნდა, მეოცე საუკუნე და მეცხრამეტეც არ არის ჩვეულებითი სამართლის ბატონობის ეპოქა. რუსულმა მმართველობამ და საბჭოთა ხელისუფლებამ ძალზედ შეამცირა მისი მოქმედების არეალი. მას გამოეცალა სოციალურ-ეკონომიკური თუ სარწმუნოებრივი საფუძველი. ურბანიზაციამ, სამეურნეო ურთიერთობების ინტენსიობის ზრდამ თავისი საქმე გააკეთა, თუმცა მხოლოდ მატერიალური ფაქტორები არ განაპირობებენ სამართლებრივი ინსტიტუტების ყოფნა-არყოფნის საკითხს. ჩვეულებითი სამართლის ინსტიტუტები მაინც შემორჩა ხალხის ცნობიერებას. მათი შესწავლა ძალზე წაადგება ქართული სამართლებრივი კულტურის წარმოჩენას. სხვებთან შედარებით განკერძოებული ბალსზემო სვანეთი და ხევსურეთი ამის კარგ საშუალებას იძლევა.

ქართულ ჩვეულებით სამართალს მჭიდრო კავშირი აქვს ისეთ სასწავლო დისციპლინასთან, როგორიცაა „ქართული სამართლის ისტორია“. ჩვეულებითი სამართალი ქართული სამართლის ძეგლების ძირითადი წყაროა (ეს სათანადოდაა დასაბუთებული სამეცნიერო ლიტერატურაში). ქართული სამართლის ძეგლების და საერთოდ „ქართული სამართლის ისტორიის“ ყოველმხრივი და ამომწურავი შესწავლა შეუძლებელია ჩვეულებითი სამართლის შესწავლის გარეშე. კანონმდებელი მეფეები ხომ ძირითადად სამართლებრივი ჩვეულებების (ჩვეულებითი სამართლის ნორმების) სანქციონირებას ახდენდნენ. ქართუ-

ლი სამართლის ძეგლებში შესული თითქმის ყველა ინსტიტუტი ჩვეულებითი სამართლის პირშია. მათი წარმომავლობის და განვითარების შესწავლა თუ გააზრება სწორედ ჩვეულებითი სასართლის შესწავლის საფუძველზე უნდა მოხდეს. თანაც აღსანიშნავია ის გარემოებაც, რომ ქართული სამართლის ძეგლებში არ შესულა ჩვეულებითი სამართლისათვის დამახასიათებელი ყველა ინსტიტუტი (რაც შეუძლებელი იყო), ამიტომ ჩვეულებითი სამართალი საშუალებას გვაძლევს განვიხილოთ ძველი ქართული სამართლის ისეთი ინსტიტუტებიც, რომლებსაც ქართულ წერილობით, იურიდიულ აქტებში ვერ ვხვდებით. ასევე იურიდიული ხასიათის წერილობით აქტებში გადმოცემული ნაკლებადგასაგები ინსტიტუტების განმარტებაც უფრო ადვილდება ჩვეულებითი სამართლის მოშველიებით, და საერთოდ, თითოეული ინსტიტუტის სიღრმისეული ანალიზი სწორედ ჩვეულებითი სამართლის მეშვეობითაა შესაძლებელი.

საქართველო უნიკალური ქვეყანა იმით, რომ უძველესი ჩვეულებით-სამართლებრივი ინსტიტუტების დაფიქსირება უკანასკნელ ჯანებადვე საკმაოდ სრულყოფილი სახით იყო შესაძლებელი და გარკვეულწილად დღესაც შესაძლებელია. ამასთან, უნდა ითქვას, რომ ძველი ქართული სამართლის დაყოფა ჩვეულებით სამართლად და „დაწერილ სამართლად“ (ე.ი. იმ სამართლად, რომელიც ქართული სასართლის ძეგლებსა და სხვა იურიდიული ხასიათის დოკუმენტებშია გადმოცემული), ძალზე პირობითია. ისეთი დისციპლინა, როგორიცაა „ქართული სამართლის ისტორია“, მხოლოდ წერილობით აქტებში გამოხატულ ძველ ქართულ სამართალს შეისწავლის. ქართული ჩვეულებითი სამართლის შესწავლას კი ნაკლები ყურადღება ექცევა. ჩვენ აზრით, ძველი ქართული სამართლის ეს ორივე სეგმენტი ერთიანი მივლენაა, ერთიანი სამართლებრივი სამყაროა, რომლის ხელოვნური გაიიშვა არ უნდა ზღებოდეს. ძველი ქართული სამართლებრივი ინსტიტუტების შესწავლა უნდა მოხდეს ჩვეულებითი სამართლის მონაცემების და წერილობითი აქტების მონაცემების მიხედვით, ერთიან ასპექტში. დღეს, ქართული ჩვეულებითი სამართლის ინსტიტუტებს დამოუკიდებლად განვიხილავთ, რადგანაც იგი ნაკლებად შესწავლილია და საერთოდ, მის შესახებ საუბრისა და მსჯელობის შესაძლებლობა ცალკეული ენთუზიასტი მეცნიერების მეცადინეობის შედეგია. როდესაც ქართუ-

ლი ჩვეულებითი სამართალი მაღალ დონეზე, შეძლებისდაგვარად სრულყოფილად იქნება შესწავლილი, ამის შემდეგ ძველი ქართული სამართლის ინსტიტუტების შესწავლა, როგორც აღნიშნეთ, ერთიანად უნდა მოხდეს და ქართული სამართლის ისტორია ხელოვნურად აღარ იქნება დაყოფილი ჩვეულებით სამართლად და დაწერილ სამართლად.

ქართული ჩვეულებითი სამართლის ინსტიტუტების შესწავლისას გამოიყენება ისტორიულ-შედარებითი მეთოდი. საქართველოს ცალკეული კუთხეების მიხედვით ამა თუ იმ ინსტიტუტის განხილვისას მოხდება მათი საერთო მახასიათებლების გამოკვლევა და ქართული სამართლის ძეგლების შესაბამის ინსტიტუტებთან შედარება, რაც საშუალებას მოგვცემს მთელი სისრულით მიმოვიხილოთ ეს ინსტიტუტი (თუმცა შესაძლოა ქართული სამართლის ძეგლებში ანალოგიური ინსტიტუტი არც იყოს). გამოიყენება ასევე დიალექტიკური მეთოდი. თუ ეთნოგრაფიული მასალა საშუალებას იძლევა, ესა თუ ის ინსტიტუტი განიხილება დინამიკაში, თუ როგორ წარმოიშობა და ვითარდება იგი, რა ცვლილებები განიცადა მან XIX საუკუნიდან XX საუკუნის ბოლომდე.

ცხადია, ქართული ჩვეულებითი სამართლის ინსტიტუტების შესწავლა ხდება სისტემური მიდგომით. ქართული ჩვეულებითი სამართლის, როგორც სასწავლო დისციპლინის სისტემა ასეთია:

1) სახალხო თვითმმართველობა საქართველოში. თვითმმართველობის ინსტიტუტის შესწავლა ქართულ ჩვეულებით სამართალში ხდება საქართველოს ცალკეული კუთხეების მიხედვით. კერძოდ, განხილულია სახალხო თვითმმართველობა სვანეთში, ფშავ-ხევსურეთში და სხვა კუთხეებში (აჭარა, მთიულეთი, თუშეთი, ხევი, ქართლ-კახეთი, სამეგრელო).

2) დანაშაული და სასჯელი ქართულ ჩვეულებით სამართალში. თავდაპირველად მოცემულია დანაშაულის ინსტიტუტის ზოგადი დახასიათება, დანაშაულის არსი ქართულ ჩვეულებით სამართალში, დანაშაულთა კლასიფიკაცია, შურისძიების ინსტიტუტი. შემდეგ ცალცალკე შეისწავლება დანაშაულის ინსტიტუტი ფშავში, ხევსურეთში, სვანეთში და საქართველოს სხვა კუთხეებში, ასევე სასჯელები ქართულ ჩვეულებით სამართალში.

3) სანიუთო სამართალი ქართულ ჩვეულებით სამართალში.

4) ვალდებულებითი სამართალი ქართულ ჩვეულებით სამართალ-



ში. აქ განიხილება ვალდებულებათა ზოგადი დახასიათება, მათი წარმოშობისა და შეწყვეტის საფუძვლები, ვალდებულებათა შესრულების უზრუნველყოფის საშუალებანი, ხელშეკრულებათა ცალკეული სახეები.

5) საქორწინო-საოჯახო სამართალი ქართულ ჩვეულებით სამართალში.

6) სასამართლო ორგანიზაცია და პროცესი ქართულ ჩვეულებით სამართალში. აქ განხილულია სასამართლო ორგანიზაციასა და პროცესთან დაკავშირებული ძირითადი ასპექტები ქართულ ჩვეულებით სამართალში, სასამართლო ორგანიზაცია და პროცესი ქართულ ჩვეულებით სამართალში საქართველოს ცალკეული კუთხეების ჩხედვით, სამედიატორო სასამართლო სვანეთსა და ხევსურეთში.

7) სასამართლო მტკიცებულებანი ქართულ ჩვეულებით სამართალში. აქ განხილულია სასამართლო მტკიცებულებათა სისტემა, ეჭვიმითანილის (მოპასუხის) ფიცი, ფიცის მნიშვნელობა, იანამოფიცრობის ინსტიტუტი, ფიცის ცალკეული სახეები, აღიარება, როგორც მტკიცებულება, ნიეთიერი მტკიცებულებები, ექიმის ჩვენება. ცოდვის მოკიდება და მტკიცებულებანი, რომლებიც „მიცვალებულისადმი შეწირვის“ ელემენტს შეიცავენ, ორდალიები, მოწმის ჩვენება.

## §2. ლიტერატურისა და წყაროების მიმოხილვა ქართული ჩვეულებითი სამართლის შესახებ

ქართული ჩვეულებითი სამართლის ძირითადი ინსტიტუტების წარმოჩენა შესაძლებელია XIX-XX საუკუნეში დაფიქსირებული მასალების საფუძველზე. სწორედ ამ პერიოდის მასალებშია მეტნაკლები სისრულით ასახული ქართული ჩვეულებითი სამართლის ძირითადი ინსტიტუტები. თუმცა უნდა ითქვას, რომ გარკვეული ცნობები ამ საკითხზე უფრო ადრეულ მასალებშიც ჩანს. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა მ. კეკელიას სტატია: „ჩვეულებითი სამართლის საკითხები, ფეოდალური ხანის ავტორებთან (პაგიოგრაფიული და სხვა ხასიათის ძეგლები, ფარსადან გორგიჯანიძე, ვახუშტი ბატონიშვილი, იოანე ბატონიშვილი)“<sup>1</sup>. მ. კეკელია აღნიშნავს, რომ ქართულ ჩვეულებით სამართალზე არაპირდაპირი ცნობები პირველივე წერილობით ძეგლებშია. მისი დაკვირვებით, ჯერ კიდევ „შუშანიკის წამებაში“ (V ს.) ჩანს ცალკეული ტერმინები, მაგალითად, „მოსისხლეობა იქმნა“, რაც მეტყველებს, რომ გარკვეული ურთიერთობები სწორედ ჩვეულებითი სამართლით რეგულირდებოდა. „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“ აღნიშნულია: „შობელთა მონაგები შეილთა განუყვიან“, რაც ჩვეულებითი სამართლით უნდა მომხდარიყო. XI საუკუნის ძეგლი, „ცხოვრებაჲ გიორგი მთაწმინდელისა“ მიუთითებს „უწერელი წესის“ შესახებ, რაც ჩვეულებითი სამართლის იდენტურია. ექვთიმე მთაწმინდელის მიერ თარგმნილი „მცირე სჯულისკანონში“ მოხსენიებულია „ძუელისა რჩულისა“, რაც ასევე ჩვეულებით სამართალს აღნიშნავს. არსენ იყალთოელის მიერ თარგმნილი „დიდი სჯულისკანონში“ გადმოცემული ტერმინი „უწერელი სჯულიც“ იგივე მნიშვნელობის მატარებელია<sup>2</sup>. ქართული სამართლის ძეგლებშიც არის მითითებები ჩვეულებით სამართალზე და საერთოდ, ქართული სამართლის ძეგლების ძირითადი წყაროც ხომ ჩვეულებითი სამართალია.

მე-17 საუკუნის ავტორთაგან უნდა გამოვყოთ ფარსადან გორგიჯანიძე, ქართველი პოლიტიკური მოღვაწე და ისტორიკოსი, რომელიც სპარსეთის სამეფო კართან იყო დაკავშირებული. იგი როგორც თვით-

<sup>1</sup> მ. კეკელია, ჩვეულებითი სამართლის საკითხები ფეოდალური ხანის ავტორებთან (პაგიოგრაფიული და სხვა ხასიათის ძეგლები, ფარსადან გორგიჯანიძე, ვახუშტი ბატონიშვილი, იოანე ბატონიშვილი) იხ. კრ. ქართული ჩვეულებითი სამართალი, 1988. გვ. 22-38.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 22-23.

მხილველი აღწერს, თუ როგორ ჩატარდა თბილისში სასამართლო ორთაბრძოლა, „ხმალში გატანება“. ორდალიის ამ სახის კონკრეტულ მაგალითს სწორედ ამ ისტორიკოსის თხზულებაში ვხვდებით. ამდენად, ეს წყარო უმნიშვნელოვანესია, საერთოდ, ქართული მტკიცებითი სამართლის შესწავლის საქმეში. ისტორიკოსი დაწვრილებით აღწერს ორდალიის ამ სახის ჩატარების პროცესს<sup>1</sup>.

მ. კეკელია აღნიშნავს, რომ პირველი ქართველი ავტორი, რომელსაც დაკვირვება უწარმოებია და აღუწერია ქართული ჩვეულებითი სამართლის ზოგიერთი ინსტიტუტი, იყო ცნობილი გეოგრაფი, ისტორიკოსი და კარტოგრაფი ვახუშტი ვახტანგის ძე ბაგრატიანი<sup>2</sup>. იგი თავის ცნობილ თხზულებაში „აღწერა სამეფოსა საქართველოსა“, ცალკე გამოყოფს პარაგრაფს — „სამართლისათვის“, სადაც ეხება სწორედ ქართული ჩვეულებითი სამართლის ზოგიერთ ინსტიტუტს, როგორცაა: სისხლი, შანთი, მღუღარე, ფიცა<sup>3</sup>.

ცნობებს ქართული ჩვეულებითი სამართლის შესახებ ვხვდებით ასევე იოანე ბატონიშვილის ნაშრომებში. „სჯულდებაში“, რომელიც ქართლ-კახეთის სამეფოს სახელმწიფო წყობილების რეფორმის პროექტს წარმოადგენს და „კალმასობაში“<sup>4</sup>.

გარკვეულ ცნობებს ქართულ ჩვეულებით სამართალზე გვაწვდიან უცხოელებიც. მათ შორის აღსანიშნავია იტალიელი კათოლიკე მისიონერები არქანჯელო ლამბერტი და ღონ ქრისტეფორე დე კასტელი<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> საქართველოს ცხოვრება, მოთხრობა 1649 წლიდან, ვიდრე 1800 წლამდე, ორ წიგნად აღწერილი, ზ. ჭიჭინაძის მიერ, მეორე გამოცემა, თბ., 1913, გვ. 321-327. ფარლანდან გორგიჯანიძის მიერ აღწერილი სასამართლო ორთაბრძოლის კონკრეტული შემთხვევა იურიდიულ ლიტერატურაში სათანადოა განხილული და ამ თემაზე აქ აღარ შექერვლებით.

<sup>2</sup> მ. კეკელია, დასახ. ნაშრ., გვ. 22.

<sup>3</sup> ქართლის ცხოვრება, ტ. IV, ბატონიშვილი ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ტექსტი დადგენილი ყველა ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაქხიშვილის მიერ, თბ., 1973, გვ. 18-20.

<sup>4</sup> იოანე ბაგრატიონი, სჯულდება (ქართლ-კახეთის სახელმწიფოებრივი რეფორმების პროექტი), ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა. შესავალი, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო ივ. სურგულაძემ, თბ., 1957, იოანე ბატონიშვილი, კალმასობა, კ. კეკელიძის და ალ. ბარამიძის რედაქციით, ტ. 1, თბ., 1935. ტ. II, თბ., 1948.

<sup>5</sup> არქანჯელო ლამბერტი, სამეგრელოს აღწერა, 1938; ღონ ქრისტეფორე დე კასტელი, ცნობები და აღბოძი საქართველოს შესახებ, თბ., 1977.

(ისინი XVII საუკუნეში იმყოფებოდნენ საქართველოში), ფრანგი მოგზაური ჟან შარდენი<sup>1</sup>, რომელიც ერთი წელი (1672-1673 წწ.) ეცნობოდა საქართველოს<sup>2</sup>. უცხოელი მოგზაურებიდან შეიძლება დავასახელოთ ასევე გერმანელი მეცნიერი იოჰან გიულდენშტედტი<sup>3</sup>. იგი 1771-1772 წლებში იმყოფებოდა საქართველოში.

შედარებით სრულყოფილი მასალები XIX-XX საუკუნისაა. ჩვენ ჩამოვთვლით იმ ავტორთა მასალებს, რომლებიც მეტ-ნაკლებად არსებითია და საშუალებას გვაძლევს მათზე დაყრდნობით გავაანალიზოთ ქართული ჩვეულებითი სამართლის ძირითადი ინსტიტუტები.

ქართველი ერის ცხოვრებაში ჩვეულებითი სამართლის როლი და მნიშვნელობა შეფასებული აქვს დიდ ილიასაც. იგი ტერმინს „ჩვეულებითი სამართალი“ არ იცნობს. ამ მნიშვნელობით იგი უფრო ხშირად ხმარობს ტერმინებს: „ჩვეულება“, „წესი“. ასევე: სახალხო სამართალი, თვითრჯული, „მამა-პაპათა აღიარებული სიმართლე“<sup>4</sup>. ილია, როგორც პრაქტიკოსი მოსამართლე, მართლმსაჯულების განხორციელების საქმეშიც მოითხოვს ჩვეულებითი სამართლის ფართოდ გამოყენებას<sup>5</sup>. ილიას აზრით, მოსამართლეს უფლება უნდა ჰქონდეს საქმე გადაწყვიტოს „ჩვეულების ძალითაც, ე.ი. სიმართლით, რაც ხალხის სინდისს შეეფერება, რაც ხალხს მამა-პაპით სიმართლედ უცვნია და დღესაც სიმართლეთა სწამს“<sup>6</sup>. ილიას აზრით, ქართული ჩვეულებითი სამართალი პოზიტიური სამართლის წყარო უნდა იქნეს, რადგანაც ჩვეულებითი სამართალი ხალხის ნებას გამოხატავს. ამიტომ არა მარტო მისი დედააზრი უნდა დაედოს საფუძვლად კანონს, არამედ ზოგიერთი მათგანი პირდაპირ უნდა იქცეს საკანონმდებლო ნორმად<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> ჟ. შარდენი, მოგზაურობა სპარსეთსა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში, თბ., 1975.

<sup>2</sup> ამ ავტორთა ცნობების შესახებ ქართულ ჩვეულებითი სამართალთან დაკავშირებით, იხ. დ. ჯალაღამე, უცხოელ ავტორთა ცნობები ფეოდალური პერიოდის მგერული ჩვეულებითი სამართალზე, ჟურნ. „სამართალი“, 1999, №6-7.

<sup>3</sup> გიულდენ შტედტი, მოგზაურობა საქართველოში, ტ. 1-2, თბ., 1962-1964.

<sup>4</sup> მ. კეკელია, ილია ჭავჭავაძე და ქართული ჩვეულებითი სამართალი, კრ. ქართული ჩვეულებითი სამართალი, 1988, გვ. 8.

<sup>5</sup> იქვე, გვ. 11.

<sup>6</sup> ი. ჭავჭავაძე, თხზულებათა სრული კრებული, ტ. VI, 1956, გვ. 93.

<sup>7</sup> მ. კეკელია, დასახ. ნაშრ., გვ. 11.

ამ კონტექსტში ილია ხაზს უსვამს რუსული კანონების შეუსაბამობას ქართველთა ცნობიერებასთან. ილიას თქმით: „ჩვენი ჩვეულება, ე.ი. ხალხისაგან მამა-პაპით აღიარებული სიმართლე ერთს ამბობს და რუსული კანონები კი – ან სულ არას ამბობენ, ან თუ ამბობენ, სულ სხვასა“<sup>1</sup>.

ილია კარგად ხედავდა ქართული ჩვეულებითი სამართლის წორების შეკრების აუცილებლობას. XIX საუკუნის ბოლო მეოთხედში აქტიურად დაიწყო ხალხური ზეპირსიტყვიერების შეკრება – ლექსების, ზღაპრების, ანდაზების და სხვა მასალების. ეკონომიკურ და იურიდიულ მასალებს არავინ კრებდა. ამასთან დაკავშირებით ილია ჭკვჭავაძემ 1887 წლის გაზეთ ივერიაში (N 270) გამოაქვეყნა წერილი, სადაც აღინიშნა პოეზიის ნიმუშების შეკრებით ზედმეტი გატაცება და იურიდიული ხასიათის მასალების უყურადღებოდ დატოვების დაუშვებლობა. ხალხის წარსული კი სწორედ ეკონომიკური და იურიდიული მასალების საფუძველზე შეიცნობა. ილია წერილში მიუთითებს, რომ იურიდიული მასალების შეკრება ყველასათვის ადვილი საქმეა და უფრო სიბეჯითესა და დაკვირვებას მოითხოვს, ვიდრე სპეციალურ ცოდნასა და მომზადებას.

ილიას ამ მოსაზრებათა წინააღმდეგ გაილაშქრა ხალხური სიტყვიერების ცნობილმა შემკრებმა პეტრე უმიკაშვილმა („ივერია“, 1888, №29). მისი აზრით, ეკონომიკური და იურიდიული მასალების შეგროვება და ანალიზი სათანადო მომზადებასა და განსწავლულობას მოითხოვს და ამიტომ, ყველას არ შეუძლია ამ ხასიათის მასალების შეკრება<sup>2</sup>. მ. კეკელია თვლის, რომ დღევანდელი გადასახედიდან, ამ კამათში ილიაა მართალი. მისი თქმით, XIX საუკუნის II ნახევარში ქართული ჩვეულებითი სამართლის მასალებს არაერთი ენთუზიასტიც იწერდა და ცხადია, მათგან მდარე მასალა მივიღეთ, მაგრამ ეს მასალაც ფასდაუდებელია, როგორც გაქრობას გადარჩენილი ეპიკრიტიკული შეფასების წყალობით მეცნიერების სამსახურში დგას. უზარმაზარი მასალა კი არაკვალიფიციურად ჩაწერის რიგით უბრალოდ დაიკარგა

<sup>1</sup> ი. ჭკვჭავაძე, იქვე, გვ. 94.

<sup>2</sup> ი. ჭკვჭავაძისა და პ. უმიკაშვილის ამ დისკუსიას აშუქებს მ. კეკელია. იხ. მ. კეკელია, ილია ჭკვჭავაძე და ქართული ჩვეულებითი სამართალი, კრ., ქართული ჩვეულებითი სამართალი, 1988. გვ. 13-14.

და კარგი იქნებოდა, თუნდაც არაზუსტად ან არასრულად, მაგრამ მაინც შეკრებილიყო<sup>1</sup>.

XX საუკუნის II ნახევრის ავტორთაგან, უპირველეს ყოვლისა, აღვნიშნავთ რაფიელ ერისთავს, რომელმაც ჯერ კიდევ ახალგაზრდულ ასაკში დაიწყო ეთნოგრაფიული საქმიანობა. იგი რუსულ პერიოდულ გაზეთ „კავკაზში“ 1846 წლიდან მოყოლებული აქვეყნებდა ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ წერილებს. მათ შორის უმთავრესია ნარკვევი „თუშ-ფშავ-ხევსურეთის ოლქის შესახებ“. იგი შეიქმნა 1846-1848 წლებში, როდესაც რაფიელ ერისთავი თუშ-ფშავ-ხევსურეთის საოლქო სამმართველოში თარჯიმნად მუშაობდა<sup>2</sup>. იგი საქართველოს ამ კუთხეთა ჩვეულებითი სამართლისათვის საერთო კომპონენტებს გვამცნობს<sup>3</sup>. თუმცა ვერ ვიტყვით, რომ ჩვეულებითი სამართლის ინსტიტუტები რაფიელ ერისთავს ყოვლისმომცველად და სრულყოფილად ჰქონდეს განხილული. გარკვეულ ცნობებს ქართულ ჩვეულებით სამართალზე გვაწვდის გამოჩენილი ისტორიკოსი დიმიტრი ბაქრაძე<sup>4</sup>. დ. ბაქრაძის დგაწლი ქართული ჩვეულებითი სამართლის შესწავლის საქმეში განხილული აქვს დ. ჯალაბაძეს<sup>5</sup>. თუშეთის ჩვეულებით სამართალს შეეხო ივანე ცისკარიშვილი. იგი 1849 წლის გაზეთ „კავკაზის“ მე-8-მე-13 ნომრებში აქვეყნებს ნაშრომს „ჩანაწერები თუშეთზე“, სადაც სხვა საკითხებთან ერთად ჩვეულებითი სამართლის ინსტიტუტებსაც ეხება<sup>6</sup>.

როგორც აღვნიშნეთ, ქართული ჩვეულებითი სამართლის ინსტიტუტები ყველაზე უკეთ სვანეთისა და ხევსურეთის სინამდვილემ შემოგვინახა. XIX საუკუნის ავტორთა შორის, ვინც სვანეთის ჩვეულებით სამართალს შეეხო ეს ბესარიონ ნიჟარაძეა. მ. კეკელია აღნიშნავს, რომ „სვანეთის იმდროინდელი იურიდიული ყოფა ბევრ ქართველ თუ

<sup>1</sup> მ. კეკელია, იქვე, გვ. 14.

<sup>2</sup> რაფიელ ერისთავი, ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული წერილები, გამოსაცემად მოამზადა, შენიშვნები, წინასიტყვაობა და კომენტარები დაურთო თ. ჯაღოვნიშვილმა, თბ., 1986.

<sup>3</sup> ჯ. მერაბიშვილი, „საშობლო ხევსურისა“-ს ავტორი ქართველ მთიელთა სამართლის შესახებ, კრ., ქართული ჩვეულებითი სამართალი, 1988, გვ. 47-58.

<sup>4</sup> დ. ბაქრაძე, არქეოლოგიური მოგზაურობა გურიასა და აჭარაში, ბათუმი, 1987.

<sup>5</sup> დ. ჯალაბაძე, ქართული ჩვეულებითი სამართლის საკითხები ისტორიკოს დიმიტრი ბაქრაძის შრომებში, კრ. ქართული ჩვეულებითი სამართალი, 1988, გვ. 59-62.

<sup>6</sup> იხ. ჯ. მერაბიშვილი, ივ. ცისკარიშვილის ცნობები თუშთა ჩვეულებით სამართალზე, კრ. ქართული ჩვეულებითი სამართალი, 1988, გვ. 39-46.

ევროპელ მეცნიერსა და მოგზაურს ალუწერ-გამოუცია, წაგრამ ამ მხრივ სხვათაგან გამორჩეულია ბესარიონ ნიჟარაძის ღვაწლი<sup>1</sup>. მისივე თქმით, რომ არა ბ. ნიჟარაძის მიერ შეკრებილი მასლები, დღეს ბევრი რამ აუხსნელი იქნებოდა<sup>2</sup>. ასე რომ, ბ. ნიჟარაძეს გამორჩეული როლი აქვს XIX საუკუნის ავტორთაგან ქართული ჩვეულებითი სამართლის შესწავლის საქმეში. იგივე ითქმის ქართული ჩვეულებითი სამართლის პირველ იურისტ მკვლევარზე ნიკო ხიზანაშვილზე (ურბნელზე). მას არაერთი საინტერესო ნაშრომი აქვს ქართული სამართლის ისტორიის შესწავლის სფეროში: „ძეგლის დება მეფე გიორგი ბრწყინვალესი“, „ათაბაგი ბექა და აღბულა და მათი სამართალი“ და სხვა. ფშავ-ხევსურთა ჩვეულებითი სამართლის საკითხებს კი იგი შეეზო თავის ნაშრომში „ფშავ-ხევსურეთი“. ავტორი მრავალ ინსტიტუტს საკმაოდ სრულყოფილად განიხილავს და ფასდაუდებელ ცნობებს კვაწვდის, უპირველეს ყოვლისა, ხევსურულ ჩვეულებით სამართალზე<sup>3</sup>. ნ. ხიზანაშვილის (ურბნელის) ღვაწლი ქართულ ჩვეულებით სამართალში განხილული აქვს ჯ. მერაბიშვილს<sup>4</sup>. ნ. ხიზანაშვილი XIX საუკუნის მეორე ნახევარში (იგი 1879-1887 წლებში მომრიგებელი მოსამართლის თანაშემწედ მუშაობდა ცხინვალსა და თიანეთში) უშუალოდ აგროვებდა ხევსურეთში მასალებს ჩვეულებით სამართალზე. რომელიც კარგად იყო იმ დროისათვის შემონახული. ჩვეულებით სამართალზე საინტერესო ცნობებს გვაწვდის თელო სახოკია<sup>5</sup>.

ქართულ ჩვეულებით სამართალს დიდ ყურადღებას აქცევდნენ ვაჟა-ფშაველა და ალ. ყაზბეგი. ორივე შესანიშნავად ხედავდა, თუ რა შეუსაბამობა იყო მთის ხალხის ჩვეულებით სამართალსა და რუსულ კანონებს შორის. ბევრი ქმედებისათვის, რაც ფშავ-ხევსურეთში ჩვეულება იყო, რუსული კანონით გაციმბირება იყო განსაზღვრული. ალბათ, ამან

---

<sup>1</sup> მ. კეკელია, სვანეთის სულხან-საბას - ბესარიონ ნიჟარაძის დაკვირვებები სვანურ ჩვეულებით სამართალზე, კრ., ქართული ჩვეულებითი სამართალი, 1988, გვ. 64.

<sup>2</sup> იქვე.

<sup>3</sup> იხ. ნ. ხიზანაშვილი, ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1940; ნ. ხიზანაშვილი (ურბნელი), რჩეული იურიდიული ნაწერები, თბ., 1985.

<sup>4</sup> იხ. ნ. ხიზანაშვილი, ქართული ჩვეულებითი სამართლის პირველი იურისტი მკვლევარი ნიკო ხიზანაშვილი, კრ. ქართული ჩვეულებითი სამართალი. 1988, გვ. 95-111.

<sup>5</sup> იხ. თ. სახოკია, ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1956.

ათქმევინა ვაჟას: „ხევსურების ყველა საქმეები რომ ახალ კანონს ჩაეგლო ხელში, აქამდის ხევსურეთი კამჩატკაში დაარსდებოდა“<sup>1</sup>. ალ. ყაზბეგი კი წუხდა, რომ ძველი ადათ-წესები, ჩვეულებითი სამართალი, „თემობა“, ძალაში აღარაა, ხოლო რუსული მმართველობის კანონებს ვერ ეგუება ქართველი კაცის ბუნება. მწერლის სიმპათიებს მისი ის პერსონაჟები იმსახურებენ, რომლებიც არ შეეგუენ ახალ მმართველობას, უცხო, თავსმოხვეულ კანონებს. ალ. ყაზბეგისათვის ხალხის წიაღში შობილი სამართალი, ეს სამართლიანობის უზენაესი განსახიერებაა.

ვაჟას აქვს არაერთი წერილი, სადაც ფშაური და ხევსურული ჩვეულებითი სამართლის საკითხებს ეხება: „ფშავლების ძველი სამართალი და საოჯახო წესები“, „ფშავლები“, „ხევსურები“ და სხვა<sup>2</sup>. ალ. ყაზბეგი თავის ზოგიერთ წერილში მოხევეთა ჩვეულებით სამართალზე საუბრობს, მაგალითად: „მოხევეები და იმათი ცხოვრება“<sup>3</sup>. გარკვეული ყურადღება ალ. ყაზბეგმა ხევსურულ ჩვეულებით სამართალსაც მიაჰყო. მხედველობაშია მისი სტატია „გადაკარგული მხარე“. იგი ფაქტობრივად წარმოადგენს რეცენზიას გერმანული წარმოშობის რუსი ბუნებისმეტყველის, ცნობილი მეცნიერის გუსტავ რადეს ნაშრომზე – „ხევსურები და ხევსურეთი“<sup>4</sup>, სადაც დამახინჯებულად იყო აღწერილი ხევსურთა ყოფა-ცხოვრება, მათი ჩვეულებითი სამართალი. ამ ნაშრომით რჩება შთაბეჭდილება, რომ ხევსურები არიან ველური, გამხეცებული ხალხი. ალ. ყაზბეგი ამის საწინააღმდეგოს ამტკიცებს და სასტიკად აკრიტიკებს გ. რადეს აღნიშნულ შეხედულებებს<sup>5</sup>.

ქართულ ჩვეულებით სამართალს გ. რადეს გარდა სხვა რუსი მოღვაწეებიც შეეხნენ. მათ შორის, უპირველეს ყოვლისა, უნდა დავასახელოთ ცნობილი რუსი სოციოლოგი, იურისტი და ეთნოგრაფი მაქსიმ კოვალევსკი<sup>6</sup>. მან XIX საუკუნის 80-იან წლებში იმოგზაურა კავკა-

<sup>1</sup> ვაჟა-ფშაველა, თხზულებათა სრული კრებული ათ ტომად, ტ. IX, 1964, გვ. 46.

<sup>2</sup> ამ საკითხზე იხ. გ. დავითაშვილი, ვაჟა-ფშაველა და ქართული ჩვეულებითი სამართალი, კრ. ქართული ჩვეულებითი სამართალი, 2, თბ., 1990, გვ. 38-50.

<sup>3</sup> ალ. ყაზბეგი, თხზულებანი, ტ. V, თბ., 1950, გვ. 6-50.

<sup>4</sup> Г. Радде, Хевсуретия и Хевсуры, 1881.

<sup>5</sup> ამ საკითხზე იხ. გ. დავითაშვილი, ალ. ყაზბეგი ხევსურული ჩვეულებითი სამართლის შესახებ, ჟურნ. „სამართალი“, 2003, №4-5, გვ. 147-151.

<sup>6</sup> М. Ковалевский, Закон и обычай на Кавказе, т. 1. 1888, т. 2. 1890.



სიაში და გამოსცა ნაშრომი „კანონი და ზნე-ჩვეულება კავკასიაში, სადაც საკმაო ადგილი დაუთმო ხევსურულ, სვანურ, თუშურ და ფშაურ ჩვეულებით სამართალს. სხვა რუს მოხელეთა, მეცნიერთა და მოგზაურთაგან, რომლებიც XIX საუკუნის II ნახევარში ქართული ჩვეულებითი სამართლის საკითხებს შეეხნენ, შეიძლება დავასახელოთ: ი. ივანიუკოვი<sup>1</sup>, ა. სტოიანოვი<sup>2</sup>, კ. ბოროზდინი<sup>3</sup>, არნ. ზისერმანი<sup>4</sup>, ნ. ხუდადოვი<sup>5</sup> და სხვები.

XX საუკუნის ავტორთაგან პირველ რიგში უნდა დავასახელოთ ბესარიონ გაბური (გაბუური), ხევსური „რჯულის კაცი“ (მოსამართლე), რომელიც აკაკი შანიძემ დაიწყო, რათა მას ხევსურთათვის დამახასიათებელი ზნე-ჩვეულებანი აღეწერა. ბ. გაბურის „ხევსურული მასალები“ სწორედ ა. შანიძის ძალისხმევით გამოქვეყნდა და ხევსურული ჩვეულებითი სამართლის მნიშვნელოვან ასპექტებს ეხება<sup>6</sup>. XX საუკუნის დასაწყისში ხევსურულ ჩვეულებით სამართალზე ცნობებს გვაწვდის ალექსანდრე ყამარაული<sup>7</sup>. ასევე აუცილებლად უნდა ავნიშნოთ ექიმი გიორგი თედორაძე, რომელმაც რამდენიმე წელი გაატარა ფშა-ხევსურეთში, სადაც უშუალოდ აკვირდებოდა ჯერ კიდევ შემორჩენილ უძველეს ტრადიციებს<sup>8</sup>. ხევსურულ ჩვეულებით სამართალს ეხება ვ. გურკო-კრიაჟინი<sup>9</sup>.

ქართლის ჩვეულებითი სამართლის შესწავლას საინტერესო ნაშრომები მიუძღვნა გიორგი ჟორდანიამ, თედო ჟორდანიას კაჟმა. ამ

---

<sup>1</sup> იხ. В Сванетии, Из путешествия И. Иванюкова и М. Ковалевского, „Вестник Европы“, 1886, N V.

<sup>2</sup> А. И. Стоянов, Путешествие по Сванетии, Записки Кавказского отдела русского географического общества, Т. X., выпуск II, Тифлис, 1871).

<sup>3</sup> კ. ბოროზდინი, სამეგრელო და სვანეთი, 1854-1861, თბ., 1934.

<sup>4</sup> А. Зиссерман, Двадцать пять лет на Кавказе, М., 1879.

<sup>5</sup> Н. Худатов, Заметки о хевсуретии, М., 1867.

<sup>6</sup> ბ. გაბური, ხევსურული მასალები, ქართული საენათმეცნიერო საზოგადოების წელიწადეული, I-II, 1923, 1924; ბ. გაბურის ღვაწლის შესახებ ხევსურულ ჩვეულებით სამართალთან დაკავშირებით, იხ. დ. ელისაშვილი, თავად „რჯულის კაცი“ -- ბესარიონ გაბური (გაბუური) ხევსურულ ჩვეულებით სამართალზე, კრ. ქართული ჩვეულებითი სამართალი, 1988, გვ. 112-119.

<sup>7</sup> ალ. ყამარაული, ხევსურეთი, თბ., 1932.

<sup>8</sup> გ. თედორაძე, ხუთი წელი ფშა-ხევსურეთში, წიგნი I, 1930, წიგნი II, 1939.

<sup>9</sup> В. Гурко-Кряжин, Хевсуры, М., 1928.

მიმართულებით მუშაობა მას მოსკოვის უნივერსიტეტის იურიდიულ ფაკულტეტზე სწავლისას (1905-1911 წწ.) დაუწყო.<sup>1</sup>

XX საუკუნის დასაწყისის ავტორთაგან, რომლებიც სვანურ ჩვეულებით სამართალს შეეხნენ, გამორჩეულია ეგნატე გაბლიანის ცნობები.<sup>2</sup> მან ორი წიგნი მიუძღვნა სვანეთის სოციალურ ურთიერთობებს.<sup>3</sup> მნიშვნელოვანი წვლილი ქართული ჩვეულებითი სამართლის შესწავლის საქმეში მიუძღვის თვალსაჩინო ქართველ ეთნოგრაფს – სერგი მაკალათიას. იგი ინტენსიურად სწავლობდა საქართველოს ცალკეული რეგიონებისა და ხეობების ისტორიასა და ეთნოგრაფიას, რის შედეგადაც შეიქმნა მთელი რიგი მონოგრაფიები საქართველოს სხვადასხვა კუთხის შესახებ<sup>4</sup>, რომლებშიც მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია ქართული ჩვეულებითი სამართლის საკითხებს.<sup>5</sup>

განსაკუთრებით ფართოდ გაიშალა ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიება XX საუკუნის 40-იანი წლებიდან ვ. ბარდაველიძისა და გ. ჩიტაიას თაოსნობით (ძირითადად აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში). განსაკუთრებით აღსანიშნავია ადგილობრივ მკვიდრთა მიერ შეკრებილი მასალები, მათ ხომ შესისხლხორცებული ჰქონდათ ქართველ-მთიელთა ზნე-ჩვეულებანი და იწერდნენ ისეთ მასალებსაც, რომლებსაც „გარეშე“ მკვლევარნი ვერ აღწერდნენ. ამიტომ მათ მიერ დატოვებული მასალა უნიკალური და ფასდაუდებელია და მათ გარეშე წარმოდგენელია ქართული ჩვეულებითი სამართლის ინსტიტუტების სრულფასოვანი შესწავლა. ამ ავტორთაგან პირველ რიგში უნდა დავასახელოთ ალექსი ალექას ძე ოჩიაური. იგი ხევ-

---

<sup>1</sup> იხ. Г. Ф. Жордания, Народно-уголовные суды Карталинии, газ. „Закавказье“, 1916, №№253, 258, 260, მისივე, Третейский суд в Сванетии. газ. „Закавказье“, 1912, №2-3.

<sup>2</sup> ამ საკითხზე იხ. ყადიმ ალაბუგოვი (ინგილოელი). ეგნატე გაბლიანი და სვანეთის ჩვეულებითი სამართალი, კრ. ქართული ჩვეულებითი სამართალი, 2, თბ., 1990, გვ. 87-99.

<sup>3</sup> ეგ. გაბლიანი, ძველი და ახალი სვანეთი, თბ., 1925; ეგ. გაბლიანი, თავისუფალი სვანეთი, თბ., 1927.

<sup>4</sup> იხ. ს. მაკალათია, მთიულეთი, თბ., 1990, მისივე, ხევი, თბ., 1934, მისივე, ფშავი, თბ., 1985, მისივე, ხევსურეთი, თბ., 1984; მისივე, მესხეთ-ჯავახეთი, თბ., 1938; მისივე, მთის რაჭა, თბ., 1930; მისივე, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბ., 1991.

<sup>5</sup> ამ საკითხზე იხ. ჯ. მერაბიშვილი, სერგი მაკალათია და ქართული ჩვეულებითი სამართალი, კრ. ქართული ჩვეულებითი სამართალი, 1988, გვ. 120-142.

სურული ჩვეულებითი სამართლის თითქმის ყველა ინსტიტუტს შეეხო.<sup>1</sup> მის მიერ შეგროვილი უნიკალური მასალები სამეცნიეროდ გამოუქვეყნებელია და ინახება ისტორიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის, საქართველოს სულიერი კულტურის ეთნოგრაფიული შესწავლის განყოფილების არქივში. გამოქვეყნებულია ამ მასალების მხოლოდ მცირე ნაწილი.<sup>2</sup>

აღ. ოჩიაურის გარდა აღსანიშნავია მეუღლეების, მ. ბალიაურისა და ნ. მაკალათიას მიერ შეკრებილი მასალები, (ამ ავტორთა მასალები ძირითადად იგივე არქივშია დაცული, თუმცა ნაწილი გამოქვეყნებულია),<sup>3</sup> ასევე ნათელა ბალიაურის მასალები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში გავრცელებული ჩვეულების – სწორფრობის შესახებ.<sup>4</sup> ძალზე საინტერესოა ამ ინსტიტუტის სამართლებრივი ასპექტები და მჭიდრო კავშირი სხვა ჩვეულებით-სამართლებრივ ინსტიტუტებთან.

ფშავ-ხევსურეთის, თუშეთის, ლეჩხუმის, რაჭის ჩვეულებით სამართალზე ძალზე საინტერესო მასალები შეკრებილი აქვს მიხეილ კედელაძეს. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია მისი ის მასალა, რომელიც საკუთრების ინსტიტუტთან და ვალდებულებით სამართალთან დაკავშირებულ საკითხებს ეხება.<sup>5</sup>

განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია გამოჩენილი ქართველი ეთნოგრაფის ვერა ბარდაველიძის წვლილი ქართული ჩვეულებითი სა-

---

<sup>1</sup> მისი ღვაწლის შესახებ ჩვეულებითი სამართლის შესწავლის საქმეში იხ. დ. ჯალაბაძე, „აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ჩვეულებითი სამართლის კვლევის ისტორიიდან“, კრ. ქართული ჩვეულებითი სამართალი, 2, თბ., 1990, გვ. 67-86.

<sup>2</sup> იხ. აღ. ოჩიაური, სტუმარ-მასპინძლობა ხევსურეთში, თბ., 1980, მისივე, ქართული ხალხური დღეობები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში (ფშავი), თბ., 1991, მისივე, ქართულ ხალხურ დღეობათა კალენდარი (ხევსურეთი, არხოტის თემი), თბ., 1988; მისივე, ხევსურული მასალები, კრ. ქართული ჩვეულებითი სამართალი, 1988, გვ. 172-195.

<sup>3</sup> მ. ბალიაური, ნ. მაკალათია, მიცვალებულის კულტი არხოტის თემში, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, III, თბ., 1940, მათივე, მასალები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიულთა სამეურნეო ყოფის ისტორიისათვის, თბ., 1989.

<sup>4</sup> ნ. ბალიაური, სწორფრობა ხევსურეთში, თბ., 1991.

<sup>5</sup> ეს მასალები გამოუქვეყნებელია და ასევე ინახება ისტორიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის, საქართველოს სულიერი კულტურის ეთნოგრაფიული შესწავლის განყოფილების არქივში.

მართლის შესწავლის საქმეში. განსაკუთრებით ეს ეხება მმართველობის ინსტიტუტს ხევსურეთში.<sup>1</sup>

ქართველი ეთნოგრაფებიდან ქართული ჩვეულებითი სამართლის კვლევის თვალსაზრისით ყველაზე დიდი მნიშვნელობა უნდა მიენიჭოს გამოჩენილი ქართველი ეთნოგრაფის რ. ხარაძის ნაშრომებს. ქართული ჩვეულებითი სამართლის შესწავლაში მისი ღვაწლი წარმოაჩინა ჯამლეთ მერაბიშვილმა.<sup>2</sup> მეცნიერის მიერ მოპოვებული მასალა მოითხოვდა ურთულეს მეცნიერულ დამუშავებას და მომიჯნავე დარგებზე მუშაობის საჭიროებას, რამაც გამოიწვია რ. ხარაძის დაინტერესება იურიდიული მეცნიერებებით, რაც ფართოდაა ასახული მის შრომებში.<sup>3</sup> რ. ხარაძის ნაშრომები ქართული ჩვეულებითი სამართლის ინსტიტუტების ფართო სპექტრს ეხება: მმართველობის ინსტიტუტს, მკვლევლობას, შურისძიებას, დაჭრა-დასახინჩრებას, საოჯახო სამართალს, სასამართლო ორგანიზაციას და პროცესს, სასამართლო მტკიცებულებებს.<sup>4</sup> ჯ. მერაბიშვილი განსაკუთრებით აღნიშნავს იმ დამსახურებას, რომელიც მიუძღვის რ. ხარაძეს ბესარიონ ნიჟარაძის, როგორც სევანური ჩვეულებითი სამართლის მკვლევრის წარმოჩინების საქმეში. იგი აქტიურ მონაწილეობას ღებულობდა ბ. ნიჟარაძის მიერ სხვადასხვა დროს ჟურნალ-გაზეთებში გამოქვეყნებული წერილების თავმოყრასა და გამოცემაში ორ ტომად (1962-1964), „ისტორიულ-

---

<sup>1</sup> ვ. ბარდაველიძე, ხევსურული თემი, სტრუქტურა და ჯვარისყმობის ინსტიტუტი, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, 1952, ტ. XIII, №8; მისივე ხევსურული თემის მმართველობის სისტემა, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, 1952, ტ. VIII, №10.

<sup>2</sup> იხ. ჯ. მერაბიშვილი, რუსულან ხარაძის ღვაწლი ქართული ჩვეულებითი სამართლის შესწავლაში, კრ. ქართული ჩვეულებითი სამართალი, 2, თბ., 1990, გვ. 101-121.

<sup>3</sup> ჯ. მერაბიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 102.

<sup>4</sup> იხ. რ. ხარაძე, დიდი ოჯახის გადმონაშთები სევანეთში, თბ., 1939; ხევსურული რჯული, ანალები, ტ. 1, თბ., 1947; მისივე, ხევსურული ანდრეზი — ხალხური სამართლის წყარო, მიმომხილველი, ტ. II, თბ., 1951, მისივე, ხევსურული „ძირი“ და „გვარი“; მიმომხილველი, ტ. 1, 1949; მისივე, სახალხო მმართველობის სისტემა სევანეთში, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, VI, თბ., 1953; მისივე, თემური მმართველობის გადმონაშთები ხევში, ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, ტ. IV, ნაკვ. II, თბ., 1959; მისივე, საოჯახო თემის გადმონაშთები თუშეთში, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, 1959; მისივე, Грузинская семейная община, т. 1, Тб., 1960, т. 2, Тб., 1961.

ეთნოგრაფიული წერილების“ სახით. აღნიშნულ წიგნზე დართული წინასიტყვაობა, რომელიც რ. ხარაძესთან ერთად პროფ. ივანე სურგულაძემ დაწერა, შეიძლება დამოუკიდებელ ნაშრომად ჩაითვალოს სენათის ჩვეულებით სამართალზე.<sup>1</sup>

შემდგომი პერიოდის ეთნოგრაფებიდან არაერთი შეეხო თავის ნაშრომებში ქართული ჩვეულებითი სამართლის საკითხებს, ეთნოგრაფიულ მონაცემებთან დაკავშირებულ იურიდიულ პრობლემატიკას. მათ შორის შეიძლება დავასახელოთ: თ. ოჩიაური<sup>2</sup>, ე. ერიაშვილი<sup>3</sup>, მ. კანდელაკი<sup>4</sup>, ვ. ითონიშვილი<sup>5</sup> და სხვები.

ჩვენ განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ვანიჭებთ იურისტთა საქმიანობას ქართული ჩვეულებითი სამართლის შესწავლის საქმეში, რადგანაც ჩვეულებითი სამართალი ეს წმინდა იურიდიული დისციპლინაა და მისი ინსტიტუტები უპირველეს ყოვლისა იურიდიულ სისტემატიზირებას და იურიდიულ ანალიზს მოითხოვს. ამის გაკეთება კი მხოლოდ იურისტს შეუძლია. სამწუხაროდ, იურისტები ნაკლებ ყურა-

---

<sup>1</sup> ჯ. მერაბიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 102-103. ამასთან დაკავშირებით იხ. რ. ხარაძე, ივ. სურგულაძე. ბ. ნიჟარაძის ნარკვევები ჩვეულებითი სამართლის შესახებ სენათში, წინასიტყვაობა წიგნზე: ბესარიონ ნიჟარაძე, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წერილები, ტ. 1, თბ., 1962.

<sup>2</sup> თ. ოჩიაური, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ქადაგობის ინსტიტუტი), თბ., 1954.

<sup>3</sup> ე. ერიაშვილი. უძველესი სოციალურ-რელიგიური ინსტიტუტები საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1982; მისივე, უძველესი სოციალურ-რელიგიური ინსტიტუტები და მოსახლეობის უძველესი სტრუქტურა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, „მაცნე“, ისტორიის... სერია, №2, 1990.

<sup>4</sup> მ. კანდელაკი. ქართველ მთიელთა საზოგადოებრივი ყოფის ისტორიიდან (ამანათობის ინსტიტუტი), რუსულ ენაზე, თბ., 1987; მისივე, ხვეისბერის ინსტიტუტის საკითხისათვის აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, თბ., 1975; მისივე, სამანი საქართველოს მთიანეთში, ქართულ-კავკასიური ეთნოგრაფიული შტუდები, 1988, თბ., 1991; მისივე, ჯვარ-ხატების როლი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა ჩვეულებით სამართალში, ისტორიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტი — ასპირანტთა და ასპელგაზრდა მეცნიერ-მუშაკთა სამეცნიერო კონფერენციის თეზისები, თბ., 1968.

<sup>5</sup> ვ. ითონიშვილი, ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან, თბ., 1960; მისივე, ვალ. ითონიშვილი, ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან, („სამან-საყუდი“ ხვეში), მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, ტ. IX, 1957.

დღეებს იჩენდნენ და იჩენენ ქართული ჩვეულებითი სამართლის მიმართ. ქართული სამართლის ისტორიის გამოჩენილი მკვლევრები ძირითადად თეორიულ ასპექტში განიხილავდნენ ჩვეულებით-სამართლებრივ პრობლემატიკას. ასევე ქართული ძეგლების საფუძველზე საუბრობენ ქართულ ჩვეულებით სამართალზე, როგორც ამ ძეგლთა ძირითად წყაროზე. მაგალითად, ამ თვალსაზრისით შეიძლება დავასახელოთ ალ. ვაჩიშვილის<sup>1</sup>, ი. დოლიძის<sup>2</sup> ნაშრომები. უაღრესად საინტერესო და მნიშვნელოვანი ნაშრომები მიუძღვნა ქართულ ჩვეულებით სამართალს ი. ფუტყარაძემ.<sup>3</sup> ყოველთვის განსაკუთრებულ ინტერესს იჩენდა ქართული ჩვეულებითი სამართლისადმი პროფ. გ. ნადარეიშვილი.<sup>4</sup>

განსაკუთრებული და მართლაც ფასდაუდებელი ღვაწლი ქართული ჩვეულებითი სამართლის შესწავლის საქმეში მიუძღვის პროფ. მიხეილ კეკელიას. რომ არა მისი მოღვაწეობა ამ მიმართულებით, ჩვენ დღეს ნამდვილად ვერ ვისაუბრებდით ქართულ ჩვეულებით სამართალზე, როგორც დამოუკიდებელ ქართველოლოგიურ და იურიდიულ დისციპლინაზე. სწორედ მისი ინიციატივით დაიწყო ქართული ჩვეულებითი სამართლის შესწავლა საქართველოს ცალკეული კუთხეების მიხედვით და მისი ინსტიტუტების სწორედ იურიდიული კუთხით გაანალ-

---

<sup>1</sup> იხ. ალ. ვაჩიშვილი, ნარკვევები ქართული სამართლის ისტორიიდან, II, თბ., 1948, თავი მეცხრე, ადათობრივი სამართალი და კანონი; თავი მეთექვსმეტი, ქართული სამართლის წყაროები. ასევე იხ. დ. ჭალვანელი (ჯალაბაძე), ქართული ჩვეულებითი სამართლის საკითხები აღუქსანდრე ვაჩიშვილის შრომებში, კრ. ქართული ჩვეულებითი სამართალი, 2, თბ., 1990, გვ. 122-133.

<sup>2</sup> ი. დოლიძე, საქართველოს ჩვეულებითი სჯული, თბ., 1960; მისივე, გიორგი ბრწყინვალის სამართალი, თბ., 1957; მისივე ძველი ქართული სამართალი, თბ., 1953; ასევე, იხ. დ. ჭალვანელი (ჯალაბაძე), აკადემიკოსი ისიდორე დოლიძე და ქართული ჩვეულებითი სჯული, კრ. ქართული ჩვეულებითი სამართალი, 2, თბ., 1990, გვ. 134-144.

<sup>3</sup> იხ. ი. ფუტყარაძე, მთიულეთის სამართლის ისტორიის ნარკვევი, თბ., 1976, მისივე, მთიულთა ჩვეულებითი სასისხლო სამართალწარმოების საკითხები, კავკასიის ეთნოგრაფიული კრებული, III, 1971.

<sup>4</sup> იხ. გ. ნადარეიშვილი, ქართული ჩვეულებითი სამართლის ინსტიტუტი – ცოდვის მოკიდება, კრ. ქართული ჩვეულებითი სამართალი, ტ. 2, თბ., 1990, მისივე, უძველესი სოციალური ნორმები საქართველოში, ქართული სამართლის ისტორიის საკითხები, საქართველოს ახალგაზრდა იურისტთა ასოციაციის „ალმანახი“, 2000, №14.

იხება. მიხეილ კეკელიამ უნიკალური მასალა ჩაიწერა სვანეთის, ხევსურეთის, ფშავის, თუშეთის, ხევის, მთიულეთის, იმერეთის და სხვა კუთხეების ჩვეულებით სამართალზე, „ერთკაციანი ექსპედიციებითაც კი“ შეძლო ამ მასალების შეკრება. თანაც იგი სხვადასხვა ინფორმატორისაგან მასალებს იწერდა სწორედ იურისტის თვალთ, შესაბამისი კუთხით სვამდა კითხვებს (მას ჩვეულებითი სამართლის შესახებ მასალების ჩასაწერი კითხვარიც ჰქონდა შედგენილი და გამოცემული) და ორიენტირებული იყო წმინდა იურიდიულ საკითხებზე. ყოველივე ამის გამო მისი შეგროვილი მასალა გამორჩეულია სხვათაგან და ქართული ჩვეულებითი სამართლის მომავალი მკვლევრებისათვის უმნიშვნელოვანესი წყაროა, მით უმეტეს ასეთი ხარისხის მასალების შეგროვება დღეს უკვე შეუძლებელია. მან არაერთი ნაშრომი შექმნა ქართული ჩვეულებითი სამართლის სფეროში.<sup>1</sup> მ. კეკელიას ყველაზე უკეთ ჰქონდა შეგნებული ქართული ჩვეულებითი სამართლის შესწავლის მნიშვნელობა და შესაბამისი მასალის საველე-ეთნოგრაფიული საქმიანობის შედეგად მოძიების გადაუდებელი აუცილებლობა. ამიტომ მან მიზნად დაისახა ქართული ჩვეულებითი სამართლის შესწავლის მიმართულებით საქმიანობის გაფართოება და ინტენსიფიკაცია. მისი უდიდესი ძალისხმევით 1986 წელს საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის პრეზიდიუმთან შეიქმნა ეროვნული ტრადიციების ცენტრის „ქართული ჩვეულებითი სამართლის შემსწავლელი ლაბორატორია“ ანუ იურისტთა მცირერიცხოვანი უჯრედი, რომლის მიზანი ქართული ჩვეულებითი სამართლის ჯერ კიდევ შემორჩენილი მასალების შეკრება და დამუშავება იყო. „ლაბორატორიამ“ არაერთი საინტერესო ექსპედიცია მოაწყო მიხეილ კეკელიას ხელმძღვანელობით და ძალზე მნიშვნელოვანი მასალა ჩაიწერა (1986 წელს – ფშავსა და მესხეთში, 1987 წელს – ახმეტის, თელავის და დუშეთის რაიონებში, ისევ ფშაურ სამართალთან დაკავშირებით, ხოლო პანკისის ხეობაში, იქ მცხოვრები ქისტების ჩვეულებით სამართალთან დაკავშირებით, 1988

<sup>1</sup> მ. კეკელია, ფიცი სვანეთის ჩვეულებით სამართალში, კრ. ქართული სამართლის ისტორიის საკითხები, III, 1970, მისივე, მთხრობელი ბაღს ზემო სვანეთის ჩვეულებით სამართალში, „საბჭოთა სამართალი“, №2, 1973; მისივე, სასამართლო ორგანიზაციისა და პროცესის საკითხები სვანეთის ჩვეულებით სამართალში, წიგნში: „სასამართლო ორგანიზაცია და პროცესი საქართველოში რუსეთთან შეერთების წინ“, წიგნი II, თბ., 1981 და სხვა.

წელს – სამეგრელოსა და ხევსურეთში, 1989 წელს – იმერეთსა, ლეჩხუმში, გურიასა და აჭარაში, 1990 წელს – სვანეთში, 1991 წელს – ფშავ-ხევსურეთში, 1992 წელს – თუშეთში).<sup>1</sup>

ლაბორატორიის თანამშრომელთა სამეცნიერო კვლევის შედეგები აისახა „ქართული ჩვეულებითი სამართლის შემსწავლელი ლაბორატორიის“ კრებულში – „ქართული ჩვეულებითი სამართალი“. მოესწრო აღნიშნული კრებულის ოთხი ტომის გამოცემა (1. ქართული ჩვეულებითი სამართალი, „მეცნიერება“, 1988; 2. ქართული ჩვეულებითი სამართალი, 2, „მეცნიერება“, თბ., 1990; 3. ქართული ჩვეულებითი სამართალი, 3, „მეცნიერება“, თბ., 1991; 4. ქართული ჩვეულებითი სამართალი, 4, „მეცნიერება“, თბ., 1993).

მიხეილ კეკელიას გარდაცვალების შემდეგ ლაბორატორიამ ძალზე სწრაფად შეწყვიტა არსებობა (იგი უბრალოდ გააუქმეს), რამაც ძალზე შეაფერხა საქართველოში ქართული ჩვეულებითი სამართლის შესწავლა, თუმცა მიხეილ კეკელიას მადლითმოსილ საქმეს დავიწყება არ უწერია და ქართული ჩვეულებითი სამართლისადმი ინტერესი მომავალში კიდევ უფრო გაღვივდება.

### §3. ჩვეულებითი სამართლის ცნება, წარმოშობა და დამახასიათებელი ნიშნები

„ჩვეულებითი სამართალი“ ჩვენში კარგად ცნობილი და დამკვიდრებული ტერმინია. იგივე მნიშვნელობით ხშირად ხმარობენ „ადათობრივ სამართალსაც“. ცნობილია, რომ „ადათი“ არაბული წარმოშობის ტერმინია და ხალხურ ჩვეულებას აღნიშნავს. ეს ტერმინი მუსლიმ მოსახლეობაში თავისი შინაარსით ჩვეულებითი სამართლის აღმნიშვნელია. მაგალითად, ჩრდილოკავკასიელ მთიელებში „ადათი“ ადგი-

---

<sup>1</sup> იხ. საველე-ეთნოგრაფიული ექსპედიციის ანგარიში (ფშავი, მესხეთი, 1986), კრ. ქართული ჩვეულებითი სამართალი, 1988, გვ. 144-157; ანგარიში საველე-ეთნოგრაფიულ სამუშაოებზე (ფშავი, კახეთი, 1987), კრ. ქართული ჩვეულებითი სამართალი, 2, თბ., 1990, გვ. 145-155; საველე-ეთნოგრაფიული ექსპედიციის ანგარიში 1988 წლის იენის-აგვისტოში სამეგრელოსა და ხევსურეთში ჩატარებულ სამუშაოზე, კრ. ქართული ჩვეულებითი სამართალი, 4, თბ., 1993, გვ. 203-212; საველე-ეთნოგრაფიული ექსპედიციის ანგარიში (იმერეთი, ლეჩხუმი, გურია, აჭარა, 1989). კრ. ქართული ჩვეულებითი სამართალი, 3, თბ., 1991, გვ. 169-184.



ლობრივ ჩვეულებით სამართალს ნიშნავს.<sup>1</sup> „ჩვეულებითი სამართალი“ სხვადასხვა ტერმინით იხსენიება ქართული სამართლის ძეგლებში. კერძოდ, ბექა-ალბულას სამართლის წიგნში მას ეწოდება: „ქვეყნის წესი“, „ალაგისა და გვარის წესი“ (მუხ. 43, 49), ვახტანგის სამართლის წიგნთა კრებულში შესული ბერძნული სამართლის ქართულ ვერსიაში ჩვეულებით სამართალს „ალაგის წესი“ ჰქვია (მუხ. 372), რომელიც აქ უპირისპირდება დაწერილ სამართალს, შესაბამისი მუხლით, „ალაგის წესი“, ანუ ჩვეულებითი სამართალი გამოიყენება მაშინ, როდესაც „დაწერილი სამართალი“, ანუ კანონმდებლობა, არ არის.<sup>2</sup> ჩვეულებითი სამართლის აღსანიშნავად ასევე ვხვდებით ტერმინს „სჯული“, „რჯული“. მაგალითად, ცნობილია, რომ საქართველოს ჩვეულებითი სამართლის პირველი კრებული, რომელიც შედგენილია XIX საუკუნის დასაწყისში და ჩვეულებითი სამართლის ნორმების ჩაწერის პირველ ცდას წარმოადგენს, იწოდება „საქართველოს ძველთაგან და ჩვეულებითად ქართველ მეფეთა დროთა შემოღებულნი მსჯულნი“ ანუ „საქართველოს ჩვეულებითი სჯული“.<sup>3</sup> ტერმინი „სჯული“, „რჯული“, „მჯული“ საქართველოში სამართლის მნიშვნელობით უძველესი დროიდან გამოიყენებოდა. ივ. ჯავახიშვილი სამართლის მნიშვნელობით ამ ტერმინის არსებობას ადასტურებს ძველი და ახალი აღთქმის წიგნებში, გიორგი მერჩულეს „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“, რუის-ურბნისის საეკლესიო კრების „ძეგლისწერაში“. მისი განმარტებით ეს სიტყვა ზმნა „სჯა“-სგან არის ნაწარმოები და თავდაპირველად ნაბჭობის, გადაწყვეტილების მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა.<sup>4</sup> საინტერესოა, რომ ხევსურეთში დღესაც ხევსურულ სამართალს (ადგილობრივი ჩვეულებითი სამართლის ნორმების ერთობლიობას) „რჯულს“ უწოდებენ.

როგორც დავინახეთ, ილია ჭავჭავაძე ჩვეულებით სამართალს უწოდებს: „წესს“, „თვითრჯულს“, „მამა-პაპათა აღიარებულ სიმართლეს“, ასევე „სახალხო სამართალს“. ტერმინს „ხალხური სამართალი“ ჩვეულებითი სამართლის მნიშვნელობით არაერთი ქართველი

<sup>1</sup> Ф. Леонтович, Адагы Кавказских горцев, т. 1, Одесса, 1882, с. 4-6.

<sup>2</sup> ი. დოლიძე, ძველი ქართული სამართალი, თბ., 1953, გვ. 83.

<sup>3</sup> იხ. ი. დოლიძე, საქართველოს ჩვეულებითი სჯული, თბ., 1960.

<sup>4</sup> ივ. ჯავახიშვილი, თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტომი VI, თბ., 1982, გვ. 29.

მკვლევარი იყენებს. დ. ჯალაბაძე მიიჩნევს, რომ ეს ტერმინი უფრო ზუსტად გამოხატავს „ჩვეულებითი“ („ადათობრივი“) სამართლის, სამართლის ამ უძველესი წყაროს არსსა და ხალხურ წარმომავლობას და მის დამკვიდრებას თვლის მიზანშეწონილად.<sup>1</sup> ეს მოსაზრება სავსებით მისაღებად მიგვაჩნია, რადგანაც, როგორც ზემოთ აღინიშნა, ჩვეულებითი სამართალი სახალხო მართლშეგნებაზეა დაფუძნებული, თუმცა ამჯერად, რაკი სასწავლო დისციპლინასთან გვაქვს საქმე, ჩვენ უფრო აპრობირებული და დამკვიდრებული ტერმინით ვისარგებლებთ.

ჩვეულებითი სამართლის ცნებასთან დაკავშირებით განსხვავებული მოსაზრებები არსებობს. ჩვენ აქ არ ვაპირებთ ამ საკითხის ღრმა თეორიულ კვლევას, მხოლოდ აღვნიშნავთ, რომ ჩვეულებით სამართალზე საუბრისას მასში არ ვდებთ იმ მნიშვნელობას, რაც საბჭოთა იურიისპრუდენციაში იყო დამკვიდრებული. კერძოდ, მიჩნეული იყო, რომ ჩვეულებითი სამართალი (როგორც სამართალი საერთოდ) წარმოიქმნება მხოლოდ სახელმწიფოს გაჩენის შემდეგ და წარმოადგენს სახელმწიფოს მიერ სანქციონირებული ჩვეულებების ერთობლიობას, ხოლო ჩვეულება სახელმწიფოს სანქციონირების გარეშე ყოველგვარ იურიდიულ ძალასაა მოკლებული. ჩვენ კი ამოვდივართ იმ დებულებიდან, რომ ჩვეულებითი სამართალი წარმოიქმნება იმ საზოგადოებაში, რომელშიც სახელმწიფოებრიობა ჯერ კიდევ დამკვიდრებული არ არის. ამიტომ მისი ავტორიტეტი, სავალდებულო ძალა, სახელმწიფო ხელისუფლებიდან კი არ მომდინარეობს, არამედ ხალხის მართლშეგნებას ეყრდნობა. ჩვეულებითი სამართალი წარმოადგენს სამართლებრივი ნორმების ერთობლიობას, რომლებიც ყალიბდება ერთგვაროვან შემთხვევებში ერთი და იმავე წესების მუდმივი გამოყენების შედეგად. ჩვეულებითი სამართლის ნორმები იმდენად არის ზოგადსავალდებულო ქცევის წესები, რამდენადაც ასეთად აღიარებულია მოცემული საზოგადოების წევრთა მიერ. ალ. ვაჩიშვილი მიუთითებს, რომ ჩვეულებით სამართალში გამოყოფენ ორ ელემენტს: 1. გარეგანს, რომელიც გამოიხატება იმაში, რომ ესა თუ ის ნორმა ხორციელდება ერთგვარად და ხანგრძლივად და 2. შინაგანს, ე.ი. იმის შეგნებას, რომ გამოსაყენებელი ქცევის წესი ნამდვილად არის სამართალი. მოქმედი

<sup>1</sup> დ. ჯალაბაძე, დანაშაული და სასჯელი ქართულ ჩვეულებით (ხალხურ) სამართალში, თბ., 2003, გვ. 5.

პირი დარწმუნებულია, რომ მოქმედების ნორმა მისთვის საგაღდებულა.<sup>1</sup> ჩვეულებითი სამართლის ნორმები (ისევე, როგორც საპართლის ნორმები საერთოდ) არეგულირებენ ისეთ ურთიერთობებს, რომლის მონაწილეებსაც ერთმანეთის მიმართ გააჩნიათ უფლებები და მოვალეობები. ჩვეულებითი სამართლის ნორმები სახელმწიფოს წარმოშობის შემდეგაც აგრძელებენ მოქმედებას, თუმცა სახელმწიფო ხელისუფლება თანდათანობით ზღუდავს მათ და მათი მოქმედების არეაღს.

ჩვეულებითი სამართლის ყოველი კონკრეტული ნორმა თავდაპირველად ყალიბდება პრეცედენტის მეოხებით. მათი წარმოშობა ხდებოდა ცალკეულ შემთხვევასთან დაკავშირებით, რომლის ჰოსაწესრიგებლად შემუშავებული გადაწყვეტილება, როგორც პრეცედენტი, შემდგომში გამოიყენებოდა მსგავს, ერთგვაროვან შემთხვევებში და თანდათანობით ყალიბდებოდა სამართლებრივ ჩვეულებად. ყოველივე ეს კაგად ჩანს კავკასიის შესახებ დაფიქსირებულ მონაცემებში. კერძოდ, XIX საუკუნის ცნობილი რუსი მეცნიერი თ. ლეონტოვიჩი, რომელმაც ჩრდილოკავკასიელ მთიელთა ჩვეულებითი საპართალი (ადათები) შეისწავლა, აღნიშნავს, რომ ჩვეულებითი საპართლის ნორმების წარმოშობის მთავარ ორგანოდ ძველთაგანვე სამედიატორო სასამართლო ითვლება. თუ სამედიატორო სასამართლო განსახილველი საკითხის გადასაწყვეტად შესაბამის ადათს ვერ მონახავდა, მას უნდა გამოეტანა სრულიად ახალი გადაწყვეტილება, რომელიც ადათების საერთო სულს მიესადაგებოდა. ასეთი საკითხის კადასაწყვეტად, ჩვეულებრივ, იწვევდნენ ჩვეულებითი სამართლის მცოდნე პირებს, მოხუცებს, რომელთაც შესაძლოა ახსოვდათ განსახილველის მსგავსი რაღაც შემთხვევები. ასეთი გზით გამოტანილ გადაწყვეტილებას „მასლაჰათი“ ეწოდებოდა. „მასლაჰათი“ განმეორებული ანალოგიურ შემთხვევაში, უერთდება ხალხურ ჩვეულებათა საერთო მასას და საბოლოოდ ადათად იქცევა.<sup>2</sup> თ. ლეონტოვიჩის მიერ მოყვანილ ცნობებში კარგად ჩანს, რომ როდესაც ჩრდილოკავკასიელ მთიელებში მოხდებოდა რაიმე შემთხვევა, რომლის მოწესრიგებისათვის შესაბამისი სამართლებრივი ჩვეულება (ადათი) არ არსებობ-

<sup>1</sup> ალ. ვაჩიშვილი, ნარკვევები ქართული სამართლის ისტორიიდან, ტ. 2, თბ., 1948,

<sup>2</sup> Ф. Леонтович, Адагы Кавказских горцев, т. 1, Одесса, 1882, с. 2.

და, იწვევდნენ მოხუც, ავტორიტეტულ, ჩვეულებითი სამართლის მცოდნე პირებს. მოცემულ კონკრეტულ შემთხვევასთან დაკავშირებით მათ მიერ გამოტანილი გადაწყვეტილება („მასლაჰათი“) მომავალში სამედიატორო სასამართლოთა მიერ გამოიყენებოდა ანალოგიურ შემთხვევებში და თანდათან წესად, ჩვეულებითი სამართლის ნორმად იქცეოდა. აღნიშნული წესით დადგენილი „მასლაჰათი“ სხვა არაფერია, თუ არა სასამართლო პრეცედენტი, ასე რომ, სამართლებრივი ჩვეულება სწორედ პრეცედენტის საფუძველზე წარმოიშობა. სრულიად სამართლიანად შენიშნავს ე. ტრუბეცკოი, რომ ჩვეულება სხვა არა არის რა, თუ არა მრავალგზის განმეორებული პრეცედენტი.<sup>1</sup>

ჩვეულებითი სამართლის ნორმები სწორედ პრეცედენტის მეშვეობით რომ იქმნება ქართული ჩვეულებითი სამართლის მასალებშიც ჩანს. ამ თვალსაზრისით, ძალზე საინტერესოა სვანური „ჰარაკი“ და ხევსურული „ანდრეზი“. გამოჩენილმა ქართველმა ეთნოგრაფმა რ. ხარაძემ ამ საკითხს მიუძღვნა სპეციალური ნაშრომი: „ხევსურული ანდრეზი – ხალხური სამართლის წყარო“. იგი აღნიშნავს, რომ ანდრეზიც და ანდაზაც ერთი და იმავე მნიშვნელობით იხმარება და წარმოადგენდა მაგალითის სახით შემონახულ წარსულის გადმოცემას, რომლითაც შემდეგ თაობას უნდა ეხელმძღვანელა. ანდრეზი, როგორც ნიმუში, ბჭეების მიერ გამოყენებული უნდა ყოფილიყო ხალხური სამართალწარმოების დროს. „ხევსურული რჯული“ (სამართალი) ზოგადად ნორმირებული არ ყოფილა, იგი ყოველთვის ხელმძღვანელობდა წინათ მომხდარი და გადმოცემაში დაცული კონკრეტული შემთხვევით, ე.ი. ანდაზით. მესისხლეთა შერიგების დროს ბჭეები ანდრეზს მოიგონებდნენ და მამა-პაპათა მიღებული გადაწყვეტილებების მსგავსად, თვითონაც, განსჯიდნენ. ბჭეებისაგან დასკვნის მიღების შემდეგ საგანგებოდ ინიშნებოდნენ ე.წ. ანდრეზის შემნახავი პირები, რომლებიც ვალდებულნი იყვნენ მომხდარი ამბავი შთამომავლობისთვის ანდრეზად გადაეცათ.<sup>2</sup> რ. ხარაძის ამ ცნობაში ასევე კარგად ჩანს, რომ სასამართლო, კერძოდ, იგულისხმება სამედიატორო სასამართლო,

<sup>1</sup> Е. Трубецкой. Лекции по энциклопедии права, 1915, стр. 98.

<sup>2</sup> რ. ხარაძე, ხევსურული ანდრეზი – ხალხური სამართლის წყარო, „მომოხილველი“, ტ. 2, 1951, გვ. 387.

განაჩენის გამოტანისას ძველად მომხდარ ანალოგიურ შემთხვევას ან შემთხვევებს იხსენებდა და მათზე მიღებულ გადაწყვეტილებებს, რომლებიც ანდრეზის სახით გადაეცემოდა თაობებს, პრეცედენტად იყენებდა. ე.ი. საქართველოშიც კონკრეტულ შემთხვევასთან დაკავშირებით ოდესღაც დადგენილი პრეცედენტი მომავალში სამედიატორო სასამართლოების მიერ ანალოგიურ შემთხვევებში გამოიყენებოდა და ზოგადასავალდებულო ქცევის წესად, ჩვეულებითი სამართლის ნორმად იქცეოდა.

ქართული ჩვეულებითი სამართლის მასალებში ვხვდებით უაღრესად საინტერესო მონაცემებს, რომლებიც ეხება ჩვეულებითი სამართლის ნორმების შემუშავების და მათში ცვლილებების შეტანის უძველეს წესს, რომელიც რელიგიურ-სარწმუნოებრივი მომენტებითაა გაჯერებული. ამ თვალსაზრისით, საინტერესოა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, ძირითადად კი ხევსურეთში დაფიქსირებული ერთნოვარაფიული მასალა, რომელშიც ჩანს, თუ როგორ იქმნებოდა ჩვეულებით-სამართლებრივი ნორმები, თავდაპირველად, უძველეს ხანაში, მაშინ, როდესაც ხევსურებმა თავიანთი პირველი სალოცავები შექმნეს და დაიწყეს ჩვეულებითი სამართლის ნორმების შემუშავება, ერთმანეთში ურთიერთობათა მოსაწესრიგებლად.

ცნობილი ქართველი ეთნოგრაფის, ალ. ოჩიაურის მასალების მიხედვით, ხევსურეთში ჩვეულებითი სამართლის ნორმების (ხევსურული რჯულის) წარმოშობა სალოცავებს (ჯვარ-ხატებს) უკავშირდება. ამ თვალსაზრისით უაღრესად მნიშვნელოვანია გუდანის სალოცავი, რომელიც სამი დიდი გვარის – არაბულების, გოგოჭურებისა და ჭინჭარაულების სალოცავ ცენტრს წარმოადგენდა და მთელ ხევსურეთზე დიდი გავლენა ჰქონდა. ალ. ოჩიაური აღნიშნავს, რომ გუდანში შეიქმნა დიდი სალოცავი, გაჩნდნენ მისი მოსამსახურეები; აქ ხალხმა რელიგიურ დღესასწაულებზე დაიწყო მოსვლა. მათ აირჩიეს უფროსი ხალხი და უწოდეს „მბჭე-ხევისბერნი“, „მბჭე-ხევისბერთ“ ხევსურეთში უდიდეს პატივს სცემდნენ, ისინი უნდა ყოფილიყვნენ სახელიანი და დამსახურებულნი როგორც ხალხის, ისე ჯვარიონის (ჯვარის მსახურთა) წინაშე, ძალიან კარგი მცოდნე ხევსურეთის წარსულისა. ისინი დასხდებოდნენ და ბჭობდნენ ხევსურეთის საჭირბოროტო საკითხებზე. ალ. ოჩიაურს მიხედვით, სწორედ ისინი

ჩანან „რჯულის“ ანუ ხევსურული ჩვეულებითი სამართლის ნორმების შექმნელებად. მათ თანდათანობით, გუდანის ჯვარში შეკრებილებმა, შეიმუშავეს „რჯულის“ წესები. გუდანის ჯვარში „რჯულის“ საკითხებზე ბჭობის დროს სხვა თემებიდანაც იწვევდნენ უფროს კაცებს (თუ გზა იქნებოდა). ისინი ქმნიდნენ ახალ ნორმებს, ან თუ „რჯულში“ რომელიმე წესი არ მოსწონდათ დასვამდნენ საკითხს მისი შეცვლის შესახებ. მიღებულ გადაწყვეტილებას ზეპირად იმახსოვრებდნენ და გადასცემდნენ ხალხს — გუდანში ეს რჯული დაწესდა და ეს რჯული გაუქმდაო და სხვა. გუდანში შემუშავებული წესი გადაჭკონდათ სხვა სამლოცველო ადგილებში, რათა მთელი ხევსურეთისათვის გამხდარიყო ცნობილი, მაგალითად, ლიქოკში, ხახმატში, როშკაში, უკან ხადუში, არხოტში, შატილში, სადაც ასევე შეიქმნა სალოცავები. აქ ადგილებზე გუდანში დადგენილ „რჯულს“ ზოგი რამ აკლდებოდა, ზოგი ემატებოდა, ადგილობრივი სპეციფიკის გათვალისწინებით. თუმცა ხევსურული „რჯული“ ძირითადად გუდანის ჯვარში შემუშავდა და ყველა მას ემორჩილებოდა.<sup>1</sup>

აღ. ოჩიაურის მასალებში ჩანს, რომ ხევსურეთში არსებობდნენ „ბჭე-ხვეისბერნი“, რომლებიც უპირველეს ყოვლისა იყვნენ კანონშემოქმედნი და უმნიშვნელოვანეს როლს ასრულებდნენ ხევსურული სამართლის ახალი ნორმების შექმნასა და არსებულ ნორმათა შეცვლაში. თავის დროზე „რჯულის“ შემუშავება გუდანში დაწყებულა. აღ. ოჩიაურის მიხედვით, ყველაზე გავლენიან ცენტრს ხევსურეთში გუდანი წარმოადგენდა. კანონშემოქმედების ცენტრალურ სალოცავში განხორციელება იმას უნდა მიუთითებდეს, რომ უზენაეს კანონმდებლად თვით ჯვარ-ხატი ითვლება, რომლის ავტორიტეტიც სალოცავში შემუშავებული წესების, სამართლის ნორმების შესრულების უზრუნველყოფის გარანტიად შეიძლება იყოს აღქმული. ჯვარ-ხატებში შემუშავებული რჯულის, წესების დარღვევა ხომ, საზოგადოების წევრთა რწმენით, ჯვარ-ხატთაგან მოვლენილ ღვთაებრივ სანქციას გამოიწვევდა.

ის, რომ ფორმალურად კანონშემოქმედი სალოცავია, ჯვარია და

---

<sup>1</sup> აღ. ოჩიაური, ხევსურული რჯული, ხელნაწერი, პირადი არქივი, საქალაქე M<sup>1</sup>84, რვეული 3, გვ. 4-6; მისივე, ქართული ხალხური დღეობების კალენდარი, თბ., 1982, გვ. 81-82.

საზოგადოებაც ასეთად აღიქვამს მას, ჩანს ალ. ოჩიაურის და ვ. ბარდაველიძის იმ მასალებში, რომლებიც მიუთითებენ ქადაგას<sup>1</sup> მონაწილეობაზე კანონშემოქმედების პროცესში. ალ. ოჩიაურის მიხედვით, ყველა ჯვარში წელწად-დღეს (რელიგიურ დღესასწაულზე, რომელიც წლის დასაწყისში იყო) მუშავდებოდა რჯულის საკითხები, რასაც ზოგან ყრილობის ფორმას აძლევდნენ, ზოგან კი ქადაგს სვამდნენ. მაგალითად, ქადაგს სვამდნენ ლიქოკში, გუდანში, რომჰაში, ხახმატში, ხოლო ძალიან ძველად — არხოტსა და შატილშიც, თუმცა შემდეგ არხოტსა და შატილში აღარ სვამდნენ ქადაგს და მის გარეშე საუბრობდნენ. ცენტრალური სალოცავი ხევსურეთში იყო გუდანის ჯვარი. წელწად დილას ქადაგი იქადაგებდა, მათ შორის რჯულში ცვლილების შეტანის თაობაზეც, თუ ამის საჭიროება იყო. წელწადის შემდეგ კი ხალხი კითხულობდა, თუ რა ითქვა გუდანის ჯვარში ქადაგის ან ბჭეხევისბერების მიერ.<sup>1</sup> ვ. ბარდაველიძის მიხედვით კი „... სრულიად ხევსურეთის თემის ხევისბერ-მეწევე (მხედველობაშია ქადაგი — გ.დ.) საღმრთო გუდანის ჯვარის სახელით, მთავარი რჯულისმდებლას როლში გამოდიოდა ხევსურეთის მასშტაბით. მისი ინიციატივით, საღმრთო გუდანის ჯვარში იკრიბებოდნენ ხალხური სამართლის საუკეთესო მცოდნე პირები — ბჭეხევისბერები, რომლებსაც, მეწევის ორაკულის საფუძველზე, გადაწყვეტილებანი გამოჰქონდათ ან სრულიად ხევსურეთის რჯულში ცვლილებები შეჰქონდათ...“<sup>2</sup>

როგორც ვხედავთ, ალ. ოჩიაურისა და ვ. ბარდაველიძის მონაცემების მიხედვით, კარგად ჩანს ქადაგის როლი სამართლებრივი საკითხების გადაწყვეტაში. უზენაეს კანონმდებლად ხევსურული მასშტა-

---

\* ქადაგი — ღვთაების რჩეული პირი, ითვლებოდა მეწევედ, შუამავლად აღამიანებსა და ღვთაებებს შორის. სწამდათ, რომ ქადაგში ღვთაება ისაღვრებდა და მისი პირით ამცნობდა ხალხს თავის ნება-სურვილს. ქადაგობის ინსტიტუტი განსაკუთრებით კარგად არის შემონახული აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, სადაც ქადაგს ხატის მსახურთა წრეში ერთ-ერთი უმთავრესი ადგილი ეჭირა... ქადაგს სამლოცველოში მხოლოდ რელიგიური დღესასწაულის დროს (ძირითადად ახალ წელს) დასვამდნენ. ქადაგი უწინასწარმეტყველებდა მეთემეებს, თუ რა ელოდათ მომავალი წლის მანძილზე (ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 10, თბ., 1986, გვ. 441).

<sup>1</sup> ალ. ოჩიაური, ქართული ხალხური დღეობების კალენდარი, თბ., 1982, გვ. 81-82.

<sup>2</sup> ვ. ბარდაველიძე, ხევსურული თემის მმართველობის სისტემა, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, ტ. XIII, №10, 1952, გვ. 627.

ბით, გუდანის ჯვარი გვევლინება, სწორედ იგი აღგენს ხევსურული რჯულის ნორმებს და ცვლილებები შეაქვს რჯულში, ხოლო მის ნებას ქადაგი უცხადებს გუდანის ჯვარში შეკრებილ, ჩვეულებითი სამართლის შესანიშნავად მცოდნე ბჭეებს. ასე რომ, ქადაგის მონაწილეობა კანონშემოქმედებით საქმიანობაში ალ. ოჩიაურისა და ვ. ბარდაველიძის მასალებში აშკარად ჩანს, რაც ცალსახად მიუთითებს, რომ, ხალხის რწმენით, „რჯულის“ დამდგენი უზენაესი ღვთაებაა, რადგანაც ქადაგი სწორედ მის ნებას გამოხატავს (სამართალშემოქმედების ასეთი წესი, როგორც ჩანს, ხევსურეთში ძველად, ადრეულ პერიოდში მოქმედებდა).

ღმერთის აღქმა უზენაეს კანონმდებლად უძველეს პერიოდში ქართველთათვის დამახასიათებელი უნდა ყოფილიყო. გამოჩენილი ქართველი იურისტი მეცნიერი გ. ნადარეიშვილი მიუთითებს, რომ „ძველ ქართველთა რელიგიური წარმოდგენების მიხედვით, ქცევის წესს, „რიგს“ ღმერთი აძლევდა ხალხს. აქედან გაჩნდა გამოთქმა „მორიგე ღმერთი“, ე.ი. ღმერთი, რომელიც ქვეყანას რიგს, ქცევის წესს უბოძებს და ადამიანებს შორის ურთიერთობას აწესრიგებს“<sup>1</sup>. ხევსურეთში „რჯულის“ წესების ჩამოყალიბების შესახებ საუბრისას იგი აღნიშნავს, რომ ხევსურეთის რაღაც ანალოგიური, მაგრამ ალბათ უფრო არქაული ელფერის სოციალურ-რელიგიური ინსტიტუტები წინარეკლასობრივი ეპოქის ქართველთა ტომებშიც უნდა არსებულებოდა. როცა ჩნდებოდა აუცილებლობა შეეტანათ ცვლილებები ქცევის წესებში, სათანადო სასულიერო პირი, ქურუმი, ქადაგი და ა.შ. „ღვთაებას უკავშირდებოდა“ და ღმერთის მიერ „ნაკარნახევ“ სულიერი თანაცხოვრების წესებს, ხალხს აუწყებდა. დაახლოებით ასეთი ვითარება იგულისხმება ძველი აღმოსავლეთის ქვეყნებსა და საბერძნეთში. მაგალითად, სპარტაში ძვ. წ. აღ-ის მეორე ათასწლეულის დასასრულს იყვნენ სპეციალური მოხელეები – ეფორები, რომელთაც ევალებოდათ ღვთაების ნაკარნახევი ქცევის წესები და ნორმები ეუწყებინათ ხალხისათვის.<sup>2</sup> ღვთაებრივი ნების გამოცხადება სასულიერო პირთა, ქურუმთა მეშვეობით, უძველეს ხანაში, საყოველთაოდ გავრცელებულ მოვლენას წარ-

<sup>1</sup> გ. ნადარეიშვილი, უძველესი სოციალური ნორმები საქართველოში, საქართველოს ახალგაზრდა იურისტთა ასოციაციის „აღმანახი“, №14, 2000, გვ. 129.

<sup>2</sup> გ. ნადარეიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 130-131.



მოადგენდა და მასზე ფართოდ აღარ ვისაუბრებთ, მხოლოდ აღვნიშნავთ, რომ ხევსურეთში, ეთნოგრაფიული მასალების მეშვეობით დაფიქსირებული „რჯულის“ (სამართლის) ნორმების დადგენის უძველესი წესი გარკვეულ წარმოდგენას გვიქმნის იმის შესახებ, იუ როგორ უნდა მომხდარიყო თავის დროზე ჩვეულებითი სამართლის ნორმების ჩამოყალიბება.

აღ. ოჩიაურისა და ვ. ბარდაველიძის მასალებში კარგად გამოჩნდა ჩვეულებითი სამართლისათვის დამახასიათებელი პარტიკულარიზმი. კერძოდ ის, რომ ჩვეულებით სამართალს შეუძლია კარკვეული თავისებურება ახასიათებდეს ადგილობრივი სპეციფიკის გათვალისწინებით. როგორც დავინახეთ, გუდანის სალოცავიდან სხვა თემებში(ლიქოკში, ხახმატში, რომკაში, უკანხადუში, არჯოტში, შატილში) გადაცემულ რჯულს შესაძლოა გარკვეული კორექცია განეცადა.

აღ. ოჩიაურის მასალებში არის მინიშნება, რომლის მიხედვითაც ბჭეები რჯულის წესების, ახალი სამართლებრივი ნორმების შემუშავებას, ძირითადად მას შემდეგ ახდენდნენ, როდესაც რაღაც კონკრეტულ შემთხვევას პირველად ექნებოდა ადგილი და არავინ იცოდა, თუ როგორ უნდა მომხდარიყო ამ საქმის, კაზუსის გადაწყვეტა, რადგანაც არანაირი შესაბამისი ნორმა არ არსებობდა. აღ. ოჩიაური აღნიშნავს, რომ ხევსურები არა მარტო მეზობლებს ეცემოდნენ, არამედ ერთმანეთშიც ჰქონდათ ძალმომრეობა, ხდებოდა მკვლელობა, დაჭრა, ქაღის მოტაცება, მამულის წართმევა და სხვა. ხევსურებში ერივნენ ჭკვიანი კაცები და ისინი ფიქრობდნენ მტრების შერიგებაზე, მაგრამ შერიგებას სჭირდებოდა შემუშავებული წესი, რაც ჯერ არ იყო.<sup>1</sup> სწორედ ამ წესების შემუშავება, კონკრეტული ფაქტებიდან გამომდინარე იწყებს აღ. ოჩიაურის მასალების მიხედვით, სალოცავში შეკრებილმა „ბჭეხევისბერებმა“. ბჭეები ცხადია იმსჯელებდნენ მომხდარ კაზუსთან დაკავშირებით და გადაწყვეტილებას იღებდნენ არა რაიმე წესის, ნორმათა მიხედვით, არამედ როგორც აღ. ოჩიაური აღნიშნავს, „უწესოდ“, „შედარებით“, თავიანთი საკუთარი შეხედულებისა და ჩვეულებითი სამართლის (ხევსურული რჯულის) ძირითადი პრინციპების გათვალ-

<sup>1</sup> აღ. ოჩიაური, ხევსურული რჯული, ხელნაწერი, პირადი არქივი, საქაჯალდე M'84, რვეული 3. გვ. 3-4.

ისწინებით და ეს გადაწყვეტილება გამომდინარე მათი ავტორიტეტიდან, სალოცავებისადმი ხევსურთა პატივისცემიდან, წესად იქცეოდა და ზოგადი ხასიათის ქცევის წესის, ხევსურული სამართლის ნორმის სახეს იღებდა. ამრიგად, ბჭეები იღებდნენ გადაწყვეტილებას, თუ როგორ უნდა გადაწყდეს ესა თუ ის კაზუსი და მას, როგორც პრეცედენტს, ეყრდნობოდნენ შემდეგ „რჯულის კაცები“ (მედიატორები) ანალოგიურ საქმეებზე გადაწყვეტილების გამოტანისას. ეს გადაწყვეტილება „ანდრეზის“ სახით გადაეცემოდა შთამომავლობას.

აღ. ოჩიაურის ხევსურულ მასალებში არის ძველი გადმოცემის სახით შემორჩენილი რამდენიმე კონკრეტული ფაქტი, რომელიც ადასტურებს, რომ უძველესი დროიდან ხევსურეთში ახალი სამართლებრივი ნორმების დადგენა მას შემდეგ ხდებოდა, რაც ახალ კაზუსს ექნებოდა ადგილი. ამ მასალებით, კონკრეტულ საქმეზე მოწვეული მოსამართლის, ავტორიტეტული პიროვნების გადაწყვეტილება იქცევა პრეცედენტად, რათა მომავალში, ანალოგიურ შემთხვევაში, მოსამართლეები განაჩენის გამოტანისას მას დაეყრდნონ. მაგალითად, აღ. ოჩიაურს მოჰყავს ხევსურული სამართლის კარგად მცოდნის, სოფელ უკანახადუში მცხოვრები შიშია ქერაულის მონათხრობი (მასალა ჩაწერილია 1945 წელს). მისი თქმით, როდესაც ხევსურეთში პირველად მოხდა ქალის მკვლელობა, კერძოდ, ლიქოკში, ხალხს გადაუწყვეტია მტრების შერიგება, მაგრამ არავის სცოდნია კაცის თავსისხლი უფრო მეტად უნდა შეფასებულყო თუ ქალის. ეს რომ ვერავინ შეძლო, თქვეს, რომ ამ საქმეს გაარჩევს ისეთი ხნიერი კაცი, რომ წევრი ჯერ გათუთრებული ჰქონდეს სიბერით და შემდეგ კი გაყვითლებული. ასეთი კაცი იყო ერთი ქისტის, რომელიც მოიყვანეს. ამ ქისტს უთქვამს: „ღიაცის არც მეომარია ადგილისა და გვარის დამცველი, არც ჭკვაგონითა და ძალ-ღონით შეუძლია კაცის ოდენი, ამიტომ ღიაცის თავი კაცისთავის ნახევრად უნდა შეფასდეს“ და ღიაცის თავსისხლი 30 ძროხად შეფასდა, კაცისთავის ნახევრად.<sup>1</sup> ეს შემთხვევა საინტერესოა იმით, რომ პირველად მოხდა ქალის მკვლელობა, და არავითარი გადასახადი ამისთვის დადგენილი არ იყო. ამ საკითხის გადასაწყვეტად მოიყვანეს ხანშიშესული, გამოცდილი კაცი და ამ კონკრეტულ საქმესთან

<sup>1</sup> აღ. ოჩიაური, ხევსურეთის რჯული, რვეული 1, გვ. 1-3.

დაკავშირებით მის მიერ მიღებული გადაწყვეტილება პრეცედენტად იქცა და დროთა განმავლობაში სამართლის ნორმად ჩამოყალიბდა. დღესაც ხევსურეთში მამაკაცის თავისისხლი 60 ძროხადაა შეფასებული, ხოლო ქალისა – 30 ძროხად. მას შემდეგ, რაც პირველად მოხდა ქალის მკვლელობა და დადგინდა შესაბამისი გადასახადი, ქალის ყოველი შემდგომი მკვლელობის შემთხვევაში, მკვლელს 30 ძროხა ეკისრება.

ყოველივე ზემოთ თქმული ხევსურულ რჯულზე, სრულიად შესაძლებელია, საერთოდ, ჩვეულებით სამართალზე განვაერთოთ და ამ მასალების მიხედვით დავადასტუროთ, რომ ჩვეულებითი სამართლის ნორმების წარმოქმნა თავდაპირველად პრეცედენტის საუკუძველზე ხდებოდა. ამრიგად, ჩვეულებითი სამართლის ნორმები ძირითადად დგინდებოდა საჭიროებისამებრ, განსაზღვრული წესით, როდესაც რაღაც ისეთი შემთხვევა მოხდებოდა, რომელიც ჩვეულებითი სამართლით არ იყო მოწესრიგებული. გუდანში ბჭეების შეკრება, სწორედ, ამის მაგალითია.

ჩვენს მიერ ზემოთ მოტანილი ლეონტოვიჩის მასალებში ყურადღებას იპყრობს ერთი მომენტი. თუ სამედიატორო სასამართლო ვერ გადაწყვეტდა სადავო საქმეს იმის გამო, რომ შესაბამისი ნორმა არ არსებობდა, დღის წესრიგში დგებოდა სრულიად ახალი გადაწყვეტილების მიღება, რომელიც პრეცედენტი გახდებოდა შემდგომში ანალოგიური საქმეების გადასაწყვეტად, ამას კი, რაც ჩვენი აზრით, ლეონტოვიჩთან ჩანს, გააკეთებდნენ არა მოცემულ საქმეზე მხარეების მიერ ჩამოყალიბებული სამედიატორო სასამართლოს წევრები, არამედ ამისათვის სპეციალურად მოწვეული ჩვეულებითი სამართლის მცოდნე პირები, მოხუცები. ასეთივე წესთან უნდა გვქონდეს საქმე ხევსურეთშიც. აქაც, თუ კონკრეტულ საქმეზე სამედიატორო სასამართლო ვერ ვაიხსენებდა „ანდრეზს“, ე.ი. არანაირი წესი ასეთი საქმის გადასაწყვეტად არ არსებობდა, მაშინ მოცემულ კაზუსთან დაკავშირებით, ახალი გადაწყვეტილება უნდა მიღებულიყო, რომელიც შემდგომ ანალოგიურ საქმეებზე წესად იქცეოდა. აი, ასეთ შემთხვევაში, ხევსურეთში, როგორც ჩანს, ხდებოდა გამოცდილი, ხნიერი, ჩვეულებითი სამართლის კარგად მცოდნე პირების თავშეყრა სალოცავში, რაც ალ. ოჩიაურის მასალებში ჩანს (თუმცა უფრო გვიანდელ პერიოდში ქადაგის მონაწილეობა აღარ გვხვდება).

ცხადია, როდესაც რაღაც შემთხვევას პირველად ექნებოდა ადგილი და შესაბამისი ნორმის არარსებობის გამო, სათანადო წესით (რაზეც ზემოთ გვქონდა საუბარი), ამ საქმესთან დაკავშირებით გადაწყვეტილება იქნებოდა გამოტანილი, იგი ზოგადი ხასიათის ქცევის წესად, სამართლის ნორმად ჩამოყალიბდებოდა იმდენად, რამდენადაც შემდგომში, ანალოგიურ შემთხვევებში მედიატორ-მოსამართლეები ამ გადაწყვეტილებას პრეცედენტად აღიარებდნენ და გადაწყვეტილების გამოტანისას მას დაეყრდნობოდნენ. გასათვალისწინებელია ისიც, რომ კონკრეტულ შემთხვევაში; როდესაც მედიატორები საქმეს განიხილავდნენ, სრულიად ბუნებრივი იქნებოდა, თუ მათ არ ახსოვდათ, როდის მოხდა პირველად ანალოგიური შემთხვევა (ეს შესაძლოა ძალზე დიდი ხნის წინათაც მომხდარიყო), მასთან დაკავშირებული გადაწყვეტილების მიღების პერიპეტეიები, ამიტომ მედიატორი მოსამართლეები იმ ანალოგიურ შემთხვევებს იხსენებდნენ, რომლებიც მათთვის უფრო ახლო პერიოდში იყო მომხდარი და სხვა სამედიატორო სასამართლოს იმ გადაწყვეტილებას, იმ პრეცედენტს ეყრდნობოდნენ, რომელსაც ან რომელიმე მედიატორთაგანი თვითონ მოესწრო ან გადმოცემით ჰქონდა გაგონილი. ასე რომ, ხევისურეთში მედიატორ-მოსამართლეთა მიერ განაჩენის გამოტანისას, ძირითად წყაროს მსგავს საქმეზე ადრე გამოტანილი განაჩენი წარმოადგენდა, რომელიც „ანდრეზის“ სახით იყო შემორჩენილი მოსამართლეთა მეხსიერებაში (ანალოგიურ ვითარებას ჩრდილოეთ კავკასიაშიც ვხვდებით). ხევისურები დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ იმას, რომ სამედიატორო სასამართლოს შემადგენლობას განაჩენის გამოტანისას არ დაერღვია ჩვეულებითი სამართლის შესაბამისი ნორმა, არ გადაეხვია „რჯულისათვის“, რადგანაც თუ სასამართლო „რჯულის“ დარღვევით გამოიტანდა განაჩენს, ეს შესაძლოა პრეცედენტი გამზდარიყო მომავალში მომხდარ ანალოგიურ შემთხვევებში და სამართლის ნორმად ჩამოყალიბებულიყო სხვა სასამართლოთა მიერ არაერთგზის მასზე დაყრდნობის შემთხვევაში. ამასთან დაკავშირებით, ალ. ოჩიაურის მასალებში არის მინიშნება, სადაც ვკითხულობთ, რომ მაგალითად, თუ „რჯულის კაცი“ ანუ მედიატორი გადახრას აკეთებს, სხვა „რჯულის კაცი“ ეტყვის მას: „მე მაგ რჯულს არ დავსდებ, ბოლოს ეგ რჯულად დარჩების“. ალ. ოჩიაურის განმარტებით, ახლაც შეიძლება ვინმემ გაატაროს უწესო წესი და ის რჩება

რჯულად, რადგანაც სხვა შემთხვევაში მედიატორები სწორედ ამ გადაწყვეტილებას უთითებენ; ის საქმე ასე გაირჩაო.<sup>1</sup> ე.წ. სამედიატორო სასამართლოს კონკრეტული შემადგენლობა სრულიად შესაძლებელია „რჯულში“ ცვლილებების შემტანი გამხდარიყო. აქ. ოჩიაური ამის ერთ-ერთ შესაძლო მიზეზად ძალდატანებას ასახელებს, როდესაც მრავალრიცხოვან გვარს თავისი გააქონდა შედარებით მცირერიცხოვანთან, როდესაც მისთვის სასურველ გადაწყვეტილებას „რჯულის“ დარღვევით აღწევდა. ამას ეწოდებოდა „ურჯულო რჯული“ და ამას ყველა რჯულის მცოდნე ხევესური ერიდებოდა და როდესაც საქმის „გასარჯულავად“ (გასარჩევად) ისხდნენ, იტყოდნენ: „მე ურჯულო რჯულს აქ ვერ დავდებ და მერე თავის სოფელში ვერ წავიღებო“.<sup>2</sup> როგორც ვხედავთ, გამოცდილი ხევესური მოსამართლეები იმიტომ არიდებდნენ თავს „რჯულის“ დარღვევას, რომ იცოდნენ — ეს „ურჯულო რჯულის“ დამკვიდრებას გამოიწვევდა მათ სოფელშიც და საერთოდ ხევესურეთშიც. ხევესურეთში „რჯული“ უმნიშვნელოვანეს როლს ასრულებდა, იგი სხვადასხვა კონფლიქტური ურთიერთობის დარეგულირების ძირითად საფუძველს წარმოადგენდა. ხალხს უდიდესი პატივისცემა ჰქონდა „რჯულის“ მიმართ, „რჯულის მოჭრილი ხელი არ მეტკინებაო“, იტყოდნენ ხევესურები. ამიტომ რჯულის უგულვებელყოფას ხევესურეთში, „ურჯულო რჯულის“ დადგენას, შესაძლოა რჯულისადმი ასეთი რწმენა და აქედან გამომდინარე საზოგადოებრივი თანაცხოვრების რაღაც საწყისები შეერყია, ჭკვიან ხევესურებს კი კარგად ესმოდათ ამის დაუშვებლობა.

ჩვეულებითი სამართლის ნორმების შემოქმედი შესაძლოა სახალხო ყრილობაც ყოფილიყო. თ. ლეონტოვიჩი მიუთითებს, რომ ჩრდილო კავკასიელ მთიელებში ჩვეულებითი სამართლის ნორმები სახალხო კრებების „მასლაჰათის“ ფორმითაც ყალიბდებოდა.<sup>3</sup>

ცნობილია, რომ სახალხო კრება ჩვეულებითი სამართლის საფუძველზე მოქმედი სახალხო თვითმმართველობის ორგანო იყო და მას სხვა ფუნქციებთან ერთად სასამართლო ფუნქციაც ჰქონდა. თ. ლეონ-

<sup>1</sup> ალ. ოჩიაური, ხევესურეთის რჯული, ხელნაწერი, M'84, რვეული 3, გვ 5-6.

<sup>2</sup> ალ. ოჩიაური, ხევესურული ხალხური დღეობების კალენდარი III, ბუდე-ხევესურეთი, ხელნაწერი, რვეული 45, გვ. 700-701.

<sup>3</sup> თ. ლეონტოვიჩი, დასახ. ნაშრ. იქვე.

ტოვიჩის მიხედვით გამოდის, რომ როდესაც იგი რაიმე კონკრეტული სახის საქმეზე პირველად მიიღებდა გადაწყვეტილებას, ეს გადაეცემოდა შთამომავლობას და ანალოგიურ საქმეებზე პრეცედენტად იქნებოდა გამოყენებული, რის შედეგადაც ჩვეულებითი სამართლის ნორმად იქცეოდა. არსებობს კონკრეტული ფაქტები, როდესაც სახალხო ყრილობას ცვლილებები შეაქვს ჩვეულებითი სამართლის არსებულ ნორმებში. ამ თვალსაზრისით, უაღრესად საინტერესოა ხევსურეთში, არხოტის თემის სახალხო ყრილობის მიერ საბჭოთა ხელისუფლების პირობებში, 1927 წელს, სისხლ-მესისხლეობის წესებში ცვლილებების შეტანა. არხოტის თემში შემავალი სამი სოფლის (ამღის, ჭიმღის, ახიელის) მოსახლეობამ გადაწყვიტა შეემსუბუქებინა სისხლ-მესისხლეობის ძველი წესები, რადგანაც ისინი უმძიმეს მდგომარეობაში აყენებდნენ არა მარტო მკვლელს, არამედ მის ნათესაობასაც. მათ არხოტის თემის სამივე სოფლიდან აირჩიეს ხევსურეთის რჯულისა და ზნე-ჩვეულებების მცოდნე ხალხი, რათა ემსჯელათ აღნიშნულ საკითხზე, გამოეჩანათ დადგენილება და დასამტკიცებლად წარედგინათ ხალხისათვის საერთო ყრილობაზე. მათ სამი დღე და ღამე იმსჯელეს და გამოიჩანეს დადგენილება. არხოტის თემის ყრილობის მონაწილეთა უმრავლესობამ მხარი დაუჭირა ამ დადგენილებას და იგი მიღებულ იქნა.<sup>1</sup> როგორც ვხედავთ, რჯულში ცვლილებების შეტანის მიზნით, საზოგადოების (ამ შემთხვევაში არხოტის თემის) ყრილობა რჯულის მეტად კარგად მცოდნე, ავტორიტეტულ პიროვნებებს ირჩევს და ავალებს მსჯელობის შედეგად გარკვეული დადგენილების გამოტანას. ამ პიროვნებებს, ჩვენი აზრით, ბევრი საერთო აქვთ ალ. ოჩიაურის მასალებში მოხსენიებულ „ბჭუ-ხევისბერებთან“, რომლებიც ასევე საზოგადოებაში უდიდესი ავტორიტეტით სარგებლობდნენ და ძველი წეს-ჩვეულებების უბადლო მცოდნეებად ითვლებოდნენ. როგორც დავინახეთ, ისინი რჯულმდებლებად გვევლინებოდნენ და არსებულ რჯულში ცვლილებებიც შეჰქონდათ (საფიქრებელია, რომ რჯულში ცვლილებების შეტანის აუცილებლობას მათ რაიმე კონკრეტული ფაქტი, ან ფაქტები მიანიშნებდა). მოცემულ შემთხვევაში არხოტის თემის ყრილობის მიერ არჩეულმა ავტორიტეტულმა პირებმა ფაქტობრივად იგივე ფუნქცია შეასრულეს, რასაც, ალ. ოჩიაურის მასალებით თუ ვიმსჯელებთ, გუდა-

<sup>1</sup> ს. მაკალათია, ხევსურეთი, თბ., 1984, გვ. 89-92.

ნის ჯვარში შეკრებილი „ბჭე-ხვეისბერები“ ასრულებდნენ. მხოლოდ მათი დადგენილება თემის ყრილობამ ხმათა უმრავლესობით დაამტკიცა და მისი შესრულების უზრუნველყოფის მიზნით არხოტის ჯვარში ჩასვა სამანი.<sup>1</sup>

ამრიგად, ჩვეულებითი სამართლის წარმოშობასთან დაკავშირებული ასპექტების განხილვიდან გამომდინარე შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ჩვეულებითი სამართლის ნორმების წარმოშობის უძველესი წესი, დაფიქსირებული ალ. ოჩიაურის ხეცსურულ მასალებში, ჩვეულებითი სამართლის ნორმების დადგენის უნივერსალური წესი უნდა ყოფილიყო. ფაქტობრივად, ჩვეულებითი სამართლის ნორმების დამდგენლებად (რჯულმდებლებად) გვევლინებიან საზოგადოების ავტორიტეტული, პატიოსანი, უფროსი ხალხი (ხეცსურეთში ბჭეებად წოდებულნი). მაშინ როდესაც, ხეცსურული რჯული თავდაპირველად იქმნებოდა ისინი მოცემული ტერიტორიული ერთეულის (ხეობის, თემის) მთავარ სალოცავში იკრიბებოდნენ და იქ ბჭობდნენ ახალი ნორმების დაწესებისა და უკვე არსებულ ნორმებში ცვლილებების შეტანაზე, ასევე, ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით, შესაძლოა ეს განხორციელებულიყო მათთვის ქადაგის მიერ სალოცავის (ჯვარ-ხატის) ნების გამოცხადებით. სამართალშემოქმედების ასეთი წესი დამახასიათებელი იყო იმ საზოგადოებებისათვის, რომლებიც უზენაეს კანონმდებლად აღიქვამდნენ ღმერთს, მოცემული ტერიტორიული ერთეულის მთავარ სალოცავს, რომლის ნების განმცხადებელია ქურუმი (აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში -- ქადაგი).<sup>2</sup>

<sup>1</sup> ს. მაკალათია, დასახ. ნაშრ., გვ. 90.

<sup>2</sup> ქართველ მთიელთა რწმენა-წარმოდგენით, უზენაესი რჯულმდებელი, მსაჯული ღმერთია, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში მას მორიგე ღმერთი ჰქვია. ისინი ასევე თაყვანს სცემენ მრავალ ადგილობრივ ღვთაებას. ერთნი თემურ ორგანიზაციათა მფარველები იყვნენ, მეორენი, ტერიტორიულ-ეთნიკური ჯგუფებისა (ფშავ-ხეცსურების, თუშების, მოხვეების, მთიელ-გულამაყრელებისა), სათემო თუ სატომო ღვთაებებს უწოდებენ ჯვარს და ხატს, აგრეთვე, ღვთისშვილის (ვ. ბარდაველიძე, ქართველი ტომების ასტრარულ ღვთაებათა პანთონის განვითარების ერთი უძველესი საფეხურთაგანი, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, X, 1959, გვ. 160-161), ხალხის წარმოდგენით, მორიგე ღმერთი ზეცაშია და სამშეოში არასოდეს ჩამოდის. ღვთისშვილთა მუდმივი სამყოფელიც ზეცაშია, თუმცა ისინი ჩამოდიან სამშეოში და პატრონობენ თავის საყმოს (გ. კოპალეიშვილი, „სამშეო“ და „სულეთი“ ფშაველ-ხეცსურთა წარმოდგენების მიხედვით, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის. XXIII, 1987, გვ. 212). ღვთისშვილი თემის სრული ბატონ-პატრონი იყო, თემი კი მისი საყმო, თემის წევრები კი ყმები.

ავტორიტეტული, რჯულის მცოდნე, უფროსი ხალხის მიერ ჩვეულებითი სამართლის ახალი ნორმების დადგენა (უფრო სწორედ არსებულ ნორმებში ცვლილებების შეტანა) ხევესურეთში XX საუკუნეშიც ფიქსირდება. ჩვენს მიერ მოყვანილ შემთხვევაში ამ პიროვნებებს თემის ყრილობა ირჩევს და მათ მიერ მიღებულ გადაწყვეტილებას ხმების უმრავლესობით ეს ორგანო ამტკიცებს. ე.ი. სახეზეა საზოგადოების ყრილობის მიერ სამართალშემოქმედებითი საქმიანობის განხორციელება. აღსანიშნავია, რომ საზოგადოების ყრილობის მიერ ჩვეულებითი სამართლის ნორმების დადგენა არა მარტო ხევესურეთში ფიქსირდება, იგი საქართველოს სხვა კუთხეებშიც გვხვდება (მაგალითად, სვანეთში).

დადგენილი ჩვეულებით-სამართლებრივი ნორმები ზეპირად გადაეცემოდა შთამომავლობას. დროთა განმავლობაში ხდებოდა მათი შესწორება, დახვეწა, ცვალებადი რეალობისადმი მისადაგება. ჩვეულებითი სამართლის ნორმის შეფარდებას ძირითადად ახდენდნენ სამედიატორო სასამართლოები. მედიატორი-მოსამართლეები იხსენებდნენ, თუ როგორი გადაწყვეტილება მიიღეს ანალოგიურ საქმეზე მათმა წინამორბედმა მედიატორებმა, ხოლო მათ განაჩენს მსგავს საქმეზე დაეყრდნობოდნენ შემდგომში არჩეული სამედიატორო სასამართლოები.

ახლა მოკლედ განვიხილოთ ჩვეულებითი სამართლის ძირითადი დამახასიათებელი თავისებურებანი.

ჩვეულებითი სამართალი პარტიკულარული ხასიათისაა. ლეონტოვიჩი აღნიშნავს, რომ არა მხოლოდ თითოეულ ტომს, არამედ თითოეულ თემს, აუღს თავისი განსაკუთრებული ადათები აქვს.<sup>1</sup> გამოჩენილი ქართველი მეცნიერი ისიდორე დოლიძე ასევე ხაზს უსვამს ჩვეულებითი სამართლის პარტიკულარურობას და წარმოაჩენს მას როგორც დაქსაქსულ-დაქუცმაცებულ სამართლებრივ სისტემას, როდესაც ყოველ კუთხეს, თემს, სოფელს და ადგილს თავისი ჩვეულება აქვს. მისი თქმით, ტყუილად როდი ეწოდება წყაროებში ჩვეულებით სამართალს „ალაგისა და გვარის წესი“. ე.ი. ადგილობრივი და საგვარეულო ადათი.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Ф. Леонтович. Адамы кавказских горцев, т. 1, Одесса, 1882, с. 24.

<sup>2</sup> ი. დოლიძე. საქართველოს ჩვეულებითი სჯული, თბ., 1960, გვ. 11-12. ი. დოლიძე. ეს მხედველობაში აქვს ბექა-აბულას სამართლის წიგნის 43-ე, 49-ე მუხლები. ბერძნული სამართლის ქართული ვერსიის 372-ე მუხლი. იხ. ი. დოლიძე. ძველი ქართული სამართალი, თბ., 1953, გვ. 83.



ქართულ ჩვეულებით სამართალთან დაკავშირებით ეს მოსაზრებანი ძირითადად მართებულია. მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ საქართველოს თითოეულ სოფელში თუ თემში პრინციპულად განსხვავებული სამართლებრივი ნორმები არსებობდა. ჩვეულებითი სამართალი ხალხის მართლშეგნებაზე, ცნობიერებაზე დაფუძნებული. ქართველი ერი კი საერთო ცნობიერების, ეთნოფსიქოლოგიის მატარებელია და ცხადია, რომ ქართული ჩვეულებითი სამართალი სხვადასხვა კუთხეში, თემში, სოფელში საერთო საფუძვლებზე და პრინციპებზე დამყარებული. მაგალითად, ხევსურეთის სხვადასხვა თემში შესაძლოა, ესა თუ ის სამართლებრივი ინსტიტუტები რაღაც ნიუანსით განსხვავდებოდნენ ერთმანეთისაგან, მაგრამ საერთო კულტურულ, სარწმუნოებრივ ფსიქოლოგიურ საფუძველზე არიან აღმოცენებული. ამ ინსტიტუტებს საერთო პრინციპები ახასიათებთ და სხვადასხვა თემში მათ საერთო უფრო მეტი აქვთ, ვიდრე განმასხვავებელი. ამიტომ სრულიად შესაძლებელია საუბარი ისეთ ფენომენზე, როგორცაა ხევსურული ჩვეულებითი სამართალი, ან თუნდაც სვანური ჩვეულებითი სამართალი, ასევე ქართული ჩვეულებითი სამართალი. საქართველოს სხვადასხვა კუთხის ჩვეულებითი სამართლის ყველა ინსტიტუტში შეიძლება რაღაც საერთო მახასიათებლის გამოყოფა, რომელიც ამ ინსტიტუტის არსის განმსაზღვრელია.

აქვე აუცილებელია აღვნიშნოთ, რომ ქართულ ჩვეულებით სამართალს, განსაკუთრებით ქართველ მთიელთა სამართალს, უამრავი საერთო აქვს ჩრდილო კავკასიელ მთიელთა ჩვეულებით სამართალთან. ეს არ უნდა იყოს გასაკვირი. თუ გავითვალისწინებთ, რომ ქართველ მთიელთა წარმართულ სარწმუნოებასა და ჩრდილო კავკასიელ მთიელთა წარმართობას საერთო საფუძველი აქვთ. ხოლო ამ საერთო სარწმუნოებრივ საფუძველზე წარმოქმნილი ჩვეულებითი სამართლის ინსტიტუტები ერთგვაროვანი ბუნების მატარებელი არიან.

პარტიკულარიზმის გარდა უნდა აღვნიშნოთ ჩვეულებითი სამართლის ისეთი თვისება, როგორცაა მისი კონსერვატიულობა. ამასთან დაკავშირებით, ი. დოლიძე აღნიშნავს, რომ ჩვეულებითი სამართლის მნიშვნელოვანი ნიშან-თვისებაა ის, რომ წარმოადგენს საუკუნეობრივი ტრადიციით დაცულსა და განმტკიცებულ სამართლის ფორმას. ამასთან,

ეს ფორმა უფრო მტკიცე და უცვლელია, ვიდრე მოქმედი სამართლის სხვა რომელიმე წყარო.<sup>1</sup>

საუკუნეების მანძილზე ხალხის ცნობიერებაში დამკვიდრებული სამართლებრივი ჩვეულებები, რომლებიც თაობიდან თაობას გადაეცემა, ცხადია, კონსერვატიულია. მათი შეცვლა, შესწორება ხალხის ცნობიერებაში რაღაც სეგმენტის შეცვლას მოითხოვს და შესაძლოა, მსოფლმხედველობრივ ცვლილებასთანაც კი იყოს დაკავშირებული. ამას კი შესაძლოა რამდენიმე თაობა დასჭირდეს. ხშირად სასელმწიფო ხელისუფლებაც კი უძლურია, ახალი ნორმების დადგენის ან ჩვეულებითი სამართლის ნორმების აკრძალვის მიუხედავად, შეზღუდოს ჩვეულებითი სამართლის ნორმების მოქმედება. ჩვეულებითი სამართლის კონსერვატიულობის მანიშნებელია თუნდაც ის გარემოება, რომ იგი XX-XXI საუკუნეების მიჯნაზეც კი აგრძელებს არსებობას. მაგალითად, ხევსურები და სვანები ხშირად დაკვებ ძველი წესით, ჩვეულებითი სამართლის ნორმების მიხედვით არჩევენ და სასამართლო მტკიცებულებად ფიცს და ცოდვის მოკიდებას იყენებენ, რომლებიც უძველესი სამართლებრივი ინსტიტუტებია და უძველესი დროიდან არსებობს.

ჩვეულებით სამართალზე ძალზე დიდი და არსებითია რელიგიურ-სარწმუნოებრივი ფაქტორების გავლენა. საზოგადოებაში, რომელშიც ჩვეულებითი სამართლის პრიმატია, საზოგადოებრივ მართლშეგნებას ფაქტობრივად აყალიბებს და განსაზღვრავს მისი რელიგიურ-სამართლებრივი მრწამსი. საზოგადოების რელიგიურ-სარწმუნოებრივი შეხედულებანი ჩვეულებით-სამართლებრივი ნორმების საფუძველს წარმოადგენს. ქართული ჩვეულებითი სამართლის წარმოშობა დაკავშირებული უნდა იყოს ქრისტიანობამდელი წარმართული სარწმუნოების დამკვიდრებასთან. ეს განსაკუთრებით კარგად ჩანს აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ჩვეულებით სამართალთან დაკავშირებით, რომელშიც ქრისტიანობის შეტანის შემდეგაც წარმართული ელემენტი საკმაოდ მძლავრი იყო. იგი განაპირობებდა სწორედ ჩვეულებითი სამართლის ნორმების შინაარსს. ხალხის რწმენით, მიცვალებულთა სულები დიდ გავლენას ახდენენ ხალხის ცხოვრებაზე, საზოგადოებრივ ურთიერთობაზე, ყოფით საკითხებზე. განსაზღვრავენ ხალხის ბედ-იღბალს, იწვევენ

<sup>1</sup> ი. დოლიძე, საქართველოს ჩვეულებითი სჯული, თბ., 1960, გვ. 11.

ჩხუბსა და აყალმაყალს, ბარაქსა და უბარაქობას, გადამწყვეტ გავლენას ახდენენ მოსამართლეთა გადაწყვეტილებებზე და სხვა. მიცვალებულთა სულების მიმართ საზოგადოების წევრებს მთელი რიგი ვალდებულებები გააჩნიათ, რომელთა შეუსრულებლობისას, ხალხის რწმენით, სულები სამაგიეროს გადაუხდიან მათ და სასტიკ განსაცდელს მოუვლენენ ვალდებულების არშემსრულებელს და მის ოჯახს. ასე რომ, ჩვეულებით-სამართლებრივი ნორმების მნიშვნელოვანი ნაწილი არეგულირებს ურთიერთობებს მიცვალებულთა სამყაროსა და ამქვეყნიურ სამყაროს შორის. ამ ნორმათა დარღვევა კი, ხალხის რწმენით, ძალზე მძიმე რელიგიურ სანქციებს იწვევს. მიცვალებულთა სამყაროს გავლენა ჩვეულებითი სამართლის ნორმათა კონსტრუირებაში, ეთნოგრაფიული მასალით, კარგად ჩანს აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში. ამ მასალის მიხედვით რჩება შთაბეჭდილება, რომ მიცვალებულთა სამყარო და ამქვეყნიური ცხოვრება, რაღაც ურთხერთდაკავშირებულ, პირობით ერთიანობას წარმოადგენს, სადაც მიცვალებულთა სამყარო უზარმაზარ გავლენას ახდენს საზოგადოებრივ ცხოვრებაზე, მაგალითად, ხევსურთა რწმენა-წარმოდგენებით, სხვადასხვა გვარებს, ოჯახებს შორის კონფლიქტები, დავები მიცვალებულთა სამყაროდან მომდინარეობს და ეს კონფლიქტი მხოლოდ მაშინ მოგვარდება და ბჭე-შეღიატორთა ძალისხმევა მაშინ იქნება შედეგიანი, თუ კონფლიქტში მონაწილეთა ახლობლების სულები საიქიოში მორიდდებიან. თუ ეს არ მოხდება, კონფლიქტი უცილობლად გაგრძელდება და შეიძლება გამძაფრდეს კიდევ. მოკლულთა სულები მათი ნათესაებისაგან მოითხოვენ შურისძიებას და მკვლელის მათდამი შეწირვას. ხალხის რწმენით, ნათესაობიდან მოკვითა მიცვალებულთა სამყაროზეც აისახება და იქაც იწვევს ნათესავთა სულებს შორის ნათესაობის ვაყრას და სხვა. ასე რომ, ჩვეულებით-სამართლებრივი ნორმის შინაარსი ვარკვეულწილად მიცვალებულთა სამყაროს შესახებ რწმენა-შეხედულებებითაა განპირობებული და არსებითად რელიგიურ-სამართლებრივი ხასიათისაა. ვალდებულებანი მიცვალებულთა სულების მიმართ ზოგიერთი კონკრეტული ჩვეულებით-სამართლებრივი ურთიერთობის შინაარსს განსაზღვრავს და ამ შინაარსის არსებით ელემენტად გვევლინება.

ხალხის რწმენით, ასევე უდიდეს გავლენას ახდენენ მათი ცხოვრებასა და ბედისწერაზე მათი სალოცავები. აღმოსავლეთ საქართველოს

მთიანეთში მიცვალებულთა სულების გარდა, ხალხის რწმენით, მთ ბედისწერას ჯვარ-ხატები (უპირველეს ყოვლისა, სწორედ ისინი) განაპირობებენ. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის მოსახლეობა ჯვარ-ხატების ყმად ითვლება, მათი სამართლებრივი სტატუსი სწორედ ჯვარ-ხატებისადმი დამოკიდებულებით განისაზღვრება. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ჯვარ-ხატები უზენაესი სამართალშემოქმედნი და მოსამართლეები არიან, ხალხის რწმენით, ჩვეულებითი სამართლის ნორმები სწორედ ჯვარ-ხატების ნება-სურვილის გამოხატულებაა, ამიტომ მათი დარღვევა რელიგიური სანქციის გამომწვევია. ყოველივე ეს მეტყველებს, რომ ჩვეულებითი სამართალი ხალხის რელიგიურ-სარწმუნოებრივ შეხედულებებს ეფუძნება. ხალხი ჯვარ-ხატს ბატონად აღიქვამს. ჯვარის ყმებს კი ბატონის მიმართ ვალდებულებათა მთელი კომპლექსი გააჩნიათ. მათი დარღვევა, შეუსრულებლობა კი ბატონთა რისხვას იწვევს. მრავალი ჩვეულებით-სამართლებრივი ნორმის შინაარსი ჯვარ-ხატებისადმი ასეთი რწმენა-შეხედულებებიდან მომდინარეობს.

როგორც აღვნიშნა, ჩვეულებითი სამართალი წინასახელმწიფოებრივ ეპოქაში წარმოიქმნება და აქედან გამომდინარე, მას სახელმწიფო ხელისუფლება არ ქმნის. თუ ჩვეულებითი სამართლის ნორმებს, სამართლებრივ ჩვეულებებს სახელმწიფო არ ქმნის, მაშ რით განსხვავდებიან ისინი უბრალო, არასამართლებრივი ჩვეულებებისაგან? ჩვენი აზრით, მათ შორის განსხვავება ის არის, რომ ჩვეულებით-სამართლებრივი ნორმები არეგულირებენ უფლება-მოვალეობით ურთიერთობებს, რომლის დროსაც ურთიერთობის მონაწილეებს ერთმანეთის მიმართ უფლებები და მოვალეობები გააჩნიათ, ხოლო საზოგადოების წევრები (მათ შორის კონკრეტული ურთიერთობების მონაწილენი) დარწმუნებული არიან, რომ ამ ურთიერთობის მარეგულირებელი ნორმა სამართლებრივია, ზოგადსავალდებულო ქცევის წესია. რაც შეეხება უფლება-მოვალეობების, როგორც ასეთის, გაცნობიერებას საზოგადოების წევრთა მიერ, ესეც მათი შეგნებიდან, ცნობიერებიდან მომდინარეობს. საზოგადოების წევრები კონკრეტულ სიტუაციაში თვლიან, რომ მათ გაუჩნდათ რაღაც უფლება, ხოლო სხვა პიროვნებას – მოვალეობა მათ მიმართ და პირიქით. ე.ი. ჩვეულებით-სამართლებრივი ნორმა აწესრიგებს სხვადასხვა სუბიექტთა (თემი, საზოგადოება, სოფელი,

ინდივიდი) შორის წარმოქმნილ კონფლიქტებს, დაეებს და იგი ამ ურთიერთობის მომწესრიგებლად, ზოგადსავალდებულო ქცევის წესად, სამართლად აღიარებულია თვით ამ სუბიექტთა მიერ. ამრიგად, ჩვეულებით-სამართლებრივი ნორმა ისეთი ზოგადსავალდებულო წესია, რომლის დარღვევა იწვევს სხვადასხვა სუბიექტს შორის უფლება-მოვალეობით ურთიერთობებს. კერძოდ, როდესაც ხდება სუბიექტის (მათ შორის რაიმე კორპორაციის წევრის), ვთქვათ, სიცოცხლის, ჯანმრთელობის, საკუთრების, ღირსების, საერთოდ გარეგანი თავისუფლების ხელყოფა სხვა სუბიექტების მიერ, ეს იწვევს კონფლიქტს და უფლება-მოვალეობითი ურთიერთობების წარმოქმნას ამ სუბიექტებს შორის, რაც ჩვეულებითი სამართლის ნორმებით რეგულირდება, ხოლო უბრალო, არასამართლებრივი ჩვეულებები ისეთი ქცევის წესებია, რომელთა დარღვევა სუბიექტის მიერ არ იწვევს სხვა სუბიექტის გარეგანი თავისუფლების შეზღუდვას, ხელყოფას, დარღვევას და აქედან გამომდინარე არც უფლება-მოვალეობით ურთიერთობებს წარმოშობს სხვადასხვა სუბიექტს შორის. ეს ჩვეულებები ყოველდღიურ ყოფაში ვლინდება.

ისევე როგორც თანამედროვე სამართალი, ჩვეულებითი სამართალიც შედგება როგორც მატერიალური, ისე პროცესუალური ნორმებისაგან, თუმცა განსხვავება, გამოიჯენა სისხლისა და საოქალაქო სამართლის პროცესებს შორის არ არსებობს, ისევე როგორც პირობითია განსხვავება სისხლისა და საოქალაქო სამართალს შორის.

ჩვეულებითი სამართლის ნორმების შესრულების უზრუნველყოფა, ცხადია, არ ხდება სახელმწიფოებრივი იძულებით. სამართლის ნორმათა შესრულება მაინცდამაინც სახელმწიფოებრივი იძულებით რომ უნდა იქნეს უზრუნველყოფილი, ეს ჩვენი აზრით, არ უნდა იყოს სამართლის განმსაზღვრელი ნიშანი. როდესაც სამართლის ამ ნიშანზე საუბრობენ, ბუნებრივია, მხედველობაში არა აქვთ ის, რომ სახელმწიფო ხელისუფლების წარმომადგენელი კულში დასდევს თითოეულ პიროვნებას (სამართლის სუბიექტს), რათა მან არ დაარღვიოს სამართლის ნორმა და საჭიროების შემთხვევაში აიძულოს იგი, დაიცვას კონკრეტული სამართლის ნორმა. აქ იგულისხმება ფსიქიკური ზემოქმედება სამართლის სუბიექტებზე, რომ თუ ისინი დაარღვევენ სამართლის ნორმებს, დაისჯებიან სახელმწიფო ხელისუფლების მხრი-

დან (რაც უფრო ძლიერია სახელმწიფო, მით უფრო ქმედითია ეს ზემოქმედება). ფსიქიკური ზემოქმედების მომენტი, დაკავშირებული სამართლის ნორმათა შესრულების უზრუნველყოფასთან, არც ჩვეულებითი სამართლისათვის არის უცხო. ჩვეულებითი სამართლის ნორმის დარღვევას (უპირველეს ყოვლისა, იგულისხმება საზოგადოება, რომელშიც ჩვეულებითი სამართლის პრიმატია) შეიძლება მოჰყვეს შურისძიება, საზოგადოების მხრიდან ზემოქმედება, კერძოდ, თემიდან გაძევება, მოკვება, რაც თემური საზოგადოების წევრისათვის, არც მეტი და არც ნაკლები, სოციალური სიკვდილია, კომპოზიციის დაკისრება, რელიგიური წარმოდგენებიდან გამომდინარე ჯვარ-ხატის მხრიდან სასჯელი, მიცვალებულის სულთა მხრიდან შურისძიება და სხვა. პიროვნებისათვის, რომელიც ისეთ საზოგადოებაში ცხოვრობდა, რომელშიც ჩვეულებითი სამართალი იყო გაბატონებული, მისი ფსიქოლოგიიდან და რწმენა-შეხედულებებიდან გამომდინარე, ზემოთ ჩამოთვლილი შედეგები, რაც შეიძლება მოჰყოლოდა ჩვეულებით-სამართლებრივი ნორმების დარღვევას, ფსიქიკური ზემოქმედების თვალსაზრისით, არანაკლებ ეფექტურია (თუ მეტად არა), ვიდრე სახელმწიფოებრივი იძულება სამართლის ნორმის შესაძლო დარღვევის შემთხვევაში. მაგალითად, ხევსურეთში, სვანეთში მცხოვრებ პიროვნებას გაცნობიერებული უნდა ჰქონოდა, რომ მკვლელობის ჩადენას შურისძიება მოჰყვებოდა, გვარებს შორის მტრობა, რაც შესაძლოა, მსხვერპლით დამთავრებულიყო, რისგანაც არავენ იყო დაზღვეული, პირველ რიგში კი მკვლელი. თემის ღალატი გამოიწვევდა პიროვნების მოკვება-გაძევებას თემისაგან. ეს კი თემურ საზოგადოებაში მცხოვრები პიროვნებისა და, მისი ოჯახისათვის მართლაც ტრაგედია იყო, რადგანაც ასეთი პიროვნება მთელი თავისი არსებით დაკავშირებული იყო თემთან და ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით, მისთვის ძნელი წარმოსადგენი იყო თემის გარეთ ყოფნა. ჩვეულებითი სამართლის ნორმების დარღვევას შესაძლოა გამოეწვია კომპოზიციის დაკისრება დამნაშავეისათვის, რაც მისი ქონების მნიშვნელოვანი ნაწილის ეკვივალენტი შეიძლება ყოფილიყო. ჩვეულებითი სამართლის ნორმების დარღვევა, ხალხის რწმენა-შეხედულებებიდან გამომდინარე, რელიგიურ სანქციასაც იწვევდა. რელიგიური სანქციები ფეოდალური საზოგადოების სამართლებრივი სისტემებისთვისაც იყო დამახასიათებელი და მით უმეტეს ეს ჩვეულებრივი მოვლენაა თემურ

საზოგადოებაში, რადგანაც რელიგიის როლი იქ ძალზე ღიძია. მაგალითად, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ხალხი დარწმუნებული იყო, რომ ჩვეულებითი სამართლის ნორმები ჯვარ-ხატების ნებით იქმნებოდა (საერთოდ კი თავის ნებას ქადაგის მეშვეობით აწვდიდა ჯვარ-ხატი ხალხს), ამიტომ ამ ნორმების დარღვევა, ხალხის რწმენით, ჯვარ-ხატების განრისხებას გამოიწვევდა. ხატში ცრუ ფიცსაც იგივე შედეგი უნდა ჰქონოდა. ოჯახის უბედურება, ავადმყოფობა, სიკვდილიანობა ამის შედეგი უნდა ყოფილიყო. ამიტომ ჩვეულებითი სამართლის ნორმების შესრულების უზრუნველყოფი ფსიქიკური ზემოქმედება თემურ საზოგადოებაში (საზოგადოების წევრთა ფსიქოლოგიურ-სარწმუნოებრივი ასპექტებიდან გამომდინარე) საკმაოდ ეფექტური და ძლიერია და ამ ზემოქმედების ფორმათა მრავალგვარობით გამოირჩევა.

როდესაც თემური საზოგადოების მორგანიზებელი, შენდულაბეული რელიგიურ-სარწმუნოებრივი საფუძვლები ირღვევა, თემის წევრთა ფსიქოლოგია, რომელიც თემური, გვაროვნული სოლიდარიზმის, კოლექტივიზმის განმაპირობებელი იყო, თანდათან ინდივიდუალიზმის ფსიქოლოგიით იცვლება. ჩვეულებითი სამართალიც თმობს პოზიციებს, რადგან ის ვეღარ არეგულირებს, წარმოქმნილ უფლება-მოვალეობით, კონფლიქტურ ურთიერთობებს და ჩნდება სახელმწიფოს შექმნის საჭიროება. სწორედ ეს საჭიროება განაპირობებს სახელმწიფოს შექმნას, რის შემდეგაც სახელმწიფოს მიერ დადგენილი სამართლის ნორმების შესრულება უკვე უზრუნველყოფილია სახელმწიფოებრივი იძულებით. ასე რომ, ყოველ ეპოქას შეესაბამება სამართლებრივი ნორმების შესრულების უზრუნველყოფი სხვადასხვა ფორმა. რელიგიური სანქცია, შურისძიება, კომპოზიციის დაკისრება, თემის ზემოქმედება უფრო ეფექტური ფსიქიკური ზემოქმედების საშუალებებია ჩვეულებით-სამართლებრივი ნორმების შესრულების უზრუნველსაყოფად თემურ საზოგადოებაში, ხოლო სახელმწიფოებრივი სანქცია – უკვე სახელმწიფოებრივად ორგანიზებული საზოგადოების პირობებში.

## სახალხო თვითმმართველობა საქართველოში

ჩვეულებითი სამართლის ნორმებზე დაფუძნებული სახალხო თვითმმართველობის ინსტიტუტები საქართველოს ყველა კუთხეში ფიქსირდება, ძირითადად ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით. მხედველობაშია XIX-XX საუკუნეების ეთნოგრაფიული მასალები, რომელთა შესაბამისადაც სახალხო თვითმმართველობის ინსტიტუტები XIX საუკუნის განმავლობაში და ზოგან XX საუკუნის დასაწყისშიც აგრძელებენ მოქმედებას. ჩვენ სახალხო თვითმმართველობის ინსტიტუტებს იმ სახით განვიხილავთ, რა სახითაც ისინი ამ მასალებითაა ჩვენამდე მოღწეული. სახალხო თვითმმართველობაში ვგულისხმობთ საზოგადოების მიერ გარკვეული საკანონმდებლო, აღმასრულებელ-განმკარგულებელი, თუ სასამართლო ფუნქციების განხორციელებას საზოგადოების წევრთა მიერ ჩვეულებითი სამართლის საფუძველზე შექმნილი ორგანოების და ამ ორგანოებთან არსებული თანამდებობის პირთა მეშვეობით სახელმწიფო სტრუქტურებისა, თუ ცალკეული ფეოდალების ხელისუფლებისაგან დამოუკიდებლად. სახალხო თვითმმართველობის ორგანოების საქმიანობის წესი, უფლებამოსილებანი, ფუნქციები ჩვეულებითი სამართლითაა განსაზღვრული. იგივე ითქმის ამ თვითმმართველობის ორგანოებთან არსებული თანამდებობის პირების ფუნქციებზე, უფლებამოსილებებზე და მათ მიერ თანამდებობის დაკავების წესზე.

საქართველოს იმ რეგიონებში, სადაც ძირითადად ჩვეულებითი სამართალი არეგულირებდა სამართლებრივ ურთიერთობებს და სახელმწიფო ხელისუფლების გავლენა ნაკლები იყო (მხედველობაშია მთის რეგიონები — სვანეთი, ხევსურეთი, ფშავი, თუშეთი და სხვა), სახალხო თვითმმართველობის ორგანოები მოქმედებდა ყველა ტერიტორიულ ერთეულში (სოფელი, თემი, ხეობა, მთელი კუთხე. მაგალითად, სრულიად ხევსურეთის, ფშავის, ხევის, თუშეთის, ბალსხემო სვანეთის სახალხო ყრილობები)<sup>1</sup> და ისინი სახალხო თვითმმართველობას

<sup>1</sup> საერთოდ უნდა ითქვას, რომ საქართველოს მთიანეთში, სოციალური და სამართლებრივი თვალსაზრისით, ძირითად უჯრედს წარმოადგენდა თემი. „თემი“ იყო



ძირითადად, მთელი სისრულით ახორციელებდნენ, საკანონმდებლო საქმიანობის ჩათვლით და საზოგადოებრივი ურთიერთობების თითქმის ყველა სფეროს მოიცავდნენ თავის სამოქმედო ტერიტორიაზე, ხოლო ბარის რეგიონებში, სადაც სახალხო თვითმმართველობა მაინც იზღუდებოდა სახელმწიფო ხელისუფლების, თუ სხვა ინსტიტუტების მხრიდან, ძირითადად გვხვდება სოფლის, ან რამდენიმე სოფლის გაერთიანების (თემის) სახალხო თვითმმართველობის ორგანოება, რომელთა მოქმედება შედარებით შეზღუდული იყო.

აღსანიშნავია, რომ ჩვენ ვეხებით მხოლოდ ჩვეულებიანი სამართლის საფუძველზე მოქმედ თვითმმართველობის ინსტიტუტებს და არ გვექნება საუბარი სახელმწიფო ხელისუფლების მიერ დაშვებულ თვითმმართველობაზე.

სახალხო თვითმმართველობის ძირითადი ორგანოები სახალხო ყრილობები იყო. თვითმმართველობას ძირითადად სოფლის და თემის ყრილობები ახორციელებდნენ, ზოგიერთ მთის რეგიონში კი მთელი ხეობის სახალხო ყრილობები.

საქართველოში სახალხო თვითმმართველობის ინსტიტუტის დახასიათებისას, ჩვენ ხშირად ვიყენებთ ცნობილი ქართველი მეცნიერების ნაშრომებს, რომლებშიც საკმაოდ სრულყოფილადაა განხილული სახალხო თვითმმართველობასთან დაკავშირებული ესა თუ ის საკითხი. ამ საკითხების განხილვისას უმთავრესად მოცემულ ნაშრომებში გადმოცემული მონაცემებითა და მოსაზრებებით ვხელმძღვანელობთ.

---

ტერიტორიული ერთეული. ამ ტერმინით შეიძლება აღნიშნულიყო ქვეყნის ერთი კუთხე — მაგალითად, სრულიად სვანეთის თემი, რამდენიმე სოფლის გაერთიანება, ან ერთი სოფელიც (დ. გოგოლაძე, ქართული სოფელი ფეოდალიზმის ხანაში (VI-XVIII სს.), თბ., 1992, გვ. 18). XX საუკუნის დასაწყისში ტერმინ „თემში“ სულ სხვა შინაარსი ჩადეს, კერძოდ, პირველყოფილი თემური გეაროვნული წყობილების, პირველყოფილი თემურ-გეაროვნული კომუნის ცნება. ისტორიულად თემი (მით უმეტეს საქართველოს მთიანეთში) არასდროს ნიშნავდა კომუნისტურ წყობილებას, ანდა ადამიანთა საზოგადოებას, კოლექტივს საერთო წარმოების საშუალებებით, საერთო საკუთრებით (იქვე, გვ. 14,19), ასევე საზოგადოების წევრთა აბსოლუტურ თანასწორობას.

## §1. სახალხო თვითმმართველობა სვანეთში

### ა. ზოგადი დახასიათება

სვანეთი საქართველოს ერთ-ერთი ის კუთხეთაგანია, სადაც ჩვეულებითი სამართლის საფუძველზე მოქმედი საკმაოდ სრულყოფილი სახალხო თვითმმართველობის სისტემა ფიქსირდება. სახალხო თვითმმართველობის ელემენტები სვანეთში უძველესი დროიდან გვხვდება. სტრაბონის (I საუკუნე) ცნობით, სვანეთს თურმე განაგებდა 300 კაცისაგან შემდგარი საბჭო. ცნობილია, რომ ადრინდელ პერიოდში სვანეთი კოლხეთის სამეფოს შემადგენელი ნაწილი იყო, შემდეგ ვერისის სამეფოსი, XI-XV საუკუნეებში კი გაერთიანებული ფეოდალური საქართველოს ერთ-ერთი საერისთავო იყო, ხოლო ერთიანი საქართველოს სამეფო-სამთავროებად დაშლის (XV ს.) შემდეგ დაიყო რამდენიმე ნაწილად: 1. ქვემო სვანეთი (ცხენისწყლის ხეობა). იგი XVIII საუკუნეში დადიანებმა დაიმორჩილეს და მას სადადიანო სვანეთიც ეწოდა, 2. ზემო სვანეთი, რომელიც ორ ნაწილად იყოფა: ა) ბალსქვემო სვანეთი, იგივე სვანეთის სამთავრო – სადადეშქელიანო სვანეთი, რომელიც მდებარეობს ზემო სვანეთის დასავლეთ ნაწილში (ენგურის ხეობა), ბალის ქედის ქვემო მხარეს (სვანეთის სამთავრო ჩამოყალიბდა XVII საუკუნის II ნახევარში), ბ) ბალსზემო სვანეთი, ზემო სვანეთის აღმოსავლეთი ნაწილი, იგივე ე.წ. „თავისუფალი“ სვანეთი.

სახალხო თვითმმართველობის ინსტიტუტის შესწავლის თვალსაზრისით, ჩვენს ყურადღებას უპირველეს ყოვლისა ბალსზემო სვანეთი იპყრობს. სვანეთის სხვა ნაწილებში თვითმმართველობის ორგანოთა მოქმედება იზღუდებოდა თავადების, მთავრების თუ სხვა ინსტიტუტების ზემოქმედების გამო. ბალსზემო, იგივე თავისუფალი სვანეთი სხვადასხვა პერიოდში ფორმალურად ამა თუ იმ სამეფოს თუ სამთავროს ემორჩილებოდა, ფაქტობრივად კი, როგორც ეგ. გაბლიანი აღნიშნავს, დამოუკიდებელ არსებობას განაგრძობდა და საკუთარი კანონებით ცხოვრობდა. 1853 წელს რუსული მმართველობის დამყარების შემდეგაც კი სვანები თავის საქმეებს ისევ ადგილობრივი კანონებით, მრავალსაუკუნოვანი ზნე-ჩვეულებებით აწესრიგებდნენ<sup>1</sup>, ხოლო თვითმმართველო-

<sup>1</sup> ეგ. გაბლიანი, ძველი და ახალი სვანეთი, ტფ., 1925, გვ. 72.

ბის ორგანოები კვლავ განაგრძობდნენ რეალურ მოქმედებას საკუთარი კომპეტენციის ფარგლებში. ჩვენ ძირითადად ბალსზემო სვანეთში მოქმედ სახალხო თვითმმართველობის სისტემაზე ვისაუბრებთ, თუცა ზოგიერთი საკითხის განხილვისას სვანეთის სხვა ნაწილებიც თვითმმართველობის ინსტიტუტებზეც შევიჩრდებით.

ბალსზემო, თავისუფალი სვანეთი რამდენიმე თემის გაერთიანებას წარმოადგენდა. ეს თემებია: ლატალი, ლენჯერი, მესტია მულახი, მუჟალი, წვირმი, ჰადიში, იფარი, კალა, უშგული. ეს თემები თავის საშინაო საქმეებში დამოუკიდებელი იყვნენ, თუმცა საერთო საკითხების გადასაწყვეტად შექმნილი ჰქონდათ ერთობლივი ორგანოები, რომელთა გადაწყვეტილებანი აღნიშნული თემების ტერიტორიაზე ყველასათვის სავალდებულო იყო. ეს თემთა კავშირი ცნობილია „ერთობილ სვანეთის ხევის“ ანუ „ხევ ბედნიერის“ სახელწოდებით. ეს გაერთიანება ბეს. ნიჟარაძეს ერთგვარ „ფედერატიულს რესპუბლიკას“ აგონებს.<sup>1</sup> „ერთობილ სვანეთის ხევის“ ტერიტორია ისტორიულად გარკვეულ ცვლილებებს განიცდიდა. რ. ხარაძე ეთნოგრაფიულ მასალებზე დაყრდნობით ამტკიცებს, რომ ბალსქვემო სვანეთში, დადექშელიანების გაბატონებამდე „ერთობილ სვანეთის ხევი“ აერთიანებდა: როგორც ბალსზემო, ისე ბალსქვემო სვანეთს.<sup>2</sup> „სვანეთის საისტორიო იეგლებიც“ ადასტურებენ, რომ „ერთობილ სვანეთის ხევი“ ცილდებოდა სვანეთის ფარგლებს და მოიცავდა ტერიტორიას უშგულსა და ლალვერს შორის. ეს უკანასკნელი კი, ბეს. ნიჟარაძის განმარტებით, მდებარეობდა ლახამულას და ფარის თემებს შუა. ამდენად, უშგული და ლალვერი „ერთობილ სვანეთის ხევის“ ანუ „ხევ ბედნიერის“ აღმოსავლეთ და დასავლეთ ნაწილებს შეადგენდნენ.<sup>3</sup> როცა დადექშელიანები გაბატონდნენ ბალსქვემო სვანეთში, ეს ტერიტორია ჩამოცილდა „ერთობილ სვანეთის ხევს“, რომელიც მხოლოდ ბალსზემო სვანეთის მომცველი დარჩა.

აქ ტერიტორიული ერთეულის აღმნიშვნელი ძირითადი ტერმინია ხევი და სოფელი. ტერმინი „ხევი“ სვანეთში ვიწრო და ფართო

<sup>1</sup> ბეს. ნიჟარაძე, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წერილები, I, თბ., 1962, გვ. 88.

<sup>2</sup> რ. ხარაძე, სახალხო მმართველობის სისტემა სვანეთში, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, VI, 1953, გვ. 165.

<sup>3</sup> რ. ხარაძე, იქვე, გვ. 167.

მნიშვნელობითა დადასტურებული. პირველი მნიშვნელობით ხევი ერთ თემში მდებარე სოფლების გაერთიანებაა, ე.ი. იგივეა, რასაც ჩვენ ვუწოდებთ თემს – რამოდენიმე სოფლის გაერთიანებას, მეორე მნიშვნელობით ხევი მთელი იმ გაერთიანების გამომხატველია, რომელიც „ერთობილ სვანეთის ხევის“, ანუ „ხევ ბედნიერის“ სახელწოდებითაა ცნობილი, ე.ი. მთელი ბალსზემო სვანეთის ტერიტორიის მომცველია. ამა თუ იმ ხევის ფარგლებში მცხოვრებ ადამიანს სვანეთში „მეხვევ“ ეწოდებოდა, რაც ქართულად „მოთემეს“ სრული შესატყვისია.<sup>1</sup> როგორც მ. კანდელაკი აღნიშნავს, ხევი იურიდიული პირია, რომლის გაერთიანების სიმბოლო ხატია. ხატის მიმართ ყველა „მეხვევს“ გარკვეული ვალდებულება აკისრია: გადასახადი, მისართმეველი. ხევს ერთი პირი აქვს და მისი დარღვევა სასტიკად ისჯება.<sup>2</sup>

აღსანიშნავია, რომ „ერთობილ სვანეთის ხევში“ მოქმედი თვითმმართველობის ორგანოების საქმიანობისა და ფუნქციების შესახებ საინტერესო ინფორმაციას ვხვდებით სვანურ წერილობით ძეგლებშიც, კერძოდ, ზემო სვანეთში დაცული აღიშისა და მესტიის ოთხთავების აშიებზე XIII-XVI საუკუნეებში გაკეთებულ მინაწერებში, რომლებიც „სვანეთის საისტორიო ძეგლების“ სახელწოდებით გამოსცა პ. ინგოროყვა.<sup>3</sup> ამ წერილობითი დოკუმენტების მიხედვით, აშკარად ჩანს, რომ „ერთობილ სვანეთის ხევის“ თვითმმართველობის ორგანოთა (საზოგადოების ყრილობათა) მუშაობაში მონაწილეობას იღებენ მოსახლეობის სხვადასხვა სოციალური ფენის წარმომადგენელი. ერთ-ერთ დოკუმენტში აღნიშნულია, რომ კანონი („ქვეყნის სამაგრობელი“) მივიღეთო „ჩვენ ერთობილმან ხევმან ვარგმან და გლეხმან, უფროსმან, უმცროსმან, უზედაესმან, უქვედაესმან, ყველამან“. ამდენად, საზოგადოების ყრილობა სვანეთში არ წარმოადგენდა თემური წყობილების დროს სოციალურად თანასწორთა შეკრებას. ეს ორგანო აქ კლასობრივი საზოგადოების საკანონმდებლო ორგანოა, სადაც „ვარგთა და გლეხთა“, „უზედაესთა და უქვედაესთა“ ერთგვარი კომპრომისი ვლინდება ისეთი საკანონმდებლო აქტების მიღებაში, რომლებიც შეი-

<sup>1</sup> რ. ხარაძე, აღ. რობაქიძე, სვანეთის სოფელი ძველად, თბ., 1964, გვ. 63, 65, 69.

<sup>2</sup> მ. კანდელაკი, სოციალური სიმბოლიკა ქართველ მთიელთა ტრადიციულ ყოფაში, თბ., 1995, სადოქტორო დისერტაცია, გვ. 272.

<sup>3</sup> პ. ინგოროყვა, სვანეთის საისტორიო ძეგლები, წიგნი II, თბ., 1941.

ცავს მთელი საზოგადოებისათვის საჭირობოროტო საკითხებს. საზოგადოების ყრილობის ასეთ ხასიათს განაპირობებდა მხარის ისტორიული, ეკონომიკური და გეოგრაფიული გარემოებანი.<sup>1</sup>

ჯერ კიდევ XI საუკუნის წერილობითი საბუთები ადასტურებენ სვანეთის საზოგადოებაში, მათ შორის მის ბალსზემო ნაწილში ფეოდალური წოდებების არსებობას.<sup>2</sup> თუმცა, როგორც გ. გასვიანი აღნიშნავს, ბალსზემო სვანეთში ვერც ერთმა აზნაურმა ვერ მოიპოვა პირველობა და სვანეთის ამ კუთხეს ვერ დაეუფლა. უფრო მეტიც XVIII საუკუნეში აზნაურთა გვარეულობების უმეტესობა ინდივიდუალურ ოჯახებად დაიშალა, რამაც მათი ძალაუფლება კიდევ უფრო დაასუსტა. ამასთანავე, ბალსზემო სვანეთის გლეხობამ შედარებით მეტი თავისუფლება მოიპოვა.<sup>3</sup> მათ მიღწიეს იმას, რომ აზნაურებმა აქ რაიმე რეალური უპირატესობა საზოგადოებრივ ყოფაში დაკარგეს, ხოლო მათი პრივილეგიები მინიმუმამდე იქნა დაყვანილი. ჩვენ სწორედ ამ პერიოდის ბალსზემო სვანეთის სახალხო თვითმმართველობის ინსტიტუტებს შევხებით.

### **ბ. სრულიად სვანეთის საკავშირო ყრილობა**

ბალსზემო სვანეთის ყველა თემის გამაერთიანებელი ორგანო იყო სრულიად სვანეთის საკავშირო ყრილობა, ანუ „შვანია ხევობ“. იგი მთელი ბალსზემო სვანეთისათვის მმართველობის უმაღლეს ორგანოს წარმოადგენდა. მის არსებობას განაპირობებდა ის გარემოება, რომ ბალსზემო სვანეთის ყველა თემს თავისი კერძო ინტერესების გარდა საერთო ინტერესიც მრავლად ჰქონდა. ბალსზემო სვანეთის თითოეული თემი თავის საშინაო საქმეებში სრულ დამოუკიდებლობას ინარჩუნებდა და მათში ჩარევის უფლებას არავის მისცემდა. სრულიად სვანეთის საკავშირო ყრილობა გამონაკლისს არ წარმოადგენდა, მას მხოლოდ მთელი ბალსზემო სვანეთისთვის საერთო საკითხებზე გამო-

---

<sup>1</sup> მ. კეკელია, ზემო სვანეთის საზოგადოებრივი წყობილებისა და სამართლის საკითხები აღიშნისა და მესტიის ოთხთავების მინაწერთა მიხედვით, თსუ შრომები, ტ. 138, 1971, გვ. 178.

<sup>2</sup> სვანეთის საზოგადოების წოდებრივი დაყოფის ისტორიის შესახებ იხ. გ. გასვიანი, დასავლეთ საქართველოს მთიანეთის ისტორიიდან, თბ., 1973, გვ. 29-75.

<sup>3</sup> გ. გასვიანი, იქვე, გვ. 110.

ჰქონდა გადაწყვეტილება. ამ ყრილობის მოწვევა სვანეთში სპეციალურად განსაზღვრულ ადგილებში ხდებოდა. ასეთი ადგილები ყოფილა სოფელი ლალვერი, რომელიც სათავადო სვანეთშია (ბალსზემო სვანეთის საზღვრების გარეთ), ე.წ. „სვიმონ“, ივარისა და მელასის თემებს შორის მდებარე ვაკე, სოფელი ლალხორი (მდებარეობს კალის თემში), ასევე უშგული.<sup>1</sup>

ბეს. ნიჟარაძე მიუთითებს, რომ ხვეის საერთო ყრილობას თითოეული საზოგადოებიდან (თემიდან) ესწრებოდნენ თემის უფროსები – „მახვეშები“ (მამასახლისები) და რამდენიმე დეპუტატი, ხოლო განსაკუთრებულ შემთხვევაში თითო კაცი ოჯახიდან<sup>2</sup>. ასე რომ, სრულიად სვანეთის სახეო შეკრება ორი სახის ყოფილა. ერთს ესწრებოდნენ მახვეშები და წარმომადგენლები (დეპუტატები) თითოეული თემიდან, ხოლო მეორეს – თითოეული ოჯახიდან თითო წარმომადგენელი ქორა მახვეშების – ოჯახის უფროსების – სახით. ეს უკანასკნელი შეკრება განსაკუთრებულ შემთხვევებში ხდებოდა. პირველი სახის შეკრებას რ. ხარაძე ხვეის საბჭოდ იხსენიებს, რომელიც განაგებდა მთელი ბალსზემო სვანეთის ცხოვრებას.<sup>3</sup> ასეთ შეკრებას იმდენი დელეგაცია უნდა დასწრებოდა, მახვეშების მის მეთაურობით, რამდენი თემისგანაც შედგებოდა ბალსზემო სვანეთი. რ. ხარაძის განმარტებით, ბ. ნიჟარაძის მიერ დასახელებული დეპუტატები ესაა იგივე „ლუთიმ მარალ“, რომელთა შესახებაც რ. ხარაძემ სვანეთში გარკვეული ცნობები დააფიქსირა. მისივე თქმით, „სვანეთის საისტორიო ძეგლებში“ მოხსენიებული ჩენილნი და „ლუთიმ მარალ“ ერთი და იგივეა. ისტორიულ დოკუმენტებში ნახსენები სახეო საქმეების გადასაწყვეტად შეკრებილი საბჭო სწორედ ამ ჩენილების, როგორც ცალკეული ხვეების წარმომადგენლების შეკრებას გულისხმობდა.<sup>4</sup> რ. ხარაძის ინფორმატორი აღნიშნავს, რომ თითოეული ხვეი (თემი) საერთო სახეო საბჭოში წარსადგენად ირჩევდა ორ-სამ დეპუტატს – ლუთიმ მარეს. ზოგჯერ თემიდან შეიძლება მეტიც არ-

<sup>1</sup> ბ. ნიჟარაძე, დასახ. ნაშრ., გვ 88, ვვ. გაბლიანი, თავისუფალი სვანეთი, ტფ. 1927, გვ. 71, რ. ხარაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 166-167, М. Ковалевский, Закон и обычай на Кавказе, т. 2, М., 1890, с. 16.

<sup>2</sup> ბეს. ნიჟარაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 89.

<sup>3</sup> რ. ხარაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 168-169.

<sup>4</sup> რ. ხარაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 168.

ჩეულიყო. თუ ისინი საქმეს კარგად ვერ გააკეთებდნენ, მეორე წელიწადს სხვებს აირჩევდნენ. საერთოდ კი მათი გადარჩევა სამ წელიწადში ერთხელ ხდებოდა.<sup>1</sup> ლუთიმ მარეთა გადარჩევა ხდებოდა არა ცალკეული თემების მიხედვით, არამედ საერთო სახეგო შეკრებაზე, რომელიც აღდგომის და უფლიშიერის დღესასწაულის დროს ტარდებოდა. ლუთიმ მარალ თვითონ ირჩევდნენ თავიანთ ხელმძღვანელს, რომელსაც „ლუთიმ მარალ თხუიმ“ ეწოდებოდა.<sup>2</sup> ასე რომ, ოჯახის უფროსები (ქორა მახვშები), როგორც თემის ყრილობის მონაწილენი სრულიად სვანეთის სათემო საბჭოში საგანგებოდ ირჩევდნენ თემის საერთო წარმომადგენლებს („ლუთიმ მარალ“), მთელი ბალსზემო სვანეთის მასშტაბით მმართველობის განსახორციელებლად. ამ საბჭოს გარდა, როგორც აღინიშნა, არსებობდა სრულიად სვანეთის საერთო ყრილობა, რომელიც არა მხოლოდ ცალკეული თემების მახვშებისა და ლეპუტატებისაგან შედგებოდა, არამედ ბალსზემო სვანეთში არსებული ყველა ოჯახის უფროსის – ქორა მახვშისაგან. მათ „ლუთიმ მარალ“ საგანგებოდ იწვევდნენ. რ. ხარაძის თქმით, ეს კრება ამტკიცებდა სახეგო საბჭოს მიერ დასახულ ღონისძიებებს და მათ შესრულებას ფიცის ქვეშ ოჯახის წარმომადგენლებს ავალებდა.<sup>3</sup> ე.ი. ლუთიმ მარეთა გადაწყვეტილებები მთელი სვანეთისათვის სავალდებულო ხდებოდა ყველა ოჯახის უფროსის მიერ, მთელი მისი ოჯახის სახელით დადებული ერთგულების ფიცის ძალით. რ. ხარაძე მიუთითებს, რომ სვანეთის სახეგო საბჭოს შეკრება მ. კოვალევსკის აზრის საწინააღმდეგოდ, ხდებოდა არა მხოლოდ განსაკუთრებული საჭიროების შემთხვევაში, არამედ ატარებდა სისტემატურ ხასიათს და 3 წელიწადში ერთხელ დიდი ოჯახების უფროსთა – ქორა მახვშთა დაფიცების გზით მთელ სვანეთს ერთგულების ფიცს ადებინებდა.<sup>4</sup> რ. ხარაძე აღწერს, თუ როგორი წესით ხდებოდა ერთობილ სვანეთის ხევის შეკრება და ფიცის დადება. კერძოდ, ერთი თემის ხალხი მიდიოდა მეორე თემში, იქ მახვშის დავალებით იმესაყვირე თემს ატყობინებდა შეკრების საჭიროებას. თუ ლაშქრობა ჯადაწყდებოდა, თითო კომლიდან თითო მამაკაცი მაინც უნდა წამო-

<sup>1</sup> რ. ხარაძე, იქვე.

<sup>2</sup> რ. ხარაძე, იქვე, გვ. 169.

<sup>3</sup> რ. ხარაძე, იქვე.

<sup>4</sup> რ. ხარაძე, იქვე, გვ. 169, 171.

სულიყო, უფრო ხშირად კი იარაღის მატარებელი მთელი ვაჟკაცობა მიდიოდა. ერთგულების ფიცის დადების დროს ლუთიმ მარენი ორ კაცს ხელში ჯ.ოხს დააჭერინებდნენ, ჯოხზე ზოგჯერ ხატსაც დაასვენებდნენ და ამ ჯოხის ქვეშ მთელ ხეობას გაატარებდნენ. მთხრობლების თქმით, ეს იმიტიამ ხდებოდა, რომ ყველას ერთი ჯოხი სჭეროდა, ე.ი. ერთი პირი ჰქონოდა. სახვეო ყრილობის შეკრება ბალსზემო სვანეთის გამოყოფის შედეგად ლატალიდან იწყებოდა. პირველად ფიცს ლატალის თემის ქორ., მახვშებს ადებინებდნენ ლატალის ლუთიმ მარენი, შემდეგ ლუთიმ მარენი ლენჯერში მივიდოდნენ. იქ მათ ლენჯერის ლუთიმ მარენი შუუერთდებოდნენ და ქორა მახვშებს ეკლესიაში ფიცს დაადებინებდნენ. შემდეგ სეტში გადავიდოდნენ, იქიდან მულახში, შემდეგ სხვა თეჩებში, ბოლოს კი უშგულში და ამით მთავრდებოდა ფიცის დადება. ლუთიმ მარეთა შეკრებაც ანალოგიურად ხდებოდა. ისინიც თემების ჰიხედვით გზადაგზა იკრიბებოდნენ და ბოლოს უშგულში ან კალაში იყრიდნენ თავს. მთელი სვანეთის ხვეის ფიცის დამდებ გამაერთიანებელ ცენტრს წარმოადგენდა კალის თემის ლაგურკას ეკლესია (წმინდა კვირიკეს ეკლესია). სოფელი ხე, სადაც ეს ეკლესია მდებარეობს, ასევე ამავე თემში შემავალი სოფელი ლალხორი წარმოადგენდა სახვეო შესაკრებ ადგილს. ლაგურკას ეკლესიას ჰყავდა ორი დარაჯი, კალას თემის თითოეულ ოჯახს მათთვის ყოველ შემოდგომაზე გარკვეული გადასახადი უნდა მიეცა. სვანეთის საერთო შეკრებაზე, რომელიც სამ წელიწადში ერთხელ დასაფიცებლად იკრიბებოდა, სპეციალური პირი ჯოხს დაიჭერდა და მთელი ხევი ფიცის მიღების მიზნით ამ ჯოხის ქვეშ გაიკლიდა, ჯოხს ორივე მხრიდან ედგა ჯამები, რომელშიც თითოეულ ოჯახის უფროსს — ქორა მახვშს უნდა ჩაეგდო ტყვია-წამალი, ასეთი წესით მთელი სვანეთის ხევი ცალკეული ოჯახების მიხედვით იხდიდა ჰეული სვანეთის გამაერთიანებელი სალოცავის — ლაგურკას ეკლესიის დასაცავად საჭირო ტყვია-წამალს.<sup>1</sup> ეგ. გაბლიანის განმარტებით, ხშირად სრულიად სვანეთის საკავშირო ყრილობა ირჩევდა სრულიად სვანეთის „ხვეის მახვშს“ (ხვეის უფროსს) ანუ მთავარსარდალს.<sup>2</sup> ჩვენი აზრით, ავტორი აქ „მელომეს“ გულისხმობს. ცნობილია, რომ სვანეთის ერთობიდე ხვეს ჰქონდა თავისი ალაში და ჰყავდა თავისი მედრომე.

<sup>1</sup> რ. ზარაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 169-170.

<sup>2</sup> ეგ. გაბლიანი, თავისუფალი სვანეთი, ტფ., 1927, გვ. 72.



რომელიც საპატიო არჩევით თანამდებობას წარმოადგენდა. ალამს, რომელიც ლომს გამოხატავდა ლეში ეწოდებოდა, ხოლო მედროშეს მელომე. მას ებარა ლეში და დღესასწაულსა თუ ლაშქრობის დროს ლემის გამოტანაც მელომეს ფუნქციას შეადგენდა. სახეო ლაშქრის შეყრის დროს მელომე თავისი ლემით ჩამოივლიდა, მას ყველა ხევიდან (თემიდან) შეიარაღებული ხალხი დანიშნულ ადგილზე უნდა დახვედროდა და საერთო შესაკრებ ადგილზე გაჰყოლოდა.<sup>1</sup> XIV საუკუნით დათარიღებული ერთ-ერთი საბუთის მიხედვით, ლეში ერთობილ სვანეთის ხევის უფროსის განმგებლობაში იყო, რომელიც მედროშედაც გვევლინებოდა და საბუთებში სწორედ ისაა მოხსენიებული, როგორც მელომე. მელომეს თანამდებობა, როგორც ჩანს, არჩევითი იყო, თუმცა მელომეს ერთი გარკვეული გვარიდან ირჩევდნენ.<sup>2</sup> ხევის უფროსი ხევის მამად ითვლებოდა. იგი ხევის მთელი მოსახლეობის მფარველობაში იმყოფებოდა და ბეგარისაგან გათავისუფლებული იყო. უფროსი იწვევდა ერთობილ სვანეთის ხევის მხედრობას და როგორც მედროშე-მელომე, დროშა ლემით მას ლაშქრობაში წინ უძღვოდა.<sup>3</sup> საბუთებიდან ასევე ირკვევა, რომ ერთობილ სვანეთის ხევს თავისი მეჭურჭლეც ჰყოლია.<sup>4</sup>

სრულიად სვანეთის საკავშირო ყრილობა, რომელიც ყველა ოჯახის უფროსის თავყრილობას წარმოადგენდა, ჩანს, რომ გარკვეული პერიოდულობის გარდა, განსაკუთრებულ შემთხვევებშიც იკრიბებოდა კონკრეტულ საკითხზე გადაწყვეტილების მისაღებად, როგორც ამას ბეს. ნიჟარაძე მიუთითებს. ამგვარი ყრილობა თავისუფალ სვანეთში ჩატარდა 1875 წელს, როცა ხალხი აჯანყდა.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> რ. ხარაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 172.

<sup>2</sup> ვ. ბარდაველიძე, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, დროშა „ლეშ“, მგელი-ძალი, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XII, XIII, 1963, გვ. 142.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 142-143.

<sup>4</sup> რ. ხარაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 173.

<sup>5</sup> ბეს. ნიჟარაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 89. ყრილობა ჩატარდა იმასთან დაკავშირებით, რომ ქუთაისის ვიცე-გუბერნატორმა წინადადება დააყენა მიწების გაზომვისა და პირუტყვის აღრიცხვიანობის შესახებ, რამაც სვანებს შორის ეჭვი წარმოშვა, ყრილობა კვამართა ლალხორში (კალის თემი) და მან, თავისი გადაწყვეტილებით, უარყო მთავრობის წინადადება და დაუპირისპირდა მას, რაც ფიცით იქნა განმტკიცებული კალას წმინდა კვირიკეს ეკლესიაში, მთელ სვანეთში უძლიერეს „შალიანი“ ხატზე. ასეთმა მსუბუქებლობამ რუსული ხელისუფლებისადმი დიდი უბედურება გამოიწვია სვანეთში (დაწერილებით იხ. ვვ. გაბლიანი, ძველი და ახალი სვანეთი, ტფ., 1925, გვ. 93-103).

სრულდღიად სვანეთის საკავშირო ყრილობის მსჯელობის ობიექტი შეიძლება გამხდარიყო მხოლოდ ისეთი საკითხი, რომელიც მთელი ხეობისთვის იყო აქტუალური. ასეთი ყრილობა იკრიბებოდა მთელი სვანეთის საერთო ინტერესის განხორციელების უზრუნველსაყოფად, მაგალითად, ბეს. ნიჟარაძის მითითებით, მაშინ როდესაც რომელიმე თავადიშვილის გვარეულობა მთელს სვანეთს ემუქრებოდა დაპყრობით, ან როდესაც მთელი ხეობა აპირებდა თავს დასხმოდ: რომელიმე მეზობელ ხალხს.<sup>1</sup> შეიძლება ითქვას, რომ სრულდღიად სვანეთის საკავშირო ყრილობას ჰქონდა მმართველობითი ფუნქციები როგორც საგარეო ურთიერთობების კუთხით, ისე საშინაო საქმეებში – თავდაცვითი, საგადასახადო თუ სხვა სფეროებში. კერძოდ, ყრილობას შეეძლო მეზობლებისათვის გამოეცხადებინა ოპი, შეეკრიბა ლაშქარი, აერჩია მხედართმთავარი და სხვა სამხედრო, ხელმძღვანელები, დაედო ზავი, საჭიროებისას შეეძლო სვანეთის მცხოვრებთათვის დაეკისრა გადასახადები ომის წარმოებისა თუ სხვა მიზნით, მიეღო ზომები ხეობის შიგნით წესრიგის დასამყარებლად.<sup>2</sup>

სრულდღიად სვანეთის საკავშირო ყრილობა მთელი სვანეთისთვის უმაღლეს საკანონმდებლო ორგანოს წარმოადგენდა და გარკვეული სასამართლო ფუნქციებიც ჰქონდა. ყრილობა საჭიროებისას მთელი ხეობისათვის საერთო და სავალდებულო კანონებს შეიმუშავებდა და იღებდა. როგორც სასამართლო ორგანო განიხილავდა ისეთ დანაშაულებრივ ქმედებებს, რომლებიც მთელი ბალსზემო სვანეთის ინტერესს ხელყოფდნენ.<sup>3</sup>

ამრიგად, სრულდღიად სვანეთის საკავშირო ყრილობა ახორციელებდა საკანონმდებლო, მმართველობით და სასამართლო ფუნქციებს და ყველა მიისი გადაწყვეტილება სავალდებულო იყო ბალსზემო სვანეთისათვის და კანონის ძალა გააჩნდა.

აღსანიშნავია, რომ სრულდღიად სვანეთის ყრილობის მიერ საკანონ-

<sup>1</sup> ბეს. ნიჟარაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 89.

<sup>2</sup> ვ. გ. აბლიანი, თავისუფალი სვანეთი, ტფ., 1927, გვ. 72.

<sup>3</sup> სრულდღიად სვანეთის საკავშირო ყრილობის სასამართლო ფუნქციების შესახებ განხილული გვაქვს ნაშრომში „სასამართლო ორგანიზაცია და პროცესი ქართულ ჩვეულებით სამართალში“, თბ., 2004, გვ. 29-30.

მდებლო ფუნქციის განხორციელება კარგად ჩანს „სვანეთის საისტორიო ძეგლებში“ – ოთხთავებზე გაკეთებულ XIII-XV საუკუნეების მინაწერებში. ამ დოკუმენტების მიხედვით სრულიად სვანეთის სახევო ყრილობის მიერ მიღებულ გადაწყვეტილებას „სამაგრობელი“ ეწოდებოდა. ამ „სამაგრობლებს“ კანონის ძალა ჰქონდა და მათი შედგენა ყრილობის საკანონმდებლო ფუნქციის დამადასტურებელია. შესაბამისი გადაწყვეტილება წერილობით ფორმდებოდა და ფიცით მტკიცდებოდა. მაგალითად, ერთობილ სვანეთის ხევის ყრილობის ერთერთ საკანონმდებლო აქტში, ანუ ქვეყნის სამაგრობელში, რომლის მოქმედებაც უშეგულსა და ლალვერს შორის ტერიტორიაზე ვრცელდება, ჩამოყალიბებულია სხვადასხვა ურთიერთობის მარეგულირებელი სამართლებრივი ნორმები, კერძოდ, დადგენილია სხვადასხვა სანქცია ურთიერთშორის მტრობის, ეკლესიის გატეხვის, კაცის კვლის ან შეპყრობის, სახლის გატეხვის, ცხენის მოპარვისათვის, ასევე რომელიმე ხევის თუ სოფლის მიერ სამხედრო ვალდებულებისათვის თავის არიდების, დადგენილი გადასახადის გადაუხდელობისათვის, განსაზღვრულია მთელი ხეობის ერთობლივი საპასუხო მოქმედება სახევო ყრილობის მიერ დადგენილი საერთო ნორმების დარღვევის შემთხვევაში.<sup>1</sup> კიდევ ერთ დოკუმენტში, რომელიც ერთობილ სვანეთის ხევის მიერ მიღებულ გადაწყვეტილებას ასახავს, დაგმობილია სხვადასხვა დანაშაული და მათთვის გარკვეული პასუხისმგებლობა გათვალისწინებული.<sup>2</sup>

ამ დოკუმენტების მიხედვით, შესანიშნავად ჩანს, რომ უძველესი დროიდან არსებობდა ერთობილ სვანეთის ხეობის საერთო საკანონმდებლო თუ სხვა ფუნქციების მატარებელი ორგანო, რომლის გადაწყვეტილებაც სავალდებულო იყო მთელი სვანეთისათვის.

### **გ. თემისა და სოფლის ყრილობა**

სვანეთის უმნიშვნელოვანესი ტერიტორიული ერთეული იყო თემი, რომელსაც სვანები „ხევს“ უწოდებენ. ევ. გაბლიანი მიუთითებს, რომ რამდენიმე სოფლის კავშირი შეადგენდა ერთ საზოგადოებას, რომელ-

<sup>1</sup> პ. ინგოროყვა, სვანეთის საისტორიო ძეგლები, 1941, გვ. 5.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 37-38.

საც სვანურად ჰქვია „ხევ“.<sup>1</sup> სწორედ ეს საზოგადოება წარმოადგენდა ჩვენეული გაგებით თემს. ბეს. ნიჟარაძესთანაც საზოგადოება თემს ნიშნავს.

საზოგადოების (თემის, ხევის) უმაღლესი სახელისუფლო ორგანო იყო თემის ყრილობა („ლუხორ“, „ხევობ“, „ლუზორ“). ეგ. გაბლიანი აღნიშნავს, რომ თემის ყრილობა მის ყოფაცხოვრებაში წარმოადგენდა უზენაეს ირგანოს საკანონმდებლო, იურიდიული თუ პოლიტიკური თვალსაზრისით.<sup>2</sup> იგი საბოლოოდ წყვეტდა საზოგადოების საქმეებს და არაეის წინაშე იყო პასუხისმგებელი, იგი არც ერთ სხვა ორგანოს არ ემორჩილებოდა. თემის ყრილობაზე დასწრების უფლება ჰქონდა სრულწლოვან (დაახლოებით 20 წლიდან) მამაკაცებს. ეგ. გაბლიანის განმარტებით, ოჯახიდან თითო მამაკაცი იყო ვალდებული გამოცხადებულიყო ყრილობაზე, თუმცა, როცა რომელიმე სოფელს გარეშე მტერი დაესხმებოდა და ჯოგებს წაართმევდა, საზოგადოების საქმისათვის „იარაღზე ხელის გასმა იყო საჭირო“, ვისაც კი იარაღის ტარება შეეძლო ყველა უნდა გამოცხადებულიყო და მტრისთვის სათანადო პასუხი გაეცა.<sup>3</sup> საინტერესოა, რომ თემის ყრილობას შესაძლოა ქალიც დასწრებოდა. ეს ძირითადად ხდებოდა მაშინ, როდესაც ოჯახიდან რაიმე მიზეზით მამაკაცი ვერ ესწრებოდა ყრილობას, ან თუ ოჯახში ქალს უფრო მეტი ავტორიტეტი ჰქონდა, იცნობდნენ როგორც უფრო ჭკვიანს და საქმის მცოდნეს, ვიდრე ამავე ოჯახის მამაკაცებს.<sup>4</sup>

თემის ყრილობა მოიწვეოდა თემის „მახვშის“ (თემის უფროსის) მიერ საჭიროებისამებრ. ეკლესიის დარაჯი ხალხის წასვლამდე საყვირის დაკვრით აუწყებდა, რომ დღეს ყრილობა იყო დანიშნული. ამ დროს ყველა ვადიდებული იყო თავი დაენებებინა კერძო საქმეებისათვის და სოფლის მახვშების წინამძღოლობით თავი მოეყარათ იმ ადგილზე, რომელიც საზოგადოების მიერ სათემო ყრილობების მოსაწვევად იყო განკუთვნილი, ეს ადგილი ჩვეულებრივ თემის შუაში იყო და მას მთელს სვანეთში ჰქვია „სვიფ“ ანუ „ლალხორალი“.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> ეგ. გაბლიანი, თავისუფალი სვანეთი, ტფ., 1927, გვ. 63.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 64.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 63.

<sup>4</sup> ბეს. ნიჟარაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 85.

<sup>5</sup> ეგ. გაბლიანი, დასახ. ნაშრ., გვ. 63-64.

თემის ყრილობას საკანონმდებლო, მმართველობითი, სამეურნეო ფუნქციები გააჩნდა. მის მიერ მიღებული გადაწყვეტილება თემის თითოეული წევრისათვის სავალდებულო იყო. ყველას ერთი პირი უნდა ჰქონოდა და თემის პირის გამტეხს თვით თემი მკაცრად სჯიდა. თემის ყრილობა ორგანიზაციას უწევდა საერთო-სათემო საქმეს, კერძოდ, წყვეტდა სამტროდ წასვლას სხვა ქვეყნებში, მათი დაბეგერისა და შერიგების საკითხებს, კავშირის შეკვრას სხვა საზოგადოებასთან, ასევე ოჯახებს შორის გაანაწილებდა გადასახადს, თუ ამის საჭიროება იქნებოდა (მაგალითად, თუ საზოგადოების რომელიმე წევრი თემის საერთო გარეშე მტერს მოკლავდა, მაშინ მთელი საზოგადოება ვალდებული იყო ეზღო მოკლულის ჭირისუფლები-სათვის „სისხლი“ (წორ) – ყოველ მეკომურს ერთობლივად და თანასწორად, აგრეთვე თუ საზოგადო საქმის გამო საზოგადოების წევრი იქნებოდა დატყვევებული, საზოგადოება იძლეოდა „სახსარს“ და თვითონ საზოგადოება იღებდა „სახსარს“ (გამოსასყიდს) დატყვევებული საზოგადო მტრისაგან, თუ ეს უკანასკნელი იქნებოდა დატყვევებული).<sup>1</sup>

თემის ყრილობა განიხილავდა ხალხისათვის საჭირობოროტო საკითხებს, გზებისა და ხიდების მშენებლობის, ეკლესიის შეკეთების და სხვა, გამოჰქონდა დადგენილება მგზავრთა მიმოსვლასთან დაკავშირებით. მისი ნებართვის გარეშე იკრძალებოდა უცხო ქვეყანაში გადასვლა, რათა რაიმე სენი არ შემოეტანათ, ასევე ადგენდა ნიხრს ჰურზე, ქერზე, არაყზე, ხარზე, ცხენზე, ღორზე, ცხვარზე, თხაზე, ძროხაზე და სხვა. თემის ყრილობა ადგენდა სათემო ადგილებით სარგებლობის რეჟიმს, ყველას თანაბრად აძლევდა სათემო საკუთრებით სარგებლობის უფლებას. თემი ატარებდა ღონისძიებებს თემის საერთო საკუთრების ობიექტების დასაცავად. იღებდა დადგენილებას მფარველობის ქვეშ მიეღოთ სხვა ქვეყნიდან ღვენილი და უზრუნველყოთ მისი უსაფრთხოება.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> ბეს. ნიყარაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 87.

<sup>2</sup> ეგ. გაბლიანი, დასახ. ნაშრ., გვ. 68-69; Д. Бакрадзе, Сванетия, Записки Кавказского отделения Императорского русского географического общества, кн. VI, 1864, стр. 55.

თემის ყრილობის ზემოთ ჩამოთვლილი ფუნქციები დასტურდება „სევანეთის საისტორიო ძეგლებში“.<sup>1</sup>

ყრილობის მუშაობა იწყებოდა იმით, რომ თემის მახეში, როგორც ყრილობის მოწვევის ინიციატორი, ყრილობაზე შეკრებილ საზოგადოებას მოახსენებდა განსახილველი საქმის გარემოებებს, საკუთარ შეხედულებებსაც გამოთქვამდა და ყრილობას ამ საქმეზე თავის დადგენილებას შესთავაზებდა (აღსანიშნავია, რომ ნებისმიერ საზოგადოებრივ საქმეში მახეში ჯერ გამოცდილ კაცებს დაეკითხებოდა, შემდეგ ამ მოთათბირების საფუძველზე მიღებულ გადაწყვეტილებას წარუდგენდა ყრილობას). ყრილობა განიხილავდა საქმის გარემოებებს, მახეშის წინადადებას და ღიდი განსჯის, აწონ-დაწონვის შემდეგ ან დაამტკიცებდა მახეშის დადგენილებას, ან თუ არ მოეწონებოდა, მთლიანად ან ნაწილობრივ შეცვლიდა მას.<sup>2</sup> თემის ყრილობა, ისევე როგორც „ერთობილ სევანეთის სევის ყრილობა“, გადაწყვეტილებას ხმების უბრალო უმრავლესობით იღებდა და მისი საქმიანობის უმნიშვნელოვანესი სეგმენტი იყო სასამართლო ფუნქციის განხორციელება. თემის ყრილობა განიხილავდა მხოლოდ თემის შიგნით მომხდარ საჯარო ხასიათის დანაშაულებს, რომლებიც მთელი თემის ინტერესს ხელყოფდა.

ამრიგად, შეიძლება ითქვას, რომ თემის ყრილობის ფუნქციები იყო მეტად მრავალმხრივი და ფაქტობრივად განუსაზღვრელი.

სრულიად სევანეთის სახელო ყრილობის (სათემო საბჭოს) და ცალკეულ თემთა ყრილობების მიერ მიღებული დადგენილების აღსასრულებლად სევანეთში სპეციალურად არსებობდა შეიარაღებული ძალა, ე.წ. „სუიმრა“. თითოეულ თემს თავისი „სუიმრა“ გააჩნდა, არსებობდა ასევე ე.წ. „შვანია სუიმრა“ ანუ ერთობილ სევანეთის ხევის სუიმრა, რომელიც ცალკეული თემების სუიმრას აერთიანებდა. სუიმრა, ცალკეული თემების მიხედვით, საუკეთესო ვაჟაკებისაგან შედგებოდა. მას ლაშქრისაგან განსხვავებული ფუნქციები ჰქონდა. მის ძირითად ფუნქციას თემის შინაგანი საქმეების მოწესრიგება შეადგენდა, კერძოდ კი სახელო და სათემო ყრილობათა მიერ მიღებული გადაწყვეტილებების სისრულეში მოყვანა. სუიმრას მოვალეობა იყო დაესაჯა ის ოჯახი,

<sup>1</sup> ვ. გაბლიანს თავის ნაშრომში მოჰყავს თემის ყრილობის ცალკეული ფუნქციის შესაბამისი საბუთები, გვ. 66-70.

<sup>2</sup> ბეს. ნიჟარაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 92.

რომელიც თემის თუ ერთობილ სვანეთის ხევის ყრილობის გადაწყვეტილებას არ შეასრულებდა. ყრილობის დადგენილების საფუძველზე იგი დამნაშავეს თემიდან ღვენიდა, დილეგში ჩასვამდა, სახლ-კარს გადაუწვავდა და სხვა. სუიძრა ასევე ილაშქრებდა მეზობელ ტომებზე ბეგარის ჩამოსართმევად, თუ ისინი მათზე დაკისრებულ ვალდებულებას დროულად არ შეასრულებდნენ. თითოეული სათემო სუიძრას თავისი ხელმძღვანელი — სუიძრა თხუიმ ჰყავდა.<sup>1</sup>

საზოგადოების თითოეული წევრი ვალდებული იყო დაეცვა საკუთარი საზოგადოების პატივი და სახელი, გაჰკიდებოდა მღვერად საზოგადოების მტერს და სხვა.<sup>2</sup> საზოგადოება ყოველთვის უწევდა დახმარებას მის გაჭირვებულ წევრს. ეს თემის წევრთა ვალდებულებას წარმოადგენდა. ბეს. ნიჟარაძის გადმოცემით, თუ ვინმეს სახლ-კარი თუ ჭირნახული დაეწვებოდა, საზოგადოება წვრილმანი შემწეობის გარდა კომლიდან თითო „ჩაბანალ“ ნამუშევარს აძლევდა („ჩაბანალ“ არის მარცვლეულის და ნამუშევრის საწყაო სვანეთში და ტოლია „ლელელიაქის“ 1/6-ს. „ლელელიაქ“ (ცხვრის საღირალი) კი იწონის 1 1/2 ფუთს).<sup>3</sup> სახლის ამშენებელს საზოგადოება მუქთად აძლევდა საშენ მასალას: ხეს, ქვას, კირს, სილას. როცა ამშენებელს ნადი დასჭირდებოდა საზოგადოება უარს ვერ ეტყოდა. საზოგადოება იწყნარებდა გაჭირვებულს, მხვეწნელს, როგორც თავისი საზოგადოებისას, ისე სხვა საზოგადოებისას. საზოგადოების მოვალეობა იყო უთვის-ტომო, უნათესაო, მოხუცთა, დავრდომილთა და გლახაკთა რჩენა, კარდაკარ მათხოვრობა სვანეთში არ ცოდნიათ.<sup>4</sup> ყოველივე ამას სახალხო თვითმმართველობა განაგებდა „მახეშის“ სახით.<sup>5</sup>

რაც შეეხება სოფლის ყრილობას. როგორც აღინიშნა, თემი სოფლების გაერთიანებას წარმოადგენდა. სოფელი თემის შემადგენელი ერთეული იყო. სვანეთის თითოეულ სოფელსაც გააჩნდა თავისი თვითმმართველობა, ხოლო მისი უმაღლესი ორგანო იყო სოფლის ყრილობა, ანუ „სოფლობა“. ეგ. გაბლიანი არასწორად მიიჩნევს ბეს. ნი-

<sup>1</sup> რ. ხარაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 189-190.

<sup>2</sup> ბეს. ნიჟარაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 116.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 123.

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 116.

<sup>5</sup> რ. ხარაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 186.

ქარაძის მოსაზრებას, რომ „სოფლობ“ თემში შემავალი ყველა სოფლის საერთო ყრილობას ნიშნავდა. მისი განმარტებით, „სოფლობ“ მხოლოდ ერთი სოფლის ყრილობაა.<sup>1</sup> ევ. გაბლიანის გადმოცემით, სოფლის ყრილობას კომლიდან თითო კაცი ესწრებოდა. ყრილობა ეკლესიის<sup>2</sup> მახლობლად ტარდებოდა დანიშნულ დღეს. იგი აირჩევდა სოფლის მახვშს და იღებდა სოფლისათვის მნიშვნელოვან დადგენილებებს. ცხოვრების მოწესრიგებისათვის. სოფლის ყრილობაზე მიღებული გადაწყვეტილებანი სოფლის მცხოვრებთათვის სავალდებულო იყო, ხოლო მათი ცხოვრებაში გატარება ეკისრებოდა სოფლის ყრილობის მიერ არჩეულ სოფლის მახვშს და ყოველი გვარიდან მის დასახმარებლად დანიშნულ თითო კაცს.<sup>2</sup>

#### **დ. თვითმმართველობის ორგანიზებთან არსებული თანამდებობანი**

სვანეთში სახალხო თვითმმართველობის ინსტიტუტის სრულფასოვნად წესწავლისათვის აუცილებელია განვიხილოთ თვითმმართველობის ორგანოთა მიერ არჩეული თანამდებობის პირთა სტატუსთან და უფლებამოსილებასთან დაკავშირებული საკითხები. „ლუთიმ მარეთ“ და მათი უფროსის შესახებ ზემოთ იყო საუბარი. აქ ძირითადად თემის მახვშის შესახებ იქნება მსჯელობა. როგორც დავინახეთ, თემის „მახვში“ იყო უმაღლესი თანამდებობის პირი ზეეში (თემში), აღჭურვილი აღმასრულებელ-განმკარგულებელი ფუნქციებით. ბეს. ნიჟარაძე აღნიშნავს, რომ „მახვშის“ ინსტიტუტმა თავისუფალ სვანეთში (ბალსზემო სვანეთში) მოქმედება შეწყვიტა მხოლოდ 1869 წელს, როდესაც რუსულმა მმართველობამ პირველად დააწესა „მამასახლისობა“ და შემოიღო „სასოფლო წესდება“. პირველ ხანებში ხალხი ვერ ეგუებოდა ამ ახალ მმართველობას და 1869-1874 წლებში გარკვეულ არეულობას ჰქონია ადგილი, რადგანაც ზუსტად ვერ არკვევდნენ მამასახლისის და ძველი მახვშის უფლებამოსილებათა ფარგლებს, თუმცა მას შემდეგ, რაც პირველი მამასახლისის მმართველობის ვადა ამოიწურა და მისი ადგილი სხვამ დაიკავა, თანდათანობით ხალხმა მეტ-ნაკლებად შეითვისა ახალი მმართველობა.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> ევ. გაბლიანი, დასახ. ნაშრ., გვ. 62.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 62-63.

<sup>3</sup> ბეს. ნიჟარაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 89.



ბეს. ნიჟარაძის განმარტებით, სიტყვა „მახვში“ სვანურად ნიშნავს უფროსს, მეუფროსეს, იგივე მამასახლისს. იგი იყო თემის ყრილობის თავმჯდომარე. „მახვშს“ ირჩევდნენ უვალოდ და თუ იგი კარგად შეასრულებდა თავის მოვალეობებს, ამ თანამდებობაზე ღრმა სიბერემდე დარჩებოდა, წინააღმდეგ შემთხვევაში კი მას სწრაფად შეცვლიდნენ, არჩევიდან ერთი წლის გასლვამდეც კი. „მახვში“ უნდა ყოფილიყო ხანში შესული მამაკაცი (ქალს არ ჰქონდა უფლება მახვში გამხდარიყო), პატიოსანი, მამაცი, მორწმუნე, გონიერი და საზოგადოების ერთგული.<sup>1</sup> ეს თანამდებობა არც მემკვიდრეობით გადადიოდა და არც რომელიმე გვარის პრივილეგიას წარმოადგენდა. თემის მახვშად პირის არჩევისას არანაირი მნიშვნელობა არ ჰქონდა მის სოციალურ სტატუსს. ამ თანამდებობაზე ირჩევდნენ როგორც გლეხს, ისე „ვარგს“ — აზნაურს. უპირატესობა ეძლეოდა არა წოდებას, არამედ ჭკუა-გონებას, ვაჟკაცობას, თემის ერთგულებას.<sup>2</sup>

მახვშის არჩევნებში მონაწილეობის მიღების უფლება ჰქონდა ყველა სრულწლოვან პიროვნებას. ოჯახში 30 სრულწლოვანი (20 წელზე მეტის) პიროვნება რომ ყოფილიყო, ყველას შეეძლო მონაწილეობა მიეღო არჩევნებში. აღსანიშნავია, რომ ეს უფლება ეგ. გაბლიანის მტკიცებით, სრულწლოვან ქალებსაც ჰქონდათ მამაკაცების თანაბრად, თუმცა არჩევნების დროს მანდილოსანთა რაოდენობა ყოველთვის ნაკლები იყო მამაკაცთა რაოდენობაზე. მახვშის არჩევა ხდებოდა წინასწარ დათქმულ ადგილას, სადაც საერთოდ იკრიბებოდა საზოგადოება ყრილობის გასამართავად. „მახვშის“ არჩევის დღეს ეკლესიის დარაჯი „სანყვირ“- ბუკს დაუკრავდა, რაც იმის ნიშანი იყო, რომ ყველას დანიშნულ ადგილას უნდა მოეყარა თავი. საყვირის ხმის გაგონებისთანავე ხალხი შეიმოსებოდა საგარეო ტანსაცმლით, შეიარაღდებოდა და წავიდოდა დანიშნულ ადგილას, სადაც მოხდებოდა „მახვშის“ არჩევა.<sup>3</sup>

ბეს. ნიჟარაძე საკმაოდ დაწვრილებით აღწერს „მახვშის“ არჩევის ცერემონიალს. მისი თქმით, შეკრებილ ხალხს წარუდგენდნენ პიროვნებას, რომელიც „მახვშად“ უნდა აერჩიათ. იგი ჯერ კიდევ წინა „მახვშის“

<sup>1</sup> ბეს. ნიჟარაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 89.

<sup>2</sup> ეგ. გაბლიანი, დასახ. ნაშრ., გვ. 81.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 77.

სიცოცხლეშივე ჰყავდა ხალხს შეგუებული მომავალ „მახვშად“, ასე რომ, „მახვში“ ფაქტობრივად წინასწარ იყო არჩეული და ხალხი მხოლოდ იმიტომ იყრიდა თავს, რომ მისთვის საჯაროდ ჩაებარებინათ ეს თანამდებობა. ყრილობის მონაწილეთაგან გამოეყოფოდა ერთი მჭევრმეტყველი პირი, რომელიც „შესხმას“ ეტყოდა მახვშად ასარჩევ პირს. ბეს. ნიჟარაძე თვითმხილველ მოხუცთა ნაამბობის მიხედვით, გადმოგვცემს ამ შესხმის ნიმუშს: „კარგო ესავ! (სახელია) ევა-აღამიდან („ივა – აღამუნლო“) დაწყებული კაის მხრით, პატივის და ქებით ხსენებულ არიან შენნი წინაპარნი და ამიერიდგან შენც შეიქმნები. უცხო არ არის შენის თემისთვის (გვარეულობისთვის) ამ გვარი პატივი და: ღიდება ჯარისაგან... ეს ასეა და ტყუილის თქმაც ცუდია, რომ არ მოგახსენოთ, რომ ღლეს შენ ღიდს პატივსა გდებთ: შენ ერთს ჩვენთაგანს გხდით ჩვენს უფროსად და რამდენადაც ღიღია ჩენი შენდამი პატივისცემა, იმდენად ასიათასჯერ მომეტებული უნდა იყოს შენი ჩვენდამი სიყვარული და თავ-განწირული ერთგულება. ღლეის ამას იქით შენ ჩენი მამა ხარ და ჩვენ შენი შვილები. შენ იცი და შენმა კაი კაცობამ, თუ როგორ შეასრულებ ამ შენს მოვალეობას და ჩვენს მონღობილობას, მახვშიობას, რომელიც ღლეს ჩვენ ხელთ მოგეცით და სხ...“. შემდეგ ეს ორატორი ახსენებს აღრინდელ სახელოვან მახვშებს: „რა მხოლოდ მოცემული თემიდან, არამედ მთელი სვანეთიდან და სთხოვს ღმერთს, რომ ახალ „მახვშს“ ისეთივე სახელი დაემსახურებინოს. როგორც ამ სახელოვან მახვშებს ჰქონდათ. დასასრულ, ორატორი ქუდმოხდილი დაიჩოქებს და აღავლენს ვედრებას ღვთისადმი: „ღიდება შენ და მაღალო ღმერთო! გევედრებით და შეგვივედრე: თუ ოდესმე სვანეთის ხეობაში მახვშის აღრჩევა კეთილი და ბედნიერი ყოფილიყოს, მეორედაც ეს ჩენი მახვშის აღრჩევა კეთილი და ბედნიერი გასადე, ამენ!“ – „ამენ“ ერთობილს ხმით შებღავლებს ერი, ღიღი და პატარა, ქალი თუ კაცი“. მახვში ამის საპასუხოდ მადლობას მოახსენებს საზოგადოებას და შემდეგ იწყებს ხმამაღალ ლოცვას: „ღიდება შენდა კაცისა გამჩენელო ღმერთო... გეხვეწები და შეისმინე ჩემი ვედრება; სახვედრელს მიმახვედრე; შეცდომას ამაცილე; ჭკუაგონება მომეც; ყოველგვარს კეთილ საქმეში მწე და მფარველი მეყავ; ქაჯ-ეშმაკი ამაშორე; შემადლებინე ღირსეული სამსახური საზოგადოებისადმი; ნუ ჩამაგდებ მე და ჩემს შვილსა და მომავალს ამოუღებელ

სირცხვილში, მომეც ძალი და ღონე, რომ სიკვდიმდე გავატარო მახვშიობა პატიოსნად, საზოგადოების საკეთილდღეოდ და ჩემდა სასიქადულოდ და სხვ.“ ამით მთავრდება მახვშის არჩევის ცერემონიალი, ხალხი იშლება და შესაბამისი უფლებამოსილებით აღჭურვილი მახვშიც პატიოსნად იწყებს საქმეს.<sup>1</sup>

ეგ. გაბლიანი არ ეთანხმება ბეს. ნიჟარაძეს იმაში, რომ მახვში წინასწარ ჰყავს საზოგადოებას შეგულებული და მის ასარჩევად ხალხის შეკრება ფორმალურად ხდება. იგი ლოგიკურად სვამს კითხვას, თუ მახვში უკვე წინასწარაა არჩეული, მაშ რაღა სავალდებულოა ყრილობაზე თემის ყველა წევრის დასწრება. ეგ. გაბლიანი შესაძლებლად მიიჩნევს მახვშობის რამოდენიმე კანდიდატის არსებობას. იგი, მისი თქმით, სარწმუნო წყაროებზე დაყრდნობით, ამტკიცებს, რომ მახვში წინასწარ არ იყო არჩეული.

ხალხი სწორედ მის ამოსარჩევად იყრიდა თავს და ისეთს ერთსულოვნებას თითქმის არასდროს ჰქონია ადგილი, რომ მახვშობის კანდიდატთან დაკავშირებით ხანგრძლივი კამათი არ ყოფილიყო, ხოლო ჰიროვნების „მახვშად“ განმწესების ისეთ წესს, როგორსაც ბეს. ნიჟარაძესთან ვხვდებით, ძალზედ იშვიათად თუ ექნებოდა ადგილი. ხშირად „მახვშობის“ რამდენიმე კანდიდატი იყო წარმოდგენილი, რაც ხალხის იმ ერთსულოვნებას გამორიცხავდა, რაზედაც ბეს. ნიჟარაძე მოგვითხრობს. ეგ. გაბლიანის თქმით, წამოყენებულ კანდიდატთა ღირსება-ნაკლოვანებათა აწონ-დაწონვა ღიდ დაკვირვებას მოითხოვდა და ღიდი სჯა-ბაასის შემდეგ ყრილობას გამოჰქონდა დადგენილება: ან ერთხმად რომელიმე მათგანის არჩევის თაობაზე, ან როცა ყველა კანდიდატი ერთნაირი თვისებებით იყო აღჭურვილი, მაშინ ამ საკითხის გადაწყვეტაში თვით ღმერთისადმი დახმარებისათვის მიმართვის თაობაზე. ამ უკანასკნელ შემთხვევაში ხდებოდა კენჭისყრა. ჩხირებისაგან გააკეთებდნენ იმდენ კენჭს, რამდენი მახვშობის კანდიდატიც იყო და გარდა ამისა კიდევ ერთს, რომელსაც უწოდებდნენ „ფუხენა ჯულაის“ — ღვთის კენჭს. თითოეულ კენჭს ეძლეოდა თავისი ნიშანი და შემდეგ უჩვენებდნენ ყრილობის მონაწილეებს ყველა კენჭს და გააცნობდნენ მათ, თუ რომელი კენჭი რომელ კანდიდატს ეკუთვნის და აგრეთვე იმასაც, თუ რომელი

<sup>1</sup> ბეს. ნიჟარაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 91-92.

იყო ღვთის კენჭი. ამის შემდეგ ხალხი ახმაურდებოდა და შეევედრებოდა ღმერთს: „ღმერთო ღიღებულო, ვინც ამ სამახვშიო კანდიდატებში ხალხისთვის უფრო სასარგებლო იყოს და მღვთისთვის სასურველი, იმას შეახვედრე მახვშის კენჭიო“. შემდეგ ყველა კენჭს ჩაყრიდნენ ქუდში, ერთი კაცი ამ ქუდს დაიჭურდა ხელში, სხვა ხელს ჩაყოფდა ქუდში. ხალხს რომ მასში ეჭვი არ შეეტანა იგი თვალებს დახუჭავდა და ამოღებულ კენჭს ხელში დაიჭურდა. მაგრამ სანამ „ღვთის კენჭი“ არ ამოვიდოდა, მანამდე ვისი კენჭიც არ უნდა ამოსულიყო, ამას არავითარი მნიშვნელობა არ ჰქონდა. ვისი კენჭიც „ღვთის კენჭის“ ამოსვლის შემდეგ ამოვიდოდა, სწორედ ის ითვლებოდა ღვთისათვის სასიამოვნო სამახვშიო პირად და ხდებოდა საზოგადოების მახვში, რასაც ყველა ულოცავდა მას. ეგ. გაბლიანის მიხედვით, როდესაც მახვშობის კანდიდატები ერთნაირი ღირსებებით იყვნენ დაჯილდოვებულნი, არჩევნების ეს წესი ყველაზე მიზანშეწონილად ითვლებოდა, თანაც ხალხის მხრივ არავის უპირატესობა არ ეძლეოდა, ხოლო მახვშობის კანდიდატთა თავმოყვარეობა ოდნავაც არ ილახებოდა, რადგანაც ეს საკითხი ღმერთის სურვილით წყდებოდა.<sup>1</sup>

ეგ. გაბლიანი მიუთითებს, რომ თემის მახვშის არჩევის შემდეგ ხდებოდა სოფლის მახვშების არჩევნები. თემში შემავალი თითოეული სოფლის მცხოვრებნი ცალ-ცალკე იკრიბებოდნენ სასოფლო ყრილობებზე და ან სოფლის ყრილობის მიერ არჩეულ მახვშს ტოვებდნენ, ან ახალ მახვშს ნიშნავდნენ, ე.ი., ეგ. გაბლიანის მიხედვით, თემის ახალი მახვშის არჩევა, ამ თემში შემავალი სოფლის მახვშების უფლებამოსილების გაგრძელების საკითხს წარმოშობდა, რასაც ამ სოფელთა ყრილობები წყვეტდნენ. თითოეული სოფლის მახვში თემის მახვშის თანაშემწედ ითვლებოდა, თემის მახვშს თემში შემავალი თითოეული სოფლიდან სოფლის მახვშების სახით თითო ჩენილი ჰყავდა. ეგ. გაბლიანი მიუთითებს, რომ სწორედ მათ ჰქონდათ დაკისრებული საკუთარი თემის მართვა-გამგეობის საქმე. ხშირად ყრილობა მათ აფიცებდა თემის ერთგულებაზე და თვითონ ყრილობა ღებდა ფიცს მათ ერთგულებასა და მორჩილებაზე.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> ეგ. გაბლიანი, დასახ. ნაშრ., გვ. 79-80.

<sup>2</sup> ეგ. გაბლიანი, დასახ. ნაშრ., გვ. 80-81.

მახვშის არჩევის საინტერესო პროცედურას უშვულის თემში ჩაწერილი მასალების მიხედვით აღწერს რ. ხარაძე. ამ მონაცემებითაც კარგად ჩანს, რომ „მახვში“ წინასწარ არ იყო არჩეული და „მახვშობის“ კანდიდატის ირგვლივ მსჯელობა შესაძლოა საკმაოდ დამაბული ყოფილიყო. რ. ხარაძე აღნიშნავს, რომ მთელი უშვული იკრიბებოდა დანიშნულ ადგილას. იქ ახლაც არის ერთი დიდი ქვა – ლალხორა ბაჩ, სადაც ოთხი დროშა გამოჰქონდათ. უშვულის თითოეული სოფლიდან გამოიყოფოდა ორ-ორი კაცი, სულ რვა, რომლებიც ერთად შეკრებილი წყვეტდნენ მახვშის არჩევის საკითხს, შემდეგ კი თემის ყრილობას უცხადებდნენ თავის გადაწყვეტილებას. თუ ხალხს მათი გადაწყვეტილება არ მოეწონებოდა თავიდან მოხდებოდა მსჯელობა მახვშის კანდიდატურის ირგვლივ. მახვშის არჩევის შემდეგ ხდებოდა უშვულის საზოგადოების მიერ ფიცის დადება. ფიცის დამდების (მეგარცამეს) არჩევა ყრილობის გადაწყვეტილებით ხდებოდა. ფიცს ადებინებდნენ მახვშსაც, რომ ის ერთგული იქნებოდა ხალხისა. მახვშის არჩევის შემდეგ იმართებოდა საერთო პურობა.<sup>1</sup>

ახლა შევეხოთ მახვშის უფლება-მოვალეობებს. მახვშს ხალხისაგან არავითარი გასამრჯელო არ ეძლეოდა თავისი მოღვაწეობისათვის, მისთვის დიდი ჯილდო იყო ის, რომ ხალხი ყველაზე მაღლა აყენებდა და დიდ პატივს სცემდა. მახვშის უფლებები თითქმის განუსაზღვრელი იყო. მას ყოველგვარ საქმეში შეეძლო ჩარევა, სასულიერო იქნებოდა, თუ საერო, სისხლისა თუ სამოქალაქო სამართლის, თუმცა ყოველთვის ყრილობის გადაწყვეტილების მორჩილი უნდა ყოფილიყო. საზოგადოებრივი მნიშვნელობის საკითხებს თემის ყრილობის დაუკითხავად და მისგან ნების დაურთველად ძალზე იშვიათად წყვეტდა, ისიც მხოლოდ მაშინ, როდესაც დარწმუნებული იყო იმაში, რომ საზოგადოებისაგან სრული მხარდაჭერა ექნებოდა. ყველა საზოგადო საქმეში მახვში ჯერ დაეკითხებოდა ხოლმე გამოცდილ, სარწმუნო პიროვნებებს და ამ მოთათბირების შედეგად მიღებულ გადაწყვეტილებას, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, წარუდგენდა საზოგადოების ყრილობას, ხოლო კრილობა ან დაუმტკიცებდა ამ გადაწყვეტილებას, ან შეცვლიდა მას სთლიანად თუ ნაწილობრივ.

ტირილზე, აღაპებზე, საეკლესიო თუ სხვა სასოფლო დღესასწაულე-

<sup>1</sup> რ. ხარაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 183.

ბზე, როცა არაყს სვამდნენ და ხალხის დათრობა იყო მოსალოდნელი და ჩხუბი, მახვში ჯერ გააფრთხილებდა ხალხს, რომ ჩხევა და ჩხუბი არ მოეხდინა ვინმეს და მშვიდობიანად დაშლილიყვნენ. ხშირად იგი იარაღს ასყრიდა ხოლმე ხალხს, ერთ ადგილას შეინახავდა და მეორე დღეს დაურიგებდა თავიანთ პატრონებს. მახვშის მოვალეობა იყო დაეცვა მყდროება და სიმშვიდე საზოგადოების წევრთა შორის, აგრეთვე მოჩხუბართა მორიგება. განსაკუთრებული ძალისხმევა უნდა გამოეჩინა მახვშს მაშინ, როდესაც საზოგადოებაში გვარებს შორის მკვლელობის გამო მტრობა ჩამოვარდებოდა. ამ დროს მახვში დღე და ღამ იმათ ოჯახებში დადიოდა. მახვში ცდილობდა, რჩევით და შეგონებით მშვიდობიანობა ჩამოეგდო, მაგრამ თუ ამით ვერას გახდებოდა, მაშინ უფრო ენერგიულ საშუალებასაც მიმართავდა, მოიწვევდა საზოგადოების ყრილობას, რომელიც ძალით შეაჩერებდა დაპირისპირებულ მხარეებს. ასევე, როდესაც რომელიმე ოჯახში უკმაყოფილებას ექნებოდა ადგილი და სხვა საშუალებით ოჯახის წევრთა მორიგება შეუძლებელი იყო, მახვში მიდიოდა იმ ოჯახში. იგი ცდილობდა იქ წესრიგის დამყარებას. თუ მიზანს ვერ მიაღწევდა ხელს შეუწყობდა მედიატორთა არჩევას და ამით მშვიდობის დამყარებას. როცა თემის რომელიმე წევრს სერიოზული საქმე ჰქონდა სხვა თემის კაცთან, მახვში მოციქულობდა ამ საქმეში და ადგილობრივი მახვშის დახმარებით ცდილობდა მართება მორიგებას. მახვში იყო ასევე მთავარსარდალი საკუთარი თემის ხალხისა, როცა სადმე საომრად წავიდოდნენ, ან როცა მათ საწინააღმდეგოდ მოსულთა იარაღით ხელში დახვდომა და პასუხის გაცემა იყო საჭირო.<sup>1</sup>

ამრიგად, მახვშს უმნიშვნელოვანესი ფუნქციები გააჩნდა და უდიდეს როლს ასრულებდა თემის ცხოვრებაში.

სასოჯლო საქმეთა მოგვარებაში გარკვეული როლი ეკისრებოდათ ხერსთავეებს („ხეისთაუ“ — ქვემო სვანეთში). სამეცნიერო ლიტერატურაში მოყვანილი მასალების მიხედვით, ეს თანამდებობა ადმინისტრაციულ-სამეურნეო და სასამართლო ფუნქციების მატარებელი ჩანს. რ. ხარაძის მიხედვით, ხერსთავეებს სოფლების მიხედვით ირჩევდნენ სოფლის ყრილობაზე. სოფელი ირჩევა ერთ ან მეტ ხერსთავს სოფლის მოცულობის გათვალისწინებით. მათი არჩევა სამი წლით ხდებო-

<sup>1</sup> ბეს. იოვარაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 92-94; ვვ. გაბლიანი, დასახ. ნაშრ., გვ. 82-84.

და. თუ ხერსთავი ხალხისათვის მოსაწონი იქნებოდა, მას ამ ხნის განმავლობაში არ გამოცვლიდნენ. ხერსთავეები სხვადასხვა გვარიდან უნდა ყოფილიყვნენ არჩეულნი, მორიგეობით.<sup>1</sup> როგორც რ. ხარაძე ლაშხეთში ჩაწერილი მასალების მიხედვით გვამცნობს, ქვემო სვანეთის ამ თემში ხერსთავეების არჩევა ხდებოდა მთელი თემის საერთო შეკრებაზე, რომელზედაც იკრიბებოდნენ ოჯახის უფროსები — „ქორა მახეშები“. კრებას ცალკე გამოეყოფოდნენ ხოლმე კრების მონაწილენი სოფლების მიხედვით და იქ ირჩევდნენ ხერსთავეებს. ამავე წესით ხდებოდა ხერსთავეების არჩევა ლენტეხისა და ჩოლურის თემებში, არჩეული ხერსთავეები ფიცს დებდნენ. რ. ხარაძის მონაცემებით, ხერსთავეების არჩევა უშგულშიც ქვემო სვანეთის აღნიშნული თემების ანალოგიურად ხდებოდა. უშგულში სულ ექვსი ხერსთავი ყოფილა, რომელთაც თავისი უფროსი — უშგულიშ მახეში ჰყავდათ. არჩეულ ხერსთავს მთელი უშგულის წინაშე ფიცით უნდა დაედასტურებინა ხალხისადმი თავისი ურთგულება.<sup>2</sup>

ხერსთავეების ფუნქციას წარმოადგენდა სოფელში ჩადენილ დანაშაულთა გამოაშკარავება და სათანადო ზომების მიღება. სოფელში მომხდარი ქურდობის შესახებ ხერსთავეები ატყობინებდნენ ახლო მდებარე სოფლების ხერსთავეებს და ნაქურდალის ძებნა რამდენიმე სოფელში ერთდროულად ხდებოდა. თუ ნაქურდალი მეზობელ სოფელში აღმოჩნდებოდა, ამის შესახებ ხერსთავს აცნობებდნენ და ნაქურდალსაც ჩააბარებდნენ. ქურდს ახდევინებდნენ „ნაქუთარიერს“. თუ ნაქურდალი პატრონს დაუზიანებელი უბრუნდებოდა, იმ შემთხვევაში „ნაქუთარიერი“ ნაქურდალის ღირებულებას უდრიდა, ხოლო ნაქურდალის დაკარგვის ან დაზიანების დროს ქურდს ორმაგი ღირებულება გადახდებოდა. ხერსთავი თავის გასამრჯელოდ იღებდა „ნაქუთარიერის“ ათისთავს, რაც თუმანზე ერთ მანეთს შეადგენდა. ზემო სვანეთში დაცული ცნობების მიხედვით, ხერსთავის მოვალეობა ძირითადად ქურდობის გამომჟღავნების საქმეს ეხებოდა. უფრო მრავალმხრივია ხერსთავის ფუნქციები ქვემო სვანეთში, რაზედაც რ. ხარაძის მიერ ლაშხეთის თემში შეკრებილი მასალა მეტყველებს. საჭიროების შემთხვევაში მთელი ქვემო სვანე-

<sup>1</sup> რ. ხარაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 184-185; რ. ხარაძე, აღ. რობაქიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 80.

<sup>2</sup> რ. ხარაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 184-185.

თის ხერსთავები ერთად იკრიბებოდნენ და ხერსთავების საერთო შემადგენლობიდან ირჩევდნენ ხუთი კაცისაგან შემდგარ საბჭოს. ამ ხუთ კაცს „მორუალ“ ეწოდებოდა და მათ მთელი ქვემო სვანეთის საქმეების გარჩევა ეკისრებოდა. ქვემო სვანეთის ხერსთავების საერთო შეკრება ხდებოდა ლაშხეთის თემის სოფელ ჩიხარეშში, ეკლესიის წინ — მოედანზე, რომელსაც დღესაც სახეუ ეწოდება. ამავე მოედანზე ახლაც მიუჩითებენ მიწაში ჩაფლულ დასაჯდომ ქვებზე, რომელზედაც ხუთი კაცისაგან შემდგარი საბჭო უნდა მჯდარიყო. ხევის საბჭო სამი წლით ირჩეოდა თითოეული სოფლის ხერსთავის მსგავსად. ყოველგვარი საქმე, რომელიც ხევის საბჭოს განსახილველი უნდა გამხდარიყო, ჯერ სოფლის ხერსთავებს ეცნობებოდა, ხოლო შემდეგ, თუ ეს საჭირო იქნებოდა, ხერსთავები თვითონ ატყობინებდნენ ხევის მორუალს, რომლებიც საქმის განხილვას და გადაწყვეტილების გამოტანას ახდენდნენ. ხევის მორუალი ამტკიცებდა სოფლის მიერ არჩეულ ხერსთავს. რ. ხარაძეს ხერსთავების ფუნქციებთან დაკავშირებით საინტერესო მონაცემები მოჰყავს, ჩაწერილი ჩოლურელი ინფორმატორისაგან. მისი თქმით, ხერსთავები განაგებდნენ სასოფლო საქმეებს დაკავშირებულს ქურდობასთან, ჩხუბთან, მკვლელობასთან და სხვა. მიწის საკითხის მოგვარებაც და სოფლებს შორის ატეხილი დავების მოწესრიგებაც ხერსთავების საქმე იყო. საჭიროებისას ხერსთავები ერთად იკრიბებოდნენ და ბჭობას ახდენდნენ.<sup>1</sup>

სამეცნიერო ლიტერატურაში ხერსთავის შესახებ მონაცემების მიხედვით, შესაძლოა საუბარი მის ადმინისტრაციულ-სამეურნეო ფუნქციებზეც. ხერსთავის ერთ-ერთ ძირითად ფუნქციას შეადგენდა ხალაგის<sup>2</sup> გახსნა-დაკეტვის წესების დაცვა და ამ წესების დამრღვევთა დაჯარიმება. წესის მიხედვით, ყოველ ოჯახს ხერსთავისთვის უნდა ჩაებარებინა გარკვეული ფასის მქონე რაიმე სასოფლო-სამეურნეო იარაღი, რასაც სვანეთში უწოდებენ წინდარს. წინდარი უბრუნდებოდა მეპატრონეს ხალაგის გახსნისთანავე, გარდა იმ შემთხვევებისა, როდესაც წინდარის მეპატრონის საქონელი, ზემოთ აღნიშნული წესის დარღვევის შედეგად ნათესს დაახიანებდა, რასაც სვანურად ნავარი ეწოდება.

<sup>1</sup> რ. ხარაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 184-185.

<sup>2</sup> სვანეთში სხვადასხვა ოჯახის მფლობელობაში მყოფ ნაკვეთებს საერთო ღობე უკეთდებოდა. ამ ღობეში დატოვებულ გასასვლელს ეწოდებოდა ხალაგი.



ნავარის დროს დამნაშავეს უნდა გადაეხადა ზარალის ღირებულება, წინააღმდეგ შემთხვევაში ეს ზარალი წინდართი დაიფარებოდა.

ხერსთავის კიდეც ერთ ფუნქციას შეადგენდა სათიბების მორწყვის თანაბრობის უზრუნველყოფა. მორწყვას საამისოდ არჩეული პირები მორიგეობით აწარმოებდნენ. ერთი და იგივე არხი მრავალი სხვადასხვა გვარის ოჯახის სათიბს რწყავდა. გამორიცხული არ იყო მორწყვის რიგის მიკერძოებით დარღვევა, რაც მკაცრი კონტროლის დაწესებას მოითხოვდა. ხერსთავის საქმიანობაში ასევე მნიშვნელოვანი ადგილი ჰქონდა დათმობილი სახეო და სასოფლო სათიბების ექსპლოატაციის ორგანიზაციასაც. ამ მიზნით, წესდებოდა ერთი გარკვეული დღე, როდესაც საზოგადო სათიბზე თითო ოჯახიდან, თითო მთიბავი გამოდიოდა, მიუხედავად იმისა, თუ რამდენი წევრი იყო ოჯახში ან რა საქონელი ჰყავდა მას.<sup>1</sup>

### *ე. ტერიტორიულ-მეზობლური გაერთიანებანი სვანეთში და მათი მმართველობა*

აღსანიშნავია, რომ სვანეთში ერთობილ სვანეთის ხევის, თემის და სოფლის გარდა, რომელთაც თავისი თვითმმართველობის ორგანოები ჰქონდათ, ფიქსირდება კიდეც სხვა ტერიტორიულ-მეზობლური გაერთიანებანი. ამ საკითხს ყველაზე საფუძვლიანად რ. ხარაძე ეხება და მასზე საუბრისას მის ნაშრომებს დავეყრდნობით. იგი აღნიშნავს, რომ ერთობილ სვანეთის ხევის შიგნით არათანაბარი უფლებრივი მდგომარეობა არსებობდა. შედარებით ძლიერი თემი ანუ ხევი ბეგრავდა უფრო სუსტ თემებს. კეთილი ურთიერთობა ხევებს შორის „დაბეგრის“ შემდეგაც გრძელდებოდა, მაგრამ ერთი ხევის მეორისადმი გარკვეულ დაქვემდებარებას ეს გარემოება მაინც არ გამორიცხავდა, უთანხმოებას მათ შორის მხოლოდ არსებული პირობის დარღვევა იწვევდა, რამიც უკვე ხევის სუიმრა ერეოდა.

თემებს შორის არსებული აღნიშნული ურთიერთდამოკიდებულების გამოხატველად რ. ხარაძე ვალდებულების ორ ძირითად სახეს: ბეგარას და ლუთნეს ასახელებს. მისი თქმით, მიუხედავად იმისა, რომ ერთობილ სვანეთის ხევიში შემავალი თემები ხევის კრებით და ხევის

<sup>1</sup> რ. ხარაძე, აღ. რობაქიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 80-81.

საბჭოს მიშვეობით ერთიანდებოდნენ, თემებს შორის წინააღმდეგობა მაინც ხშირად იჩენდა თავს, რასაც ეთნოგრაფიული მასალების გარდა წერილობითი საბუთებიც ადასტურებს. ამის გამო რამდენიმე მეზობელი თემი ერთიანდებოდა და შემდეგ საჭიროების შემთხვევაში შეერთებული ძალით იბრძოდა. ზოგჯერ კი ეს კავშირი მუდმივი ხასიათისა იყო. სუსტი თემი ცდილობდა შედარებით ძლიერ თემს დაკავშირებოდა, რისთვისაც გარკვეული ხასიათის ვალდებულება უნდა ეკისრა ბეგარისა იუ ლუთნეს სახით. ასეთი კავშირის დამყარებისათვის საჭირო იყო თემებსა ტერიტორიული სიახლოვეც. ამ მხრივ, საინტერესოა ე.წ. უღვირ-ლასკარი. ამ სახელწოდებით გაერთიანებული იყო შემდეგი მეზობელი თემები: მულახი, წვირმი, იფარი, უშგული და კალა. უღვირ ლასკარს თავისი მახვში ჰყავდა. ამ თემთა კავშირს ერთმანეთში ერთგულებისა და ერთობის ფიცი ჰქონდა მიღებული, რაც უმთავრესად გაერთიანებულ ლაშქრობას გულისხმობდა. უღვირ-ლასკარში თემები თანაბარი უფლებებით არ სარგებლობდნენ. ყველაზე მძლავრ თემად აქ მულახი ითვლებოდა და ამის გამო დანარჩენები ვალდებული იყვნენ, რომ მისთვის გარკვეული ვალდებულების სახით ლუთნე შეესრულებინათ (ლუთნე ერთი ხევის მიერ მეორის პურ-მარილით დახვედრაში მდგომარეობდა). მულახისათვის ლუთნეს გადახდა დაკისრებული ჰქონდა წვირმს, იფარს, კალას, ჰადიშსა და მუჟალს; ამ მხრივ გამონაკლისს მხოლოდ უშგული წარმოადგენდა, რომელიც საერთოდ განსაკუთრებული დამოკიდებულებით სარგებლობდა და ძლიერი თემის სახელს ატარებდა. ლუთნეზე წასვლას მულახელები პეტრე-პავლობის მარხვაში აწყობდნენ. საყვირის ხმაზე მთელი ვაჟკაცები შეიყრებოდნენ და შეიარაღებული წავიდოდნენ. ვახშმად წვირმში იქნებოდნენ, სადილად იფარში და იქიდან უკვე გზად ჰადიშს, კალასა და მუჟალს გამოუვლიდნენ. მისულებს დამხედურები კარგად უნდა შეხვედროდნენ და პატივისცემა საკლავებით, პურით და არყით არ უნდა მოეკლოთ, წინააღმდეგ შემთხვევაში შეიძლება ჩხუბი მომხდარიყო. ყველა ამ თემთან მულახს მეგობრული დამოკიდებულება ჰქონდა და საჭიროებისას დახმარება უნდა გაეწია.

ამრიგად, ყველა აქ დასახელებულ თემთან მულახს დადებული ჰქონდა დახმარებისა და ერთგულების პირობა, თუმცა თითოეულ მათგანს ამ დამოკიდებულების განსამტკიცებლად გარკვეული ვალდე-

ბულება უნდა შეესრულებინა. აღსანიშნავია, რომ მულახსა და ზოგიერთ აქ დასახელებულ ხევს შორის არსებულ ერთობაზე წერილობითი საბუთებიც მიუთითებენ. ეთნოგრაფიული მასალებიდან ჩანს, რომ მუჟალს მულახისათვის ლუთნეს გარდა ბეგარად ერთი ხარიც უნდა მიეცა. ასევე ლუთნეს გარდა ბეგარას უხდიდა მულახს ჰადიშიც. გადმოცემით მულახელებს ჰადიშელების თავის მიწებზე დასახლებისათვის ბეგარა დაუკისრებიან და ამის შემდეგ ერთგვარი კავშირიც დაუმყარებიათ.

როგორც დავინახეთ, ლუთნეს ვალდებულება მულახის თემისადმი იფარის თემსაც ჰქონდა, ამასთან მათ შორის არსებული კავშირი ლაშქრობაში საერთო მონაწილეობასაც გულისხმობდა, მხოლოდ იმ პირობით, რომ რასაც ლაშქრობის შედეგად მოიპოვებდნენ – ეს იფარს უნდა რგებოდა, ხოლო სახელი კი მულახის იქნებოდა. ერთ-ერთ გადმოცემაში ნათქვამია, რომ ბოლოს მულახს და იფარს განხეთქილება მოსვლიათ, რადგანაც ჩოლურიდან თათრების გაძევებისას მოპოვებული ხატი იფარლებსა და მულახელებს შორის სადავოდ ქცეულა. გადმოცემის მიხედვით, ამის შემდეგ უღვირ-ლასკარიც დარღვეულა.

ამრიგად, როგორც რ. ხარაძე აღნიშნავს, უღვირ-ლასკარის სახით სვანეთში დადგენილია მეზობელ ხეებს შორის არსებული კავშირი, რომელიც გულისხმობდა ურთიერთდახმარებას და საერთო ძალით ლაშქრობასა და თავის დაცვას. აქ ოდესღაც არსებული უღვირ-ლასკარის საერთო პურობის წესი, ჩვენამდე ლუთნეს სახით შემონახულა, რომელიც უღვირ-ლასკარში შემავალი სუსტი თემების ხარჯზე უნდა შესრულებულიყო, მათზე დაკისრებული ვალდებულებების სახით. ამგვარი ვალდებულება პირველად თითქოს შეუმჩნეველიცაა, რადგან იგი მხოლოდ გამასპინძლებაში მდგომარეობდა და ჩვეულებრივი სტუმარ-მასპინძლობის წეს-ჩვეულების შესრულებას გულისხმობდა. მაგრამ მისი სავალდებულო ხასიათი აშკარა ხდება მას შემდეგ, რაც მასპინძლობის შეუსრულებლობა თემებს შორის განხეთქილებას იწვევდა. გაერთიანებული ლაშქრისა და საერთო მმართველობის შემცველი ასოციაცია – უღვირ-ლასკარი, თავის შიგნით თემთა ურთიერთობას ბეგარის და ლუთნეს წესებით ამაგრებდა, რაც სვანეთში საზოგადოებრივი დიფერენციაციის გამომხატველი ჩანს.

რ. ხარაძე მიიჩნევს, რომ სატომო გაერთიანების შიგნით არსებული თემების ანგვარი დამოკიდებულია შედარებით გვიან გაჩენილი უნდა ყოფილიყო. უღვირ-ლასკარში შემავალ თემებს თავდაპირველად თანაბარი სტატუსი და ვალდებულებანი უნდა ჰქონოდათ, თუმცა უკანასკნელ პერიოდში თანაბარ ვალდებულებათა ნაცვლად ხევაებს შორის დიფერენციაცია იჩენს თავს და ამიტომ ლუთნეს წესიც მანამდე არსებული ურთიერთგამასპინძლების და ერთად პურობის გამართვის ნაცვლად, ერთ-ერთი ძლიერი ხევის — მულახის მიმართ სავალდებულოდ შესასრულებელ წესად ქცეულა.<sup>1</sup>

აღსანიშნავია, რომ თავისი საერთო მებეგრეები ჰყავდა ერთობილ სვანეთის ხევს, რომელთა საქმეს ლუთიშ მარენი ანუ ჩენილნი განაგებდნენ. ეს კარგად ჩანს სახარებათა მინაწერებიდან. ასევე უფრო ძლიერი თემები ბეგრავდნენ სუსტ თემებს. ბეგარის დადება უფრო ხშირად არაპირდაპირი გზით ხდებოდა და ხატის სახელით სრულდებოდა. ერთი თემი მეორეს თავის ხატის მებეგრედ იხდიდა და დაბეგრილი თემისაგან თავის სასარგებლოდ ბეგარის გადახდას მოითხოვდა. ერთი თემისაგან მეორის დაბეგვრა ხშირად დიდ მანძილზე მდებარე თემებს შორისაც ხდებოდა. მაგალითად, კალას თემის მიერ იბეგრებოდნენ ქვემო სვანეთში მდებარე ჩოლურისა და ლაშხეთის თემები.<sup>2</sup>

ბალსაშემო სვანეთში მეზობელ თემთა გაერთიანების გარდა გვხვდება ერთი თემის შიგნით ცალკე ჯგუფების სახით წარმოდგენილი მეზობელ სოფელთა გაერთიანებანი, რომლებიც „ლაკრანის“ სახელითა ცნობილი. მაგალითად, კალაში არსებული შვიდი სოფელი სამ ლაკრანად იყო გაერთიანებული (ერთში სამი სოფელი იყო, დანარჩენ ორში — ორ-ორი). ასეთი გაერთიანება ძირითადად რელიგიურ დღესასწაულებთან დაკავშირებით ჩანს. სიტყვა „კარან“ სვანურად ფქვილის საწყაოს აღნიშნავს. ლაკრანში შემავალი სოფლები ერთად იძენდნენ გარკვეული საეკლესიო დღესასწაულებისათვის შესაწირ საკლავს -- ყვიჟს, რომლის საფასურად თითო კომლზე თითო კარან

<sup>1</sup> რ. ხარაძე, დასახ. ნაშრ., გვ 175-177, რ. ხარაძე, ტერიტორიულ-მეზობლური გაერთიანებები სვანეთში, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XII-XIII, 1963, გვ 387-389.

<sup>2</sup> რ. ხარაძე, სახალხო მმართველობის სისტემა სვანეთში, მსე, VI, 1953, გვ. 178.

ფქვილს აგროვებდნენ და აქედან ამ გაერთიანებას ეწოდა „ლაკრან“.  
რ. ხარაძეს დაფიქსირებული აქვს სალაკრანო საკუთრებაც.<sup>1</sup> ასევე  
ლაკრანის წევრებს ერთმანეთთან მთელი რიგი ურთიერთვალდებულე-  
ბანი აკავშირებდა. მაგალითად, ქვრივ-ობოლთათვის ლაკრანს თავისი  
ხარჯით ყანა უნდა მოეხნა და მოემკო, სათიბი მოეთიბა, ტყე მოეჭრა  
და თავისი ხარებით თივა და შეშა შინ მიეზიდა. ლაკრანის შიგნით თუ  
ვინმე გარდაიცვლებოდა, ლაკრანში მუშაობა წყდებოდა. ლაკრანის  
წევრები მიცვალებულის დასაფლავებამდე მის სახლში ქუდმოხდილე-  
ბი იყვნენ და დასაფლავებასთან დაკავშირებულ ყველა წესის შეს-  
რულებაში იღებდნენ მონაწილეობას. ლაკრანს არ ეკისრებოდა მხ-  
ოლოდ მიცვალებულის ოჯახში შესაწევარის მიტანა, რაც მთლიანად  
მიცვალებულის ნათესაობის მოვალეობას შეადგენდა. გარკვეული ფუნ-  
ქციების მატარებელი იყო ცალკეული ლაკრანის კრებაც. მაგალითად,  
ლაკრანი წყვეტდა საქონლის გადაყვანისა და მწყემსობის ორგანიზაციის  
საკითხს, არიგებდა ყანების დაკეტვისა და თივის საქმეს, ასევე გარკვეუ-  
ლი სასამართლო ფუნქციებიც გააჩნდა.

რ. ხარაძის დასკვნით, ბალსზემო სვანეთის ლაკრანი წარმოადგენ-  
და მეზობლური გაერთიანების ისეთ ფორმას, რომელიც პასუხობდა  
ტერიტორიულ-თემური ყოფის ძირითად ინტერესებს, იმდენად რამ-  
დენადაც იგი სახევე მმართველობასთან ერთად აწესრიგებდა მეთემეთა  
საზოგადოებრივ-ეკონომიკურ ურთიერთობას.<sup>2</sup>

ბალსზემო სვანეთში დაფიქსირებული ლაკრანების მსგავსი გაერ-  
თიანება ბალსქვემო სვანეთშიც გვხვდება, კერძოდ, ეცერში არსებული  
„სიკვობი“. მისი ქართული შესატყვისია „გორობა“. სიკვობს ეცერში  
იხდიდნენ საამისოდ დანიშნულ მალღობ ადგილზე, სადაც გარკვეულ  
დღეებში ერთად იყრიდა თავს ამ გორის ახლოს განსახლებულ სოფელთა  
ჯგუფი. რ. ხარაძის მიხედვით, ეცერის თემი სამი ძირითადი ჯგუფის-  
აგან შედგებოდა, რომლის შიგნით გაერთიანებული იყვნენ უახლოესი  
სოფლები. თითოეულ ამ სოფელთა ჯგუფს ჰქონდა თავისი შესაკრები  
ადგილი. ხალხის გადმოცემით, „გორობა“ ძველთაგან იყო შექმნილი  
ხალხის ერთმანეთთან კეთილგანწყობილად ყოფნის, მოსაყლის მო-

<sup>1</sup> რ. ხარაძე, ტერიტორიულ-მეზობლური გაერთიანებები სვანეთში, მსე, XII-XIII, 1963, გვ. 390-391.

<sup>2</sup> რ. ხარაძე, ტერიტორიული... გვ. 392.

მატების და კეთილი ცხოვრების მიზნით. სიკვობში გაერთიანებული სოფლები გორობის მომზადებისათვის ირჩევდნენ ორ კაცს, რომლებსაც გორობაში შემავალი ყველა მოსახლისაგან უნდა აეკრიფათ იმდენი საჩუჭული<sup>1</sup> ხორბალი, რამდენი მოსახლესაც იყო გაერთიანებული ამ სოფლებში. შეგროვილი ხორბლით ყიდულობდნენ ორ ხბოს და არაყს. გორობა ღღეს ეს ორი არჩეული კაცი უმასპინძლდებოდა მოსულებს. თითოეული ოჯახიდან გორობაზე ორ-ორი კაცი მიდიოდა. ქალს მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეეძლო იქ წასვლა, თუ სახლში მამაკაცი არ ეყოლებოდა. როცა ერთად შეკრებილი ხალხი ღეთის ვედრებას გაათავებდა, ყველანი სუფრას შემოუსხდებოდნენ. ორი არჩეული კაცი მათ შორის ხორცს გაანაწილებდა და შემდეგ მერიქიფეობასაც იკისრებდა. თუ ისეთი ოჯახი იქნებოდა, რომლიდანაც არავინ არ ესწრებოდა, მას თითო ლიტრა არაყს და ხორცს შინ გაუგზავნიდნენ. ქეიფი გრძელდებოდა დაღამებამდე, მეორე წლისთვის გორობის მომზადებულ ორ კაცს იქვე შეარჩევდნენ. გარდა საერთო ხარჯისა და ერთად ღროის გატარებისა, სიკვობზე წყდებოდა რიგი სამეურნეო საკითხი, ვინაიდან საძოვრები და სათიბები ამ ჯგუფებში შემავალ სოფლებს ერთიმეორეს მოსაზღვრედ ჰქონდათ, ამიტომ საქონლის მთაში წაყვანის ვადებიცა და თიბის დაწყების დროც ხალხს სიკვობზე უნდა დაედგინა. ამგვარად, ბალსზემო სვანეთის ლაკრანის მსგავსად, აქაც საზოგადოებრივეკონომიკური ფუნქციების მატარებლად სოფლობრივ-მეზობლური გაერთიანება ჩანს, მაგრამ, მისი მნიშვნელობა საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ბალსზემო სვანეთის ლაკრანთან შედარებით შესუსტებული იყო სოფლის შიგნით არსებული გაერთიანებებით, რომლებიც ლასკარის სახელს ატარებდნენ. სოფლის შიგნით ლასკარის სახით უკვე უახლოესი მოსახლეები ერთიანდებოდნენ.<sup>2</sup>

რ. ხაჩაძე აღნიშნავს, რომ მეზობლურ ურთიერთობაზე დაფუძნებული გაერთიანება ლასკარი, რომელიც ეთნოგრაფიულმა ყოფამ ჩვენს დრომდე ძირითადად სადღესასწაულო გაერთიანებების სახით შემოინახა, თავდაპირველად სხვა ფუნქციების მატარებელიც უნდა ყოფილიყო. XIV-XV საუკუნეების სახარებებზე მინაწერში ჩანს კონკრეტულ

<sup>1</sup> საჩუჭული მარცვლეულის ზომა იყო, რომელიც ეკერში დაახლოებით ხუთ კილოგრამს უდრიდა.

<sup>2</sup> რ. ხაჩაძე. ტერიტორიული... გვ. 392, 393-394.

ლასკარის წევრთა შორის დადებული პირობები, რომლის მიხედვითაც ლასკარის წევრებს ერთმანეთისათვის უნდა ეშველათ, აღმოეჩინათ ყოველგვარი დახმარება, მათ შორის არ უნდა ჰქონოდა ადგილი მოტყუებასა და ღალატს, წინააღმდეგ შემთხვევაში დამნაშავეს ლასკარი მოიკვეთდა. როგორც ჩანს, კრებას შეეძლო ლასკარის წევრთა შორის დადებული პირობის დარღვევისას და ლასკარის საერთო ინტერესების ღალატისას, დამნაშავე ლასკარიდან მოეკვეთა და გაესახლებინა. რ. ხარაძის განმარტებით, აქ ჩამოთვლილია ამ საზოგადოებრივი გაერთიანების ის თავდაპირველი მხარეები, რომლებიც შემდგომი დროისათვის წაიშალა და მხოლოდ რიტუალური მხარედა შემორჩა დღეობების ერთად გადახდის სახით.<sup>1</sup>

ძალზე მოკლედ შევხებით ქვემო სვანეთის ტერიტორიულ-მეზობლურ გაერთიანებებსაც. როგორც რ. ხარაძე აღნიშნავს ქვემო სვანეთში ტერმინი ლასკარი შემონახულ იქნა არა სოფლის შიგნით მეზობელ მეკომურთა გაერთიანების აღმნიშვნელად, არამედ თემის შიგნით მეზობელ სოფელთა გაერთიანების სახით. ეს გაერთიანება აქ ძირითადად რელიგიური ხასიათის მატარებელია. ლასკარში შემაჯალი სოფლები გარკვეულ დღეებში საერთო პურობას იხდიდნენ. რ. ხარაძე მიუთითებს, რომ ლასკარის წევრთა შეკრებისას პურობისა და ლოცვის გარდა, უფროსი კაცები სოფლის მოღალატეებს დარისხავდნენ, ასევე წყევლიდნენ ქურდობის ჩამდენს, ყანის გამფუჭებელს, სოფლის პირის გამტეხს, უქმის გამტეხს და სხვ.<sup>2</sup> ე.ი. გარკვეულ რელიგიურ სანქციებს იყენებდნენ.

თუ ლასკარი უფრო მკვეთრად გამოირჩეოდა თავისი რელიგიური ხასიათის მქონე ფუნქციებით, ყოველდღიური საზოგადოებრივ-ეკონომიკური ცხოვრების მართვა-გამგეობაში, რ. ხარაძის თქმით, თავს იჩენდა სოფლის შიგნით არსებული „ლანყავი“ (ხვესურული საფიხენოს, მოხვეური — ერობისა და თუშური — საანჯმოს ანალოგი), რომელიც ახლო მეზობლებს ცალკე უბნებად აერთიანებდა. სვანური „ლანყავი“ სოფლის მუდმივმოქმედ შესაკრებ ადგილს წარმოადგენდა, სადაც კაცები ჩვეულებრივ დროს ატარებდნენ და ამასთან ერთად ხელით გარჯასაც ეწეოდნენ. ამავე დროს აქ ხდებოდა საგანგებო შეკრებაც სოფლის საჭირბოროტო საკითხების გადასაწყვეტად. ლანყავზე არც ქალების დასწრება იყო

<sup>1</sup> რ. ხარაძე. ტერიტორიული... გვ. 394-396.

<sup>2</sup> იქვე. გვ. 396, 398.

გამორიცხული. ლანყავის უფლებები ქვემო სვანეთში უფრო თვალსაჩინო იყო უკანასკნელ ხანამდე, ვიდრე ეს, მაგალითად, ბალსზემო სვანეთისთვისაა დამახასიათებელი. რ. ხარაძის აზრით, ეს იმით აიხსნება, რომ ქვემო სვანეთში ხელისუფლება უფრო ზღუდავდა სათემო ინსტიტუტებს. ქვემო სვანეთის, ისევე როგორც ბალსქვემო სვანეთის სამთავროებად გახდომისა და იქ ოფიციალური წარმომადგენლის დანიშვნის შემდეგ თემის (სოფლის) ყრილობის მნიშვნელობა სუსტდებოდა და კნინდებოდა, მოხელეები ზღუდავდნენ კრების იმ სახით მსვლელობას, როგორც ეს მანამდე არსებობდა. ლანყავი კი შედარებით თავისუფალ შეკრებას წარმოადგენდა, რომელიც უფრო მეტად იყო ხალხის ყოველდღიურ ცხოვრებასთან ორგანულად დაკავშირებული. ლანყავი ხელმძღვანელობდა მეურნეობის სხვადასხვა საქმეს სოფლის შიგნით, კერძოდ, ხენა-თესვის, თიბვის, მწყემსობის. მიუხედავად იმისა, რომ სახნავ-სათესი და სათიბი კომლის მეფლობელობაში იმყოფებოდა, ყველა ამ სეზონური სამუშაოების დაწყება-კათავების საქმეს ქვემო სვანეთში ლანყავი ხელმძღვანელობდა, ხოლო ბალსზემო სვანეთში ლაკრანი და ლახორი (თემის თუ სოფლის კრება). რ. ხარაძე აღნიშნავს, რომ ქვემო სვანეთის სოფლებში ლანყავი უბნების მიხედვით ეწყობოდა და როგორც წესი, სოფლის გზაჯვარედინზე, ლანყავი. დგებოდა რომელიმე სახლის კედლის გასწვრივ ქვებზე. ეს თავშესაყარი ყოველდღიურად იხილავდა თავისი თითოეული წევრის მოქმედებას, აფასებდა მას, აძლევდა სათანადო რჩევა-დარიგებას და აფრთხილებდა თავის წევრებს სოფლის პირის გატეხვისაგან. პირის გამტეხნი ისჯებოდნენ საურავის გადახდით, რაც სოფელს ხმარდებოდა. სოფელი ყოველი ოჯახისაგან მოითხოვდა უქმის დაცვას. უქმის გატეხისათვის ოჯახს მოიკეთდნენ, დანაშაულის გამოსასყიდად საურავს ახდევინებდნენ. სოფელს დათქმული ჰქონდა არ ემუშავა პარასკევს და შაბათს კი მუშაობა შეეწყვიტა იმ დროს, რომ მუშაკაცისთვის ყანაში სადილი აღარ გაეტანათ.

ლანყავი ინახავდა ქვრივ-ობოლს, მას უნდა გადაეწყვიტა სამგზავროდ, ე.ი. სოფლის გარეთ სამუშაოდ წასვლის საქმე და ქვრივობლების საქმეებიც მოეგვარებინა, რომ ზამთარში უშემოდ და ულუკ-მაპუროდ არავინ დარჩენილიყო.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> რ. ხარაძე, ტერიტორიულ... გვ. 400-401.



ამრიგად, რ. ხარაძის მონაცემებზე დაყრდნობით სვანეთში ფიქსირდება შემდეგი ტერიტორიული გაერთიანებანი: 1. თემების გაერთიანება (უღვირ ლასკარის სახით), 2. თემში შემაჯავლი სოფლებისა (ბალსზემო სვანეთში ლაკრანის, ბალსქვემო სვანეთში – სიკეობის და ქვემო სვანეთში – ლასკარის სახით) და 3. სოფლის შიგნით უახლოესი მეზობელი ოჯახების გაერთიანება (ბალსზემო და ბალსქვემო სვანეთში ლასკარის სახით, ქვემო სვანეთში – ლანყავის სახით). რ. ხარაძის განმარტებით, ამ გაერთიანებათა საშუალებით ხორციელდებოდა სახალხო მმართველობის რთული სისტემა სვანეთში. თითოეულ მათგანს რიგი თავისებურებანი ახასიათებდა, რითაც ისინი საზოგადოებრივი განვითარების გარკვეულ საფეხურს პასუხობდნენ.<sup>1</sup> თითოეულ ამ გაერთიანებას თავისი გამაერთიანებელი ცენტრი გააჩნდა, სადაც მათი წევრების შეკრება იმართებოდა და საკითხებიც ხმების უმრავლესობით წყდებოდა.

### *ვ. სამხუბის მმართველობა*

სხვადასხვა ტერიტორიული ერთეულის მმართველობის გარდა სვანეთში უაღრესად მნიშვნელოვანია ცალკეულ ნათესაურ გაერთიანებათა შიგნით არსებული მმართველობა. ამ თვალსაზრისით, უპირველეს ყოვლისა, აღსანიშნავია სამხუბის ანუ ლამხუბის მმართველობა. „სამხუბ“ იგივე „ლამხუბ“ ანუ სამძო წარმოადგენდა გვარის შიგნით სისხლით ნათესაობის საფუძველზე შექმნილ გაერთიანებას, რომელთა წევრები მოძმეებად, ხოლო თვითონ გაერთიანებები სამძოებად იწოდებოდნენ. რ. ხარაძის განმარტებით, „სამხუბ“ ხმარობენ ზემო სვანეთში, ხოლო ქვემო სვანეთში „ლამხუბ“ უწოდებენ. სვანური ლა ამ შემთხვევაში უდრის ქართულ სა-ს და გვაქვს ერთი და იმავე ფუძის, ერთ შემთხვევაში ქართული, ხოლო მეორე შემთხვევაში სვანური პრეფიქსით წარმოება, რაც მნიშვნელობით ორივე შემთხვევაში სამძოს უდრის. რ. ხარაძე აღნიშნავს, რომ სამხუბს აგრეთვე თემსაც უწოდებენ.<sup>2</sup> მას მხედველობაში უნდა ჰყავდეს ბეს. ნიჟარაძე, რომელიც თემსა და ლამხუბს შორის ტოლობის ნიშანს სვამს და საუბრობს რა თემზე, იგი სწორედ სამხუბს (ლამხუბს) გულისხმობს. (სვანეთში თემს უწოდებენ

<sup>1</sup> რ. ხარაძე, ტერიტორიულ... გვ. 402.

<sup>2</sup> რ. ხარაძე, დიდი ოჯახის გადმონაშთები სვანეთში, თბ., 1939, გვ. 18.

არა საზოგადოებას, არამედ გარკვეულ ნათესაურ ერთეულს). აქ აუცილებლად უნდა აღვნიშნოთ ისიც, რომ, სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმული შეხედულების მიხედვით, თემი და სამხუბი ორივე ნათესაური ერთეულია, თუმცა ერთმანეთის იდენტური არაა. დ. ლავითულიანი თემისა და სამხუბის გაიგივებას დაუშვებლად მიიჩნევს. მისი განმარტებით, გვარი შეიძლება დაიყოს თემებად, ხოლო თემი დაყოფილია სამხუბებად. მას მაგალითად მოჰყავს ნიჟარაძეების გვარი, რომელიც იყოფა ორ თემად (ავგულარე თემი და ნაგვაშა თემი), ეს თემები კი იყოფა სამხუბებად (ავგულარე თემი ოთხ სამხუბად, ხოლო ნაგვაშა თემი ორ სამხუბად), თემი ერთი და იმავე გვარის ცალკეული სამხუბების გაერთიანებაა, სამხუბი კი მხოლოდ მისი შემადგენელი ნაწილია. სამხუბის შიგნით დაცულია გვაროვნული სოლიდარობა. რაც არ უნდა ბევრი კომლი იყოს მასში, კერძოდ, თუნდაც სამხუბი დაყოფილი იყოს ახლო და შორეულ სამხუბებად, მათ შორის დაცულია ეგზოგამია, ე.ი. დაუშვებელია ქორწინება, ასევე შურისძიება, ძალადობის დროს სავალდებულოა ერთმანეთისადმი დახმარება, წორის გადახდა-მიღებაში მონაწილეობის მიღება, ჭირში დახმარება და სხვა. ერთი გვარის სხვადასხვა სამხუბს შორის კი, მიუხედავად იმისა ერთი თემის სამხუბები არიან, თუ სხვადასხვა თემის, მათ შორის ნათესაური კავშირი ფაქტობრივად არ არსებობს. მათ შორის დაშვებულია ქორწინება, მკვლელობის შემთხვევაში ზღება ერთმანეთში სისხლის აღება და სხვა.<sup>1</sup> რ. ხარაძე სამართლიანად შენიშნავს, რომ სვანურ გვარს სისხლით ნათესაობის ნიშნები აღარ ახასიათებს, კერძოდ, გვარს არ გააჩნია გაერთიანებული საკუთრება, არ ახასიათებს ეგზოგამიურობა და სხვა. თუ ცალკეულ გვარს ახასიათებს სისხლით ნათესაობის ნიშნები, ეს იმ შემთხვევაში ხდება, თუ ეს გვარი მხოლოდ ერთი სამხუბისაგან შედგება და გვარის ყველა წევრი ამავე დროს ერთი სამხუბის წევრიცაა. ყოველივე ეს გვარების ხანგრძლივი დროის მანძილზე სხვადასხვა სამხუბად მუდმივი დაყოფა-დანაწილების შედეგია.<sup>2</sup>

ამრიგად, სვანეთში ყველაზე მჭიდრო, მამაკაცის ხაზით მიმართული, სისხლით ნათესაობის ნორმებზე და გვაროვნული სოლიდარობის

<sup>1</sup> დ. ლავითულიანი, სვანეთის ჩვეულებითი სამართალი, ხელნაწერი, თბ., 1974-1975, გვ. 112, 113, 122-123, 133.

<sup>2</sup> რ. ხარაძე, დიდი ოჯახის გადმონაშთები სვანეთში, თბ., 1939, გვ. 17.

პრინციპზე დამყარებულ ნათესაურ გაერთიანებას წარმოადგენს სამხუბი ანუ ლამხუბი. რ. ხარაძის თქმით, თითოეული სამხუბი ერთი საერთო წინაპრისაგან მომდინარეობს და მისსავე სახელს ატარებს (უფრო იშვიათად სამხუბის სახელწოდება მისი სამოსახლო ადგილის სახელწოდებიდანაც მომდინარეობს). სამხუბი თავისთავად კიდევ შედგება ცალკეული მუხლებისა ანუ ნათესაური ჯგუფებისაგან, რომლებიც აგრეთვე თავიანთი უახლოესი წინაპრის სახელს ატარებენ. ერთი სამხუბის წევრებს მეხუბარარ ეწოდება, იგივე — მოძმე. სამხუბები ანუ საქმოები ძირით მუხუბარარად და ქახიქა მეხუბარარად, ე.ი. უახლოეს და შორეულ მოძმეებად ნაწილდებიან. სამხუბები ზრდისა და გამრავლების შედეგად კვლავ ახალ შტოებად იყოფიან და ახალ ჯგუფებად ნაწილდებიან.<sup>1</sup> სამხუბის დანაწილება არ ხდება ტერიტორიულ პრინციპზე დაყრდნობით, ოჯახის ერთი ადგილიდან მეორეზე გადასახლება არ სპობს ამა თუ იმ სამხუბისადმი მიკუთვნებას და არ იწვევს სამხუბის დანაწილებას. ცალკეული პირების მიერ სამხუბის გამოცვლა შედეგია ერთ შემთხვევაში სისხლის აღების გამო იძულებითი გადასახლებისა, ხოლო მეორე შემთხვევაში ჩასიძებისა, რის დროსაც გვარის გამოცვლას ყურადღება არ ექცევა, ხოლო სამხუბის სახელწოდება იცვლება.<sup>2</sup>

სამხუბის მმართველობა უპირველეს ყოვლისა გულისხმობდა სამხუბის უფროსის — სამხუბიმ მახვშის არსებობას. იგი უნდა ყოფილიყო გამორჩეული სამხუბის წევრთა შორის ჭკუით, ვაჟკაცობით, პატიოსნებით, გამოცდილებით. არ იყო აუცილებელი, რომ იგი სამხუბის უხუცესი წევრი ყოფილიყო. სხვებზე მეტად შეგნებული და არა უეჭველად უხუცესი ხდებოდა სამხუბის მახვში.<sup>3</sup> სამხუბის მახვშს ერთად შეკრებილი სამხუბში შემავალი ოჯახის უფროსები ირჩევდნენ.<sup>4</sup> იგი შესაძლოა სიცოცხლეშივე შეცვლილიყო მასზე ახალგაზრდა, მაგრამ უფრო გამჭრიახი და გამოცდილებით ცნობილი პირით, რაც ხშირად ხდებოდა ხოლმე.<sup>5</sup> რ. ხარაძის განმარტებით, სამხუბიმ

<sup>1</sup> რ. ხარაძე, დიდი ოჯახის გადმონაშთები სვანეთში, თბ., 1939, გვ. 20.

<sup>2</sup> რ. ხარაძე, დიდი ოჯახის... გვ. 22.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 22. 25.

<sup>4</sup> ვ. გაბლიანი, დასახ. ნაშრ., გვ. 60.

<sup>5</sup> რ. ხარაძე, იქვე, გვ. 23.

მახვი ღიდად არ განსხვავდებოდა სამხუბის დანარჩენ უხუცეს და საპატოო წევრთაგან. მისი უფლებები არ აღემატებოდა საერთო სურვილებისა და ზრახვების გარკვეული ფორმით ჩამოყალიბებას, საჭიროების შემთხვევაში სამხუბში ხალხის შეკრებას და გარკვეულ მომენტში სამსუბისაგან ოფიციალური პირის სახით გამოსვლის უფლებას. სამხუბის კრებას გამოჰქონდა დადგენილება, რასაც სამხუბში ლინზორალი ეწოდებოდა. იგი სამხუბის ცხოვრების სხვადასხვა მომენტთან იყო დაკავშირებული. ყველაზე ხშირად ეს ხდებოდა მოსისხლე სამხუბების შერიგების დროს. აქ ირჩეოდა საკითხი, რომელსაც მხოლოდ მოკლულისა და მკვლელის ოჯახი ვერ გადაწყვეტდა, რადგანაც თითოეული პირი არა მხოლოდ ცალკეული ოჯახის წევრად ითვლებოდა, არამედ მთელი სამხუბის წევრადაც.<sup>1</sup> ბეს. ნიჟარაძის განმარტებით, როცა სამხუბის წევრს მორიგება სურდა მტერთან, სამხუბს უნდა დაჰკითხოდა და ნება აეღო. მორიგების დროს სამხუბის თითოეული ოჯახიდან თითო კაცი უნდა დასწრებოდა, რომ მტრისათვის საერთო პასუხი გაეცათ.<sup>2</sup>

გაჭირვების დროს ერთმანეთის შევლა, ჩხუბის დროს მოხმარება სამხუბის წევრთა მოვალეობას წარმოადგენდა. სამხუბის ყველა წევრი ვალდებული იყო სისხლის აღებისას დახმარებოდა დაზარალებულ მოძმეს. მოკლულის ყოველი სამხუბის წევრი, როგორც კი შემთხვევა მიეცემოდა კლავდა მტერს, დაჭრიდა ან დაატყვევებდა.<sup>3</sup> თუ სამხუბის რომელიმე წევრს ვინმე მტრობას დაუწყებდა ყველა მფარველობდა მას, რომ მტერს არ დაეჩაგრა. თუ რომელიმე მათგანს ვინმე სხვა გვარის კაცი შემოაკვლებოდა სამხუბის ყველა წევრი ეხმარებოდა მას როგორც ფიზიკურად, ისე წორის (სისხლის ფასის) გადახდისას.<sup>4</sup>

რ. ხარაძე სამხუბის კრების სხვა განსახილველ საკითხებსაც ეხება. მისი თქმით, სამხუბის კრება ხდებოდა ასევე სამხუბში შემავალი ოჯახის რაიმე გართულებული საქმის და დავის გამო: ორი სხვადასხვა სამხუბის წევრს ან ერთსა და იმავე სამხუბის წევრებს

<sup>1</sup> ევ. კაბლიანი, დასახ. ნაშრ., გვ. 22.

<sup>2</sup> ბეს. ნიჟარაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 107.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 106.

<sup>4</sup> ევ. კაბლიანი, დასახ. ნაშრ., გვ. 60. წორის გადახდისას სამხუბის წევრები ერთმანეთს „ნამხუბიერთი“, ე.ი. „სამოს“ გადახდით ეხმარებოდნენ. როგორც წორის რაოდენობა, ისე ამგვარი დახმარებაც საზოგადოებათა მიხედვით განსხვავებული იყო.

შორის მომხდარი უსიამოვნების გამო, რაც უძრავლეს შემთხვევაში შეეხებოდა ან ქორწინებასთან დაკავშირებულ სხვადასხვა საკითხს, როგორცაა, მაგალითად, ქალის გატაცება, ქალის ქმრისაგან წასვლა ან ქმრის მიერ ქალის გაშვება და სხვა, ან მორიგება ყიდვა-გაყიდვის, მომხდარი ქურდობის და სხვა მსგავს შემთხვევათა გამო. სამხუბის რომელიმე ნათესაური შტოს ერთი ადგილიდან მეორეზე გადასახლება ასევე მთელი სამხუბის თათბირის ობიექტი იყო. ამრიგად, სამხუბის მახვში სამხუბის კრებას მხოლოდ ხელმძღვანელობდა და რაიმე სრულფუნქციონირებელი მმართველად არ ითვლებოდა. ქორწინების საკითხებში სამხუბის აზრი ზოგჯერ გადამწყვეტი იყო. სამხუბს შეეძლო ცალკეულ შემთხვევაში არ მიეცა ქორწინების ნება. ზემოთ ჩამოთვლილ საქმეებს ოჯახი სამხუბის გარეშე არ წყვეტდა.<sup>1</sup>

სამხუბი მისი წევრების სახელშეკრულებო ურთიერთობებშიც კი ერეოდა. კერძოდ, უძრავი და მნიშვნელოვანი ღირებულების მოძრავი ქონების შეძენა პირს შეეძლო სამხუბის ნებართვით, ხოლო სამხუბის რომელიმე წევრის უძრავი ქონების გაყიდვისას სამხუბს უპირატესი შესყიდვის უფლება ჰქონდა. ეს ბეს. ნიჟარაძის თქმით, უტყუარი დადასტურებაა იმისა, რომ სვანეთში ადრეულ ეპოქაში უძრავ ქონებაზე და მნიშვნელოვან მოძრავ ქონებაზეც სამხუბის საერთო საკუთრება უნდა ყოფილიყო გავრცელებული.<sup>2</sup>

სამხუბის შიგნით თუ რაიმე დანაშაული მოხდებოდა მოძმეები ერთმანეთს ყველაფერს შეუნდობდნენ, გარდა სამი უმძიმესი დანაშაულისა: 1. მკვლელობა, 2. მძიმე დაჭრა, 3. ცოლის წართმევა. ამ საქმეებს თვით სამხუბი განიხილავდა გარეშეთა დაუხმარებლად. სამხუბში მიღებული წესით დაზარალებული მიიღებდა იმ გადასახადის ნახევარს, რაც ჩვეულებითი სამართლით იყო დაწესებული არასამხუბის წევრთა შორის ურთიერთობის დარეგულირებისას.<sup>3</sup>

სამხუბის წევრები თავს იყრიდნენ ასევე სამხუბის თითოეული წევრის და მთლიანად ოჯახის ცხოვრების ყველა მნიშვნელოვან მომენტში, როგორც იყო ქორწინება, დასაფლავება და სხვა.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> რ. ხარაძე, დიდი ოჯახის... გვ. 22-23.

<sup>2</sup> ბეს. ნიჟარაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 107.

<sup>3</sup> იქვე.

<sup>4</sup> რ. ხარაძე, იქვე, გვ. 23.

სანხუბის წევრის გარდაცვალებისას სამხუბის წევრებს შესაწვეი უნდა მოეტანათ პურით, არყით, ან ფულით.<sup>1</sup> სამხუბს ჰქონდა საკუთარი სალოცავი, დღესასწაულები და სხვა.<sup>2</sup>

რ. ხარაძის მონაცემების მიხედვით, თითოეულ სამხუბს ძველად საერთო საკუთრება ჰქონდა ტყეზე, საძოვარზე, სათიბზე, სასაფლაოზე. ტყეები შემდეგშიც სამხუბში მეხუბარარს საერთო დარჩა, ხოლო სათიბები სამხუბის შიგნით დანაწილდა ძირით მხუბარართა მიხედვით, თუ სამხუბი იმდენად გაიზარდა, რომ ერთად მუშაობა ძნელი და ზოგჯერ შეუძლებელი გახდა. თუ სამხუბი არ იყო მრავალრიცხოვანი, მაშინ მისი სათიბი აღარ ნაწილდებოდა და ერთიანი სახით იყო შენარჩუნებული. იგივე ითქმის სასაფლაოების შესახებაც. სამხუბის წევრთა სიმრავლის დროს სასაფლაოც ძირით მხუბარარებს ცალკე ჰქონდათ, ხოლო ნაკლებად გამრავლებული სამხუბები თავიანთ სასაფლაოს სამხუბების შიგნით აღარ იყოფდნენ.

ამრიგად, სამხუბს ჰქონდა შენარჩუნებული საერთო საკუთრების ნიშნები გაერთიანებული სათიბის, ტყის და სასაფლაოს სახით, ხოლო დანარჩენი, როგორცაა, მაგალითად, სახნავი მიწა, საქონელი და სხვა, გადაქცეული იყო დიდი ოჯახის საკუთრებად. რ. ხარაძის ამ მონაცემების მიხედვით, დასტურდება, რომ სამხუბი სისხლის ნათესაობაზე დამყარებული ერთი მთლიანი ერთეულია, თუმცა ისახება მისი დაშლის მომენტებიც, რადგანაც სამხუბში ჩნდება ნათესაური კატეგორიები ახლობლებისა და შორებლების — ძირით მხუბარარისა და ქახიქა მეხუბარარის სახით, რის მიხედვითაც უკვე ნაწილდება სამხუბის საერთო საკუთრება და მყარდება გარკვეული ნათესაური დამოკიდებულება.<sup>3</sup>

## ზ. საზოგადოების სოციალური სტრუქტურა ზემო სვანეთში

აღნიშნული საკითხი სამეცნიერო ლიტერატურაში სათანადოდაა შესწავლილი და მას აქ მოკლედ შევეხებით.

ტერმინით „ფუსღ“ („ფუსტ“) სვანეთში აღინიშნება ფეოდალური საზოგადოების ზედაფენის წარმომადგენელი. ეს ტერმინი სვანურად

<sup>1</sup> ვ. გაბლიანი, დასახ. ნაშრ., გვ. 60.

<sup>2</sup> ბ.ს. ნიჟარაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 107.

<sup>3</sup> რ. ხარაძე, დიდი ოჯახის... გვ. 23-25.

აღნიშნავს უფალს, ბატონს, მბრძანებელს, ქვეყნის გამგებელს, პატრონს და სხვა. გ. გასვიანი მიუთითებს, რომ „ფუსდ“ სვანური ნომენკლატურით თავადს შეესაბამება, მაგრამ იგი უპირატესად ერისთავ გელოვანის, აგრეთვე რიჩგვიანის, დადემქელიანისა და სხვა წარჩინებულ გვარეულობათა მეთაურებს ეწოდებოდა (ამ გვარეულობათა რიგითი წარმომადგენლები ხშირად „ვარგად“ ითვლებოდნენ).<sup>1</sup>

XIV-XVI საუკუნეების სვანეთის საისტორიო ძეგლებში ხშირად იხმარება ტერმინი „ვარგი“. ამ ძეგლების მიხედვით ეს ტერმინი „აზნაურის“ ანალოგია. იგი სვანეთში წოდებრივი დანაწილების ამკარა მარევენებელია. გ. გასვიანის მიხედვით, „ვარგის“ და აზნაურის ადეკვატური მნიშვნელობა საეჭვო არ უნდა იყოს.<sup>2</sup>

სვანეთში საზოგადოების უმდაბლესი წოდება გლეხია. სვანეთში გლეხობის სხვადასხვა კატეგორია ფიქსირდება. ესენია: „ფამლი“, „ქორსმერდე“, „ლიდიანი“, „ჯალჩი“, „ლახიირ“, „ხასა“ და სხვა. თითოეულ ამ კატეგორიას მიმოიხილავენ რ. ხარაძე და ალ. რობაქიძე, ასევე გ. გასვიანი.

გ. გასვიანის განმარტებით, „ფამლი“ ფართო მნიშვნელობით „ყმას“ შეესაბამება. ამ ცნების ქვეშ ერთიანდება ყველა კატეგორიის ყმა, რომელიც სხვაზეა დამოკიდებული და ბევრა-გადასახადს იხდის.<sup>3</sup> ალ. რობაქიძისა და რ. ხარაძის ნაშრომში „სვანეთის სოფელი ძველად“ მოცემულია რაფაელ ნიჟარაძის ცნობა, რომ „ფამლი“ ისეთივე გაგებით იხმარება, როგორც ქართული ყმა. იგი უფლებრივად შეზღუდულია, მას არ შეუძლია ბატონის გარეშე სადმე წავიდეს, ანდა სურვილისამებრ სამუშაო მოითხოვოს. ასეთი ფამლები ჰყავდათ სადადემქელიანო სვანეთში მხოლოდ თავადებს. იგივე ავტორის ცნობით, ზოგჯერ ფამლი არა მარტო ოჯახის, არამედ მთელი სოფლის კუთვნილებას შეადგენდა. ეს ის პირები იყვნენ, რომელნიც ტყვედ ჰყოლიათ წამოყვანილნი ლაშქრობის დროს.<sup>4</sup>

ცნობილია, რომ სვანეთში საკმაოდ გავრცელებულ მოვლენას წარმოადგენდა ადამიანის დატყვევება გამოსასყიდის მიღების მიზნით.

<sup>1</sup> გ. გასვიანი, დასაუკულო საქართველოს მთიანეთის ისტორიიდან, თბ., 1973, გვ. 22-23.

<sup>2</sup> გ. გასვიანი, დასახ. ნაშრ., გვ. 26.

<sup>3</sup> იქვე.

<sup>4</sup> ალ. რობაქიძე, რ. ხარაძე, სვანეთის სოფელი ძველად, თბ., 1964, გვ. 98-99.

დატყვევების მიზეზებს, მის წესებს ბეს. ნიჟარაძე ეხება. დატყვევებულს სვანური კოშკის ქვედა სართულში — დილეგში ამწყვდევენ და უმძიმეს პირობებში ამყოფებდნენ.<sup>1</sup> სვანეთში დატყვევების მიზეზს ასევე წარმოადგენდა ტყვის გადაქცევა ფამლად — შინაყმად. ეს უმთავრესად უცხო ტომის ტყვეებს შეეხებოდა და უპირველეს ყოვლისა სათავადო სკანეთს, თუმცა უშგულის შესახებ ცნობებით, როგორც აღვნიშნეთ, ტყვედწაყვანილი ფამლები სოფელსაც ჰყოლია.

ბალსზემო სვანეთის ეთნოგრაფიული მასალით უცხოტომელი ფამლი ჯერ შინაყმად მუშაობდა დამტყვევებელთან. მას არ ჰქონდა საკუთარი მიწა და ოჯახი. წლების მანძილზე მუშაობის შემდეგ ყმა საკუთარ ოჯახს იჩენდა, იღებდა მიწის ნაკვეთს დამტყვევებლისგან და მისი ოჯახის მიმართ მუდამ ვალდებული რჩებოდა, ხოლო ეს ვალდებულება თაობიდან თაობაში გადადიოდა.<sup>2</sup>

ფაქლისთან ერთად ზემო სვანეთში დასტურდება „ქორსმერდე“ (სიტყვა-სიტყვით სახლში მყოფი), იგივე შინამოსამსახურე. ქორსმერდე შეძლებულ ოჯახებს ჰყავდათ. ქორსმერდედ დგებოდა ისეთი პირი ან ოჯახი (ცოლ-ქმარი და შვილები), რომელთაც მატერიალურად უჭირდათ. შეძლებულ ოჯახს კი ამ დროს მუშახელი ჭირდებოდა. როდესაც შემკედლებელ ოჯახს მუშახელი წამოეზრდებოდა და ქორსმერდეც ეკონომიურად მოძლიერდებოდა, მაშინ ეს უკანასკნელი ისევ თავის სახლში ბრუნდებოდა. ჩვეულებრივ ქორსმერდე თანასოფლელი იყო. შემკედლების ოჯახში ქორსმერდე ზოგჯერ ათ წლამდეც რჩებოდა და მეტსაც. იმ შემთხვევაში, როდესაც ქორსმერდე სამ წელზე მეტს ცხოვრობდა შემკედლების ოჯახში, მას წასვლისას ხარითა და ძრიხით ასაჩუქრებდნენ.<sup>3</sup> ქორსმერდე ოჯახის წევრებისაგან თითქმის არ განირჩეოდა და საოჯახო საქმეების გადაწყვეტაშიც იღებდა გარკვეულ მონაწილეობას.

აღ. რობაქიძე და რ. ხარაძე გამოთქვამენ მოსაზრებას, რომ ქორსმერდე ფამლისთან შედარებით უფრო ადრინდელი საფეხურის გამოხატულებაა ჩანს, რადგანაც მკვეთრ უფლებრივ სახესხვაობას არ გულისხ-

<sup>1</sup> ბეს. ნიჟარაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 120-128.

<sup>2</sup> რ. ხარაძე, აღ. რობაქიძე, სვანური „ლამტყვირ“-ის მნიშვნელობისათვის, კავკასიის ხალხთა ისტორიის საკითხები, თბ., 1966, გვ. 104.

<sup>3</sup> აღ. რობაქიძე, რ. ხარაძე, სვანეთის სოფელი ძველად, თბ., 1964, გვ. 99.



მობს ქორშარსა (ოჯახის წევრებსა) და ქორსმერდეს შორის, ხოლო ფამლი გამოყენებული იყო კლასობრივ საზოგადოებაში დამორჩილებული ფენის სახით.<sup>1</sup>

ქორსმერდეს მდგომარეობა არსებითად განსხვავდებოდა მოჯამაგირის მდგომარეობისაგან. მოჯამაგირე სვანეთში „ლიდიანეს“ სახელწოდებით დასტურდება. „ლიდიანე“ ოჯახს წინასწარ განსაზღვრული ანაზღაურებით, ერთი ან რამდენიმე წლით მიჰყავდა. შრომის ანაზღაურება ზოგჯერ მხოლოდ ჩასაცმლითა და საჭმელ-სასმელით ხდებოდა, ზოგჯერ კი საქონლითაც და ფულითაც. ქორსმერდესაგან განსხვავებით, საოჯახო საქმეების გადაწყვეტაში ლიდიანე მონაწილეობას არ იღებდა. ლიდიანედ ყოფნა ხალხს სათაკილოდ მიაჩნდა და ამიტომ თანასოფელელთან დადგომას ერიდებოდნენ და ცდილობდნენ სხვა ხევში წასულიყვნენ. ლიდიანე ვალდებული იყო ყოველგვარი სამუშაო შეესრულებინა, რასაც „პატრონი“ დაავალებდა.<sup>2</sup>

სვანეთში დასტურდება ასევე „ლახიირ“, რაც პირდაპირი მნიშვნელობით „შეხვეწილს“ ნიშნავს. გ. გასვიანის თქმით, ეს ტერმინი უფრო „ხიზანთა“ კატეგორიის გლეხის გამომხატველი უნდა იყოს. ამ კატეგორიის პირს თავდაპირველად არც სახლკარი და არც მიწა გააჩნდა და თავს უპირატესად გაელენიან და შეძლებულ აზნაურს აფარებდა. ზოგჯერ მას მთელი სოფელიც მფარველობდა.<sup>3</sup> რ. ხარაძისა და ალ. რობაქიძის მიხედვით „ლახიირ“ უცხო ოჯახისადმი თავშეფარებულ-შეხვეწილს ეწოდება.<sup>4</sup> გ. გასვიანის განმარტებით, თავდაპირველად „ლახიირ“-ის კატეგორიის პირთა ნაწილი იურიდიულად თავისუფალი ყოფილა, მაგრამ დროთა განმავლობაში „ლახიირი“ მკვიდრ ყმად ქცეულა. ამას ადასტურებს თვით ამ ცნების შინაარსიც, „ლახიირ“ — შეხვეწებულის ქვეშ საბრალლო, დაბეჩავებული, სხვის მიერ დაჩაგრული და ეკონომიურად ღარიბი ადამიანები იგულისხმებიან, ე.ი. „ლახიირ“ სვანურად ეკონომიურად დამორჩილებული და იურიდიულად უუფლებო პირია.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> ალ. რობაქიძე, რ. ხარაძე, სვანეთის სოფელი ძველად, თბ., 1964, გვ. 101.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 100, გ. გასვიანი, დასახ. ნაშრ., გვ. 27.

<sup>3</sup> გ. გასვიანი, დასახ. ნაშრ., გვ. 27.

<sup>4</sup> ალ. რობაქიძე, რ. ხარაძე, სვანეთის სოფელი ძველად, თბ., 1964, გვ. 98.

<sup>5</sup> გ. გასვიანი, დასახ. ნაშრ., გვ. 27-28.

„ჯალჩი“ ეწოდებოდა პირს, რომელიც სხვის სასარგებლოდ მძიმე და სათაკილო შრომას ეწეოდა. „ჯალჩი“ გლეხთა მდაბიო ფენას და ულარიბკეს ადამიანებს გულისხმობს.<sup>1</sup>

„ხასა“ სხვის სახლში მომუშავე ქალს ერქვა და გლეხთა უმდაბლეს ფენას განეკუთვნებოდა.<sup>2</sup>

გ. კასვიანის მართებული დასკვნით, საზოგადოების სხვადასხვა წოდებები ა და ფენის გამომხატველი საერთო ქართული ტერმინების შესატყვისი სპეციფიკური სვანური ტერმინების შექმნა შუა საუკუნეების სვანეთის საზოგადოების დიფერენციაციის მაჩვენებელია, წინააღმდეგ შემთხვევაში ხსენებული სვანური ტერმინები არ უნდა წარმოშობილიყო.<sup>3</sup>

ქვეპო სვანეთში (სადადიანო სვანეთში) გლეხების მდგომარეობა სამეგრელოს გლეხობის მდგომარეობის მსგავსი იყო. რ. ხარაძისა და ალ. რობაქიძის მიხედვით, სადადეშქელიანო სვანეთი გამოირჩეოდა მთავრებსა და გლეხებს შორის ფაქტობრივი ურთიერთობებით. აქ აზნაურობა არ არსებობდა.<sup>4</sup> დადეშქელიანებსა და მათ ყმებს შორის ურთიერთობაზე საუბრობს მ. კოვალევსკი. გლეხობა აქ არ იყო თავისუფალი და გარკვეული ვალდებულებანი გააჩნდა ბატონის მიმართ, თუმცა მათ მიწაზე საკუთრების უფლება გააჩნდა. მისი გასხვისების ერთადერთი შემზღუდავი იყო ბატონის უპირატესი შესყიდვის უფლება. გლეხები ვალდებულნი იყვნენ გარკვეული ბეგარა შეესრულებინათ ბატონის სასარგებლოდ. ჩვეულებრივ, თითოეული ოჯახი ვალდებული იყო ყოველდღე ბატონთან გაეგზავნა ოჯახის თითო წევრი, ქალი ან კაცი სამუშაოს ხასიათის გათვალისწინებით, ხოლო მოხვნისა და თესვის, ასევე პურის ალების თუ თიბვის დროს თითოეული ოჯახიდან ბატონს შეეძლო მოეთხოვა იმდენი მომუშავე, რამდენიც ჭირდებოდა, ოჯახში მცხოვრებთა რაოდენობის მიხედვით. სასოფლო-სამეურნეო სამუშაოების შესასრულებლად თითოეული ოჯახი თავისი უღელი ხარით უნდა გამოსულიყო. ამ ვალდებულებების გარდა ოჯახი სამწელიწადში ერთხელ ბატონს აძლევდა ძროხას, ხოლო ყოველი ზამ-

<sup>1</sup> გ. კასვიანი, დასახ. ნაშრ., გვ. 28

<sup>2</sup> იქვე.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 28-29.

<sup>4</sup> ალ. რობაქიძე, რ. ხარაძე, სვანეთის სოფელი ძველად, თბ., 1964, გვ. 90.

თრისათვის ერთი პირუტყვისათვის საკმარის საკვებს, ასევე ახალ წელს ოჯახი იხდიდა ოცი მანეთის ღირებულების ნატურალურ გადასახადს და სხვა. თუ ბატონს უწევდა „წორის“ (სისხლის ფასის) გადახდა და ამისათვის სახსრები აკლდებოდა, გლეხებს უნდა შეეკოთ დანაკლისი.<sup>1</sup>

საზოგადოების წოდებრივი დიფერენციაცია აშკარად ჩანს ბალსზემო ანუ თავისუფალ სვანეთშიც. აქ ვხვდებით აზნაურთა გვარებს: ჯაფარიძეები, იოსელიანები, ქურდიანები, დევიდარიანები, ჩარკვიანები, ჟორჯოლიანები. ისინი სხვა გვარებთან შედარებით სარგებლობდნენ უპირატესობით, მაგრამ ფაქტობრივი მდგომარეობით შორს იდგნენ ჩვეულებრივი აზნაურებისაგან. აზნაურებისადმი გლეხებს საქართველოს სხვა კუთხეებში იურიდიული ვალდებულებანი გააჩნდათ, აქ კი არა. საგლეხო რეფორმის დროისათვის ვერც ერთმა აზნაურმა ბალსზემო სვანეთში ვერ წარმოადგინა სათანადო საბუთი გლეხზე თავის უფლებების დასადასტურებლად. პირიქით, მათ თვითონ აღიარეს, რომ ასეთი უფლებები მათ არ ჰქონდათ, მაგრამ უდავოა, რომ ბალსზემო სვანეთის მოსახლეობის ნაწილს, რაღაც გადასახადი მიჰქონდა აზნაურთა სასარგებლოდ. გადასახადის ოდენობა რეგლამენტირებული არ ყოფილა.<sup>2</sup> გ. გასვიანი აღნიშნავს, რომ ბალსზემო სვანეთში საგლეხო რეფორმის წინ წოდებრივი დაყოფა შედარებით მარტივი იყო. დაახლოებით 700-800 ოჯახიდან 61-მდე აზნაური იყო, ხოლო დანარჩენი გლეხი. გლეხობა სამ ფენად იყოფოდა: 1. შინაყმები, 2. მსუბუქად დაბეგრელები, 3. თავისუფალი გლეხები.<sup>3</sup>

ბალსზემო სვანეთში ძველად ისეთივე ბატონყმური ურთიერთობები არსებობდა, როგორც დანარჩენ საქართველოში. გლეხები მამულებიანად ეკუთვნოდა აზნაურებს და აქაურ აზნაურებს – ვარგებს, ისეთივე უფლებები ჰქონდათ როგორც დანარჩენ საქართველოში.<sup>4</sup> შემდეგ, დროთა განმავლობაში, ეს ბატონყმური ურთიერთობები შეირყა. გლეხობამ აქ შეძლო აზნაურთათვის მხოლოდ ფორმალური პრივილეგიები დაეტოვებინა. მოვიტანთ რამდენიმე კონკრეტულ ფაქტს,

<sup>1</sup> მ. კოვალევსკი, დასახ. ნაშრ., გვ. 18-19.

<sup>2</sup> აღ. რობაქიძე, რ. ხარაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 95.

<sup>3</sup> გ. გასვიანი, დასახ. ნაშრ., გვ. 281.

<sup>4</sup> Д. Бакрадзе, Сванетия, „ЗКОИРГО“, кн. VI, Тиф., 1864, стр. 47-48.

როდესაც გლეხობამ უკიდურეს ზომებს მიმართა, რათა აზნაურთა თვითნებობა აღეკვეთა. ერთ შემთხვევას აღწერს მ. კოვალევსკი. ცნობილია, რომ მესტიიაში გაბატონებული ყოფილან ჯაფარიძეები (XV საუკუნის შემდგომ), რომელთაც ბატონყმობის საკმაოდ მძიმე უღელი დაადგეს მესტიელ გლეხებს. ადგილი ჰქონდა გლეხების გაყიდვას, რასაც ხშირად თან ახლდა მშობლებისა და შვილების, ცოლ-ქმართა განცალკევება. ჯაფარიძეთა მხრიდან ძალაუფლების ბოროტად გამოყენებამ გამოიწვია ჯაფარიძეთა გვარის თითქმის მთლიანი ამოწყვეტა. მ. კოვალევსკის თქმით, ეს ისე დიდი ხნის წინ მომხდარა, რომ მას შემდეგ ჯაფარიძეთა ოცი თაობა დაბადებულა. ამოწყვეტის საბაბი გამხდარა ის, რომ ჯაფარიძეთა გვარის უფროსმა საკუთარ მიწაზე მომუშავე გლეხს ყვირილი დაუწყო: ჩემს მამულში რატონ არ მუშაობო. მოხდა შეხლა-შემოხლა, რასაც მოჰყვა ის, რომ მითინებიდან გამოსულმა გლეხმა ჯაფარიძე სიცოცხლეს გამოასაღმა. ამის შემდეგ მესტიელები შეიკრიბნენ და ყველა ჯაფარიძე ამოხოცეს, გარდა ერთი ბავშვისა, რომლისგანაც გამრავლდნენ შემდეგ ჯაფარიძეები. ამის შემდეგ ხალხი ირჩევდა თავიანთ შორის „მახვშს“ და თვითონ განაგებდა ყოველგვარ საქმეს.<sup>1</sup> სვანეთის საისტორიო ძეგლებში გამოქვეყნებული ერთ-ერთი დოკუმენტის მიხედვით, გლეხობას ძალზე მცირედი გადასახადი უნდა მიეცა ჯაფარიძეებისათვის. როგორც დ. დავითულიანი მიუთითებს, ეს უფრო მოწყალების სახეს ატარებდა. გადასახადის ოდენობა თვითონ გლეხებს განუსაზღვრავთ, ხოლო ჯაფარიძეებიც გადასახადის ამ მცირე ოდენობას სიამოვნებით დათანხმებიან და ფიცს აძლევენ, რომ მეტს არ მოითხოვენ.<sup>2</sup> ცხადია, ეს ადგილობრივი გლეხობის მიერ ჯაფარიძეთა ამოწყვეტის ფაქტის გამოძახილია და აზნაურთა მდგომარეობის დაკნინების მაჩვენებელია.

ლატალში გლეხობამ ბოლო მოუღო ჩარკვიანთა ბატონობას. ისინი ერთდროულად დაესხნენ თავს ყველგან ჩარკვიანებს და ყველა ერთ დღეში ამოხოცეს. აქაც გადარჩენილა ერთი ბავშვი, რომელიც ბულაქში ყოფილა თავის ნათესაგებთან. რამდენიმე წლის შემდეგ ხალხმა

<sup>1</sup> მ. კოვალევსკი, დასახ. ნაშრ., გვ. 14-15; ეს ფაქტი მ. კოვალევსკიმ სვანეთში ყოფნისას უშუალოდ ჯაფარიძეთა გვარის წარმომადგენლისაგან მოისმინა.

<sup>2</sup> დ. დავითულიანი, დასახ. ნაშრ., გვ. 28-29.

მინც მისცა მას უფლება დასახლებულიყო იქ, სადაც მისი წინაპრები ცხოვრობდნენ. მისი შთამომავლობა ამის შემდეგ უფლებრივად უკვე გაუთანაბრდა ადგილობრივ გლეხებს.<sup>1</sup>

ბალსზემო სვანეთის თემები ყოველთვის უპირისპირდებოდნენ დიდგვაროვნებს. მხოლოდ უშვულში მოუკლავთ სხვადასხვა დროს ექვსი თავადი. მოძალადე თავადების წინააღმდეგ ცალკეული თემები ერთობლივი ძალით გამოდიოდნენ და ასე იმკვიდრებდნენ თავისუფლებას, თუმცა მიუხედავად ამისა, აზნაურთა გვარებს („ვარებს“) მათი ფაქტობრივი ბატონობის პერიოდში დამკვიდრებული გარკვეული პრივილეგიები მინც შერჩათ. კერძოდ, აზნაურის „ვარგის“ მოკვლისათვის სისხლის საფასურის („წორის“) გაორკვეებული ოდენობა გლეხის სისხლთან შედარებით და გადიდებული ნაჭველაში.<sup>2</sup> როგორც ჩანს, ეს პრივილეგიებიც აზნაურებს იმიტომ შემორჩათ, რომ ისინი ადათით იყო დამკვიდრებული, ხოლო ადათ-ჩვევების დარღვევას მოსახლეობა თავს არიდებდა.<sup>3</sup>

## §2. სახალხო თვითმმართველობა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში

### ა. ზოგადი დახასიათება

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში საკმაოდ დიდხანს შემორჩა თემური ურთიერთობები, მისი გარკვეული ელემენტები, თუმცა არა ე.წ. პირველყოფილი თემურ-გვაროვნული წყობილების სახით. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთმა განვითარების საკმაოდ ხანგრძლივი პერიოდი განვლო და მნიშვნელოვნად დაცილდა საზოგადოების თითოეული წევრის აბსოლუტური თანასწორობისა და კოლექტიური საკუთრების სრული ბატონობის ეპოქას. სხვადასხვა მონაცემები თვალნათლივ მიუთითებენ აქ გარკვეულ სოციალურ უთანასწორობას, ასევე საერთო თემურ, სასოფლო თუ გვაროვნული საკუთრების გვერდით

<sup>1</sup> ვ. გაბლიანი, დასახ. ნაშრ., გვ. 26.

<sup>2</sup> ნაჭველაში არის იგივე ურვალი, ქართულად მისატანი, რომელსაც საქმროს ოჯახი უხდიდა საცოლის მშობლებს.

<sup>3</sup> დ. დავითულიანი, დასახ. ნაშრ., გვ. 30.

განკერძოებული საკუთრების არსებობას. თუმცა ცხადია ისიც, რომ სოციალური დიფერენციაციის ხარისხი აქ სუსტი იყო და არ ყოფილა ისეთი, როგორც ახასიათებდა ფეოდალურ საზოგადოებას საქართველოს ბარის რეგიონებში. ამრიგად, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის საზოგადოებრივი წყობილება (მის შესახებ ეთნოგრაფიული მასალის გათვალისწინებით) არ შეიძლება შეფასდეს როგორც ე.წ. პირველყოფილი თემური წყობილება. გ. მელიქიშვილმა ამ რეგიონის სოციალურ-ეკონომიკური წყობა განსაზღვრა, როგორც „თემური დემოკრატიის ტიპის ადრეკლასობრივი საზოგადოება“,<sup>1</sup> რაც გარკვეულ სოციალურ უთანასწორობას და განკერძოებული საკუთრების არსებობასაც გულისხმობს.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში საზოგადოების სოციალური ორგანიზაციის თვალსაზრისით, განმსაზღვრელ და უმნიშვნელოვანეს როლს ასრულებდნენ ადგილობრივი სალოცავეები – ჯვარ-ხატები. უმაღლეს ღვთაებას აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში წარმოადგენდა ღმერთი ანუ მორიგე ღმერთი, თუმცა, როგორც გამოჩენილი ქართველი ეთნოგრაფი ვ. ბარდაველიძე აღნიშნავს, აქ თაყვანს სცემდნენ მრავალ ადგილობრივ ღვთაებას. ერთნი თემურ ორგანიზაციათა მფარველები იყვნენ, მეორენი – ტერიტორიულ-ეთნიკური ჯგუფებისა (ფშავე-ხევსურების, თუშების, მოხევეების, მთიულ-გუდამაყრელების). სათემო თუ სატომო ღვთაებებს უწოდებდნენ ჯვარს და ხატს, ასევე ღვთიშვილს.<sup>2</sup>

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის საზოგადოების, თემის იურიდიული ორგანიზაცია სწორედ ჯვარ-ხატების ირგვლივ ზღებოდა. აქ უაღრესად მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა „ჯვარისყმობის“ ინსტიტუტი. თითოეული ტერიტორიული ერთეულის მფარველი ღვთაება შესაბამის ტერიტორიაზე მცხოვრებთა ბატონად ითვლებოდა, თემი მისი მფარველი ღვთაების საყმოდ, ხოლო თითოეული მეთემე

<sup>1</sup> გ. მელიქიშვილი, ქართველ მთიელთა სოციალურ-ეკონომიკური წყობილების დახასიათებისათვის, „მაცნე“, 1979, №1, გვ. 40.

<sup>2</sup> ვ. ბარდაველიძე, ქართველი ტომების ასტრალურ ღვთაებათა პანთეონის განვითარების ერთი უძველესი საფეხურთაგანი (პანთეონის შემადგენლობა, ღვთაებათა იერარქია და მათი ბუნება), „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“, X, 1959, გვ. 158, 160-161.

მამაკაცი თავისი ჯვარ-ხატის ყმად.<sup>1</sup> სხვაგან გადასახლებული მეთემე მაინც მისი ჯვარ-ხატის ყმად რჩებოდა და მას ლოცულობდა. ჯვარ-ხატების მსახურნი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში სასულიერო ხელისუფლების გარდა საერო ხელისუფლების მატარებელნიც იყვნენ, ხოლო თემის თითოეული წევრის სტატუსს საზოგადოებაში ჯვარ-ხატისადმი მისი მიმართება განაპირობებდა.

### ბ. სახალხო თვითმმართველობა ფშავ-ხევსურეთში

სახალხო თვითმმართველობის ინსტიტუტი ფშავში შეისწავლა ჯ. მერაბიშვილმა<sup>2</sup>, ხოლო ხევსურეთში ვ. ბარდაველიძემ.<sup>3</sup> ჩვენ ძირითადად მათ ნაშრომებს დავეყრდნობით.

ცნობილია, რომ ძველად ფშავი და ხევსურეთი ერთიან ტერიტორიულ ერთეულს წარმოადგენდა და ფხოვის სახელწოდებით იყო ცნობილი. ფხოვის გათიშვა ორ რეგიონად – ფშავად და ხევსურეთად XIV-XV საუკუნეებში ხდება, ამიტომ ფშავსა და ხევსურეთს ბევრი აქვთ საერთო, მათ შორის სახალხო თვითმმართველობის თვალსაზრისითაც, თუმცა განსხვავებებიც თვალში საცემია.<sup>4</sup>

ჯ. მერაბიშვილის დახასიათებით „ფშავი, სოციალ-პოლიტიკური წყობის თვალსაზრისით, წარმოადგენდა ტერიტორიულ-მეზობლურ თემთა კავშირს. თითოეულ თემს თავისი ტერიტორია გააჩნდა, რომლებიც ერთმანეთისაგან – სამნებით (მიჯნებით) იყო გამოყოფილი. როგორც ჩანს, თავის ღროზე თითოეულ თემს ეკავა ერთი დასახლებული პუნქტი – სოფელი თავისი სათიბებით, საძოვრებით, სახნავ-სათესით და სხვა. თითოეულ თემ-სოფელს საკუთარი ჯვარ-ხატი გააჩნდა, რომელიც უშუალოდ თავისი თემის მფარველ ღვთაებად ითვლებოდა. მოგვი-

<sup>1</sup> ვ. ბარდაველიძე, ხევსურული თემის მმართველობის სისტემა, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, ტ. XIII, №10, 1958, გვ. 625.

<sup>2</sup> ჯ. მერაბიშვილი, სახალხო მმართველობის სისტემა ფშავში, კრ. ქართული ჩუქურბუთი სამართალი, №4, თბ., 1993, გვ. 9-43.

<sup>3</sup> ვ. ბარდაველიძე, ხევსურული თემის მმართველობის სისტემა, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, 1952, ტ. VII, №10; მისივე, ხევსურული თემი, სტრუქტურა და ჯვარისყმობის ინსტიტუტი, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, 1952, ტ. XIII, №8.

<sup>4</sup> ჯ. მერაბიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 11, 13.

ანებით, როცა თემა გაიზარდა, ჭარბმა მოსახლეობამ დააარსა ახალი სოფლები... მაგრამ აქ მცხოვრებნი მაინც იმ თემის წევრად ითვლებოდნენ, საიდანაც იყვნენ წარმოშობით“<sup>1</sup> — ისინი თავისი მშობლიური ხატის ყიხბად რჩებოდნენ. მთელი ფშავის მთავარი ღვთაება კი ლაშარის ჯვარი იყო.

ცნობილია, რომ ფშავი თორმეტ თემად იყო დაყოფილი და ერთ თემთა კავშირად გაერთიანებული. ძველად ფშავში თერთმეტი თემი ყოფილა. მეთორმეტე თემი, ე.წ. ჩარგლის თემი, რომელიც ცაბაურთა თემს განოყუო, მოგვიანებით ჩამოყალიბდა.<sup>2</sup>

რაც შეეხება ხევსურეთს, იგი ტერიტორიული მოწყობის თვალსაზრისით სხვადასხვა დიდი და მცირე მოცულობის თემების გაერთიანებას წარმოადგენდა. ვ. ბარდაველიძის მიხედვით, სრულიად ხევსურეთის თემი შემდეგი თემებისაგან შედგებოდა: „სახვეთაშორისო, ე.ი. რამდენიმე ხვეის ან შედარებით ფართო ტერიტორიის მომცველი, სახვეო, აასოფელთაშორისო, სასოფლო და მეტად მცირე: სასოფელშიდა თუხური უჯრედები, რომელთაგან თითოეული მცირერიცხოვან გვარს, მ.მას ან საძმოს აერთიანებდა.“<sup>3</sup> ხევსურეთში ოთხი დიდი თემია, რომელიც მთელ ხევსურეთს მოიცავდა და თავის მხრივ უფრო მცირე თემობრივ ერთეულებად იყოფოდა, ესენია: 1. ბარისახოს, 2. გუდანის ანუ ბაც. ლიგოს, 3. შატილის და 4. არხოტის თემი.<sup>4</sup> ხევსურეთის საზოგადოებრივ ცხოვრებაში, ისევე როგორც მთელ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში დიდ როლს ასრულებდნენ ჯვარ-ხატები (ხევსურეთში ძირითადად „ჯვარს“ უწოდებენ). არსებობდა ჯვარ-ხატთა გარკვეული იერარქია. მაგალითად, საერთო სატომო ღვთაება იყო გუდანის ჯვარი. მის შემდეგ დიდ სალოცავეებად ითვლებოდნენ ძლიერი ტერიტორიულ-თემური ორგანიზაციის მფარველები, მათ მოჰყვებოდა

<sup>1</sup> ვ. ბარაბიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 15-16.

<sup>2</sup> ფშავის თემბა: ქისტაურნი, უძილაურნი, გოგოჭურნი, გოგოლაურნი, წოწკოლაურნი, ზურაბაული, გაბილოურნი, ჭიჩოელნი, გოდერძაურნი, წითელაურთა, უკანაფშაველნი, ჩარგალი.

<sup>3</sup> ვ. ბარდაველიძე, ხევსურული თემი, სტრუქტურა და ჯვარისცემობის ინსტიტუტი, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, 1952, ტ. XIII, №8, გვ. 497.

<sup>4</sup> მიღებულია ასევე ხევსურეთის დაყოფა შემდეგ ისტორიულ თემებად: წყალსიქითის თემი, ვორშელბის თემი, ბისო-ხახმატის თემი, საარაგვოს თემი, არხოტის თემი, გურო-შატრლის თემი, მიღმახვეის თემი, ლიქიკის თემი.



შედარებით მცირე ტერიტორიული თემის, შემდეგ კი მსხვილი სასოფლო თემის მფარველები, მათ შემდეგ მცირე ზომის სასოფლო თემის მფარველები. სოფლისშიდა გვართა ან სამძობის მფარველები კი უფრო დაბალი რანგის სალოცავენს შეადგენდნენ.<sup>1</sup> ე.ი. თითოეულ თემს, სოფელს, გვარს თავისი „ჯვარი“ აქვს, საკულტო და სამეურნეო ნაგებობებით. თითოეული თემის წევრი მისი მფარველი ჯვარის ყმად იწოდებოდა.

ახლა დაუბრუნდეთ თვითმმართველობის ინსტიტუტს ფშავში. ჯ. მერაბიშვილი ფშავის თვითმმართველობის სისტემის შემდეგ სქემას გვთავაზობს:

1. სრულიად ფშავის ხევის ხელისუფლებისა და მმართველობის უმაღლესი ორგანო – ფშავის ხევის თორმეტივე თემის სახალხო კრება, ანუ საერთო ყრილობა.

2. სრულიად ფშავის ხევთან არსებული სათათბირო ორგანო – სათემო საკრებულო, ანუ სათემო საბჭო, ე.წ. საბერო და საბჭო სკამი.

3. ფშავის ცალკეული თემების საერთო ყრილობები და სათემო საკრებულოები.

4. საფიხვნო.<sup>2</sup>

სრულიად ფშავის ხევის საერთო ყრილობა არ იყო მუდმივმოქმედი ორგანო და საჭიროების შემთხვევაში იკრიბებოდა კონკრეტული საკითხების გადასაწყვეტად.

ჯ. მერაბიშვილი საკმაოდ დაწვრილებით აღწერს სრულიად ფშავის ხევის ყრილობასთან (მის მოწვევასთან, საქმიანობასთან, კომპეტენციასთან) დაკავშირებულ საკითხებს. მისი თქმით, სრულიად ფშავის ხევის საერთო ყრილობას იწვევდნენ ლაშარის ხევისბრის განკარგულებით ან სათემო საკრებულოს, ე.ი. საბეროს მოთხოვნით. ყრილობის მოწვევა შეიძლებოდა რომელიმე თემის მოთხოვნითაც. საამისოდ შემუშავებული რაიმე წესი არ არსებობდა. როცა ლაშარის თავხევისბერი ან საბჭო დათქვამდნენ მოწვევის დროსა და ადგილს, წინასწარ

---

<sup>1</sup> ნ. ჯალაბაძე, ადგილის დელის – ღვთისმშობლის კულტთან დაკავშირებული ზოგიერთი სოციალური საკითხი ფშავ-ხევსურეთში, ქართულ-კავკასიური ეთნოგრაფიული შტუდიები. თბ., 1987, გვ. 116.

<sup>2</sup> ჯ. მერაბიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 20.

დაავალტიდნენ „გზირს“ ჩამოველო ყოველ თემსა და სოფელში და ეცნობებინა ხალხისთვის თავშეყრის შესახებ. „გზირი“ არ შეიძლება ყოფილიყო შემთხვევითი პირი. იგი რომელიმე თემის, სოფლის თავკაცი იყო, რომელიც კარგად ერკვეოდა მმართველობის საკითხებში. დათქმულ დროს ხალხი იკრიბებოდა წინასწარ განსაზღვრულ ადგილას (ეს შეიძლება ყოფილიყო მათურხევის ტერიტორიაზე, დამასტეს მინდორში ან ლელეში, ან უშუალოდ ლაშარის ჯვარში, თუ დამსწრეთა რაოდენობა ამის საშუალებას იძლეოდა). რთული საკითხების გადაწყვეტას რამდენიმე დღეს ანდომებდნენ და საგზალიც მიჰქონდათ. თითოეულ თემს თავისი ხევისბერი მიუძღოდა სათემო დროშით. ყრილობაზე დასწრება შეეძლო ყველა სრულწლოვან მამაკაცს 20 წლის ასაკიდან სავალდებულო იყო თითოეული ოჯახიდან ერთი მამაკაცის დასწრება. მაინც, სასურველი იყო ოჯახის უფროსისა. ბავშვებსა და ქალებს ყრილობაზე არ ასწრებდნენ, თუმცა არსებობდა გამონაკლისი შემთხვევები, როცა ქალი დასწრებია ყრილობას. ეს მაშინ ხდებოდა, თუ ოჯახში მამაკაცი არ იყო. ყრილობას ლაშარის თავხევისბერი ხელმძღვანელობდა. საკითხები წინასწარ იყო ცნობილი და მომზადებული სათემო საბჭოს მიერ, თუმცა შეიძლებოდა ყრილობაზე ახალი საკითხებაც აღძრულიყო.

ყრილობა შებინდებისას იწყებოდა. ცაზე მთვარის გამოჩენისას, ყველგან ანთებოდა კოცონი, ზარის შემოკვრა კრების დაწყების ნიშანი იყო. გადაწყვეტილების მიღების ნებას ყრილობაზე შეკრებილნი ხატს დაეკითხებოდნენ ხოლმე, ამიტომ ელოდნენ ქადაგის გამოჩენას, რადგანაც მხოლოდ მას შეეძლო ხატთან კონტაქტის დამყარება და მასთან საუბარი, რჩევის კითხვა. შეკრებილები მუხლმოდრეკილნი ისმენდნენ ხატის ბრძანებას, რომელიც ქადაგის პირით ნებას რთავდა თავის საყმოს მიუღო სათანადო გადაწყვეტილებანი. გადაწყვეტილების მიღება უბრალო ხელის აწევით ხდებოდა. უფრო რთულ საკითხებს კენჭსაც უყრიდნენ.

გადაწყვეტილების მიღების შემდეგ ყრილობის მონაწილენი თავხევისბრის წინამძღოლობით ლაშარის ხმელგორზე ავიდოდნენ, სადაც თავხევისბრის საბჭო სკამი იყო გამზადებული. აქ ფიცით განამტკიცებდნენ მიღებულ გადაწყვეტილებას, რისთვისაც თავხევისბერი გამოასვენებდა დროშას. ყრილობის თითოეული მონაწილე მუხლმოდრეკით

ემთხვეოდა და შეჰფიცავდა, რომ აასრულებდა ყრილობის მიერ გამოტანილ გადაწყვეტილებას. შემდეგ ღმერთს მადლობას შესწირავდნენ, დაიკვლებოდა საკლავი და იმართებოდა დიდი პურობა.

ყრილობას საკმაოდ ფართო კომპეტენცია გააჩნდა და არაფრით იყო შეზღუდული, მხოლოდ ჯვარს შეეძლო ჩარეულიყო მის საქმეში და ქადაგის პირით დაედასტურებინა ან უარეყო ესა თუ ის გადაწყვეტილება. ყრილობაზე ყოველგვარი საკითხის გატანა შეიძლებოდა, რომელიც მთელი ფშავის თემისთვის იქნებოდა საჭირობოროტო. უპირველეს ყოვლისა, ეს იყო საგარეო ურთიერთობის მოწესრიგება, ომისა და ზავის საკითხები, ლაშქრის შეყრა, მტერთან სამოქმედო გეგმის შედგენა, თემებს შორის სადავო ურთიერთობების მოგვარება, რომელიც ძირითადად მიწას შეეხებოდა. საერთო საჭიროებისათვის გადასახადის აკრეფა, გზებისა და ხიდების მშენებლობა და სხვა. სახალხო ყრილობის უმნიშვნელოვანესი ფუნქცია იყო აგრეთვე სასამართლო საქმიანობა. ყრილობა ისეთ საქმეებს განიხილავდა, რომელიც ლახავდა მთელი თემის ღირსებას.

ყოველივე ზემოთ თქმულიდან გამომდინარე ჯ. მერაბიშვილი დაასკვნის, რომ სრულიად ფშავის სახალხო ყრილობა აღჭურვილი იყო საკანონმდებლო, მმართველობითი და სასამართლო ფუნქციებით.<sup>1</sup>

ყრილობის მიერ მიღებული გადაწყვეტილება წერილობით არ ფიქსირდებოდა, თუმცა კავკასიის მთიელებში და მათ შორის ფშავშიც არსებობდა საშუალება, რომ მიღებული გადაწყვეტილება ყველას გაეგო, მათ შორის მომავალ თაობებსაც. კერძოდ, ყრილობა თემის რომელიმე წევრს ან რამდენიმეს ერთად დაავალებდა დაემახსოვრებინათ მიღებული გადაწყვეტილება და გადაეცათ მომავალი თაობებისათვის. ამ მოვლენას ფშავში „ანდერძს“ ეძახდნენ, ხოლო პირებს, რომელთაც მათი დამახსოვრება ევალებოდათ – „ანდერძის შემნახავეებს“, „მეანდერძეებს“. ხევსურეთში ამას „ანდრეზს“ ეძახდნენ, სვანეთში „ჰარაკს“, ხევში და სხვაგან ზოგადად „გადმოცემად“ მოიხსენიებდნენ და ახვა. ამა თუ იმ გადაწყვეტილების ფიქსაციის მიზნით გამოიყენებოდა, აგრეთვე, სამანის ჩაგდება. არსებობდა სხვადასხვა სახის სამანი (სასახლვრო, სამრისხველო და სხვა). ერთ-ერთი სწორედ კრების

<sup>1</sup> ჯ. მერაბიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 20-24.

მიერ მიღებული გადაწყვეტილების სიმტკიცის მიზნით იდგმებოდა. ლაშარის ჯვარში მრავლად იყო ჩადგმული ასეთი სამანი. იგი ჩვეულებრივ იყო გრძელი ქვა მიწაში სიგრძეზე ჩასმული. სამანი უშუალოდ ხატის მთავარი გალავნის შიგნით იდგმებოდა.<sup>1</sup>

ფშავის ხევის საერთო ყრილობაზე გამოტანილი გადაწყვეტილების აღსრულება ადგილებზე ევალეობდათ ცალკეული თემის ხევისბერსა და ოქმის თავკაცებს.<sup>2</sup>

როგორც აღინიშნა, სრულიად ფშავის სახალხო ყრილობა არ იყო მუდმივმოქმედი ორგანო, მაგრამ ჯ. მერაბიშვილის მითითებით, მიმდინარე საკითხების გადასაწყვეტად ფშავში არსებობდა კოლეგიალური ორგანო — ე.წ. სათემო საკრებულო, ანუ სათემო საბჭო. მას ხელმძღვანელობდა ლაშარის თავხევისბერი. საბჭო იკრიბებოდა მისთვის სპეციალურად გამოყოფილ შენობაში, რომელსაც საბეროს ეძახდნენ. საბერო უშუალოდ ხატის სიახლოვეს, გალავანს შიგნით მდებარეობდა, რაც მის დიდ მნიშვნელობაზე მეტყველებდა. გალავნის შიგნით ჭერიტორია ჯვარის წმინდათაწმინდა ნაწილი იყო. აქ ჯვარის მსახურთა გარეთ ვერავინ შევიდოდა. აქედან გამომდინარე საბჭო მთლიანად ხევისბერებისაგან უნდა ყოფილიყო დაკომპლექტებული. საკრებულოს თითოეულ წევრს თავისი სკამი ჰქონდა, რომელსაც „საბჭოო სკამი“ ერქვა. მთავარ საბჭოო სკამზე ლაშარის თავხევისბერი იჯდა და ხელმძღვანელობდა საბჭოს. საბჭოს ფართო კომპეტენცია ჰქონდა. მასზე წყდებოდა ფშავის ბევრი პრობლემა, მზადდებოდა ყრილობაზე გასატანი საკითხები, ძირითადად მაინც სასამართლო საკითხები განიხილებოდა.<sup>3</sup>

ფშავის მსგავსად ხევსურეთშიც ფიქსირდება სრულიად ხევსურეთის სახალხო ყრილობა, რომელიც გუდანში იმართებოდა, უფრო ზუსტად. სრულიად ხევსურეთის საერთო ყრილობა იმართებოდა სოფელ გუდანის თავზე არსებულ სალოცავში, რომელსაც „სანეს“ უწოდებენ.

<sup>1</sup> ჯ. მერაბიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 24-25.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 25.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 26-27.

<sup>4</sup> ეს ცნობა მომწოდია თსუ ისტორიის ფაკულტეტის თანამშრომელმა ივანე წიკლაურმა. რომელსაც მადლობას მოვახსენებ.

ეს უმაღლესი მმართველობის ორგანო ყოფილა, სადაც იხილებოდა, როგორც საშინაო, ისე საგარეო საკითხები.<sup>1</sup>

ფშავ-ხევსურეთის თითოეულ თემს ადგილზე სრული დამოუკიდებლობა ჰქონდა და ბუნებრივია მათაც გააჩნდათ ხელისუფლებისა და მმართველობის საკუთარი ორგანოები. ფშავში ცალკეული თემის ორგანოები, ჯ. მერაბიშვილის მითითებით, სრულიად ფშავის შესაბამისი ორგანოების ანალოგიური იყვნენ, განსხვავება მხოლოდ მასშტაბებში იყო. ყოველ თემს ადგილებზე მნიშვნელოვანი საკითხების გადაწყვეტის მიზნით, უფლება ჰქონდა მოეწვია სახალხო კრება, სადაც ყველა ოჯახიდან სავალდებულო იყო სრულწლოვანი წევრების დასწრება. არც სათემო ყრილობას ჰქონდა სისტემატური ხასიათი და მოიწვეოდა მხოლოდ რაიმე კონკრეტული საკითხის გადასაწყვეტად. პროცესუალურად სათემო ყრილობა იდენტური იყო სრულიად ფშავის ხევის საერთო ყრილობისა, იმ განსხვავებით, რომ საქმე განიხილებოდა ადგილობრივი ხევისბერებისა და თემის თავკაცთა მეშვეობით, ამასთან არ იყო აუცილებელი ყრილობა ხატობაზე ან ხატის კარზე ჩატარებულიყო. თუ საკითხი რელიგიური ხასიათის იყო ან განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი, იგი ხატში (ხატის კარზე) იხილებოდა, სხვა შემთხვევაში თემის ყრილობა შეიძლება თემის ცენტრში გამართულიყო. ამ მიზნით, თემში ხშირად სპეციალური ადგილიც გამოიყოფოდა. მაგალითად, მთელი უკანაფშავისათვის ხალხის ასეთი თავშეყრის ადგილი მდებარეობდა სოფ. ჭიდალში, რომელსაც „საყრილობო გორას“ ეძახდნენ და რომელიც საერთო იყო მთელი უკანაფშავის სოფლებისათვის. თემის ყრილობაზე მიღებული გადაწყვეტილება ადგილობრივი მნიშვნელობისა იყო და მხოლოდ მოცემული თემის წევრებისათვის იყო სავალდებულო.<sup>1</sup>

თემის ყრილობას საკმაოდ ფართო კომპეტენცია გააჩნდა, მაგალითად, სხვა თემებთან ურთიერთობის მოგვარება, მეზობელ ქართველ და არაქართველ ტომებთან დამოკიდებულების საკითხის გადაწყვეტა, საკუთარი უშიშროებისათვის მთელი რიგი ღონისძიებების გატარება, რიგი სამეურნეო საქმიანობის წარმოება, როგორცაა, მაგალითად, მამულების ხელახალი გადანაწილება, გზების მშენებლობა და სხვა.

<sup>1</sup> ჯ. მერაბიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 27-29.

თემის ყრილობა თემის ფარგლებში სასამართლო ფუნქციებსაც ახორციელებდა, საკითხი, რომელიც ვერ გადაწყდებოდა სათემო ყრილობაზე, შეიძლებოდა დასმულიყო ფშავის ხევის საერთო ყრილობის წინაშე და იქ გადაეწყვიტათ.<sup>1</sup> ჯ. მერაბიშვილი მიუთითებს, რომ სათემო ყრილობასთან არსებობდა სათემო საკრებულო, ანუ საბჭო. მასში ადგილობრივი ხევისბერები და სოფლის თავკაცები იყვნენ გაერთიანებულინი. ონის ფუნქციებიც ანალოგიური იყო სრულიად ფშავის ხევის სათემო საბჭოსი.<sup>2</sup> მისივე განმარტებით, ადგილობრივი სათემო ხატის კარზე საბჭოს იწვევდნენ მისთვის სპეციალურად გამოყოფილ ადგილას – საიეროში. საბჭოს უფროსი ხევისბერი ხელმძღვანელობდა, მისი შემადგენლობა (რაოდენობა) იმით განისაზღვრებოდა, თუ რამდენი ხევისბერი ჰყავდა თემს. რაც უფრო დიდი იყო თემი, მეტი იყო ხევისბერთა რაოდენობაც, საჭიროების შემთხვევაში ამას ემატებოდა ის ხევისბერებიც, რომლებიც ადგილობრივ სასოფლო თემებში მოღვაწეობდნენ.<sup>3</sup>

თემსა და სოფლის მსგავსი თვითმმართველობის ორგანოები ხევსურეთშიც ფიქსირდება, ამიტომ მათზე აქ მოკლედ შევჩერდებით. თემისა და სოფლის ყრილობებს ხევსურეთშიც ანალოგიური ფუნქციები გაჩნდა. აქაური ჯვარხატები წარმოადგენდნენ თავისი მფარველობის ქვეშ მყოფი ტერიტორიული ერთეულის (თემის, სოფლის) ყრილობის (ავშეყრის) ადგილს. ყრილობაზე მიღებული გადაწყვეტილება ყველა ევარისყმისათვის სავალდებულო იყო და მისი შეუსრულებლობა ევარის წინააღმდეგ მიმართულ მოქმედებად ითვლებოდა.

სათემო ჯვრებში განიხილებოდა მთელი თემის საქმეები. მაგალითად, სათემო იყო არხოტის ჯვარი. მას მთელი თემი ემორჩილებოდა. ალ. ოჩიაურის მითითებით, აქ ირჩეოდა სისხლის და სხვა საქმეები, აქვე ხდებოდა ფიცი მძიმე საქმეზე, აქვე იწვევდნენ თემის ყრილობას, რომელიც თემის ყველა საჭირობოროტო საკითხს განიხილავდა, ვთქვათ, სათემო ადგილების სადავო საკითხებზე. სათემოები იყო ლიქოკის ჯვარი, ხახმატის ჯვარი, დიდგორის ჯვარი, სანების ჯვარი,

<sup>1</sup> ჯ. მერაბიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 29.

<sup>2</sup> იქვე

<sup>3</sup> იქვე

<sup>4</sup> ალ. ოჩიაური, არხოტის სალოცავების ზოგიერთი ამბები, რვეული №4, გვ. 34-35, კრებული ქართული ჩვეულებითი სამართალი, №2, თბ., 1990, გვ. 174.

მატილში ანატორის ჯვარი და სხვა. სასოფლო ჯვრებში ირჩეოდა სოფლის საქმეები.<sup>4</sup> სალოცავთ ტერიტორიაზე საზოგადოების ყრილობები რელიგიური დღესასწაულების დროს იმართებოდა. ფშავის მსგავსად შესაძლებელია ცალკეული სათემო თუ სასოფლო საკითხების გადასაწყვეტად საზოგადოების ყრილობა ჯვრის ტერიტორიაზე არ გამართულიყო და სადმე თემის თუ სოფლის ცენტრში, ყრილობისათვის სპეციალურად გამოყოფილ ადგილას ჩატარებულიყო. გ. ჩაჩაშვილი მიუთითებს, რომ სოფლის ყრილობა მისთვის სპეციალურად გამოყოფილ ადგილას, სასოფლო საქმეების განსახილველად ეწყობოდა.<sup>1</sup> მაგალითად, ბუდე-ხევსურეთში, სოფელ ბაცალიგოში ასეთ ადგილს ზარადას გორი ეწოდებოდა, ბისო-ხახმატში – სახვევი გორი და სხვა. სწორედ ამ ადგილებზე ეწყობოდა სოფლის ყრილობა, როცა რაიმე სასოფლო საქმე იყო გასარიგებელი.<sup>2</sup>

სოფლის ყრილობა საჭიროებისამებრ იკრიბებოდა. მას ყველა სრულწლოვანი მამაკაცი უნდა დასწრებოდა. სრულწლოვნად ითვლებოდა პიროვნება 15 წლიდან, ამ ასაკის ხევსურს უკვე იარაღის ხმარება შეეძლო. სოფლის ყრილობას უფროსი ხალხი, სოფლის თავკაცები, კითხული ხალხი განაგებდნენ. სოფლის თავკაცი ხშირად ჯვარის გამძღოლიც იყო. კრებაზე მეტწილად უფროსები მსჯელობდნენ, ახალგაზრდები კი უსმენდნენ.<sup>3</sup> ბავშვები და ქალები სოფლის ყრილობაზე არ დაიშვებოდნენ.<sup>4</sup> სოფლის ყრილობა მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა სასოფლო მნიშვნელობის საქმეების გადაწყვეტაში. აქ განიხილავდნენ სოფლის საჭირობოროტო საკითხებს, კერძოდ, სოფლის მიწა-წყლის დაცვას, ქალის თხოვა-გათხოვების საკითხებს, თუ სად ეკუთვნოდა გათხოვება, სად არა. სოფლის უთანხმოებებიც აქ განიხილებოდა და წყდებოდა, ასევე საჯვარო საქმეებზეც: ხენა, მკა და სხვ აქ მსჯელობდნენ, ზოგიერთ სოფელში აქტუალური იყო უცხო ტომებთან, კერძოდ კი

<sup>1</sup> გ. ჩაჩაშვილი, ხალხური მმართველობის ისტორიიდან ხევსურეთში (მატილის საფიხენო). მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, VII, 1955, გვ. 254=256.

<sup>2</sup> გ. ჩაჩაშვილი, იქვე, გვ. 254.

<sup>3</sup> გ. ჩაჩაშვილი, იქვე, გვ. 255.

<sup>4</sup> სოფლის ყრილობა, როგორც სრულწლოვან მამაკაც თანასოფელთა თავყრილობა უნდა განესახევათ სოფელელების იმ თავმჯდომარისაგან, რომელიც ყოველ კვირას საქმეებზე სოფლის შესაკრებ ადგილას – „საფიხენოს“ იმართებოდა. ამ ინსტიტუტის შესახებ ქვემოთ ვისაუბრებთ.

ქისტებთან ურთიერთობის საკითხი და ამ საკითხსაც განიხილავდნენ. სოფელი ატარებდა ღონისძიებებს. რომ სოფელში მომხდარი დაუშვებელი ამბავი სხვაგან არ გასულიყო დაარისებდა „კუდი ენის კაცს“, რომელიც მის სოფელში მომხდარ უსიამოვნო ამბავს სხვაგან გაიტანდა.<sup>1</sup> გ. ჩაპშვილის მიხედვით, სოფლის ყრილობა უფრო ხშირად ზაფხულობით მოიწვეოდა, როცა სოფლის გზებისა და ხიდების შეკეთება და სხვა სასოფლო საქმე იყო გასაკეთებელი. სოფლის ყრილობა ასევე განიხილავდა ისეთ სასოფლო საქმეებს, როგორიცაა მეველეს დაყენება და მისი მრომის ანაზღაურება, გზის გაყვანა და ხიდის გაღება, წილის ყრა მწყემსობაზე და სხვა.<sup>2</sup> თემი თუ სოფელი საკმაოდ რადიკალურ ღონისძიებებს ატარებდა იმ პირთა მიმართ, ვინც თემის თუ სოფლის წინააღმდეგ წავიდა, რაიმეს ჩაიდენდა ხვესურული წესების წინააღმდეგ. მას საზოგადოება მოკვეთდა. საგვარეულო საქმეები საგვარო ჯვრებში წყდებოდა, ასევე არსებობდა ქვეგვარების<sup>3</sup> ჯვრებიც, სადაც „სამამო“ საკითხები განიხილებოდა.<sup>4</sup>

თემისა თუ სოფლის ყრილობის განსახილველი საკითხების აქ მოტანილი ჩამონათვალი ამომწურავი არ არის, თუმცა ხვესურეთშიც საზოგადოების ყრილობის მიერ დაახლოებით იგივე საკითხები განიხილებოდა, რაც მაგალითად, ფშავში თუ საქართველოს სხვა კუთხეებში (ხვესურეთში თვითმმართველობის ორგანოთა, თუ „ბჭე-ხვეისბერთა“ საკანონმდებლო საქმიანობის შესახებ საუბარი იყო ნაშრომის პირველ თავში და აქ ამაზე აღარ ვამახვილებთ ყურადღებას). აღ. ოჩიაურის ინფორმაცია ცალსახად გვიჩვენებს, რომ ხვესურეთშიც ცალკეული ტერიტორიული ერთეულის საზოგადოების ყრილობები, როგორც თვითმმართველობის ორგანოები, უმნიშვნელოვანეს როლს ასრულებდნენ ხვესურთა ცხოვრებაში.

<sup>1</sup> აღ. ოჩიაური, დასახ. ნაშრ., გვ. 174-175.

<sup>2</sup> გ. ჩაპშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 255-256.

<sup>3</sup> ხვესურულ გვარს გარკვეული სტრუქტურა აქვს. იგი შედგება ცალკეული ნათესაური ერთეულებისაგან. გვარის განშტოება სწორედ მამაშვილობა, ე.ი. ხდება გვარების დაყოფა ე.წ. მამებად, რომელიც უფრო ახლო ნათესაურ ჯგუფს წარმოადგენს. უფრო დაქრილებით ამ საკითხზე იხ. რ. ხარაძე, ხვესურული „ძირი“ და „გვარი“. „მიმოხილველი“, ტ. 1, თბ., 1949, გვ. 187-204; მისივე, ნათესაობის სისტემის საკითხისათვის ხვესურეთში, ენიქის „მოამბე“, თბ., 1940, V-VI.

<sup>4</sup> აღ. ოჩიაური, დასახ. ნაშრ., გვ. 174-175.



ფშავის მსგავსად, ხევსურეთში ჩანს სასულიერო ხელისუფლების წარმომადგენელთა ანუ ჯვარ-ხატების მსახურთა მონაწილეობა ჯვრის ტერიტორიაზე გამართული საზოგადოების ყრილობის მომზადებისა და ჩატარების საქმეში. ხევსურეთში ჯვარ-ხატების მსახურთა აღმნიშვნელი ზოგადი ტერმინია „ჯვარიონნი“. ისინი სასულიერო ხელისუფლებასთან ერთად საერო ხელისუფლების მატარებელნიც იყვნენ. თემების დიდ უმრავლესობაში (სრულიად ხევსურეთის, სახვეთაშორისო, სახევო და მთელ რიგ უფრო მცირე თემებში) ჯვარიონის წევრები ქმნიდნენ შესაბამისი ტერიტორიული ერთეულის მმართველობის აპარატს.<sup>1</sup> ვ. ბარდაველიძის მიხედვით, თემის მმართველობის უმაღლეს ორგანოს ხევსურულ თემში წარმოადგენდა „დარბაზი“,<sup>2</sup> რომელშიც სწორედ „ჯვარიონნი“ შედიოდნენ. კერძოდ, ესენი იყვნენ: ქადაგი, ხუცესი (ფშაური თავხვეისბერის ანალოგი), მეგანძე (მაგანძური), მედროშე, მეზარე, მესაფუვრე და სხვა. („დარბაზში“ ჯვარიონის ყველა წევრს თავისი სკამი ჰქონდა, სხვის სკამზე ვერავინ დაჯდებოდა. სათავეში იჯდა ხუცესი, რომელიც ხელმძღვანელობდა სხდომას, მის შემდეგ მეორე სკამი მაგანძურისა იყო, რომელიც აქტიურ მონაწილეობას იღებდა სხვადასხვა საკითხის გადაწყვეტაში, მერე იჯდა მედროშე და მეზარე, შემდეგ კი სხვები).<sup>3</sup> ეს ორგანო განიხილავდა თემის საშინაო და საგარეო საკითხებს და იღებდა შესაბამის გადაწყვეტილებებს. აქ მუშავდებოდა თემის გარეშე მტრების წინააღმდეგ მოქმედების გეგმები. იგი წყვეტდა თემის იმ წევრთა დასჯის საკითხს, რომლებსაც დანაშაული მიუძღვოდათ ჯვრის ან ჯვარიონის წინაშე ან არღვევდნენ თემში გაბატონებულ წესრიგს.<sup>4</sup>

ვ. ბარდაველიძის განმარტებით ჯვარიონის წევრები დარბაზში

---

<sup>1</sup> ვ. ბარდაველიძე, ხევსურული თემის მმართველობის სისტემა, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, ტ. XIII, №10, 1952, გვ. 625.

<sup>2</sup> თითოეული ჯვარ-ხატი საკულტო ნაგებობებისაგან შედგებოდა, როგორცაა დარბაზი, ბეღელი, საზარე, სალუდე და სხვა. სწორედ დარბაზში იკრიბებოდა ჯვარიონი თავისი მმართველობითი ფუნქციების განსახორციელებლად. ვ. ბარდაველიძე ჯვარის ერთ-ერთი ნაგებობის სახელწოდებას — „დარბაზს“ ავრცელებს ჯვარიონის წევრთაგან შემდგარი მმართველობითი ფუნქციის მატარებელი ორგანოს სახელწოდებაზე.

<sup>3</sup> ფ. ერიაშვილი, უძველესი სოციალურ-რელიგიური ინსტიტუტები საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1982, გვ. 122.

<sup>4</sup> ვ. ბარდაველიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 625-626.

იკრიბებიდნენ „დიდი დღეობების“ წინა დღეს ან წინა საღამოს, ხოლო მისი გადაწყვეტილებანი, გარდა სიკვდილით დასჯის განაჩენისა, თვით ამ დღეოა დღეს საჯაროდ ცხადდებოდა ყრილობაზე. დარბაზის გადაწყვეტილებას აცხადებდა ხუცესი ჯვარიონთა თანხლებით და გარკვეული რიტუალის დაცვით. მიღებული გადაწყვეტილებების განმტკიცების მიზნით, ტარდებოდა ე.წ. სოფლის პირის გამაგრების ფიცი და თემის მოლაღაჩეთა დარისხება.<sup>1</sup>

როგორც ჩანს, მმართველობის ორგანო მის მიერ მიღებულ გადაწყვეტილებებს დღეობაზე შეკრებილ ხალხს საჯაროდ უცხადებდა. ხოლო ყველა შეკრებილი ფიცს დებდა, რომ უცილობლად აღასრულებდა მიღებულ გადაწყვეტილებას, ხოლო მისი დამრღვევი ითვლებოდა თემის პირის გამტეხად, მოლაღატედ და ხდებოდა მისი დარისხეა (რაც საერთოდ სამნის ჩასმით სრულდებოდა), რასაც პრევენტული ხასიათი ჰქონდა და გადაწყვეტილების აღსრულების უზრუნველყოფის უმნიშვნელოვანეს გარანტიას წარმოადგენდა.

ეთნიკრაფიული მონაცემების მიხედვით ჩანს, რომ ჯვარიონის წევრები გარკვეულ საქმეებს განიხილავდნენ და გადაწყვეტილებასაც იღებდნენ. ეს ეხება მათ მიერ სასამართლო ფუნქციების განხორციელებას და კონკრეტულ საქმეებზე განაჩენის გამოტანას, თუმცა ცხადია (ეს ზემოთ მოყვანილი ცნობებითაც კარგად გამოჩნდა), საზოგადო საკითხებზე, საჭიროების შემთხვევაში, მეტადრე უმნიშვნელოვანეს პრობლემებთან დაკავშირებით, გადაწყვეტილებას თვით საზოგადოების ყრილობა იღებდა, ყველა სრულუფლებიანი მეთემის მონაწილეობით.

ძველად საკმაოდ გავრცელებულ მოვლენას წარმოადგენდა ომები მსხვილ ხევესურულ თემებსა და მეზობელ ქართულ (ხევესურულ და არახევესურულ) თუ არაქართულ თემებს შორის. ერთი თემი თავს ესხმოდა მეორეს: 1. ქონების, განსაკუთრებით საქონლის და ასევე ტყვეების გატაცების, 2. ტერიტორიის დაპყრობის და იქ თავისი მეთემების დასახლების და 3. დამორჩილებული თემისათვის ყოველწლიური გადასახადის დაკისრების მიზნით. დამპყრობელი თემი დამორჩილებულად ი თემის მიწებს საკუთარ ადგილ-მამულს უერთებდა და ამით

<sup>1</sup> ვ. ბარდაველიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 626.

თემის ტერიტორიას აფართოებდა. ამავე დროს დაპყრობილი ხალხი დამპყრობელი თემის მოსახლეობის რიცხვში შექყავდა, რის შემდგომ დამორჩილებული თემი მთლიანად გამარჯვებული თემის ჯვრის საყმო-საგლეხოდ ცხადდებოდა.<sup>1</sup> ჩვენს მიერ განსახილველ საკითხთან მიმართებაში ეს საინტერესოა იმ თვალსაზრისით, რომ დამორჩილებული თემი, ე.წ. საყმო-საგლეხო, თავის შიგნით თვითმმართველობას ინარჩუნებდა და მისი მთელი საზოგადოებრივი წყობილება გარეგნულად ხელუხლებელი ჩანდა, მაგრამ ეკონომიკურად იგი ნახევრადკაბალურ მდგომარეობაში იმყოფებოდა. ყოველწლიური გადასახადი, რომელიც მას აწვა ორგვარი იყო: საკომლო ბეგარა, რომელსაც „კვამლის საკლავი“ ეწოდებოდა, და, ამის გარდა, ის იხდიდა ე.წ. საბალახეს თავის სათემო საძოვრების სარგებლობისათვის, რომლებიც დაპყრობის შედეგად გადასული იყო დამპყრობელი თემის ჯვრის მფლობელობაში. საბალახესა და კვამლის საკლავს ნატურით, მეტწილად საგანგებოდ შერჩეული გაუპარსავი ცხვრებით იხდიდნენ. ამ ვალდებულებებს საყმო-საგლეხო ასრულებდა არა მთლიანად მსხვილი თემის, არამედ მხოლოდ ამ თემის ჯვრის მეურნეობის ფარგლებში. საყმო-საგლეხობებში, როგორც წესი, დამპყრობელი ჯვარის საკულტო კომქს აგებდნენ. ამ კომქსთან წლის გარკვეულ დღეებში, კერძოდ, ისეთ წლიურ სათემო დღეობებში, რომლებშიც დაწესებული იყო ბეგარის აკრება, დამპყრობელ-მბრძანებელი ჯვრის სახელზე საღვთისმსახურო წესები სრულდებოდა. ამ წესების ჩატარებისათვის საჭირო ხარჯების გამოღება საყმო-საგლეხოს ევალებოდა. საღვთისმსახურო წესებს ასრულებდნენ მბრძანებელი ჯვრის მესვეურები თავისი ჯვრის დროშით. საყმო-საგლეხო სრული შემადგენლობით და თავის ჯვარიონთა მეთაურობით ეგებებოდა მათ თავისი სოფლის საზღვართან, უწევდა მომსახურებას და მათ წინაშე სრულ მორჩილებას ამჟღავნებდა. ყოველი ოჯახიდან მიჰქონდათ მათთან საუკეთესო საჭმელ-სასმელი, რომელსაც „საპატიო“ ეწოდებოდა. ამავე დროს მბრძანებელი ჯვრის დროშის წინაშე საყმო-საგლეხოს წევრები წირავდნენ მსხვერპლს და განძეულს (უმთავრესად ვერცხლის სასმისებს და სამკაულებს). აღნიშნული საკულტო წესების ჩატარება, ჯვარიონთა მომსახურება და

<sup>1</sup> ვ. ბარდაველიძე, ხევსურული თემი, სტრუქტურა და ჯვარისყმობის ინსტიტუტი, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, 1952, ტ. XIII, №8, გვ. 500.

მათთვის „საპატიოს“ და სხვა საბოძვართა მირთმევა, მბრძანებელი ჯვრის სახელზე მსხვერპლის შეწირვა და მორჩილებისა და ერთგულების გამოძევა დასაყმოსათვის ისეთივე საეკლესიო იყო როგორც ყოველწლიური გადასახადების გამოღება და სხვა სახის ვალდებულებათა შესრულება.<sup>1</sup>

აღსანიშნავია, რომ ხევსურეთში არცთუ იშვიათად ზოგიერთი თემი უფრო ძლიერი თემის მფარველობის ქვეშ ნებაყოფლობით შედიოდა და არა (ხოლოდ ერთი თემის მიერ მეორის დალაშქვრით, დაპყრობით. ეს იმით აიხსნება, რომ თემებს შორის მუდმივი ომების პირობებში სუსტი ემეები თავის გადარჩენის მიზნით ძლიერი თემების მფარველობისკენ მიისწრაფვოდნენ, რისთვისაც მას ერთგულ სამსახურსა და მისი ინტერესების დაცვას აღუთქვამდნენ. ამავე დროს, როგორც ვ. ბარდაველიძე აღნიშნავს, ზოგიერთი სუსტი თემი, სრული განადგურებისაგან თავის გადარჩენის მიზნით, უთანხმდებოდა ძლიერ თემს და თავს ნებაყოფლობით აცხადებდა მის საყმოს-საგლეხოდ, რის შემდგომ საეკლესიო ყოველწლიურ გადასახადებს გაიღებდნენ და ყოველ ღონეს ღმარობდნენ მბრძანებელი თემისთვის დაწესებული სამსახური შეესრულებინათ.<sup>2</sup> როცა ვ. ბარდაველიძე საუბრობს შედარებით სუსტი თემის ძლიერი თემის მფარველობის ქვეშ შესვლის თაობაზე, უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ეს ეხება საგვარეულო თემებს, გვარებს შორის ურთიერთობის საკითხს. გვარი ხევსურეთის სოციალურ ყოფაში უმნიშვნელოვანესი ელემენტი იყო. გვარს (ისე როგორც ქვეგვარებს) თავისი ჯვრები ჰყავდა და, როგორც ზემოთ აღინიშნა, საგვარო თუ სამამო აქმეები, სწორედ ამ ჯვრებში განიხილებოდა. გვარი მნიშვნელოვან ორგანიზაციულ ერთობას წარმოადგენდა თავისი მმართველობით, თანაც ხევსურეთში განსახლების პრინციპი არცთუ იშვიათად გვაროვნული იყო და ამიტომ ტერიტორიული ერთეული ხშირად ემთხვეოდა ნათესაური ერთეულის, რის გამოც, ტერიტორიულ ერთეულს, ეთქვამთ, სოფლისა და ნათესაური ერთეული (გვარის) მმართველობა, შესაძლოა ერთი და იგივე ყოფილიყო. აღ. ოჩიაური აღნიშნავს, რომ ხევსურეთში გვარს ჰყავს უფროსებიც და უმცროსებიც. გვარის უფროსები, თუ ისინი მცოდნე ხალხი იყო, არა მარტო გვარს მართავდნენ,

<sup>1</sup> ვ. ბარდაველიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 501

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 501-502.

არამედ თუმსაც.<sup>1</sup> ზოგიერთი გვარი ხევესურეთში ხალხმრავალი იყო, ანუ კაცრიელი, ზოგიერთი მცირერიცხოვანი, ანუ უკაცური. როგორც ალ. ოჩიაური აღნიშნავს, წინათ ხევესურეთში ძალზე გავრცელებული იყო ძალმომრეობა კაცრიელი, ძლიერი გვარის მხრიდან, უკაცური, სუსტი გვარის დაჩაგვრა. კაცრიელი გვარი მართალიც რომ არ ყოფილიყო, უკაცურთან მაინც თავისას გაიტანდა. რჯულიც და სამართალიც კაცრიელისკენ გადაიხრებოდა, რადგანაც მას მეტი გავლენა ჰქონდა კაცმრავლობის გამო. რაკი კაცრიელი გვარები უკაცურებს ყოველთვის ჩაგრავენ, ხშირად, ხდებოდა, რომ მცირე გვარი მიეკედლებოდა ხოლმე რომელიმე დიდ გვარს. ამ გვარებს შორის ხელოვნური დანათესავება ხდებოდა, რაც ხარ-ქვაბით შეყრის რიტუალით ხორციელდებოდა.<sup>2</sup>

როცა სუსტი, უკაცური გვარი გადაწყვეტდა მიეკედლებოდა კაცრიელ გვარს, იგი შუამავალს მიუგზავნიდა ამ ძლიერ გვარს ან თვითონ მივიდოდნენ ჯვარში და მფარველობას სთხოვდნენ. თუ ამაზე თანხმობა იქნებოდა ადგილი ექნებოდა გვარების ხარ-ქვაბით შეყრას. ამისათვის ორივე გვარი იკრიბებოდა დიდი გვარის მთავარ ჯვარში ამ ჯვრის მთავარი მერიგეს მიერ დანიშნულ დღეს (ეს რომელიმე დღეობაზე უნდა

---

<sup>1</sup> ალ. ოჩიაური, ხევესურული მასალები, II, 1949-1950, რეეული 1, გვ. 1-3, კრ. ქართული ჩვეულებითი სამართალი, 1988, გვ. 184-185. ხევესურეთში უფროსობა არჩევითი არ იყო, იგი თავისთავად წარმოიშობოდა. ეს ასე ხდებოდა: ნიჭიერი პიროვნება ბავშვობიდანვე ყურადღებას აქცევდა უფროსი ხალხის საუბარს, იმასსოვრებდა მომხდარ ამბებს, თუ როგორ წყდებოდა ესა თუ ის საკითხი სასამართლოს მიერ, სწავლობდა, ამიტომ ხანდახან საუბარში მონაწილეობდა, მერე პატარ-პატარა ჩხუბების შემდეგ ჩაერუოდა შუაკაცად, ხალხი შეამჩნევდა, რომ მტერთა შერიგების დროს კარგი სიტყვებით მიმართავდა მოწინააღმდეგეებს, არიგებდა მათ, რის გამოც, უფრო მძიმე საქმეების გასარჩევად იწვევდნენ სასამართლოში („რჯულში“). აქაც წესიერად გარჩევდა საქმეს, გაუვარდებოდა სახელი და როდესაც ხანში შევიდოდა თეშიც და გვარშიც ყველა პატივს სცემდა, გვარში რომ საჭირობოროტო საკითხი გაჩნდებოდა, ასეთი კაცის უკითხავად არაფერს გადაწყვეტდნენ. იგი გვარში უფრო ახლობლებსა და შორეულებს არ ანსხვავებდა, მერე სოფელელბთანაც თავის მოგვარეებს არ ანსხვავებდა, ამიტომ სოფელში „კაციც და ქალიც პატივისცემით ექცეოდა. აქედან ჩანს, რომ გვარში უფროსი თავისთავად განჩნდა, — ალ. ოჩიაური, იქვე.

<sup>2</sup> ალ. ოჩიაური მიუთითებს, რომ ორი გვარის შეყრას ქვია ხარით შეყრა და არა ხარ-ქვაბით შეყრა. ამ უკანასკნელს ხმარობენ, როცა ვინმე რაიმე დანაშაულს ჩაიდენდა და სოფელი თუ ნათესაობა ხარ-ქვაბის გარეშე არ შეირიგებდა. — ალ. ოჩიაური, სახვადასხვა მასალა ფშავ-ხევესურეთისა, პირადი არქივი, საქალაღლე M<sup>1</sup>110, გვ. 1.

მომხდარიყო). სუსტი გვარი აღუღებდა ლულს და ძლიერი გვარის ჯვარში მიიყვანდა ერთ ხარს. აქ ხუცესი დაამწყალობებდა ორივე გვარს, ხვებოდა ხარის მოკვდინება და ტარდებოდა ხარ-ქვებით შეყრის სათანადო რიტუალი.<sup>1</sup> ამის შემდეგ, ორივე გვარი ერთმანეთის ნამდვილ მოგვარეებად ითვლებოდნენ, ხოლო სუსტი გვარი ძლიერი გვარის ჯვრის მკარველობაში მყოფად. „შაყრა“ ხდებოდა მხოლოდ გვარებში. არც ე.წ. მამადკაცობაში (მამიშვილობაში, საძმობეში), არც ცალკეულ ოჯახებში „შაყრა“ არ ხდებოდა, ამიტომ შაყრილი გვარები მამად დაყოფაში კვლავ საკუთარ სახელს ინარჩუნებდნენ, გვარს კი იცვლიდნენ.<sup>2</sup> მაგალითად, პირიქითელ ჭინჭარაულთა გვარეულობაში ლებაისკარედნი, შატილიონნი, კისტიანელნი ძვალ-გვარს, ე.ი. სისხლით ნათესაობას შეადგენდნენ, არდოტელნი და მიცუელნი კი ხარ-ქვებით შამოყრილები ყოფილან. მიუხედავად იმისა, რომ ძმად შამოყრილები უფლებრივად გათანაბრებულები იყვნენ სისხლით ნათესავეებთან, დასახელებისა. მაინც ანსხეავენდნენ ძვალ-გვარს ხარ-ქვებით შამოყრილები-საგან.<sup>3</sup> ხარ-ქვებით შეყრილი მფარველი გვარის ყველა განაყრის მოძმე ხდებოდა მათი საცხოვრებელი ადგილის მიუხედავად.<sup>4</sup> გვარების შეყრისას საერთოდ არ ეხებოდნენ ქონებას და მიწა-წყალს. უკაცური გვარი რჩებოდა თავის ადგილზე უცვლელად და კაცრიელი გვარის ხალხი — თავის ადგილზე.<sup>5</sup> ცხადია, ძლიერი გვარი (მისი ჯვარი) მფარველობდა, პატრონობას უწევდა ძმად შამოყრილ გვარს, ეხმარებოდა შუღლში (ხელჩაროულ ბრძოლაშიც კი), რჯულის გასარჩევ-გადასაწყვეტ საქმეში და არავის დააჩავკრინებდა. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ალ. ოჩიაუ-

<sup>1</sup> ალ. ოჩიაური, სხვადასხვა მასალა ფშხე-ხვესურეთისა, 1949, პირადი არქივი, საქაღალდე M110, ხართ შეყრის მიზეზი და წესები, გვ. 1-3; მისივე, ხვესურული მასალები, კაცრიელი და უკაცური, 1950 წ. კრ. ქართული ჩვეულებითი სამართალი, 1988, გვ. 186, 189. პირველად დასაჯლებულ მასალაში ალ. ოჩიაური დაწვრილებით აღწერს ხარ-ქვებით შეყრის რიტუალს. ხარის რიტუალური მოკვდინების, მსხვერპლად შეწირვის ცერემონიის მნიშვნელობის შესახებ იხ. მ. კანდელაკი, ამანათობა და „ხარ-ქვებით შეყრის“ წესი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, „მაცნე“, ისტორიის... სერია, თბ., 1984, №1, გვ. 117-128.

<sup>2</sup> რ. ხარაძე, ხვესურული „ძირი“ და „გვარი“, „მომომხილველი“, ტ. 1, თბ., 1949, გვ. 187-204.

<sup>3</sup> რ. ხარაძე, პირიქით ხვესურეთში მივლინების წინასწარი ანგარიში, ენიმკის მოამბე, 1941, XI, გვ. 23-24.

<sup>4</sup> მ. კანდელაკი, დასახ. ნაშრ., გვ. 119.

<sup>5</sup> ალ. ოჩიაური, ხვესურული მასალები, კაცრიელი და უკაცური, გვ. 190.

რის მასალების მიხედვით, მფარველი გვარი უკაცურ გვარს თავსისხლში ვერ ეხმარებოდა. თუ უკაცური გვარის კაცს ვინმე შემოაკვდებოდა, ასეთ შემთხვევაში მათი მფარველი გვარი თავს არ დაიდებდა, არც ხათრი მოეთხოვებოდა მოკლულის გვარისაგან, აგრეთვე, თუ სხვა გვარის კაცი ამ პატარა გვარის კაცს მოკლავდა, ასეთ შემთხვევაშიც მათი მფარველი გვარი მათ ხათრს ვერ მოსთხოვდა.<sup>1</sup>

როგორც ვხედავთ, თუ უკაცურ გვარს სისხლ-მესისხლეობა ჰქონდა ვინმესთან, მის მფარველ კაცრიელ გვარს არ ჰქონდა უფლება ჩარეულიყო მოცემულ ურთიერთობაში. ამის მიზეზი ის უნდა იყოს, რომ სისხლ-მესისხლეობაში ხვესურული რჯულით ძირითადად მონაწილეობას იღებდნენ მკვლელის და მოკლულის მამიშვილობის წევრები და არა ყველა მოგვარე, ხოლო გვარების „შაყრა“ გვარებში ხდებოდა და არა მამაშვილობაში, ე.ი. ხარ-ქვაბით შეყრილი გვარები ერთ მამიშვილობას არ ქმნიდნენ, ამიტომ ვერც ერთმანეთის სისხლ-მესისხლეობაში ჩაერეოდნენ. კაცრიელი გვარის წარმომადგენელს შემოყრილ უკაცური გვარის წარმომადგენლის მკვლელის არც მოკვლის უფლება ჰქონდა და ვერც მისგან და მისი ნათესავებისაგან ხვესურული რჯულით დაწესებულ ხათრს მოითხოვდა და პირიქით, თუ უკაცური გვარის წარმომადგენელი იყო მკვლელი, ამის გამო მისი მფარველი გვარის წევრი არ შეიძლება სისხლის ალების ობიექტი გამხდარიყო, რაიმეთი შეზღუდულიყო მკვლელის მამიშვილობის წევრთა მაგივრად ან მისთვის ხათრი მოეთხოვა მოკლულის მხარეს.

აღ. ოჩიაურის მიხედვით, შესაძლოა, სუსტ, უკაცურ გვარს მფარველობა ეთხოვა ძლიერი, კაცრიელი გვარისადმი, მისთვის გარკვეული ბეგარის გადახდის პირობით. კერძოდ, ბეგარას წარმოადგენდა ძლიერი გვარის მთავარი ჯვარისთვის წელიწადში ერთი ან ორი საკლავის გადახდა. თანხმობის შემთხვევაში ძლიერი გვარი ისევე მფარველობდა ნებაყოფლობით ბეგარადადებულ გვარს, როგორც ეს გვარის ხარ-ქვაბით შემოყრის დროს იყო.<sup>2</sup> სალოცავი, რომლისთვისაც

<sup>1</sup> აღ. ოჩიაური, ხვესურული მასალები, კაცრიელი და უკაცური, გვ. 189-190.

<sup>2</sup> აღ. ოჩიაური, სხვადასხვა მასალა ფშავ-ხვესურეთისა, 1949, გვ. 3. ვ. ბარდაველიძეს სწორედ ასეთი შემთხვევა უნდა ჰქონდეს მხედველობაში, როდესაც საუბრობს გადარჩენის მიზნით სუსტი თემის ძლიერი თემის მფარველობაში ნებაყოფლობითი შესვლის, მის საყმო-საკლავოდ თავის გამოცხადების და მისთვის ყოველწლიური გადასახდის გადახდის შესახებ.

გათვალისწინებული იყო ეს ბეგარა, პატრონაჟის ქვეშ მყოფი სუსტი გვარის მკარველადაც ითვლებოდა.<sup>1</sup>

აღსანიშნავია, რომ თუ მფარველი გვარი პატრონობას ვერ გაუწევდა შემოყრილ გვარს, ეს უდიდეს სირცხვილად ითვლებოდა საზოგადოების თვალში. ხალხის აზრით, თუ გვერდში დადგომა არ შეეძლოთ, არც მფარველობა უნდა ეკისრათ.<sup>2</sup>

ხარ-ჯვებით შეყრა აღმოსავლეთ საქართველოს სხვა კუთხეებშიც ფიქსირდება და ამ მოვლენას შესაძლოა რეგიონთაშორისო ხასიათი ჰქონოდა (მაგალითად, ხევსურეთი-გულამაყარი, ფშავი-თუშეთი, ხევსურეთი-თუშეთი...)<sup>3</sup>.

ძალზე საინტერესო ინსტიტუტს ფშავ-ხევსურეთში წარმოადგენდა „საფიხენი“, „ფიხონი“ (მოხვეური „ერობის“ თუ თუშური „საანჯგოს“ ანალოგი) „საფიხენო“ ხალხის თავშეყრის ადგილი იყო. საფიხენო ყოველ სოფელს ჰქონდა, ხალხი იკრიბებოდა სოფლის ცენტრში, უფრო ხშირად კი რომელიმე სახლის ბანზე. უცხო სტუმარი ჯერ საფიხენოში მივიდოდა და ამ დროს იგი მთელი სოფლის სტუმრად ითვლებოდა და რიგის ჰიხედვით რომელიმე ოჯახში მიიპატიებოდა. საფიხენოდ ხალხი უფრო კვირა-უქმე დღეებში შეიყრებოდა ხოლმე.<sup>4</sup> ჯ. მერაბიშვილის განმარტებით, „ფიხონი“ არ იყო კომპეტენტური რაიმე სათემო მნიშვნელობის აქტი მიეღო, რაიმე საკითხზე გადაწყვეტილება გამოეტანა, თუმცა აქ ხშირად იმართებოდა ბჭობა ისეთ საჭირობოროტო საკითხებზე, რომელზეც შემდეგ სახალხო ყრილობის განხილვის საგანი გამხდარა. „საფიხენო“ სოფლის ერთიანობის, მთლიანობის სიმბოლო იყო. აქ ხალხი ერთმანეთს უზიარებდა თავის ჭირ-ვარამს, ყვებოდნენ საგმირო საქმეებზე, ხშირად იმართებოდა პურობა, კაფიაობა, იქმნებოდა პოეზიის უბადლო ნიმუშები, აქ შეკრებილნი შესაძლოა ხელსაქმიანაც დაკავებულ-იყვნენ, კერძოდ, ხდებოდა ტყავის დახელა, ჯღანის და ქაღალტის ამოსისამა, თოფის წამლის დამზადება. ბუნებრივია, სოფლის ყველა

<sup>1</sup> მ. კანდელაკი, დასახ. ნაშრ., გვ. 119.

<sup>2</sup> აღ. რჩიაური, იქვე. ეს მ. კანდელაკის მასალებითაც დასტურდება: „თუ ვინმე ხარით შემოყრებოდა და ან ნებაყოფლობით ბეგარას დაიღებდა პატრონობის მიზნით“, ასეთ შემოყრის... თუ პატრონობას ვერ გაუწევდი დიდი სირცხვილი იყო“. მ. კანდელაკი, დასახ. ნაშრ., გვ. 119.

<sup>3</sup> მ. კანდელაკი, დასახ. ნაშრ., გვ. 118.

<sup>4</sup> ჯ. მერაბიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 29-30.



მცხოვრები არ იყო ვალდებული მისულიყო საფიზნოზე, რომელიც ყოველ უქმე საღამოს ტარდებოდა. ასეთ თავყრილობას შესაძლოა ბავშვებიც დასწრებოდნენ, რომლებიც უფროსებისგან ძველ ანდრეზებს ისმენდნენ და ამ გზით მამა-პაპისეულ წეს-ჩვეულებებს ითვისებდნენ.<sup>1</sup>

ცხადია, რამდენიმე სოფლის მცხოვრების შეკრება სასაუბროდ (თუნდაც ეს სოფლისთვის საჭირობოროტო საკითხზე საუბარი ყოფილიყო) კაფიაობის თუ ხელსაქმის თანხლებით, სოფლის ყრილობის მნიშვნელობის ვერ იქნებოდა. ამრიგად, სოფლის მცხოვრებთა ასეთ შეკრებას „საფიზნოდ“, ბუნებრივია, არ ჰქონდა სოფლის თვითმმართველობის ორგანოს მნიშვნელობა და კომპეტენცია.

### **გ. ჯვარ-ხატის მსახურნი – საერო და სასულიერო ხელისუფლების მატარებელი თანამდებობის პირები – ფშავ-ხევსურეთში**

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, უპირველეს ყოვლისა, ყურადღებას იპყრობს ხვეისბერიის თანამდებობა. ეს საქართველოში საყოველთაოდ ცნობილი ინსტიტუტია. იგი ერთდროულად საერო და სასულიერო ფუნქციების მატარებლად გვევლინებოდა.

ჯ. მერაბიშვილის აზრით, ხვეისბერები ოდითგანვე ფლობდნენ როგორც საერო, ისე სასულიერო ხელისუფლებას. დროთა განმავლობაში, რელიგიურმა ფუნქციამ საეროს გადასძლია, რაც იმით აიხსნება, რომ საფუძველი, რომელიც ხვეისბერს საერო ხელისუფლების ფუნქციას უძლიერებდა, დაკნინდა. ეს ძირითადად იყო სამხედრო ფუნქცია. შემცირდა მოსახლეობაზე პირდაპირი თავდასხმები დაპყრობისა თუ ძარცვის მიზნით. ქართველმა მთიელებმა თავადაც შეწყვიტეს „სადავლაოდ“ თუ სხვა მიზნით მეზობელ ტომებზე თავდასხმები, რამაც ხვეისბერიის უფლებები, როგორც მთავარსარდლისა დააკნინა, თუმცა საჭიროებისას ხვეისბერი სამხედრო თვალსაზრისით თავის ადგილს იკავებდა. მან საკმაოდ დიდხანს შეინარჩუნა საერო ხელისუფლება, თუმცა დაკნინებული ფორმით, ხოლო მისი, როგორც რელიგიური მსახურის როლი, ძირითადად შენარჩუნებული იქნა.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> ჯ. მერაბიშვილი, იქვე; გ. ჩაჩაშვილი, ზალხური მმართველობის ისტორიიდან ხევსურეთში (მატილის საფიზნო), მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, VII, 1955. გვ. 255.

<sup>2</sup> ჯ. მერაბიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 31-32.

აღსანიშნავია, რომ ხევისბერის ინსტიტუტი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის სხვადასხვა კუთხეში განსხვავებული მნიშვნელობით გვევლინება. მთიულეთში, გუდამაყარსა და ხეში ხევისბერი გვევლინება თემის ერთპიროვნულ მმართველად, რომელიც საერო და სასულიერო ხელისუფლების ერთპიროვნული მფლობელია.<sup>1</sup> ეს კარგად ჩანს გიორგი ბრწყინვალეს ძეგლისდებაში, რომლის მოქმედებაც სწორედ მთიულეთსა (ხადა-ცხაოტს) და გუდამაყარში ვრცელდებოდა, ასევე ალ. ყაზბეგის ნაწარმოებებში, რომელიც ხევის სოციალური ყოფის რეალურ სახეას წარმოადგენს. ამ კუთხეებში ხევისბერის ერთპიროვნული ძალაუფლება ერთი კონკრეტული გვარის, მამიშვილობის ან ოჯახის პრეროგატივას წარმოადგენდა.<sup>2</sup> გიორგი ბრწყინვალის ძეგლისდებაში ყურადღება გამახვილებულია ხევისბერის საერო ფუნქციებზე (მხედართმთავრობა და მოსამართლეობა), ხოლო სასულიერო ფუნქციაზე არაფერია ნათქვამი. უ. ერიაშვილი სამართლიანად უკაცშირებს ამას ხევისბერის სასულიერო ფუნქციის ნახევრად წარმართულ ხასიათს, რაც მიუღებელი უნდა ყოფილიყო ქრისტიანული სახელმწიფოსთვის. საერო ფუნქციები ხევისბერს, ცხადია, მანამდეც ექნებოდა, რაც სამართლის ძეგლმა იურიდიულად გააფორმა. ძეგლის მიხედვით, მხედართმთავრის და მოსამართლის ფუნქციები ერთი პირის (და ერთი გვარის) ხელშია და იგი მართავს „ქვეყანას“.<sup>3</sup>

ფშავეში ტერმინი „ხევისბერი“ თემის ერთპიროვნული მმართველის აღმნიშვნელი არაა. იგი ხატის მსახურთა — „ხატიონის“ — ზოგადი აახელია, ხატის ყველა მსახური ფშავეში ხევისბერია, აქ ძველად ითითებულ ხატს რვა-ცხრა ხევისბერი ჰყავდა, რომელთაც თავ-თავისი ფუნქციები გააჩნდათ. ესენი იყვნენ: მედროშე, მეთასგანძე, მეზარე, მეკურატე, მეპურე, მეკოდ-საფუვრე, მესანთლე და სხვა. ყველა ისინი ხევისბერები იყვნენ და მათ აღსანიშნავად შემდეგი ტერმინებიც იხმარებოდა; მედროშე ხევისბერი, მეთასგანძე ხევისბერი, მეკოდ-საფუვრე ხევისბერი, მესანთლე ხევისბერი, მეზარე ხევისბერი, მეკურატე ხევისბერი, მეპურე ხევისბერი, თავხევისბერი (ხევისბერთა

<sup>1</sup> უ. ერიაშვილი, უძველესი სოციალურ-რელიგიური ინსტიტუტები საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1982, გვ. 178.

<sup>2</sup> უ. ერიაშვილი, იქვე.

<sup>3</sup> უ. ერიაშვილი, იქვე, გვ. 158.

უფროსი, რომელსაც ყველა სხვა ხვეისბერი ემორჩილებოდა) და სხვა. რაკი ყველა ეს თანამდებობის პირნი ხვეისბერები იყვნენ, ამდენად მათი ზოგადი სახელწოდებაც ხვეისბერი იყო.<sup>1</sup> მოგვიანებით ფშავში ჩანს ხატში ხვეისბერთა რაოდენობის შემცირების ტენდენცია, როდესაც რამდენიმე ფუნქცია ერთი ხვეისბერის ხელში იყრიდა თავს, ე.ი. ერთი ხვეისბერი რამდენიმე თანამდებობას იერთებდა და შეიძლება ხვეისბერთა რიცხვი 2-3-მდე დასულიყო. სხვის ფუნქციებს კი უმეტეს შემთხვევაში თავხვეისბერი იერთებდა.<sup>2</sup> როგორც ვხედავთ, ხვეისბერის ინსტიტუტი ფშავში უფრო ფართო მნიშვნელობის მატარებელია, ვიდრე მთიულეთ-გუდამაყარსა და ხევში.

ჟ. ერიაშვილის განმარტებით, ხევსურეთში ტერმინ ხვეისბერის იდენტურია — „ხელოსანი“. ხელოსნის მნიშვნელობა ხევსურეთში კიდევ უფრო ფართოა, ვიდრე ხვეისბერისა ფშავში. თუ ფშავში ხვეისბერი უმთავრესად ხატის თანამდებობის პირების — ხატიონის — აღმნიშნელი ტერმინია, ხევსურეთში ხელოსნებში იგულისხმებოდა, როგორც უშუალოდ ჯვარის მსახურნი — „ჯვარიონნი“, ასევე რიგითი, სრულუფლებიანი მეთემე მამაკაცებიც, რომელთაც ჯვარში თანამდებობა არ ეკავათ.<sup>3</sup> პიროვნება ხელოსანი რომ არ ყოფილიყო, იგი ჯვარიონის წევრი ვერ გახდებოდა და ჯვარში ვერანაირ თანამდებობას ვერ დაიკავებდა. ჟ. ერიაშვილის მიერ დაფიქსირებული მასალების მიხედვით, შესაძლოა თვალი გავადევნოთ ხვეისბერის ინსტიტუტის გენეზისს. ავტორის მოსაზრებით, თავდაპირველად ხვეისბერი სრულუფლებიანი მეთემე მამაკაცი უნდა ყოფილიყო თემის მკვიდრი მოსახლეობიდან, რომელიც მოიცავდა სალოცავის (ჯვარ-ხატის) მსახურთაც.<sup>4</sup> ე.ი. ხვეისბერის თავდაპირველი მნიშვნელობა ფიქსირდება ხევსურეთში, ხელოსნის ინსტიტუტის სახით. შემდგომ, როგორც ჟ. ერიაშვილი მიუთითებს, თემის მკვიდრი მოსახლეობის შიგნით მიმდინარე საზოგადოებრივ-ეკონომიკური დიფერენციაციის შედეგად ხვეისბერთა წრე ხელოსანთა მსგავსად სულ უფრო და უფრო უნდა დაეიწროვებუდიყო, სანამ იგი არ გაუტოლდა ხატის მსახურთა რიცხვს,

<sup>1</sup> ჟ. ერიაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 137.

<sup>2</sup> ჯ. მერაბიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 34.

<sup>3</sup> ჟ. ერიაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 139.

<sup>4</sup> ჟ. ერიაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 145.

ანუ იმ ვითარებას, რაც ფიქსირდება ფშავში და ასევე ხევსურეთის ზოგიერთ თემში, სადაც ხელოსანთა რიცხვი თითქმის უახლოვდება ჯვრის მსახურთა რიცხვს. ხევისბერთა წრის დავიწროების პარალელურად, ბუნებრივია ვიწროვდებოდა ხევისბერის ცნებაც.<sup>1</sup> დროთა განმავლობაში კი საზოგადოების ღიფერენციაციის კიდევ უფრო გაღრმავების შედეგად ხევისბერობა, ჯვარ-ხატებთან არსებული თანამდებობანი ცალკეული გვარების, მამიშვილობების თუ ოჯახების მემკვიდრეობითი პეროგატივა ხდება, რაც ხევისბერთა (ხელოსანთა), საერთოდ, ჯვარ-ხატების მსახურთა წრის დავიწროებას, მათ მინიმუმამდე დაყვანას აწვევს. ამის შედეგად ვიღებთ ვითარებას, როდესაც ჯვარ-ხატებთან არსებული თანამდებობები ერთ პიროვნებაში ერთიანდება და ხევისბერად გვევლინება ერთი პიროვნება, რომელიც თემის ერთპიროვნული მმართველია, რაც ხევისბერის ინსტიტუტის გენეზისის ბოლო ეტაპია და არატიპიური იყო ფშავ-ხევსურეთისათვის და დამახასიათებელი იყო მთიულეთის და ხევისათვის.

ხატი. მსახური ხევისბერები — ხატიონნი ფშავში და ჯვარის მსახურნი — ჯვარიონნი ხევსურეთში, როგორც სასულიერო, ისე საერო (მხედართმთავრული თუ სასამართლო) ხელისუფლებით რომ იყვნენ აღჭურვილნი კარგად ჩანს ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით.<sup>2</sup> მხედართმთავრის და სამოსამართლეო ფუნქციები ფშავ-ხევსურეთში ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით დამახასიათებელი იყო ფშაური შავხევისბერისათვის და მისი ხევსურული ანალოგისათვის — ხუცესისათვის. თუმცა ეს ფუნქციები ფშავ-ხევსურეთში სხვა ჯვარ-ხატის მსახურთა შორისაც იყო დანაწილებული.<sup>3</sup>

ახლა ცალ-ცალკე განვიხილოთ ჯვარ-ხატებთან არსებული სხვადასხვა თანამდებობანი, ჯვარ-ხატების სხვადასხვა მსახური ფშავ-ხევსურეთში, მათი ფუნქციები, თანამდებობაზე განწესება.

იმ ფუნქციას, რომელიც ჯვარ-ხატის მსახურთ ებარათ, „საქმე“ ეწოდება.

ფშავ-ხევსურეთის რელიგიურ-სამართლებრივ ყოფაში უდიდეს

<sup>1</sup> ე. ერ. აშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 145.

<sup>2</sup> ხევისბერის სამოსამართლეო ფუნქციები შესწავლილი აქვს მ. კანდელაკს. იხ. მ. კანდელაკი, ხევისბერის ინსტიტუტის საკითხისათვის აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, მასალები, საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, 1975, ტ. XVIII.

<sup>3</sup> ე. ერ. აშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 158.

როლს ასრულებდა ქადაგი. ეს ერთ-ერთი უძველესი ინსტიტუტია, რომელიც მონოგრაფიულად აქვს შესწავლილი თ. ოჩიაურს.<sup>1</sup> ფშავ-ხევსურეთში ხალხის წარმოდგენით ქადაგს იმ პიროვნებას უწოდებენ, რომელიც ღვთაების ნება-სურვილს აუწყებს ხალხს, მისი პირით ლაპარაკობს და მოციქულია ხალხსა და ღვთაებას შორის. ხევსურეთში ქადაგის გვერდით, ქადაგის აღსანიშნავად გამოიყენებოდა „მენე“ და „მკადრე“.<sup>2</sup>

ფშავ-ხევსურეთში ქადაგი ჯვარ-ხატის მსახურთა შორის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ფიგურა იყო. მის მთავარ მოვალეობას წარმოადგენდა შუამავლობა ხალხსა და ღვთისშვილებს შორის. მომავლის შესახებ წინასწარმეტყველება (ავადმყოფობა, სიკვდილიანობა, ლაშქრობა, ამინდის სიაკარგე, მოსავლიანობა და სხვა), ხატის მსახურთა არჩევა და სახატო საქმეების მოწესრიგება. იგი ამცნობდა ყმებს, თუ რა სწყინს „ხთიშვილს“, რას თხოულობს მათგან და რით შეიძლება მისი გულის მონადირება. ქადაგი მონაწილეობდა საზოგადოებრივი ცხოვრების მნიშვნელოვანი საკითხების მოწესრიგებაში, მაგალითად, იგი იყო სალაშქროდ წასვლის მთავარი ორგანიზატორი.

<sup>1</sup> თ. ოჩიაური, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, თბ., 1954.

<sup>2</sup> თ. ოჩიაური, დასახ. ნაშრ., გვ. 4.

<sup>3</sup> მენე ჩვეულებრივ მეტყველებაში არ გვხვდება, მას ხმარობენ ქადაგი და ხუცესი ქადაგობისა და ლოცვების წარმოთქმის დროს. მენე ნიშნავს ღვთაების მაგიერ მოლაპარაკეს, ჯვარსა და ხალხს შორის შუამავალს. ამდენად იგი იგივე ქადაგია. რაც შეეხება მკადრეს, იგი ღვთისშვილთან ყველაზე მეტად დაახლოებულია, უშუალოდ მასთან დაკავშირებული და მისი სურვილების მლაღაღებელი ჩანს. მკადრეს სხვადასხვა ფუნქციებიდან მთავარი მაინც ჯვარის მენეობა იყო, ამდენად მკადრე ძველად იგივე ქადაგი უნდა ყოფილიყო, რომელსაც ღვთაება „კადრულობდა“, რაიმე სახეცვლილებით ეწეოდა (ფრინველის, ჯვრის სახით) მხარზე ან ხელზე დაუჯდებოდა, ესაუბრებოდა და შემდეგ თავისი სურვილების გამოძეგნადად ააქადაგებდა (თ. ოჩიაური, დასახ. ნაშრ., გვ. 5-6). თ. ოჩიაურის მიხედვით, მკადრე ქადაგის ფუნქციის შემსრულებელი პირის უფრო ძველდროინდელი სახელწოდებაა. ჩვეულებრივი ქადაგისაგან განსხვავებით, მკადრეს ხვედრს ღვთისშვილთა უშუალო ხილვა და მასთან თითქმის მუდმივი თანხლება წარმოადგენდა. როგორც გადმოცემით ჩანს, მკადრეს ჯვრების დაარსება შესძლებია, გადმოცემაში ნათქვამია, რომ ხევსურეთის ჯვრები მკადრეებს მოუყვანიათ და ხევსურეთში დაუმკვიდრებიათ, აუგიათ საკულტო მენობები, ჩამოუყალიბებიათ დღეობები და ირჩევდნენ თურმე კულტის მსახურებს. შემდეგ მკადრე თავის არსებობას ხუცესის სახით აგრძელებს, თუმცა თანდათან კარგავს იმ თვისებებს და გავლენას, რომელიც მას თავდაპირველად უნდა ჰქონოდა (იქვე, გვ. 113).

სალაშქროდ ისე არ წავიდოდნენ, თუ ქადაგს არ დასვამდნენ და ჯვრის ნიქა-სურვილს არ შეიტყობდნენ გამარჯვებისა და დამარცხების შესახებ,<sup>1</sup> ასევე იგი გვევლინებოდა ჭრა-ჭრილობისა და თავმთავრობის საქმის მომწესრიგებლად, ხოლო ალ. ოჩიაურის ეთნოგრაფიული მას.ლების მიხედვით კი ქადაგი მონაწილეობდა რჯულის წესების ჩამოკალიბებასა და დადგენაში.<sup>2</sup>

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, კერძოდ, ფშავე-ხევსურეთში ჯვარ-ხატი, მსახურთა განმწესების თავისებური წესი არსებობდა. ალ. ოჩიაურის მიხედვით, ქადაგად გახდომა პიროვნების ნება-სურვილზე არ იყო დამოკიდებული. ხალხის თვალსაზრისით, მას თვით ღვთისმღიჯი ამოირჩევდა. ამორჩევას ამ პირის რაიმე დადებითი თვისება განაპირობებდა, კერძოდ, თუ იგი გამოირჩეოდა მორწმუნეობით, ღვთის რადითა და მოკრძალებით, ან თუ მისი წინაპრები ჯვრის კარზე ყოფილან ქადაგად ან ხუცესად, ანდა ისე შენიშნავდა ხალხში, მოეწონებოდა და თვალს დაადგამდა. როდესაც ღვთისმშვილი სათანადო პირს შეარჩევდა, ხდებოდა ჯვრისგან მისი დაჭერა-დამიზეზება. დამიზეზების სიმპტომები ნერვული ხასიათის დაავადებაში ვლინდებოდა. ამგვარი შემთხვევის დროს დამიზეზებულს ხასიათი ეცვლებოდა, თავსა და გულს იტკიებდა, ტიროდა, გრძნობა ეკარგებოდა, უძაღობა, უგუნებობა ემჩნეოდა. ასეთი მდგომარეობა პერიოდული იყო, ავადმყოფი ხან კარგად შეიქმნებოდა, ხან კი ავადმყოფობა უძლიერდებოდა, დაკადებას ხალხიცა და ქადაგ-მკითხავეებიც ჯვარ-ხატის მიზეზით ხსნიდნენ, ამბობდნენ, რომ მას ჯვარი „ხელს სდებს“, „მეენედ“ ან ხუცესად აყვანსო.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> თ. ოჩიაური, დასახ. ნაშრ., გვ. 75. თ. ოჩიაურს მოჰყავს ანტონ ეპისკოპოსის ცნობა, რომლის მიხედვითაც, როდესაც ფშაველები ურწმუნო მუსლიმების წინააღმდეგ სალაშქროდ მიდიოდნენ, ხრველ რიგში ქადაგს დასვამდნენ ლაშარის ჯვარში და ომის ნებართვას თხოვდნენ. თუ ხატი ნებას დართავდა და გამარჯვებას გამოუცხადებდა, მაშინ დაესხმებოდნენ მტერს თავს, თუ არა და დაიშლებოდნენ (თ. ოჩიაური, იქვე, გვ. 79-80).

<sup>2</sup> თ. ოჩიაური, დასახ. ნაშრ., გვ. 81-84.

<sup>3</sup> დამიზეზება შეიძლება ქადაგად ან ხუცესად დაჭერის მიზნის გარეშე მომხდარიყო, იმ შემთხვევაში, თუ ყმა ღვთისმშვილს რაიმე საქციელით შეურაცხყოფას მიაყენებდა, „ხლვენ-სამსახურს“ დააკლებდა, ნაკრძალ ადგილზე გაივლიდა (ხატის ყანა, ხატის ტყე და სხვა), ხატის მამულით და ტყით ისარგებლებდა და სხვა ჯვარ-ხატი მას დამიზეზებდა, ავად გახდიდა, ჩვეულებრივ, ასეთი ავადმყოფობა მდგომარეობდა რაიმე დროებითი ხ. სიათის არანერეულ დაავადებაში, მაგალითად, თვალის, თავის, გვერდების

მას შემდეგ, რაც შეამჩნევდნენ, რომ ამა თუ იმ პირს ჯვარ-ხატი იყვანს. მას ქადაგ-მკითხავეები, ხუცესი და სოფლის უფროსებიც ეტყობოდნენ, რომ გარკვეული სიწმინდე დაეცვა, რაც გამოიხატებოდა შემდეგში: მოწმინდარი ვერ გაივლიდა „მირველ“ ადგილას („სამრელოს“ მიდამოები სოფლის საერთო შარა, საძროხე), ვერ დაელაპარაკებოდა მესამრელოე ქალებს, ვერ შეჭამდა აკრძალულ საჭმელებს (ქათამი, კვერცხი, ღორი, თუკი ასეთი სადმე შეხედებოდა, ხახვი, ნიორი), ხატის კარზე სისტემატურად მიჰქონდა ძღვენი და ყოველწლიურად ცდილობდა ღვთისშვილი არ გაერისხებინა.<sup>1</sup>

ჯვრისაგან დამიზეზება-დაჭერა უფრო ბავშვობისა და ყრობის ასაკში ხდებოდა, თ. ოჩიაურის მიერ მოტანილი მასალებით, მომავალი ქადაგი გარკვეულ ასაკამდე (15-20 წლამდე) ხშირ შემთხვევაში შედარებით სუსტ ფორმებში ავლენდა ხატის მიერ დაჭერილობის ნიშნებს, ხოლო აღნიშნულ ასაკში მისი ავადმყოფობა მეტი სიმწვავეით მულაუნდებოდა. ამ დრომდე ღვთისშვილი წვრთნის მას, ასწავლის, ესაუბრება, ამცნობს თავისი სურვილის შესახებ, ხოლო როდესაც ეს პირი გონებრივად და სქესობრივად მწიფდება, როცა მას უკვე შეუძლია ხალხისა და ჯვრის სამსახური, დაბეჯითებით მოითხოვს, რათა იგი მისი მეენე გახდეს. დაჭერილი ამ დროს „ხთიშვილთან გართულია“, ესაუბრება ხატებს, ემუდარება გათავისუფლების შესახებ, არ სურს მის ნებას დაჰყვეს, მაგრამ ყოველგვარ ურჩობას მეტი ზიანი მოაქვს: ხატი „აღაბუშებს“ (აგიჟებს) დაჭრილს, „გაღაბუშების“ პერიოდი ჭბუკობის ხანას ემთხვეოდა. ამ დროს ავადმყოფობა უფრო მძაფრ ხასიათს იძენდა. დაჭერილი ბოდავდა, ყვიროდა, ტიროდა, ხან წყალში ჩასახტომად იწვედა, ხან თავის მოსაკლავად, თუმცა ამოდ, ღვთისშვილი მანამდე არ მოეშვებოდა, სანამ არ დაიყოლიებდა. „ღაბუში“ გარდა დასახელებული აკრძა-

---

ტიკილი. ფილტვების დაავადება და სხვა, რასაც ხალხი ჯვარ-ხატის მიზეზით ხსნიდა, დანაშაულის გამო დამიზეზებულის პატრონები ქადაგ-მკითხავეებს მიმართავდნენ. ეს უკანასკნელნიც გამოუცხადებდნენ, რომ ესა თუ ის ღვთისშვილი გავირისხებით, სამსახური დავიკლიათ, ან შურაცხყოფა მივიყენებიათ და თუ ავადმყოფის გადარჩენა გსურთ, ჯვარს ესა და ეს უნდა გაუკეთოთ (საკლავის დაკვლა, შესაწირავის მირთმევა, მამულის შეწირვა და სხვა). ავადმყოფის პატრონი დაკისრებულს გადაიხდიდა, რის შემდეგაც ავადმყოფის მორჩენას აღარ ეცქობდნენ. დანაშაულის ჩადენის გამო დამიზეზებულის ჯვრის მსახურად შესვლა აუცილებელი არ იყო (თ. ოჩიაური, დასახ. ნაშრ., გვ. 10.

<sup>1</sup> თ. ოჩიაური, იქვე, გვ. 15-17.

ლევებისა, სხვა აღკვეთებსაც იცავდა, კერძოდ, მას არ შეეძლო დაქორწინება, რასაც მას ღვთისშვილი უშლიდა, ლაბუშობა გრძელდებოდა იმ დრომდე, ვიდრე ეს უკანასკნელი ჯვრის ნებას არ დაჰყვებოდა. ავადმყოფობისაგან შეშინებული ლაბუში ბოლოს ფარხმალს ყრიდა და ღვთისშვილს მორჩილებდა. ამის შემდეგ იგი „ენას გამოიტანდა“ (გაქადაგებოდა), ავადმყოფობა სუსტდებოდა, ახლად გამწესებული ქადაგი თანდათან უკეთ შეიქმნებოდა და დაკისრებულ მოვალეობას ჯვრის კარზე სიკვდილამდე ასრულებდა. გამონაკლისის სახით გვხვდება ისეთი შემთხვევები, როცა იგი ჯვარს მობეზრდება, ან რაიმე მიზეზის გამო შემოსწყრება და სამუდამოდ მიატოვებს. გაქადაგება ანუ „ენის გამოტანა“ ჩვეულებრივ ხდებოდა რომელიმე დღეობის დროს. ამ დღიდან იგი უკვე ქადაგად ითვლებოდა.<sup>1</sup>

ამრიგად, ქადაგად დადგომა სამ თანამიმდევრულ საფეხურს მოიცავს:

1. ჯვრისაგან დამიზეზება-დაჭერა, 2. „გალაბუშება“, 3. „ენის გამოტანა“ ანუ გაქადაგება.

ჟ. ერიაშვილი აღნიშნავს, რომ ვერცერთი ახალგაზრდა (თუნდაც უკვე ქადაგად „დაჭერილი“, ან ხუცესად „დამიზეზებული“) ჯვარში ვერ შევიდოდა, თუ ჯერ ხელოსნად არ იყო მოსული და შესაბამისი წესები არ ჰქონდა შესრულებული (ხელოსნის ინსტიტუტს ხევსურეთში დაწერილებით ქვემოთ შევხებით სწორედ ჟ. ერიაშვილის ნაშრომზე დაყრდნობით). 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 გაძლოდა. საჯვარო საქმეში გარკვეული ცოდნა-გამოცდილების გარდა საჭირო იყო განსაზღვრული გონებრივი სიმწიფე, რომელიც ასაკობრივ სიმწიფეს მოსდევდა. ცნება „ხელოსანი“ კი სწორედ ახალგაზრდის სრულწლოვანების და სრულუფლებიანობის გამომხატველი იყო.<sup>2</sup> ქადაგად გახდომა, ჟ. ერიაშვილის მიხედვით, სწორედ ამ პერიოდთან იყო დაკავშირებული.<sup>1</sup> თ.

<sup>1</sup> თ. ოჩიაური, დასახ. ნაშრ., გვ. 19-20.

<sup>2</sup> ჟ. ერიაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 115.



ოჩიაური სწორედ სრულწლოვანების პერიოდში პიროვნების გაქადაგების გარკვეულ საფუძველს ხედავს. მისი თქმით, ვინაიდან ხევსურეთში როგორც სოციალურ, ისე რელიგიურ და საყოფაცხოვრებო საკითხებში ქადაგზე ძალიან ბევრი რამ იყო დამოკიდებული, ამიტომ ჯვარს ხალხის წარმოდგენით ისეთი მეწე უნდოდა, რომელსაც ხატი-სა და ხალხის საქმის გაგება შეეძლო. მცირეწლოვანი, მოუმზადებელი პიროვნება, რომელიც განსწავლული არ იყო სახატო თუ საყოფაცხოვრებო წეს-ჩვეულებებში, ვერ შეძლებდა ქადაგის ფუნქციის შესრულებას. ხევსურეთში პიროვნება სიჭაბუკის, კერძოდ, 15-16 წლის ასაკიდან ხდებოდა თემის სრულუფლებიანი წევრი, რომელიც მონაწილეობას იღებდა ყველა იმ წესების შესრულებაში, რომლითაც ხევსურები თავის ყოფა-ცხოვრებას აწესრიგებდნენ. ამ ასაკიდან იგი ჯვარის კარზე სამსახურსაც იწყებდა. ქადაგი თემური გაერთიანების წევრი იყო, რომელსაც თემის წინაშე გარკვეული მოვალეობები ჰქონდა დაკისრებული და თემის მმართველობის სისტემაში ერთ-ერთი მთავარი ფიგურა იყო. ამდენად, თ. ოჩიაურის დასკვნით, სავსებით ბუნებრივია, რომ დამიზეზებული მაშინ მიეჩნიათ ნამდვილ ქადაგად, როდესაც იგი სრულწლოვანი გახდებოდა.<sup>2</sup> თ. ოჩიაურის ეს განმარტებანი ქადაგად დადგომის ასაკთან დაკავშირებით ადასტურებს ყ. ერიაშვილის მინიშნებას იმის თაობაზე, რომ ქადაგს და საერთოდ ჯვარ-ხატის სხვა მსახურს შესაბამისი თანამდებობის დაკავებამდე გარკვეული გამოცდილება უნდა ჰქონოდა საჯვარო საქმეებში, რასაც ხელს უწყობდა ხელოვნად გახლომა. ყ. ერიაშვილი მიუთითებს, რომ ქადაგი აუცილებლად იმ ჯვარის ხელოსანი უნდა ყოფილიყო, სადაც ქადაგად დგებოდა.<sup>3</sup> ასე რომ, ფშავ-ხევსურეთში პიროვნების გაქადაგება ჭაბუკობისას, გარდამავალ ასაკში ხდებოდა, როდესაც ახალგაზრდა სრულუფლებიანი მეთემე იყო და გარკვეული ცოდნა და გამოცდილება უკვე გააჩნდა. საინტერესოა, რომ თ. ოჩიაურის მიხედვით, პიროვნების ჭაბუკობის, გარდამავალ ასაკში გაქადაგებას სხვა ფაქტორიც აპირობებდა. მისი განმარტებით, დაჭერილის მიერ ღვთაების ხილვისათვის ძირითადი მიზეზი უნდა ყოფილიყო მისი არანორმალური, ნერვული მდგომარე-

<sup>1</sup> ყ. ერიაშვილი, იქვე, გვ. 117.

<sup>2</sup> თ. ოჩიაური, დასახ. ნაშრ., გვ. 22.

<sup>3</sup> ყ. ერიაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 117.

ობა, რომელიც სწორედ გარდამავალ ასაკში განსაკუთრებული ადგ-  
ზნებადობითა და შთაბეჭდილებათა სიძლიერით ხასიათდება. ნერვულ  
დაავადებას თან ერთვოდა ღრმა რელიგიური რწმენა, რაც ხელსაყრელ  
ნიადაგს ქმნიდა იმისათვის, რომ ასეთ პიროვნებას სიზმრადაც და  
ცხადაც სათაყვანებელი ღვთისშეილი ეხილა, გარკვეული წინააღმ-  
დეგობის გაწევის შემდეგ დათმობაზე წასულიყო და „ენა გამოეტანა“  
— გაქადაგებულიყო. იქვე თ. ოჩიაური მიუთითებს, რომ ნერვული  
დაავადების შემდეგ ჭაბუკობის ასაკში გაქადაგების წესი ყოველთვის  
დაცულა არ ყოფილა. არის შემთხვევები გვიან, დაოჯახების შემდეგ  
გაქადაგებისაც. არანერვული დაავადებით შეპყრობილი პირი, თუ მას  
სხვა ხასიათის ავადმყოფობა აწუხებდა, შეიძლება ხუცესად მისულიყო.  
ქადაგად მისი დადგომის ფაქტებს კი თ. ოჩიაური ვერ ადასტურებს.  
ხევსურეთში გაქადაგების ზემოთ მოყვანილი წესის დარღვევა, ჭა-  
ბუკობის პერიოდში არ გაქადაგება და სხვა თ. ოჩიაურს გვიანი ხანის  
მოვლენად მიაჩნია, კერძოდ, იმ პერიოდის მოვლენად, როდესაც ქადაგობა  
გარკვეული ეკონომიკური და სოციალური სიძლიერის მატარებელი  
გახდა. ამ დროს, მისი თქმით, ხშირად თვალთმაქცობასა და გა-  
მომგონებლობას ჰქონდა ადგილი. ასეთი პირები საგანგებოდ იყვნენ  
დინტერესებულნი და თუ მათ წინაპართა რიცხვში ვინმე „ჯვარის  
ხელკაცი“ ჰყავდათ, მით უფრო ადვილად ახერხებდნენ ქადაგის როლში  
გამოსვლას.<sup>1</sup>

ქადაგობა ხევსურეთში უმეტესად მემკვიდრეობით გადადიოდა და  
„ერთი სამის კაცთ მოუდიოდათ“. ქადაგობის უნარის მემკვიდრეობითო-  
ბა თავდაპირველად ხევსურეთში, თ. ოჩიაურის განმარტებით, ნევრო-  
პათოლოგიურ დაავადებას და მისი მემკვიდრეობით გადაცემის შესა-  
ძლებლობას უნდა უკავშირდებოდეს, ხოლო როდესაც დაჭერა-დამიზე-  
ზების დროს ნევრო-პათოლოგიური ფაქტორები აღარ არის ძირითადი,  
ე.ი. როდესაც თვალთმაქცობასა და სიმულაციას აქვს ადგილი ქადაგად  
გახდომის მიზნით, თ. ოჩიაურს მეორეულ, იმ დროის მოვლენად მი-  
აჩნია, როდესაც ქადაგობის მემკვიდრეობით გადაცემას მხოლოდ ტრადიცია  
უწყობდა ხელს და გარკვეულ მიზეზთა გამო ქადაგად დადგომა კონკრე-  
ტულ პირთა ინტერესებიდან გამომდინარეობდა.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> თ. ოჩიაური, დასახ. ნაშრ., გვ. 24.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 27.

როგორც აღინიშნა, ჯვარ-ხატი მხოლოდ საკუთარ ყმას ირჩევდა ქადაგად. ეს ჯვარი შეიძლება ყოფილიყო საგვარო ან სათემო. ხევსურეთის სალოცავებიდან ამ მხრივ თავისებურებას ამჟღავნებდა ხახმატის ჯვარი. როგორც თ. ოჩიაური აღნიშნავს, მას განუსაზღვრელი უფლებები ჰქონდა ქალ ქადაგთა არჩევაში, კერძოდ, შეეძლო ქადაგად აეყვანა ხევსურეთის ყველა კუთხის ქალი,<sup>1</sup> მაშინ როცა კაცი ქადაგი აუცილებლად მისი ქადაგად დამჭერი ჯვრის ყმა უნდა ყოფილიყო.<sup>2</sup>

თ. ოჩიაურის განმარტებით, პიროვნების გაქადაგების შემდეგ, მასსა და ჯვარ-ხატს შორის გარკვეული ურთიერთობა მყარდებოდა. ღვთიშვილი მას „მადენას“ დაუწყებდა. ჯვრის მოსვლა სხვადასხვანაირად ხდებოდა. შესაძლებელი იყო იგი სრულიად მოულოდნელად, საგანგებო გამოწვევის გარეშე მოსვლოდა ქადაგს. შეიძლება თვითონ გამოეწვიათ ანდა სიზმარში მოვლენოდა თავის „ხელკაცებს“ (ქადაგს, ხუცესს). ქადაგის მიერ ღვთაების საგანგებოდ გამოწვევა (რაც ჯვრის მოულოდნელად გამოცხადების პარალელურად არსებობდა) ხევსურეთში გაბატონებულ ფორმად ითვლებოდა. ქადაგი თვითონ ეძებდა ღვთიშვილთან ურთიერთობას. ამის საუკეთესო მაგალითს ქადაგის ჯვარში ან სახლში დასმა და გაქადაგება წარმოადგენდა.<sup>3</sup> ჯვარში ქადაგის დასმა ძირითადად რელიგიური და საზოგადოებრივი მნიშვნელობის საქმეების მოსაწესრიგებლად ხდებოდა, ხოლო სახლში დასმული ქადაგის ფუნქციები უფრო ვიწრო, ოჯახის ინტერესებში ხორციელდებოდა.<sup>4</sup>

ჯვარში ქადაგის საგანგებოდ დასმა ხევსურეთის ყველა კუთხეში იყო წესად მიღებული, გამონაკლისს არხოტი და შატილის ხეობა წარმოადგენდა. წინათ აქაც სცოდნიათ ქადაგის დასმა, ოღონდ შედარებით გვიანდელ პერიოდში ამას აღარ ვხვდებით, რაც თ. ოჩიაურის მასალებშიც ჩანს. თ. ოჩიაური თავის ნაშრომში ვრცლად ეხება ქადაგის მონაწილეობას ჯვრის მსახურების (ძირითადად დას-

---

<sup>1</sup> თ. ოჩიაურის მითითებით, ქალს ქადაგად იჭერდა მხოლოდ ხახმატის ჯვარი, თუმცა ქადაგობის დროს მას შესაძლოა სხვა ჯვარიც მოსვლოდა.

<sup>2</sup> თ. ოჩიაური, დასახ. ნაშრ., გვ. 39.

<sup>3</sup> თ. ოჩიაური, დასახ. ნაშრ., გვ. 40.

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 64.

ტურების) თანამდებობაზე განწესების საქმეში, რაც დღეობებზე ხდებოდა.<sup>1</sup>

თ. ოჩიაურის მიხედვით, მოახლოვდებოდა თუ არა დღეობა, ქადაგი განსაკუთრებულ სიწმინდეს იცავდა რამდენიმე ხნით ადრე (ერთი თვე, ორი კვირა) იგი „საწმინდარ გავიდოდა“, ე.ი. სრულად ჰკვეთდა მეუღლესთან ურთიერთობას, ქალის მიერ გაშლილ ლოგინზე აღარ დაიძინებდა, ხშირად საჭმელსაც საგანგებოდ იმზადებდა, საწყლე, ჯამ-კოვზი თავისი ჰქონდა, რამდენიმე დღით ადრე (სხვადასხვა ჯვარში სხვადასხვა ვადა იყო განსაზღვრული) დაიბანდა, გამოიცვლიდა და ჯვარში ვადასახლდებოდა. ქადაგის დასმა დასტურთ დასაყენებლად ხვესურეთის ძირითად ჯვრებში ხდებოდა. ცენტრს გუდანის ჯვარი წარმოადგენდა, საიდანაც მთელი ხვესურეთისთვის მოსალოდნელი ამბები გამოდიოდა. ცნობილია, რომ ეს ჯვარი ძირითადად არაბულებს, ჭინჭარაულებს და გოგოჭურებს ეკუთვნოდა და დასტურიც მათგან ღებოდა. ამ ჯვარის ყმები თავის სათემო ჯვრებშიც სვამდნენ ქადაგს საკუთრივ ამ ჯვრის დასტურთა დასაყენებლად. ქადაგს ჯვარში ტრადიციულად დაკანონებული დღეობის დროს დასვამდნენ. უფრო ხშირად ასეთ დღედ ახალი წელი მიიჩნეოდა, თუმცა ზოგიერთ ჯვარში ქადაგს ახალი წლის ნაცვლად ამაღლებასა და ათეგენობას სვამდნენ. ქადაგს, თუ იგი ადგილობრივი იყო, ბელელში დასვამდნენ, ხოლო თუ სხვაგანიდან მოიყვანდნენ (რაც ასევე ხდებოდა), მაშინ გარეთ, ე.წ. საბერო სკამზე უნდა დამჯდარიყო და იქ ექადაგა<sup>2</sup>.

„დასტურთ ყენება დღეს“ ქადაგობა მთელი წლის მოსალოდნელი ამბების შესახებაც ხდებოდა. ქადაგი იქადაგებდა, თუ როგორი მოსავალი და ამინდები იქნებოდა, მოსალოდნელი იყო თუ არა მტრის შემოსევა და ხალხის ზიანი, ან სიკვდილიანობა და ავადმყოფობა თუ

---

<sup>1</sup> იქვე. თ. ოჩიაური როდესაც აღნიშნავს, რომ ხვესურეთის ზოგიერთ კუთხეში (არხოტი, ისტილი, მიღმახევი) დღეობა დღეს ქადაგს ჯვარში არ სვამდნენ, ან ეს ძველად ხდებოდა და შემდეგ გადავიარდა, როგორც თვითონ აღნიშნავს, მხედველობაში აქვს განსაკუთრებული დღეობის დროს, ე.წ. „დასტურთ დასაყენებლად“ ქადაგის დასმა, თორემ ქადაგები და მათი დიდი გავლენა ხალხის ყოფაზე იმ კუთხეებშიც საკმაოდ მძლავრად იყო წარმოდგენილი. (იხ. თ. ოჩიაური, დასახ. ნაშრ., გვ. 64-65).

<sup>2</sup> თ. ოჩიაური, დასახ. ნაშრ. გვ. 65. ქადაგის მონაწილეობა ჩანს ხუცესის, მედროშის, მაგანძურის და ჯვარიონის სხვა წევრთა არჩევისას.

მოელოდა სოფელს, ან დღეობის რამე წესი ხომ არ იყო შესაცვლელი და სხვ. ამრიგად, დღეობის დროს ტრადიციულად დაკანონებული ქადაგის დასმა მთელი საზოგადოებისათვის მოსალოდნელ ამბავთა წინასწარმეტყველებას ისახავდა მიზნად. ხევსურეთის მასშტაბით ასეთი გედანის ჯვარი იყო, რომლის ქადაგის ნაქადაგარს მთელ ხევსურეთში კითხულობდნენ და ანგარიშს უწევდნენ. გუდანში დასმული ქადაგი მთელი ხევსურეთისთვის მოსალოდნელ ამბავთა შესახებ ქადაგობდა, სხვა ჯვრებისა და მათი ყმების მოსალოდნელ ამბებს იუწყებოდა<sup>1</sup>.

ქადაგი ხატში არადღეობის დროსაც შეიძლება დაესვათ, თუკი ხალხს რაიმე გადაუდებელი საქმე ექნებოდა. ასეთი შემთხვევის დროს ჯვარში ქადაგის დასმა კვლავ საზოგადოებრივი დანიშნულების მქონე საქმეებისათვის ხდებოდა, თუმცა არც ინდივიდუალური შემთხვევები იყო გამორიცხული. არადღეობის დროს ქადაგის დასმა ხდებოდა ლაშქრობის, რჯულის საქმეებისა და საჯვარო საკითხების მოგვარების მიზნით. ლაშქრობის შესახებ ქადაგს შესაძლოა ახალ წელსაც ექადაგა, მაგრამ შეიძლებოდა მერეც დაესვათ. ეს მოხდებოდა განსაკუთრებით მაშინ, თუ ლაშქრობა უკვე გადაწყვეტილი ჰქონდათ და კვლავ მოისურვებდნენ ღვთისშვილის კითხვას — მოლაშქრეთა მოსალოდნელი გამარჯვების ან დამარცხების შესახებ<sup>2</sup>.

არადღეობის დროს ჯვარში ქადაგის დასმა გარდა სოციალური თუ რელიგიური საკითხებისა, სხვა საქმეების გამოც ხდებოდა, მაგალითად, თუ უამინდობა იყო და მოსავალს კარგი პირი არ უჩანდა, ქადაგს ჯვარში მიიყვანდნენ, საკლავს დაკლავდნენ და ჯვარს მიზეზის გამოცხადებას შეევედრებოდნენ, რის შემდეგ ქადაგი იქადაგებდა ანდა, თუ ვინმე მოურჩენელი, უიმედო ავადმყოფი იყო, ან საერთო ავადმყოფობა გამოჩნდებოდა სოფელში, ქადაგს ჯვარში მიიყვანდნენ და ისიც იქადაგებდა იმას, რასაც ემდურებოდა თუ მოითხოვდა ჯვარი ყმებისაგან<sup>3</sup>.

ჯვარ-ხატის მსახურთა ხელმძღვანელი, ძირითადი ფიგურა ჯვარ-ხატის კარზე, როგორც აღინიშნა, ხევსურეთში იყო ხუცესი, ხოლო მისი ანალოგი ფშავეში — თავხევისბერი. იგი თემის ფარგლებში საქ-

<sup>1</sup> თ. ოჩიაური, დასახ. ნაშრ., გვ. 69, 71.

<sup>2</sup> თ. ოჩიაური, იქვე, გვ. 72.

<sup>3</sup> თ. ოჩიაური, იქვე, გვ. 85.

მაოდ დიდი უფლებებით სარგებლობდა და სასულიერო სფეროში მთავარი ქურუმი იყო, ასევე თემის საერო ცხოვრებასაც ხელმძღვანელობდა და თემის უფროსად გვევლინებოდა<sup>1</sup>.

ხუცესის მოვალეობა იყო რელიგიური ხასიათის დღესასწაულების გაძლიერება, დღეობის რიტუალის შესრულების ხელმძღვანელობა, მლოცავის მიერ მოყვანილი „სამხვეწროს“ მსხვერპლად შეწირვა, „ხუცობა“ (ლოცვების წარმოთქმა) და სხვ. იგი განაგებდა სათემო ჯვრის ქონებას, კერძოდ, ჯვარის მიწებსა და საქონელს, მის ფუნქციებში შედიოდა აგრეთვე, ერთი მხრივ, ჯვრის საჭურჭლოსა და ქონების დაცვის საქმეში მეთვალყურეობა და, მეორე მხრივ, ხვნათესვის, ჩკის, ლეწვისა და სხვა სახის აგრარული და მესაქონლეობის დარგის სამუშაოთა წარმოების ხელმძღვანელობა ჯვრის მეურნეობაში, ხოლო რიგ შემთხვევაში მეთემთა მეურნეობებშიც, ასევე მის მოვალეობას შეადგენდა სათემო ჯვარში საღალე, საბეგრო და საბალახე შემოსავალთა და სხვადასხვაგვარ ვალდებულებათა უზრუნველყოფა. ხუცესს საერო ხასიათის ვალდებულებანიც ჰქონდა; მაგალითად, როგორც ზემოთ აღინიშნა, ლაშქრობაში მონაწილეობა, მხედართმთავრის თუ მოსამართლის ფუნქციების განხორციელება, მტრების შერიგება, ქორწინების რიტუალში მონაწილეობის მიღება და სხვ<sup>2</sup>. ანალოგიური ფუნქციები გაჩნდა თავხვევისბერს ფშაეში<sup>3</sup>.

ვ. ბარდაველიძის განმარტებით, ხუცესი (თავხვევისბერი) ხალხის თვალში უწმინდესი არსება იყო, ქალები მის სახელს ვერ წარმოთქვამდნენ, მათ მის საცხოვრებელ ბინაში შესვლაც ეკრძალებოდა. ხუცესის (თავხვევისბერის) ხელისუფლების ატრიბუტს არგანი ანუ ყავარჯენი წარმოადგენდა<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> ვ. ბარდაველიძე, ხევსურული თემის მმართველობის სისტემა, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, ტ. XIII, №10, 1962, გვ. 626.

<sup>2</sup> თ. ოჩიაური, დასახ. ნაშრ., გვ. 113-114; ვ. ბარდაველიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 626-627.

<sup>3</sup> აღ. ოჩიაურის მიხედვით, თავხვევისბერი იყო ის, რომელსაც ვეალებოდა საკლავის დაკვლა. ის იცავდა სახატო წესრიგს და მის სიტყვას ყველა ემორჩილებოდა, ხვნათესვიდან დაწყებული დღეობით დამთავრებული. სასოფლო წესრიგის დაცვაშიც ის იყო მზრდანებელი, სალაშქროდ წასვლაშიც და ყველა მისი სიტყვა სოფელში იყო კანონი. თავხვევისბერს ყველა სხვა ხვევისბერი ემორჩილებოდა. (აღ. ოჩიაური, ფშაური ხალხური დღეობები, მასალა მოყვანილია ე. ერიაშვილის დასახელებული ნაშრომიდან, გვ. 138).

<sup>4</sup> ვ. ბარდაველიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 627.

თ. ოჩიაური მის მიერ შეგროვილ ეთნოგრაფიულ მასალებზე დაყრდნობით მიუთითებს, რომ ხუცესი ხშირად ქადაგობდა კიდეც და ქადაგის ყველა ფუნქციას ასრულებდა. ხევსურთა გადმოცემით, ხუცესი შესაძლოა ქადაგიც ყოფილიყო, ხოლო ქადაგს ხუცესობა უსათუოდ უნდა სცოდნოდა, მას ჯვრის კარზე ხუცესის მოვალეობის შესრულება შეეძლო. თ. ოჩიაური აღნიშნავს, რომ ხალხის ხსოვნაში შემონახულ ქადაგთაგან, რომელთა შესახებაც მან შეკრიბა მასალა, გაირკვა, რომ უმეტესი მათგანი ხუცესიც ყოფილა. რიცხობრივად 32 ქადაგიდან 21 ჯვრის კარზე ხუცესიც ყოფილა<sup>1</sup>.

ხუცესად (თახევეისბრად) დადგომის წესები საერთოს ამჟღავნებს ქადაგის თანამდებობაზე განწესების წესებთან. ხევსურეთში ხუცესის, ფშავში თახევეისბერის განწესება ხდებოდა ჯვარ-ხატისაგან დამიზეზებით. ალ. ოჩიაური ზოგადად ხევისბრად დადგომასთან დაკავშირებით ფშავში აღნიშნავს, რომ ხატი ხევისბრად მისასვლელ ახალგაზრდას პატარაობიდანვე ამიზეზებდა, ავად გახდიდა და „დაავალებდა სიწმინდეს“. დამიზეზებულს კი მკითხავი ურჩევდა ხევისბრად მისვლას<sup>2</sup>. ასევე თ. ოჩიაურის განმარტებით, ჯვარში ხუცესად მისვლა, ძველი რწმენის მიხედვით, ჯვრის ნება-სურვილით ხდებოდა. ძირითად მიზეზად სახუცესო პირის ავადმყოფობა შეიქმნებოდა ხოლმე. ამ შემთხვევაში უნდა განევასხვავოთ ორი მომენტი:

1. როდესაც ხუცესად მისვლას ნერვული ხასიათის დაავადება დაედებოდა ხოლმე საფუძვლად, და 2. როდესაც იგი არანერვული დაავადებით იყო გამოწვეული, ანდა ოჯახის რომელიმე წევრის მძიმე ავადმყოფობა აიძულებდა ამ პირს ხუცობა დაეწყო. შესაძლოა ამის მიზეზი სხვა რაიმე ზარალიც გამხდარიყო.

პირველი შემთხვევის დროს მომავალი ხუცესი ავად ხდებოდა, რის დროსაც „გართული“ იყო ღვთისშვილებთან, ხედავდა მათ, ისმენდა მათ საუბარს და მოთხოვნილებებს ჯვარში მისი ხუცესად მისვლის შესახებ, თ. ოჩიაურის მასალებით, უფრო ხშირად სხვა არანერვული ხასიათის დაავადების გამო ხდებოდა ხუცესად მისვლა. თ. ოჩიაურის მასალებში კარგად ჩანს, რომ როდესაც ნერვული თუ

<sup>1</sup> თ. ოჩიაური, დასახ. ნაშრ., გვ. 114.

<sup>2</sup> ალ. ოჩიაურის მასალა მოყვანილია ე. ერიაშვილის დასახელებული ნაშრომიდან., გვ. 140.

არანერვული ავადმყოფობით დაავადებული პიროვნება ვერ გამოჯანმრთელდებოდა, მკითხავს (იგივე ქადაგს) დაეკითხებოდა, თუ როგორ მოქცეულ-იყო და ისიც აუხსნიდა, რომ ჯვარი მის ხუცესად მისვლას ითხოვს<sup>1</sup>.

თ. ოჩიაური გამოთქვამს მოსაზრებებს, რომ ხუცესად განწესების უფრო ძველი საფუძველი ხუცესის ნერვული ხასიათის დაავადებით გამოწვეული არჩევაა, მისი თქმით, ამ საფუძვლის გამო არჩეული ხუცესები ძალიან ხშირად ქადაგებიც იყვნენ და განგებ მოგონილ თვალთმაქცობასაც ნაკლებად ჰქონდა ადგილი, რაც შეეხება ხუცესად არჩევას სხვა ხასიათის დაავადებისა, ოჯახის წევრის ავადმყოფობისა, თუ სხვა რაიმე შემთხვევის გამო, იგი შედარებით გვიანი ხანის მოვლენა უნდა იყოს<sup>2</sup>.

ჟ. ერიაშვილი ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ ხუცესისათვის (ისევე როგორც ჯვრის სხვა მსახურთათვის) თანამდებობაზე განწესების აუცილებელი პირობა იყო ჯვარში ხელოსნად მისვლა. ჯვრის ხუცესი ამავე ჯვრის ხელოსანი უნდა ყოფილიყო. თ. ოჩიაურის მიერ ხუცესის არჩევის შესახებ მოყვანილი ეთნოგრაფიული მასალიდან ჟ. ერიაშვილი გამოარჩევს ერთ-ერთ ცნობას, სადაც ჩანს ხუცესად დადგომის წესი, როდესაც მას ჯვრის ხელოსანთაგან ამოირჩევა ქადაგი: „თუ ხუცეს მოკვდა და სხვა არ ას, მაშინ დააყენებენ ხელოსანს. ქადაგს დასძენა და ქადაგ ამოირჩევს“. ხელოსანთაგან ხუცესის არჩევის წესით გამოყოფის შემთხვევებს ჟ. ერიაშვილიც იმოწმებს ხევსურეთის მთელ რიგ თემებში. მისი მითითებით, ხელოსანთაგან ხუცესის არჩევის წესით დაყენება ზოგიერთ განმარტებას მოითხოვს.

ერთ შემთხვევაში შეიძლება საქმე გვქონდეს ხუცესის არჩევასთან ქადაგის ჩიერ ჯვარში მყოფი თემის ყველა ხელოსანთაგან, 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 მემკვიდრეობის საკითხს, ე.ი. ქადაგი

---

<sup>1</sup> თ. ოჩიაური, დასახ. ნაშრ., გვ. 116-118. ავადმყოფობას, როგორც ხუცესად დაყენების საბაზს ხაზს უსვამს ნ. ხიზანაშვილიც. (ნ. ხიზანაშვილი, ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1940, გვ. 24.

<sup>2</sup> თ. ოჩიაური, დასახ. ნაშრ., გვ. 120.



მხოლოდ იმ გვარის, მამის, ან ოჯახის ხელოსანთაგან ამოირჩევედა ხუცესს, რომელსაც ეს თანამდებობა „მოღენილობით“ ჰქონდა – ჯვარის დანარჩენ ხელოსანთაგან, რომლებიც არ ეკუთვნოდნენ სამემკვიდრეო გვარს, ან მამას, ხუცესი არ აირჩეოდა. ასე რომ, აქ უკვე ჩანს ხელოსნების უფლებების მიხედვით დიფერენცირება – ზოგს შეუძლია ხუცესად დადგეს, ზოგს არა<sup>1</sup>. ხუცესობის (ისევე როგორც თავხვეის-ბრობის) მემკვიდრეობითობა თ. ოჩიაურის მასალებშიც კარგად ჩანს. მისი თქმით, ეს თანამდებობა ძირითადად ერთი ჩამომავლობის ხალხს მოუდიოდა. მისი განმარტებით, ხუცესებს თავისი თანამდებობის წყალობით გარკვეული შემოსავალი და საზოგადოებრივი წონა ჰქონდათ, კერძოდ, ყოველი დღესასწაულის დროს მათ დიდი ოდენობის სანოვაგე რჩებოდათ (შეწირული საკლავის გარკვეული ნაწილები და სხვ). ამ მატერიალური ინტერესის გამო ხატის ხელკაცები დაინტერესებულნი იყვნენ თავისი თანამდებობის მემკვიდრეობით გადაცემით<sup>2</sup>.

ჟ. ერიაშვილის დასკვნით, ჯვრის ყველა ხელოსანთაგან ხუცესის დანიშვნა-არჩევა ქადაგისაგან მიჩნეულ უნდა იქნეს ხუცესად დადგომის ერთ-ერთ უძველეს წესად. დროთა განმავლობაში კი ხუცესი თვით იყალიბებს ხუცესად დადგომის საკუთარ წესს (ბავშვობის ასაკში „დამიზეზება“, ხუცობის მემკვიდრეობითობა)<sup>3</sup>.

საერთოდ, ხუცესი და ქადაგი სათემო ჯვართან ყველაზე დაახლოებული პირები იყვნენ. დარბაზის გარდა სწორედ ისინი შეადგენდნენ თემის უმაღლეს ხელისუფლებას. ხუცესის, ქადაგის და ჯვრის სხვა მუდმივ მსახურთა აღმნიშვნელ ტერმინად ხევესურეთში გვხვდება ასევე – მორიგე (მორიგეთა რიგებში არ შედიოდნენ დასტურები და ჯვრის სხვა დროებითი მსახურები). მორიგეთა შორის უფროსს თავ-მორიგე, ანუ უფროსი მორიგე ეწოდებოდა. თავმორიგე ხუცესი იყო. რამდენიმე ხუცესიც რომ ყოფილიყო, მათ შორის თავმორიგე მხოლოდ ერთი მათგანი იყო<sup>4</sup>.

ჯვარიონის შემადგენლობაში შედიოდა ასევე მედროშე. მას ჯვარის დროშა ჰქონდა ჩაბარებული და მას უვლიდა. ჟ. ერიაშვილის მონაცე-

<sup>1</sup> ჟ. ერიაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 120.

<sup>2</sup> თ. ოჩიაური, დასახ. ნაშრ., გვ. 124-125.

<sup>3</sup> ჟ. ერიაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 120-121.

<sup>4</sup> ვ. ბარდაველიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 626; ჟ. ერიაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 134-135.

მებით მდროშეს ევალეობდა „დროშის აბმა“ (დროშის აწყობა), დარბაზიდან „გამობრძანება“, სადროშე კოშკთან მისი „დაბრძანება“, დღეობის დროს საჭიროებისამებრ მისი გადაადგილება, ღამისთევამი მისი „წაბრძანება“, ბეგარაზე წასვლის დროს მისი წალება-ტარება, ლაშქრობაში სალაშქრო დროშის დაჭერა-გაძლოლა და სხვა. მრავლი მედროშე, როგორც „ჯვარიონის“ წარმომადგენელი, მონაწილეობას იღებდა როგორც საჯვარო, ასევე სათემო საქმეების გარჩევასა და გადაწყვეტაში. მათ დარბაზში თავისი საკუთარი სკამი ჰქონდათ, რომელზედაც სხვა თანამდებობის პირი (მეგანძე, მეზარე და სხვა) ვერ დაჯდებოდა. ჯვარში რამდენიმე მედროშე შეიძლება ყოფილიყო. მათი რიცხვი დამოკიდებული იყო დროშათა რაოდენობაზე. ჩვეულებრივ, ხევსურეთის ჯვრების უმრავლესობაში დამოწმებულია, უმეტესწილად, სამი დროშა, მაგრამ ზოგიერთ ჯვარში ვხვდებით ოთხ დროშასაც და ხუთსაც. როგორც ყ. ერიაშვილი აღნიშნავს ჯვრის თითოეულ დროშას თავისი საკუთარი, სხვა დროშისაგან დამოუკიდებელი ფუნქცია ჰქონდა. „მგზავრის დროშა“ უმთავრესად მედროშეს ღამისთევებზე მიჰქონდა, აგრეთვე ბეგარის ასაღებად. „სალაშქრო დროშას“ „გამობრძანებდნენ“ ლაშქრობის დროს, „სამწყალობნ-სამრისხველო“ დროშა ადგილზე რჩებოდა, მას „აბძანებდნენ“ იმ დროს, როდესაც ვინმეს „დამწყალობნება“ ანდა „დარისხება“ უნდოდათ, ანდა მიწათა მიჯნებზე მოდავთა გასარიგებლად და სხვ. ყველა დროშას თავისი მედროშე ჰყავდა და სხვის დროშას მედროშე ხელს ვერ ახლებდა. თითოეული მედროშის ფუნქცია განპირობებული 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.<sup>1</sup> აღ. 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 ხარისხის იყო საწყალობნ-სამრისხველო დროშა და მესამე სკამზე, ე.ი. მესამე რიგში

<sup>1</sup> ყ. ერიაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 98-99.

მისი მედროშავე დაჯდებოდა<sup>1</sup>. ჯვარის მედროშე, ისევე როგორც, ჯვრის სხვა მსახური, ამავე ჯვარის ხელოსანი უნდა ყოფილიყო<sup>2</sup>.

ჟ. ერიაშვილი ჯვრის ხელოსანთაგან მედროშეთა გამოყოფის ორ ძირითად წესს აფიქსირებს: ა) რიგითს, წილისყრის საშუალებით, დროებით მსახურად ძირითადად ერთი წლით და ბ) მემკვიდრეობითს, ჯვარის მულმივ მედროშედ. ამ უკანასკნელ შემთხვევაში ამა თუ იმ ოჯახს, მამას, ან გვარს „მოდენილობით მოუღის“ ამა თუ იმ ჯვარში მედროშეობა. შესაძლო მემკვიდრეთაგან მედროშეს შერჩევა ძირითადად ქადაგის მეშვეობით ხდებოდა, ვთქვათ, მედროშეობა უნდა გადავიდეს მამიდან შვილზე. ჟ. ერიაშვილის მიერ არღოტის თემიდან მოყვანილი კონკრეტული მასალის მიხედვით, მამას არ შეეძლო თვითონ გადაე-ბარებინა მემკვიდრისათვის მედროშეობა ან შვილი თავისი ნებით დამდ-გარიყო მედროშედ. შეიძლება ბევრი ძმები იყვნენ და თუ მათ შორის რომელიმე ან ავად გახდებოდა, ან რაიმე ხიფათს გადაურჩებოდა, მაშინ მკითხავი მას ურჩევდა მედროშედ მისვლას<sup>3</sup>.

ჟ. ერიაშვილის განმარტებით, ჯვარში მედროშედ დადგომა მეთე-მის მხრიდან გარკვეული სახის „გამოსაღებთან“ იყო დაკავშირებული. იგი ერთ საკლავს მიიყვანდა ჯვარში, გაინათლებოდა, რომ „ჯვარის დროშის ხელით შეხების ღირსი გამხდარიყო“. მედროშენი დგებოდნენ მხოლოდ იმ ხელოსანთაგან, რომლებმაც გადაიხადეს სახელოში ჩადგო-მის, ანუ ზღუბლის დალახვის წესი. ხელოსანი, რომელიც ვერ შე-ძლებდა აღნიშნული წესების შესრულებას, ჯვარში მედროშედ ვერ დადგებოდა. მას არც ჯვარი „მოითხოვდა“ მედროშედ და არც წილს უყრიდნენ მედროშეობაზე<sup>4</sup>.

ჯვარ-ხატის კარზე მნიშვნელოვან თანამდებობას წარმოადგენდა „მაგანძური“ (ფშავში — „მეთასური“). ცნობილია, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ჯვარ-ხატები დიდი რაოდენობით ფლობდ-ნენ განძეულს (ოქრო-ვერცხლს, სპილენძეულს და ა.შ.), რომელიც ფულთან ერთად ჩაბარებული ჰქონდა სპეციალურ პირს — მაგანძურს

<sup>1</sup> თ. ოჩიაური, დასახ. ნაშრ., გვ. 111.

<sup>2</sup> ჟ. ერიაშვილი, იქვე, გვ. 100.

<sup>3</sup> ჟ. ერიაშვილი, იქვე, გვ. 102, 105-106.

<sup>4</sup> ჟ. ერიაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 107. აღსანიშნავია, რომ ხვესურეთის ზოგიერთ თემში მედროშე ერისგანთაგანაც შეიძლება ყოფილიყო.

(მეთასურს). მაგანძური ინახავდა, უვლიდა თასებს, საჭიროების დროს ევალებოდა თასების წაღება-მოტანა. ჟ. ერიაშვილის მონაცემებით, მაგანძური თავისი მნიშვნელობით მეორე პირი იყო ჯვარში და ამ მხრივ პირველობას იგი მხოლოდ ხუცესს უთმობდა. ეს ჩანს ჯვრის „დარბაზში“ ჯდომის წესიდანაც. სათავეში მჯდომი ხუცესის შემდეგ მეორე სკამი მაგანძურისა იყო. მაგანძური აქტიურად მონაწილეობდა საჯვარო და სათემო საქმეების გარჩევისა და გადაწყვეტის დროს. თუ ჯვარში მედროშედ მისვლა ხევსურეთის რამოდენიმე თემში ერისგან-თაგანაც იყო შესაძლებელი, ამას ვერ ვიტყვივით მაგანძურის შესახებ. ხევსურეთის ყველა თემში მოქმედებდა ერთგვაროვანი წესი, რომ მაგანძური აუცილებლად იმ ჯვარის ხელოსანი იყო, სადაც მაგანძურად დგებოდა<sup>1</sup>

ჟ. ერიაშვილი ასევე მიუთითებს, რომ ბოლო ხანებში ხევსურული ჯვარის მსახურთა არც ერთი სახე არ არის ისე გაფერმკრთალებული და წაშლილი, როგორც მაგანძურისა. ხშირია მაგანძურობის შეთავსება ჯვარის სხვა სამსახურთან და ერთ პიროვნებაში გაერთიანება, მაგალითად, მაგანძურის თანამდებობის შეთავსება მედროშეობასთან, ხუცესობასთან, დასტურობის და მაგანძურობის, მესაფუვერობისა და მაგანძურობის შეთავსება, ანდა აღნიშნული თანამდებობის სრულად გაქრობა ჯვარში. ასეთი ვითარება, ცხადია, ბოლო, გვიანი ხანის ასახვაა და დაკავშირებულია მთაში მომხდარ დიდ ძვრებთან. მოსახლეობისა და ჯვარ-ხატების განძეულობათა შემცირება და ზოგჯერ მათი საერთოდ არარსებობა განაპირობებს მაგანძურის ფუნქციისა და უფლება-(იოვალეობის შესუსტებას ჯვარში და ზოგჯერ სრულიად წაშლას<sup>2</sup>.

ჟ. ერიაშვილი ხევსურეთში ჯვარის ხელოსანთაგან მაგანძურთა დაყენების სამ წესს აფიქსირებს: ა) რიგითს, წილისყრის საშუალებით დროებით მსახურად, ბ) ქადაგის მიერ არჩევას მუდმივ მსახურად და გ) მემკვიდრეობითს, ასევე ჯვარის მუდმივ მსახურად. კონკრეტული მამიდან თუ ოჯახიდან, რომელთაც მაგანძურობა „მოდენილობით“ მოუდიოდათ. მაგანძურს ქადაგ-მკითხავეები ასახელებდნენ. თუ სამემკვი-

<sup>1</sup> ჟ. ერიაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 107-108.

<sup>2</sup> ჟ. ერიაშვილი, იქვე, გვ. 108-109.

დრო მამიშვილობაში ხელოსნობა საყოველთაო იყო და მაგანძურობა მამიდან შვილზე გადადიოდა, მაშინ ხელოსან ძმებიდან ერთ-ერთ მათგანს ჯვარ-ხატი „მოამიზეზებდა“ (ავად გახდიდა) და ქადაგიც მას დაასახელებდა მაგანძურად. მაგანძურად შესაძლოა ხელოსანი ძმებიდან უფროსი ძმა დამდგარიყო. ე. ერიაშვილი აფიქსირებს ისეთ მამაშვილობებსაც, რომელთა შიგნით ყველა მეთემე მამაკაცი არ იყო ხელოსანი და შესაძლოა მაგანძურობა, რომელიც მემკვიდრეობითი იყო, მამიდან შვილზე კი არ გადასულიყო, არამედ ძმისწულზე და კიდევ უფრო შორსაც, მაგალითად, ბიძაშვილის შვილზე. აღნიშნული ნათესაური წრის ხელოსანთაგან მაგანძურს ქადაგი დაასახელებდა<sup>1</sup>.

ე. ერიაშვილი მაგანძურად არჩევის წილისყრის წესისა და მემკვიდრეობითობის წესის გარდა ასახელებს ასევე ჯვარის ხელოსანთაგან „მაგანძურთა ქადაგით დაყენების“ წესს. ასეთ დროს ქადაგს დასვაძნენ და ჯვარის ხელოსნებიდან იგი ამოირჩევა მაგანძურს<sup>2</sup>.

ე. ერიაშვილის განმარტებით, მაგანძურად მისვლელი ხელოსანი ერთი საკლავით „ხელმხარს გაინათლავდა“ და ჯვარ-ხატის განძსაც განათლავდა“ საკლავის სისხლით. მაგანძურად შესაძლოა დამდგარიყო მხოლოდ „სახელოში ჩამდგარი“ ან „ზღუბლდალახული“ ხელოსანი. მაგანძურს, როგორც ჯვარიონთა წარმომადგენელს წილი ჰქონდა ჯვარის შემოსავალში. თუ მაგანძურობა რიგით იყო ხელოსანთაგან, მაშინ ვადის გასვლის შემდეგ (მაგანძურად ხელოსანი შეიძლება დაეყენებინათ ერთი, ორი ან სამი წლით) იგი კვლავ ხელოსანთა 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 „გაინათლებოდა“. მუდმივი მაგანძური კი ჯვარს სიკვდილამდე ემსახურებოდა. შეიძლებოდა ძალიან მოხუცებული ხელოსნობიდან გათავისუფლებულიყო. ასეთ შემთხვევაში იგი მაგანძურობიდანაც თავისუფლდებოდა. ამ დროს იგი კვლავ საკლავს კლავდა და იმავე წესს შეასრულებდა<sup>3</sup>.

ჯვარიონში (ხატიონში) შემავალ სხვა მსახურებს ძალზე მოკ-

<sup>1</sup> ე. ერიაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 112-113.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 113.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 14.

ლედ შეეხებოდა. კერძოდ, მეზარეს ევალეობოდა ზარის მოვლა და დარეკვა, მეკოდ-საფურეს ჩაბარებული ჰქონდა კოდ-საფური. იგი ლუდის დუღების დროს ჩაყრიდა საფურას, ამოიღებდა კოდიდან ლუდს და ხალხში ანაწილებდა. მეპურეს ევალეობოდა მხოლოდ პურის შენახვა-გაცემა<sup>1</sup>.

ჟ. ერიაშვილის დასკვნით, ხევესურეთში ჯვრის ხელოსანთაგან ჯვარიონთა (ქადაგის, ხუცესის, მედროშის, მაგანძურის და ა.შ.) გამოყოფის რაიონში წესი ჩანს: ა) რიგითი, წილისყრით, ჯვრის დროებით მსახურად, ბ) ქადაგისაგან არჩევით ჯვრის მუდმივ მსახურად, გ) მემკვიდრეობითი წესი, სადაც ქადაგიც ფიგურირებს. ჟ. ერიაშვილის თქმით, მიუხედავად იმისა, რომ აღნიშნული წესები დღეს ერთდროულად მოქმედებდნენ, ისინი სხვადასხვა დროის მოვლენებად უნდა ჩაითვალოს. უფრო ადრეული პერიოდის მოვლენა უნდა იყოს ხელოსანობიდან ჯვარიონის გამოყოფის რიგითი წესი დროებით მსახურად (ერთი, ორი, ან სამი წლით). ასეთი წესის მოქმედების დროს ყველა ხელოსანი აღჭურვილი უნდა ყოფილიყო უფლებით, რიგის მოსვლის დროს, ჩაბარებოდა რომელიმე საქმე დროებით: ან ხუცესის, ან მედროშის ანდა მეგანძურის და სხვ. ვადის გასვლის შემდეგ ასეთი დროებითი მსახურნი კვლავ უბრუნდებოდნენ ხელოსანთა რიგებს, სანამ კვლავ არ იქნებოდნენ დაყენებულნი იმავე, ან სხვა რომელიმე მსახურად. ასეთ დროს ხელოსანთა შორის დიფერენციაცია მხოლოდ ეკონომიკური ფაქტორის მიხედვით არსებობდა, რადგანაც მსახურად დაყენება ხდებოდა მხოლოდ ზღუბლდალახული, სახელოიანი ხელოსანებისაგან. ჯვრის მსახურთა წილისყრით არჩევის წესი, ჟ. ერიაშვილის თქმით, ხევესურეთში აქა-იქ თუ მოქმედებს (შესაბამისი ეთნოგრაფიული მასალა ჟ. ერიაშვილს ჩაწერილი აქვს XX საუკუნის 70-იან წლებში). შემდეგი საფეხური, ჟ. ერიაშვილის აზრით, უნდა ყოფილიყო ხელოსანთაგან ჯვრის მსახურთა ქადაგის საშუალებით არჩევის წესი ჯვარის მუდმივ მსახურად. ქადაგით არჩევა ხდებოდა ხუცესის, მაგანძურის, მედროშის და ა. შ. მაგრამ ქადაგით არჩევისას შეიძლება საქმე გვექნდეს მსახურის არჩევასთან ჯვარში მყოფი ყველა ხელოსანისაგან (ადრეული საფეხური), სხვა შემთხვევაში კი რჩეულთან ამა

<sup>1</sup> ჟ. ერიაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 98, 139.

თუ იმ გვარის, მამის, ან ოჯახის ხელოსანთაგან (გვიანი საფეხური). ამ უკანასკნელ დროს ჯვრის ხელოსანთა შიგნით დიფერენცირება უფლებების მიხედვით უკვე მომზდარი ფაქტია: მხოლოდ გარკვეული გვარის, მამის, ან ოჯახის ხელოსნებიდან აირჩევეს ქადაგი ამა თუ იმ მსახურს. არიან ისეთი გვარის, მამიშვილობის ან ოჯახის ხელოსნები, რომელთაგან ქადაგი აირჩევეს ხუცესს, ანდა მხოლოდ მედროშეს ან მეგანძურს და ა.შ. აქ საკითხი უკვე უკავშირდება ხელოსანთაგან ჯვრის მსახურთა დაყენების მემკვიდრეობით წესს, როდესაც ჯვარში ამა თუ იმ მსახურად მისვლის (მაგალითად, ხუცესად, მაგანძურად, მედროშედ და სხვა) უფლება აქვს მხოლოდ ამა თუ იმ გვარის, ანდა გვარის შიგნით რომელიმე მამიშვილობის, და მის შიგნითაც ერთ-ერთი ოჯახის ხელოსანთ. უკანასკნელი ვითარების დროს თანამდებობა მამიდან შვილზე გადადიოდა ორი გზით: ა) ხელოსანი ძმებიდან ერთ-ერთს ჯვარ-ხატი, „მოამიზეზებდა“ (ავად გახდიდა) და ქადაგი მას, როგორც ხატის რჩეულს, დაასახელებდა მსახურად, ან ბ) ხელოსანი 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 შვილიშვილზე გადადიოდა<sup>1</sup>.

ცნობილია, რომ ყველა ჯვარ-ხატს თავისი მამული გააჩნდა და აქედან მიღებული შემოსავალი ჯვარ-ხატის დღეობებს ხმარდებოდა. ამ მამულების მოსაველეად და დღეობების მოსაწყობად ჯვარ-ხატებს თავისი სამეურნეო პერსონალი ჰყავდა.

მათ შორის აღსანიშნავია დასტური, რომლის შესახებაც მოკლედ ვისაუბრებთ. დასტურის ინსტიტუტის თაობაზე საკმაოდ სრულყოფილ მონაცემებს ვხვდებით ალ. ოჩიაურის მიერ დაფიქსირებულ ეთნოგრაფიულ მასალაში. ამ მონაცემების მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ დასტურთა ფუნქციას ძირითადად წარმოადგენდა ლეწვა და ხატის პურის შენახვა. ხატის მამულებს სოფლის მოსახლეობა ამუშავებდა, ყველა ოჯახი თავის ხვედრ მამულს მოხნავდა, დათესავდა (თესლი სახატე პურიდან უნდა ყოფილიყო), მოხნულს უვლიდა, იცავდა საქონლისაგან, ცხვრისაგან. შემდეგ მომკიდა და მოყვანილს ხატის კალოზე

<sup>1</sup> ჟ. ერიაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ 169-170.

მიიტანდა. როცა ძნებს ყველა მიიტანდა დასტურები გალენწავდნენ და პურს იქვე ხატის ბელელში ჩაყრიდნენ, ჩალა-ბზეს კი თვით დასტურები იწაწილებდნენ. ასევე დასტურებს ევალებოდა ხატობაზე ლუდის გამოხდა. ამ ფუნქციას, ალ. ოჩიაურის მონაცემების მიხედვით, რომლებიც ფშავის ცალკეულ თემებს ეხება, ასრულებდნენ სხვა დასტურები – არა ისინი, რომელთაც ლეწვა და პურის შენახვა ევალებოდათ. მათ პურის შემნახავი დასტურები მისცემდნენ საჭირო რაოდენობის პურს ხატის ბელლიდან, სვეს თვითონ ლუდის გამომხდელი დასტურები მიიტანდნენ, წყალს ლუდისთვის კი მთელი სოფელი მოზიდავდა (ალ. ოჩიაური ლუდის გამოხდის პროცესს დაწვრილებით აღწერს). დღეობაზე მოსულ ხატიონს (ჯვარიონს) და ხალხს სწორედ დასტურები უმასპინძლებოდნენ ლუდითა და საჭმლით. ალ. ოჩიაურის მონაცემების მიხედვით, დასტურებს, რომლებიც ლეწავდნენ და პურს ინახავდნენ გარკვეული ვადით (ძირითადად ერთი წლით) იყვნენ განწესებულნი დასტურად. ისინი დღეობაშიც აქტიურად მონაწილეობდნენ. დასტურები უზრუნველყოფდნენ ხატის წესრიგის დაცვას, ასრულებდნენ ხევისბერის ბრძანებას და ემსახურებოდნენ მოსულ მებზენს. როცა ხუცესი კლავდა საკლავს, დასტურს შეეძლო შესაწირი საკლავის ფეხები დაეჭირა, მაშინ როდესაც თვით შემწირავს დაკვლის დროს არ შეეძლო შეხებოდა საკლავს. დასტურები რომლებიც ლუდს ხდადნენ კონკრეტული დღეობისათვის იყვნენ სოფლის მიერ რიგითობის წესით არჩეულნი<sup>1</sup>. ისინი შეიძლება ყოფილიყვნენ დიდიც და პატარაც. დიდი დასტური დიდი დღეობისთვის იყო დაყენებული, პატარა – პატარა დღეობისათვის. დიდ დღეობაზე ბევრი ლუდია საჭირო და დიდი სამზადისი სჭირდება, ამიტომ მას დიდი დასტური უძღვება. პატარა დღეობას ცოტა ხალხიც ესწრება და დასტურიც პატარაა<sup>2</sup>.

ალ. ოჩიაურის მასალებით თუ ვიმსჯელებთ, ფშავ-ხევსურეთში დასტურთა ყენების რამდენიმე განსხვავებულ წესს ვხვდებით. მაგალითად, ალ. ოჩიაური საკმაოდ საინტერესოდ აღწერს „დასტურთ ყენებას“ არხოტის ჯვარში, რაც ერთ-ერთ დღეობაზე ხდებოდა ჯვარიონისა და

<sup>1</sup> ალ. ოჩიაური, ქართული ხალხური დღესასწაულები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1991, გვ. 4-6, 16, 49-51.

<sup>2</sup> ნ. ხიზანაშვილი, ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1940, გვ. 22.



ძველი დასტურების მონაწილეობით, მათი მსჯელობის შედეგად. „არხოტის ჯვარი სათემო იყო. აქ დგებოდა სამი დასტური (ორი სოფელ ახიელიდან, ერთი ან სოფელ ამლიდან, ან სოფელ ჭიმილიდან – რიგრიგობით). მსჯელობისას აღნიშნული უფლებამოსილი პირები იხსენებდნენ ვინ როდის იყო დაყენებული დასტურად, ვინ ვის შემდეგ იყო დაყენებული და დასტურებად მეთემეებს მორიგეობით აყენებდნენ ერთი ან ორი წლით. თანაც დასტურებად ისეთ ხალხს აირჩევდნენ, რომლებიც უფრო ადვილად შეეგუებოდნენ ერთმანეთს და წლის განმავლობაში არ იჩხუბებდნენ. ასევე ამ სამ დასტურში ერთ-ერთი ისეთი უნდა აერჩიათ, რომლის ოჯახში ხნიერი ქალი იქნებოდა, რომელსაც დააყენებდნენ დიასახლისად. ჯვარიონნი და დასტურები ბევრს მსჯელობდნენ და ბოლოს ერთიერთთანხმობით ირჩევდნენ სამ დასტურს და ერთ დიასახლისს. ეს გადაწყვეტილება მეორე დღემდე საიდუმლოდ რჩებოდა. მეორე დღეს სოფლის ერთ-ერთ ჭერხოში დასხდებოდა სოფლის ჯარი. იქ არხოტის ჯვარიდან მოიტანდნენ ლუდს, დაიწყებდნენ სმას. სწორედ ამ დროს მივიდოდნენ ჯვარიონნი. ისინი ცოტა ხანს დასხდებოდნენ, ცოტა ლუდსაც დალევდნენ, ბოლოს ჯვარიონნი და ჯარის ხალხიც ფეხზე ადგებოდნენ, დასტურები ხუცესს მიაწვდიდნენ სახუცო კოჭობით ლუდს, ხუცესი დაილოცებოდა, სათითაოდ ჩამოთვლიდა ყველას გასაგონად ახლად დაყენებულ დასტურებს, ასევე დიასახლისს და დაამწყალოებდა მათ, რის შემდეგაც დალევდა თასს და ყველანი ასევე დალევდნენ დასტურთ სამწყალობნევს. ამის შემდეგ დასტურებისა და დიასახლისის თანამდებობაზე განწესების ფაქტი სოფელს მოედებოდა. ამ დღიდან კი იწყებოდა დასტურებისა და დიასახლისის მხრიდან ჯვრის თავდადებული სამსახური და თავისებურად წმინდა ცხოვრება“<sup>1</sup>.

როგორც ვხედავთ, არხოტის ჯვარში დასტურებს რიგითობის წესით ირჩევდნენ ჯვარიონის წევრები მსჯელობის შედეგად. დასტურთ ყენების ასეთი წესი არ ყოფილა ფშავ-ხევსურეთში ერთადერთი. კერძოდ, საკმაოდ ხშირად გვხვდება დასტურთ დაყენებაში ქადაგის მონაწილეობა. თ. ოჩიაური საკუთარ მასალებზე დაყრდნობით აღნი-

<sup>1</sup> ალ. ოჩიაური, ხევსურეთის ეთნოგრაფიული მასალები, პირადი არქივი, საქაღალდე M1 84, რვეული №9 (რელიგია არხოტში), დასტურის დაყენება არხოტის ჯვარში, გვ. 25-28.

მნავს, რომ „ქადაგის დასმა დასტურთ დასაყენებლად ხვესურეთის ძირითად ჯგერებში ხდებოდა“<sup>1</sup>. ეს ხდებოდა მაგალითად, გუდანის ჯვარში, ხახმატის ჯვარში, კარატის ჯვარში და სხვა.

დასტურების დაყენება ამა თუ იმ ჯვარში შესაძლოა სხვადასხვა წესითაც მომხდარიყო. მაგალითად, ალ. ოჩიაური ხოშარის თემის შესახებ საუბრისას აღნიშნავს, რომ აქ დასტური ორგვარი იყო: ერთი ხატისაგან არჩეული მომიზეზებით ან მკითხავის თქმით. ეს დასტურები მარტო გალენწავდნენ და ინახავდნენ ხატის პურს, მეორე დასტურები იყვნენ, რომლებიც თითო დღეობას „იზამდნენ“<sup>2</sup>. ესენი ორნი იყვნენ და დასტურობა ხალხისაგან ჰქონდათ რგებული. მათ პურს მისცემდნენ პურის შენახავი დასტურები ხატის ბელლიდან იმ რაოდენობით, რამდენიც განსაზღვრული იყო ხვეისბერებისა და თვით ხალხისაგან ამა თუ იმ დღეობისათვის, ისინი ლუღს აღულებდნენ<sup>3</sup>, სოფლის მიერ რიგითობის წესით დასტურთ არჩევა ერთი წლით ჩანს ასევე ცაბაურთას თემში, უკანაფშავის თემის წყაროსთავ წმინდა გიორგის ხატში და სხვ<sup>3</sup>. ცაბაურთას თემში ორ დასტურს ვხვდებით თითო წლით არჩეულს, უკანაფშავში თემი კი სამ თემად იყოფოდა და სამივე თემიდან ერთი წლის ვადით დგებოდა ორი დასტური. დასტურებს დანაწილებული ჰქონდათ დღეობები. დიდ დღეობებში კი (ე.ი. რამდენიმე დღიან დღეობებში) კი დღეები ჰქონდათ დანაწილებული<sup>4</sup>. აღსანიშნავია, რომ თუ დასტური ხატის არჩევით დგებოდა, რიგითობის მომენტს მაინც ითვალისწინებდნენ ხოლმე. გოგოლაურთას თემის მთავარმოწამის ხატზე საუბრისას ალ. ოჩიაური აღნიშნავს: „დასტური დგებოდა ხატის არჩევით. თითქმის ყველას რიკრიგობით ხდებოდა, მაგრამ აუცილებელი იყო ხატის ჩარევაც დასტურის დაყენებაში. ხვეისბერს ანდა... მკითხავსაც შეეძლო

<sup>1</sup> თ. ოჩიაური, დასახ. ნაშრ., გვ. 65.

<sup>2</sup> ალ. ოჩიაური, ქართული ხალხური დღესასწაულები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1991, გვ. 5-6. ალ. ოჩიაურის მასალებზე დაყრდნობით ჩვენ ზემოთ ვისაუბრეთ ორი სახის დასტურების არსებობაზე, რაც სხვა თემებშიც გვხვდება და არა მხოლოდ ხოშარის თემში. ერთნი გარკვეული ვადით არჩეულნი, რომელთაც საკმაოდ მნიშვნელოვანი ფუნქციები აქვთ და ზოგადად სახატო წესრიგის დამცველები არიან, მეორენი კი ერთი დღეობისათვის დაყენებულნი, რომელთაც მოცემული, კონკრეტული დღეობის ორგანიზება ევალებათ.

<sup>3</sup> ალ. ოჩიაური, იქვე, გვ. 135, 203.

<sup>4</sup> იქვე.

დასტურის... არჩევა. ან ავად ვინმე გაუხდებოდა დასტურად დასაყენებ კაცს და მაშინ უბრძანებდა თავარმოწამე მკითხავის ან თვით ხვეისბერის პირით დასტურად დადგომას და დაპირდებოდა დახმარებას. დასტურად დასაყენებიც ღიღის ამბით შეხვდებოდა ამ ბრძანებას, ანთებდა სანთლებს. ხშირ შემთხვევაში ვისაც შეეძლო საკლავსაც დაკლავდა და ალუთქვამდა ხატს მისი სურვილის პირნათლად შესრულებას...<sup>1</sup>.

როგორც ვხედავთ, დასტურად განწესება ძირითადად რიგითობით ხდებოდა. ყოველ მოთემეს რიგითობის წესით უწევდა დასტურის ფუნქციის შესრულება. ამ რიგითობას განსაზღვრავდა სოფელი, ე.ი. დასტურს სოფელი ირჩევდა რიგითობით, ან როგორც არხოტის ჯვართან დაკავშირებით გამოჩნდა, ამას ჯვარიონის წვერები აკეთებდნენ მსჯელობის შედეგად. შესაძლოა დასტურად მეთემის განწესება მომხდარიყო ჯვარ-ხატისაგან დამიზეზებითაც, ასევე ჯვარში ქადაგის დასმის შედეგად. არჩევა ძირითადად ერთი ან ორი წლით ხდებოდა.

დასტურად დაყენების ცერემონიალი რომელიმე დღესასწაულზე ხდებოდა. ძველი დასტურების მიერ უფლებამოსილების მოხსნა და ახალი დასტურების განმწესება ერთდროულად, საერთო რიტუალის ფარგლებში ხორციელდებოდა. ეს რიტუალი დაკავშირებული იყო საკლავის დაკვლასთან, ხუცობასთან, დამწყოლობასთან, ღვინთან და სხვა ელემენტებთან, რაც დაწვრილებითაა აღწერილი ალ. ოჩიაურის მიერ<sup>2</sup>.

ალ. ოჩიაურის მასალების მიხედვით, ზოგიერთ თემში დასტურები მთელი წელი მუდმივად ცხოვრობდნენ ხატში, უფრო ზუსტად კი ხატთან არსებულ სადასტუროში. ასეთ დასტურებს წლის ბერებს უწოდებდნენ<sup>3</sup>.

აი, მოკლედ ასე შეიძლება დავახასიათოთ ჯვარ-ხატების მსახურ-

<sup>1</sup> ალ. ოჩიაური, გვ. 17.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 6-7, 17-20, 55-60, 135-136.

<sup>3</sup> წლის ბერები განსაკუთრებულ სიწმინდეს იცავენენ, ისინი ვერც თავის სახლში და ვერც სხვაგან ვერ წავიღოდნენ, ვერც „ნალახ“ გზაზე გაივლიდნენ. საკმელ-სასმელი თავისი ჰქონდათ, პურსაც თვითონ აცხობდნენ, სხვის გამომცხვარ პურს ვერ შეჭამდნენ და ვერც სასმელს დალევენენ სოფელებთან საერთო ყანწით. თავისი ყანწი ჰქონდათ და, სოფელებს სადაც შეხვდებოდნენ სმაში, ამ ყანწით სვამდნენ. სხვის მუშაობაში მისვლა შეეძლოთ, მხოლოდ ქალების ახლო არ იმუშავებდნენ, მუშაობაში ოფლისღერა ეკრძალებოდათ. ხვეისბერებს არ ევალებოდათ წმინდად ყოფნა ისე, როგორც „წლის ბერებს“ – ალ. ოჩიაური, დასახ. ნაშრ., გვ. 13, 233.

ნი როგორც საერო, ისე სასულიერო ხელისუფლების მატარებელი თანამდებობის პირები ფშავ-ხევსურეთში.

### დ. „ხელოსნის“ ინსტიტუტი ხევსურეთში

როგორც ჯვარ-ხატებთან არსებული ცალკეული თანამდებობების განხილვისას გამოჩნდა, პიროვნება ხევსურეთში ჯვარიონის შემადგენლობაში რომ შესულიყო, ჯერ ხელოსნის სტატუსი უნდა მიეღო. „ხელოსანი“ მოდის სიტყვიდან „ხელი“, რაც ხევსურეთში, ისევე როგორც ძველად საქართველოში, უფლებას ნიშნავდა. ხელოსნის ინსტიტუტი ხევსურეთში მონოგრაფიულად შეისწავლა ჟ. ერიაშვილმა<sup>1</sup>. მისი განმარტებით, ხელოსანი ხევსურეთში ეწოდებოდა სრულუფლებიან მეთემე მამაკაცს, ანუ იურიდიული ტერმინოლოგია რომ ვიხმართ — „სამართლის სრულუფლებიან სუბიექტს.“ თემის ერთობლიობის განმაპირობებელ ჯვარში ხელოსნად მისვლის უფლება ჰქონდა მხოლოდ თემის წევრს, ანუ ჯვრის „ყმას“, ხოლო ყმათაგან მხოლოდ უნჯ, მკვიდრ ყმას. ჟ. ერიაშვილის მიერ სამეცნიერო კვლევის შედეგად გაკეთებული დასკვნით, ხელოსნებად ხდებოდნენ 15-16 წლის ასაკში — ფიზიკური თუ სულიერი ძალების მომწიფების ხანაში, როდესაც ახალგაზრდას უნდა შეესრულებინა სათანადო რიტუალი. სხვადასხვა თემებში ამ რიტუალს ერქვა ან „სახელოში ჩადგომის“ ან „ზღუბლის დალაზვის“ წესი. აღნიშნული წესები საერთო იყო ყველა თემისთვის, იმ განსხვავებით, რომ ხევსურეთის ზოგიერთ თემში „სახელოში ჩადგომის“, ხოლო ზოგში „ზღუბლის დალაზვის“ წესს ასრულებდნენ<sup>2</sup>.

როგორც „სახელოში ჩადგომის“, ასევე „ზღუბლის დალაზვის“ წესის შესრულების წინ ხელოსნად პირველად მიმსვლელი ახალგაზრდა — ე.წ. „მესახელოე“ „საწმინდარში გადიოდა“. „საწმინდარში გასვლა“ ხდებოდა იმ დღეობის წინ, რომელშიც ახალგაზრდა ხელოსნად უნდა მისულიყო ჯვარში. „საწმინდარში ყოფნა“ სხვადასხვა ჯვარში დროის სხვადასხვა ხანგრძლივობით გრძელდებოდა — ორი

<sup>1</sup> იხ. ჟ. ერიაშვილი, უძველესი სოციალურ-რელიგიური ინსტიტუტები საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1982.

<sup>2</sup> ე. ერიაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 39-40. ჟ. ერიაშვილის განმარტებით, „სახელოში ჩადგომის“ წესს ასრულებდნენ არხოტის თემის და მიდამახე-მატილის მხარის მეთემეები, „ზღუბლის დალაზვის“ წესს კი სამაგანბუროს, როშკის, ლიქოკის, ხახმატის თემებში.

კვირიდან ერთ თვემდე. ამ ხნის განმავლობაში „მესახელოე“ ან ჯვარის რომელიმე ნაგებობაში ცხოვრობდა, ან საცხოვრებელი სახლის იმ ნაწილში, რომელსაც „ჭერხო“ ეწოდებოდა. „საწინდარში“ ყოფნისას „მესახელოეს“ ეკრძალებოდა ისეთ ადგილებზე სიარული, რომელიც უწმინდური იყო და ისეთი სამუშაოს შესრულება, რაც გააოფლიანებდა, რადგან ოფლი უწმინდურად ითვლებოდა. „მესახელოე“ მხოლოდ მსუბუქ სამუშაოს ასრულებდა და ტანს ყოველდღიურად იბანდა. დღეობის დღეს „მესახელოე“ დილით ადრე ადგებოდა, წავიძლოდა წყაროს წყალზე და ცხრაჯერ დაიბანდა ტანს (მდინარის წყალზე დაბანა არ შეიძლებოდა, რადგან მდინარის წყალი უწმინდურად ითვლებოდა). განწმენდილი „მესახელოე“ იცვამდა ახალშეკერილ ტანსაცმელს და უჭმელი მიდიოდა ჯვარში<sup>1</sup>.

„სახელოში ჩადგომის“ ან „ზღუბლის დალაზვის“ წესების შესასრულებლად „მესახელოეს“ ოჯახს დაახლოებით ერთი და იგივე ხარჯები სჭირდებოდა. კერძოდ, სამი ფუთი ქერისაგან დამზადებული ლუდი, სამი სამსხვერპლო საკლავი: სამი წლის მოზვერი („კურეტი“) ან ხარი, ცხვარი და ბატკანი. („კურეტი“ ან ხარი დაიკვლებოდა „მესახელოეს“ „სანათლავად“, ხოლო ცხვარი და ბატკანი მის „სამსხვერპლოდ“); იმდენი პური, რამდენი მამაკაციც (ზოგან კომლი) იყო თემში<sup>2</sup>, 1 კგ (ან 0,5 კგ) სანთელი; არაყი დ სხვა. დღეობის დღისთვის ოჯახი ყველას შეატყობინებდა, რომ „სახელოს“ წესს იხდიდა<sup>3</sup>.

იმ შემთხვევაში, თუ მეთემის ოჯახს ამ რომელიმე წესთაგანის გადაზღვის ეკონომიური შესაძლებლობა არ ჰქონდა, მაშინ ის მხოლოდ გაინათლებოდა და ისე გახდებოდა ხელოსანი. „განათვლა“ ხელოსნად გახდომის ერთ-ერთი შემადგენელი ელემენტი იყო. „განათვლის“ დროს ხელოსნად მიმსვლელის ოჯახი მხოლოდ ერთი სამსხვერპლო საკლავს გაიღებდა<sup>4</sup>.

როგორც „სახელოში ჩადგომის“, ასევე „ზღუბლის დალაზვის“

<sup>1</sup> თ. ერიაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 40-41.

<sup>2</sup> „სახელოში ჩადგომის“ წესის დროს ოჯახი აცხობდა ე.წ. „სახელოს პურებს“ ანდა ქაღებს (შატილი), „ზღუბლის დალაზვის“ წესის დროს ამდენი პური არ ჩანს, თუმცა იცოდნენ ქაღები.

<sup>3</sup> თ. ერიაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 40-42.

<sup>4</sup> თ. ერიაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 40.

წესის შესრულება სამი ძირითადი ელემენტისაგან შედგება: ა) „მესახელოეს“ „განათვლა“, ბ) „სახელოში“ ჩადგომა — პირველ შემთხვევაში, „იღუბლის დაღახვა“ — მეორე შემთხვევაში, გ) პურობის წესები<sup>1</sup>.

თავდაპირველად ხელოსნად პირველად მიმსვლელი ახალგაზრდა ჯვარში „განათლებოდა“ კურეტის ან ხარის სისხლით. ჟამისწირვის წესის შესრულების შემდეგ მიიყვანდნენ მსხვერპლად შესაწირ საკლავს, დააყენებდნენ ხუცესთან ახლოს, იქვე დადგებოდა „მესახელოე“ და ხუცესი დაიწყებდა ხუცობას. ხუცობის დამთავრების შემდეგ სამსხვერპლო საკლავს წააქევედნენ, თოკით შეკრავდნენ. „მესახელოე და ხუცესი იქვე იდგნენ. ხუცესი ხანჯლით დაკლავდა კურეტს. დაკლულის სისხლით „მესახელოე“ ხელებს დაიბანდა, ხუცესი კი სისხლიანი თითებით შუბლსა და შიშველ გულზე სისხლის ჯვრებს გაუკეთებდა და დალოცავდა, დაამწყალობებდა. ასე განათლებოდა „მესახელოე“. 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 კურატის, ან ხარის სისხლით, არამედ ცხვარს (ჭედელას) მიიყვანდა და მას შესწირავდა მსხვერპლად. ასეთი წესით მისული მეთემეც ხელოსანი იყო, მაგრამ სხვა უფლებების მქონე, ვიდრე „სახელონაქნარი“, ან „ზღუბლდაღახული“ ხელოსანი.

„სახელოში ჩადგომის“ წესის შესრულებისას განათვლის შემდეგ ხდებოდა სხვა დანარჩენი საკლავების ხუცობა და დაკვლა. „ხელოსნის სამხვეწროდ“ დაკლულ საკლავებს გაატყავებდნენ და ასო-ასო დაჭრილს ჩაჰყრიდნენ ქვაბში. როდესაც ხორცი მოიხარშებოდა, ამოიღებდნენ და ფიცარზე დააწყობდნენ. ამავე დროს მოიტანდნენ ე.წ. „სახელოს პურებს“, დააწყობდნენ „ბორტეზე“ (მდელოზე) წრეხაზის სახით, წრეხაზს მხოლოდ ერთ ადგილას უტოვებდნენ ღია-წრეში შესასვლელ „კარებს“, პურებზე აწყობდნენ ერთნაირი ზომის ხორცის მოხარშულ ნაჭრებს, აქვე დადგამდნენ ლუდით სავსე თასებს, რომლებზეც სანთლებს დაამაგრებდნენ, აგრეთვე სანთლებს ხელში აძლევდ-

<sup>1</sup> ე. ერიაშვილი, იქვე, გვ. 45.

ნენ იქ მყოფ მამაკაცებს, ვინც „სახელოში ჩადგომის“ წესს ესწრებოდა. ხუცესი და „მესახელო“ შევიდოდნენ „სახელოს პურების“ წრეში, ე.ი. „სახელოში“, სანთლებს აანთებდნენ, მამაკაცები ქულებს მოიხდიდნენ, ხოლო ქალები, რომლებიც ჯვრისგან მოშორებით იხდნენ, ფეხზე წამოდებოდნენ. ამ მომენტში „მესახელოს“ მამა ან დედა დაჩოქილი იყო, სანამ შვილი „სახელოდან“ არ გამოვიდოდა. ხუცესი იხუცებდა, რის დამთავრების შემდეგაც ყველა ჯვარიონი „დაამწყალობებდა“ ახალ ხელოსანს. ამ წესების შესრულების შემდგომ იწყებოდა თავისუფალი სმა და ღვინო, რა თქმა უნდა, „მესახელოს“ ხარჯით. ხალხს ტაბლას დაუდგამდნენ, იყო ცეკვა-თამაში და საგმირო ხასიათის სიმღერების ფანდურზე შესრულება<sup>1</sup>.

ჟ. ერიაშვილის განმარტებით, „სახელოში ჩადგომის“ მოყვანილი წესი არხოტის თემში სრულდებოდა. დაახლოებით ასევე ასრულებდნენ სხვა თემშიც, თუმცა აქ შესაძლოა მცირედი განსხვავებანიც ყოფილიყო<sup>2</sup>.

„ზღუბლის დაღაზვის“ წესის შესრულებისას კი ახალმისვლელი ხელოსნის „განათვლის“ შემდეგ კლავდნენ მეორე საკლავს, რომელსაც „ზღუბლის სამღაზაო“ ეწოდებოდა. ამ საკლავს ჯვრის დარბაზის ზღუბლის ახლო დაკლავდნენ. ახალმისვლელი ხელოსანი დაკლულის ოთხივე ფეხს ხელში დაიჭერდა, ასწევდა და „ზღუბლისკენ გადაიქნევდა“, „ზღუბლს სისხლს უწევდა“, „ზღუბლს სისხლს დაასხამდა“. დარბაზის ზღუბლის „განათვლის“ შემდეგ ახალ ხელოსანს დარბაზის ზღუბლზე ფეხის დადგმისა და დარბაზში შესვლის უფლება ეძლეოდა. დარბაზში შესული ახალი ხელოსანი ასევე „სისხლს უწევდა“ მის კედლებს და ჯვრის წინაშე ფიცს დადებდა, რომ ყოველნაირად ემსახურება და თავს უხრის მას. დარბაზშივე ახალი ხელოსანი გაშლიდა ტაბლას<sup>3</sup>. ჟ. ერიაშვილის დასკვნით, „სახელოში ჩადგომა“ — ხელოსანთა, „ხელის“ მფლობელთა კოლექტივში მის მიღება-ჩარიცხვას ნიშნავდა. ეს რომ ასეა, ჩანს თვით „სახელოს ტაბლის“ დადგმისა და განაწილების წესიდანაც. „სახელოს ტაბლა“

<sup>1</sup> ჟ. ერიაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 42-44; ალ. ოჩიაური, ქართული ხალხური დღეობების კალენდარი, თბ., 1988, გვ. 155-157.

<sup>2</sup> ჟ. ერიაშვილი, იქვე, გვ. 44.

<sup>3</sup> ჟ. ერიაშვილი, იქვე, გვ. 44-45.

მხოლოდ ხელოსანთათვის „დაეგებოდა“ და მათთან ერთად აქამდე უნაყოფო ახალი ხელოსანიც პირველად დაღვედა თავის წილ ლუდს, შეჭამდა თავის წილ პურსა და ხორცს. ასეთი საერთო პურობაც კოლექტივში ახალი წევრის მიღების დადასტურებად ჩაითვლებოდა. აქედან ჩანს, თუ რატომ ითვლებოდა „მესახელოეს“ მტრობად „სახელოს პურებიდან“ წილის წაღებაზე უარის თქმა; იგი ფაქტობრივად იქნებოდა უარი ახალი წევრის ხელოსანთა კოლექტივში მიღებაზე. მსგავსად ამისა, ხდებოდა ხელოსანთა რიგებში ახალი წევრის მიღება „ზღუბლის დაღახვის“ დროს. ახალმომსვლელი ხელოსანი დარბაზში ტაბლას დაუდგამდა ჯვარიონთ და ხელოსანთ და მათთან ერთად პურობა ახალი წევრის ხელოსანთა რიგებში მიღებას ადასტურებდა<sup>1</sup>.

ჟ. ერიაშვილის განმარტებით, მეთემე-მამაკაცის ჯვრის ხელოსნად გახდომას და „სახელოში ჩადგომის“ თუ „ზღუბლის დაღახვის“ წესის შესრულებას წინ უძღოდა ხანგრძლივი მოსამზადებელი პერიოდი, რომელიც მეთემის დაბადებიდან იწყებოდა და 15-16 წლამდე გრძელდებოდა. ხელოსნად გახდომის აუცილებელი წინაპირობა იყო განათვისა და მიბარების („მისამბარეოს“) წესების შესრულება. ბავშვის ჯვარში „მიბარების“ („მისამბარეოს“) წესს ასრულებდნენ სამ წლამდე ასაკის ბავშვის მიმართ. „მიბარება“ ჯვარში ვაჟისაც იცოდნენ და ქალისაც, ოუმცა სათემო სალოცავში მხოლოდ ვაჟებს აბარებდნენ, ქალებს კი — ხახმატის ჯვარში.

ხევესურეთის ზოგიერთ თემში ვაჟიშვილის მიბარება აუცილებელი შესასრულებელი წესი იყო და მას ყველა შვილზე ასრულებდნენ, თუკი ოჯახის ამის ეკონომიკური შესაძლებლობა ჰქონდა. „ჯვარში“ „მიბარების“ წესი აუცილებლად შესასრულებელი იყო, მაგალითად, არხოტის თემში, სამაგანძუროს თემში. ხევესურეთის 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 მივაბაროთო. იმ გასარკვევად, თუ რომელი „ჯვარის მიზეზი ჰქონდა გამოსული“, ოჯახი მკითხავს მიმართავდა. მკითხავიც ეტყოდა, თუ რომელი ჯვარი ითხოვდა აქ ბავშვს მისაბარებლად. ამის შემდეგ მშობლები იწყებდნენ სამზადისს წესის შესასრულებლად. ჯვარში მისაბარებლად საჭირო

<sup>1</sup> ჟ. ერიაშვილი, იქვე, გვ. 46.



იყო „მისამბარეო ზღვენი“: ორი სამსხვერპლო საკლავი: ერთი — „სანათლავედ“, მეორე — „მისაბარებლად“. „მისამბარეო“ საკლავის ტყავ-ხორცი მთლიანად ჯვარში რჩებოდა, „სანათლავისა“ პატრონს მიჰქონდა. „მისაბარებლად“ საჭირო იყო აგრეთვე არაყი, სანთელი, პურები და ლუდი. ბავშვებს „აბარებდნენ“ ისეთ დღეობებში, რომლებშიც ჯვარის დროშები გამოჰყავდათ, მაგალითად „წელწადს“ (ახალ წელს), ამადლებას, ათენგენობას, გიორგობას, რადგან წესის მთავარი მომენტი — „შეგორება“ ჯვრის დროშასთან სრულდებოდა.

დღეობის დღეს, ჯვარში წასვლის წინ ბავშვს დაბანდნენ, სუფთად ჩააცმევდნენ და „მისამბარეო ზღვენი“ ჯვრის ხუცესს მიჰგვრიდნენ. ხუცესი იხუცებდა, საკლავებს რომ დაკლავდნენ 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 გუდანის ჯვარო, შენდ შამაგიბარებაჲ, შენ შაიბარი, შენ გადახური კაბის კალთაი. შენდ შამაგიხვეწებაჲ, დალოცვილო, შენ დაეხმარი, შენ ჩამახსენი მებაღნჯე (მარცხი, ზიანი)“<sup>1</sup>

ჟ. ერიაშვილის განმარტებით, ხევესურთში ბავშვის „მიბარების“ წესს მხოლოდ ჯვარის უნჯი (მკვიდრი) ყმები ასრულებდნენ და არა მოსულნი. მოსულნი „მიბარების“ წესს იმ შემთხვევაში შეასრულებდნენ, თუ მაგალითად, მკვიდრი მოსახლეობა ან ამოწყდებოდა, ან დატოვებდა თემს და სხვაგან გადასახლდებოდა, რაც ფაქტობრივად მათ მკვიდრ ყმად გაფორმებას ნიშნავდა<sup>2</sup>.

როგორც აღინიშნა, ზოგიერთ თემში ბავშვის მიბარება ჯვარის მოთხოვნით ხდებოდა (მოთხოვნა გამოხატული იქნებოდა ბავშვის ავადმყოფობით, ტირილით, ოჯახში მომხდარი რაიმე უსიამოვნო ამბით). ჟ. ერიაშვილი ეთნოგრაფიული მასალის შესწავლამ იმ დასკვნამდე მიიყვანა, რომ ამა თუ იმ ჯვარისაგან, ქადაგის პირით ამა თუ იმ ბავშვის მისაბარებლად მოთხოვნას ჰქონდა არა შემთხვევითი, არამედ ორგანიზებული ხასიათი და ემყარებოდა ქადაგის ცოდნას იმ ოჯახის, მამიშვილობის (ძველი მამის) ან ჯვარის თავდაპირველი საცხოვრი-

<sup>1</sup> ჟ. ერიაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 61-62.

<sup>2</sup> ჟ. ერიაშვილი, იქვე, გვ. 73.

სის, შემდეგ იქიდან მისი განსახლებისა და შესაბამისად, სხვადასხვა ჯგერებთან მისი დამოკიდებულების — ყმობის შესახებ, რომელსაც მთასბარბელი ბავშვი ეკუთვნოდა<sup>1</sup>. ჟ. ერიაშვილის გამოკვლევით, მიბარებულ ყმათა წრე უნჯის (მკვიდრის) შიგნითაც თანდათანობით ვიწროვდება. თავდაპირველად უნჯ ყმათა რიცხვი მიბარებულ ყმათა რიცხვის ტოლია (ციხკარაულ-ბადათ თემი, ქავთარ-ოჩიაურის თემი), შემდეგ ჯვარის უნჯ ყმათა რიცხვი, მართალია, მიბარებულ ყმათა რიცხვის ტოლფარდია, მაგრამ თემის ცენტრალური სალოცავისთვის მიბარებული ყმები მთელ უნჯ ყმათა ნაწილს შეადგენენ (სამაგანძუროს თეი) ან თემში ზოგი მიბარებულია, ზოგი კი არც ერთ ჯვარში არ არის მიბარებული, რადგან ჯვარი არ მოითხოვს (შატილი)<sup>2</sup>.

მიბარების წესი ხეესურეთში გარკვეულ რწმენა-წარმოდგენებს ეფუძნებოდა. ხეესურთა აზრით, ჯვარ-ხატში მისაბარები ბავშვი არ იზრდებოდა, ეშმაკი დაჰპატრონდებოდა, ხოლო მიბარებულს ხატი დაიცავდა და ეშმაკს აღარ დარჩებოდა. დიდი რომ იქნებოდა მფარველობას, პატრონობას გაუწევდა, დაიცავდა გზაში, სახლში, ვაჭრობაში, მისვლა-მოსვლაში. ამრიგად, მიბარება მფარველობის მოპოვებას ნიშნავდა. მიბარებულ ბავშვს ხატი ანდა მფარველი ანგელოზი, სული ეხმარებოდა გაზრდაში, იცავდა ავადმყოფობისა და ყოველგვარი გასაჭირისაგან მთელი სიცოცხლის მანძილზე. თანამედროვე ვითარებაში, როდესაც მიბარების წესს დაკარგული აქვს სოციალური ფუნქცია, სწორედ ეს რწმენა მფარველი სულისა, აიძულებს მოსახლეობას შეასრულოს აღნიშნული წესი და შეასრულოს იმ ჯვარ-ხატში, რომელშიც ტრადიციულად უნდა იყოს მათი მფარველი სულის ადგილსამყოფელი. მფარველი სული კი, უპირველესად, იმ ჯვარ-ხატში იმყოფება, რომელიც მათი თავდაპირველი საცხოვრებელი ადგილის, მათი გვარის მფარველი ღვთაება იყო. ეს ეხება იმ თემებს, რომლებშიც მიბარების წესი საყოველთაო იყო და მას თემის უნჯთა (მკვიდრთა) ყველა წევრი ასრულებდა ჩვილობის ასაკში. მიბარების წესის ყველა შვილზე გადახდა მხოლოდ შეძლებულ ოჯახებს შეეძლოთ. იმ თემებში კი, სადაც მიბარება ჯვარ-ხატების მოთხოვნით სრულდებოდა,

<sup>1</sup> ჟ. ერიაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 81.

<sup>2</sup> ჟ. ერიაშვილი, იქვე, გვ. 86.

ხალხის რწმენით, მხოლოდ იმ ბავშვებს მოუვიდოდა ხიფათი, რომელთაც ჯვარ-ხატი მოლითხოვდა მისაბარებლად და ოჯახი კი არ შეასრულებდა. უნჯი ყმებიდან, ვისაც მისაბარებლად არ ითხოვდა, მას ისედაც გაზრდიდა და უპატრონებდა ჯვარ-ხატიც და მფარველი ანგელოზიც, მიბარებული კი მფარველი ანგელოზის და ჯვარის განსაკუთრებული მფარველობის ქვეშ ექცეოდა<sup>1</sup>.

ხევსურთა რწმენით, უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა პირველ განათვლას. ხევსურთა შეხედულებით, ყოველ ადამიანს ჰყავდა მფარველი ანგელოზი ანუ სული. მფარველ ხატთან კავშირის დამყარება კი ხდებოდა სწორედ ბავშვის პირველი განათვლის დროს. ერთ-ერთ დიდ დღეობაში, როცა ჯვარის დროშა „გამოდიოდა“, დაკლავდნენ სანათლავ საკლავს, რომლის სისხლს ბავშვს შუბლსა და ყელზე წაუსვამდნენ. „ამ მისტერიის შესრულების მომენტში ბავშვის განათვლასთან ერთად, მას ხელ-მხართან მისი მფარველი სული, ანუ ანგელოზი ამოუდგებოდა“<sup>2</sup>. განათვლა გულისხმობდა საკლავის სისხლის წასმის საშუალებით ადამიანის განწმენდას, ე.ი. ადამიანის ორგანიზმიდან ავი სულების განდევნას და ამავე დროს მისთვის მფარველი სულის მინიჭებას. ჟ. ერიაშვილის ვარაუდით, ბავშვის პირველი განათვლა სწორედ „მიბარების“ დროს ხდებოდა, რადგანაც აღნიშნული წესი ერთი პირველთაგანი იყო ბავშვის მიმართ რომ ასრულებდნენ ჯვარში ჩვილობის ასაკში. მით უმეტეს, განათვლა მიბარების წესის ერთ-ერთი შემადგენელი ელემენტი იყო და ასევე ხევსური მთხრობლების ცნობით, აგრეთვე საარქივო მასალებით, განათვლა და მიბარება ერთსა და იმავე ჯვარში ხდებოდა<sup>3</sup>.

„მიბარების“ სოციალური მნიშვნელობა იმაში გამოიხატებოდა, რომ ხელოსნები მხოლოდ მიბარებულ ყმათაგან დგებოდნენ. ამასთან, ვინც რომელ ჯვარში იყო მიბარებული, ხელოსნადაც იქ უნდა დამდგარიყო. ჟ. ერიაშვილის გამოკვლევით, მიბარების წესი და ჯვრის ხელოსნად გახდომა (სახელოში ჩადგომისა და ზღუბლის დაღაბვის წესების შესრულება) ერთმანეთთან მჭიდროდ დაკავშირებული ჩანს,

<sup>1</sup> ჟ. ერიაშვილი, იქვე, გვ. 87-88.

<sup>2</sup> ვ. ბარდაველიძე, ქართული ხალხის რელიგიური აზროვნების ისტორიიდან (მრავალსულიანობის კონცეფცია), მიმოხილველი, ტ. 1, 1949, გვ. 127.

<sup>3</sup> ჟ. ერიაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 88-89.

ამასთან უკვე ძნელი აღარ არის ერთი საერთო ხაზის დანახვა: განათვლა, მიბარება, სახელოში ჩადგომა ან ზღუბლის დალახვა წარმოგვიდგება, როგორც ცალკეული ეტაპები მეთემე მამაკაცის თემის სრულუფლებიან წევრად ჩამოყალიბების, ანუ ხელოსნად გახდომის გზაზე. რაკი ხელოსნად იმ ჯვარში დგებოდნენ, სადაც მიბარებულნი იყვნენ, ამიტომ თუ ვინ რომელი ჯვრის ხელოსანი შეიძლება ყოფილიყო ბავშვობის ასაკიდანვე იყო განსაზღვრული<sup>1</sup>.

როგორც აღინიშნა ხელოსნობა თემის უნჯი (მკვიდრი) მოსახლეობის პრეროგატივია და მოსულებს ამის უფლება არ გააჩნიათ<sup>2</sup>.

ჟ. ერიაშვილის გამოკვლევით, ხეესურეთში არსებობს თემები, რომლებშიც განათვლის, მიბარების, სახელოში ჩადგომის ან ზღუბლის დალახვის წესების შესრულება და ამდენად ხელოსნად გახდომის უფლება ყველა მეთემე მამაკაცს აქვს, ე.ი. ამ თემებში ყველა მამაკაცი ხელოსანია – სრულუფლებიანი მეთემეა<sup>3</sup>. მაგრამ მასალებით გამოჩნდა, რომ მკვიდრი მოსახლეობის შიგნითაც მომხდარია საზოგადოებრივი უფლებების მიხედვით დიფერენციაცია. ჟ. ერიაშვილს დამოწმებული აქვს თემები, რომლებშიც ყველა მეთემე მამაკაცს აღარ აქვს აღნიშნული წესების შესრულების უფლება, რადგან ზოგ მათგანს ჯვარ-ხატი „არ ითხოვს“, „ჯვარ-ხატის სანქციის გარეშე კი აღნიშ-

<sup>1</sup> ჟ. ერიაშვილი, იქვე, გვ. 92. აღსანიშნავია, რომ ჟ. ერიაშვილი იმომებს ერთეულ, ცალკეულ შენთხვევებს, როდესაც მეთემეს ხელოსნად ითხოვდა არა ის ჯვარი, სადაც მიბარებული იყო, არამედ სხვა.

<sup>2</sup> ხეესურეთში ამას იდეოლოგიური ახსნა აქვს. ხეესურთა რწმენით, ყოველი ადამიანის მფარველი სული სალოცავში სუფევს, თუმცა მოსულთა მფარველი სულები იმყოფებიან არა ადგილობრივ სალოცავებში, არამედ იქ, საიდანაც ისინი გადმოსახლდნენ. განათვლია, მიბარების, სახელოში ჩადგომის, თუ ზღუბლის დალახვის წესებს, არც თემის მდებარეობითი სქესის მოსახლეობა ასრულებს, რაც ჟ. ერიაშვილის მიხედვით, ზოგჯერ დასაუთებელია იმით, რომ ქალებს მფარველი სულები საერთოდ არ ჰყავთ, ზოგჯერ კი იმით, რომ მათი მფარველი სულები არ იმყოფებიან სათემო სალოცავებში და მხოლოდ ზახმატის ჯვარს ემორჩილებიან. (ჟ. ერიაშვილი, იქვე, გვ. 167).

<sup>3</sup> ცისკარულ-ზადათ თემი, ქეთარ-ოჩიაურთ თემი, სამაგანძუროს თემი. აღსანიშნავია, რომ სამაგანძუროს თემშიც ხელოსნობა სავალდებულო ხასიათს ატარებდა, მაგრამ ჩამოთვლილი სხვა თემებისაგან განსხვავებით, აქ თემის გამაერთიანებელი ჯვრის – საღმრთო გუდანის ხელოსნად იყო სრულწლოვან მამაკაცთა მხოლოდ ნაწილი, ის ვისაც ჯვარი აირჩევდა. მართალია, თემის სხვა სრულწლოვანი მამაკაცებიც დგებოდნენ ხელოსნებად მკორეხარისხოვან ჯვრებში, ზოლო გუდანის ჯვრის მიმართ ხელოსნებად არ ითვლებოდნენ. (ჟ. ერიაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 49).

ნული წესების შესრულების უფლება მეთემეს აღარ აქვს, ე.ი. არსებობს თემები, სადაც ყველა მეთემე მამაკაცს აღარ შეეძლო ხელოსნად გახდომა და აქედან გამომდინარე მმართველობითი ფუნქციების შექმნა, კერძოდ, ზოგიერთ თემებში უნჯი ანუ მკვიდრი გვარის მამიშვილობათაგან ზოგს აქვს უფლება გახდეს ხელოსანი, ზოგს – არა, ანდა მამიშვილობის შიგნით ხელოსნებად ხდებიან ზოგჯერ მხოლოდ უფროსი ძმის ჩამომავალნი, ოჯახის შიგნით კი, ზოგჯერ ხელოსნები არიან უფროსი ძმები, უმცროსი ძმა და მისი ჩამომავლობა (შვილი, შვილიშვილი) კი – არა. ეთნოგრაფიული მასალების საფუძველზე ჟ. ერიაშვილი გვიჩვენებს ხელოსანთა წრის დავიწროების ტელენციას ხვესურეთში: თავდაპირველად უნჯი (მკვიდრი) თემის შიგნით ყველა ხელოსანია (ქავთარ-ოჩიაური, ცისკარაული- ბადათ თემები), აქ ჯვარხატის უკან დგას მკვიდრი მოსახლეობის ყველა წევრი. შემდეგში მკვიდრი მოსახლეობის თითოეულ გვარს (თუ უნჯი ერთზე მეტ გვარს მოიცავს), მამიშვილობას, ოჯახს, თავისი წარმომადგენელი ჰყავს ხელოსნის სახით სათემო სალოცავში (სამოგანძუროს თემი). ასეთ თემში სათემო ჯვარ-ხატის უკან რეალურად დგას უნჯი მოსახლეობის არა ყველა წევრი, არამედ მხოლოდ ნაწილი – გვარების, მამიშვილობების და ოჯახების ცალკეული წარმომადგენლობა – ხელოსნობა. შემდეგში, უნჯის შიგნით მიმდინარე საზოგადოებრივი დიფერენციაციის კიდევ უფრო გაღრმავების შედეგად, ჯვარ-ხატების უკან დგებიან უნჯი გვარის გარკვეული მამიშვილობები, მათ შიგნითაც ზოგჯერ, უფროსი ძმის შთამომავალნი, ანდა ცალკეული ოჯახები.<sup>1</sup>

ჟ. ერიაშვილი მიუთითებს ხელოსანთა შეზღუდვის წმინდა ეკონომიკურ ფაქტორებსაც. როგორც აღინიშნა, ყველას არ შეეძლო ხელოსნად დადგომის რიტუალის შესასრულებლად გათვალისწინებული დიდი ხარჯების გაღება. თუ ოჯახი ვერ შეძლებდა ხელოსნად დადგომის წესების სრულად შესრულებას, ახალგაზრდა მხოლოდ გაინათლებოდა და ისე ხდებოდა ხელოსნად, თუმცა არ ჩაითვლებოდა სრულუფლებიან ხელოსნად. სწორედ, სრულუფლებიან ხელოსანთაგან ხდებოდა ჯვარიონის ანუ სასულიერო თუ საერო ხელისუფლების წარმომადგენელთა განწესება.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> ჟ. ერიაშვილი, იქვე, გვ. 167-168.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 126.

ჟ. ერიაშვილი ასევე ადასტურებს ხელოსანთა მონაწილეობას „დარბაზის“ შემდგენლობაშიც. დარბაზში მათ საკუთარი სკამებიც ჰქონდათ ხელოსნები მათზე მორიგეობით სხდებოდნენ უფროსობის მიხედვით. ხელოსანთა კოლექტივი ერთიანდებოდა ცნებში „სახელოსნო“, რომელიც უბრალო ხელოსნებთან ერთად ჯვარიონსაც მოიცავდა. სახელოსნო ყველა ჯვარს ჰყავდა და იგი ჯვრის ამავე სახელწოდების ნაგებობაში იკრიბებოდა.<sup>1</sup> სათათბიროდ, ან რაიმე საკითხის გადაწყვეტისას ხელოსნებს შეკრებულა ხუცესი. ხელოსანთა საბჭოში ხელოსანთა რიცხვი დამოკიდებული იყო უნჯ ყმათა მრავალრიცხოვნებაზე და თემში ხელოსნად დადგომის წესზე. ხელოსნობის ინსტიტუტის განვითარების ადრეულ საფეხურზე ხელოსანთა საბჭოს შემდგენლობაში შედიოდა უნჯ ყმათა ყველა წარმომადგენელი (ფაქტობრივად იგი თემის სრულწლოვან მამაკაცთა საერთო კრებას წარმოადგენდა). შემდგომში ხელოსანთა საბჭო წარმომადგენლობითი ორგანო ხდება. ყველა გვარს და მამიშვილობას თავისი წარმომადგენელი ჰყავდა მასში ხელოსნის სახით. საბოლოოდ ხელოსანთა რიცხვი თითქმის ჯვარიონთა რიცხვს უახლოვდება (არ უტოლდება).<sup>2</sup> ჟ. ერიაშვილი, ვ. ბარდაველიძის საარქივო მასალებზე დაყრდნობით, გვაწვდის ცნობებს, თუ რა საკითხებს წყვეტდნენ ხუცესის მიერ შეკრებილი ხელოსნები. მაგალითად, როცა სალუდე ქვაბი გაცვდებოდა, მისი შეკეთების ან ახლის ყიდვის საკითხს, გეგმავდნენ ღონისძიებებს ხატის შენობის შეკეთების, გადახურვის, თასების, სპილენძის შეძენისათვის. გმიბდნენ დასტურების უღირს საქციელს ხატის მიმართ საზოგადოდ ჯვარის ყოველგვარ საქმეებს ისინი წყვეტდნენ, ხოლო ყოველივე ზემოთ ჩამოთვლილი ღონისძიებებისათვის საჭირო ხარჯს თემს ადებდნენ. აქ სახატო გადასახადს თემი ნატურით იხდიდა. ხელოსანთა საბჭოს გადაწყვეტილების სისრულეში მოსაყვანად ირჩევდნენ პირებს. მაგალითად, არჩეული პირი უნდა წასულიყო თასების შესაძენად და სხვა.<sup>3</sup> ხელოსნის მოვალეობა ხატის სამსახური იყო, მიუხედავად იმისა ჰქონდა თუ არა რაიმე თანამდებობა ხატის (ჯვრის) სამსახურში. ხელოსანი ემსახურებოდა ხატს საკლავით, ლუდით, ყოველ დღეობაზე უნდა მისუდიყო ჯვარში. იგი ჯვარის მუდმივი მსახური იყო.

<sup>1</sup> ჟ. ერიაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 126.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 173.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 133.

ჟ. ერიაშვილის დასკვნით, ხელოსანი არ არის ჯვარში „თანამდებობის“ მქონე პირი, როგორც ხუცესი, მედროშე და სხვა. ამავე ღრის ხელოსნობა ფართო ცნებაა და თავისთავში ჯვარიონსაც მოიცავს. ხელოსნები ეს უნჯი ყმების განსაზღვრული ჯგუფია საიდანაც ჯვარიონნი დგებოდნენ.<sup>1</sup>

როგორც ითქვა, ხევისურული ხელოსნობის პარალელურ ინსტიტუტად ფშავში ჩანს ხევისბერობა, მხოლოდ ხევისბერებში უმთავრესად ხატის თანამდებობის მქონე პირები – ხატიონნი – იგულისხმებიან, ხელოსნებში კი როგორც თანამდებობის მქონე პირნი – ჯვარიონნი, ასევე რიგითი მეთემე მამაკაცებიც, რომელთაც თანამდებობა არ ეკავათ თემში. ხევისბერობა და ხელოსნობა, ჟ. ერიაშვილის აზრით, მეთემეთა სრულუფლებიანობის განვითარების სხვადასხვა საფეხურის ილუსტრაციას იძლევიან და ერთი (ხევისბერობა) მეორის (ხელოსნობის) შემდგომი განვითარების მიმართულების განსაზღვრის საფუძველს ქმნის (თუმცა, როგორც ზემოთ აღინიშნა, ხევისურეთში დამოწმებულია ისეთი თემებიც, რომლებშიც ხელოსანთა წრის დაეიწროების გამო ხელოსანთა რიცხვი ჯვარში თითქმის უახლოვდება ჯვარიონთა რიცხვს. ესაა ხელოსნობის განვითარების ბოლო საფეხური ხევისურეთში). ფშავში ხევისბერად ხატი მხოლოდ მკვიდრი გვარებიდან ითხოვდა. განსხვავებით ხევისურეთისაგან, ფშავში არ მოწმდება ისეთი თემები, რომლებშიც მკვიდრთაგან ყველა მეთემე მამაკაცი ხევისბერი იყო. ფშავში ყველა გვარს, ანდა მამიშვილობას მკვიდრის შიგნით, თავისი წარმომადგენელი ჰყავდა ხატში ხევისბერის სახით. ყოველი მკვიდრი გვარიდან, თუ მამიშვილობიდან აუცილებლად დგებოდა თუნდაც ერთი ხევისბერი. ხევისბერად დადგომის წესი ფშავში დაახლოებით იმ პრინციპის მიხედვით იყო მოწყობილი, როგორც ხელოსნობის განვითარების უკანასკნელ საფეხურზე მოწმდება, კერძოდ, მკვიდრი მოსახლეობის ცალკეული გვარებიდან, თუ მამიშვილობებიდან ხატი ხევისბერად ითხოვდა ერთეულ მეთემე მამაკაცს. ისევე როგორც ხელოსნებში, ხევისბერებშიც მომხდარია დიფერენციაცია. ამა თუ იმ გვარის ან მამიშვილობის ხევისბერის უფლებას შეადგენდა თავხევისბერად, მეთასგანძელ, ან მედროშედ დადგომა.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> ჟ. ერიაშვილი, იქვე, გვ. 122-123.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 174-176.

## ე. საზოგადოების სოციალური სტრუქტურა ფშავ-ხევსურეთში

ამ თემაზეც ძირითადად ე. ერიაშვილის დასახელებულ ნაშრომს დავეყრდნობით და სწორედ მისეული ხედვის საფუძველზე მიმოვიხილავთ საკითხის ძირითად ასპექტებს. ფშავისა და ხევსურეთის სოციალური სტრუქტურა ერთმანეთის მსგავსია და უპირველეს ყოვლისა კლასიფიცირდება ორ ელემენტად: 1. უნჯი ანუ მკვიდრი (უნჯი ეწოდება ხევსურეთში, მკვიდრი – ფშავში) და 2. მოსული. ფშავ-ხევსურეთში უნჯი, მკვიდრი ეწოდებოდა თემის პირველმოსახლეთ. მკვიდრობა აქ ძირითადად თემის ადგილ-მამულში თავდაპირველი ცხოვრების ფაქტს უკავშირდება. მოსული გვარის წარმომადგენელი საერთო სათემო საჯლოცავში ვერ დადგება ხელოსნად (ხევსურეთში) და ხევისბრად (ფშავში), თუმცა მოსულის ზოგიერთ კატეგორიას შეეძლო მიეღო მკვიდრის სტატუსი და გამხდარიყო ჯვარ-ხატის ხელოსანი თუ ხევისბერი. კერძოდ, ესენი იყვნენ ისეთი მოსულები, რომელთაც თემის წინაშე რაიმე დამსახურების გამო (ბრძოლაში თავის გამოჩენა, თემის მიმართ განსაკუთრებული ერთგულების გამოჩენა) ჯვარ-ხატი ხელს დასდებდა და ხელდებულ ყმებად აქცევდა, ასევე ის მოსულები, რომლებიც ჯვარ-ხატისგან არიან მიყვანილნი. მაგალითად, ფშავში ხატის მოყვანილად ითვლებოდნენ მისრიანი გაბილოურთ თემში, ხოლო ხელდებულ ყმებად რაღაც დამსახურებისთვის – ნაკვეთაურნი, ხახანი იგივე თემში, ხოლო მათ ხატი უმეტესად თავის საკუთარ მიწაზე ასახლებდა.<sup>1</sup>

ასევე იოსულები მკვიდრის, უნჯის სტატუსს იღებდნენ იმ შემთხვევაშიც, როდესაც უნჯი, მკვიდრი მოსახლეობა ამოწყდებოდა, ან ტოვებდა თავის ძველ ადგილ-მამულს და სხვაგან გადადიოდა საცხოვრებლად. ამ დროს მკვიდრის არარსებობის გამო მის ადგილს იკავებდა მოსული და მკვიდრის უფლებებში ღებოდა. ჯვარ-ხატის სამსახური, თემის მართვა და ყველა საზოგადოებრივი უფლება მთლიანად მასზე გადადიოდა. ე. ერიაშვილის მიხედვით, ფშავ-ხევსურეთის ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში დაფიქსირებულია ასეთი რამდენიმე შემთხვევა.<sup>2</sup>

როგორც ჩანს, ფშავ-ხევსურული თემის გარკვეული ევოლუციის

<sup>1</sup> ე. ერიაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 20-21.

<sup>2</sup> ე. ერიაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 27.



შედგებად მოსულებმა ცალკეულ თემებში უნჯი, მკვიდრი მოსახლეობისათვის დამახასიათებელი უფლებები შეიძინეს. ჯ. მერაბიშვილი, რომელიც ადასტურებს იმას, რომ ფშავში მოსულებს ეკრძალებოდათ ხატის სამსახურში შესვლა და ამდენად, მმართველობით უფლებებსაც მოკლებულნი იყვნენ, მის მიერ დაფიქსირებული ზოგიერთი მასალის მიხედვით, დროთა განმავლობაში მოიპოვეს ხევისებრად ყოფნის უფლება.<sup>1</sup> მოსულს<sup>2</sup> მკვიდრი მოსახლეობა გამოუყოფდა (მუდმივ მფლობელობაში) ადგილ-მამულს და დაასახლებდა თემის მიწაზე. უმეტესად ეს იყო სახნავ-სათესად გამოსადეგი ყამირი მიწა. იგი ჯვარ-ხატის კუთვნილი მიწის ფონდიდან იყო საგანგებოდ გამოყოფილი და „სამღველო“ ეწოდებოდა. ზოგჯერ მიწის ნაწილს მოსული უნჯისგან ყიდულობდა კიდევ. მოსული „ხარ-ქვაბით შეყრის“ (ხეც-ურეთი), „ხარით გაფიცვის“ (ფშავი) წესს ასრულებდა, რის შემდეგაც იგი ჯვარ-ხატის ყმა და თემის წევრი ხდებოდა. ფშავში მოსული ხარს კლავდა, და ლუდს ადუღებდა „გასაფიცავად“.<sup>3</sup> მეტწილად, მოსული უნჯის, მკვიდრის გვარზე ეწერებოდა, მისი გამკრავლებული შთამომავლობა კი ამ გვარის ერთ-ერთ მამიშვილობად (მამად) ითვლებოდა. მამიშვილობის სახელწოდება უმეტესად თვით მოსულის სახელისაგან (წინაპრის სახელისგან) მოდიოდა, ანდა იმ ადგილის სახელწოდებისაგან, საიდანაც გადმოსახლდა ეს წინაპარი. მაგალითად, ფშავის ზოშარის ანუ გაბიდოურთ თემში, შედიოდნენ გვარად გაბიდოურნი, მამად-ხახანი. მათ სახელწოდება მიღებული აქვთ ვინმე ხახასგან, რომელიც ქისტის ჩამომავალი ყოფილა, იმავე თემში შედიოდა მისრანთ მამა, რომელიც მისრეთიდან ყოფილა.<sup>4</sup> მოსული ადგილის ბეგარას იხდიდა. ადგილის ბეგარის გადახდა ხდებოდა მთავარ სათემო ჯვარ-ხატში, იმისდა მი-

<sup>1</sup> ჯ. მერაბიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 16.

<sup>2</sup> მოსულის აღსანიშნავად იხმარებოდა: შემობარებული, შემოხიზნული, გაფიცული, შეწირული, ამანათად მოსული, ხელღებული, მოყვანილი და სხვა. ეს ჩამონათვალი მიუთითებს, რომ მოსულთა განსხვავებული კატეგორიები არსებულა, ზოგიერთი ტერმინი აშკარად მოსულთა სხვადასხვა კატეგორიის მაჩვენებელია. მაგალითად, მოყვანილი და შემოხიზნული. შემოხიზნული თვითონ მოსულა, ხოლო მოყვანილი ხატის ნებით მოსულა და დასახლებულა თემში (ფ. ერიაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 163).

<sup>3</sup> ფ. ერიაშვილი, იქვე, გვ. 21.

<sup>4</sup> მ. კანდელაკის მითითებით, გვარის გამოცვლა უპირატესად მკვლელობის ნიშანზე მოსული კაცის სურვილი იყო. უპირატესად იგი მფარველი თემ-სოფლის რომელიმე გვარზე ეწერებოდა, რითაც მტერს გზას უბნედა. საქართველოს მთიანეთის ყველა

უხედავად მოსულს სათემო მიწაზე დაასახლებდნენ, თუ ჯვარ-ხატის მიწაზე. მაგალითად, ყ. ერიაშვილის მიერ ფშავეში დაფიქსირებული მასალების მიხედვით, ადგილის ბეგარას სათემო სალოცავში იხდიდნენ გოგოღაურნი, როგორც მოსულნი – წელიწადში ერთ კურატს, ერთ ცხვარს და ლუღს. გადახდა ხდებოდა კომლების მიხედვით მორიგეობით. მსგავსი რამ ყ. ერიაშვილს დაფიქსირებული აქვს ხევსურეთსა და მთიულეთშიც.<sup>1</sup> მოსულის მიერ ადგილის ბეგარის გადახდა მემკვიდრეობით ხასიათს ატარებდა, შთამომავლობაზე თაობიდან თაობაზე გადადიოდა და მისი მოხსნა არც ერთ შემთხვევაში არ ხდებოდა. ყ. ერიაშვილს მიხედვით, მაშინაც კი, როცა უნჯი, მკვიდრი მოსახლეობა ტოვებდა თავის ძველ ადგილ-მამულს და სხვაგან გადავიდოდა საცხოვრებლად და მის ადგილს იკაებდა მოსული, მას ბეგარა არ ეხსნებოდა და ყალიბდებოდა თემი, რომლის ყველა წევრი დაბეგრილი იყო.<sup>2</sup>

ყ. ერიაშვილი ეთნოგრაფიული მასალის ანალიზის საფუძველზე მიდის იმ დასკვნამდე, რომ ფშავე-ხევსურეთში (ასევე მთიულეთშიც) სათემო ადგილ-მამულზე უზენაესი მესაკუთრე ნომინალურად ჯვარ-ხატია, რაღვანაც მოსულებს ადგილის ბეგარა სწორედ მასთან მიჰქონდათ, თუმცა ფაქტობრივად ჯვარ-ხატების უკან დგას უნჯი, მკვიდრი მოსახლეობა, ეს განსაკუთრებით კარგად ჩანს იმ შემთხვევაში, როდესაც

---

კუთხეში მოსულს ახალი თემ-სოფელი გვარის გამოცვლას არ ავალდებულებდა – თუ სურდა თავის ძველ გვარზე დარჩებოდა, თუ უნდოდა – სოფლის რომელიმე გვარს აირჩევდა (თუშეთი, გულამაყარი). მფარველი თემ-სოფლისათვის არსებითია ინდივიდის შემომატება, ხოლო არარსებითი, თუ რა გვარის მატარებლად დარჩება იგი ამიერიდან. მოსულს, რომელიც გვარს არ იცვლის, იგი მფარველი სასოფლო ჯვარის ყმა ხდება, ხოლო ის ვინც გვარსაც შეიცვლის, ამ გვარის სალოცავის ყმაც გახდებოდა, რომლის გვარზეც დაიწერებოდა გვარის გამოცვლის ინიციატორად ჩანს თვითონ მოსული პირი. აღმოსავლეთ საქართველოს მთის სხვადასხვა კუთხეში გვარის შეცვლის სიხშირე მერყევიან მონაცემების იანახმად, ფშავეში ადვილად სცოლნიათ გვარის გამოცვლა, ხევსურეთში კი ეს ნებისმიერ შემთხვევაში სამარცხვინოდ ითვლებოდა, რის გამოც გვარს მკაცრად იცავდნენ. მ. კანდელაკი დასკვნით, პიროვნების ახალი თემ-სალოცავისათვის მიბარების შემთხვევაში, თუნდაც ის ამ თემ-სოფლის რომელიმე გვარს გაეფიცოს, შემოხიზნული მაინც უპირველეს ყოვლისა თემ-სოფლის (და არა ხსენებული გვარის) დაქვემდებარებაშია. (მ. კანდელაკი, ქართველ მთიელთა ტრადიციული ყოფის ისტორიიდან, თბ., 2001, გვ. 38-45).

<sup>1</sup> ყ. ერიაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 25-27.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 27.

საც უნჯი, მკვიდრი მოსახლეობა სხვაგანაა გადასახლებული, ამ დროს მოსული ბეგარას ჯვარ-ხატში კი არ იხდის, არამედ უხდის გადასახლებულ უნჯ მოსახლეობას. ამრიგად, უნჯის, მკვიდრის ინსტიტუტის შესწავლით გარკვეულია მიწაზე სათემო საკუთრების ისეთი პერიოდი, როდესაც მიწის მესაკუთრედ გამოდის არა მთელი თემი, არამედ მისი მოსახლეობის უნჯი, მკვიდრი ნაწილი.<sup>1</sup>

იმ შემთხვევაში, თუ ადგილის ბეგარას მოსული იხდის ჯვარ-ხატში, თემის თითოეულ წევრს – მკვიდრსაც და მოსულსაც, ჯვარ-ხატის ყველა ყმას ე.წ. წილ-კერძი – ერთი ნაჭური მოხარშული ხორცი, პური და ლუდი ეკუთვნის ჯვარში გამართული პურობისას. ჯვარიონთ კი ადგილის ბეგარიდან ეკუთვნით თითოეული საკლავის მარჯვენა ბეჭი, თავი და ტყავი, ხოლო იმ შემთხვევაში, თუ მკვიდრი მოსახლე გადასახლებულია, მათი ჯვარიონნი ბეგარიდან ერთ ცხვარს ადგილობრივ დაჰკლავდნენ და პურობას გამართავდნენ მოსულთა ჯვარიონთან ერთად, როგორც ერთი სალოცავის საერთო ყმებთან. დანარჩენი თან მიჰქონდათ თავიანთ თემში, სადაც განაწილების პრინციპი იგივე უნდა ყოფილიყო. როგორც ვხედავთ, ადგილის ბეგარიდან შედარებით მეტი ხვედრითი წილი (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-მამულთ სარგებლობისათვის ადგილის ბეგარას იხდის, წილ-კერძი აღარ უნდა ეკუთვნოდეს, თუმცა ხვესურეთის მაგალითზე ჩანს, რომ მოსული გარდა ადგილის ბეგარისა იხდის საწულეს (საწულეს მოსული იხდიდა ყოველი მამრობითი სქესის ბავშვზე ერთი წლის ასაკში), რითაც თემის ადგილ-მამულში (წილ-ნაწილში) და წილ-კერძშიც იღებს წილს, ე.ი. მოსული განსხვავებით უნჯისაგან გარკვეული გამოსაღების საფასურით მოიპოვებს წილ-კერძში წილის უფლებას. წილ-კერძში წილის უფლება ადასტურებს იმას, რომ მოსულიც თემის ნამდვილი წევრია.<sup>2</sup>

ფშავ-ხვესურეთში თემის წევრად ითვლებოდა მხოლოდ თემის

<sup>1</sup> უ. ერაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ 163-164.

<sup>2</sup> იქვე, გვ 34.

მფარველი ღვთაების (ჯვარ-ხატის) ყმა, ხევსურეთის ზოგიერთ თემში მეთემენი დაბადებით ითვლებოდნენ მფარველი ჯვრის „ყმებად“, ხოლო ზოგიერთში ასეთებად ხდებოდნენ „საწულეს“ წესის შესრულების შემდეგ. ამდენად, ჟ. ერიაშვილის მიხედვით, საწულეს ხევსურეთის მხოლოდ ზოგიერთ თემში იხდიდნენ, ზოგიერთში — არა. „საწულე-გადახდილი“ ბავშვი ამ ჯვრის ყმად იწოდებოდა და მისი ვალდებულებანი და უფლებანი ამ ჯვრისადმი, როგორც პატარაობისას, ისე დიდობისას. მეტ-ნაკლებად ისეთივე იყო, როგორც ჯვარის სხვა, რიგითი ყმებისა. განსხვავება მხოლოდ ის იყო, რომ ეს ბავშვი „ყმად“ „საწულეს“ წესის შესრულების შემდეგ ჩაითვლებოდა, მაშინ როდესაც ხევსურეთის ზოგიერთ თემში ბავშვები (ვაჟები) დაბადებით იყვნენ ჯვრის ყმები და მათ საწულეს არ უხდიდნენ.<sup>1</sup> საწულეს გადახდის წესი ითვალისწინებდა ჯვარში დღეობის დროს სათანადო რიტუალის ჩატარებას.<sup>2</sup> საერთოდ „საწულეობა“ იცოდნენ ე.წ. „დიდი დღეობების“ დროს, როდესაც ჯვარის დროშა „გამოდიოდა“, რადგანაც შესაბამისი რიტუალი „მიბარების“ წესის მსგავსად, სწორედ დროშასთან სრულდებოდა. ვისაც ბოლო ერთ წელიწადში სოფელში ვაჟი ეყოლა, ყველა ერთად აღუჯებდა ლუღს (თითო „მესაწულე“ დაახლოებით ორი ჩხუტი ლუღის ვარაუდით გაიღებდა სვესა და ფქვილს), ე.წ. „სასაწულეო პურები“ ცალ-ცალკე ცხვებოდა თითოეული „მესაწულეს“ ოჯახში. „მესაწულე“ ამზადებდა აგრეთვე მსხვერპლად შესწირ საკლავს, ორი წლის მოზკერს (ზოგიერთ თემში „სასაწულეო“ საკლავი სხვა რაოდენობისა და სახეობისა იყო, მაგალითად, შატილში მსხვერპლად სწირავდნენ ორ საკლავს: ცხვარსა და თხას), გარდა ამისა, ჩამოქნიდნენ სანთელს და გამოხდიდნენ არაყს. ყველაფერ ამას „სასაწულეო ზღვენი“ ეწოდებოდა. იმ დღეს, როცა „საწულეს“ წესი უნდა შესრულებულიყო, ყველა „მესაწულე“ წაიყვანდა ჯვარში იმ წელს დაბადებულ ვაჟიშვილებს, ბავშვებს დაბანდნენ და სუფთად ჩააცმევდნენ. ჟამისწირვის დამთავრებამდე ბავშვები დედებთან რჩებოდნენ, რომლებიც „საქალებო ადგილზე“ იხდნენ. ხუცესი შეასრულებდა ჟამისწირვის წესს და

<sup>1</sup> ჟ. ერიაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 63.

<sup>2</sup> „საწულეობა“ სხვადასხვა თემში სხვადასხვა დროს იცოდნენ. არხოტის თემის სოფელ ახილში — დღეობა „ქრისტეს“ (შობის) მეორე დღეს, სოფ. ბატალიოში „წელწადის“ (.ხალი წლის) წინა დღეს და ა.შ.

მესაწულებს დაამწყალობებდა. ხუცესისა და ჯვარიონთაგან დამწყალობების შემდეგ უკვე ხნიერი ქალები დაამწყალობებდნენ „მესაწულებს“ და შეეხვეწებოდნენ ჯვარს, რომ მფარველობა გაეწია წულებნისათვის, გაეზარდა ისინი კარგი ბედის ადამიანებად და სხვა. ქალების დამწყალობების შემდეგ „მესაწულები“ „სასაკლაოზე“ მიიყვანდნენ მსხვერპლად შესაწირ საკლავს. საკლავს დაჩოქილი დასტური დაიჭერდა პირით აღმოსავლეთის მხარეს. ხუცესი ყოველ საკლავს ცალცალკე „მოახსენებდა“, რა დროსაც ახვეწებდა იმ წულს და მის მშობლებს, ვისიც იყო მსხვერპლად შესაწირი საკლავი. ამის შემდეგ ხუცესი ყველა საკლავზე ერთად „იხუცებდა“. ხუცობის შემდეგ ხდებოდა საკლავების ცალ-ცალკე დაკვლა, საკლავების დაკვლის დროს მესაწულეს მამას ხელში ეჭირა ბავშვი ხუცესთან ახლოს. ხუცესი დაკლული საკლავის სისხლს გულსა და შუბლზე წაუსვამდა, შემდეგ ბავშვს მესაწულეს გამოართმევდა, ხელში აიყვანდა, წაიყვანდა ჯვრის ნაგებობის იმ ადგილისკენ, სადაც ჯვრის დროშა იყო და რომელიც ყველაზე წმინდათაწმინდა ადგილად ითვლებოდა სალოცავში. ხუცესი შეაგორებდა შიშველ ბავშვს დროშის ქვეშ სამჯერ და იტყოდა: „დიდო მიქიელ მთავარო ანგელოზო, შენდ მუბარებავ ე ახალწული (სახელს იტყვის), შაიხეწი, დალოცვილო, მიიბარე, გაზარდე, შენთ სახელიანთ ყმათაში გაური, გაზარდე, კაის ბედის კაც გამაიყვანი...“ (არხოტი). ასე მოქმედებდა ხუცესი სხვა ბავშვების მიმართაც, რის შემდეგაც ბავშვის დეები ბავშვებს შინ წაიყვანდნენ. მამაკაცები საკლავებს გაატყავებდნენ, ტყავსა და მხარს ხუცესსა და ჯვარიონთ მისცემდნენ, დანარჩენ ხორცს კი ყველას ერთად მოათავსებდნენ ქვაბში და ტაბლას გაამზადებდნენ. „სასაწულეო პურებზე“ ხორცს დაწყობდნენ და ლუდს დადგამდნენ. ტაბლა მთელი სოფლის ხალხისთვის იდგმებოდა, მესაწულები ფეხზე იდგნენ და პურის ჭამის დროს ლუდს ასმევდნენ სოფლის ხალხს. ყველა წესის შესრულების შემდეგ მესაწულები „ჯვარს მადლს მოსთხოვდნენ“ და შინ წავიდოდნენ.<sup>1</sup>

ზემოთ აღინიშნა, რომ „საწულეს“ წესს ხევსურეთში მხოლოდ ზოგიერთ თემში და ჯვარში ასრულებდნენ, ზოგიერთში კი — არა. „საწულეს“ არ ასრულებდნენ ისეთ თემებში, რომლებშიც გაერთიანებულ გვარებს გააჩნდათ გადმოცემები საერთო წარმოშობისა და თემის გამ-

<sup>1</sup> ჯ. ერიაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 57-60.

აერთიანებელი ჯვარისადმი თავდაპირველი ყმობის შესახებ, მაგალითად, ე.წ. სამაგანძუროს თემში შემავალ გვარებს (ჭინჭარაული, არაბული, გოგოჭური) აერთიანებთ გადმოცემა საერთო წარმოშობის შესახებ, მათი საერაო სალოცავისადმი – გუდანის ჯვარისადმი – თავდაპირველი ყმობის შესახებ. ეს გვარები გუდანის ჯვარის უნჯი ყმებია, ამიტომ აღნიშნული გვარები „საწულეს“ წესს არ იხდიან გუდანის ჯვარში. დასახლებული გვარები „საწულეს“ წესის გადახდის გარეშეც თავისი სალოცავის „ყმად“ ითვლებიან, ე.ი. „საწულეს“ არ ასრულებდნენ უნჯი ყმები თავიანთ უნჯ სალოცავებში, რადგანაც ისინი დაბადებით იყვნენ ამ ჯვარის ყმები. თემები, რომლებიც „საწულეს“ ასრულებენ, აერთიანებენ სხვადასხვა გვარებს და „მამებს“, რომელთა შესახებაც დაცულია გადმოცემა მათი არასაერთო, არანათესაური წარმოშობის შესახებ, ეს თემები ადგილობრივი, „უნჯი“ (მკვიდრი) მოსახლეობის გარდა აერთიანებდნენ უცხო წარმოშობის პირთა შთამომავლებს, მოსულებს, რომლებიც საწულეს წესით „ეყმობიან“ სოფლის მთავარ სალოცავს და უკვე როგორც „ყმები“ და თემის წევრები, მისი ტერიტორიის ადგილ-მამულის მონაწილენი ხდებიან. ე. ერიაშვილის დასკვნით „საწულეს“ იხდიდნენ მხოლოდ სოფლის არამკვიდრნი, „მოსულები“, რადგანაც მკვიდრნი წესის შესრულების გარეშეც ამ ჯვარის ყმებად ითვლებოდნენ. „საწულეს“ წესს მხოლოდ სოფლის მთავარ სალოცავში ასრულებდნენ. სოფლის მთავარ სალოცავად, უმეტეს შემთხვევაში, ფიქსირდება სოფლის უნჯი (მკვიდრი) მოსახლეობის სალოცავი.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> ე. ერიაშვილის განმარტებით, ორ ნაწილად გაყოფილი თემი, რომლის ერთი ნაწილი საწულეს იხდის, მეორე კი არა, სუარაუდებელია მხოლოდ ტერიტორიული თემის განვითარების ადრეული საფეხურისათვის. ამჟამად ასეთი თემების დადასტურება ხვესურეთში შესაძლებელი არაა (ე.ი. ერიაშვილის მიერ საველე მუშაობის ჩატარებისას). ე. ერიაშვილის თქმით, ცალკეულ შემთხვევებში სოფლის მკვიდრი მოსახლეობაც შეიძლება იხდიდეს „საწულეს“ წესს. ჯერ ერთი მაშინ, როდესაც ჯვარი, „თვითონ მიდის“ 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 ხვესურეთისთვის დამახასიათებელი. საყოველთაოდ შესასრულებელი წესია, თემის ყველა მამაკაცისთვის ერთი წლის ასაკში, რაც სწორი არ იქნებოდა, მეორეც უნჯის (მკვიდრის) ამოწვევტის ან სხვაგან გადასახლების შემთხვევაში მკვიდრის უფლებებში გვევლინება მოსული. ასეთ

ამრიგად, მოსულს უნჯის ანალოგიური უფლებები ჰქონდა სათემო ადგილ-მამულზე, თუმცა უნჯი ამისთვის არაფერს იხდიდა, მოსულს კი ხარ-ქვაბით გაფიცვა, ადგილის ბეგარა და „საწულე“ უნდა გადაეხადა. ამასთან. ხარ-ქვაბით შეყრა, ან ხარით გაფიცვა ხდებოდა თემში პირველად დასახლებისას, საწულეს გადახდა ყოველი მამრობითი სქესის ბავშვზე ერთი წლის ასაკში, ადგილის ბეგერას კი კომლობრივად, მორიგეობით, ყოველწლიურად (ხეცსურეთში ერთდროულად მოქმედებს სამივე წესი, ფშავში კი საწულე თითქმის არ გვხვდება).<sup>1</sup>

მხოლოდ ამის მერე იძენდა იგი უფლებას ადგილის ბეგარის განაწილებისას. ეს წილი ყველა მამაკაც მეთემეს ეძლეოდა (მოსულსაც) ჯვარში დღეობის დროს გამართული პურობისას, რომელიც შედგებოდა პურის, ხორცის და ლუდისაგან. აქვე აღვნიშნავთ, რომ წილი არ ჰქონდა „ამანათს“, უკანონო ბავშვს, ასევე ქალებს.<sup>2</sup>

როდესაც ვსაუბრობთ ფშავ-ხეცსურეთის საზოგადოების სოციალურ სტრუქტურაზე, უნდა აღვნიშნოთ ისიც, რომ უნჯი, მკვიდრი მოსახლეობა ერთგვაროვანი არ იყო. ე. ირიაშვილის თქმით, მის შიგნით მომხდარია საზოგადოებრივ-ეკონომიკური დიფერენციაცია, რაც კიდევ უფრო ავიწროებს ჯვარ-ხატების უკან რეალურად მდგომთა წრეს.<sup>3</sup> (ჩვენ ზემოთ უკვე შევხებთ ამ საკითხს, როდესაც აღვნიშნეთ, რომ ხელოსნობის უფლება ზოგ თემში ჰქონდა მხოლოდ განსაზღვრული მამიშვილობის წევრებს, ან მამიშვილობის შიგნით უფროსი ძმის შთამომავლებს, ან ოჯახში უფროს ძმებს. უმცროსებს კი არა).

უნჯი, მკვიდრი მოსახლეობაც იყოფა ორ კატეგორიად: 1. ხე-

---

შემთხვევაში „ახალი მკვიდრი“ ტრადიციულად აგრძელებს საწულეს წესის შესრულებას და მისი მოხსნა არ ხდება. მკვიდრის უფლებებში გადასული მოსული, როგორც ზემოთ აღინიშნა, ასევე აგრძელებდა ადგილის ბეგარის გადახდას, რის გამოც ვიღებთ თემს, რომლის თითოეული წევრი ასრულებს საწულეს და იხდის ადგილის ბეგარას. დაეუშვათ, ასეთ თემში კვლავ მოვიდა ე.წ. მოსული და „ხარით 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 წევრის შესასრულებელი წესი. (ე. ირიაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 65-68).

<sup>1</sup> ე. ირიაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 166.

<sup>2</sup> ე. ირიაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 64-65.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 166.

ლოსნები (ფშავში ხევისბერნი) და 2. ერისგანნი. როგორც აღვნიშნეთ, ხელოსანი იყო სრულყოფილიანი მეთემე მამაკაცი, რომელიც სათანადო რიტუალს ასრულებდა ხელოსნად გახდომისათვის. ერისგანნი კი უნჯი მოსახლეობის არასრულყოფილიანი წევრები არიან. ხეცსურეთში არის ოემები, რომლებიც მხოლოდ ხელოსნებისაგან შედგება და ერისგანნი არ ჰყავთ, რადგან ამ თემებში ჯვრისაგან ყველას ჰქონდა მინიჭებული ხელოსნად დადგომის უფლება. უძველეს პერიოდში ყველგან ასე იქნებოდა, მაგრამ შემდგომში უნჯის შიგნით მიმდინარე საზოგადოებრივ-ეკონომიკური დიფერენციაციის შედეგად ხელოსანთა და ხევისბერთა წრე ვიწროვდება და თემებში ჩნდებიან ერისგანნი (ანუ არახელოსანნი ხეცსურეთში). ერისგანნი არიან ისინი ვინც ჯვარხატმა ხელოსნად თუ ხევისბერად არ მოითხოვა. ხეცსურეთში ერისგანად ითვლებოდა ისიც, ვინც სხვა ჯვარში იყო ხელოსნად.<sup>1</sup> ერისგანნი (მოსულთა მსგავსად) ვერ შევიდოდნენ დარბაზში, ვერ დადგებოდნენ ჯვარხატის მსახურად, ე.ი. ისინი არ მიეკუთვნებოდნენ მმართველთა წრეს, მაგრამ რაკი უნჯი მოსახლეობის წარმომადგენლები იყვნენ, უფრო მაღალ საფეხურზე იდგნენ, ვიდრე მოსულები. ერისგანნი, მოსულისგან განსხვავებით, ადგილის ბეგარას არ იხდიდნენ. ამ ბეგარიდან წილი ორივე კატეგორიას ჰქონდა, მაგრამ ერისგანნი, განსხვავებით მოსულებისაგან, ამ წილის მიღებისათვის, ე.წ. „საწულეს“ არ იხდიდნენ. რაკი ხელოსნად გახდომა არც ერთ კატეგორიას არ შეეძლო, თემის მმართველობას ორივე ჩამოცილებული იყო.<sup>2</sup>

უნჯთა დიფერენციაცია საზოგადოების განვითარების გარკვეულ ეტაპზე ხდება. თავდაპირველად ყველა უნჯი თანასწორუფლებიანია და ყველას შეუძლია ხელოსნად გახდომა (ასეთი თემები ე.წ. ერიაშვილს დაფიქსირებული აქვს ხეცსურეთში). შემდეგ უნჯებს შორის ჩნდებიან ხელოსნები და ერისგანნი, ხოლო საზოგადოებრივი განვითარების უფრო გვიანდელ ეტაპზე დიფერენციაცია უკვე ხელოსანთა შორისაც აშკარაა, რაც ხეცსურეთის ზოგიერთ თემშია დაფიქსირებუ-

<sup>1</sup> მაგალითად, სამოგანბუროს თემში, თემის გამაერთიანებელი გუდანის ჯვარის ხელოსნად იყო სრულწლოვან მეთემეთა მხოლოდ ნაწილი, ვისაც ჯვარი ირჩევდა, სხვა მამაკაცები ხელოსნად დგებოდნენ მეორეხარისხოვან ჯვრებში, მაგრამ გუდანის ჯვარის მიმართ ისინი ერისგანად ითვლებოდნენ (ე.წ. ერიაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 49).

<sup>2</sup> ე.წ. ერიაშვილი, იქვე, გვ. 179.



ლი, ჯერ ერთი დიფერენციაცია მომხდარი ეკონომიკური ნიშნის მიხედვით: 1. სახელოიანი, ზღურბლდალახული ხელოსნები, ე.ი. ის ხელოსნები, რომელთაც შეასრულეს ხელოსნად დადგომის რიტუალი ყველა ელემენტის გათვალისწინებით („სახელოში ჩადგომის“ თუ „ზღუბლის დალახვის“ წესები). მათ აქვთ უფლება იყვნენ დარბაზის შემადგენლობაში და იქონიონ წილი ჯვარ-ხატის ყველა შემოსავალში. 2. განათლებული ხელოსანი, ე.ი. ის ხელოსანი, რომლის ოჯახმაც ვერ შეძლო მისი ხელოსნად გახდომის რიტუალის („სახელოში ჩადგომის“ ან „ზღუბლის დალახვის“ წესების) სათანადოდ შესრულება ეკონომიკური სიდუხჭირის გამო და მხოლოდ გაინათლა. ისინი არ დაიშვებოდნენ დარბაზში, ვერ დადგებოდნენ ჯვრის მსახურად, მაგრამ, რიგითი (არახელოსანი) ყმებისგან განსხვავებით, მათ მაინც ჰქონდა უპირატესი უფლება – ისინი დაშვებული იყვნენ ჯვარის სახელოსნოში. აღნიშნული მიუთითებს ხევესურული საზოგადოების აშკარა დიფერენციაციას გვარებსა და მამიშვილობებს შიგნით ქონებრივი მდგომარეობის გამო, რადგანაც მხოლოდ შეძლებულ ოჯახებს შეეძლოთ ხელოსნად გახდომა და აქედან გამომდინარე მმართველ ელიტაში მოხვედრაც.

ხელოსნებს შორის უფლებებში სხვაობას აპირობებდა აგრეთვე უნჯი მოსახლეობის შიგნით გვარების, მამიშვილობების და ზოგჯერ ოჯახების სხვადასხვა უფლებრივი მდგომარეობა. აქედან გამომდინარე თვით სახელოიანი, ზღურბლდალახულ ხელოსანთა შიგნითაც არსებობს დიფერენციაცია, კერძოდ, ამა თუ იმ გვარის, ან მამიშვილობის, ან ოჯახის ხელოსნები მეტი უფლებებით სარგებლობდნენ, მაგალითად, ჯვარ-ხატის მსახურად დაყენების საკითხში. განსაზღვრულ თემებში ჯვარ-ხატის ამა თუ იმ მსახურად დადგომა შეეძლოთ მხოლოდ ამა თუ იმ გვარის, მამიშვილობის, ან ოჯახის ხელოსნებს, სხვა გვარის მამიშვილობის, თუ ოჯახის ხელოსნებს, თუნდაც სახელოიანი და ზღურბლდალახული ყოფილიყვნენ, ეს უფლება არ ჰქონდათ.<sup>1</sup> ე.ი. წარმოიშევა მემკვიდრეობითი უფლება – ჯვარ-ხატის ამა თუ იმ მსახურად დადგომისა, კერძოდ, ამა თუ იმ გვარის, ან მამიშვილობის, ან ოჯახის მემკვიდრეობით უფლებას შეადგენს: ერთათვის – ქადაგობა, მეორეთათვის – ხუცესობა, მესამეთათვის – მედროშეობა, მეოთხ-

<sup>1</sup> ჟ. ერიაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 171-172.

ეთათვის - მაგანძურობა და ა.შ. ე.ი. ქადაგი ჯვარის მსახურად (ხუცესად, ქადაგად, მაგანძურად, მედროშედ და სხვა) ირჩევდა პირებს მხოლოდ იმ გვარებიდან, ოჯახებიდან, რომელთაც მემკვიდრეობით მოუდიოდათ ან ხუცესობა, ან ქადაგობა, ან მედროშეობა, ან მაგანძურობა და სხვა.<sup>1</sup> ეს პროცესი კიდევ უფრო შორს მიდის და ცალკეული უნჯი გვარები, ანდა მამიშვილობები, ანდა ოჯახები, ხშირად მემკვიდრეობითად იხდიან რამდენიმე თანამდებობას ერთად (ყველაზე მეტად ისანი, რომელთაც მემკვიდრეობით ქადაგობა ან ხუცესობა მოუდიოდა). ყოველივე ეს კი ჯვარიონთა, ხატიონთა წრის დავიწროებას იწვევდა.<sup>2</sup> ხელოსანთა მსგავსად, უფლებრივი დიფერენციაცია ხვეისბერებშიც მომხდარა, თემების უმრავლესობაში მხოლოდ ამა თუ იმ გვარის ან მამიშვილობის ხვეისბერის უფლებას შეადგენდა თავხვეისბერად, მეთასგანძედ, ან მედროშედ დადგომა.<sup>3</sup>

ხემოთი თქმულიდან გამომდინარე უ. ერიაშვილი დაასკვნის, რომ

<sup>1</sup> უ. ერიაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 170.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 177. უ. ერიაშვილის დაკვირვებით, თავხვეისბერის თუ ხუცესის მიერ სხვა თანამდებობათა მიერთების და ერთ პიროვნებაში მათი გაერთიანების საბაზი შეიძლება ყოფილიყო: ა) უნჯი, მკვიდრი მოსახლეობის შემცირება, ბ) იმ სამემკვიდრეო გვარის, ან მამიშვილობის ამოწყვეტა, რომელსაც ეს თანამდებობა მოუდიოდა, გ) როდესაც სამემკვიდრეო გვარიდან ან მამიშვილობიდან „მომსვლელი არავინა“ ან ჯვარხატმა არაფერს მოითხოვა მსახურად, ფშავ-ხევსურეთში დამოწმებულია ცალკეული, ერთეული შემთხვევები, როდესაც ჯვარ-ხატში მსახურთა რიცხვი მინიმუმამდე დაყვანილი (ერთი, ან ორი მსახური). ასეთი ერთი მსახური ხუცესია, ან თავხვეისბერი, რომელსაც წესაბამისად, ხელოსანი ან ხვეისბერი ეწოდება. ასეთი შემთხვევის მაგალითია არხოტის ჯვარი. არხოტის ჯვარიონი წარმოდგენილია მხოლოდ ერთი მსახურით ესა ხუცესი, რომელიც თავისთავში აერთიანებს ჯვრის ყველა მსახურის ფუნქციას. იშვიათად შეიძლება მეორე მსახურიც დამდგარიყო, რომელიც მედროშე იყო. თუ არა და მედროშის ფუნქციასაც ხუცესი ასრულებდა. ამიტომ, არხოტის ჯვარში მხოლოდ ერთი ხელოსანი (იშვიათად ორი) „დგებოდა სახელოში“. ეს ერთი ხელოსანი კი ხუცესი იყო. ამდენად აღნიშნულ ჯვარში ხუცესს - ერთპიროვნულ მსახურს - ხელოსანიც ეწოდებოდა, რადგან: ყველა უფლება, ხელოსნობა რომ თავისთავში გულისხმობდა, თავმოყრილი იყო ერთ პირში (უ. ერიაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 154-155). უ. ერიაშვილი აღნიშნავს, რომ „ხელისუფლების“ ასეთი ცენტრალიზაცია, როდესაც ჯვარიონ-ხატიონთა რიცხვი მინიმუმამდე დაყვანილი, არ არის დამახასიათებელი ფშავ-ხევსურეთისთვის (რა თქმა უნდა, არ ივლისსებება უახლოესი დროისათვის დამახასიათებელი მოვლენები). აღნიშნულ რეგიონში მხოლოდ ძლიერი ტენდენცია ჩანს ცენტრალიზაციისაკენ, სამაგიეროდ ეს პროცესი დამთავრებული ჩანს მთიულეთსა და ხევში. (იქვე, გვ. 156).

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 176.

საზოგადოებრივი განვითარების უფრო გვიანდელ საფეხურზე უნჯ, მკვიდრ ყმათა შორის საზოგადოებრივ-ეკონომიკური დიფერენციაცია ღრმადა წასული, რის შედეგად ჯვარ-ხატების უკან რეალურად მდგომნი ზოგჯერ ცალკეული ოჯახები არიან. ოჯახები, რომლებიც მემკვიდრეობით იღებენ ჯვარ-ხატების მსახურთა თანამდებობებს და ქმნიან ჯვარიონს, ხატიონს, წარმოადგენენ საზოგადოებრივ ჯგუფს, რომელიც სათემო მიწის ნომინალური მესაკუთრის – ჯვარ-ხატის უკან დგას და სათემო მიწის უზენაეს მესაკუთრედ უნდა იქნეს მიჩნეული.<sup>1</sup>

როგორც ვხედავთ, ფშავ-ხევსურეთში (ზოგიერთ თემში) ქონებრივი დიფერენციაციის საფუძველზე უკვე ჩამოყალიბებულია ქონებრივად მომძლავრებული ფენა, რომელიც თემის მმართველობითი ფუნქციებითაა აღჭურვილი.

მოსახლეობის ზემოთ აღნიშნული კატეგორიები – მკვიდრებიც და მოსულებიც თემის წევრები იყვნენ და ამ თემის ჯვარ-ხატის ყმებად ითვლებოდნენ, ე.ი. სამართლებრივი სტატუსით მოცემული თემის ჯვარ-ხატთან იყვნენ დაკავშირებული. ფშავ-ხევსურეთში (ისევე როგორც აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის სხვა რეგიონებში) არსებობდა კიდევ ერთი კატეგორია, რომელსაც ამანათი ერქვა. „ამანათობის“ ინსტიტუტის შესახებ საინტერესო ცნობებს გვაწვდის ალ. ოჩიაური.<sup>2</sup> მონოგრაფიულად ეს საკითხი შესწავლილი აქვს მ. კანდელაკს.<sup>3</sup>

„ამანათი“ არაბული წარმოშობის ტერმინია და ნიშნავს „შესანახად გადაცემულ ნივთს“, „რაც მინდობილია“, „მძევალს“. ან ტერმინით მრავალი ხალხი სარგებლობს. ვახტანგ VI სამართლის წიგნითაც, ამანათი შესანახად გადაცემული ნივთია. ქართულმა ხალხურმა ტრადიციამ ამ ტერმინის რამდენიმე მნიშვნელობა შემოგვინახა. კერძოდ, ამანათი არის შესანახად გადაცემული საგანი (სულიერიც და უსუ-

<sup>1</sup> ე. ერიაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 171.

<sup>2</sup> იხ. ალ. ოჩიაური, ხევსურული მასალები, II, 1949-1950, რვეული 1-2, ხევსურული ამბები. სხვადასხვა. ამანათი და აპარკი. კრებული ქართული ჩვეულებითი სამართალი. №1, თბ., 1988, გვ. 172-178; მისივე, სახატო მიწები ხევსურეთში, 1938, პირადი არქივი, საქაღალდე M'85, რვეული №3-4, ხევსურეთის ზოგიერთი ამბები, გვ. 28-30.

<sup>3</sup> იხ. მ. ბ. კანდელაკი, Из общественного быта горцев Грузии – институт аманатства, Тб., 1987, მისივე, „Аманати“ у горцев восточной Грузии, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, 1972, ტ. XVI-XVII, გვ. 293-297.

ლოც), ასევე ამანათი არის მეთემე, რომელსაც გარკვეული მიზეზების გამო მიტოვებული აქვს თავისი თემი და ეძებს მფარველობას და საცხოვრისს უცხო თემში, სადაც იგი ღრობით ცხოვრობს.<sup>1</sup> ჩვენ ტერმინი „ამანათი“ სწორედ ამ უკანასკნელი მნიშვნელობით გვიანტერესებს აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში. მ. კანდელაკის მითითებით, დასავლეთ საქართველოში, კერძოდ, მის მთიან ნაწილში, ტერმინი „ამანათი“ არ ფიქსირდება.<sup>2</sup>

თავდაპირველად უპრიანი იქნება გავარკვიოთ „ამანათობის“ მიზეზები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თუ რა აიძულებდა მთიელს მიეტოვებინა მშობლიური სოფელი და უცხო თემის მფარველობა ეძია.

ამანათობის ძირითადი, ყველაზე გავრცელებული მიზეზი იყო მკვლელობის გამო შურისძიებისაგან თავის არიდება. მ. კანდელაკი აღნიშნავს, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელები, ჩრდილოკავკასიელი მთიელების მსგავსად, ამანათობასთან დაკავშირებულ ურთიერთობებს არეგულირებდნენ ჩვეულებითი სამართლის ნორმებით. თუ მკვლეელი (მაკვლელი) იგივე სოფლიდანაა საიდანაც მკვლელი, ან თუნდაც მეზობელი სოფლიდან, მკვლელი ვალდებულია დატოვოს მშობლიური სოფელი ოჯახთან ერთად და წავიდეს ამანათად. ხევსურეთში არაგანზრახი მკვლელობის შემთხვევაშიც კი მკვლელი ოჯახთან ერთად გარბოდა შურისძიების შიშით. მოკლულის ნათესავთაგან დევნილი მკვლელი და მისი ნათესაობა იძულებულნი იყვნენ დაეტოვებინათ საკუთარი სოფელი და გაქცეულიყვნენ უფრო შორეულ და საიმედო ადგილას.<sup>3</sup>

აღ. ოჩიაური აღნიშნავს, რომ ხევსური ამანათად წავა მხოლოდ უკიდურეს შემთხვევაში, როდესაც იგი ხდება „ადგილდალეული“ ანუ კაცი, რომელსაც სოფელში ცხოვრების უფლება აღარ აქვს. ასეთი კი ძირითადად იყო „თავშამბარებული“, ე.ი. მოსისხლე, რომელსაც კაცი შემოაკვდა<sup>4</sup> და შურისძიების შიშით საკუთარ სოფელში აღარ დაედგომა და იძულებულია მფარველობა უცხო თემს სთხოვოს.

ამრიგად, ამანათობის ინსტიტუტის არსებობას აღმოსავლეთ

---

<sup>1</sup> М. Канделаки, Из общественного.... с. 9-10.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 11.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 13.

<sup>4</sup> აღ. ოჩიაური, ხევსურული მასალები, გვ. 172.

საქართველოს მთიანეთში (ისევე როგორც ჩრდილოკავკასიელთა შორის), ძირითადად განაპირობებდა სისხლის აღების ჩვეულების შემონახულობა. ამანათობის ინსტიტუტი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში XX საუკუნის 20-30-იან წლებამდე კი შემორჩა. სისხლის აღებას გარიღებული მკვლელი ამანათად უმთავრესად სხვა კუთხეში გადადიოდა, რათა უფრო ხელმიუწვდომელი ყოფილიყო შური ამბიციებისათვის (მაგალითად, ხევსურეთიდან თუშეთში, ფშავეში და მისთ.). თუმცა ფიქსირდება შემთხვევები, როდესაც ამანათი საკუთარი კუთხის ფარგლებში აფარებდა თავს. ხდებოდა ასევე ამანათად მისვლა ჩრდილოკავკასიიდან საქართველოში (მაგალითად, ლეკისა, კახეთში, ქისტისა თუშეთში და სხვა) და პირიქით.<sup>1</sup>

ამანათობის მიზეზი შეიძლება გამხდარიყო საზოგადოებრივი (თემიდან, სოფლიდან) მოკვეთა-გაძევება. საზოგადოებიდან მოკვეთილსაც აღარ შეეძლო დარჩენილიყო საკუთარ სოფელში და იგი ამანათად ჰდიოდა. საზოგადოებიდან მოკვეთა-გაძევებას იწვევდა მეთემის მიერ საზოგადოების ინტერესების ხელმყოფი მოქმედების ჩადენა. საზოგადოებაში დადგენილი საერთო წესებისადმი დაუმორჩილებლობა, მხედველობაშია თემის ღალატი, ჯვარ-ხატის ღალატი, მისი გაძარცვა, განმეორებითი ქურდობა, საქორწინო აკრძალვების დარღვევა, სქესობრივი ზნეობის წინააღმდეგ მიმართული დანაშაულობების ჩადენა და სხვა. მ. კანდელაკის მიხედვით, შესაძლოა თემი დაეტოვებინა და ამანათად წასულიყო ცილისმწამებელი, შეურაცხყოფის მიყენებელი, ასევე ამანათობის მიზეზი იყო დატყვევება (უმეტესად ძველ დროში), ასევე მცირემიწიანობა და მძიმე ბუნებრივ-კლიმატური პირობებიც, რაც მწირ საარსებო საშუალებებს განაპირობებდა.<sup>2</sup> ალ, ოჩიაურიც ამანათობის ერთ-ერთ მიზეზად სიღარიბეს, უმძიმეს ეკონომიურ მდგომარეობას ასახელებს.<sup>3</sup>

ამანათად წასული საცხოვრებლად ისეთ სოფელს ირჩევდა, რომელსაც სახელი ჰქონდა გავარდნილი, როგორც ამანათის კარგად შემნახავს და მფარველს. თავშემობარებულისთვის დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა სოფლის მდებარეობასაც, რომ მის მტერს ადვილად ვერ გაებდა

<sup>1</sup> М. Канделаки, Из общественного.... с. 15-17.

<sup>2</sup> მ. კანდელაკი, იქვე, გვ. 20.

<sup>3</sup> ალ. ოჩიაური, დასახ. ნაშრ., გვ. 172.

ამ სოფელში მისი მოკვლა. სოფელში არ უნდა ყოფილიყო მოხერხებული ჩასასაფრებელი ადგილი. თოფის სროლის და კაცის მოკვლის შემდეგ კი არც წამოსასვლელი გზა უნდა ჰქონოდა მშვიდობიანი. მკვლელის მოკვლისას სხვა გვარის კაცს ჩარევის და საპასუხო სროლის უფლება არ ჰქონდა, მაგრამ ზოგიერთი სოფლის შიში მაინც იყო და ადვილად ვერავინ გაბედავდა იქ შემოხიზნული ამანათის მოკვლას, ანდა იყო განაპირა სოფლები, სადაც ქისტების შიში ჰქონდათ და დღისით და ღამით ადგილობრივი მცხოვრებნი თვალყურს ადევნებდნენ ყველა მიმსვლელ-მომსვლელს. თუ ასეთ სოფელს ამანათი მიეზარებოდა, ამ სოფლის წარმომადგენლები შეუთვლიდნენ ამანათის მტერს: ურჯულო მტერს დღე და ღამე ვყარაულობთ და აქ ნუ გაივლით, თორემ შესაძლოა ქისტი გვეგონოს და თქვენ შემოგვაკედოთ. ამისთვის თავს არ დავიდებთ (ე.ი. მკვლელობისთვის პასუხს არ ვაგებთ). ჩვენ ადგილში მას თავი დაანებეთ, ჩვენს ადგილს რომ გასცილდება, მაშინ რაც გინდათ უყავით. ჩვენ ამ კაცს (ამანათად მიღებულს) გვერდში არ ვუდგევართ, უბრალოდ ჩვენს ოჯახებს ვიცავთ.<sup>1</sup>

ამანათის მიღებაზე უარის თქმა სოფლისთვის სირცხვილად ითვლებოდა. ამიტომ უარის თქმის ფაქტები იშვიათობას წარმოადგენდა. რაც უფრო მეტ ამანათს შეინახავდა თემი, იმდენად უფრო ძლიერ და სახელოვან თემად ითვლებოდა.<sup>2</sup> ამასთან, მ. კანდელაკი მიუთითებს სალოცავის გაძლიერების ფაქტორს ამანათების მიღების ხარჯზე. მისი თქმით, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თითოეული სალოცავის სიძლიერე, პირველ რიგში, ყმათა სიმრავლეზე იყო დამოკიდებული. ამდენად, ჯვარ-ხატის თითოეული მსახური, რომელიც ჯვარ-ხატის არჩეულად ითვლებოდა, თემის შევსებას ამანათებით ცდილობდა.<sup>3</sup> სოფელი უცხო თემის წევრს ამანათად იღებდა და მფარველობას უწევდა იმიტომ, რომ სიბრალულს, თანაგრძნობას იჩენდა მის მიმართ. ამასთან, როგორც მ. კანდელაკი აღნიშნავს, უპირველესი მიზეზი ამანათის

<sup>1</sup> ალ. ოჩიაური, დასახ. ნაშრ., გვ. 173.

<sup>2</sup> მ. კანდელაკი, ქართველ მთიელთა ტრადიციული ყოფის ისტორიიდან, თბ., 2001, გვ. 21.

<sup>3</sup> М. Канделаки, Из общественного... с. 33.

<sup>4</sup> მ. კანდელაკი, ქართველ მთიელთა ტრადიციული ყოფის ისტორიიდან, თბ., 2001, გვ. 34.

მიღებისა ესაა თემის, სოფლის რიცხოვნების ზრდა.<sup>4</sup> აღ. ოჩიაური თავის „ხევსურულ მასალებში“ აღწერს ამანათის მისვლას იმ სოფელში, რომელსაც მფარველობა უნდა სთხოვოს: ამანათად მიწული კაცი სოფელში თაოსან კაცთან მივიდოდა. ნათესავეც რომ ყოლოდა ამ სოფელში, მასთან მცირე ხნით გაჩერდებოდა, ხოლო შემდეგ სოფლის კითხულ კაცს მიაკითხავდა. იგი ხშირ შემთხვევაში იმ ჯვარის გამძღოლი იქნებოდა, რომელიც ამ სოფელში ყველაზე დიდი ჯვარი იყო. ამანათად მისული ჯერ ამ კაცს გამოუცხადებდა თავის სურვილს და სთხოვდა დახმარებას, რომ ამ სოფელს ამანათად მიეღო, მანამ სანამ თავის სოფელში დაბრუნების დრო არ მოვიდოდა. ეს კაცი შეარჩევდა დროს და სოფელს შეყრიდა.<sup>1</sup> შეკრება ხდებოდა ჯვარ-ხატის კარზე, ან სოფლის შესაკრებ ადგილას („საფიხენოში“).<sup>2</sup> სოფლის ყრილობას ამანათიც ესწრებოდა. სოფლის თავშეყრის ინიციატორი სოფელს უცხადებდა მოსულის სახელს, მის თხოვნას და სოფელს მის მოწოდებას დაეკმაყოფილებინა ეს თხოვნა. იგი სოფელს ეტყობოდა, რომ ეს კაცი მოსულია ჯვარის და ჯვარის ყმათა სახეყრად. მას ისეთი საქმე მოუხდა, რომ ადგილდალეულია, აღარ დაუდგომება იქ, სადაც ცხოვრობდა, თორემ ამანათობა არც სჭირდებოდა და არც ეკადრება. ამ კაცს ისეთი საქმე მოუხდა, რომ აღრე სხვასაც მოსვლია და მომავალშიც მოუვა. იგი ითხოვს თემის მფარველობას, მივიდოთ იგი სოფელში, სათემო საქმეშიც და საჯვარო საქმეშიც, მტერთანაც და მოკეთესთანაც ჩვენ გვერდით იქნება. გაივლის დრო და სოფელში მისვლის საშუალება რომ ექნება, წავა და აქედან სიციეთის მეტს არაფერს წაიღებს. ამ კაცის სიტყვის დამთავრების შემდეგ, მისული კაცი ქუდს მოიხდიდა, გამოვიდოდა ხალხის წინ და ხალხს მიმართავდა. თქვენი ჭირიმეთ, მე მომიხდა ეს უბედურება, გთხოვთ გაიზიაროთ იგი, გამიგია, რომ თქვენ კეთილი ხალხის სახელი გაქვთ, ჯვარიც ძლიერი გყავთ. რაკი შეიძლება მომკლან მოვედი თქვენთან და ჯვარსაც გეხვეწებით და კაცსაც: მომიშვით თქვენ სოფელში. შესაძლოა დიდხანს არც შეგაწუხოთ, იქნებ ხვალვე მკლავენ. სხვა ვერაფერში თუ არა მწყემს-მუშაში ხომ გამოგადგებათ, გამომცადეთ და თუ საძმოდ, სასოფლოდ ვერ ვივარგო გამაგდეთ. ამანათს გინდა დღეს გააგდებთ,

<sup>1</sup> ალ. ოჩიაური, დასახ. ნაშრ., გვ. 173-174.

<sup>2</sup> მ. კანდელაკი, ქართველ მთიელთა ტრადიციული ყოფის ისტორიიდან, თბ., 2001,

გინდა ხვალ. ამანათად მისული თავის სიტყვას რომ დაასრულებდა და დაჯდებოდა, უკვე სოფლის უფროსი ხალხი სათითაოდ წარმოთქვამდა სიტყვას. ისინი იტყოდნენ, რომ ამანათის მიღება და მისთვის დახმარების გაწევა მიღებული წესია, თუმც მნიშვნელობა აქვს იმას, თუ რა მიზეზით გახდა იგი ამანათი. თუ უმიზეზოდ მოკლა კაცი, იგი შესანანი არ არის, ასეთ კაცს შეიძლება აქაც მსგავსი რამ მოუხდეს. თუ მტრისაგან ძალდატანების მიზეზით, შერცხვენის გამო მოუკლავს, მაშინ ეს სხვაა და ასეთი კაცი შესაბრალისიცაა და შესანახიც. თუმცა ამანათს უნდა ახსოვდეს, რომ ის ამანათია, აქაური არ არის, არც აქაური წყალ-ადგილის პატრონია, არც აქაური ჯვარის ყმაა. აქ ისეთი ხალხი არაა, რომ ამანათს მეტისმეტი ხათრი მოსთხოვონ, მაგრამ არც უხათრობა ვარგა (და მოჰყავთ მაგალითები წინანდელი ამანათებისა, რომლებიც უხათროდ იქცეოდნენ), ასევე იხსენებენ ამანათებს, რომელთაც სოფლის საიდუმლო თემში გაიტანეს, ასევე თავისი უღირსი საქციელით ცუდი სახელი დაიმკვიდრეს. ზოგმა გზები დაისწავლა და მათი წასვლის შემდეგ ჯოგოდან ხარები და ცხენები დაიკარგა, ზოგი ამანათი არც სოფლის ჭირნახულს უფრთხილდებოდა, სოფელს არაფერს ეკითხებოდა, უქმეს ტეხდა. აი, ასეთ რამეს ნუ გააკეთებს, ამას არ შეუურიგდებით (ასეთი სიტყვებით აფრთხილებდნენ ამანათად მოსულს, რომ მსგავსი ქმედებები არ გაეხდეს). თუ კარგად მოიქცევა დარჩეს ჩვენთან. იყვნენ ჩვენთან ისეთი ამანათებიც, რომ მათი წასვლა სოფელს სწყენია, აღარ გვეთმობოდა, ყველა საქმეში გვერდში გვედგა. შევინახოთ ეს კაცი. თუ სოფლისთვის უსარგებლო აღმოჩნდა ვეტყვი, რომ სხვაგან წავიდეს, თუმცა არც ამის თქმა არის კარგი. ამანათს რომ მივიღებთ, კიდევაც უნდა შევინახოთ, აბა რა უნდა ვქნათ? კაცი ხვეწნა-მუდარით არის მოსული, უჭირს მას, მტერი მოჰყვება და თუ მივიღეთ სოფელში მის მტერს ხელი უნდა შევეშალოთ. მტერმა რომ მოკლას ეს სოფლის დიდი სირცხვილია, შემდეგ თითო-ოროლა ყრილობის მონაწილე ჩაერეოდა საუბარში და თავის აზრს გამოთქვამდა, შეიძლება ამანათის მიღებაზე ვინმეს ნაწილობრივი წინააღმდეგობაც გაეწია. საბოლოოდ სოფლის ყრილობა მიიღებდა გადაწყვეტილებას შეეფარა ამანათი, ხოლო ეს უკა-

---

<sup>1</sup> აღ. ოჩიაური. დასახ. ნაშრ., გვ. 175-176.



ნასკნელი მადლობას მოახსენებდა სოფელს.<sup>1</sup> როგორც ვხედავთ, ამანათის შეფარების თაობაზე გადაწყვეტილების მიღება სოფლის ყრილობის პრეროგატივას წარმოადგენდა., სოფელი ამანათის მიღებაზე იშვიათად თუ იტყოდა უარს, თუმცა, როგორც დაინახთ, აფრთხილებდა ამანათს, რომ თუ ის დაარღვევდა სოფელში დადგენილ წესებს, ხელს აიღებდა მის მფარველობაზე და სოფელს დაატოვებინებდა.

ამანათად მიღებაზე თანხმობის შემდეგ უახლოეს დღეობაზე ტარდებოდა მსხვერპლშეწირვა, რაც დაკავშირებული იყო სოფლის, ჯვარხატის მიერ მფარველობის მთხოვნელი პირის ამანათად მიღებასთან. ამანათი მოიყვანდა ერთ საკლავს – ცხვარს, თოხლს ან ბატკანს, საკლავს დასტური სასაკლაოზე წამოაყენებდა, ამანათთან ერთად შეიყრებოდა სოფლის ხალხიც. ყველანი მზის ამოსახედისაკენ დაღებოდნენ ქუდმოხდილნი. ხუცესი დანით ხელში საკლავთან დგებოდა და იხუცებდა, ამ დროს იგი ჯვარს თხოვდა ამანათის, მისი ოჯახის შევლას, ახვეწებდა მას ჯვარს, სოფელს. შემდეგ ხუცესი საკლავს დაკლავდა და სოფელი ხუცესთან ერთად ამანათს და მის ხელშემწყობ თანასოფელს დაამწყალობებდა და დაარისხებდა მის მოღალატეს, ვინც მას მტრისგან არ დაიცავდა. ამის შემდეგ სოფელი ითვლებოდა, ამ კაცის მფარველად, იცავდნენ მტრისაგან, ეხმარებოდნენ გაჭირვებაში. მას საჯვარო მამულიდან ორი-სამი დღის მამულსაც მისცემდნენ (მამული უნდა ყოფილიყო ბარის მოსავლიანი მიწა, სადაც შესაძლებელი იყო სასუქის შეტანა. უვარგის და სამთო მიწას ამანათს არ მისცემდნენ). ხალხის შეხედულებით ამანათი ხალხსაც ეკუთვნოდა და ჯვარსაც, რადგან საკლავით, როგორც ერთს, ისე მეორეს მიეძარა.<sup>1</sup>

უპირველეს ყოვლისა სოფელი ზრუნავდა ამანათად მიღებულის უსაფრთხოებაზე და ამისათვის სათანადო ღონისძიებებსაც ატარებდა, რადგანაც როგორც გამოჩნდა, ამანათს თუ მოკლავდნენ სოფლისათვის დიდი სირცხვილი იყო. საკმაოდ ხანგრძლივი დროის განსავლობაში სოფლის ახალგაზრდობა, მორიგეობით, ყოველ დღით ათვალთქმობდა იმ ადგილებს, სადაც შესაძლოა ამანათის მტერი ჩასაფრებულიყო. თუ ნახავდნენ ვინმეს, მას ხმას არ გასცემდნენ, ბრუნდებოდნენ უკან. შემდეგ მასთან მიჰყავდათ საკლავი და სთხოვდნენ აქედან წასვლას.

<sup>1</sup> ალ. ოჩიაური, დასახ. ნაშრ., გვ. 176; მისივე, სტუმარ-მასპინძლობა ხევსურეთში, თბ., 1980, გვ. 247-248.

ასეთი თხოვნა (შესაწირი საკლავის მიყვანით) უდიდეს თხოვნად ითვლებოდა და ამიტომ ეს ამანათის მტერს ჩასაფრებაზე უარის თქმას და წასვლას აიძულებდა. საკლავს იშვიათად დაკლავდნენ, უფრო ხშირად პატიობდნენ საკლავის მიმტანებს და საკლავს უკან აბრუნებდნენ.<sup>1</sup> ასეთ ვითარებაში ამანათი შედარებით უსაფრთხოდ გრძნობდა თავს, ოჯახიც ჩამოჰყავდა და სოფლის დახმარებით იწყებდა საოჯახო მეურნეობის შექმნას. ამანათობის პირველ წელს გარკვეულ შეღავათებს აძლევდნენ, მაგალითად, არ ავალდებულებდნენ ემწყემსა სოფლის საქონელი (ეს ვალდებულება ყველა ოჯახს ჰქონდა მორიგეობით. ამანათის ძროხები ისე დადიოდნენ ნახირში, რომ ამანათი თავისუფალი იყო მწყემსობისაგან). სოფლელები ყველაფრით ემსახურებოდნენ ამანათს, რაც კი შეეძლოთ: ზოგი სახნავ მიწას მისცემდა ერთი წლით მოსახნავად, ზოგი სათიბ მთას გაათიბინებდა (შეიძლება სოფლის სათიბებიდან მიეცათ), ზოგი ხარებს დაახმარდა, ზოგი თვითონ დაეხმარებოდა საქმეში, ზოგი ჯამს მისცემდა, ზოგი კოვზს ან რაიმეს საოჯახო მოწყობილობიდან, ზოგი ქერს მისცემდა დასათესად, ზოგი ოჯახის გადმოყვანაში ეხმარებოდა, სოფელივე გამოუნახავდა თავისუფალ სახლს, რომ შესულიყო (ახალი სახლის აშენების უფლება ამანათს არ ჰქონდა, იგი სადმე დროებით უნდა შესულიყო სხვის სახლში). სახლი ისეთ ადგილზე უნდა ყოფილიყო, რომ მტერს ადვილად ჩასაფრების საშუალება არ ჰქონოდა.<sup>2</sup> ამანათიც, თავის მხრივ, ყოველნაირად ეხმარებოდა ახალ თანასოფლელებს: მუშაში გაჰყვებოდა, თავისუფალ დროს სხვადასხვა საქმეში ეხმარებოდა. ამანათი და მისი ცოლ-შვილი ხატრით ექცეოდნენ თავის ახალ მეზობელ სოფლელებს, ვერავის აწყენინებდნენ. ამანათი საჯვარო საქმეში, ხვინაში და მკაში იღებდა მონაწილეობას, დასტურად კი არ დააყენებდნენ მას. სოფელში ჩხუბი რომ მოხდებოდა გვარებს შორის, ჩაერეოდა შუაგულად მტრების შერიგებაში. სოფლებებსაც მისი ხატრი ჰქონდათ და ადვილად რიგდებოდნენ. ამანათი თანდათან ეგუებოდა ახალ გარემოს, თანასოფლელებიც ერვეოდნენ მას და დროთა განმავლობაში უკვე ამანათად აღარ აღიქვამდნენ და თუ ამანათს სამუდამოდ მოუწყვედა

<sup>1</sup> ალ. ოჩიაური, სახატო მიწები ხევსურეთში, 1938 წ. პირადი არქივი, საქაღალდე. M'85, რეგული №4, გვ. 30.

<sup>2</sup> ალ. ოჩიაური, ხევსურული მასალები, გვ. 177.

მოცემულ თემ-სოფელში დარჩენა, მისი მიღება თემის წევრად უმტკივნეულოდ, უპრობლემოდ მოხდებოდა, რადგანაც ხალხს იგი გარკვეული ხნის განმავლობაში გამოცდილი ჰყავდა ჭირსა და ლხინში და უკვე თავისიანად თვლიდა მას.

ამანათი, როგორც დროებითი მცხოვრები იმ სოფლისა. რომელმაც იგი შეიფარა, ცხადია, შეზღუდული იყო უფლებებში. როგორც უკვე აღინიშნა, მას არ ჰქონდა უფლება აემენებინა სახლი, არ ჰქონდა უფლება ეყიდა მამული, ე.ი. არანაირი უფლება სოფლის, თემის მიწა-წყალზე არ ჰქონდა. როგორც გამოჩნდა, არ იყო ამ სოფლის ჯვრის ყმა აქედან გამომდინარე შედეგით. ეს შეზღუდვები შემდეგ გამონათქვამებშიც ჩანს: „ვინა გეითხავს შენ ამანათად მოსულოო ამ წყალადგილსასო“, ხშირად ეტყოდნენ მათ, ან „საიდანაც მოსულხართ იქ წადით, აქ თქვენ მამულს ვინ მოგცემთ, განა აქაური მიწა-წყლის შვილები ხართ“ და მისთ. ალ. ოჩიაურის მითითებით, ამანათის შეზღუდვები მიწის, თუ სახლის ყიდვასთან დაკავშირებით უფრო ძველ დროში მოქმედებდა, შემდეგ კი, დროთა განმავლობაში ვითარება შეიცვალა, უფრო მოგვიანებით ამანათები სახლსაც ყიდულობდნენ და ზოგიერთებმა მამულიც იყიდეს, როცა წავიდნენ, ისევ გაყიდეს თავისი ნაყიდი. ამანათს და მისი ოჯახის წევრებს თანასოფლელებთან იმართებაში ისეთივე საქორწინო აკრძალვები ჰქონდათ, როგორც სოფლის ძირითად მცხოვრებლებს ერთმანეთთან იმართებაში. როგორც ალ. ოჩიაური დაასკვნის, ამანათობა არ იყო ადვილი. ამანათსაც და მის ცილშვილსაც უძნელდებოდა მუდამ თავმდაბლად და ხათრით ქცევა სოცლებთან. ის ვერავის გამოარჩევდა, ყველა ახალ თანასოფელელთან ერთნაირი ურთიერთობა უნდა ჰქონოდა, თუნდაც რომელიმე მათგანი მისი ნათესავი ყოფილიყო, რომ ვინმეს არ ეთქვა, იმასთან არის კარგად და ის დაეხმაროსო. იგი მთლიანად სოფელს იყო მიკედლებული და ამიტომ არავის ანსხვავებდა, რომ სოფელს მთლიანად გაეწვია მიათვის დახმარება.<sup>1</sup> ცხადია, ამანათი თუ დაარღვევდა მის მფარველ თემში, სოფელში დადგენილ ყველასათვის საგალღებულო საერთო წესებს, იმ შინაგანაწესს, რომელიც აქ მოქმედებდა, მას უარს ეტყოდნენ მფარველობაზე და სოფელს დაატოვებინებდნენ.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> ალ. ოჩიაური, ზვესურული მასალები, გვ. 177-178.

<sup>2</sup> М. Каиделаки, Из общественного... с. 50.

როგორც ვნახეთ, შესაბამის გაფრთხილებას ამანათი მისი მფარველობაში მისაღებად გამართულ სოფლის ყრილობაზე იღებდა სოფლის მცხოვრებთა მხრიდან. ამანათისთვის გაძევების საფუძველი შეიძლება გამხდარიყო სოფლის პირის გატეხვა, თემის ღალატი, სოფლის საიდუმლოს გარეთ გატანა, უღირსი საქციელი, რაიმე არეულობის შეტანა სოფლის ცხოვრებაში, მაგალითად, სოფელში ხშირად ატეხდა ჩხუბს, დაიწყებდა ხანჯლის ქნევას, მისი ცოლის ან ქალიშვილების ენატანიობით ხალხი დაუპირისპირდებოდა ერთმანეთს, არ უფრთხილდებოდა სოფლის ქონებას, ხათრს არ უწევდა სოფელს, სოფელს აღარაფერს ეკითხებოდა, ერეოდა სასოფლო საქმეებში, ამკარად მოურიდებლად არ იცავდა უქმეს და სხვა.<sup>1</sup>

ამანათად ყოფნის განმავლობაში ამანათის მთელი ძალისხმევა მიმართულია იქითკენ, რომ მიიღოს საკუთარ თემში დაბრუნების უფლება. ცდილობს მის მიერ მოკლულის ოჯახთან, ნათესაებებთან შერიგებას. ამისათვის კი მან ჩვეულებითი სამართლით დადგენილი წესები უნდა შეასრულოს, ეს საკმაოდ რთული და მრავალმხრივი პროცესია, რომელიც შესაძლოა რამდენიმე წელი (3 და მეტი) გაგრძელებულიყო (ამ წესების შესახებ აქ არ ვსაუბრობთ. მათზე დაწვრილებით საუბარი, ჩვენი აზრით, უფრო უპრიანი იქნება მკვლევლობის და სისხლ-მესისხლეობის ინსტიტუტის მონოგრაფიული შესწავლის დროს).

თუ შერიგების მცდელობა წარმატებული აღმოჩნდებოდა, ამანათი მშობლიურ სოფელში დაბრუნების უფლებას მიიღებდა და ოჯახითურთ დატოვებდა შემფარებელ სოფელს, რითაც მისი ამანათობა დასრულდებოდა. თუმცა შესაძლოა შერიგების პროცესი გართულებულიყო და შედეგი არ გამოეღო. ამ შემთხვევაში ამანათს ახალ თემში დარჩენა სამუდამოდ მოუწევდა. ამისთვის იგი ამანათის კატეგორიიდან თემის წევრობის კატეგორიაში უნდა გადასულიყო. ე.ი. ხდებოდა ამ თემის ჯვარ-ხატის ყმა და თემის მიწის მფლობელი, რისთვისაც მას უნდა შეესრულებინა ხარ-ქვაბით შეყრის (ხევსურეთი), ან „ხარით გაფიცვის“ (ფშავე) ცერემონიალი.<sup>2</sup> როგორც დავი-

<sup>1</sup> აღ. ოჩიაური, დასახ. ნაშრ., გვ. 175.

<sup>2</sup> „ხარ-ქვაბით“ შეყრის და „ხარით გაფიცვის“ შესახებ ჩვენ ზემოთ გვქონდა საუბარი და უფრო დაწვრილებით შესაბამისი რიტუალის აღწერა აქ მიზანშეწონილად არ მიგვაჩნია.

ნახეთ, ე. ერიაშვილის მიხედვით, იგი ამით „მოსულის“ სტატუსს იღებდა.

სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულია განსხვავებული მოსაზრებანი ამანათობის ინსტიტუტის, ასევე „ამანათისა“ და „მოსულის“ ურთიერთმიმართების შესახებ. მხედველობაშია ე. ერიაშვილისა და მ. კანდელაკის მოსაზრებანი ამ საკითხთან დაკავშირებით. ძირითადი განსხვავება მდგომარეობს იმაში, რომ მ. კანდელაკის აზრით, ამანათისა და მოსულის მნიშვნელობა ერთია, თანაც „მოსული“, როგორც მოსახლეობის ცალკე კატეგორია არ არსებობს, ამ ტერმინს რაიმე სოციალური დატვირთვა არ გააჩნია.<sup>1</sup> როდესაც უცხო თემიდან მოსული „ხარით შეეყრება“ ახალ თემს, იგი მოსულის კატეგორიაში კი არ გადადის (თემის წევრთა ასეთი სოციალური კატეგორია მ. კანდელაკის მიხედვით საერთოდ არ არსებობს), არამედ ხდება თემის სრულყოფილი წევრი, თემის მკვიდრი მოსახლე. კერძოდ, მ. კანდელაკი მიუთითებს, რომ ამანათისათვის მიწის გადაცემა არის საფუძველი იმისა, რომ მან მიიღოს მისი მფარველი თემის მკვიდრი მცხოვრების სტატუსი.<sup>2</sup> ე. ერიაშვილის მიხედვით კი, ამანათი და მოსული სრულიად განსხვავებული კატეგორიებია. მისი თქმით, მოსულისა და ამანათის ინსტიტუტების გაიგივება არაერთარ შემთხვევაში არ შეიქცევა. ავტორი მოსულს განიხილავს, როგორც სოციალურ კატეგორიას აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში. მისი თქმით, ამანათობას ჰქონდა თავისი დასაწყისი და დასასრული. ის, რაც ამანათობის დასაწყისსა და დასასრულს შორის იყო მოქცეული იყო ამანათობის შინაარსი და მისი სტატუსის განმსაზღვრელი. დასასრული ამანათობას კი შეიძლება ორნაირი ჰქონოდა: 1) როდესაც ამანათი შეურიგდებოდა მოსისხლეს და საცხოვრებლად თავის თემს უბრუნდებოდა და 2) როდესაც ის ვერ შეურიგდებოდა მოსისხლეს და იძულებული იყო ასალ თემში მუდმივად დასახლებულიყო. ასეთ შემთხვევაში იგი ხდებოდა თემის წევრი და მოსულის სტატუსით მკვიდრდებოდა, ე.ი. ამანათი თემის მოსახლეობის იმ კატეგორიაში გადავიდოდა, რომელსაც მოსული ერქვა (მკვიდრის საპირისპიროდ), თემში, რა თქმა უნდა, იცოდნენ, რომ იგი „ამანათად ნამყოფი“ (ადგილობრივი, მთიანეთის ტერმინი) იყო. ამანათ-

<sup>1</sup> М. Канделаки, Из общественного..., с. 133-134.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 67.

ოობისაგან განსხვავებით, მოსულობას მხოლოდ დასაწყისი ჰქონდა, დასასრული კი არა: მას თავისი ვადა არ ჰქონდა, ამანათობას კი ჰქონდა (სამ, ან ხუთ წლამდე).<sup>1</sup> უ. ერიაშვილს თავისი მოსაზრებების განსამტკიცებლად მოჰყავს ეთნოგრაფიული მასალები (ძირითადად ალ. ოჩიაურის).<sup>2</sup> როგორც ვხედავთ (ეს ზემოთაც გამოჩნდა), მ. კანდელაკისაგან განსხვავებით, უ. ერიაშვილის მიხედვით, ყოველი თემის წევრი მკვიდრი არ არის, მკვიდრი ძირითადად თემის პირველმოსახლეა, ხოლო ყოველი ამანათი, რომელიც ხარით შეეყარა მფარველ თემს არის „მოსული“, რომელიც თემის წევრად კი ითვლება, თუმცა მკვიდრთან შედარებით გარკვეული უფლებამოსილებანი შეზღუდული აქვს, ან ზოგიერთი უფლებამოსილების შესაძენად გარკვეული გამოსაღები უნდა გაილოს (თუ რაში გამოიხატება ეს ზემოთ გვქონდა საუბარი მკვიდრის და მოსულის კატეგორიების დახასიათებისას).<sup>3</sup>

გარკვეული განსხვავებანი მ. კანდელაკისა და უ. ერიაშვილის მოსაზრებებს შორის ამანათობის ინსტიტუტის არსთან და სტატუსთან დაკავშირებითაცაა, თუმცა ამაზე აქ არ შევჩერდებით.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> უ. ერიაშვილი, ამანათობის საკითხისათვის აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის „მაცნე“, ისტორიის... სერია, 1988, №2, გვ. 148-149.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 150-154.

<sup>3</sup> ორივე ავტორის მიხედვით, თუ ამანათი ახალ თემს „ხარით შეეყრებოდა“ ამ თემის წევრად ჩაითვლებოდა და ამით საკუთარ ამანათობას, წერტილს დაუსვამდა. მხოლოდ ახალ თემში დამკვიდრებული ეს ყოფილი ამანათი, მ. კანდელაკის მიხედვით, მკვიდრი მოთემე ხდება, ხოლო უ. ერიაშვილის მიხედვით არა მკვიდრი, უნჯი, არამედ მოსული. უ. ერიაშვილი თავის ნაშრომში „უძველესი...“, ჩვენი აზრით, საკმაოდ დამაჯერებლად გვიჩვენებს, რომ თემის წევრები, მოცემული სალოცავის (ჯვარ-ხატის) ყმები, უფლებრივი თვალსაზრისით განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, კერძოდ, თემის პირველმოსახლენი მეტი უფლებების მატარებელნი არიან, ვიდრე ამანათად ნაყოფნი, რომლებიც „ხარ-ქვაბათ“ შეეყარნენ ამ თემს. ამიტომ თემის წევრთა, სალოცავის ყმათა წარმოჩენა არა მხოლოდ მკვიდრების, უნჯების კატეგორიის სახით და „ხარით შეყრილი“ მეთემეებისა მკვიდრთაგან, უნჯთაგან განსხვავებული კატეგორიის სახით სახვებით მიზანშეწონილია. უ. ერიაშვილის თანახმად კი, ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით, ეს კატეგორია სწორედ ტერმინ „მოსულით“ აღინიშნება.

<sup>4</sup> უფრო დაწვრილებით ამ პოლემიკის შესახებ იხ. М. Канделаки, Из общественного быта горцев Грузии – институт аманатства, თბ., 1987; უ. ერიაშვილი, ამანათობის საკითხისათვის აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში. საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის „მაცნე“ „ისტორიის...“ სერია, 1988, №2.

ამანათობის ინსტიტუტი მსგავსია საქართველოს მთიანეთში გავრცელებული აპარეკობის ინსტიტუტისა, თუმცა არსებითად განსხვავდება მისგან. აპარეკის შესახებ ხევსურულ სინამდვილეში ცნობებს გვაწვდის ალ. ოჩიაური. მის შესახებ მეცნიერული კვლევა უწარმოებია მ. კანდელაკს.<sup>1</sup>

როგორც ალ. ოჩიაური აღნიშნავს, აპარეკი ის პიროვნებაა, რომელიც თავის სოფელს გაწირავს და სხვაგან გადაიხიზნება, რაც კარკვეული მიზეზებით ხდება. საერთოდ, თუ უკაცური კაცის გვარს კაცრიელი გვარის ხალხი ჩაგრავედა – მამულს ეცილებოდა და ართმევდა ძალით, მას კი მომხრე არავინ ჰყავდა და ვერ უმკლავდებოდა მოპირდაპირეს ან ვთქვათ, დაჭრეს კაცი და „დრამა“ (დადგენილი ქონებრივი საზღაური) აღარ მისცეს, არაფრად ჩააგდეს, ან კაცი მოკვდა ჩხუბში, მკვლეელი იცინან, მაგრამ ის მაინც არაფრად აგდებს მოკლულის ოჯახს და ხევსურული წესით რიგს არ აყენებს. ასეთ შემთხვევაში ეს დაჩაგრული კაცი კაცებს (შუაკაცებს) მიუგზავნის დამჩაგვრელს და შეუთვლის, რომ გაუსწორდეს მას ხევსურული რჯულით, წინააღმდეგ შემთხვევაში გაწირავს სახლ-კარს, „მთა-ბარს“, ადგილ-წყალს და წავეა აპარეკად. ხოლო აპარეკად წასული კაცი, ყველამ იცოდა, რომ თავზე ხელს იღებდა და მოპირდაპირეს მოკვლას უქადა. ამიტომ ის წინასწარ გაეცლებოდა ოჯახს, რომ დამჩაგვრელის მოკვლის შემდეგ წასვლა არ გამძნელებოდა. ამ მიზეზით დამჩაგვრავი ხშირად დათმობაზეც მიდიოდა და აპარეკის მხრიდან სისხლისღვრის თავიდან ასაცილებლად შუაკაცების მეშვეობით მას ურიგდებოდა. თუმცა თუ აპარეკად წასული კაცი მტერს არ მოკლავდა, დიდ სირცხვილად ითვლებოდა, ხალხი დასცინებდა: „თუ ვერას უზამდა, ადგილს და სახლ-კარს რადღა ანებებდა თავსაო?“ აპარეკი წავიდოდა სხვა სოფელში თავის ნაცნობ-მეგობრებთან, ან, თუ ყავდა, ნათესავთან მიდიოდა და დროებით იქ ცხოვრობდა. ის სოფელს არ თხოვდა მუდმივ საცხოვრებელ ადგილს და ბინას. იგი რამდენიმე დღეს ერთ სოფელში დარჩებოდა, მერე

---

<sup>1</sup> იხ. ალ. ოჩიაური, ხევსურული მასალები, 1949-1950, ხევსურული ამბები. სხვადასხვა. ამანათი და აპარეკი, კრ. ქართული ჩვეულებითი სამართალი, №1, 1988, გვ. 178-182; მ. კანდელაკი, ქართველ მთიელთა ტრადიციული ყოფის ისტორიიდან (უცხოის გაათვისების წესი), თბ., 2001, გვ. 54-63; М. Канделаки, Из общественного..., с. 106-110.

იქიდან სხვაგან წავიდოდა და თან ჩუმად თავის სოფელში დადიოდა მისი დამჩაგრავის მოსაკლავად.<sup>1</sup> ალ. ოჩიაურს მოჰყავს ხევსურეთში აპარეკად გასვლის კონკრეტული ფაქტები, სადაც ჩანს, რომ აპარეკად გასულს შესაძლოა მართლაც მოეკლა მისი დამჩაგრელი, თანაც რამდენიმე პიროვნება, ანდა შესაძლოა შუაკაცებს შეერიგებინათ აპარეკად გასული მის დამჩაგრელებთან.<sup>2</sup> აპარეკად გასული წინასწარ ოჯახს გახიზნავდა ნათესაებთან, ქონებასაც იქ გადაზიდავდა.<sup>3</sup> შესაძლოა აპარეკად რამდენიმე პირი ერთად წასულიყო.<sup>4</sup>

ამრიგად, პიროვნება აპარეკად გადიოდა ძირითადად სისხლ-მესისხლეობის, ჭრა-ჭრილობის, მისი ქონებრივად შევიწროების მიზეზით. ეს მას შემდეგ მოხდებოდა, რაც დაჩაგრული მყარად გადაწყვეტდა დამჩაგრელის მოკლას. სისხლ-მესისხლეობის საქმეზე აპარეკად წასული, თუ სისხლს ვერ აიღებდა, სოფელში დაბრუნებულს, მიუხედავად დამჩაგრელთან შერიგებისა, ყოველთვის დააყვედრებდნენ, რომ აპარეკად წავიდა და ვერაფერი გააწყო. ამის გამო იყო, რომ უკიდურეს წუთამდე აპარეკად წასვლას არავინ გაბედავდა. ამ ნაბიჯს მხოლოდ მოწინააღმდეგის მოკვლის გადაწყვეტის შემდეგ გადადგამდა.<sup>5</sup>

მ. კანდელაკი აპარეკის ბუნებას ამანათთან შედარებით წარმოაჩენს. მისი თქმით, ორივე გადახიზნულია, ორივეს საცხოვრებელი ადგილებიდან წასვლის მიზეზები თანხვედნილია, მაგრამ მათ შორის არსებითი განსხვავებანია. კერძოდ, ამანათი ცდილობს ახალ ადგილზე დამკვიდრებას, სანდო თავშესაფარს, მას მფარველობას აღმოუჩენს მთელი სოფელი, ამანათი უპირატესად, ახალ ადგილზე გარკვეული ღროის შემდეგ ცოლ-შვილით დაბინავდებოდა, პირუტყვსაც იქ მირეკავდა. თუ ცოლ-შვილი არ ყავდა, დაოჯახდებოდა კიდევ მფარველი თემ-სოფლისათვის სავალდებულო საქორწინო ეგზოგამიის დაცვის პირობით. აპარეკი კი არ ეძებს ახალ, მუდმივ საცხოვრისს. მისი ქმედება მიმართულია მოწინააღმდეგის უკეთ დასაზვერად და თავისი საბოლოო

<sup>1</sup> ალ. ოჩიაური, დასახ. ნაშრ., გვ. 178-179.

<sup>2</sup> ალ. ოჩიაური, იქვე, გვ. 179-182.

<sup>3</sup> ალ. ოჩიაური, იქვე, გვ. 179.

<sup>4</sup> ალ. ოჩიაურს აღწერილი აქვს შემთხვევა, როცა მოკლულის სამი ალალი ბიძაშვილი წავიდა აპარეკად (ალ. ოჩიაური, იქვე, გვ. 181).

<sup>5</sup> მ. კანდელაკი, ქართველ მთიელთა ტრადიციული ყოფის ისტორიიდან, თბ., 2001, გვ. 59.



მიზნის აღსასრულებლად. სოფელი, სადაც აპარეკმა თავი შეაფარა, არ აგებს პასუხს მასზე და არც მფარველობას უწევს. მა, მხოლოდ ამ სოფლის გარკვეული ოჯახი (ან მისი რომელიმე წევრი) მფარველობს. აპარეკს არ გააჩნია არავითარი ურთიერთობა ამ სოფელის სალოცავთან, მისი თავშეფარება ხანმოკლეა, მოსისხლესთან ორ მოშულესთან მისი შერიგება წერტილს უსვამს მის აპარეკობას და იგი, როგორც წესი, თავის მშობლიურ სოფელს უბრუნდება.

ამანათად წასული კაცი თავისი არსით უმეტეს წილად „თავშემობარებულა“, ე.ი. მოსისხლეა, რომელსაც კაცი შემოაკვდა. აპარეკად გასული კი „თავშემობარებულის“, „მამკლავის“ მაძებარია. შურისმაძიებელია. მ. კანდელაკის დასკვნით, ამანათად მიღების აქტი სისხლის ალების წინააღმდეგაა მიმართული, აპარეკობა კი — პირიქით. „მამკლავ-მამკვდრობის“ ანუ „სისხლმესისხლეობის“ ძველთაძველი ტრადიციის დამცველია.<sup>1</sup>

### **ვ. სახალხო თვითმმართველობა თუშეთში, ხევსა და მთიულეთში**

საქართველოს ამ კუთხეების სახალხო თვითმმართველობის შესახებ ცნობები სვანეთთან და ფშავ-ხევსურეთთან შედარებით უფრო მწირია. ჩვენ ძალზე მოკლედ შევეხებით აღნიშნულ საკითხს და მხოლოდ მის ძირითად ასპექტებს წარმოვაჩინო.

სახალხო თვითმმართველობის თაობაზე თუშეთში გარკვეულ ცნობებს გვაწვდიან ივანე ცისკარიშვილი<sup>2</sup>, სერგი მაკალათია<sup>3</sup>, ალ. ხახანაშვილი<sup>4</sup>, გიორგი ბოჭორიძე<sup>5</sup>, მ. კოვალევსკი<sup>6</sup>, არნ. ზისერმანი<sup>7</sup>, ვალერიან ელანიძე<sup>8</sup> და სხვები. მკვლევართა უმრავლესობა თუშეთში ისტორიულად ოთხი თემის არსებობას ადასტურებს. ესენია: წოვათის, გომეწრის, ჩაღმისა და პირიქითის თემები. ვ. ელანიძე, რომელმაც

<sup>1</sup> მ. კანდელაკი, იქვე, გვ. 61-63.

<sup>2</sup> И. Цискаров, Записки о Тушетии, „Кавказ“, 1849, N 11.

<sup>3</sup> ს. მაკალათია, თუშეთი, თბ., 1983.

<sup>4</sup> ალ. ხახანაშვილი, მგზავრის დღიურიდან, „ივერია“, 1888, 173, 177.

<sup>5</sup> გ. ბოჭორიძე, თუშეთი, თბ., 1993.

<sup>6</sup> М. Ковалевский, Закон и обычай на Кавказе, т. 2, М., 1890.

<sup>7</sup> А. Зиссерман, Двадцать пять лет на Кавказе, С.-П., 1879.

<sup>8</sup> ვ. ელანიძე, თუშეთის ისტორიის საკითხები, თბ., 1988.

თავისი ნაშრომის ერთი თავი მიუძღვნა თემურ მმართველობას თუშეთში, მიუთითებს, რომ თუშეთში არსებობდა საგვარეულო, სასოფლო, სათემო, სახელო ანუ სათემთაშორისო თემები. სახელო თემი საგვარეულო და სასოფლო თემებთან შედარებით უფრო გვიანდელი ფორმაა და თემური ურთიერთობის განვითარების შედეგია. ყველა თემს თავისი ჯვარ-ხატი ჰქონდა. თითოეული სოფლის, თემის, თუ ხევის საკითხები განიხილებოდა შესაბამისი ტერიტორიული ერთეულების ყრილობაზე, რომელიც ჯვართან ახლოს იმართებოდა.<sup>1</sup> ამრიგად, როგორც ვხედავთ, თუშეთში არსებულ ყველა ტერიტორიულ ერთეულს თავისი თვითმმართველობის ორგანოები გააჩნდა.

თუშეთში ფიქსირდება სრულიად თუშეთის საერთო-სათემო ყრილობა, რომელიც თუშეთის უმაღლეს ორგანოს წარმოადგენდა და რომლის გადაწყვეტილებაც თუშეთის ოთხივე თემისათვის სავალდებულო იყო. ამ ყრილობას სხვადასხვა თემებიდან არჩეული წარმომადგენლები (თემების ხევისბერები, უხუცესები) ესწრებოდნენ. ვ. ლაგაზიძის მითითებით, სრულიად თუშეთის ყრილობა განიხილავდა საკითხებს, რომლებიც მთელი თუშეთის ინტერესებს ეხებოდა და მთელი თუშეთისთვის იყო საჭირობოროტო. მაგალითად, თუშეთზე მტრის თავდასხმას, კახეთისათვის მაშველი ჯარის შეგროვებას, ლაშქრობისა და ზავის საკითხებს, საგარეო საქმეებს, ცალკეულ თემებს შორის ამტყდარი დავის მოგვარებას და სხვა.<sup>2</sup> სრულიად თუშეთის საერთო-სათემო ყრილობის შესაკრები ადგილი ყოფილა ე.წ. „თუშეთის ღელე“, რომელიც თუშეთის ყველა თემისათვის ცენტრალურ ადგილს წარმოადგენდა.<sup>3</sup> ს. მაკალათიაც ადასტურებს სოფელ ჩილოს მახლობლად მდებარე „ღელეში“ სრულიად თუშეთის სათემო ყრილობის ჩატარებას.<sup>4</sup> ყრილობა შესაძლოა რამდენიმე დღე გაგრძელებულიყო.

ვ. ელანიძეს მოჰყავს უხუცეს თუმთა მონაცემები, რომლებიც თვითონ დასწრებიან „ღელეზე“ ასეთ ყრილობებს. ერთ-ერთს ისიც გაუხსენებია, რომ 1912 წელს ყრილობას გაუპატიურების მცდელობის საკითხი განუხილავს. ვ. ელანიძის ერთ-ერთი უხუცესი ინფორმატორი

<sup>1</sup> ვ. ელანიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 40.

<sup>2</sup> ვ. ლაგაზიძე, თუშეთის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წარსულიდან. თბ., 1966. საკანდიდატო დისერტაცია, ხელნაწერი, გვ. 138; ს. მაკალათია, დასახ. ნაშრ., გვ. 26.

<sup>3</sup> ვ. ელანიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 40.

<sup>4</sup> ს. მაკალათია, თუშეთი, თბ., 1983, გვ. 26.

მიუთითებს, რომ ასეთ ყრილობებს ხელმძღვანელობდნენ მამასახლისები, სულ ექვსი – თითოეული თემიდან ორ-ორი; კერძოდ, გომეწრიდან, ჩაღმიდან და პირიქითიდან. წოვათა თემი მაშინ თუშეთში აღარ ცხოვრობდა. ისინი საზამთროდაც და საზაფხულოდაც თუშეთში აღარ ცხოვრობდნენ და XIX საუკუნის 30-40-იანი წლებიდან კახეთის ბარში იყვნენ გადასახლებულნი. მამასახლისები თუშები იყვნენ, მაითან ერთად ყრილობაზე ხელმძღვანელთა როლში გამოდიოდნენ ის თუნი მამაკაცები, რომელთაც მტრის წინააღმდეგ ბრძოლაში სახელი ჰქონდათ მოხვეჭილი.<sup>1</sup> როგორც ვხედავთ, ვ. ელანიძის ინფორმატორი სრულიად თუშეთის სათემო ყრილობის ხელმძღვანელებად მამასახლისებს ასახელებს. ეს შედარებით გვიანდელი მოვლენაა, როგორც თუშეთის ეთნოგრაფიული ყოფის შესანიშნავი მკვლევარი გიორგი ბოჭორიძე მიუთითებს, მამასახლისებო ბოლო დროს გაჩნდნენ ხევისბერების ნაცვლად: „ხევისბერები უწინ ყოფილა, მერმე ამათ მაგიერ შემოუღიათ ჯერ „ნაცვალი“ და ბოლოს – „მამასახლისი“.<sup>2</sup> ეს რუსული მმართველობის დამკვიდრების შედეგია. ვ. ელანიძე აღნიშნავს, რომ თუ აღრე სათემო და სათემთაშორისო ყრილობის გადაწყვეტილება ყველასათვის სავალდებულო იყო, რუსული მმართველობის დამყარების შემდეგ თემის უფლებები მცირდება და რუსულ კანონმდებლობას ექვემდებარება. თუშეთში ადრინდელი ოთხი თემის ნაცვლად იქმნება ე.წ. საზოგადოებები, რომელთა ხელმძღვანელობა დაევალებათ მამასახლისებს და ნაცვლებს. თუშეთში შექმნეს რვა საზოგადოება ოთხი თემის ნაცვლად, საზოგადოების უფროსად ითვლებოდა მამასახლისი, ხოლო მის მოადგილედ ნაცვალი. მამასახლისს საზოგადოება ირჩევდა სამი წლით. ამ თანამდებობის მფლობელი მხოლოდ ადგილობრივი უნდა ყოფილიყო.<sup>3</sup>

როგორც ჩანს, საერთო სათემო ყრილობას, შესაძლოა. სასამართლო ხასიათიც ჰქონოდა. აღსანიშნავია, რომ მ. კოვალევსკი ადასტურებს თუშეთში სასამართლო ფუნქციების მატარებელი, საერთო თუშური მნიშვნელობის დაწესებულების არსებობას.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> ვ. ელანიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 41-42.

<sup>2</sup> გ. ბოჭორიძე, თუშეთი, თბ., 1993, გვ. 326. გ. ბოჭორიძეს თავისი ჩასაღები XX საუკუნის 30-იან წლებში ჩაუწერია.

<sup>3</sup> ვ. ელანიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 111-112.

<sup>4</sup> М. Ковалевский, Закон и обычай на Кавказе, т. 2, М., 1890, стр. 124.

12 მოსამართლისაგან შემდგარი საერთო-თუშური მნიშვნელობის სასამართლო დაწესებულების არსებობაზე მიუთითებს სოფელ დართლოს ბოლოში არსებული ადგილი „საფრინდაო“, სადაც „საბჭო“ ანუ სასამართლო იყო მოწყობილი. ეს იყო ღია ცის ქვეშ არსებული სასამართლო დარბაზი მოსამართლეთათვის განკუთვნილი 12 სკამით, რომლის ნაშთები დღესაცაა შემორჩენილი. გ. ბოჭორიძე ცალსახად ადასტურებს, რომ აქ იკრიბებოდნენ თუშეთის ყველა თემიდან ხალხის მიერ არჩეული ხევისბერები, რომლებიც სასამართლო ფუნქციებს ახორციელებდნენ.<sup>1</sup>

როგორც აღინიშნა, თავისი თვითმმართველობის ორგანო ცალკეულ თემებსაც გააჩნდა. თუშეთის თითოეული თემის საჭირობოროტო საკითხებს, რომლებიც მხოლოდ ამ თემის ინტერესებს ეხებოდა წყვეტდნენ თემის ყრილობაზე, უხუცესთა საბჭოს სხდომაზე. სათემო მასშტაბის საკითხები იხილებოდა თემის ცენტრალურ სოფელში ჯვარის კარზე. ასეთ სათემო სხდომებს, როგორც ვ. ელანიძის ინფორმატორი მიუთითებს ესწრებოდნენ მოცემული თემის დეკანოზ-ხევისბერები, ასევე სხვა თავკაცები, მამასახლისები და ნაცვლები. ასეთი ყრილობის მოწვევა ხდებოდა ნებისმიერ დროს და მისი დამთხვევა ხატობისათვის სავალდებულო არ ყოფილა.<sup>2</sup> ვ. ლაგაზიძის მიხედვით, უხუცესთა საბჭოს წევრები ცნობილი იყვნენ გამოცდილებით და პატიოსნებით.<sup>3</sup> ჭკვიანი, გამოცდილი და კეთილსინდისიერებით ცნობილი პირებისგან შემდგარ უხუცესთა კრებაზე, რომელიც უმნიშვნელოვანეს საზოგადოებრივ საქმეებს წყვეტდა, საუბრობს ივ. ცისკარიშვილიც.<sup>4</sup>

საკუთარი თვითმმართველობა ცალკეულ სოფლებსაც ჰქონდათ, ვ. ელანიძე მიუთითებს, რომ თუშეთში მსხვილი თემების შექმნის შედეგად საკმაოდ შეიზღუდა სასოფლო თემების ავტორიტეტი, მაგრამ მათ მაინც შერჩათ საკუთარი უფლება-მოვალეობა, რომელიც არც სათემო და არც სათემთაშორისო ყრილობათა მსჯელობის საგანი არ ხდებოდა.<sup>5</sup> ასე რომ, სოფლის თვითმმართველობის ორგანოების საკუთარი

<sup>1</sup> გ. ბოჭორიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 326.

<sup>2</sup> ვ. ელანიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 40-41.

<sup>3</sup> ვ. ლაგაზიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 138.

<sup>4</sup> ივ. ცისკარიშვილი, დასახ. ნაშრომი.

<sup>5</sup> ვ. ელანიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 37.

კომპეტენცია და განსახილველ საკითხთა თავისი წრე ჰქონდა. სოფლის თვითმმართველობის ორგანოს მოცემული სოფლის ყველა მამაკაცისაგან შემდგარი ყრილობა წარმოადგენდა. ვ. ელანიძის განმარტებით, ყველა სოფელს ჰქონდა ერთი ან რამდენიმე ჯვარი, მათგან ერთ-ერთი უმთავრესი სოფლის ცენტრში მდებარეობდა. ეს ადგილი იყო სოფლის მამაკაცთა შესაკრები, რომელსაც „საანჯმო“ ეწოდებოდა. ამ ადგილზე მდებარეობით სქესიდან მისვლის უფლება მხოლოდ მცირეწლოვანებს და მოხუცებს ჰქონდათ. თუ სხვა ქალებს აინტერესებდათ ამა თუ იმ საკითხის მოსმენა, ისინი მათთვის მიჩენილ, ე.წ. სადიაცო-საქალო ტერიტორიაზე განლაგდებოდნენ ხოლმე. ვ. ელანიძე დაწვრილებით ჩამოთვლის სოფლის მამაკაცთა ყრილობის, როგორც სოფლის თვითმმართველობის ორგანოს მიერ განსახილველ საკითხთა წრეს. ეს ორგანო განიხილავდა და წყვეტდა შემდეგ საკითხებს: „როდის უნდა დაწყებულიყო ხვნა-თესვა; ვინ შეერჩიათ სოფლის მენახირედ და გასამრჯელოდ ფულად და ნატურით რამდენი გადაეხადათ; ვინ გამოეყოთ სოფლის მეველედ და რა მიეცათ შრომის საფასურად; რომელი ადგილები გამოეყოთ საქონლის საძოვრებად და რა ადგილები განესაზღვრათ ბალახის გასათიბად; სოფლის ჯვარ-ხატებისათვის რომელი ყანები გამოეყოთ და რა მოცულობით; როდის მოეხნათ, მოემკათ და გაეთიბათ უკაცო ქერივ-ობოლთა ოჯახისთვის, თუ ასეთი ვინმე იყო სოფელში; კომლთა გაზრდის შემთხვევაში ხელახლა გადაენაწილებინათ სოფლის მიწები; ემსჯელათ სოფლის ჯვარ-ხატების შეკეთებაზე და მათთვის განკუთვნილი სალუდე ქვაბების შესყიდვასა და გარემონტებაზე; ყოველწლიურად წილისყრით აერჩიათ სასოფლო ხატების წესისა და რიგის შემსრულებელი ე.წ. შულტა-მნათეები და სხვა...“ ვ. ელანიძის განმარტებით, სოფლის ასეთ შეკრებებზე მონაწილე ყველა მამაკაცს ერთნაირი უფლება ჰქონდა და განსაკუთრებული უპირატესობით არავინ სარგებლობდა.<sup>1</sup>

ფშავ-ხევსურეთის მსგავსად თუშეთში არსებობდა ჯვარის ან ხატის ყმობის ინსტიტუტი.<sup>2</sup> ხვეისბერი არა მარტო სასულაერო ფუნქციების შემსრულებელი იყო. იგი ძველად ადმინისტრაციულ თანამ-

<sup>1</sup> ვ. ელანიძე, დასახ. ნაშრ., გვ 37-38.

<sup>2</sup> იქვე, გვ 57.

დებობას წარმოადგენდა და სასამართლო ფუნქციებითაც იყო აღჭურვილი.<sup>1</sup> თუშეთში სასულიერო ფუნქციების აღმსრულებლებად დეკანოზებიც ჩანან. ვ. ელანიძის მინიშნებით, XIX საუკუნეში დეკანოზ-ხევისბერობა თუშეთში იმდენადაა ერთმანეთში არეული, რომ მათი ფუნქციების გამიჯვნა ძნელდება.<sup>2</sup>

ვ. ელანიძე აღნიშნავს, რომ თუშეთში ხევისბერთა (დეკანოზთა) და სასულიერო დარგის სხვა მოხელეთა თანამდებობებმა ფშავ-ხევსურეთთან შედარებით ადრე განიცადა დაკნინება. მაგალითად, თუშეთის უკანასკნელი ხევისბერი იყო იაკობ ელანიძე, რომელიც 1914 წელს გარდაიცვალა. ის იყო ლაშარის ჯვრის ხევისბერი, მის შემდეგ თუშეთის არც ერთ ჯვარ-ხატს ხევისბერი აღარ ჰყოლია, განსხვავებით ფშავ-ხევსურეთისაგან, სადაც ამ ინსტიტუტების მოქმედება გარკვეულწილად ბოლო დრომდე შემორჩა.<sup>3</sup>

ახლა შევხვით სახალხო თვითმმართველობის ინსტიტუტს ხეში, რაზედაც გარკვეულ წარმოდგენას გვიქმნის რ. ხარაძის, ვალ. ითონიშვილის, ალ. ხახანაშვილის, ს. მაკალათიას ნაშრომები, ასევე ალ. ყაზბეგის წერილები თუ ლიტერატურული ნაწარმოებები.

ალ. ხახანაშვილისადმი მიწერილ წერილში ალ. ყაზბეგი მიუთითებს, რომ ხევი იმართებოდა ერობით, საერთო კრებით და თუ საქმე მთელი ხევის ინტერესებს შეეხებოდა, მისი გადაწყვეტა მხოლოდ თემობას შეეძლო. ხალხის გადაწყვეტილების აღსრულების მეთვალყურე იყვნენ ერობის დეკანოზები და მათი უფროსი ხევისბერი, რომელიც მთელი თემობის უფროსიც იყო.<sup>4</sup> ალ. ყაზბეგის ამ მცირე მინიშნებაში კარგად ჩანს, რომ ძველად ხევს საკუთარი თვითმმართველობა გააჩნდა და მთელი ხევისთვის საჭირობოროტო საკითხები მთელი თემის ყრილობაზე წყდებოდა ხევისბერ-დეკანოზთა თაოსნობით. ალ. ყაზბეგი აღნიშნავს, რომ თემის ყრილობა წმინდა სამების ეკლესიასთან იმართებოდა ხოლმე. აქ გადაწყვეტდნენ თავიანთ საქმეებს, აქ ხდებოდა გასამართლება და ვერც ერთი მოხვევე ვერ გაბედავდა წინააღმდეგობა გაეწია ხალხის ნებისათვის, ხოლო თვით ეკლესიის გარეთ კი არის

<sup>1</sup> გ. ბოჭორიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 326.

<sup>2</sup> ვ. ელანიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 68.

<sup>3</sup> ვ. ელანიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 57-58.

<sup>4</sup> ალ. ყაზბეგი, თხზულებანი, ტ. V, თბ., 1950, გვ. 225.

საბჭო, სადაც თემი იკრიბებოდა რაიმე საქმეზე.<sup>1</sup> მწერ.ლს მხედველობაში აქვს სამების ეკლესიის სამხრეთ კედელზე მაშენებული ნაგებობა, რომლის ნაშთი დღესაცაა შემონახული. თემის ყრილობის საქმიანობა თვალნათლივ ჩანს ალ. ყაზბეგის თხზულებებშიც, თუმცა მწერალი უაღრესად წუხს იმაზე, რომ სახალხო თვითმმართველობის ინსტიტუტები კარგავენ თავის ძალას, „თემობა“ ძალაში აღარაა, რადგანაც რუსული მმართველობა თანდათანობით ზღუდავს სახალხო თვითმმართველობას ხევე. ალ. ყაზბეგის არაერთი პერსონაჟი სინანულით აღნიშნავს სხვადასხვა კონკრეტულ სიტუაციასთან დაკავშირებით, რომ უწინდელი დრო რომ ყოფილიყო, საკითხის გადასაწყვეტად იგი თემობას შეყრიდა და თემის გადაწყვეტილებას დაემორჩილებოდა, მაგრამ ახლა სამართალი აღარაა. თემის ყრილობის შესახებ არაერთ ნაწარმოებშია საუბარი, მაგალითად, რომანში „ელგუჯა“ თემის ყრილობა ომთან დაკავშირებით იკრიბება, ირჩევს მეთაურებს და იღებს გადაწყვეტილებას გზების გადაკეტვის შესახებ, როდესაც ნუგზარ ერისთავმა ხევის თავისუფლების ხელყოფა დააპირა თემის ყრილობა სამების ეკლესიასთან ჩატარდა, სადაც თემის საბჭო იყო. საკითხის საბოლოოდ გადასაწყვეტად, თემის კაცები, რომლებიც ხალხისგან იყვნენ არჩეულნი, ხალხს გამოეყვნენ და წმინდა სამების საბჭოსკენ გასწიეს, სადაც ხევისბერის თაოსნობით ხევის ბედი უნდა გადაწყვეტილიყო. „მოდღერის“ მიხედვით კი, თემის ყრილობა გადაწყვეტს მკვლელის მოძებნას და არისხებს იმათ, ვინც ყველა ღონისძიებას არ იხმარს მკვლელის საპოვნელად. თემის ყრილობის საქმიანობა კარგად ჩანს ასევე „ხევისბერი გოჩას“ და ალ. ყაზბეგის სხვა ნაწარმოებების მიხედვითაც, მათ შორის თემის ყრილობის და სათემო საბჭოს მიერ სასამართლო ფუნქციების განხორციელება. ისტორიულად ხევი მუდამ ინარჩუნებდა თვითმმართველობას და სახალხო თვითმმართველობის ინსტიტუტების სიმყარეს, მათ უდიდეს ავტორიტეტს. როგორც ალ. ყაზბეგი აღნიშნავს, არაგვის ერისთავებმა მცირე ხნით, ცოტყუებით ჩაიგდეს ხელში ხევი, თკმცა თავისუფლებამოყვარული მოხვედები მოკლე ვადაში გათავისუფლდნენ.<sup>2</sup> რუსული მმართველობის და კანონმდე-

<sup>1</sup> ალ. ყაზბეგი, მოხვედები და იმათი ცხოვრება, თხზულებანი, ტ. V, თბ., 1950, გვ. 27.

<sup>2</sup> ალ. ყაზბეგი, თხზულებანი, ტ. V, თბ., 1950, გვ. 225.

ბლობის დამკვიდრებამ მნიშვნელოვნად შეარყია თემური მმართველობის ინსტიტუტები ხევში და მათი გავლენა არსებითად შეზღუდა.

რ. ხარაძის მიხედვით, როდესაც თემური ურთიერთობა ძალზე მტკიცე იყო, ხევის მმართველობის უზენაეს ორგანოს წარმოადგენდა თემის ყრილობა და სათემო საბჭო, რომელიც თემის ყრილობის მიერ გარკვეული ვადით არჩეული უხუცესებისაგან შედგებოდა. რ. ხარაძე მიუთითებს, რომ თემური მმართველობის შესუსტების შემდგომ სათემო საბჭოც უნდა დაშლილიყო და შეწყვეტილიყო სახალხო კრების მიერ თემის კაცების გარკვეული ვადით არჩევა, თუმცა, მიუხედავად ამგვარი ცვლილებებისა, მოხვევებშიც და სხვა ქართველ მთიელებშიც, საკითხები ყოველდღიურ ცხოვრებაში მაინც ხალხურ წეს-ჩვეულებებზე დაყრდნობით წყდებოდა, ამიტომ თემს თავისი თავკაცები მაინც ჰყავდა, რომლებიც მუდმივმოქმედი სათემო საბჭოს წევრებად კი აღარ ითვლებოდნენ, არამედ მხოლოდ საჭიროების დროს იკრიბებოდნენ, ე.ი. საბჭოს დაშლის შემდგომაც თემის საქმეებს, ფაქტობრივად, თემის თავკაცები განაგებდნენ, რომლებიც ხალხში დიდი ნდობით და პატივისცემით სარგებლობდნენ.<sup>1</sup>

ხევის ყრილობის (ხევობა, თემობა) არსებობა XV საუკუნის დოკუმენტითაც დასტურდება. მხოლოდ ამ ორგანოს ჰქონდა უფლებამოსილება შეეცვალა მამა-პაპათაგან დადგენილი წეს-ჩვეულებები. იგი მთელი თემისთვის საჭირობოროტო ყველა საკითხს განიხილავდა.<sup>2</sup> ხევს, ფაქტობრივად, ხევისბერი მართავდა, რომელსაც თემი ირჩევდა. ხევისბერი სათემო საბჭოს წევრებთან ერთად იღებდა მონაწილეობას სათემო საქმეების განხილვაში, საინტერესოა, რომ საკუთარი გამოკვლევის საფუძველზე, ხევისბერის წინამორბედად ვალ. ითონიშვილი მიიჩნევს „ხევის გაგას“. მისი თქმით, ხალხური გადმოცემების მიხედვით, „გაგა“ ითვლებოდა ხევის მმართველად და „თავკაცთა უფროსად“. მის ფუნქციებში შედიოდა თითქმის ყველა სათემო საქმე. იგი ხევის მიერ იყო არჩეული და ხალხისგან ჰქონდა ფართო უფლებები მინიჭებული. „გაგა“ წარმოადგენდა ერობის მოძღ-

<sup>1</sup> რ. ხარაძე, თემური მმართველობის გადმონაშთები ხევში, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, ტ. IV, ნაკვეთი 2, 1959, გვ. 171-172.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 173.



ვარს, ლაშქრის ბელადსა და კანონმდებელს. მისი ეს უფლებამოსილდებანი აფიქრებინებს ვალ. ითონიშვილს, რომ „გაგა“ ხევისბერის წინამორბედი და პროტოტიპია. იგი ხევის ყოფაცხოვრების ნებისმიერ საკითხს აწესრიგებდა. გაგა, როგორც „თავკაცთა უფროსი“, თემის საბჭოსთან ერთად განაგებდა ხევს. ვალ. ითონიშვილის ნაშრომის მიხედვით კარგად ჩანს ხევის „გაგას“ და თენის საბჭოს მიერ სასამართლო ფუნქციების განხორციელებაც.<sup>1</sup>

თემის ყრილობასა და სათემო საბჭოს საკმაოდ ფართო მმართველობითი ფუნქციები ჰქონდათ ხევში. ამ ფუნქციათა უმუაღლო აღმასრულებელი, ხევის გაგა თუ ხევისბერი, თემობას ემორჩილებოდა და მის ნებას ახორციელებდა. როგორც აღინიშნა, თემობა თემისთვის საჭირობოროტო ნებისმიერ საკითხზე შეიძლება შეკრებილიყო და თუ საჭიროდ ჩათვლიდა, მხოლოდ მას ჰქონდა უფლება ძველ წეს-ჩვეულებებში ცვლილებები შეეტანა, რაც, ფაქტობრივად, თემის ყრილობის საკანონმდებლო ფუნქციაზე მიუთითებს. თემის ყრილობას შეეძლო ახალი, ზოგადი ხასიათის ნორმები დაედგინა, რომელიც ყველა მოხევისათვის სავალდებულო იყო. მიღებულ გადაწყვეტილებებს ხალხი სამნის ჩასმით და ერთგულების ფიცით განამტკიცებდა, რაც ყველას მიერ უსიტყვოდ სრულდებოდა, თემის ყრილობა იღებდა ზომებს დამნაშავეის მოსაძებნად და დასასჯელად. თემის ყრილობა, უპირველეს ყოვლისა, სჯიდა თემის მოლალატეებს, თემის პირის გამტეხთ, მათ, ვინც თემის გადაწყვეტილებას დაარღვევდა, თემობას დაუპარისპირდებოდა, ე.ი. თემის ყრილობა, სათემო საბჭო თემის ინტერესების ხელთმყოფთა ქმედებებს იხილავდა და დამნაშავეთ სჯიდა. ამრიგად, თემის ყრილობა, სათემო საბჭო, ძველად, როდესაც „თემობა“ ჯერ კიდევ ძალაში იყო, გარკვეულ სასამართლო ფუნქციებსაც ახორციელებდა. თემობა ძალზედ აქტიურად იღვწოდა ხევში სახალხო თვითმმართველობის შენარჩუნებისათვის.

მიუხედავად გარკვეული ქონებრივი დიფერენციაციისა, ხევში საზოგადოების თითოეული წევრი სოციალურად თანასწორი იყო. ხევში არასდროს ყოფილა ბატონყმობა და როგორც ალ. ყაზბეგი მიუთითებს

---

<sup>1</sup> ვალ. ითონიშვილი, ხალხური მმართველობის ისტორიიდან („სამან-საყული“ ხევში). მასალები საქართველოს ეთნოგრაფისათვის, ტ. IX, 1957, გვ. 165-166.

კაცი ფასდებოდა მხოლოდ პირადი ღირსებისათვის.<sup>1</sup> თემი ებრძოდა იმათ, ვინც რაიმე უპირატესობის მოპოვებას ცდილობდა. მაგალითად, ძველი გადმოცემის თანახმად, თემობას დაუდგენია, რომ ვინც გააზნაურდებოდა, მას ხევში აღარ დააყენებდნენ. არაერთმა მოხვევემ გარეშე მტრის თავდასხმისას თავი გამოიჩინა ვაჟკაცობით, რის გამოც საქართველოს მეფეებს მათთვის აზნაურობა უბოძებიათ, თუმცა ამაზე უარი უთქვამთ: ხვეის პირობას ვერ გავტეხთო. მხოლოდ სახელგანთქმულ ვაჟკაც შიოლა ღუდუშაურს მოუნდომებია ხევზე გაბატონება. ამასთან დაკავშირებით შეყრილა თემის ყრილობა და გადაუწყვეტიათ შიოლას სიკვდილით დასჯა, რაც შემდეგ განხორციელებულა კიდეც.<sup>2</sup> საერთოდაც, თემი საკმაოდ აქტიურად იბრძოდა ღუდუშაურების საგვარეულოს პრივილეგიებისკენ სწრაფვის, კერძოდ, სისხლ-მესისხლეობის დროს „საგორმეტო ხარისა“ და ქორწინების დროს გაორკეცებული ურვადის წინააღმდეგ.<sup>3</sup> სხვადასხვა მასალის მიხედვით, ხვეის თემობა მთელი ხვეის საერთო-სახვეო გაერთიანება იყო, თუმცა, აღსანიშნავია, რომ აღ. ყაზბეგის „მოძღვარში“ ჩანს მოხვევების ორ თემად გაყოფა: თერგისა და სნოს ხეობის მიხედვით, რაც რ. ხარაძის მოსაზრებით, დაკავშირებული უნდა ყოფილიყო ღუდუშაურის გვარის პრივილეგიასა და შემდგომ გააზნაურებასთან. ღუდუშაურები თემის საერთო წესებს უკვე აღარ ემორჩილებოდნენ და რამდენადაც ეს ნაწარმოები სნოს ხეობაში ღუდუშაურთა ბატონობის ხანას აღწერს, ამდენად შესაძლებელია, ამ შემთხვევაში სნოს გამოყოფაც ამით იყოს გამოწვეული.<sup>4</sup>

ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით, ხევში კარგად ჩანს სოფლის ყრილობისა და სოფლის თავკაცების საქმიანობა. სოფლის ყრილობა ყველა მნიშვნელოვან სამეურნეო თუ სხვა სახის სასოფლო საქმეებს განიხილავდა და წყვეტდა, ასევე სოფლის ყრილობა, სოფლის თავკაცები სოფლის საერთო ინტერესების ხელმყოფი ქმედების ჩადენისას სასამართლო ფუნქციებსაც ახორციელებდნენ. სოფლის თავკაცები სოფელში მცხოვრები მშრომელი, პატიოსანი პირები იყვნენ.

<sup>1</sup> აღ. ყაზბეგი, თხზულებანი, ტ. V, თბ., 1950, გვ. 225.

<sup>2</sup> რ. ხარაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 177-178.

<sup>3</sup> რ. ხარაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 176.

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 172-173.

ასეთები თითოეულ სოფელში საკმაოდ ბევრი მოიძებნებოდა. სწორედ ისინი გადაწყვეტდნენ ხოლმე დამნაშავის მოკვეთა-გაძევებას ან აკისრებდნენ რაიმე გამაწბილებელ სასჯელს. მათი შეკრება, უაქტობრივად, სოფლის ყრილობას წარმოადგენდა. ისინი მთელი სოფლის სახელით იღებდნენ გადაწყვეტილებას.

თუშეთისა და ხევის მსგავსი სახალხო თვითმმართველობის ელემენტებს ვხვდებით მთიულეთშიც. აქ ფიქსირდება თემის (რამდენიმე სოფლის გაერთიანების) და ცალკეული სოფლების თვითმმართველობა. მთიულეთში თემის და სოფლის ყრილობის ფუნქციების შესახებ ცნობებს ვხვდებით რ. ხარაძისა და ალ. რობაქიძის ნაშრომში.<sup>1</sup> თემისა და სოფლის ყრილობას მთიულეთში იგივე ფუნქციები უნდა ჰქონოდა, რაც თუშეთსა და ხევში. რ. ხარაძისა და ალ. რობაქიძის ნაშრომში კარგად ჩანს თემის (სოფლის) ყრილობის სასამართლო ფუნქციები. თემის ყრილობა განიხილავდა თემის ინტერესების ხელმყოფ ქმედებებს. თემისაგან განდგომისა და მისდამი ურჩობის შემთხვევაში თემის ყრილობა დამნაშავეს მოკვეთდა, რომელიც თემიდან სრულად იზოლირებული ხდებოდა. ერთ-ერთი მიზეზი თემიდან მოკვეთისა იყო თემის წევრის „გაბუდაყება“. თემი „გაბუდაყებას“ უწოდებდა თემის წევრის ისეთ მოქმედებას, რომელიც ქონების დაგროვებისკენ მისწრაფვოდა და თემიდან გამოცალკევებას ცდილობდა, თვითნებობდა.<sup>2</sup>

თემური თვითმმართველობის ინსტიტუტი მთიულეთში XVIII საუკუნის ბოლოს საკმაოდ მნიშვნელოვან ორგანიზაციულ ძალას წარმოადგენდა. თემის ორგანიზებული მოქმედება აქ შემდგომ პერიოდშიც ფიქსირდება. თემური ურთიერთობების გადმონაშთების წინააღმდეგ ბრძოლა ასახულია XVIII საუკუნის II ნახევრის ძეგლში: „განჩინება ბარისა და მთიურთა ადგილთა“, რომელიც ლევან და ვახტანგ ბაგრატიონების მიერაა შედგენილი არაგვის საუფლისწულოს ღოსახლეობისათვის. ამ ძეგლს გამოკვლევა მიუძღვნა ი. ფუტყარაძე.<sup>3</sup> აქ ჩანს, რომ სახელმწიფო ხელისუფლება ცდილობს თემური ურთიერთობისთვის დამახასიათებელი, მისთვის არასასურველი გადმონაშთების მოსპობას, თუმცა ამავე დროს ძეგლის შემდგენელნი თემის ორგანიზებულობის

<sup>1</sup> რ. ხარაძე, ალ. რობაქიძე, მთიულეთის სოფელი ძეგლად, თბ., 1965.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 62.

<sup>3</sup> იხ. ი. ფუტყარაძე, ქართველ მთიელთა სამართლის ისტორიისათვის, თბ., 1964.

გამოყენებითაც არიან დაინტერესებულნი, რაც კარგად ჩანს ძეგლის ზოგ მუხლში.<sup>1</sup>

მთიულეთის მოსახლეობა სოციალური თვალსაზრისით ერთფეროვანი იყო და ძირითადად გლეხებისაგან შედგებოდა. ამ დასკვნას აკეთებს ვახ. ითონიშვილი 1774 წელს არაგვის ხეობაში ერეკლე II-ის ბრძანებით ჩატარებული აღწერის მონაცემებზე დაყრდნობით.<sup>2</sup> აღსანიშნავია, რომ მთიულეთში გვხვდება ცენტრალური ხელისუფლებისადმი დაქვემდებარებული ადგილობრივი მოხელეები, მაგალითად, ნაცვლები, რომელთა ფუნქციებს ასრულებდნენ ადგილობრივი მკვიდრნი. თანაც მათ შორის ერთი და იგივე გვარების წარმომადგენლები ფიგურირებდნენ,<sup>3</sup> რაც მიუთითებს, რომ მოცემული გვარები მთიულეთში გარკვეული პრიორიტეტით სარგებლობდნენ.<sup>4</sup> ვახ. ითონიშვილი მიუთითებს, რომ მთიულეთში, საკვლევ პერიოდში, ამა თუ იმ საგვარეულოს გავლენის გაზრდის უცილობელ პირობას წარმოადგენდა თემის წინაშე პირადი დამსახურება და ასევე მეფის სამსახურში თავის გამოჩენა და სახელოს მფლობელობა. ამ ორი ფაქტორის გამო მთიულეთში ყველა საგვარეულო თანაბარი გავლენით არ სარგებლობდა. აქ იყვნენ გვარები, რომლებსაც სხვებზე მეტი პრიორიტეტი გააჩნდათ და თემში თავკაცობდნენ. თუმცა, როგორც ვახ. ითონიშვილი აღნიშნავს, მათი წრიდან გამოსული არც ერთი პირი მაღალ სოციალურ წოდებაში არ გაფორმებულა, რაც ადგილობრივი მოსახლეობის სუსტი სოციალური ღიფერენციაციის ერთ-ერთი მაჩვენებელია.<sup>5</sup> სწორედ სასოფლო თემს მიიჩნევს ვახ. ითონიშვილი მთიულეთის საზოგადოების სოციალური ღიფერენციაციის გაღრმავების ძირითად დამაბრკოლებელ ფაქტორად. თემი ყველაფერს აკეთებდა იმისათვის, რომ არ დაეშვა თემის ცალკეულ წევრთა სოციალური აღზევება სხვათა დამორჩილების ხარჯზე. მეთემეები, რომლებიც რაიმე უპირატესობის მოპოვების

<sup>1</sup> ამ საკითხზე დაწერილებით იხ. ი. ფუტყარაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 85-96.

<sup>2</sup> ვახ. ითონიშვილი, მთიულეთისა და გუდამაყრის მოსახლეობის სოციალური სტრუქტურა XVIII საუკუნეში, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის „მაცნე“, 1983, №4, გვ. 104.

<sup>3</sup> კერძოდ, 1774 წლის აღწერიდან ირკვევა, რომ მთიულეთში ნაცვლის სახელოს ნაღზაიძის, ამირიძის, ნადიბაიძის და ბურდულის გვარებიდან გამოსული პირები ფლობდნენ.

<sup>4</sup> ვახ. ითონიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 105-106.

<sup>5</sup> ვახ. ითონიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 106, 112.

შემდეგ ნაკლებად უწევდნენ ანგარიშს ხალხის ინტერესებს, იჩემებდნენ სათემო (სასოფლო) მიწებს და ამით ცდილობდნენ თავისი ეკონომიკური მდგომარეობის გაუმჯობესებას. როგორც „გაბუდაყებულები“ თემის მიერ ისჯებოდნენ თემიდან მოკვეთით.<sup>1</sup> ასეთ ცალკეულ პიროვნებებზე ზემოქმედებას თემი, როგორც ზემოთ დავინახეთ თემის (სოფლის) თვითმმართველობის ორგანოს – თემის (სოფლის) ყრილობის მეშვეობით ახორციელებდა. თემის ავტორიტეტის გამო იყო, რომ როგორც ვახ. ითონიშვილი მიუთითებს, სახელმწიფო სამსახურში დაწინაურებული მეთემეები უმეტეს შემთხვევაში სათანადო სიფრთხილეს იჩენდნენ რიგით მეთემეებთან ურთიერთობაში, არ არღვევდნენ სათემო ცხოვრების ნორმებს, რაც კიდევ უფრო ზრდიდა მათ ავტორიტეტს მთელი თემის მასშტაბით. და არცთუ იშვიათად, ნაცვლის თუ მამასახლისის თანამდებობაზე დანიშნული მოხელეები თემის თავკაცებად ითვლებოდნენ და შიდასათემო პრობლემებსაც წყვეტდნენ.<sup>2</sup> ვახ. ითონიშვილი, XVIII საუკუნის II ნახევრის მთიულეთის სოციალური შემადგენლობის შესწავლის საფუძველზე დაასკვნის, რომ მთიული მოხელეები (ძირითადად ნაცვლები) რიგით მეთემეთაგან გარკვეული პრივილეგიებით გამოირჩეოდნენ, მაგრამ ამავე დროს, უფლებრივად ისინი ისე მკვეთრად არ გამოიჯვნიან დანარჩენ მეთემეებს, რომ ეს საკმარისი გამხდარიყო მათი სოციალური სტატუსის შეცვლისა და წარჩინებულთა წოდებაში გადაფორმებისათვის.<sup>3</sup>

\* \* \*

ამრიგად, ჩვენ მოკლედ მიმოვიხილეთ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის თვითმმართველობის ინსტიტუტთან დაკავშირებული ძირითადი ასპექტი. ეს მიმოხილვაც ადასტურებს, რომ ამ რეგიონის ქართველი მთიელების საზოგადოებრივ-თემური ურთიერთობების ორგანიზაცია საკმაოდ მაღალ დონეზე იდგა. უპირველეს ყოვლისა, აღსანიშნავია, რომ აქ მმართველობის სფეროში უდიდესი და შეიძლება ითქვას გადამწყვეტი როლი ჰქონდა სარწმუნოებრივ ფაქტორს. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა ჯვარისყმობის ინსტიტუტი. როგორც აღინი-

<sup>1</sup> ვახ. ითონიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ 112-113.

<sup>2</sup> იქვე, გვ 114.

<sup>3</sup> იქვე.

შნა, ყველა ტერიტორიულ ერთეულს თავისი სალოცავი (ჯვარ-ხატი) გააჩნდა, რომელიც, ხალხის რწმენით, მფარველობდა შესაბამის ტერიტორიაზე მცხოვრებ მოსახლეობას და თავისი საყმოს მარგანიზებულ, გამაერთიანებელ ფაქტორს წარმოადგენდა. აქ ჯვარ-ხატების მსახურნი საერო ხელისუფლების მატარებლებადაც გვევლინებიან და ეს თეოკრატიული ხელისუფლება საკმაოდ დიდხანს შემორჩა აღნიშნულ რეგიონს.

როგორც მასალების მიხედვით ჩანს, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში მრავალსაფეხურიანი მმართველობის სისტემა ფიქსირდება. საკუთარი თვითმმართველობის ორგანოები გააჩნდა სოფლებს, თემებს, გვხვდება მთელი კუთხისთვის საერთო ორგანოებიც, საერთო-სათემო ყრილობები, მათთან არსებული საბჭოები. ამ ორგანოებს მმართველობითი ფუნქციების გარდა სასამართლო ფუნქციებიც გააჩნდა. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის საზოგადოებრივ ცხოვრებაში დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ნათესაურ კავშირებს. ხშირად გვარი თუ ოჯახი კონკრეტულ სამართლებრივ ურთიერთობებში მონაწილე სუბიექტად გვევლინებოდა, მათ საკუთარი მმართველობა ჰქონდათ — უნდა ითქვას, რომ სვანეთის მსგავსად გვაროვნული (უფრო ზუსტად გვარის შემადგენელი ახლო ნათესაური ჯგუფის) სოლიდარობის პრინციპი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ზოგიერთ კუთხეში (კერძოდ, ხევსურეთში) ბოლო დრომდე შემორჩა, რაც სისხლის აღების ინსტიტუტის შემონახულობაში, ფიცის დროს თანამოფიცრად ძირითადად ახლო ნათესაეების დასახელებაში და სხვ. მჟღავნდება.

ის, რომ თემურ-გვაროვნული ურთიერთობებისათვის დამახასიათებელი ელემენტები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში საკმაოდ დიდხანს შემორჩა (განსაკუთრებით ეს ხევსურეთს ეხება), გარკვეული ფაქტორებით იყო განპირობებული. რეგიონის მთიანი რელიეფი აფერხებდა მასზე გარეშე ფაქტორების ზემოქმედებას, ამიტომ გარეშე ზემოქმედებისაგან ძირითადად დაცული თემურ-გვაროვნული ელემენტები, თავისი კონსერვატიული ბუნების გამო აგრძელებდნენ მოქმედებას და ცვლილებებს ნაკლებად განიცდიდნენ. საქართველოს მთიანეთი (განსაკუთრებით, ზემო სვანეთი და ხევსურეთი) დიდხანს ინარჩუნებდა ავტონომიურობას, ერთგვარ განკერძოებულობას და მის შინაურ საქმეებში (მმართველობა, სასამართლო საქმიანობა და სხვა) ქართუ-

ლი სახელმწიფოს, ცენტრალური ხელისუფლების წარმომადგენელთა, ცალკეულ ფეოდალთა ჩარევა ნაკლებად ხდებოდა. რუსული მმართველობის დამყარების შემდეგ ხელისუფლება ცდილობდა როგორმე თავისი წესები მოეხვია თავს მთიელთათვის, თუმცა სვანებიც და ხევსურებიც ძირითადად საკუთარი სასამართლო სისტემით არეგულირებდნენ სადავო ურთიერთობებს და საკუთარი თვითმმართველობის დაწესებულებებს უწევდნენ ანგარიშს.

თემურ-გვაროვნული ელემენტების შემონახულობა, სარწმუნოებრივი ფაქტორი, საერო და სასულიერო ხელისუფლების შერწყმა, ჯვარ-ხატების უზენაესი მესაკუთრეობა, გვაროვნული სოლიდარობის გარკვეული პრინციპების შენარჩუნება, სოციალური ყოფისათვის დამახასიათებელი წესების კონსერვატიულობა და სხვა, საგარეო ფაქტორების ზეგავლენის შეზღუდულობის გათვალისწინებით, აფერხებდა საჯარო ხელისუფლების ელემენტების დამკვიდრებას, საზოგადოების ღრმა დიფერენციაციასა და ფეოდალური ურთიერთობების წარმოქმნას. ასევე ჩვეულებითი სამართლის ნორმები ძირითადად სრულფასოვნად არეგულირებდნენ სხვადასხვა ხასიათის სამართლებრივ ურთიერთობებს, რაც აგრეთვე არ ქმნიდა სათანადო ნიადაგს საჯარო ხელისუფლების ინსტიტუტების (საკუთარი იძულებით აპარატით) ჩამოსაყალიბებლად, თუმცა აქვე უნდა ითქვას ისიც, რომ განკერძოებული საკუთრების ჩამოყალიბება, თემის წევრთა გარკვეული (არცთუ შორს წასული) სოციალურ-ეკონომიკური და უფლებრივი დიფერენციაცია, როდესაც მმართველობითი თანამდებობების დაკავება თემის არა ყველა წევრის, არამედ მხოლოდ ადამიანთა გარკვეული ჯგუფის პრეროგატივაა (მაგალითად, ხევსურეთის ზოგიერთ თემში აშკარად ჩანს, რომ ხუცესის ან სხვა თანამდებობის დაკავება მხოლოდ გარკვეული გვარების ან ოჯახების უფლებაა), მიუთითებს იმას, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის საზოგადოებაში (ეს კარგად ჩანს ხევსურეთის მაგალითზე) მიმდინარეობდა პროცესო საზოგადოების უფრო ღრმა დიფერენციაციის, საჯარო ხელისუფლების ინსტიტუტების დამკვიდრების, გაჩენის მიმართულებით. თუ აღნიშნულ ნაშრომში განხილულ საზოგადოებას განყენებულად განვიხილავთ, შეიძლება ვთქვათ, რომ იგი წინასახელმწიფოებრივი საზოგადოებაა, რომელიც მნიშვნელოვნად გასცდა განვითარების ე.წ. პირველყოფილ თემურ წყობილებას.

### §3. სახალხო თვითმმართველობა აჭარაში

სახალხო თვითმმართველობის არსებით ელემენტებს ვხვდებით აჭარაში. სახალხო თვითმმართველობის განმახორციელებელ ძირითად ორგანოს აქ წარმოადგენდა „ოლქა“. სამეცნიერო ლიტერატურაში ჩანს, რომ „ოლქა“, „ოლქობა“ ეს სოფლის, თემის, მთელი მხარის საერთო ყრილობაა. ტერმინი „ოლქა“ თურქული წარმოშობისაა და, სულხან-საბას განმარტებით, ქართული თემის შესატყვისია. აჭარაში „ოლქა“ სასოფლო თემის აღმნიშვნელია და თემის (სოფლის) ყრილობისაც.<sup>1</sup> ცხადია, თურქული ტერმინი თემისა და თემის ყრილობის აღსანიშნავად აჭარაში თურქული მმართველობის დამყარებიდან მკვიდრდება. სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ „ოლქობას“ თურქული მართველობის დამყარებამდე აჭარლები „მოყრიანობას“ უწოდებდნენ, რაც აღნიშნული ინსტიტუტის ადგილობრივი (აჭარული) სახელწოდებაა.<sup>2</sup> როგორც ჩანს, ხალხურ სამართალზე დაფუძნებული სახალხო თვითმმართველობა აჭარაში უძველესი დროიდან მოქმედებდა და მან თურქული მმართველობის პერიოდშიც განაგრძო არსებობა, მხოლოდ განსხვავებული სახელწოდებით, მისი არსი კი იგივე დარჩა.

თურქეთის გაბატონებას აჭარაში, ცხადია, თურქული მმართველობის დამკვიდრება მოჰყვა.<sup>3</sup> მის პარალელურად საქმიანობას აგრძელებდა ჩვეულებით სამართლის საფუძველზე მოქმედი თვითმმართველობის ორგანოები.

თურქული მმართველობის პირობებში „ოლქა“ არაფრით იყო შეზღუდული და აჭარის მოსახლეობა თავის საშინაო საქმეებს ფაქტობრივად დამოუკიდებლად ახორციელებდა. ვ. ლისოვსკი აღნიშნავს, რომ აჭარის მოსახლეობამ კი მიიღო ისლამი, მაგრამ საშინაო საქმეებში დამოუკიდებლობას ინარჩუნებდა,<sup>4</sup> ხოლო ა. ფრენკელის მიხედვით, აჭარლები სრულებით უგულებელყოფდნენ თურქებს კერძო საქმეებ-

<sup>1</sup> ვლ. მგელაძე, ხალხური მმართველობის ისტორიიდან აჭარაში, „ლიტერატურული აჭარა“, 1964, №3, გვ 81; ზ. ჩიტაძე, მმართველობისა და თვითმმართველობის ფორმები აჭარაში, ბათუმი, 1978, გვ 36.

<sup>2</sup> ვლ. მგელაძე, იქვე.

<sup>3</sup> დაწერილებით იხ. ზ. ჩიტაძე, დასახ. ნაშრ.

<sup>4</sup> В. Лисовский, Чорохский край, Тифлис, 1887, стр. 31.



ში.<sup>1</sup> დროდადრო მოსახლეობის მხრიდან წინააღმდეგობებსაც ჰქონდა ადგილი, განსაკუთრებით XIX საუკუნის 30-იანი წლებიდან, რასაც თურქეთი რეპრესიებით პასუხობდა.<sup>2</sup> ასეთ პირობებში გარეშე თუ შინაურ მტრებთან ბრძოლის მათგანიზებულ და ხელმძღვანელ ძალად იქცა სწორედ ოლქა, რომელსაც შეეძლო იარაღის ძალითაც კი დაპირისპირებოდა თურქულ ხელისუფლებას.<sup>3</sup> ზ. ჩიტაძე აღნიშნავს, რომ მართალია უაღრესად ფართო უფლებებით აღჭურვილი ადგილობრივი ხალხური თვითმმართველობის სისტემა, ოლქას სახით, რომელიც უპირისპირდებოდა თურქული მმართველობის სისტემას აჭარაში, თურქი დამპყრობლებისთვის მიუღებელი იყო. მთელი რიგი მიზეზების გამო თურქეთის ადმინისტრაცია ოლქას მიმართ ფრთხილად იქცეოდა და ძალის გამოყენებისაგან თავს იკავებდა. ეს მეტყველებს იმას, რომ თურქეთის ძალაუფლება აჭარაში არ იყო ყოვლისმომცველი და მოსახლეობა თავიანთ საშინაო საქმეებში უგულებელყოფდა და არ ცნობდა თურქეთის მმართველობას.<sup>4</sup>

ოლქას, მოყრიანობის საქმიანობა, თუ თურქული მმართველობის პერიოდში შეუზღუდავი იყო, იგი მნიშვნელოვნად დაკნინდა რუსული მმართველობის დამყარების შემდეგ, თუმცა, უნდა ითქვას, რომ რუსული ხელისუფლების დასტურით, თუ უამისოდ (რასაც ასევე არცთუ იშვიათად ჰქონდა ადგილი), სოფლის, თემის ყრილობა აჭარაში მაინც ახორციელებდა გარკვეულ საქმიანობას.

საქართველოში მენშევიკების მმართველობისას შეინიშნება ოლქას, მოყრიანობის გააქტიურება, თუმცა საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების შემდეგ მკვეთრად იზღუდება და შემდეგ მისი საქმიანობა (ჩვეულებით სამართალზე დაფუძნებული) თანდათანობით წყდება.<sup>5</sup>

როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაშია მითითებული, ოლქას ხელმძღვანელობდა სოფლის, მხარის ავტორიტეტული და ნდობით აღ-

<sup>1</sup> А. Френкель, Очерки Чурук-Су и Батума, Тифлис, 1870, стр. 80.

<sup>2</sup> ა. ახვლედიანი, აჭარის საგმირო საისტორიო სიტყვიერება, ბათუმი, 1970, გვ. 93.

<sup>3</sup> ა. ახვლედიანი, იქვე.

<sup>4</sup> ზ. ჩიტაძე, დასახ. ნაშრ. გვ. 47.

<sup>5</sup> ო. ზოიძე, სასამართლო ორგანიზაცია აჭარაში ჩვეულებითი სამართლის მიხედვით, „ქართული სამართლის ისტორიის საკითხები“, საქართველოს ახალგაზრდა იურისტთა ასოციაციის „ალმანახი“, 2000, №14, გვ. 19.

ჭურვილი პირი, შეძლებული კაცი, რომელსაც ერქვა „წინაი კაცი“, „თავი კაცი“, „ოლქაბაში“. „ოლქაბაშს“ ირჩევდნენ „ოლქაზე“ და იგი, თავის მხრივ, ანგარიშვალდებული იყო ოლქას წინაშე. თვით ოლქა არავის ემორჩილებოდა და ანგარიშს არავის აბარებდა. „ოლქა“ საჭიროებისამებრ იკრიბებოდა და აღნიშნულ შეკრებაზე საკითხის დასმა და განხილვა ზეპირი ფორმით ხდებოდა. ოლქობის დროს ოლქაბაში შეკრებილთ მოახსენებდა თავშეყრის მიზანს და განსახილველი საკითხის შინაარსს, რის შემდეგაც ხდებოდა აზრის გამოთქმა და საკითხის გარშემო მსჯელობა. გადაწყვეტილების გამოტანა ძირითადად ჩვეულებითი სამართლის ნორმებზე დაყრდნობით ხდებოდა. ოლქა გადაწყვეტილებას ღებულობდა ხმის უმრავლესობით, რომელსაც კანონის ძალა ჰქონდა. გადაწყვეტილება საბოლოოდ ითვლებოდა და მისი შეცვლა არავის შეეძლო. მისი სისრულეში მოყვანა სავალდებულო იყო ოლქას ყველა მონაწილისათვის. ოლქას მუშაობაში ქალები, როგორც წესი, არ მონაწილეობდნენ. ოლქაზე დასწრება სავალდებულო იყო ყველა სრულწლოვანი მამაკაცისათვის (20 წლის ზევით) და როგორც წესი, ასეთ შეკრებას ვერავინ დააკლდებოდა.<sup>1</sup>

მოყრიანობას ანუ ოლქობას აჭარაში მრავალგვარი ფუნქცია ჰქონდა. ვლ. მგელაძე აღნიშნავს, რომ ოლქობას, როგორც ხალხური მმართველობის ინსტიტუტის კომპეტენციას შეადგენდა საკანონმდებლო, სასამართლო, აღმასრულებელ-განმკარგულებელი უფლებები, აჭარის თემებს შორის და საქართველოს მეზობელ კუთხეებთან ურთიერთობის მოწესრიგება. „მის კომპეტენციაში შედიოდა თვით აჭარული თემების ტერიტორიული საკითხების, ტყის, საძოვრების და სათიბების თაობაზე ატეხილი დავის მოგვარება, გზებისა და ხიდების მშენებლობის ორგანიზაცია. ოლქობა თაობდა მეზობელი თემის დალაშქვრით მტაცებლური ექსპედიციების მოწყობას, ნადავლისა და პირუტყვის წასხმას“.<sup>2</sup>

თემური თვითმმართველობის ელემენტები, რომლებიც უძველესი პერიოდებიდან მომდინარეობს, აჭარამაც საკმაოდ დიდხანს შემოინახა „ოლქას“ სახით, რასაც ხელს უწყობდა სპეციფიკური სოციალურ-ეკონომიკური პირობები. ამ ორგანომ თურქთა ბატონობის პერიოდში

<sup>1</sup> ზ. ჩიტაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 37-38.

<sup>2</sup> ვლ. მგელაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 83, 84.

სრულიად ახალი დატვირთვა შეიძინა, კერძოდ, იგი დაუპირისპირდა თურქულ მმართველობას. ამ პერიოდში იგი გვევლინება შინაური თუ გარეშე მტრის წინააღმდეგ ბრძოლის მათრგანიზებულ ორგანიზაციად. ამიტომაც იყო, რომ ზოგ მკვლევარს ოლქობა მხოლოდ გლეხთა აჯანყებად მიაჩნდა, ზოგს კი ერთი ოლქის მეორეზე თავდასხმად. ხალხს და მთავრობას შორის სადავო საკითხს ჯერ ოლქობა განიხილავდა, ხოლო შემდეგ, მიღებული გადაწყვეტილების შესაბამისად მოქმედებდა მოსახლეობა. თუ მთავრობა მიიღებდა ხალხის მოთხოვნას, ხალხი ამას დასჯერდებოდა, თუ იარაღი იქნებოდა საჭირო, მასაც გამოიყენებდნენ.<sup>1</sup>

ანტიოსმალური ოლქობა (თემის ყრილობა) და მისი გადაწყვეტილებით განხორციელებული აჯანყება XIX საუკუნის ორმოციან წლებშიც მომხდარა. პ. უმიკაშვილის თქმით, რეფორმების წინააღმდეგ დარაზებული აჭარა აიშალა — „ოლქობა დიდი ადგა“ და თურქული მმართველობა იძულებული გახდა რეფორმები შეეჩერებინა.

XIX საუკუნის შუა წლებიდან ოსმალეთი შეეცადა აჭარიდან ჯარის გაყვანას, დამძიმდა გადასახადები. მდგომარეობის გამოსწორება ხალხმა თვითონ სცადა. ამ ოლქობას დაესწრო ქობულეთის, დაგვის, ხუცუბანის და ჭახათის სოფლებიდან დაახლოებით 3-4 ათასი კაცი. ოლქობა მიმდინარეობდა სოფელ ხუცუბანში ჭახათის მინდორზე. ყრილობამ „ქობულეთის მართვა 11 კაცისაგან შემდგარ საბჭოს დაავალა (დროება, 1876, N 15). 1879 წელს ხულოს ოლქობამ 16 კაცისაგან შემდგარი დეპუტაცია აირჩია და დაავალა მუჰაჯირთათვის ადგილების შერჩევა („დროება“, 1879, №7).

1878 წლის აპრილში შედგა მთელი აჭარის ოლქობა. ოლქობამ განიხილა საკითხი: დარჩენილიყვენ აჭარაში თუ ოსმალეთში გადასახლებულიყვენ. სოფელ დანდალოში შეკრებილ ოლქობას გამოუტანია გადაწყვეტილება: „ვისაც სურს აქ ყოფნა, დარჩეს, ვისაც გნებავთ, გზა გაქვთ, წადით“, ამავ დროს ოლქობას დაუდგენია, რომ ადგილზე დარჩენა-გადასახლების საკითხი თვით სოფლებმა გადაწყვიტონ.<sup>2</sup>

თურქეთის მიერ ჩაქვის დაპყრობის შემდეგ ოლქობას უმსჯელია

<sup>1</sup> ა. ახვლედიანი, დასახ. ნაშრ., გვ. 77; ვლ. მგელაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 81.

<sup>2</sup> „ოლქობის“ კონკრეტული ფაქტები მოყვანილია ნაშრომებიდან: ზ. ჩიტაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 39-40; ვლ. მგელაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 82.

მიეღოთ ისლამი და დამორჩილებოდნენ თურქეთს, თუ გაეწიათ წინააღმდეგობა. რამდენიმე დღის მსჯელობის შემდეგ ოლქობამ გადაწყვიტა, რომ მიეღოთ ისლამი და დამორჩილებოდნენ მომხდურთ. 1880 წელს ზემო აჭარის ოლქობას კვლავ განუხილავს მუჰაჯირობის საკითხი. ოლქობამ აირჩია დელეგაცია, რომელსაც დაავალეს ბათუმის გენერალ-გუბერნატორ კომაროვისათვის წარედგინა შემდეგი შინაარსის მოთხოვნები: ქალებს ძალა არ დაატანონ პირბადის ახდაში, არ მოსპონ ტყით უფასო სარგებლობა, არ დანიშნონ ტყისმცველები, ტყე არ გადააქციონ სახელმწიფო საკუთრებად. თუ ხელისუფლება ამ მოთხოვნებს დააკმაყოფილებდა, მოსახლეობა თურქეთში გადასახლებაზე ხელს აიღებდა. ამავე ოლქობას ჩააბარა ანგარიში 1879 წელს ოსმალეთში გაგზავნილმა მუჰაჯირთათვის ადგილების შემრჩევმა დეპუტაციამ. დეპუტაციის ერთ-ერთმა წევრმა ყრილობაზე განაცხადა: „არ გირჩევთ გადასახლებასო“. ამ განცხადებამ ერთგვარად შეაკავა ზემო აჭარის მცხოვრებთა გახიზვნა.<sup>1</sup>

ოლქას გააჩნდა სასამართლო ფუნქციებიც.<sup>2</sup>

ოლქას გადაწყვეტილება ყველასთვის კანონი იყო. ნებისმიერი მეთემე უნდა დამორჩილებოდა „ოლქას“ მიერ დადგენილ ნორმებს. ზოგიერთი მასალით „ოლქა“, „ოლქობა“ თემობის გადაწყვეტილებით განხორციელებული აჯანყებაა, ხოლო „ოლქა“ თემის სამხედრო ძალის, შეიარაღებული რაზმის სახითაც წარმოჩნდება. ვლ. მგელაძე აღნიშნავს, რომ აჭარის მიკრორაიონებს ოლქობათა შორის პერიოდში „საბჭო“ განაგებდა, რომელსაც ოლქობის გადაწყვეტილების განსახორციელებლად შეიარაღებული ძალა, ე.წ. „ოლქა“ ჰყავდა. საფრთხის დროს „ოლქაში“ ქუდზე კაცი ირიცხებოდა. „ოლქა“, როგორც სვანური „სვიმრა“ უნდა ყოფილიყო თემის შეიარაღებული ძალა, „ოლქობის“ გადაწყვეტილების განმხორციელებელი.<sup>3</sup>

როგორც ვხედავთ, ოლქობა არავეისგან არაფრით იყო შეზღუდული და მისი განხილვის საგანს შეადგენდა საკითხთა წრე, რომელსაც

<sup>1</sup> ვლ. მგელაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 82-83; ზ. ჩიტაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 40.

<sup>2</sup> „ოლქას“ სასამართლო ფუნქციების შესახებ იხ. ო. ზოიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 18-20; გ. დავითაშვილი, სასამართლო ორგანიზაცია და პროცესი ქართულ ჩვეულებით სამართალში, თბ., 2004, გვ. 65-69.

<sup>3</sup> ვლ. მგელაძე, დასახ. ნაშრ., 81, 82, 84.

თვით ცხოვრება აყენებდა აჭარის მოსახლეობის წინაშე, მასალებით ირკვევა, რომ ოლქა ხშირად მთელი აჭარისთვის სასიცოცხლო მნიშვნელობის საკითხებზე იღებდა გადაწყვეტილებას, აგვარებდა ურთიერთობას ხელისუფლებასთან, დამპყრობელი ქვეყნის მმართველობასთან, საჭიროებისას კი იარაღითაც უპირისპირდებოდა მას.

#### §4. სახალხო თვითმმართველობა საქართველოს სხვა რეგიონებში

თუ საქართველოს მთის რეგიონებში ჩვეულებითი სამართლის საფუძველზე დაფუძნებული სახალხო თვითმმართველობის ორგანოთა უფლებანი ხელშეუხებელი იყო, მათი როლი განმსაზღვრელი, ხოლო სახელმწიფო ინსტიტუტების გავლენას გარედან ძირითადად ნაკლებად განიცდიდნენ, საქართველოს ბარში, რასაკვირველია, სხვაგვარ ვითარებასთან გვაქვს საქმე. ჩვეულებით სამართალზე დაფუძნებული თვითმმართველობის ელემენტები, შემორჩენილი უძველესი დროიდან, საქართველოს ბარშიც მოქმედებდა. ცხადია, ეს თვითმმართველობა არ იყო ისეთი ყოვლისმომცველი, როგორც მთაში და სახელმწიფო ინსტიტუტებით იზღუდებოდა. სახელმწიფო ხშირად რეპრესიებს იყენებდა სახალხო თვითმმართველობის ყოველგვარი გამოვლენის მიმართ, შესაძლოა გამოეყენებინა კიდევ იგი თავის ინტერესებში, თუმცა ზოგჯერ სახალხო თვითმმართველობა იმდენად ძლიერდებოდა, რომ სახელმწიფოც კი იძულებული იყო ანგარიში გაეწია მისთვის გარკვეული პერიოდის განმავლობაში. ამდენად, შეიძლება ითქვას, რომ ოდითგანვე არსებული სახალხო თვითმმართველობის სისტემა, სახელმწიფოს, სხვადასხვა მებატონეების მხრიდან აკრძალვის, შეზღუდვის მიუხედავად, მაინც აგრძელებდა ფუნქციონირებას. ჩანს სახალხო თვითმმართველობის ორგანოთა მისწრაფება კონკრეტულ შემთხვევაში იმოქმედოს სახელმწიფოს, მებატონეთა გვერდის ავლით, მათ საპირისპიროდაც კი.

გარკვეული საკითხების გადაწყვეტა, რაც ერთი სოფლის, საზოგადოების ინტერესებს, საზოგადოების წევრთა შორის ზოგიერთი ურთიერთობის მოწესრიგებას ეხებოდა, ხშირად სწორედ სოფლის (საზოგადოების) თვითმმართველობის ორგანოების მეშვეობით ხორციელდებოდა.

ბარის რეგიონთაგან სანიმუშოდ განვიხილავთ სახალხო თვითმმართველობის საკითხს სამეგრელოში.

თვითმმართველობის ინსტიტუტი სამეგრელოში დამუშავებული აქვს გ. ელიავას.<sup>1</sup>

სამეგრელოს თვითმმართველობით სისტემაში ძირითადი ადგილი ეკავა სახალხო ყრილობას – „საზოგადოში კათუა“. ეს იყო ერთი თემის (საზოგადოების) წევრთა შეკრება, რომელზეც ქულზე კაცი მიდიოდა საზოგადოების საყვირის („საზოგადოში ოყეში“) ხმაზე. თემის თავკაცობა ავალებდა მესაყვირეს, „საზოგადოში ოყე“ დაეყვირებინა. ამ ხმას ყველა უსიტყვოდ მოჰყვებოდა „კათუაზე“. „საზოგადოში ოყეს“ ყვირილს თან ჰყვებოდა სოფლის ეკლესიების ზარების რიტმული გუგუნნი. მის ხმაზე, ეს დღე იქნებოდა თუ ღამე, საზოგადოების თავშეყრის ადგილზე მიდიოდა ხალხი, შეიარაღებული თუ შეუიარაღებელი, ასაკიანი თუ უასაკო. თავშეყრის ადგილი სოფლის ცენტრში, ეკლესიის ეზოში, ან კიდევ სოფლის თვალსაჩინო უბანში იყო. ყოველ სასოფლო თემს ყრილობის თავისი განსაზღვრული ადგილი ჰქონდა. თემის ყრილობაზე მოწვეული ხალხი თავკაცის („დუდკოჩი“) მეთაურობით იწყებდა იმ საკითხების განხილვას, რის გამოც მოწვეული იყო „საზოგადოში კათუა“. იგი განიხილავდა გადამთიელ მოძალადეთა წინააღმდეგ ბრძოლას, ან ბატონების განუკითხავი, უსამართლო მოქმედების საკითხებს, ჭირიანობის და უბედურების გამო შექმნილ ვითარებას, საზოგადოებისთვის საერთო მნიშვნელობის სხვადასხვა საკითხებს, მათ შორის სამეურნეოს.<sup>2</sup> საჭიროების შემთხვევაში სასამართლო ფუნქციებსაც ასრულებდა და საზოგადოების ინტერესების ხელმყოფთ გააძევებდა, მოიკვეთდა და გამაწბილებელი სასჯელით დასჯიდა.

გ. ელიავა შემდეგნაირად აღწერს ყრილობის ჩატარების წესს:

---

<sup>1</sup> გ. ელიავა გახლდათ გეგეჭკორის (ახლანდელი მარტვილის) რაიონის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმის დირექტორი, ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატი. მისი ნაშრომა „თვითმმართველობის ხალხური ინსტიტუტი ძველ სამეგრელოში“. ეს ნაშრომი მან წარადგინა სამეცნიერო სესიაზე, რომელიც მიეძღვნა საქართველოში საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების 60 წლისთავს და გამოქვეყნდა ამ სესიის მასალებში. გეგეჭკორი, 1981.

<sup>2</sup> გ. ელიავა, დასახ. ნაშრ., გვ. 58-59.

„დუდკორი“ მცირე შესავალს უკეთებდა შეკრებას და ხალხს სთხოვდა თავისი მოსაზრებები გამოეთქვა განსახილველი საკითხის ირგვლივ. იწყებოდა საკითხის ყოველმხრივი და შეუზღუდავი განხილვა. სოფლის თავკაცები — „რჩქინეი, ხნიერი კათა“ (მცოდნე, ხნიერი ხალხი) ითხოვდნენ სიტყვას და განიხილავდნენ საკითხს, ხოლო ხალხი შეძახილებით, ან დადებითად, ან უარყოფითად აფასებდა მათ გამოხვლას, ადგილიდან რეპლიკებით, ან იწონებდნენ, ან ასწორებდნენ თავკაცთა წამოყენებულ აზრს, დასკვნას, თუ წინადადებას. განხილვა შეუზღუდავი იყო. ხალხი გულისყურით უსმენდა ყოველ გამომხვლებს, შემდეგ კი „დუდკორი“ აყალიბებდა წინადადებას. ხალხი ხმამაღლა იწონებდა ან უარყოფდა წინადადებას. ასე გრძელდებოდა მანამ, სანამ ყველა ერთხმად არ მოიწონებდა აზრს. ეს აზრი გადაწყვეტილებად მტკიცდება. ამის შემდეგ ხალხი მის განსახორციელებლად ირჩევდა მცოდნე თავკაცთა საბჭოს და ხალხს აფიცებდა საერთო სალოცავის წინაშე, რომ ერთგული იქნებოდა ამ გადაწყვეტილებისა.<sup>1</sup> ამრიგად, „საზოგადოში კათუა“ თვითმმართველობის უმაღლესი ორგანო იყო, ხოლო მისი გადაწყვეტილება ყველასათვის სავალდებულო. ამ ორგანოს სახელწოდება სამეგრელოში იყო „ჯარალუაც“.<sup>2</sup>

აღმასრულებელ ორგანოს, რომელსაც სამეგრელოში „საზოგადოში კათუა“ ირჩევდა, ერქვა „სხუნუ“ (ნარჩევთა საბჭო), „რჩქინეი, სხუნეი კათაში საჩიარო“ (მცოდნე, ნარჩევი ხალხის სასაუბრო). თემის ყრილობა როდესაც გადაწყვეტილებას მიიღებდა, დაიწყებოდა მსჯელობა იმაზე, თუ ვის უნდა შეესრულებინა ეს გადაწყვეტილება. თუ იგი ადვილი იყო შესასრულებლად, თანაც საერთო განსჯას არ მოითხოვდა, ან კიდევ ძალიან მკაცრი, უაღრესად ოპერატიული იყო დადგენილება და ერთი პირის შეუზღუდავ ძალაუფლებას მოითხოვდა, მაშინ ერთ პირს, „რჩქინეი დუდკოს“ (მცოდნე თავკაცს) ირჩევდა ყრილობა და ანდობდა გადაწყვეტილების განხორციელებას, მაგრამ ამასთან სათათბირო უფლებით მრჩეველთა საბჭოს უყენებდა გვერდში, რომელსაც იგი საჭიროების შემთხვევაში უნდა დაკითხვოდა, რჩევა მიეღო. უმეტეს შემთხვევაში „კათუა“ ირჩევდა კოლეგიალურ ორგანოს — საბჭოს, „სხუნუს“. თუ ვინ შეიძლება ყოფილიყო „სხუნუს“

<sup>1</sup> გ. ელიავა, დასახ. ნაშრ., გვ. 60.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 62.

წვერი ამას წყვეტდა ყრილობა. იგი ცალ-ცალკე განიხილავდა და აფასებდა ასარჩევ კანდიდატებს. გადაწყვეტილება საზოგადოებრივი ინტერესებიდან გამომდინარე მიიღებოდა. საბჭოს წვერთა რაოდენობა არ იყო განსაზღვრული და მას ყრილობა ადგენდა ყოველ კონკრეტულ შემთხვევაში.

„სხუნუ“ ანუ საბჭო სპეციალური თავშეყრის ადგილას იკრიბებოდა, მისი ადგილსამყოფელი საყოველთაოდ ცნობილი იყო, გარდა სტრატეგიული თვალსაზრისით საჭირო შემთხვევებისა, როცა „სხუნუს“ ადგილსამყოფელი გასაიდუმლოებული იყო. მისი სხდომები საჯარო იყო და ყველას შეეძლო მის შეკრებაზე დასწრება. „სხუნუ“ თვითნებურად ვერ იმოქმედებდა. იგი ხალხის საერთო სურვილს ვერ გადავიდოდა და შეზღუდული იყო სოფლის, თემის ყრილობის ნებასურვილით. საზოგადოების ყოველ წვერს თავისუფლად შეეძლო გაეპროტესტებინა საბჭოს უკანონო მოქმედება და მოეთხოვა მისი იგნორირება. საზოგადოების ყრილობა გულდასმით ისმენდა ამ პროტესტს, იკვლევდა მას და თუ საჭიროდ მიიჩნევდა, შლიდა ძველ „სხუნუს“ და ირჩევდა ახალს, ხოლო დამნაშავეს თემიდან მოიკვეთდა.<sup>1</sup>

გ. ელიავას განმარტებით, „სხუნუ“ იძლეოდა განკარგულებებს, აგზავნიდა შიკრიკებს, აყენებდა მეთვალყურეს — „მაჯინეს“, ჰქმნიდა რაზმს, ხელმძღვანელობდა ბრძოლას, იბრძოდა ხალხის ინტერესების დაცვისათვის.<sup>2</sup> „სხუნუს“ შემადგენლობაში ყოველთვის ირჩევდნენ მცოდნე, მართალ, ვაჟკაც ადამიანებს, ისინი ყველანი „დუდკორები“ (თავკაცები) იყვნენ, „სხუნუ“ მათგან თვითონ ირჩევდა „დუდმანჯღვარს“ (წინამძღოლს), ხოლო ხალხის რიგებიდან ირჩევდა „ოშიშდუდს“ (ასისტანტებს), რომლებიც ცალ-ცალკე კუთხეში, „მუხურში“ აერცვლებდნენ „სხუნუს“ გადაწყვეტილებებს. „ოშიშდუდი“ მთლიანად „სხუნუს“ ემორჩილებოდა. „სხუნუს“ თითოეული წვერი, ისევე როგორც „ოშიშდუდი“ უნდა ყოფილიყო ჰატიოსანი, საქმისადმი თავდადებული, სანდო კაცი. ამიტომ მათი არჩევა დიდი პასუხისმგებლობით ხდებოდა. ამათ გარდა, საჭიროების შემთხვევაში „სხუნუ“ ირჩევდა „მაჯინეს“ (მეთვალყურეს, მზირს, დარაჯს). მას გზავნიდნენ საიდუმ-

<sup>1</sup> გ. ელიავა, დასახ. ნაშრ., გვ. 65-67.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 61.



ლო დავალებების შესასრულებლად, იგი იცავდა ხევის კარებს, სტრატეგიულ სიმაგრეებს, იცავდა გზებს, „ყურსალებისაგან“ (კაცთა გამყიდველებისაგან). მაჯინეც დიდად სანდო, პატიოსან და ერთგულ ადამიანთაგან უნდა ყოფილიყო შერჩეული. ამრიგად, „დუდკორები“, „დუდმანჯღვარი“, „ოშიშდული“ და „მაჯინე“ აღმასრულებელი ხელისუფლების თანამდებობის პირებად შეიძლება ჩაითვალოს.<sup>1</sup>

სამეგრელოს მსგავსი თვითმმართველობა საქართველოს სხვა კუთხეებშიც გვხვდება, მაგალითად, იმერეთში, გურიაში, რაჭა-ლეჩხუმში, ქართლ-კახეთში, მესხეთში. რა თქმა უნდა თვითმმართველობის ხარისხი და მასშტაბი აქ ნაკლები იყო, ვიდრე ბალსზემო სვანეთსა თუ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში. თვითმმართველობა აქ მხოლოდ სოფლის (თემის) დონეზე ვლინდებოდა. ჩამოთვლილი კუთხეების სახალხო თვითმმართველობის ინსტიტუტებისთვის ბევრი რამ საერთო იყო დამახასიათებელი. ყველა ამ კუთხეში სამეგრელოს მსგავსად ფიქსირდება საზოგადოების (სოფლის, თემის) ყრილობა, რომლებიც გარკვეულ ფარგლებში სარგებლობდნენ საკანონმდებლო, ადმინისტრაციულ-სამეურნეო ფუნქციებით. საზოგადოების ყრილობა ამ რეგიონებში საჭიროებისამებრ იკრიბებოდა და აწესრიგებდა ადგილობრივი მნიშვნელობის საკითხებს. კერძოდ, გადასახადების აკრეფას, ხილებისა და გზების მშენებლობას და შეკეთებას, ეკლესიის შეკეთებას, წესრიგის დაცვას, სამეურნეო, საყოფაცხოვრებო საკითხების გადაწყვეტას, მიწათსარგებლობის, საძოვრებითა და ტყით სარგებლობის და სხვა საერთო საქმის განხორციელებას. ყრილობის მიერ მიღებული გადაწყვეტილება ყველასათვის სავალდებულო იყო და კანონის ძალა ჰქონდა. ვინც არ დაემორჩილებოდა ყრილობის გადაწყვეტილებას, საზოგადოების მიერ ისჯებოდა. ყრილობა იღებდა ზომებს საზოგადოებაში ზნეობრიობის შესანარჩუნებლად. საზოგადოების ყრილობას ყველგან საკანონმდებლო, ადმინისტრაციული, სამეურნეო ფუნქციების გარდა, სასამართლო ფუნქციებიც გააჩნდა. ყრილობას შეეძლო დამნაშავეთა მიმართ გარკვეული იურიდიული სანქციების გამოყენება. ყრილობას შეეძლო გაეძევიბინა, ან მოეკვითა ესა თუ ის პიროვნება, რომელიც მთელი საზოგადოების საწინააღმდეგო ქმედებას

<sup>1</sup> გ. ელიავა, დასახ. ნაშრ., გვ. 69.

ჩაიდენდა, ზოლო საჭიროების შემთხვევაში გამაწილებელ სასჯელებსაც აკისრებდა თანასოფლელებს.<sup>1</sup>

ყველა ამ კუთხეში სამეგრელოს მსგავსად ყრილობის ყველა მონაწილეს ჰქონდა უფლება თავისი აზრი გამოეთქვა განსახილველ საკითხებთან დაკავშირებით. ყრილობის მოწვევა და თავისი ფუნქციების განხორციელება საზოგადოების ყრილობის მიერ საზოგადოების თავკაცთა (უზუცესი, ავტორიტეტული, გონიერი, ძველი წეს-ჩვეულებების მცოდნე პირები) თაოსნობით ხდებოდა. თავკაცები ხელმძღვანელობდნენ ყრილობას, აცნობდნენ შეკრებილ ხალხს განსახილველ საკითხს, იცავდნენ წესრიგს ყრილობის მიმდინარეობისას და საერთოდ ორგანიზებას უწევდნენ იმ პროცედურას, რომელსაც ადგილი ჰქონდა საზოგადოების ყრილობის მიერ თავისი ფუნქციის განხორციელებისას.

ცალკეული მონაცემებით, საზოგადოების ყრილობა თავის უფლებამოსილებებს (მათ შორის სასამართლოს) განსაზღვრული ვადით გადასცემდა მის მიერ არჩეულ გარკვეულ ორგანოს თუ პირებს. მასალების მიხედვით, ჩანს, რომ საზოგადოების ყრილობა გარკვეული ვადით ირჩევდა მუდმივმოქმედ დაწესებულებას, ზოგან მეტი, ზოგან ნაკლები რაოდენობის პირებისაგან შემდგარს, რომელიც განიხილავდა მოცემული საზოგადოებისათვის ყოველდღიურ საჭიროებებზე საკითხებს, მათ შორის სასამართლო ხასიათის. მაგალითად, ადმინისტრაციული სასამართლო ფუნქციების მატარებლად ქართლში გვევლინება 12 პირისაგან შემდგარი „ამორჩეული კაცების“ ინსტიტუტი, რომელსაც გ. ყორღანია აფიქსირებს, როგორც ჩვეულებითი სამართლის საფუძველზე მოქმედს. ეს ორგანო XX საუკუნის I ნახევრისათვის უკვე აღარ მოქმედებდა, მისი რუსული მმართველობის მხრიდან შეზღუდვის გამო. ამ ორგანოს თითოეული სოფელი თურმე ერთი წლის ვადით ირჩევდა.<sup>2</sup> ასევე, იმერეთში, რაჭა-ლეჩხუმში, გურიაში დაფიქსირებულ მასალაში საკმაოდ ხშირად ფიგურირებს საზოგადოების ყრილობის

---

<sup>1</sup> ამ კუთხეების საზოგადოების ყრილობათა სასამართლო ფუნქციების შესახებ იხ. გ. დავითაშვილი, სასამართლო ორგანიზაცია და პროცესი ქართულ ჩვეულებით სამართალში, თბ., 2004, გვ. 46-57, 82-84, 97-111.

<sup>2</sup> Г. Ф. Жордания, Народно-уголовные суды Карталинии, „Закавказье“ 1911, N 287.

მიერ არჩეული პირები, რომლებიც ადმინისტრაციულ-სამეურნეო და სასამართლო ფუნქციებს ახორციელებენ.

საზოგადოების ყრილობა გარკვეულ ღონისძიებებს ატარებდა მის მიერ მიღებული გადაწყვეტილების აღსრულებისათვის. მას ამისათვის შესაძლოა გარკვეული პირები აერჩია.

საქართველოში რუსული მმართველობის დამყარებამ გარკვეული გავლენა მოახდინა სახალხო თვითმმართველობის ინსტიტუტზე, რაც, უპირველეს ყოვლისა, ბარის რეგიონებს ეხება. რუსულმა ხელისუფლებამ მიზნად დაისახა აღმოეფხვრა ჩვეულებით სამართალზე დაფუძნებული სახალხო თვითმმართველობის სისტემა და მიაწვდინა დაემკვიდრებინა რუსულ კანონმდებლობაზე დაფუძნებული სოფლის (თემის) თვითმმართველობა. რუსულმა მმართველობამ დაამტკიცა ადგილობრივი თვითმმართველობის წესდება თბილისის გუბერნიისათვის (1865). უფრო ზუსტნი თუ ვიქნებით, ამ დოკუმენტი. ჰქვია: „წესდება სოფლის საზოგადოებათა, მათის სასოფლო მმართველობისა და სახელმწიფოთა და სასოფლოთა გადასახადთათვის ტფილისის გუბერნიისაში.“ ამ წესდებამ ამომწურავად განსაზღვრა სოფლის, თვითმმართველობის ინსტიტუტების უფლებანი, რუსული თემის ანალოგიურად.

ამ წესდების მიხედვით სოფლის საზოგადოების (ანუ სოფელში მცხოვრები ყველა გლეხის) თვითმმართველობის ელემენტები: 1. სასოფლო ყრილობა, 2. სოფლის მამასახლისი (რომელსაც ირჩევს ყრილობა), 3. სოფლის სასამართლო (რომლის შემადგენლობასაც ასევე ყრილობა ირჩევდა არანაკლებ სამი კაცის შემადგენლობით) (მუხ. მე-5). გათვალისწინებულია ასევე მამასახლისის თანაშემწეების ანუ ნაცვლების არჩევა, ასევე გზირების, მეველეების დანიშვნა და სხვა (მუხ. მე-5, მე-6). წესდების მე-11 მუხლში კი ამომწურავადაა ჩამოთვლილი სოფლის ყრილობის გამგებლობას მიკუთვნებული საკითხები. მათ შორის აღსანიშნავია: სოფლის მოხელეთა არჩევა, მეურვეობისა და მზრუნველობის დაწესება, ოჯახის გაყრის საკითხების გადაწყვეტა, ფულის მოგროვება საერთო სასოფლო ხარჯების გასაწევად და სხვა. განსაკუთრებით აღსანიშნავია: სოფლის ყრილობის უფლება გაეძევიანა სოფლის საზღვრებიდან მანე და ბიწიერი გლეხები, ან სამ წლამდე ვადით ჩამოერთვა ყრილობაში მონაწილეობის უფლე-

ბა. სოფლის ყრილობის კომპეტენცია მკაცრადაა განსაზღვრული და მისი გადაწყვეტებისათვის სახელმწიფო ხელისუფლების მხრიდან გათვალისწინებულია გარკვეული სანქციები: გადაწყვეტილების გაუქმება და იმ პირთა პასუხისგებაში მიცემა, ვინც ინიციატორები იყვნენ უკანონო გადაწყვეტილებისა, რომლის უფლებაც ყრილობას არ ჰქონდა (მუხ. მე-12). ყრილობის გადაწყვეტილება კი კანონიერად იქნებოდა ჩათვლილი, თუ მას დაესწრებოდა მამასახლისი და ოჯახის უფროსთა ნახევარი მაინც, ხოლო გადაწყვეტილება მიღებულად ჩითვლებოდა ხმების უმრავლესობით. სწორედ ოჯახის უფროსებს ჰქონდა ხმის უფლება. (მუხ. მე-13).

წესდებით ფართო კომპეტენცია ჰქონდა მამასახლისს. ეს ეხება საპოლიციო ფუნქციებს (მუხ. 24-ე). წესდება ზუსტად განსაზღვრავდა თუ რა საქმეები მიეკუთვნებოდა სასოფლო სასამართლოს განსჯალობას, კერძოდ, იგი საბოლოოდ გადაწყვეტდა სოფლის მცხოვრებთა შორის დავებს ფასით ათ თუმნამდე – ეს იქნებოდა გარიგებათა გამო, თუ ქონებისადმი ზიანის მიყენების გამო წარმოშობილი დავები. სოფლის სასამართლოს შეეძლო განეხილა თანასოფლელთა დავები მიწის შესახებაც, თუ მიწაზე საკუთრების უფლება არ იყო დამტკიცებული კანონის შესაბამისად შედგენილი დოკუმენტით ანუ სიგელით (მუხ. 36-ე). თუ საქმე ათ თუმანზე მეტი ფასისა იქნებოდა, ან სადავო მიწაზე საკუთრების უფლება სიგელით იქნებოდა განმტკიცებული, დაეას გადაწყვეტდა სახელმწიფო სასამართლო კანონების შესაბამისად (მუხ. 37-ე). როგორც ჩანს, განსაზღვრულ შემთხვევებში სოფლის სასამართლო არა კანონების, არამედ ჩვეულებითი სამართლის მიხედვით წყვეტდა საქმეებს და ამიტომაც წესდებაში ხაზგასმული, რომ სახელმწიფო სასამართლო საქმეებს განიხილავს კანონების მიხედვით. ასევე სოფლის სასამართლო საქმეებს განიხილავდა მაშინაც, როდესაც მხარეები ურთიერთთანხმობით მიმართავენ მას, საქმის საბოლოოდ გადაწყვეტისათვის, რა ფასისაც არ უნდა ყოფილიყო დავა (მუხ. 38-ე). ასევე სოფლის სასამართლოს უფლება ჰქონდა განეხილა მსუბუქი დანაშაულობები, რომლებიც სოფლის ტერიტორიაზე მოხდებოდა და მოწინააღმდეგეები ერთი წოდების იყვნენ და ეს დანაშაული არ იქნებოდა კავშირში სხვა მძიმე სისხლის სამართლის დანაშაულთან, რომლის განხილვა სახელმწიფო სასამართლოს პრეროგატივა

იყო (მუხ. 39-ე). სოფლის სასამართლოს მხოლოდ მსუბუქი სასჯელების დაკისრება შეეძლო: სოფლად მუშაობა (საზოგადოებრივი შრომა) 6 დღემდე, ჯარიმის დაკისრება სამ მანეთამდე, ტუსალობა 7 დღემდე (მუხ. მე-40). სოფლის სასამართლო საქმეების განხილვისას ჩვეულებითი სამართლის ნორმებსაც რომ იყენებდა ეს ერთგან წესდებაში პირდაპირაა მითითებული. აქ აღნიშნულია, რომ თუ მოდავე მხარეებს არა აქვთ გარიგების დამადასტურებელი საბუთები, საქმე გადაწყდება იმ ჩვეულებით და რიგით (ე.ი. ჩვეულებითი სამართლით), რომელიც მოცემულ სოფელშია მიღებული (მუხ. 48-ე).

ჩვენ მოკლედ მიმოვიხილეთ რუსული მმართველობის მიერ თბილისის გუბერნიის სოფლებისათვის შედგენილი სასოფლო თვითმმართველობის წესდება, მისი ზოგიერთი ძირითადი დებულება. როგორც ვხედავთ, ჩვეულებითი სამართალი აქ არ არის უგულვებელყოფილი. აქ აღსანიშნავია, რომ რუსულმა მმართველობამ მკაცრ საკანონმდებლო ჩარჩოებში მოაქცია სოფლის თვითმმართველობა, მისი ინსტიტუტები და დაწერილებითი რეგლამენტაცია მოგვცა მათი უფლებებისა. ასევე ზუსტად განსაზღვრა ის მექანიზმი, რომლითაც იმოქმედებდა სახელმწიფო ხელისუფლება თვითმმართველობის ორგანოების მიერ თავისი კომპეტენციის გადამეტების შემთხვევაში. აღნიშნული წესდების გავლენა ძირითადად ბარის რეგიონებს შეეხო, ნაწილობრივ კი მთის რეგიონებსაც. მიუხედავად იმისა, რომ რუსული მმართველობა ხალხს სთავაზობდა კანონებით რეგულირებულ სასოფლო თვითმმართველობას, ხალხი მაინც ისწრაფვოდა ისევ ხალხურ სამართალზე დაფუძნებული სახალხო თვითმმართველობის გამოყენებით გადაეწყვიტა თავისი საშინაო საქმეები, მათ შორის სადავო საქმეები და შეძლებისდაგვარად ახერხებდა ამას.

გ. ჟორდანიას აღნიშნავს, რომ რუსული მმართველობა ენერგიულად ცდილობდა ამოეძირკვა საქართველოში ყოველივე ეროვნული, რადგანაც მასში საფრთხეს ლამის რუსული სახელმწიფოებრიობისთვისაც კი ხედავდა. განსაკუთრებით კი ჩვეულებითი სამართალი ჩაუარდა მძიმე დღეში. მას რუსული ადმინისტრაციის წარმომადგენლები (განსაკუთრებით ადგილებზე) ებრძვიან ყველა ხელმისაწვდომი საშუალებით, თუმცა რუსული ხელისუფლების მიერ შექმნილი თვითმმართველობის ნდობა ხალხს ნაკლებად აქვს. ეს, უპირველეს ყოვ-

ლისა, ეხება სასამართლოს, რომელსაც ხალხი კანცელარიას ეძახის. ამ სასამართლო ორგანოებს ხალხი ირჩევს, თუმცა მოსამართლე იმას აკეთებს, რასაც მონინდომებს მამასახლისი, მიუხედავად იმისა, რომ საქმის გარჩევისას შეუძლია დაეყრდნოს ჩვეულებით სასამართლოს.<sup>1</sup> ამას გ. ჟორდანია წერდა 1911 წელს, როდესაც მეფის რუსეთის მმართველობა ჯერ კიდევ ძალაშია. ავტორი ძალზე კარგად იცნობდა და გრძნობდა ხალხის დამოკიდებულებას რუსული მმართველობისა და სასამართლოებისადმი და ამიტომ მისეული ხედვა ამ საკითხებისა აბსოლუტურად სანდოა. აქ კი ძალზე კარგად ჩანს, რომ ხალხურ სამართალზე დაფუძნებული თვითმმართველობა, ხალხური სასამართლოები (საზოგადოების ყრილობა, სამედიატორო სასამართლოები) უფრო სანდოა, მისაღებია, ვიდრე „კანცელარიად“ წოდებული რუსული კანონმდებლობის საფუძველზე შექმნილი თვითმმართველობის ინსტიტუტები, თავისი მოსამართლეებით. ამიტომ, ჩვეულებით სამართალზე დაფუძნებული სახალხო თვითმმართველობის ინსტიტუტები მეფის რუსეთის მმართველობის პირობებში შეძლებისდაგვარად მაინც აგრძელებდნენ მოქმედებას, მათ შორის სახალხო სასამართლოები, თუმცა ბუნებრივია, მათი ფუნქციონირება ყოველმხრივ იზღუდებოდა რუსული მმართველობის მიერ.

ნაშრომის ბოლოს, დასკვნის სახით გვინდა ვთქვათ, რომ ჩვენ ზოგადად წარმოვაჩინეთ სახალხო თვითმმართველობის ძირითადი ინსტიტუტები საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში, გამოვყავით მათი საერთო მახასიათებლები როგორც მთაში, ისე ბარში. რა თქმა უნდა, წარმოდგენილი სურათი არ არის ამომწურავი და სასურველია საქართველოს თითოეული კუთხის სახალხო თვითმმართველობის ინსტიტუტების მონოგრაფიული შესწავლა იურიდიული თვალსაზრისით.

---

<sup>1</sup> გ. ჟორდანია, დასახ. ნაშრ., გაზ. „Закавказье“, 1911, №253, 257.

## ლიტერატურა

1. ყ. აღაბეგოვი (ინგილოელი), ეგნატე გაბლიანი და სვანეთის ჩვეულებითი სამართალი, კრ. „ქართული ჩვეულებითი სამართალი“, N 2, თბ., 1990.
2. ა. ახვლედიანი, აჭარის საგმირო საისტორიო სიძველერება, ბათუმი, 1970.
3. ნ. ბალიაური, სწორფრობა ხეესურეთში, თბ., 1991.
4. მ. ბალიაური, ნ. მაკალათია, მიცვალებულის კულტი არხოტის თემში, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, III, თბ., 1940.
5. ვ. ბარდაველიძე, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, დროშა „ლეშ“, მგელი-ძაღლი, „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“. XII-XIII, 1963.
6. ვ. ბარდაველიძე, ქართველი ტომების ასტრარული ღვთაებრივი პანთეონის განვითარების ერთი უძველესი საფეხურთაგანი, „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“, X, 1959.
8. ვ. ბარდაველიძე, ხეესურული თემის მმართველობის სისტემა, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, 1952, ტ. VIII, №8.
9. ვ. ბარდაველიძე, ხეესურული თემი, სტრუქტურა და ჯვარისყმობის ინსტიტუტი, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, 1952, ტ. XIII, №10.
10. დ. ბაქრაძე, არქეოლოგიური მოგზაურობა გურიასა და აჭარაში, ბათუმი, 1987.
11. კ. ბოროზდინი, სამეგრელო და სვანეთი, თბ., 1934.
12. გ. ბოჭორიძე, თუშეთი, თბ., 1993.
13. ეგ. გაბლიანი, ძველი და ახალი სვანეთი, ტფ. 1924.
14. ეგ. გაბლიანი, თავისუფალი სვანეთი, ტფ. 1927.
15. ბ. გაბური, ხეესურული მასალები, ქართული საენათმეცნიერო საზოგადოების წელიწადეული, I-II, 1923-1924.
16. გ. გასვიანი, დასავლეთ საქართველოს მთიანეთის ისტორიიდან, თბ., 1973.
17. დ. გოგოლაძე, ქართული სოფელი ფეოდალიზმის ხანაში (VI-XVIII სს), თბ., 1992.
18. გიულდენშტედტი, მოგზაურობა საქართველოში, ტ. 1-2, თბ., 1962-1964.

19. გ. დავითაშვილი, სასამართლო ორგანიზაცია და პროცესი ქართულ ჩვეულებით სამართალში, თბ., 2004.
20. გ. დავითაშვილი, ვაჟა-ფშაველა და ქართული ჩვეულებითი სამართალი, კრ. ქართული ჩვეულებითი სამართალი, №2, თბ., 1990.
21. გ. დავითაშვილი, აღ. ყაზბეგი ხევსურულ ჩვეულებით სამართალზე, „სამართალი“, 2003, №4-5.
22. გ. დავითაშვილი, ჩვეულებით სამართალთან დაკავშირებული ზოგიერთი საკითხი, „ადამიანი და კონსტიტუცია“, №2, 2002.
23. დ. დავითულიანი, სვანეთის ჩვეულებითი სამართალი, ხელნაწერი, თბ., 1974-1975.
24. ი. დოლიძე, საქართველოს ჩვეულებითი სჯული, თბ., 1960.
25. ი. დოლიძე, ძველი ქართული სამართალი, თბ., 1953.
26. დონ ქრისტეფორე დე კასტელი, ცნობები და აღბოძი საქართველოს შესახებ, თბ., 1977.
27. ვ. ელანიძე, თუშეთის ისტორიის საკითხები, თბ., 1988.
28. გ. ელიავა, თვითმმართველობის ხალხური ინსტიტუტი ძველ სამეგრელოში, „საქართველოში საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების 60 წლისთავისადმი მიძღვნილი გაერთიანებული სამეცნიერო სესიის მასალები“, გეგეჭკორი, 1981.
29. დ. ელისაშვილი, თავად „რჯულის კაცი“ – ბესარიონ გაბური (გაბუური) ხევსურულ ჩვეულებით სამართალზე, კრ., ქართული ჩვეულებითი სამართალი, N 1, 1988.
30. ფ. ერიაშვილი, უძველესი სოციალურ-რელიგიური ინსტიტუტები საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1982.
31. ფ. ერიაშვილი, ამანათობის საკითხისათვის აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის „მაცნე“, ისტორიის... სერია 1988, №2.
- 31'. ვ. ერიაშვილი, უძველესი სოციალურ-რელიგიური ინსტიტუტები და მოსახლეობის უძველესი სტრუქტურა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, „მაცნე“, ისტორიის... სერია №2, 1990.
32. რ. ერისთავი, ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული წერილები, გამოსაცემად მოამზადა, შენიშვნები, წინასიტყვაობა და კომენტარები დაურთო თ. ჯადოგანიშვილმა, თბ., 1986.
33. ვაჟა-ფშაველა, თხზულებათა სრული კრებული ათ ტომად, ტ. IX, 1964.



34. ალ. ვაჩიშვილი, ნარკვევები ქართული სამართლის ისტორიიდან, ტ. II, თბ., 1948.

35. ო. ზოიძე, სასამართლო ორგანიზაცია აჭარაში ჩეულებით სამართლის მიხედვით, „ქართული სამართლის ისტორიის საკითხები“, საქართველოს ახალგაზრდა იურისტთა ასოციაციის „ღმანახი“, 2000, №14.

36. გ. თედორაძე, ხუთი წელი ფშავ-ხევსურეთში, წიგნი I, 1930, წიგნი II, 1939.

37. ვალ. ითონიშვილი, ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან, თბ., 1960.

38. ვალ. ითონიშვილი, ხალხური მმართველობის ისტორიიდან („სამან-საყუდი“ ხევში), მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, IX, 1957.

39. ვახ. ითონიშვილი, მთიულეთისა და გუდამაყრის მოახლეობის სოციალური სტრუქტურა XVIII საუკუნეში, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის „მაცნე“, 1983, №4.

40. პ. ინგოროყვა, სვანეთის საისტორიო ძეგლები, წიგნი II, თბ., 1941.

41. მ. კანდელაკი, სოციალური სიმბოლიკა ქართველ მთიელთა ტრადიციულ ყოფაში, თბ., 1993, (სადოქტორო დისერტაცია).

42. მ. კანდელაკი, ხევისბერის ინსტიტუტის საკითხისათვის აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“, XVIII, 1975.

43. მ. კანდელაკი, სამანი საქართველოს მთიანეთში, ქართულ-კავკასიური ეთნოგრაფიული შტუდიები, 1988, თბ., 1991.

44. მ. კანდელაკი, ამანათობა და „ხარ-ქვაბით შეყრის“ წესი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, „მაცნე“, ისტორიი... სერია, 1984, №2.

45. მ. კანდელაკი, ქართველ მთიელთა ტრადიციული ქოფის ისტორიიდან (უცხოვს გათავისების წესი), თბ., 2001.

46. მ. კეკელია, სასამართლო ორგანიზაცია და პროცესი საქართველოში რუსეთთან შეერთების წინ, წიგნი II, თბ., 1981.

47. მ. კეკელია, ზემო სვანეთის საზოგადოებრივი წყობილებისა და სამართლის საკითხები ადიშისა და მესტიის ოთხთავების მინაწერთა მიხედვით, თსუ შრომები, ტ. 138, 1971.

48. მ. კეკელია, ჩვეულებითი სამართლის საკითხები ფეოდალური ხანის ავტორებთან (პაგიოგრაფიული და სხვა ხასიათის ძეგლები, ფარსადან გორგიჯანიძე, ვახუშტი ბატონიშვილი, იოანე ბატონიშვილი), კრ. ქართული ჩვეულებითი სამართალი, №1, 1988.

49. მ. კეკელია, ილია ჭავჭავაძე და ქართული ჩვეულებითი სამართალი, კრ. ქართული ჩვეულებითი სამართალი, №1, 1988.

50. მ. კეკელია, სვანეთის სულხან-საბას – ბესარიონ ნიჟარაძის დაკვირვებები სვანურ ჩვეულებით სამართალზე, კრ. ქართული ჩვეულებითი სამართალი, №1, 1988.

51. მ. კეკელია, ფიცი სვანეთის ჩვეულებით სამართალში, კრ. ქართული სამართლის ისტორიის საკითხები, III, 1970.

52. მ. კეკელია, მთხრობელი ბაღს ზემო სვანეთის ჩვეულებით სამართალზე, „საბჭოთა სამართალი“, №2, 1973.

53. ვ. ლაგაზიძე, თუშეთის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წარსულიდან, საკანდიდატო დისერტაცია, თბ., 1966.

54. ა. ლამბერტი, სამეგრელოს აღწერა, თბ., 1938.

55. ს. მაკალათია, თუშეთი, თბ., 1983.

56. ს. მაკალათია მთიულეთი, თბ., 1990.

57. ს. მაკალათია, ხევი, თბ., 1934.

58. ს. მაკალათია, ფშავი, თბ., 1985.

59. ს. მაკალათია, ხევსურეთი, თბ., 1984.

60. ს. მაკალათია, მესხეთ-ჯავახეთი, 1938.

61. ს. მაკალათია, მთის რაჭა, 1930.

62. ს. მაკალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბ., 1991.

63. ვლ. მგელაძე, ხალხური მმართველობის ისტორიიდან აჭარაში, „ლიტერატურული აჭარა“ 1964, N 3.

64. ჯ. მერაბიშვილი, „სამშობლო ხევსურისა“-ს ავტორი ქართველ მთიელთა სამართლის შესახებ, კრ. ქართული ჩვეულებითი სამართალი, №1, 1988.

65. ჯ. მერაბიშვილი, ივ ცისკარიშვილის ცნობები თუშთა ჩვეულებით სამართალზე, კრ. ქართული ჩვეულებითი სამართალი, №1, 1988.

66. ჯ. მერაბიშვილი, ქართული ჩვეულებითი სამართლის პირველი იურისტი მკვლევარი ნ. ხიზანაშვილი, კრ. ქართული ჩვეულებითი სამართალი, №1, 1988.

67. ჯ. მერაბიშვილი, სერგი მაკალათია და ქართული ჩეულებითი სამართალი, კრ. ქართული ჩეულებითი სამართალი, №1, 1988.
68. ჯ. მერაბიშვილი, რუსუდან ხარაძის ღვაწლი ქართული ჩეულებითი სამართლის შესწავლაში, კრ. ქართული ჩეულებითი სამართალი, №2, თბ., 1990.
69. ჯ. მერაბიშვილი, სახალხო მმართველობის სისტემა ფშავში, კრ. „ქართული ჩეულებითი სამართალი“, №4, თბ., 1993.
70. გ. მელიქიშვილი, ქართველ მთიელთა სოციალურ-ეკონომიკური წყობილების დახასიათებისათვის, „მაცნე“, 1979, №1.
71. გ. ნადარეიშვილი, ქართული ჩეულებითი სამართლის ინსტიტუტი – ცოდვის მოკიდება, კრ. „ქართული ჩეულებითი სამართალი“, №2, თბ., 1990.
72. გ. ნადარეიშვილი, უძველესი სოციალური ნორმები საქართველოში. ქართული სამართლის ისტორიის საკითხები, საქართველოს ახალგაზრდა იურისტთა ასოციაციის „ალმანახი“, 2000, №14.
73. ბეს. ნიჟარაძე, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წერილები, I, თბ., 1962.
74. ალ. ოჩიაური, სტუმარ-მასპინძლობა ხევსურეთში, თბ., 1980.
75. ალ. ოჩიაური, ქართული ხალხური დღეობები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში. (ფშავი), თბ., 1991.
76. ალ. ოჩიაური, ქართულ ხალხურ დღეობათა კალენდარი (ხევსურეთი, არხოტის თემი), თბ. 1988.
77. ალ. ოჩიაური, ხევსურული მასალები, კრ. ქართული ჩეულებითი სამართალი, №1, 1988.
78. ალ. ოჩიაური, არხოტის სალოცაეების ზოგიერთი ამბები, კრ. ქართული ჩეულებითი სამართალი, №2, თბ., 1990.
79. ალ. ოჩიაური, ხევსურული რჯული, ხელნაწერი, პირადი არქივი, საქალაქო M<sup>1</sup>84, რვეული 1-3. (ალ. ოჩიაურის პირადი არქივი ინახება საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის საქართველოს სულიერი კულტურის ეთნოგრაფიული შესწავლის განყოფილების არქივში).
80. ალ. ოჩიაური, ხევსურული ხალხური დღეობების კალენდარი, III, ბუდე-ხევსურეთი, ხელნაწერი, რვეული 45.

81. ალ. ოჩიაური, სხვადასხვა მასალა ფშავ-ხევსურეთისა, პირადი არქივი, საქალაქდ M<sup>1</sup>110.
82. ალ. ოჩიაური, ხევსურული ეთნოგრაფიული მასალები, პირადი არქივი, საქალაქდ M<sup>1</sup>85, რვეული №9.
83. ალ. ოჩიაური, სახატო მიწები ხევსურეთში, 1938, პირადი არქივი, საქალაქდ M<sup>1</sup>5, რვეული №4.
84. თ. ოჩიაური, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ქადაგობის ინსტიტუტი), თბ., 1954.
- 84<sup>ა</sup>. საქართველოს ცხოვრება, მოთხრობა 1649 წლიდან, ვიდრე 1800 წლამდე, ორ წიგნად აღწერილი ზ. ჭიჭინაძის მიერ, მეორე გამოცემა, 1913.
85. თ. სახოკია, ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1956.
86. ი. ფუტყარაძე, ქართველ მთიელთა სამართლის ისტორიისათვის, თბ., 1964.
- 86<sup>ა</sup>. ქართლის ცხოვრება, ტ. IV, ბატონიშვილი ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა. ტექსტი დადგენილია ყველა ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბ. 1973.
87. ალ. ყაზბეგი, თხზულებანი, ტ. V, თბ., 1950.
88. ალ. ყამარაული, ხევსურეთი, თბ., 1932.
89. გ. ჩაჩაშვილი, ხალხური მმართველობის ისტორიიდან ხევსურეთში (შატილის საფიხვნო), „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“, VII, 1955.
90. ზ. ჩიტაძე, მმართველობისა და თვითმმართველობის ფორმები აჭარაში, ბათუმი, 1978.
91. ჟ. შარდენი, მოგზაურობა სპარსეთისა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში, თბ., 1975.
92. ი. ჭავჭავაძე, თხზულებათა სრული კრებული, ტ. VI, 1956.
93. რ. ხარაძე, სახალხო მმართველობის სისტემა სვანეთში, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, VI, 1953.
94. რ. ხარაძე, ტერიტორიულ-მეზობლური გაერთიანებები სვანეთში, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XII-XIII, 1963.
95. რ. ხარაძე, დიდი ოჯახის გადმონაშთები სვანეთში, თბ., 1939.
96. რ. ხარაძე, თემური მმართველობის გადმონაშთები ხევში, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, ტ. IV, ნაკვეთი 2, 1959.

97. რ. ხარაძე, ხევსურული რჯული, ანალები, ტ. I, თ.ი., 1947.
98. რ. ხარაძე, ხევსურული ანდრეზი – ხალხური სასართლის წყარო, მიმომხილველი, ტ. II, თბ., 1951.
99. რ. ხარაძე, ხევსურული „ძირა“ და „გვარი“, მიმომხილველი, ტ. I, 1949.
100. რ. ხარაძე, საოჯახო თემის გადმონაშთები თუშეთში, „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“, 1959.
101. რ. ხარაძე, ნათესაობის სისტემის საკითხისათვის ხევსურეთში, ენიმკის მოამბე, თბ., 1940.
102. რ. ხარაძე, პირიქით ხევსურეთში მივლინების წინასწარი ანგარიში, ენიმკის მოამბე, XI, 1941.
103. რ. ხარაძე, ალ. რობაქიძე, სვანეთის სოფელი ძველად, თბ., 1964.
104. ალ. რობაქიძე, რ. ხარაძე, მთიულეთის სოფელი ძველად, თბ., 1965.
105. რ. ხარაძე, ალ. რობაქიძე, სვანური „ლამტყვირ“-ის მნიშვნელობისათვის, კავკასიის ხალხთა ისტორიის საკითხები, თბ., 1966.
106. ალ. ხახანაშვილი, მგზავრის დღიურიდან, „ივერია“, 1888, №№173, 177.
107. ნ. ხიზანაშვილი, ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1940.
108. ივ. ჯავახიშვილი, თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. VI, თბ. 1982.
109. დ. ჯალაბაძე, დანაშაული და სასჯელი ქართულ ჩვეულებით (ხალხურ) სამართალში, თბ., 2003.
110. დ. ჯალაბაძე, უცხოელ ავტორთა ცნობები ფეოდალური პერიოდის მეგრულ ჩვეულებით სამართალზე, „სამართალი“, 1995, № 6-7.
111. დ. ჯალაბაძე, ქართული ჩვეულებითი სამართლის საკითხები ისტორიკოს დიმიტრი ბაქრაძის შრომებში, კრ. ქართული ჩვეულებითი სამართალი, №1, 1988.
112. დ. ჯალაბაძე, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ჩვეულებითი სამართლის კვლევის ისტორიიდან, კრ. ქართული ჩვეულებითი სამართალი, №2, თბ., 1990.
113. დ. ჯალაბაძე, (დ. ჭალვანელი), ქართული ჩვეულებითი სამართლის საკითხები ალექსანდრე ვაჩიშვილის შრომებში, კრ. ქართული ჩვეულებითი სამართალი, №2, თბ., 1990.

114. ნ. ჯალაბაძე, ადგილის დედის – ღვთისმშობლის კულტთან დაკავშირებული ზოგიერთი სოციალური საკითხი ფშავ-ხევსურეთში, ქართულ-კავკასიური ეთნოგრაფიული შტუდიები, თბ., 1987.

115. Д. Бакрадзе, Сванетия, Записки кавказского отделения Императорского русского географического общества, кн. VI, 1864.

116. В Сванетии, из путешествия И. Иванюкова и М. Ковалевского, „Вестник Европы“, 1886, №V

117. В. Гурко-Кряжин, Хевсуры, М., 1928.

118. Г. Жордания, народно-уголовные суды Карталиннии, газ. „Закавказье“, 1911, №№ 253, 257, 260.

119. А. Зиссерман, Двадцать пять лет на Кавказе, С.-П., 1879.

120. М. Канделаки, Из общественного быта горцев Грузии – институт аманатства, Тб., 1987.

121. М. Канделаки, „Аманати“ у горцев восточной Грузии, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XVI-XVII, 1972.

122. М. Ковалевский, Закон и обычай на Кавказе. Т. I, М., 1888; т. 2, М., 1890.

123. Ф. Леонтович, Алаты Кавказских горцев, т. 2, Одесса, 1882.

124. В. Лисовский, Чорохский край, Тифлис, 1887.

125. Г. Радде, Хевсуретия и Хевсуры, 1881.

126. А. Стоянов, Путешествие по Сванетии, Записки Кавказского отделения императорского русского географического общества, кн. VI, 1864.

127. Е. Трубецкой, Лекции по Энциклопедии права, 1915.

128. А. Френкель, Очерки Чурук-Су и Батума, Тифлис, 1870.

129. Р. Харадзе, Грузинская семейная община, Т. 1, тб., 1960, т. 2, тб., 1961.

130. Н. Худадов, Заметки о Хевсуретии, М., 1867.

131. И. Цискаров, Записки о Тушетии, „Кавказ“, 1849, № 11.

# შინაარსი

შესავალი ..... 3

## I ტაპი.

ქართული ჩვეულებითი (ხალხური) საგართალი როგორც ქართველოლოგიური იურიდიული დისციპლინა .....	5
§1. ქართული ჩვეულებითი სამართლის საგანი, მეთოდი და სისტემა .....	5
§2. ლიტერატურისა და წყაროების მიმოხილვა ქართული ჩვეულებითი სამართლის შესახებ .....	10
§3. ჩვეულებითი სამართლის ცნება, წარმოშობა და დამახასიათებელი ნიშნები .....	24

## II ტაპი.

სახალხო თვითმმართველობა საქართველოში .....	48
§1. სახალხო თვითმმართველობა სვანეთში .....	50
ა. ზოგადი დახასიათება .....	50
ბ. სრულიად სვანეთის საკავშირო ყრილობა .....	53
გ. თემისა და სოფლის ყრილობა .....	59
დ. თვითმმართველობის ორგანოებთან არსებული თანამდებობანი .....	64
ე. ტერიტორიულ-მეზობლური გაერთიანებანი სვანეთში და მათი მმართველობა .....	73
ვ. სამხუბის მმართველობა .....	81
ზ. საზოგადოების სოციალური სტრუქტურა ზემო სვანეთში .....	86
§2. სახალხო თვითმმართველობა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ..	93
ა. ზოგადი დახასიათება .....	93
ბ. სახალხო თვითმმართველობა ფშავ-ხევსურეთში .....	95
გ. ჯვარ-ხატის მსახურნი – საერო და სასულიერო ხელისუფლების მატარებელი თანამდებობის პირები – ფშავ-ხევსურეთში .....	113
დ. „ხელოსნის“ ინსტიტუტი ხევსურეთში .....	140
ე. საზოგადოების სოციალური სტრუქტურა ფშავ-ხევსურეთში ..	152
ვ. სახალხო თვითმმართველობა თუშეთში, ხევსა და მთიულეთში .....	177
§3. სახალხო თვითმმართველობა აჭარაში .....	192
§4. სახალხო თვითმმართველობა საქართველოს სხვა რეგიონებში ..	197
ლიტერატურა .....	207

რედაქტორი მ. ჩიკვილაძე  
ტექნორედაქტორი ლ. ნინიაშვილი  
კორექტორი მ. კილაძე

ხელმოწერილია დასაბეჭდად  
საბეჭდო ქაღალდი 60x84, 1/16  
ნაბეჭდი თაბახი 13,5 ტირაჟი 100

ფასი სახელშეკრულებო

გამომცემლობა „მერიდიანი“,  
თბილისი, აკაკი წერეთლის გამზირი, 112.