

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია  
ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის, ეთნოგრაფიისა და  
არქეოლოგიის ინსტიტუტი

5

ქართულ-კავკასიური  
ეთნოგრაფიული  
ზღუდეები  
(1987 წ.)



თბილისი  
„მეცნიერება“

1990

ნაშრომი ხევისურთა ეთნოგრაფიული ყოფისადრთა მიძღვნილი. კრე-  
ბულში მოყვანილი და გაანალიზებული მასალა მოპოვებულია 1987 წელს.

ეთნოგრაფიული მასალის, წერილობითი წყაროებისა და სპეციალური  
ლიტერატურის მონაცემების ანალიზის საფუძველზე კრებულში განხილულია  
ხევისურების მატერიალური და სულიერი კულტურის, სამეურნეო ყოფისა და  
სოციალურ ურთიერთობათა დღემდე სუსტად შესწავლილი საკითხები.

კრებული განკუთვნილია როგორც საზოგადოებრივ მეცნიერებათა დარგე-  
ბის სპეციალისტების, ისე ეთნოგრაფიისა და ისტორიის საკითხებით დაინ-  
ტერესებულ მკითხველთა ფართო წრისათვის.

რედაქტორი ისტორიულ მეცნ. კანდ. ა. ქ ა ლ დ ა ნ ი

რეცენზენტები: ისტორიულ მეცნ. დოქტორები გ. ჯ ა ლ ა ზ ა ძ ე  
ბ. გ ა მ ი ყ რ ე ლ ი ძ ე

0505000000  
d ----- 198-89  
M 607(06)-90

© გამომცემლობა "მეცნიერება", 1990

ISBN 5-520-00448-X

## შ ე ს ა ვ ა ლ ი

ქართული ედნოგრაფიის ერთ-ერთ ძირითად საკითხთაგანს მთის რეგიონების შესწავლა წარმოადგენს. იგი განსაკუთრებით აქტუალურია და მწვავედ ღვას ღღეს, როდესაც მიგრაციული პროცესების შედეგად მთიანეთის მოსახლეობა კატასტროფულადაა შემცირებული. აღნიშნულთან ერთად რკინიგზის ტრასის მშენებლობა აქ მოკლე ხანში შეცვლის ღღემღე ფრაგმენტულად მოღწეულ როგორც ტრადიციული დასახლებების იერ-სახეს, ისე მოსახლეობის ტრადიციულ საოჯახო და სამეურნეო ყოფას. აქედან გამომდინარე, აუცილებელია ყველაფერ იმის დოკუმენტურად დაფიქსირება, რისი მიკვლევაც ღღეს კიდევაცაა შესაძლებელი, რათა საბოლოოდ არ დავკარგოთ ხალხის მიერ საუკუნეების მანძილზე შექმნილი კულტურულ-ისტორიული ღღრებუღღბანი.

ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებული მნიშვნელობა გააჩნია ერთი მხრივ ხევსურეთ-ჩიჩნეთისა და მეორე მხრივ ხევსურეთ-ინგუშეთის სასაზღვრო ზოღში მატერიალური თუ სულიერი კულტურის ეღემენტების შესწავლას, რამდენაღც სწორედ ამ ზოღში ხღებოღა საუკუნეების მანძილზე აღნიშნული ეღემენტების ურთიერთგაყოფა და ინტერფერენცია.

არანაკლები მნიშვნელობის მქონეა მთისა და ბარის გარღამავალი ზოღის კვღევა, საღაც ასევე ხანგრძლივი პერიოღიღან ხღებოღა შიღარე-გიონაღურ წარმოღაქმთა ინტეგრაცია. სამწუხაროღ, ეს პროცესი ნაკლებადაა შესწავღიღი. ღღეს მისი კვღევა ღღიდ სიძნეღეღბთაღაღა დაკავშირებულღ, რამღენაღც ჟინვალის წყალსაცავის მშენებლობამ ძაღზე შეცვღაღა მოსახლეობის შემადგენლობა.

ეღნიკურ პროცესებთაღნ დაკავშირებღთ მუხრანის ვეღი ღღეს მოქმეღი ცოცხალი ღღბორატორიაა. აღგიღის ხეღსაყრეღმა მღებარეობამ რამღენიმიღ ძირითადი საგზაო კომუნიკაციის გაღაკვეთაზე იმთავითვე განსაზღვრა მოსახლეობის ეღნიკური შემადგენლობის სიჭრეღე. შეღარებღთ მცირე ტერიტორიაზე განღაგებულ დასახლებულ პუნქტებში კომპაქტურ მასებელ სახლებენ ერთმანეთის გვერღთ ქართვეღეღი, სომხეღი, ოსეღი, თათრეღი და აისორეღი. უკვე დაზვერვითი სამუშაოების ჩატარების ღღოს გამოიკვეთა ის გარემოება, რომ მუხრანში მიმღინარე ეღნიკური პროცესების შედეგად სომხურ მოსახლეობაში ქართული ეღემენტი იმღენაღ ღღიღა, რომ სოციოღორმატიული კულტურის ისეღი კონსერვატიული სისტემა, როგორიღაცაა ნათესაობის სისტემა, ქართული ნათესაობის ტერიმინებღთ ხასიაღღება.

ტრადიციული ღღესასწაუღების ღღოს ქრისტიანულ საკულტო ძეგლებთან ქართვეღების, ოსების, სომხების, აისორებისა და თათრების ერთად მოწაწიღეობა იმას მოწმობს, რომ მოსახლეობის კონფესიოღაღური თვითშეგნება მეორე პღანზეა გაღაწეული და საქმე ახალი სახის ერთიანობასთან გვაქღს რკინიგზის მშენებლობასთან დაკავშირებღთ მუხრანის ვეღზეც მოსაღღღენღიღა მნიშვნეღვანი ღღნოგრაფიული ხასიაღის ცვღიღებეღი და ეღნიკური

პროცესები მომავალში რა სახეს მიიღებენ, ამისი წინასწარ განჭვრეტა ძნელია. აქედან გამომდინარე საჭიროა ამ მიმართებით დღევანდელი ვითარების გამოწველილად შესწავლა.

ეონოგრაფიული ექსპედიცია საკვლევ რეგიონში შეისწავლის მატერიალურ და სულიერ კულტურასთან, საოჯახო და სამეურნეო ყოფასთან, სოციალურ ურთიერთობებთან დაკავშირებულ საკითხებს. ამასთან ექსპედიციამ უნდა გამოავლინოს ტრადიციული მატერიალური კულტურის ძეგლები და დასახლებული მათი შენარჩუნების ღონისძიებები.

ეონოგრაფიულმა ექსპედიციამ უკვე მოაწყო გასვლები აღნიშნულ საკითხებთან დაკავშირებული საველე მასალის მოსაპოვებლად. წინამდებარე კრებულში ეძღვნება ექსპედიციის წევრების მიერ ხევსურეთში მოპოვებულ მასალას. კრებულში ყურადღება გამახვილებულია ეონოგრაფიის ისეთი პირველხარისხოვანი საკითხებისადმი, როგორცაა სამშენებლო ხელოვნება, ნათესაობის სისტემა, საქორწინო წეს-ჩვეულებების სტრუქტურა, ტრადიციული საზოგადოებრივი ყოფის ზოგიერთი სოციალური ასპექტი და სხვა. ამ მიმართულებით მუშაობა მომავალში გაფარდოვდება დღემდე ნაკლებად გამოკვლეული საკითხების შესწავლის მიზნით.

ა. ქალღანი



## ა. ძალადანი

### პირადეთი ხელშეკრულის საგზინებელ ხელშეკრება

განსახლებებისა თუ დასახლებული პუნქტების წარმოქმნა და განვითარება ხევისურეთში, ისევე როგორც ყველგან, პრაქტიკული ამოცანებით იყო განპირობებული. მის ძირითად მიზანს შეადგენდა ადამიანების არსებითი მატერიალური მოთხოვნილებების დაკმაყოფილება ნაგებობებით საცხოვრებელი, სამეურნეო, საზოგადოებრივი და სხვა სახის საქმიანობისათვის. სამშენებლო ხელოვნება ძველთაგანვე განსხვავებული ამოცანების ფართო წრეს მოიცავდა, რომელთაც ეკონომიკური, ტექნიკური, ესთეტიკური და ა. შ. ხასიათი გააჩნდა. მათ შორის ძირითადი ეკონომიკური ხასიათის იყო. მას განეკუთვნებოდა განსახლებისათვის მოცემული ტერიტორიის ყველაზე მიზანშეწონილი და ეკონომიური ათვისება; ტერიტორიის ოპტიმალური ზონირება საცხოვრებელი, სამეურნეო და სხვა დანიშნულებით; წყლის, სამშენებლო და სადბობი რესურსების ეფექტური გამოყენება; აუცილებელი ფუნქციონალური ურთიერთკავშირის უზრუნველყოფა ცალკეულ ზონებს შორის და ამასთან ერთად ნაგებობების აგების, ექსპლუატაციისა და ფუნქციონირების ყველაზე ეკონომიური პირობების უზრუნველყოფა.

პრაქტიკული, ეკონომიკური, ტექნიკური და ა. შ. ამოცანების გადაწყვეტა დასახლების შექმნისა და განვითარების დროს მათ ურთიერთკავშირსა და ურთიერთგანპირობებულებაში წყდებოდა. ხალხური მშენებელი ერთდროულად ინჟინერ-ტექნოლოგი, ეკონომისტი, ხუროთმოძღვარი, ინჟინერ-მშენებელი იყო, რის გამოც მისი ნააზრევის რეალიზაციაში ოპტიმალურადაა შერწყმული უტილიტარული და ესთეტიკური მხარე.

მშენებლობისათვის მოსამზადებელ ძირითად ეტაპს პირველ რიგში დასახლებისათვის საჭირო ტერიტორიის შერჩევა წარმოადგენდა. ეს საკითხი მაშინ წამოიჭრებოდა, როდესაც საცხოვრებლად უკვე ათვისებული ტერიტორია რაიმე თვალსაზრისით აღარ შეესაბამებოდა მოსახლის მოთხოვნილებებს. ასეთები შეიძლებოდა ყოფილიყვნენ სოციალური ხასიათის ფაქტორები, სამეურნეო პირობები, ჭარბი მოსახლეობა, მესისხლეობა და ა. შ. ნათქვამის საილუსტრაციოდ სოფ. გუდანის დაარსებასთან დაკავშირებული გადმოცემა გამოდგება. ბარად მებატონეს ძალზე შეუწუხებია ერთი ოჯახი, რისთვისაც ის ამ ოჯახის წარმომადგენელ ვაჟს მოუკლავს და იძულებული გამხდარა თავისიანებთან ერთად ფშავში გახიზნულიყო, ჯერ ჩარგალში, შემდეგ კი აფშოს. ვაჟს ნადირობა პყვარებია და გუდანის ტერიტორიაზე ძალზე მსუქანი ფსატი მოუკლავს. ოჯახის უფროსის რჩევით მას აქ ერთი მუჭა დიკი დაუთესია. მომკილი დიკის მარცვალს გულა აუთესია და ოჯახი საცხოვრებლად ახალ ადგილზე გადასულა, რომელსაც გუდანი ეწოდა  
/16.52, 537.

გადმოცემით, საცხოვრებელი ადგილის შეცვლის პირველი მიზეზი სოციალური ხასიათისაა, მეორე კი სამეურნეო პირობების თავისებურებებით უნდა იყოს განპირობებული. სავარაუდებელია, რომ აფშის შეკვლადმი მოსახლე სახნავ-საძვინი სავარგულების ნაკლებობას განიცდიდა, ამასთან, მიწის მახასიათებლების ხარისხი მაინცდამაინც მაღალი არ უნდა ყოფილიყო (ცხადია, სოფელში ახლადშეკვლადმილ ოჯახს კარგ ნაკვეთებს, ამასთან, საკმაო რაოდენობით, არავინ გამოუყოფდა). აღნიშნულმა ობიექტურმა მიზეზებმა მოსახლე აიძულა პირველსავე ხელსაყრელ შემთხვევაში მიეტოვებინა ფშავი, რათა უარესი უკეთესი სამეურნეო პირობებით შეეცვალა.

გადმოცემაში მითითებული განსახლებისათვის ასათვისებელი ტერიტორიის ვარგისიანობის გარკვევა ექსპერიმენტის ხასიათს ატარებს. ტრადიციული სტრატეგია მოწოდებული იყო დაედგინა ნიადაგის მახასიათებელი. მოყვანილ მაგალითში, მიზეზშედეგობრივი კავშირიდან გამომდინარე, სამოსახლსათვის ვარგისი ადგილის მაკლასიფიცირებული ელემენტის "ღიალექტიკური" ხასიათი აშკარაა. იგი საუკუნეების მანძილზე დაგროვილი ემპირიული ცოდნის შედეგს წარმოადგენს.

ოჯახში რამდენიმე ვაჟის ერთად ცხოვრება და მომავალში მათი გაყრის პერსპექტივა ოჯახის წევრებს აიძულებდა გაყრამდე დიდი ხნით ადრე დაეწყოთ სამოსახლო ადგილის შერჩევა. ჩვეულებრივ, პირველმოსახლე ოჯახის სეგმენტაციით წარმოქმნილი ფილიაციის პირველი რიგის განსახლება მამაპაპისეული საცხოვრებლის გვერდით ან მახლობლად ხდებოდა. შესაძლებლობის ფარგლებში ფილიაციის მეორე რიგის ოჯახებიც საცხოვრებლის მშობლიურ უბნებში აგებდნენ ცდილობდნენ. განსახლების მსგავსი წესი ფართოდაა ასახული სპეციალურ ლიტერატურაში [23,72-73;22,2-3; 24,99;20,87 და სხვა]. ცენტრალური კავკასიონის მთიელთა პირველდასახლებებისათვის ტიპურია კომკის ირგვლივ საცხოვრებლების განლაგება, რომლებშიც პირველმოსახლისაგან გამოყოფილი ოჯახები ცხოვრობდნენ. ზემოხსენებული რიგით განსახლების პირობებში და ამასთან, კავკასიონის მთიანეთის სოფლებისათვის დამახასიათებელი დასახლების სიმჭიდროვე ახლად გამოყოფილ ოჯახს აიძულებდა საცხოვრებელი თავისი უბნის რომელიმე კომპლექსის შემადგენელი ნაგებობის კედელზე მიეშენებინა. ასეთ ვითარებაში, ბუნებრივია, სამოსახლოს სურვილისამებრ არჩევს შესაძლებლობა გამორიცხული იყო, თუმცა განსახილველი რეგიონის რელიეფის სპეციფიკიდან გამომდინარე, ასათვისებლად ვარგისი ტერიტორიის ლიმიტირებული ფონდი დასახლებული პუნქტის უსასრულო ზრდის საშუალებას არ იძლეოდა და უკვე მესამე ფილიაციის წარმომადგენლები იძულებული იყვნენ მიეტოვებინათ მამაპაპისეული უბნები და სხვაგან დასახლებულიყვნენ. ასეთ ვითარებაში შესაძლებელი იყო სამოსახლსათვის საჭირო ადგილის სურვილისამებრ შერჩევა.

დასახლების მარგანიზებელ ფაქტორთა შორის ადრეულ ეტაპზე ერთ-ერთ უმთავრეს როლს თემა ასრულებდა. თავისი სიძლიერის ზენიტში სწორედ თემი განსაზღვრავდა დასახლების სტრუქტურას. ფოკლორში შეიმჩნევა ის გა

რემოება, რომ "ნაპირის ადგილისანი" (იგულისხმება დასახლების განაპირას მოსახლე) სოფლისაგან (თემისაგან) განცალკევებას ესწრაფვიან [14.86]. ეს ასე რომ არ მომხდარიყო, თემი ცდილობდა ძირშივე აღევდოდა ინდივიდუალიზმისაკენ სწრაფვის ნებისმიერი ტენდენცია და მეთემეთა საცხოვრებელ ადგილს თემის უხუცესნი არჩევდნენ. ვფიქრობ, აღნიშნული მოვლენის გადმონაშთურ ფორმად ჩანს საცხოვრებელი ადგილის შესარჩევად მოხუცებთან ან ხევისბერებთან (იგივე თემის წინამძღოლი) მოათამბრება. როდესაც ამ უკანასკნელებს "წინა ანდრეჟს" გამოკითხავდნენ, მათში (ტრადიციული სამშენებლო ხელოვნების ნორმები და წესები) სწორედ თემის კოლექტიური ნააზრევი უნდა იყოს სსახული.

როგორც დასახლებისათვის, ისე სახლის ასაშენებლად შერჩეულ ადგილს ხევსურულში ს ა ს ა ხ ღ ე ა ლ ა გ ი / ა ლ გ ი ლ ი ეწოდება. სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით, სასახლეა "სახლთ ადგილი, გინა სახლები" [7.299], ხოლო ალაგი - "ადგილივით, დასადგომი (დასადგამი) ანუ დასადებელი რისამე" [7.7]. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონით "ალაგ-ი იგივეა, რაც ადგილი ..." [11.261], ხოლო "ადგილი - განსაზღვრული სივრცე ვინმეთი ან რაიმეთი დასაკავებლად, რისამე ან ვისამე მოსათავსებლად..." [11.113].

ხევსურული ტერმინი თანხვედება ძველი ქართული ენის ლექსიკას. ს ა ს ა ხ ღ ე ა ლ ა გ ი - თ / ა ლ გ ი ლ ი - თ აღნიშნულია სივრცის ის ნაწილი, რომელიც სახლმა ან სახლებმა უნდა დაიკავოს.

დასახლებული პუნქტის აღსანიშნავად გამოყენებულია ტერმინი ს ო - გ ე ლ ი. იგივე დანიშნულებით რელიქტის სახით მოლღწევი ტერმინს ც ო - ხ ე. სოფელი უბნებად იყოფოდა: ზ ე ნ - უ ბ ა ნ ი, შ უ - უ ბ ა ნ ი, ქ ე ვ ნ - უ ბ ა ნ ი [14.54, 107, 136]. სოფელს ძ ი რ ი და პ ი რ ი გააჩნდა [14.86, 103]. პ ი რ - იდან ნაწარმოებია ნ ა - პ ი რ - ი: "ნაპირის ადგილისანი თავს ხალხში აღარ სთვლიანა" [14. 86]. ხევსურულში სოფლის თ ა ვ ი დ ა ბ ო ლ ო ც ა ა დამოწმებული [3.33].

ეზო-მიდამო კომპოზიტივ ს ა ხ ღ - კ ა რ ი აღნიშნება [17.279]. ტერმინი კ ა რ ი ხევსურულში, ნაგებობაში შესასვლელის გარდა, ხევის, სოფლის მისასვლელის, თემის კარსა და სამლოცველო ადგილის კარ-მიდამოს აღსანიშნავადაც გამოიყენება [1.162, 185; 14.262; 2.553]. კ ა რ ი ეზოს ან უბნის მნიშვნელობითაც იხმარება. პატრონიმიული დაყოფისას ჩვეულებრივ კ ა რ ი - ა გამოყენებული, ხოლო ტერიტორიული დანაწევრების შემთხვევაში უ ბ ა ნ ი იხმარება კ ა რ ი -ს ნაცვლად [17. 279].

საცხოვრებელი გარემო რთულია, ამასთან, მაცხოვრებლისთვის მრავალფეროვან ინფორმაციას ატარებს. რამდენადაც დაგეგმარება იმთავითვე პროგნოზირება, ყველაზე ოპტიმალური ცხოვრებისეული სიტუაციების მოდელირება იყო, მშენებელს აღნიშნული ინფორმაციის რეპროდუცირება უნდა მოეხდინა. ამ პროცესში მშენებელი არა მხოლოდ ნაგებობას აგეგმარებდა, არამედ მისგან განუყოფლად, ადამიანის ფიზიკური და გონებრივი პარამეტრებიდან გამომდინარე (ადამიანის მასშტაბური) სივრცის იმ ნაწილ-

საც, რომელსაც ეს უკანასკნელი აღიქვამდა.

თემის გარემომცველი სამყარო, მეთემთა ძვალდახედვით, არაერთგვაროვანი იყო; სხვანაირად, არცთუ შორეულ წარსულში ხევსურისაძვის სივრცე ტოპოგრაფიული და სემანტიკური დისკრეტულობით ხასიათდებოდა. მისი სივრცობრივი წარმოდგენები კონკრეტულ ორიენტირებს წარმოადგენდნენ და მიექუთვნებოდნენ ადგილმდებარეობებს, რომელთაც ემოციონალური შეფერილობანი გააჩნდა. სივრცის ყოველი მონაკვეთი ობიექტური თუ სუბიექტური ხასიათის ფაქტორებით შეპირობებული თვისებებითა თუ თავისებურებებით იყო განსაზღვრული.

აღნიშნული ძვალსაზრისით სივრცის ესა თუ ის ნაწილი დადებითი ან უარყოფითი (ნაცნობი-უცნობი, ბელიანი/იღბლიანი - უბედო/უიღბლო, წმინდა-უწმინდური და ა.შ.) შეიძლება ყოფილიყო. აქედან გამომდინარე, აუცილებელი იყო ამომწურავი ინფორმაციის მიღება სივრცის იმ მონაკვეთის შესახებ, სადაც საცხოვრებელი სახლი ან დასახლება უნდა აშენებულიყო. ცხადია, პირველ რიგში ისეთი ადგილი შეირჩეოდა, რომელიც პრაქტიკულ მოთხოვნილებებს აკმაყოფილებდა, თუმცა მას გარკვეული რიტუალური ღირებულებაც უნდა ჰქონოდა.

ხევსურეთის ტოპოგრაფია განაპირობებდა ისეთი სტიქიური მოვლენების სიხშირეს, როგორცაა წყალდიდობა, მეწყერი, ზვავი. მრავალსაუკუნოვანმა გამოცდილებამ ტრადიციულ სამშენებლო ნორმებსა და წესებში ასახა ის ფაქტი, რომ სამოსახლო სივრცის ისეთი მონაკვეთი უნდა შერჩეულიყო, რომელიც აღნიშნული საფრთხისაგან დაცული იქნებოდა. ასევე გასაძვალისწინებელი იყო ყამირის თავისებურებანი, ყამირის წყლების ღონე, ინსოლაცია, აირაცია, სასმელი წყლისა და გზების სიახლოვე, სახნავ-საძვალის მიწების მდებარეობა. ხევსურის სიტყვებით რომ ვთქვათ, ს ა ს ა ხ ლ ე ე ა ლ ა გ ი შეიძლება იყოს ს ა მ ზ ე უ რ ი, ს ა - ქ ა რ ე, ფ ე რ დ ო ბ ა, გ ვ ე რ დ ა ლ ი და ა.შ. ჩვეულებრივ, უპირატესობა ეძლეოდა იმ ადგილებს, რომლებიც კარგად ჰქონდათ შესწავლილი წლების მანძილზე.

სასახლე ადგილის შერჩევის შემდეგ ოჯახის უფროსი მშენებელს (ა მ - გ ე / ხ უ რ ო / ო ს ტ ა ტ ი) ეძებდა. "ციხე გვედგ ხუროს ნაგები..." [14.303]. "მარტია შუქიური წავიდ ლილლსა, მაიყვან ოსტატები... მარტო ლილველები - იყვნეს ოსტატები" [6.188-189].

ახალმოსახლე ხუროს შეკვეთას აძლევდა და წინასწარ ურიგდებოდა ფასზე. ახიელის კოშკის ამგებს 60 ძროხისა და ერთი ხარის საფასური მიუღია.

ხევსურული პოეზიის ერთი ნიმუშით კოშკის აგებაში 20 ძროხა გააღუხდიათ:

"აიმი ციხესა გახენე, უწინ რო ხალხი ხკოცია.

პატარა შუკუნები აქვ, ისრების შესატყროცნია.

ამაგის გაკეთებაში ძროხა წასულა ოცია.

სრუ მულამ სადილ-სადილად ერბო ყოფილა, კორცია"

[14.666-667].

ციტირებული ფრაგმენტი კოშკის აგების საფასურის გარდა ახალმოსახლის ვალდებულებასაც გვიჩვენებს ხუროს მიმართ (მას ეს უკანასკნელი კარგად უნდა გამოეკვება).

როგორც ვხედავთ, კოშკის აგებისათვის საფასური საკმაოდ ცვალებადობს: ერთგან 60 ძროხა და ერთი ხარია გადახდილი, მეორეგან - 20 ძროხა. აქ უნდა გავითვალისწინოთ ის გარემოება, რომ კოშკები განსხვავდებოდნენ ფართობით, სიმაღლით, სიმტკიცით. დიდი მნიშვნელობა გააჩნდა ხუროს კვალიფიკაციას. ამდენად კოშკის მახასიათებლებიდან გამომდინარე, ნორმა ლურად ჩანს მისი საფასურის 20-დან 60 ძროხამდე ცვალებადობა. რაც შეეხება კოშკური საცხოვრებლის საფასურს, აქაც გადამწყვეტი მნიშვნელობა მის დაცვისუნარიანობას, ფართს, სიმაღლეს გააჩნდა. ამ ტიპის საცხოვრებლის აგებაში ხუროს ეძლეოდა 15-დან 25 ძროხამდე, სახლის აგება უდებოდა 8-დან 15 ძროხამდე.

ვიღრე ხურო შენებას დაიწყებდა, ახალმოსახლეს სამშენებლო მასალა უნდა დაემზადებინა. იშვიათად საშენ მასალას თვითონ მშენებლები მოიპოვებდნენ. არხოტიონების მიერ მოწვეულმა "ლილველებმა დაამზადეს კირი, ღამი, ქვაი..." [ 6.169 ].

საშენი მასალიდან, უპირველეს ყოვლისა, ქვა უნდა დაემზადებინათ. მშენებლები მეტწილად ფიქალს (ს ი პ ი) და მაგარი ჯიშის ფლეთილ ქვას (ბ ა ს რ ი ქ ვ ა) იყენებდნენ. მათგან ფიქალის მოპოვება და დამუშავება შედარებით იოლი იყო და იგი გამოიყენებოდა კედლის წყობაში, იატაკის ფენილების მოსაწყობად, ინტერიერში კედლების მოსაპირკეთებლად, სართულშუა გადახურვებში საძროხების ჩასაკეტად, ამბრაზურის ღობების დასაკეტად, კერძის მოსაწყობად, კოშკებისა და აკლამების სახურავების გასაკეთებლად, ლბეების წყობისათვის, კიბეების, აგრეთვე გრძელი სკამების მოსაწყობად და ა.შ. როგორც ვხედავთ, ფიქალი ფართოდაა გამოყენებული ხევსური მშენებლების მიერ და ეს იმიტომ უნდა აიხსნას, რომ იოლი დასამუშავებელი იყო, ამასთან, მისი მოპოვება-დამუშავებისათვის განსაკუთრებული ქვის საკლდი იარაღი არ იყო საჭირო და ასეთი ქვის საბალოები ბევრგანაა ხევსურეთში.

ქვის მოსაპოვებლად და დასამუშავებლად საჭირო იყო დიდი და პატარა კ ვ ე რ ი, ს ლ ე ე ბ ი რკინისა და ხის, სოლისპირიანი კ ვ ე რ ი, რკინის კ ე ლ ი, ქ ა რ რ ი, ქ ა რ ა ლ ი და სხვა.

ქვის მოსაჭრელად საბალო წინასწარ შეირჩეოდა. კლდის ქანის მახასიათებლებია ს ა კ ს ა რ ი, შ რ ე / ძ ა რ . ლ ვ ი, ჯ ა ვ ა რ ი, შ ლ ე, გ უ ლ ი, ფ ხ ა და სხვა. ცუდად შერჩეული ქანი შრეზე შეიძებოდა გადამტყდარიყო. უსახსრო ქანის მოტეხვა კი დიდ სიძნელეებთანაა დაკავშირებული. დიდი მნიშვნელობა გააჩნდა საბალოს აღვილმდებარეობას: რ ი რ დ ი ლ ი, ს ა მ ზ ე უ რ ი, ს ა ქ ა რ ე. თუ აღვილი საქარე იყო, ქარისაგან დაზიანებული ქანი უნდა მოეცილებინათ. კლდის დაშლის ან მოჭრის პროცესი დასოღვით ხდებოდა. ფიქალის ქანის საჭირო სისქის შრეში მთელ სიგრძეზე ჩაასობდნენ სოლებს და ყოველ სოლს რიგრიგობით თითოჯერ ურტყამდნენ დიდ კვერს, რათა ერთნაირად გაეწია ქვა.

მოჭრილ ქვას ერთად აწყობდნენ ერთ კუბურ მეტრამდე (ა გ რ მ ვ ი ლ ი ქ ვ ა ) .

სამეცნიერო კვლევებში, ზაფხულში აგროვებდნენ. სამშენებლო მოედანზე ქვის მასალა ზამთრობით შექმნიდა. ზემო აკოში (ბარისახო) მოპოვებული მასალით სოფლიდან საბალომდე (ლორლები) 300 მ-ია. აქ ქვა ხარეზმული ს ა ქ ვ ე მ ა რ ხ ი ლ ი თ აქვნიდა. საქვე მარხილი შედარებით ვიწროა. მასზე უ ი ნ ი ილებოდა და ამ უკანასკნელზე აწყობდნენ ქვას .

ბურჯურთაში ქვა ნახევარი კილომეტრის დაშორებით მდებარე კარიბრიდან მოპვნიდა. აქ მიწა ამოვხარათ და ფიქალის ქანები გაეშეშვებინათ. რადგანაც სამარხილე გზა არ იყო, ქვა ზურგიით და სახედრებით მიპვნიდა სამშენებლო მოედანამდე.

ქვის ნაპოვებისას და შემოზიდვის დროს ახალმოსახლე თანასოფლელებს იწვევდა დასახმარებლად. მიზობლები ეხმარებოდნენ ხარებით ან ფიზიკური ძალით. მშენებარე ოჯახი მათ უმასპინძლებოდა ეკონომიკური შესაძლებლობის მიხედვით, თუმცა სასამელო საკმარისი უნდა ყოფილიყო. გამონაკლის შემთხვევასთან გვაქვს აღგილი თორღვას ციხის აგებათან დაკავშირებით. გადმოცემით, კოშკი ანატორიდან მოზილული ქვითაა აგებული. თორღვას იძულებით გაუშვრივებია თანასოფლელები ბილიკსა და კოშკის ასაგებად შეჩვეულ აღგილ შორის და ისინი ხელიდან ხელში გადასცემდნენ ერთმანეთს ქვას. აქ, ფაქტობრივად, პიროვნების მიერ ურთიერთდახმარების კოლექტიური ფორმის უზურპაციის ცდასთანა გვაქვს საქმე.

სამშენებლო მოედანზე მიზილული ქვა რამდენიმე ხანს ბუნებრივი ფაქტორების გავლენას განიცდიდა. მშენებლობის დაწყებისას იმ ქვებს, რომლებმაც კარგად გაუძლეა დროის გამოცდას, კედლის წყობის ასაყვანად იყენებდნენ, ხოლო წვრილ ნამტვრევებს (ჭ ყ მ რ ი /ჭ ყ ი რ ი ) კედლის წყობაში დარჩენილი დრიჩოების შესავსებად (ა მ ა ჭ ყ მ რ ვ ა) .

ხევსურეთის მთაგორიანი რელიეფის პირობებში ქვის მასალის ტრანსპორტირება მძიმე საქმეს წარმოადგენდა, ამასთან, სახლის მხოლოდ ქვისაგან აგება საქმაოდ ძვირი ჯდებოდა. ამიტომაც ეკონომიკურად სუსტი მოსახლენი სახლის კედლების ნაწილს ფიცრით ან ლასტით აკეთებდნენ, რომლებსაც შემდეგ თიხა-მიწით ღესავდნენ.

ქვასთან ერთად ახალმოსახლეს სილა (ლ ა მ ი) და კირი უნდა მოეპოვებინა. სილას რამდენიმე წლის განმავლობაში აგროვებდნენ შემოდგომაზე, როდესაც მდინარეები დაკლებული იყო და სილა რიყზე რჩებოდა. მშენებლები წვრილმარცვლიან, გამჭვირვალე სილას არჩევდნენ. მდინარის სილასთან ერთად იხმარებოდა ე.წ. მთის ან ნათხარი სილა.

სილაც ზამთარში მიპვნიდა სამოსახლო ადგილამდე. უინზე ტყავებს დააფენდნენ, რათა ტრანსპორტირებისას სილა არ დაზნუღიყო.

კირი ხევსურეთში დიდი ხანია რაც აღარ გამოუყენებიათ მშენებლობაში. კირის ლუბობითაა აგებული ძველი კოშკები, კოშკური საცხოვრებლები და აკლამები. კირს კირქვისაგან (ტ ი ლ ა პ ი) წვავენდნენ. კირისა და სილის ნარევის ხევსურები ღამ-კირს უწოდებენ: "ციხეს ღამ-კირით ნაგებსა, ქვაზე ნაღებსა ქვასათ" [ 14. 87 ]. გადმოცემით, ღამ-კირში

რძესაც კი ურევდნენ: "ამბობენ, რო კირისა ღამის გაზელაში წყალში ზისცვარს (რძეს) ურევდეს, აისრ აშენებული ეს ციხე ქვიტკირისა" [ 6.188 ]: ღამ-კირითვე იღესებოდა საცხოვრებელი სართულების კედლებობის ინტერიერის მხარე და ზოგი ნაგებობის ფასადებიც, რომლებსაც შემდეგ კირის ხსნარით აფეთრებდნენ.

გვიანი პერიოლიდან კედლების შესაღესად (გ ა ს ა გ ო ზ ა ვ ა ლ) ნაკელისა და მიწის ნარევს (ნ ე ხ ვ მ ი წ ა) იყენებენ. მასში თხის ბალანს, ბურღს და სხვა გაურევენ და ათქვეფენ ერთმანეთში. ხშირად გასაღესად მხოლოდ საქონლის პატივია გამოყენებული, რომელსაც გახმობის შემდეგ ქურთი ეწოდება. კედლების შესათფრებლად (გ ა მ ა ს ა - თ ა ფ რ ა ვ ა ლ) ყვითელი ფერის თიხას (თ ა ფ ო რ ი) ხმარობდნენ. წყალში გახსნილ მიწას ან თიხას ლაფს-ემახიან [ 17.276 ].

იმის გამო, რომ ხე აღრე გამოლის მწყობრიდან კლიმატური პირობების გავლენით, ხის საშენი მასალა ყველაზე ბოლოს მზადდებოდა. ხეუსურეთში ძირითადად მუხა, არყი, ცირცელი, ივანი და ფიჭვი გამოიყენებოდა სამშენებლო საქმეში. ჩვეულებრივ, არჩევდნენ სამბური მხარის ტყეებს და ხეს გვიან შემოდგომით ჰრიდნენ. ხალხური რწმენით, ამ დროს ხეს ნაკლები წვენი (ლ ო პ ო) აქვს, მაგარია და ჰია (ლ ი ლ ი) არ გაურდება. ხეს, ჩვეულებრივ, მზარდი მთვარის დროს ჰრიდნენ. წინასწარ შერჩეული ხე სწორი (მ ა რ თ ა ლ ი), ამასთან, გლევი უნდა ყოფილიყო. ერიდებოდნენ კოყრიან (ჯ ი რ კ ლ ი ა ნ ი / კ ო გ რ ი ა ნ ი), გალუნულ (მ რ უ ლ ი) ხეს.

თუ ახალმოსახლეს ეჩქარებოდა, მოჭრისთანავე შემოზიდავდა ხის მასალას, თუ არა და აღვიღზე გაქერქავდა (გ ა ლ ვ ე რ ა ვ ლ ა), კან-შემოცლილ ხეს გ ა ლ ვ ე რ უ ლ ი / გ ა ქ ე რ ქ ი ლ ი ხ ე ეწოდება [ 17.278 ]. მოჭრილ და გაქერქილ ხეებს გრილ, ჩრდილიან ადგილას ახმობდნენ ბზარები რომ არ გასჩენოდათ და შემდეგ ხარებით მიჰქონდათ სამშენებლო მოედანზე. თუ გზა არ იყო, მორებს დაატურებდნენ ვაკე ადგილებამდე: "ბევრა ხეებ ჩამოვყარე ქვიტკირისად ნაჭარია" [ 14.277 ].

ხის მოსაჭრელად და დასამუშავებლად გამოიყენებოდა ც უ ლ ი, კ ე ლ ც უ ლ ა, კ ვ ე ლ ა, ს უ რ უ ხ ი (დასამობად), ს ა ტ ე ხ ი და სხვა [ 17.278 ].

სამშენებლო მასალის მოპოვება-დამზადებისა და ხუროსთან გარიგების შემდეგ მშენებელი ნ ა ბ ი ჯ ი თ ან გაშლილი მკლავების სიგრძის ტოლი საზომი ერთეულით (მქარი) მოზომავდა ადგილს, რომელზეც წაწვეტილებული ჯოხით მოხაზავდა მომავალი ნაგებობის კონტურებს ან პალკებით აღნიშნავდა კუთხეებს. თუ გრუნტი კლლვანი იყო, როგორც ეს ხშირია ძველი დასახლებული პუნქტებისათვის ( შატლი, მუჯო, ხახაბო...), მაშინ კლიმატის გავლენით გაფუჭებულ კლდის ზედაპირს მოაშენდაკებდნენ. მყარ კლდემდე დავილოდნენ, ერთი მტკაველის სიღრმის საძირკველს ამოპკვედნენ და იწყებდნენ შენებას.

ხევსურეთის გვიანდელი დასახლებები მეტწილად მთის ფერდებზეა გაშენებული (გულანი, ბისო, ხახმატი, ჯორმეშავი...), ასეთ შემთხვევებში ნაგებობები ტერასებზეა განლაგებული. ტერასის მოსაწყობად ყამირის ნაწილს ჩამოჭრიდნენ და გააქონდათ სამშენებლო მოედნიდან, რის შემდეგაც იწყებდნენ საძირკვლის (ღ ი ბ უ) თხრას.

თუ ნიადაგი კლდოვანი არ იყო, ღიბუ მყარ ყამირამდე (პ ყ ა რ ი მ ი წ ა) უნდა ეთხარათ. სულხან-საბასთან მყარია "მაგარი, გინა მტკიცე" [7.334]. გამყარებული ნიშნავს "გამაგრებულს"... [7.57]. ნ. ჩუბინიშვილის მიხედვით მყარი არის "მკვირივი, მტკიცე, მაგარი..." ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში მყარი განმარტებულია როგორც "მაგარი, მტკიცე, მკვიდრი, მკვრივი". აშკარაა ხევსურული პყარისა და ქართული მყარის გენეტიკური კავშირი. რამდენადაც ღიბუ მტკიცე, მყარ, მაგარ, მკვრივ ყამირამდე უნდა გაჭრილიყო, ხევსურული პ ყ ა რ ი მ ი წ ა ზუსტად შეესაბამება ქართულ მ ყ ა რ მ ი წ ა ს. განსხვავება ფონეტიკური ხასიათისაა.

იმ შემთხვევაში, თუ მყარი ნიადაგი შედარებით მცირე სიღრმეზე შეხვდებოდა, საძირკველი ზ ე ზ ე უ რ ი იქნებოდა. თუ ფხვიერი მიწის ფენა ღილი სისქისა იყო, ღიბუ ღრმად უნდა ეთხარათ და საძირკველიც ღირმა უნდა ყოფილიყო.

მაღალი ნაგებობის შემთხვევაში, როდესაც კედლებისგან ყამირი ძლიერ იტვირთებოდა, საძირკველი განიერი (მ ტ ყ ე ლ ი) კედლებოდა. დაბალი შენობისათვის ნაკლები სიგანის (ი წ რ თ) საძირკველი აპყავდა.

საძირკვლის ამოყვანას ს ა მ ძ რ კ ვ ლ ი ს ჩ ა გ ღ ე ბ ა / ს ა ძ რ კ ვ ლ ი ს ჩ ა ყ რ ა ეწოდება. ხევსურული საძირკველი ძველქართული საძირკუ[ვ]ელიდან მომდინარეობს, რომელიც საფუძვლის მნიშვნელობითაა ნახმარი [7.305]. ძველ ქართულში ს ა მ ძ რ კ ვ ე ლ ი და ს ა გ უ ბ ვ ე ლ ი ჯერ კიდევ არაა დიფერენცირებული და ერთნაირად აღნიშნავენ საძირკველსა და იატაკს. სულხან-საბასთან ს ა გ უ ბ ვ ე ლ ი ს ა მ ძ რ კ ვ ე ლ ი ა, თუმცა ორივე ტერმინი კედლის დასაწყისს ნიშნავს [7.305]. ასევე კედლის დასაწყისად ჩანს ხევსურული საძირკველიც და მას იატაკის მნიშვნელობა ღილი ხნის წინა აქვს დაკარგული. საძირკველი ჩაიყრება, ჩაიგდება, ხოლო იატაკის ფენილის ჩაყრა ან ჩაგდება შეუძლებელია. იგი უნდა დაიგოს.

ისეთი მნიშვნელოვანი წამოწყებისას, როგორცაა საცხოვრებლის მშენებლობა, ადგილის შერჩევასთან ერთად ღრობის ფაქტორსაც გაღამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება. ჩვეულებრივ, აირჩეოდა ღრობის ციკლის ისეთი პერიოდი, როდესაც ახლოვდებოდა ან სრულდებოდა მისი ერთი "წრის" შეცვლა მეორით, ახლით. ასეთად ახალი, მზარდი მთვარე იყო მიჩნეული. ამასთან, მშენებლობა, ისევე როგორც ადამიანის საქმიანობის ნებისმიერი სხვა სფერო, ლეტალურად დამუშავებული წლიური კალენდარული ციკლიდან არ უნდა ამოვარდნილიყო, რამდენადაც ეს უკანასკნელი ახდენდა კოლექტივის სამეურნეო, ყოფითი თუ რელიგიური მოღვაწეობის მკაცრ რეგ-



ლამენტაციას. თიზის დაწყება თვით პროფესიონალ მშენებლებსაც კი აიძულებდა სახლში დაბრუნებულიყვნენ და ხანგრძლივი ზამთრისათვის საქონლის საკვებზე ეზრუნათ.

ღობუს გათხრის შემდეგი ტექნოლოგიური პროცესი იყო ს ა ძ ი რ - კ ვ ლ ი ს ჩ ა ყ რ ა - ჩ ა გ ღ ე ბ ა. საძირკვლის ჩაყრამდე, სივრცის კატეგორიის გაგების მშენებლებისეული კონცეფტიიდან გამომდინარე (ქვესკნელი+სკნელი+ბესკნელი), საჭირო იყო იმ საწყისი წონასწორობის აღდგენა, რაც ნაგებობის მოცემულ აღკვლზე დასმას უნდა დაერღვია. პირველ რიგში ქვესკნელის ღვთაებებისა და აღკვლის ღედისა თუ ფუძის ანგვლოზის გული უნდა მოეგოთ შესაწირებით, რის შემდეგაც საპატიო კაცი კუთხის ქვას ღებდა.

სოფ. დათვისში მოპოვებული მასალით ქურსიკაის კოშკის საძირკველში მუხის კუნძი ჩაუტნევიათ. პოეზიის ნიმუშებით საძირკველში რკინის დატნევაყ დასტურღება:

"ციხემ თქვა ერთი სიტყვაი, ძალიან გასაკვიროო:

"შაღვაის ანაგები ორ, სინის ჩამიღვა ძირიო" [ 14.221 ].

ნაგებობის კუთხებში რკინის მახვილწვერიანი ნამტვრევებისა და ღურსმნების ჩაყოღებაყ სყოღნიათ. საკმაოღ აღრიღანაა შემჩნეული ის ფაქტი, რომ ნაგებობის გამძლეობა პირდაპირ დამოკიღებულღებაშია მისი კუთხებების კონსტრუქციული სრუყოფისაგან, რაც გამოკვეთიღაღა ასახული ფოღკლორში:

"თინიბექაურთ ციხესა კუთხი მარჯვენა სქღებისა" [ 14.206 ].

"ჰიმიღას დაიქვა ქვითკირი, კუთხი გამასქღა ქვისაო"... [ 14.39 ].

ნაგებობის კუთხებებისათვის განსაკუთრებული სიმტკიცის მისანიჭებღად მშენებელი, წყოზის კონსტრუქციული სრუყოფასთან ერთად, საძირკვლის კუთხებში რკინის ნამტვრევებს უტნევს. ამავე მიზნით უნდა აიხსნას წყოზაში მუხის კუნძის ჩაყოღებაყ. მუხა, ხაღბური რწმენით, ყვეღაზე მაგარი ჟიშის ხეა და ღიღბანს უძღებს ატმოსფერული მოვღენების დამშღღელ გავღენას. უნდა ვივარაუღოთ; რომ ნაგებობის მღგრაღობის სრუყოფის მიზნით ისეთი ხასიათის ქმეღების შესრუღება, როგორიყაა საძირკველში მუხის კუნძისა თუ რკინის ნაჭრების ჩატნევა, ესაა იმ ღიღი და ხანგრძღვივი ექსპერიმენტის დასაწყისი, რომღის ლოგიკური შეღეღვი მოგვიანებით რკინა-ბეტონის კონსტრუქციების შექმნა იყო.

საძირკველი კღღის მონატები მაგარი ჟიშის ქვისაგან (ზ ა ს რ ი ქ ვ ა) კეღღებოღა. საძირკვეღზე ნაგებობის კეღღები აპყავღათ. ხევისურუღში როგორყ მშრაღად, ისე კირის ხსნარით ნაგები კეღღის აღსანიშნავღად გამოყენებულღა ტერმინი ყ ო რ ე. სუღბან-საბასთან ყ ო რ ე განმარტებულღა როგორყ "უტაღახოღ (უკიროღ), ღიტონის ქვით ნაშენები კეღღი" [ 7.386 ].

ყორე ხუროს ინტერიერის მხრიღან აპყავღა. მესახღეთა ნაწიღი მას სამშენებლო მასალით უზრუნვეყოღა.

საფასაღე მხარეს კეღღის წყოზაში გამოყენებულ ქვას კარგად ამუშავებღნენ. განსაკუთრებული მინიშვნეღობა გააჩნღა ნაგებობის კუთხის

ქვების შერჩევას. ისინი ღილი ზომებისა და კარგად მოსწორებული უნდა ყოფილიყო. კელის წყობის აგებისას, სათანალო წესების გაუთვალისწინებლობის შემთხვევაში, ყორე და ა ჯ ა ბ ნ დ ე ბ ა და ადვილად იშლებოდა. კელის დარღვევას ყ ო რ ი ს გ ა მ ა შ ლ ა ს უწოდებენ:

"გამაშლავის ყორეი, ხუროდ კირილე ხყვანია" [ 14.270 ].

კელების საკუთარი წონის შესამცირებლად მშენებელი მას სიმალლის ზრდასთან ერთად ავიწროებს. ეს მიიღწევა გარედან კელის ოდნავ დაქანებით აყვანით, შიგნიდან კი მიორე-მესამე სართულებზე კელის კიბურად შეჭრით.

სიპერლიან კოშკებში კელები ძალზე დაქანებულად აღიან ზევითკენ. ასეთ შემთხვევაში კელის სიმძიმის ვექტორი კუთხეს ქმნის კელის ღერძთან, რაც შესამჩნევად ასუსტებს მდგრადობას. ამ უკანასკნელის გაზრდის მიზნით კელების კუთხეებში წყობის ჩამკეტი სამკუთხა მოხაზულობის ღილი ზომის ქვებია გამოყენებული კელების მთელ სიმალეზე, ერთმანეთისაგან 40-90 სმ-ის დაცილებით. ასეთი ქვების თითო გვერდი ნაგებობის შიგა კუთხეში გამოდის.

ხევსურული ფოკლორი ხშირად მოიხსენიებს თ ე თ რ ც ი ხ ე ს [ 14.44; 13.72 ]. ხევსურეთში კოშკების კელის წყობაში მუქი ფერის ქვა ჭარბობს და მთქმელი ნაგებობებს თეთრი ციხის სახელწოდებით არ მოიხსენიებდა შესაბამისი რეალობით რომ არ ყოფილიყო შემაგრებული. მართლაც, კოშკებისა და კოშკური საცხოვრებლების ნაწილს ხევსურეთში დღემდე შემორჩენილია შეღესვისა და შეთეარების კვალი. კოშკების მეტი ნაწილი შეუღესავია თავიდანვე და ასეთებში კელების საფასადე მხარეების სინტრქის წყობაში მცირე ზომის კვადრატული შეღრმავებებია დატოვებული სწორხაზობრივად, ჯერისებურად, რომბისებურად, ტრაპეციისებურად (თინბეკაურთ კოშკი ბაცალიგოში, ზვიადაურების კოშკი არლოტში და სხვა). ახიელის კოშკში სალოლის ქვეშ ანალოგიური ხერხით ჯვარ-გოლგოთაა გამოყვანილი.

ურთიერთდახმარებისა და კოლექტიური შრომის ორგანიზაციის ფორმები - დ ა ქ ე ლ ნ ა ც ვ ლ ე ბ ა, ნ ა ლ ო ბ ა, მ უ შ ა ნ ი (2.551; 5.35) და სხვა კელის აგების პროცესშიც ფართოდ გამოიყენებოდა.

საძირკვლის ჩაყრის შემდეგ ხურო ოჯახის უფროსის სურვილისამებრ წინასწარ დათქმულ ადგილას კარის ზღურბლის ქვას (ზ ლ უ ბ ლ ი II ზ ლ უ რ ბ ლ ი ) დებდა და კელის შენებისას კარის ზომის ღიობს ტოვებდა. წირთხლებში ზღურბლიდან 40-80 სმ-ის სიმალეზე საურლულე ხვერდები (კ ე დ ი ს შ ა ს ა ვ ე ლ ი / ს ა კ ე ლ უ რ ა ) კედლებოდა, რომლებშიც კარის მიხურვის შემდეგ ურლულს (კელი/საგორდა) გაუყრიდნენ.

კოშკებისა და კოშკური საცხოვრებლების კარის წირთხლებს ქვის ნაოთხალები აპყვება გარეთკენ. კ ა რ ი ს თ ა ვ ი ნაოთხალებზე გადებული თალიანი ღლით, ან რამდენიმე ქვითაა მოწყობილი ძველ ნაგებობებში. კალიონ სახლებში კარი მეტწილად სწორკუთხოვანი მოყვანილობისაა და კარის თავად აქ ხის სქელი ფიცარია გადებული.

ზღურბლს ოდნავ დაცილებით, სათავსის მხარეს, კარის ზედა და ქვე-

და ნაწილებში ხის 6-მ სმ სისქის კოჭებია (კ ა რ ი ს კ ო ჯ ი) გა-  
ღებული წირთხლებს შორის. კოჭების ცალ მხარეს კარის ს ა ყ უ ნ წ ა -  
რ ე ბ ი ა ამოღრმავებული, რომლებშიც კარის ფრთაა მის ცალ მხარეს  
დატოვებული ქუსლების (კ ა რ ი ს ყ უ ნ წ ი) საშუალებით ჩასმული.  
კარის ფრთა ქუსლების საშუალებით ტრიალებს საყუნწარებში. საყუნწარი  
ზოგან ზღურბლის ქვაშია გაკეთებული.

კარის ფრთა, ჩვეულებრივ, ერთი სქელი ფიცრისგანაა ცუდით გამოთ-  
ლილი, ან გამონაკლისის სახით ორისაგან, რომლებიც ხის ან რკინის მო-  
ქლონებითაა ერთმანეთთან დამაგრებული.

კარის ფრთა გარედანაც იკეტებოდა. ამ მიზნით გამოიყენებოდა გრბე-  
ლი ჯოხი (ს ა ვ ე რ ჩ ხ ი ლ ე), რომლის შუაწილზე თოკი იყო მიბმული.  
თოკი კარის ფრთის გარეთა მხარეს მაგრდებოდა და კარის მიხურვის შე-  
მდეგ საკერჩხილეს გარდი-გარდმო გახიდავდნენ კარებში.

თუ რელიეფი საშუალებას იძლეოდა, ბოსლის იატაკის ღონეზე უკანა  
კედლებში საქონლის პატივის გასაყრელი ხვრელები (ს ა ნ ე ხ ვ ე-  
მ წ უ რ ე ე ს ა კ ვ ა მ ი) კეთდებოდა.

სარკმლის აღსანიშნავად ხევსურები ხმარობენ ტერმინს - ს ა კ -  
ვ ა მ ი. სარკმელი კოშკებსა და კოშკურ საცხოვრებელში ნაოთხალები-  
ანია და საფასადე მხარეს ნახევარწრიული თალითაა დასრულებული. სარ-  
კმელს დარაბა (ს ა კ ვ ა მ ი ს კ ა რ ი) უკეთდებოდა, რომელიც  
მიხურვის შემდეგ საკვამის კედით იკეტებოდა. კალიან სახლებში სარკ-  
მლები შედარებით დიდი, უნაოთხალებოა და სწორკუთხოვანი მოხაზულობა  
გააჩნიათ. საკვამით აღინიშნება აგრეთვე კვამლის გასასვლელი ხვრელი.  
იგი ჰერთან კეთდებოდა და გარეთკენ დავიწროებული იყო წვივის გასაზრ-  
დელად.

კედლებში საბრძოლო დანიშნულების ღიობებიცაა (ჭ ვ რ ი ტ ე ე ბ ი /  
ს ა თ ო ფ ე ე ბ ი) დატოვებული. სათაფურები გარეთკენ ვიწროვდება და  
საფასადე მხარეს, ჩვეულებრივ, ოთხკუთხა მოყვანილობისაა, იშვიათად-სამ-  
კუთხა.

კედლების შიგა მხარეს ნიშები (შ უ კ უ ნ ი) კეთდებოდა საოჯახ  
ხო ნივთების დასაწყობად.

კოშკებისა და კოშკური საცხოვრებლების ნაწილის ბოლო(დამასრულე-  
ბელ) სართულებზე სალოდებია (ჩ ა რ დ ა ხ ი) მოწყობილი: "გვერდებ-  
ზე პქონდეს ჩარდახნი, კუთხებზე სათაფენია"... [ 14.222 ]. სალოდე  
მოზრდილი საკვამის წინ საფასადე მხარეს მოწყობილ ქვის ყუთს წარმო-  
ადგენს, რომელიც კედლიდან 45-55 სმ-ითაა გადმოცილებული კონსოლივით.  
მისი მხოლოდ ქვედა ნაწილია ღია, საიდანაც კართან მოსულ მტერს თავ-  
ზე ქვას აყრიდნენ. სალოდის კედლებში ზოგან სათაფური ხვრელებია გა-  
კეთებული.

სართულშუა გადახურვა და სახურავი ერთი და იგივე ტერმინით -  
ბ ა ნ ი - აღინიშნება [ 14.66, 159 ]. ყოველი სართლის დამთავრე-  
ბის შემდეგ კედლებზე თავისი (კ ე ზ ი) ბუდეებს (ს ა კ ე ზ ე ე ბ ი)

ტოვებდნენ. მათზე კვებები გაიდებოდა (კ ე ზ ე ბ ს ა ს ხ მ ე ნ). კეზის მღუნავი მომენტის შესამცირებლად, დიდი მალის შემთხვევაში, მას ხის (ბ ო ძ ი) ან ქვის (კ უ ლ ა) ბოძს შეუდგამდნენ. კეზის გადებისას წმ. გიორგის შესთხოვდნენ წყალბას, სახლის აგების წარმატებით დასრულებას და ოჯახის კეთილდღეობას. "კეზი-ას ძალიან სქელი მაგარი ხე. [მას] ერთ პირს დაუდებენ კარისთავის ახელულ [ასწვრივ], მაღლა და ერთს - კულაზე" [ნ. 184]. კეზებზე გარდიგარდმო ხ ე - ჳ ე რ ი I I ხ ე ე ბ ი // ჳ ე რ ე ბ ი // ჳ ე რ ი ს გ ა ლ ე ბ ი // ს ა ხ ლ ი ს ხ ე ე წყობა. მათ კ ე ზ ი კ ე ზ ა ხ ე ე ბ ს ა ც უ წოღებენ [ნ. 184].

ხე-ჰერზე ა ღ ე შ ი შედარებით წვერილი ხეები ან ფიჩხი ეწყობოდა. ამ უკანასკნელზე სვილის ჩაღას (ყ ა რ ტ ი) მოჟენენ და ზედ მიწას დააყრიან. კერის გასამართ ადგილას ჩვეულებრივ ხე-ჰერის შემდეგ ფიქალის ფილებს აგებენ. იატაკის მოსაწყობად თიხას (თ ი ძ ა) იყენებდნენ. არჩევდნენ მოლურჯო ფერის თიხას, ამასთან ისეთს, რომელსაც მინარევეები არ ექნებოდა. თიხას ასველებდნენ წყლით, ან წვიმას დაელოდებოდნენ და ს ა ტ ყ ე პ ნ ე ლ ი თ / ს ა ტ კ ე პ ნ ი თ დატკეპნიდნენ. სამეურნეო დანიშნულების სათავსებისა და ბოსლის იატაკის ნაწილი ფიქალის ფილებით კეთდებოდა. ბოსელში საქონლის სადგომი ადგილი ხის ფენილისაგან ეწყობოდა.

სართულშუა გადახურვის ერთ-ერთ კუთხეში ზედა სართულზე ასასვლელი ოთხკუთხა ღოობი (ს ა კ ო მ ი) კეთდებოდა, რომელზეც ხის მორისაგან გაკეთებული გადასაადგილებელი კიბე ედგმებოდა. იშვიათად, პირველ ან რიგ შემთხვევაში მეორე სართულებზე ასასვლელად ქვის მუღმივი კიბე იყო მოწყობილი.

კოშკების ნაწილში პირველ-მეორე სართულებს შორის სართულშუა გადახურვა გუმბათოვანია. ზვიადაურების უნიკალურ კოშკში სოფ. არღოტში როგორც პირველი, ისე მეორე სართულის ჰერიც გუმბათოვანია.

სახურავის გაკეთებას ს ა ხ ლ ი ს დ ა ფ ა რ ე ბ ა ეწოდება. სახურავი ოდნავ დამრეცი კეთდება ერთი მხრისკენ, რათა წყალი კარგად დაქანდეს. სახურავის მოსაწყობად ხე-ჰერზე ფიქალის ფილების ფენილი კეთდება. ეს ფილები კედლების ნაპირებთან (ს ა ნ ა პ ი რ ო) განსაკუთრებით დიდი ზომისანი ეწყობა და კედლებიდან 25-30 სმ-ითაა გადმოცილებული. ფიქალის ფილების დაწყობას ბანის გასიპვა ეწოდება. ფილებს შორის დარჩენილი ღრიჩოები ამოივსება და ზედ თიხა (ს ა პ ი რ ე მ ი წ ა) ეყრება. დასველების შემდეგ მას ტკეპნიან. სანაპიროებისაკენ დაქანებულ ადგილას ხის პატარა ღარს გადებენ, რომელსაც წყალი კედლიდან მოცილებით გააქვს. სანაპიროების ქვეშ, ნაგებობის საბირკველთან ფიქალის ფილებია (ს ა ნ ა წ ვ ე თ ო ნ ი) დაწყობილი, რომელზეც წყლის წვეთები (ნ ა წ ვ ე თ ი) ეცემა.

კომპეზის ნაწილი ხევსურეთში პირამიდული-საფეხბუროვანი სახურავითაა გადახურული. კომპის სახურავის გაკეთებას ც ი ხ ი ს წ ვ ე რ ი ს მ ი ბ მ ა ეწოდება, ხოლო აღნიშნული კონსტრუქციის სახურავს-სიპერდი: "ციხის წვერი-ას სიპერდიო მანვერული" [ 6.188 ]. სიპერდის გაკეთება ძალზე რთულ საქმედ ითვლებოდა და მშენებლისგან განსაკუთრებულ ყურადღებას მოითხოვდა. სიპერდიანი კომპის ღირებულება ბანიანთან შედარებით გაცილებით მეტი უნდა ყოფილიყო.

ჩვეულებრივ, ხევსურები სახურავის გაკეთებას ახალ მთვარეზე ( მ ბ ვ ა რ ი ს ა ხ ა ლ რ ი ) არჩევდნენ. მათი რწმენით ამ ღრუს დატყეპნილი ბანი წყალს ნაკლებად გაატარებს.

ნაგებობის ინკორპორაცია დიდი ღონით აღინიშნებოდა. სახლის მშენებლობის დამთავრების შემდეგ საჭირო იყო ს ა ხ ლ ი ს გ ა ნ ა თ ე ლ ა . იხლიან სახლის ანგელოზის სამღვთოს. ამ დღეისათვის ლუს ხარშავენ, საკლავს დაკლავენ და სახლის ანგელოზს ოჯახის ბედნიერებას ევედრებიან [ 5.133 ]. დეკანოზი დაკლული საქონლის სისხლს თავხესა და კარისთავს წაუსვამდა. ნაგებობის ნომინაციის საქმეში გადამწყვეტ როლს ასრულებდნენ თანასოფლელები. კომპური საცხოვრებლისა თუ კომპის სახელწოდებანი, ჩვეულებრივ, ამგების, ოჯახის უფროსის ან რომელიმე ცნობილი წინაპრის სახელისაგან იწარმოებოდა - თონიბექაურთ ციხე, საგინას ციხე, ქურსიკაის ციხე და ა.შ.

ოჯახის გაყოფისას სახლს, ჩვეულებრივ, უფროს ძმას უდმოგენ იმ პირობით, რომ ოჯახის სხვა წევრების წილი უნდა გამოისყიდოს. წინააღმდეგ შემთხვევაში წილისყრა ხდება და ვისაც ურგება, სახლს ის გამოისყიდოს.

სამეცნიერო ლიტერატურაში ხაზგასმულია პირაქეთი და პირიქითი ხევსურეთის დასახლებულ პუნქტებსა და საცხოვრებელ ნაგებობებს შორის განსხვავება. ჯერ კიდევ გასული საუკუნის მეორე ნახევარში ნ. ხუდალოვი პირიქით ხევსურეთში კომპური კულტურის პრევალირებას ხსნიდა ჩინეთ-ინგუშეთის მამამდიანი მოსახლეობის მეზობლობით [ 2.71 ]. პირაქეთ ხევსურეთში გადმოსული ვ. გურკო-კრიაფინი აღნიშნავს იმ გარემოებას, რომ ციხე-ქალაქების ნაცვლად აქ ნახა საქართველოსათვის დამახასიათებელი (აღბათ, ბარს გულისხმობს - ა.ქ.) ჩვეულებრივი ნაგებობებისაგან შემდგარი დასახლებული პუნქტები [ 19.15 ]. გ.თედორაძის მიხედვით პირიქით (გადაღმა) ხევსურეთში ყოველი სოფელი წარმოადგენს ყოველდღიურ სადარაჯო პუნქტს, რადგანაც პირიქითელნი არასდროს ყოფილან დაზღვეული მტრის დაცემისაგან [ 4.64 ]. გ.დემიდოვის მოსაზრებით რამდენადაც პირიქითი ხევსურეთი მიმართული იყო ჩრდილო კავკასიისაკენ, რომელიც მეომარი მუსულმანური ტომებით იყო დასახლებული, აუცილებლობას წარმოადგენდა კომპური საცხოვრებლები და კომპები. რაც შეეხება პირაქეთ ხევსურეთს, აქ ამისი აუცილებლობა არ არსებობდა და სოფლები მცირედ განსხვავდებოდა ქართული სოფლებისაგან [ 21.46 ].

ს. მაკალათია აღნიშნავს იმ ფაქტს, რომ არხილისა და-შატილის თემებში

მცხოვრებ ხევსურებს მუდმივი მტრობა და შუილი აქონდათ მეზობელ თემებთან და ამის გამოა სწორედ დაცული დღემდე თავგუშობათა სიპედიანი ციხეები [ 5.117 ]. გ. ჩიტაიას დაკვირვებით პირაქეთ ხევსურეთისათვის დამახასიათებელია კალიონი სახლი, ხოლო პირიქეთისათვის - კოშკური სახლი. მკვლევარი ამ გარემოებას ხსნის მთური მდურნეობის თავისებურებებით; პირაქეთ ხევსურეთში უპირატესად მსხვილფეხა მესაქონლეობაა, პირიქეთში კი წვრილფეხა მესაქონლეობა, შერწყმული მსხვილფეხასთან [ 16.146 ]. ისტორიულ მიცნინებრებათა ლექტორის თ. ოჩიაურის ცნობით, რევოლუციამდელი პირაქეთი ხევსურეთისათვის ძირითადად ძველებური კალიონი სახლი იყო დამახასიათებელი [ 8.32; 9.20 ], ქვეთკირული ნაგებობანი პირაქეთ ხევსურეთს არ ახასიათებდა [ 10.66 ].

ჩვეთვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს აღნიშნული მოსაზრებების დაზუსტებას, რამდენადაც მათზე უნდა დაფუძნდეს საბოლოო დასკვნები. თუ პირაქეთ ხევსურეთში კოშკური კულტურა არ არსებობდა, მაშინ უნდა გაგვეზიარებინა ჩვენი ჩრდილო კავკასიელი კოლეგების მოსაზრება იმის თაობაზე, რომ არა მხოლოდ კოშკური კულტურის ნიმუშები, არამედ საერთოდ სამშენებლო ხელოვნება ხევსურეთში ჩერნეთ-ინგუშეთთან შემოღის [ 25.43,46 ]. ამ დებულების განსამტკიცებელ არგუმენტად მოყვანილია ის ფაქტი, რომ კავკასიონის ქედის სამხრეთის კალთებზე კოშკური კულტურის ერთელი ძეგლები გვხვდება [ 25.46 ]. მოტივი ხევსურეთში სამშენებლო ხელოვნების შედარებით სუსტად განვითარების თაობაზე ქართულ სამშენებლო ლიტერატურაშიც გვხვდება: "სახლებსა და სხვა ნაგებობებს ხევსურები თავის მეზობლებს: მოხვეებს, ქისტებსა და ლეკებს აშენებინებენ" [ 17.273 ]. აქ ის ფაქტიც უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ინგუშეთისა და ჩაჩნეთის მთამაღლის მოსახლეობა ჩერნეთ-ინგუშეთში გავრცელებული კოშკური კულტურის მშენებლებად მიღებს, ჯელტებს, ქათველებს ( მათ შორის ხევსურებს ) და ა.შ. მიიჩნევს.

საკითხის გასარკვევად პირაქეთ ხევსურეთში გავეცანით დღემდე მოღწეულ ყველა სოფელსა თუ ნასოფლარს, ავზომით ცალკეული ნაგებობანი, გავეცანით ფოტოლორის მონაცემებს და შევკრიბეთ ეთნოგრაფიული მასალა, რომელიც გარკვეული სახის სურათს იძლევა.

პირაქეთის ხევსურეთი, რომელსაც ხევსურები მირგვალ ხევსურეთს, ბუღე ხევსურეთს ან ხევსურეთს უწოდებენ, კავკასიონის ქედის სამხრეთ კალთებზე მდებარეობს და მაღალმთიან, ღრმა ხევებით დასერილ კუთხეს წარმოადგენს. პირაქეთი ხევსურეთის ცენტრალურ ღერძს მდ. არაგვი (ხევსურეთის არაგვი) წარმოადგენს. პირიქეთი ხევსურეთისაგან ბუღე ხევსურეთი კავკასიონის ცენტრალური ქედით და მისი განშტოებრებითაა განცალკევებული. ქედების სიმალლე ზღვის დონიდან საკმაოდ დიდა და მათ შორის მიმოსვლა ხანგრძლივი ზამთრის განმავლობაში წყდება.

ხევსურეთის არაგვი სათავეს ცენტრალური კავკასიონის მთებში იღებს და ჩრდილოეთიდან სამხრეთისაკენ მიემარება. გზადაგზა მას

ერთვიან როშკა-ქმოსტის, ბლას, გორშელმის, ხახმატის, ოხერხვის, ბუ-რუკურთას, დათვისის, აკუმოსა და ლიქოკის წყლები. სოფელ მოწმასო ქვე-მთა მას ფშავის არაგვი უწოდებდა და ამ ადგილს ორწყალს უწოდებენ. არაგვი წყალუხვი მდინარეა და გადმოცემებით ხშირად აზიანებდა ხეობა-ში გამავალ ბილიკებსა და ხიდებს.

ბუდე ხევსურეთის შატილთან დამაკავშირებელი გზა არაგვის ხეობას მიუყვებოდა ბარისახო-ლულიდან გუდანამდე. აქ იგი ხახმატის ხეობაში შედიოდა და ბისო-ხახმატის გავლით დათვის ჯვრის უღელტეხილზე გადადი-ოდა წუბროვანის ხეობაში და ლეზაისკარ-გიორგიწმინდის გავლით შატილში შედიოდა. არხოტისაკენ მიმავალი ბილიკი ბარისახოდან როშკა-ლელის ვა-კით როშკის ხორხამდე აუყვებოდა და ველკეთილის გადასასვლელის შემდეგ ცირცლოვანის ხეობით ემეებოდა ახიელ-ამლისაკენ.

პირაქეთი ხევსურეთი გუდამაყართან ბაკურხევის ხეობაზე გამავალი ფხიბხუს ლელის გადასასვლელით იყო დაკავშირებული. უღელტეხილების მეტი ნაწილი ზღვის დონიდან 3000 მ-ზე მაღლა მდებარეობს და წლის მეტი დროს განმავლობაში დაკეტილია. რელიეფის დიდი ქანობის გამო ხევსურეთში ძნელად სავალი ბილიკები იყო გაყვანილი. დასტურდამალის ერთი ვარიან-ტის ამონაწერით, რომელიც ფშავ-ხევსურეთის გზა-ბილიკებს შეეხება, ხაზგასმულია ის გარემოება, რომ აქ "... დიდად შეუვალ და საჭირ გზა ყოფილა კაცთათვის სავალად" [ 5.241 ]. ბილიკების მოსაწყობად ფართოდ იყო გამოყენებული ხის სამაგრები, ქვითკირის საყრდენი კედლები, ხის კონსოლები, ქვითკირის ბურჯები, ფიქალის ქვის ფილებით შექმნილი კი-ბეები, კლდის კვეთილობა და სხვა. წყლების გადასაღებად ხის ხიდები იგებოდა. დღემდე შემორჩენილი ხიდებისა და ნახიდარების სანაპირო ბუ-რჯების ანაზომები გვიჩვენებენ, რომ ისინი მარხილს ვერ გაატარებდნენ. ბილიკებზე თითქმის ყველა წყაროა გამოყენებული უტილიტარული მიზნით. ზოგი მათგანი რთული აგებულებისაა (სულის მოსახსენიებელი წყარო), ზოგი მარტივი.

ბუდე ხევსურეთის დასახლებული პუნქტების მეტი ნაწილი მაღალმთიან ზოლშია მოქცეული. ასე მაგ.: სოფლები - ბავალიგო, ატაბე, ბლო, ჳორმე-შავი, საბერწე და როშკა-ზღვის დონიდან 2000 მ-ზე მეტ სიმაღლეზე მდებარეობენ, ხოლო სოფლები - ხიჭალი, უსტამაღე, გუდანი, ხახმატი, უკა-ნახო, გველეთი - 1800 მ-ზე მაღლა.

სწორედ გეოგრაფიულმა მდებარეობამ განაპირობა ის გარემოება, რომ ხევსურეთმა გვიანამდე შეინარჩუნა დამოუკიდებლობა. ეს კუთხე საქარ-თველს ჩრდილოეთის საზღვარს იცავდა და ქართლ-კახეთის მეფეებს თავი-სუფლად ჰყავდათ მიშვებული. ხევსურები მხოლოდ მეფეს ემორჩილებოდნენ, თუმცა მეფის ხელისუფლების შესუსტებისა პერიოდებში მათ თავისუფლებას სა ფრთხე მოელოდათ ბარის ფეოდალებისაგან, განსაკუთრებით არაგვის ერისთა-ვეებისაგან. ხევსურული ფოლკლორი, კერძოდ საგმირო პოეზიის ერთი ციკლი, ვრცლად მოგვითხრობს ზურაბ არაგვის ერისთავის ხევსურეთში დაშქრობის ეპიზოდებს. ამ ციკლში მრავლადაა ჩვეულების საინტერესო საკითხთან და-კავშირებული მასალა და ვეცდებით მის სრულად გამოყენებას.

ზურაბ ერისთავს ხევსურეთის დასაპყრობად გამიზნული ერთ-ერთი ლაშქრობა ხევის მხრიდან მოუწყვია და რომკაში შეჭრილა:

"რომკას აწიწდეს ციხენი, ზღოს ბანნი ქვითკირისანი:

"გვეშინის, დაგვეციმიან ნაზლობნი საძელისანი" [ 14.3 ].

დღევანდელ რომკაში მხოლოდ კალიანი და თანამედროვე ტიპის საცხოვრებელი სახლები გვხვდება. სოფლის სამხრეთ-აღმოსავლეთით, მისგან 400 მ-ის დაცილებით თითქმის საძირკველამდე დანგრეული ნასოფლარია. რომკელები ამ ადგილს გაღმაროშკას უწოდებენ. აქ დღემდე მოლწყევია კოშკისა და რამდენიმე კოშკური საცხოვრებლის საძირკვის ნაშთებს. კოშკს გადმოცემები ნადირაშვილ ჭრელას მიაკუთვნებენ.

"ერისთავ ეტყვის ლაშქართა, რაც ჰკვაში მაუტლებისა.

როშკის გორ თეთრი ციხეი ჩვენ ძალზე შაგვიდგებისა,

ნადირაშვილი ჭრელია შიგ რაით შაგვიკლებისა".

და შემდეგ:

"ჭრელამ შეუტყვა ლაღატი, ციხეში მაუტლებისა" [ 14.5 ].

ციტირებული ფრაგმენტი გვამცნობს, რომ რომკის გორზე კოშკი მდგარა და მისი მფლობელის ვინაობასაც ასახელებს. ზურაბის ლაშქრობასთან დაკავშირებულ კიდევ ერთ ლექსშია რომკის გორელთა ციხეები მოხსენიებული ღიღველთა თავდასხმასთან დაკავშირებით:

"დაეცნეს ქმოსტა, რომკასა .

უღროს ღროში ცანიო:

ციხეთ რომკის გორ ნადგომთა

ჩაიცვეს მიგრის ტყავიო" [ 12.64 ].

როშკის ციხე ხევსურულ პროზაულ ტექსტებშიცაა ნახსენები: "ციხე-გორ ნასახლარებ ემჩნევის. დევნ ყოფილან. კოპალას აუყრიან, იქ კოპალას ყანანი. ეცხლადავ ზალივ ხორნაულასავ, ბერაის კლდეში ასავ; დედამთილივ, ციხეი-ღვასავ რომკის გორაოდ, აიქ ასავ" [ 3.25 ].

ძველი რომკის ნასოფლარში შემორჩენილი ნაშთები და ფოლკლორული მასალა ნათლად მიგვანიშნებენ იმ გარემოებაზე, რომ იგი კოშკებისა და კოშკური საცხოვრებლებისაგან შედგებოდა, ამასთან, ერთ შედარებით გვიანდელ ხმით ნატირალში რომკის ნასოფლარად ქცევაც კია მინიშნებული:

"შამოვიარე რომკისასაო,

როშკა ნარაშკლად მამეჩვენაო,

აღარცად ისხდეს უფროსებით,

არცად ფეხონი შაყრილიყვაო..." [ 13.72 ].

ზურაბ ერისთავის ლაშქრობასთან დაკავშირებული ერთ-ერთი ლექსი ლიქოკის ხევში ბაციონ სუმბატას კოშკს მოხსენიებს:

"ვადაქვილას გორ ციხესა არ დამიგლიჯნავ ქვანიო.

ქალნი დარანჩი ჩავყარენ: შუქო, თამარო დანიო" [ 14.299, 301 ].

ფრაგმენტში მითითებულია სოფელი ლიქოკის ხეობაში, კოშკის პატრონის სახელი და კოშკის შემადგენელი ძირითადი ელემენტი-დარანი, რომელიც მოცემულ, კონკრეტულ შემთხვევაში ქალების სამაღავად გამოიყენება.



ზურაბს ავიც დაულაშქრავს. აქ მოხსენიებულია ვინმე ივანეური, რომელსაც კოშკი პქონია აგებული და გმირულად დახვედრია ზურაბის დაშქარს:

"ციხე გვედგ ხუროთ ნაგები, კუთხით არ მოგვიწალოთ  
ქვანიო" / 14.302-303 /.

საგმირო სამონადირეთ ციკლის ერთი ლექსი ბაცალიგოში თინიბეკის / თინიბექაურთ კოშკს მოიხსენიებს:

"ზენ ბაცალიგოს თოვლი თოვს,  
ქვენ ბაცალიგოს შრებაო...  
თინიბექ, შენსა ციხესა

მარჯვენა კუთხე ჰსქდებოა..." [ 12.245 ].

ერთ-ერთ თქმულებაში მოხსენიებული ციხე თუ ციხეები ლკალიზებულა სოფ. ბარისახოს ტერიტორიაზე:

"გაწირეს შურის ციხეი, საცა სიმაგრე ძველია,  
კმაღას რო მღგარან ციხენი, ცას მიზღენია წვერია.  
ციხე ყოფილას ცხრათვალი, დახელულ მშვენიერია,  
გვერდებზე ხქონდის ჩარდახნი, კუთხებზე სათოფენია,  
მიწი-მიწ ხქონდა დარანი წყაროზე ჩასასვლელია" [ 14.222 ].

ლექსის მეთრე ვარიანტიო.

"გაწირეს შურის ციხეი, სიმაგრე უწინდელიო,  
უწინ რომ მღგარან ციხენი, ცას მიზღენია წვერიო" [ 14.57 ].

თქმულებები შურის კოშკს კმაღას სალოცავთან აკავშირებენ:

"პირდაპირ არსებს კმაღაო, - სალოცავია ჩემიო" [ 14.573 ].

"პირდაპირ კმაღა ხქონია, სალოცავია ჩვენიო" [ 14.574 ].

ციტირებული ფრაგმენტები მოწმობენ, რომ ბარისახოს ტერიტორიაზე მღგარა შურის ციხე. ასევე კმაღას სალოცავთანაც მღგარან ციხენი, რომელთა წვერი ცას "მიზღენია". შურის ციხის აგება "წვერის მიზმიო" დაუსრულებიათ, რაც გვაფიქრებინებს, რომ იგი სიპერლით იყო დასრულებული და წვერის მიზმაში ბოლო, ჩამკეტი სიპის დადება იგულისხმება, რაც ყველაზე ძნელ საქმედ იყო მიჩნეული.

ს. მაკალათიას მასალით ბარისახოში კმაღას ხატი ყოფილა. იქვე ნახევრადღაშლილი კოშკი მღგარა. ხალხური გადმოცემა ხატსაც და კოშკსაც თამარ მეფის სახელთან აკავშირებს [ 5.259 ]. შემდეგ ამ აღგილზე მეფის ხელისუფლების მოხელეებს მთავარანგელოზის ხატი აუგიათ, რომელიც XX ს. დასაწყისში დაუშლიათ. დაშალეს ძველი კოშკიც და ქვის მასალა სკოლის ასაგებად გამოიყენეს.

მთხრობელთა ცნობით, ბარისახოს ძველ სოფელში (აჭო) კოშკური საცხოვრებლებიც მღგარა.

სოფელ ბურჯუკურთაში, მთავარანგელოზის ხატთან, გორაკზე კოშკი მღგარა. ხალხის მეხსიერება კოშკს ლეკების თარემის პერიოდს მიაწერს.

სოფ. დათვისში, გადმოცემით, გიგა გიგაურის კომკი მდგარა, რომლისგანაც საძირკველის ნანგრევებს მოუღწევიათ. ამჟამად ნაკომკარზე უნჯის ანგელოზის სალოცავია. დათვისშივეა ლოკალიზებული ქურსიკაის კომკი, რომლის საძირკველში მუხის კუნძი ჩაუტნევიათ. აღნიშნულ კომკებთან ნასახლარებიცაა, რომელთა კონფიგურაციები და ზომები მოწმობენ რომ მათი ნაწილი კომკური საცხოვრებლები უნდა ყოფილიყო.

სოფ. გველეთის თავზე გიგაურების ნასახლარია. გადმოცემით აქ კომკი და რამდენიმე კომკური საცხოვრებელი მდგარა.

სოფ. ჰალის სოფელში ორი კომკის ნაშთს მოუღწევია ჩვენამდე, ბოგრვილში კი ერთს. გადმოცემები მათ თამარის სახელთან აკავშირებენ. ბლესა და ხორნაულდაში კომკური საცხოვრებლები მდგარა. ხორნაულდაში ნაკომკარცაა.

ბაცალიგოში თინიბექაურთ კომკის გარდა კიდევ ორი კომკი ყოფილა აშენებული - ელგუჯაურთ და ბულნიაურთ კომკები. კომკებთან ძველად კომკური საცხოვრებლებიც მდგარა. მთხრობელები მათგან ერთ-ერთს კურღლე-ლიკათ გაგას აკუთვნებენ.

სოფ. ზეისტეროში დღემდე შემორჩენილა კომკისა და კომკური საცხოვრებლების ნანგრევები. ატაბეში, ქვენ უბანში ნაკომკარია, რომელიც ხატადაა ქცეული. უკანხალუმი სამ ერთმანეთზე მიდგმულ კომკურ საცხოვრებლებს მოუღწევიათ ჩვენამდე.

გუდანთან ბაცალიგოს თემში, გადასასვლელ სანეს უღელტეხილის ხელმარცხნივ, შემალღებულ ბორცვზე კომკის ნანგრევია. კომკთან ორი თუ სამი კომკური საცხოვრებლის საძირკველის ნაშთებია დარჩენილი. ამჟამად აქ ხატია.

მთხრობელთა ცნობით, ხახმატში რამდენიმე კომკი მდგარა: ლვიანთ ციხე, ვერაულთ ციხე, ალექსაურთ ციხე და ზენათ ციხე. ნაკომკარია შემორჩენილი ხახმატის თავზე სათხაწერაის გორზე.

ბისოში ორი კომკი მდგარა - ბუნოელთ ციხე და ლამათ ციხე.

ფიქრობ, წარმოდგენილი მასალა ნათლად გვიჩვენებს იმ გარემოებას, რომ წარსულში კომკური კულტურა პირაქეთი ხევსურეთისთვისაც არ ყოფილა უცხო და მის ნაწილს ჩვენამდეც მოუღწევია. ქვემოთ მოგვყავს პირაქეთ ხევსურეთში დღემდე შემორჩენილი კომკური კულტურის შემადგენელი ნაგებობების - კომკური საცხოვრებლებისა და კომკების, აგრეთვე გვიანდელი წარმომავლობის კალოიანი სახლების - აღწერილობანი.

#### კომკური საცხოვრებელი

გუდანის სასოფლო საბჭოში შემავალ ნასოფლარ ჳორმეშაეში დღემდე მოუღწევია საცხოვრებელი ნაგებობების ნაშთებს. მათგან მეტი ნაწილი კომკური საცხოვრებელია. ნასოფლარი გუდანს დაცილებულია 1,5-2 კმ-ით, შემალღებულ ადგილზეა მოქცეული და გზისა თუ მიმდებარე ტერიტორიისადმი გაბატონებული მდგომარეობა უკავია. გუდანთან ნასოფლარში შემავალი გზის პირას ორი, ნაწილობრივ ჩამონგრეული კომკური საცხოვრებელი დგას. მათგან პირველს გადმოცემები კარგ ყმა მარტია მისრუაულს მი-

კუთვნიან (სურ.1) იგი სოფლის განაპირასაა მდებარე ფასადით გზისკენ. ნაგებობისგან მხოლოდ კედლები და დარჩენილი მესამე სართულის ღონეები. სართულშია გადახურვები ჩაქცეულია. კედლების მიხედვით იგი სამსართულიანი უნდა ყოფილიყო.

საშენად კლდის მონატები ქვაა გამოყენებული, შემკრავად კირის ხსნარი. კედლის სისქე პირველი სართულის ღონეზე 65 სმ-ია, მეორეზე - 55 სმ.

ნაგებობის გეგმა სწორკუთხოვანი მოხაზულობისაა და მცირე გაბარიტული ზომებით გამოირჩევა ( 5,7 X 5,6 მ ). მისი სიმაღლის 4 მ-ია შემორჩენილი.

სართულშია გადახურვები კედლებზე დარჩენილი ბუდეების მიხედვით ხის კოჭებზე ყოფილა მოწყობილი.

ერთადერთი კარი პირველი სართულის ჩრდილო-დასავლეთის კედელშია გაკეთებული. მისი სიგანე 72 სმ-ია, სიმაღლე - 1,3 მ. კარის წირახლებს გარეკენ ნაოთხალები აპყვება, ზევიდან ოდნავ შევიწროებულია და ნახევარწრიული თალითაა დასრულებული. წირახლებში საურსლე ხვრელია გაკეთებული. პირველი სართულის ჩრდილო-აღმოსავლეთის კედელში საათფური ხვრელია გაჭრილი. ამ სართულის სიმაღლე 2,1 მ უნდა ყოფილიყო.

მეორე სართულის ღონეზე, კედლების შემორჩენილ ფრაგმენტებზე ხუთი საათფურია, სამი-კარის თავზე, თითო კი სამხრეთ-აღმოსავლეთისა და ჩრდილო-დასავლეთის კედლებზე.

პირველი სართულის სათავსის ( მ ი რ ა თ ვ ა ლ ი ) ფართია 19 მ<sup>2</sup>. ამ სართულზე ბოსელი ( ს ა ძ რ თ ხ ე ) იყო მოწყობილი.

მეორე სართულის სათავსის ( შ უ ა თ ვ ა ლ ი ) ფართი იგივეა და ის ოჯახის საცხოვრებლად ( შ ი ნ ა / ს ა მ ყ თ ფ თ ) გამოყენებოდა.

სათავსების პატარა ფართი გამოირჩევა მასში როგორც დიდი რაოდენობის საქონლის შენახვას, ისე მრავალსულიანი ოჯახის ცხოვრების შესაძლებლობას.

აღწერილი ნაგებობის უკან, მისგან დაახლოებით 25 მ-ის დაცილებით მეორე კოშკური საცხოვრებელი დგას, რომელიც წიქუა გოგოჭურის სახელა-ნაა დაკავშირებული (სურ. 2 ).

ნაგებობა აქვე ფიქალითა და ფლეთლის ქვითაა აშენებული. კედლების სისქე პირველი სართულის ღონეზე 70 სმ-ს აღწევს, მეორეზე - 60 სმ-ს.

კოშკური საცხოვრებელი გეგმაში სწორკუთხოვანი მოხაზულობისაა (6,3 X 6 მ). ნაგებობას სამხრეთ-აღმოსავლეთიდან ეკვრის მინაშენი ( გ ვ ე რ დ ი თ ა ), რომელიც სამირკვამდეა დანგრეული. გვერდითაა გაბარიტული ზომებია 6 X 3,6 მ. კოშკური საცხოვრებელი სამსართულიანი უნდა ყოფილიყო. შემორჩენილია მისი სიმაღლის 6,4 მ.

კოშკური საცხოვრებლის პირველ სართულში შესასვლელი სამხრეთ-აღმოსავლეთის კედელშია გაკეთებული, მინაშენის მხარეს. კარი აღწერილისაგან არ განსხვავდება. ამავ სართულის კედლებში რამდენიმე ნიში და საათფური ხვრელია.

მინაშენისავე მხარის კედელშია გაჭრილი მეორე სართულზე შესასვლელი კარი. როგორც ჩანს, იგი კოშკური საცხოვრებლისა და მინაშენის მეორე სართულებს აკავშირებდა ერთმანეთთან.

გუდანის სასოფლო საბჭოში შედის სოფ. ბისო. იგი მთის კალთაზე შეფენილი კალიონი სახლებითაა წარმოდგენილი. სოფლისგან დაახლოებით 300 მ-ის დაცილებით ძველი ბისოს ნასოფლარია. იგი თოხმეტამდე ნახევრადანგრეული კოშკური საცხოვრებლისაგან შედგება და როგორც ჩანს, თავის დროზე ერთიანი ციხე-სიმაგრის სახეს ატარებდა.

ძველი ბისოს აღმოსავლეთის, განაპირა მისასვლელთან ავზომით შეწყვიტებული კოშკური საცხოვრებლები, რომელთა აღწერილობა ქვემოთ მოგვყავს (სურ. 3,4).

საშენად კლდის მონატეხი ქვაა გამოყენებული. კედლების სისქე პირველი სართულის ღონეზე 0,75 - 1,00 მ-ს შეადგენს, ბოლოზე 0,55 - 0,65 მ-ს.

აღმოსავლეთის მხარეს მოქცეული ნაგებობის გაბარიტული ზომებია 6 X 5,4 მ. იგი სამსართულიანია. მისი სიმაღლე 7,9 მ-ია.

სართულშუა გადახურვები, კედლებზე დარჩენილი ბუდეების მიხედვით, ხის კოჭებზე ყოფილა მოწყობილი. სახურავი ბრტყელი, მიწურბანიანი იყო. პირველ სართულზე შესასვლელი სამხრეთის კედელშია გაკეთებული.

კარი ტრადიციული აგებულებისაა. დასავლეთის კედელში მეორე კარია ამ მხარეს მიდგმული ნაგებობის პირველი სართულის სათავსში შესასვლელად. იგი მოგვიანებით უნდა იყოს გამონგრეული.

მეორე სართულზე შესასვლელი კარი აღმოსავლეთის კედელშია. ამავე მხარეს ხუთი სათოფური ხვრელია. სამხრეთის კედელში ორი სარკმელია და ერთი ნიში. ჩრდილოეთის კედელში ორი ნიშია, ხოლო დასავლეთის კედელში - სამი.

მესამე სართულის ჩრდილოეთის კედელში კარია და ერთიც სარკმელი, აღმოსავლეთისა და სამხრეთის კედლებში თითო სარკმელი და სამ-სამი სათოფურია, დასავლეთის კედელში სათოფური და დიდი ზომის ლიობი, ალბათ, მეორე ნაგებობის მესამე სართულის სათავსთან დამაკავშირებელი კარი.

პირველი სართულის სიმაღლე 2 მ-ია. იგი სექონლის სადგომად იყო განკუთვნილი და ვერტიკალურ მოდულიორად აქ მშენებელი მსხვილფეხა სექონლის გაბარიტებს იყენებს. მეორე სართული ოჯახის საცხოვრებლად გამოიყენებოდა და აქ მოდულიორი ადამიანის გაბარიტია. ამ სართულის სიმაღლე 2,75 მ-ს შეადგენს. მესამე სართულის სიმაღლე 2,45 მ-ია. იგი დაცვის ინტერესებს ემსახურებოდა.

აღწერილ ნაგებობას დასავლეთიდან შედარებით მცირე ზომების მქონე მეორე კოშკური საცხოვრებელი ეკვრის. მისი გეგმა კვადრატულია ( 5,4 X 5,4 მ). პირველი სართულის სამხრეთის კედელში სარკმელია, დასავლეთის კედელში ორი ნიში, ხოლო აღმოსავლეთის კედელში კარი და ნიში.

მეორე სართულის სამხრეთის კედელში კარი და სათოფური ხვრელია,

დასავლეთის კედელში - ლუბირებული სათოფური და სათოფური ღიობი სამ-  
მაგი ხვრელით, აღმოსავლეთის კედელში ორი სათოფურია.

მესამე სართულის სამხრეთის კედელში სარკმელი და ლუბირებული სა-  
თოფური ხვრელია, დასავლეთის კედელში სამი სათოფურია, ჩრდილოეთისაში  
- ერთი, ხოლო აღმოსავლეთის კედლის დეამდე მოღწეულ ფრაგმენტში ერთი  
სათოფური ხვრელი შეინიშნება.

### კ ო შ კ ე ბ ი

სოფ. ბისოსთან, სამანქანე გზის ქვემოთ ავზომივ ნახევრადანგრე-  
ული კოშკი (ც ი ხ ე). იგი ფერდობზეა აგებული და ხეობაში გამავალ ძველ  
გზას გადაკვეთებს (სურ. 5). საშენად კლდის მონატეხი ქვაა გამოყენე-  
ბული. სახურავი და სართულშუა გადახურვები ჩაქცეულია. პირველი სარ-  
თულის ღონეზე კედლების სისქე 0,75 მ-ია, მეორეზე - 0,55-0,65 მ.

კოშკის გეგმა ოთხკუთხა მოხაზულობისაა (3,65 X 3,55 მ). მისი  
სიმაღლის 7,2- მ-ია შემორჩენილი.

კოშკის პირველი სართულის სათავსის (ქ ვ ე თ ვ ა ლ ი) კედლები  
ყრუა. ნაგებობაში შესასვლელი კარი მეორე სართულის სამხრეთის კედელ-  
შია მიწის ღონიდან 3,65 მ-ის სიმაღლეზე. ამავც სართულის ჩრდილოეთის  
კედელში ორი სათოფური ხვრელია, აღმოსავლეთისაში - ერთი.

პირველი სართულის სიმაღლე 2,3 მ-ია. იგი სამალავად (ღ ა რ ა -  
ნ ი) უნდა ყოფილიყო გამოყენებული.

შესაძლოა კოშკს მესამე სართულიც გააჩნდა, ამასთან, იგი დავიწ-  
როებულია ზევითკენ, რაც იმ გარემოებაზე მიგვანიშნებს, რომ სიპიროთ  
იყო დასრულებული.

სოფელ ქვედა ზაცალიკოში ავზომივ თონიბექაურთ კოშკი (სურ. 6).  
აქ ჩაწერილი გადმოცემით იგი ქისტს აუგია კურდღელა კვირიკაშვილისა-  
თვის. კოშკის მშენებლობა შვიდი წელიწადი გრძელდებოდა. საშენად  
კლდის მონატეხი ქვაა გამოყენებული, შემკრავად - კირის ხსნარი. კედ-  
ლების სისქე დაბლ' 70 სმ-ია, მესამე სართულის ღონეზე - 65 სმ.

კოშკის გეგმა კვადრატულია (4,5 X 4,5 მ). მისი სიმაღლის 9,6  
მ-ია დარჩენილი.

სართულშუა გადახურვები კედლებზე დარჩენილი ბუდეების მიხედვით  
ხის კოჭებზე ყოფილა მოწყობილი.

პირველი სართული, სამალავი, სამშენებლო ნაგვითაა ამოვსებული.  
კარი მეორე სართულზეა ჩრდილოეთის კედელში, მიწის ღონიდან 2,3 მ-ის  
სიმაღლეზე. ამავც კედელში ერთი სათოფური ხვრელია. მეორე სართულის  
აღმოსავლეთის კედელში ორი სათოფურია, სამხრეთისა და დასავლეთის კე-  
დლების დეამდე მოღწეულ ფრაგმენტებში კი თითო სათოფური შეინიშნება.

მესამე სართულის აღმოსავლეთის კედელში სარკმელია და ორი  
სათოფური ხვრელი, ჩრდილოეთის კედელში - სათოფური. ასევე სათოფური  
შეინიშნება სამხრეთის კედლის დარჩენილ ფრაგმენტებში.

საინტერესოა კომპის ფასადების გადაწყვეტა. კარის თავიდან დაახლოებით 1 მ-ის დაცილებით სამ-სამად დაწყვილებული ცხრა მცირე ზომის (6X7 სმ) ნიშია განლაგებული ერთ პორიზონტალურ ხაზზე. აღმოსავლეთის ფასაღზე, მესამე სართულის სარკმლის თავზე სამი იგივე ზომის ნიშია სამკუთხედისებურად განლაგებული.

კომპი ზევითკენ ვიწროვდება. შესაძლოა მას მეოთხე სართულიც გააჩნდა და სიპერლით მთავრდებოდა.

ნასოფლარ ხახმატში ავზომით კომპი, რომლის ზედა ნაწილი ჩამონგრეულია (სურ. 7). იგი კლდის მონატები ქვითაა ნაგები. მისი გეგმა ოთხკუთხა მოხაზულობისაა (3,7 X 3,6 მ). კომპის სიმაღლე 11,5 მ-ია. სართულშუა გადახურვები ხის კოჭებზე ყოფილა მოწყობილი. კომპის ზევითკენ დავიწროება მკვეთრი არაა, რაც გვაფიქრებინებს, რომ გადახურვა, შესაძლოა, ბანიანი იყო.

კომპის პირველ სართულში შესასვლელი კარი სამხრეთის კედელშია მიწიდან 3,4 მ-ის სიმაღლეზე. ამავე სართულის აღმოსავლეთისა და დასავლეთის კედლებში თითო ღებლირებული სათოფურია ვაკეთებული.

კომპის მეორე სართულის დასავლეთის კედელში კარია, სამხრეთის კედელში დიდი ზომის სარკმელი, ხოლო აღმოსავლეთის კედელში-სათოფური. მესამე სართულის დღემდე შემორჩენილ დასავლეთის კედლის ფრაგმენტში სარკმელია ვაკეთებული, ხოლო ჩრდილოეთის კედელში - სათოფური ხვრელი.

ნასოფლარ ხახმატში სხვა კომპებიც მდგარა, რომელთა ნაწილი საავტომობილო გზის მშენებლობისას დანგრეულა. 1928-29 წწ. აქ ნამყოფი გ. დემილოვი გვამცნობს, რომ შორიდან დაუნახია ხახმატი ძველებური კომპებით [20.111].

ნასოფლარ ზეისტეროში დღემდე შემორჩენილა არაბულების კომპი (სურ. 8). ნასოფლარს საკმაოდ დიდი ტერიტორია უკავია და კომპს გარდა რამდენიმე კომპური საცხოვრებლის ნაშთებიც შეინიშნება.

არაბულების კომპს ძალზე დაზიანებული სახით მოუღწევია ჩვენამდე. იგი კლდის მონატები ქვითაა ნაგები. შემკრავად აქაც კირის ხსნარია გამოყენებული.

კომპის გეგმა კვადრატულია და დიდი ზომებით გამოირჩევა (5,4 X 5,4 მ). პირველი სართული სამალავია. იგი თითქმის ამოვსებულია სამშენებლო ნაგვით. ამ სართულის დასავლეთის კედელზე კოჭის ბუდეა, ხოლო ჩრდილოეთისაზე - ორი მცირე ნიში.

კომპში შესასვლელი კარი მეორე სართულის დასავლეთის კედელშია მიწის ღონიდან 2,6 მ-ის სიმაღლეზე. ამავე მხარეს სამი სათოფურია, მათ შორის ერთი ღებლირებული ხვრელებით. ჩრდილოეთის კედლის ჩვენამდე მოღწეულ ფრაგმენტში ორი ღებლირებული სათოფურია მოწყობილი. აღმოსავლეთისა და სამხრეთის კედლები ჩამონგრეულია.

მესამე სართულისაგან მხოლოდ დასავლეთის კედელს მოუღწევია სრულად. აქ სარკმელია და სამი სათოფური, მათ შორის ერთი კომბინირებული, სამი ხვრელით, რომელთაგან ერთი მიმართულია დახრილად დაბლა. და-

საველეთისა და სამხრეთის კედლების შეუღლებასთან ერთი საათოჯური ხვრელია გაკეთებული.

სოფ. აჭვითან ნასახლარია, აქ ღებმდე მოუღწევია ბაციონთ კოშკის ორ სართულს. ოგი შემადღებულ ადგილასაა აგებული და გადასცქერის ღიქოკის ხეობას (სურ. 9). კოშკის გეგმა კვადრატულია (4,3 X 4,3 მ). პირველი სართულის კედლებში კარის ღიობის წირახლი და საათოჯური ხვრელი შეინიშნება, მეორისაზე - კარის ღიობის წირახლი, სარკმელი და საათოჯური ხვრელები, მათ შორის ღებღირებულიც.

როგორც გაღმოცემა გვამცნობს, ბაციონი და გეღღიური შეჯახებიან ერთმანეთს ადგილისათვის და ღიღი ომიც მომხდარა. დახოცილები ხარმარხიღიღ გაჰყავდათ ბრძოლის ადგიღიღანო. გაუმარჯვიათ გეღღიურებს და სოფელი აჰვე დაუკავებიათ.

ნასოფღარ როშკის ზემოთ, მისგან ოღნავ დაცილებით, ქედის თხემზე ციხის ნანგრევებია შემორჩენიღი (სურ. 10). თხემის ერთი მხარე გაღავენის კედლითაა შემოზღულღული, მეორე მხარეს ღიღი ქანობია და კედლის საჰკროება არ ყოფიღა. გაღავენით შემოზღულღული ტერიტორიის ფართი 440 მ<sup>2</sup>-ს შეადგენს. ჩრდილო-აღმოსავღედ ნაწიღში კოშკის პირვეღ სართულს მოუღწევია ჩვენამღდე. იგი გეგმაში განსაკუთრებით მცირე ზომებით გამოირჩევა (3X2,3 მ).

### კაღოიანი სახღი

სოფ. დათვისში ავზომით მიწღია არაბუღის სამსართულიანი კაღოიანი სახღი (სურ. 11, 12). საშენად კედლის მონატები ქვაა გამოყენებული, წყობა მშრალია. კედლების ნაწიღი წწუღისა და ფიცრისგანაა გაკეთებული. სართულშუა გაღახურვები და სახურავი ხის კოჭებზეა მოწყობიღი. კოჭების საყრღენად კედლებთან ერთად ხის სვეტები და ქვის ბურჯებია გამოყენებული.

სახღი ქანობიან ფერღობზეა აგებული და მისი სართულები ტერასისებურადაა განღავებული. პირვეღი სართუღის გეგმა ძაღზე წაგრმეღებული ოახკუთხედის მოხაზუღობისაა (13,5 X 8 მ). სართუღის შესასვეღ ნაწიღში შ ი ღ ა ე ზ ო / ღ ვ რ ე ფ ა ნ ი / ქ ა რ ი პ ა ნ ი -ა გამოყოფიღი. ღერეფნის წინა მხარეს მიწანარევი საქონღის პატივით გაღღესიღი წწუღი კედღია, რომღის შუაში ქვის ბობია (კ უ ლ ა) ამართული. კედელში სწორკუთხოვანი ფორმის კარია (გ ა რ ე თ ა კ ა რ ი). ღერეფნის ერთი მხარე ზამთრობით ხარების. საღგომად ყოფიღა გამოყენებული, მეორე ცხენების დასაბმეღად. ზამთრისათვის აქ იმარაგებღენენ შემას, წივას (ქ უ რ თ ი), კვარს (ჩ ი რ ა ხ ი). ღერეფნისა და პირვეღი სართუღის ძირითად სათავსს შორის ქვის კაპიტაღური კედღია, რომელშიც გღუწწირახლებიანი, სწორკუთხა მოხაზუღობის კარია (შ უ ა კ, ა რ ი) გაკეთებული. ამ კარით შეღღიან ბოსელში, რომელიც სვეტების მწკრივით ორ ნაწიღადაა გაყოფიღი. კარის მხარეს, მთელ სიგრმებზე საჰინღის საღგომია (ს ა ძ რ ო ხ ე) მოწყობიღი, საპირისპირა მხარე-

საა საცხოვრებელი (შ ი ნ ა / ს ა მ ყ თ ფ თ). სამყოფს წინა ნაწილში კერაა (ყ ვ ე რ ფ კ ე რ ა) მოწყობილი. კერის წინ, კედელში ჭერის ღონებზე კვამლის გასასვლელი (ს ა კ ვ ა მ ი) ოთხკუთხა ღობია დატოვებული.

საკვამის მახლობლად, სამყოფს იატაკში (ქ ა ზ დ ა რ ი) ამოთხრილია ყ ვ ე რ ფ ნ ი, რომლის საფუძვლად ფიქალის ფილებია (ს ი პ ე ბ ი); დაგებული, ხოლო გვერდებზე დაწყობილია ქვისავე კუთხის კერაები. ამ უკანასკნელთაგან საკომის მხარისას წინა კერა ეწოდება, საპირისპიროს უკანა კერა; გვერდების ქვებს - მ ა რ ჯ ვ ე ნ ა კ ე რ ა და მ ა რ ც ხ ე ნ ა კ ე რ ა.

კერის თავზე, ჭერში ჩამოკიდებულია ოთხი ძელი, რომელთა ქვედა გახვრტილ ნაწილში გაყრილია ორი ხე (ა ს ა ყ ა რ ნ ი); ასაყარათზე გაუდებენ ფიქალის მოზრდილ ფილას (ს ა ა ლ ე), რომელიც ჭერს იცავს აღისა და ნაპერწკლებისაგან. ასაყარათზე და დახვრტილ სააღებზე ჩამაგრებულია რქები და ხის კავები (ქ ი რ ჭ თ), რომელზეც კიდებენ შესაბოლო ხორცს, გასამრობ ნივთებს და სხვა. სააღის შუაში ასაყარათზე გადებული ძელიდან ჩამოშვებულია ჯაჭვი (ს ა კ ი ლ ე ლ ი), რომლის ბოლოში კ ა ვ ი ა გაკეთებული ქვაბის დასაკიდებლად.

სამყოფს უკანა ნაწილი ს ა ხ თ ზ დ ა გ ე დ ა ა განკუთვნილი. სახლობაგე და სამყოფს ა რ დ ა ბ ა გ ი თ მცირე სიმაღლის ქვის ან წნული კედლით არაა გამოყოფილი.

სამყოფს სამ ნაწილადაა დანაწილებული: ს ა მ ა მ ა ც თ, ს ა დ ი ა ც თ და ყურე. კერის მარცხენა მხარეს დგას გრძელი ფიცრის სკამი (ს ა მ ა მ ა ც თ ს კ ა მ ი), რომლის ზედა მხარე ს ა უ ფ რ თ - ს თ-ა, საპირისპირო კი-ს ა უ ნ ც რ თ ს თ. სამამაცოს ასწვრივ ჭერში ფიცარია ჩამოკიდებული (ი ს კ თ რ ტ ა), რომელზეც მამაკაცის საქმიანობასთან დაკავშირებული ნივთებია დაწყობილი. ფიცარში ჩამაგრებული და ჩამოკიდებულია მრავალრიცხოვანი ქირჭო.

საღიაცო მხარეს დგას კ ი ლ თ ბ ა ნ ი, ს ა დ ი ა ც თ ს კ ა მ ი და მ ც ი რ ე ზომის კილობანი (კ რ თ ჭ ა). აქვე კილია წნელით მოწნული გოდორი (ს ა ჯ ა მ ე).

წინა კერასთან ყ უ რ ი ს ს კ ა მ ი დგას, რომელზეც იდგმება ს ა ს ა ნ თ ბ ე კვარისათვის.

კედლების გასწვრივ ჭერში გრძელი ლატნებია (ქ ა ნ დ ა რ ა) ჩამოკიდებული. ქანდარები ფარდაგების, ტანისამოსისა და სხვათა გადასაკიდებლად გამოიყენებოდა.

ქვეთას თვალში ქალების დასაწოლად რ ა ფ ე ბ ი (წნელისაგან დაწნული გრძელი ჟინი) კედლებოდა, რომელშიც ჩაღას ფენდენ.

ბოსლის (ს ა ძ რ თ ხ ე) იატაკი ფიქალის ფილებითაა მოწყობილი (გ ა მ ა ზ ლ უ ლ ი). კედლის გასწვრივ საქონლის საკვების ჩასაყრელი ბ ა გ ა ა მოწყობილი. ბაგის ზედა ფიცარს ხვრელები (ნაჭკვრეტები) აქვს, რომელშიც თოკის ნაჭრებია (ს ა მ ბ უ რ ე ბ ი) გამოთმული. ნაჭრის მეთრე ბოლო ებმება გ ი რ კ ა ლ -ს, მუხის ტოტისაგან გაკეთებულ რკალს.



საქონელი გარკვეული თანმიმდევრობით იბმება: კ ა რ თ ა ლ ა - გ ი, ფ უ რ თ ა ლ ა გ ი, ს ა ც ხ ვ ა რ ე, ც ხ ე ნ თ ა ლ ა - გ ი, ს ა ქ ბ თ ე და სხვა.

მეორე სართულის (ჭ ე რ ხ თ) გაბარიტული ზომებია 11,8 X 8 მ. ეს სართულიც ორადაა გაყოფილი სვეტების მწკრივით. ჰერბოს მამაკაცების საძინებლად, საქონლის საკვები მარაგის, მარცვლეულის შესანახი გოდრების, კიღობნების, საოჯახო ინვენტარისა და სამეურნეო იარაღის შესანახად გამოიყენებოდა. აქაც, კედლების გაყოლებაზე ქანდარაებია ჩამოკიდებული. საძინებლად ხის ლოგინებია (ლ ა ჭ ნ ე ბ ი) მოწყობილი, რომელთაც ფსკერი თოკით (ს ა ბ ე ლ ი) აქვე მოწნული. შიგ ჩაღას ან ყარტს აფენენ, ზედ ფარდაგს გაშლიან და დაწოლის შემდეგ ფარდაგსვე ან ტყავებს (გ უ ლ ა ნ უ რ ი) იხურავენ. ჰერბოს შინას საძროხი ოთხკუთხა ლიობით უკავშირდებოდა.

ჰერბოს ბრტყელი, მიწურბანიანი სახურავი (მ ა ლ ა ლ ი ბ ა - ნ ი / კ ა ლ თ) პურის გასაღწვად გამოიყენებოდა. ბანის უკანა ნაწილში, მესამე ტერასის ღონეზე კალსკენ გახსნილი სამეურნეო ფარდულია (ლ ა ფ ა რ ე ბ უ ლ ი კ ა ლ თ) აგებული სამეურნეო იარაღისა და ნივთების ნაწილის შესანახად.

სოფელ გულანში ავტომთვ ერთი სამსართულიანი კალოიანი სახლი, რომელიც რამდენადმე განსხვავდება ზემოთ აღწერილისაგან (სურ. 13, 14). პირველი სართულის გეგმა აქაც ძალზე წაგრძელებული ოთხკუთხედის მოხაზულობისაა (16,5 X 7,7 მ). სართულის საფასადე მხარეს სამ სვეტზე დაყრდნობილი, ბანიანი, წინა მხარეს გახსნილი აივანია (ე ზ თ) მოწყობილი. აივანს მოჰყვება ღერეფანი, რომლის საფასადე მხარეს წნული კედელია და კულა. ეზოდან ღერეფანში წნულ კედელში დატოვებული კარით შეღიან. ღერეფანსა და ბოსელს კაპიტალური კედელი ყოფს, რომელშიც კარია გაკეთებული და კვამლის გასასვლელი ოთხკუთხა, შემადგენელი ლიობი. ბოსელი ორი კულითა და ხის სვეტების რიგით ორ ნაწილადაა გაყოფილი.

აღმოსავლეთის კედლის გასწვრივ, მის მთელ სიგრძეზე საქონლის სადგომია მოწყობილი. უშუალოდ კედელთან საქონლის საკვების ჩასაყრელია გაკეთებული. საქონლის სადგომის იატაკი ხისაა. ამ სართულის ჩრდილოდასავლეთ კუთხესთან ს ა ხ თ ზ ლ ა გ ე ა მოწყობილი, ხოლო სათავსის დარჩენილი ნაწილი, კერით, ოჯახის საცხოვრებლად ყოფილა გამოყენებული.

სახოზდავე შინასაგან წნული კედლითაა გამოყოფილი.

მეორე სართულის (ჭ ე რ ხ თ) გაბარიტული ზომებია 13 X 7,7 მ. ამ სართულზე კედლების ნაწილი წნულითაა გაკეთებული. სათავსი ხის სვეტების მწკრივით ორადაა გაყოფილი. ჰერბოს ჩრდილოდასავლეთ კუთხეს ეკვრის გ ვ ე რ ლ ი თ ა / ს ე ნ ე, რომელიც გეგმაში ოთხკუთხა მოხაზულობისაა (4,75 X 3,8 მ), სენეს კარი სამხრეთის კედელშია. დასავლეთის კედელში სარკმელია, ხოლო ჩრდილოეთისაში ნიში. სენეს ცენტრში კერაა გამართული.

მესამე სართული (კ ა ლ ო) ნაწილობრივ ქვის წყობისა და ნაწილობრივ წნულის კედლით გეგმაში ნახევარწრიული მოხაზულობის მქონე, სამხრეთით გახსნილი სამეურნეო დანიშნულების ფარულთაა წარმოდგენილი.

სოფელ ატაბეში ავზომით პეტრე გოგოჭურის საცხოვრებელი, რომელიც კალოიანი სახლისა და ოსართულიანი მინაშენისაგან (ქ ვ ი თ კ ი რ ი) შედგება (სურ. 15, 16, 17, 18). კალოიანი სახლი სამსართულიანი ნაგებობაა და მისი სართულები ტერასულადაა განდაგებული მთის ფერღზე. პირველი სართული გეგმაში ძალზე წაგრძელებული კონფიგურაციისაა (16X7,4 მ). სართულის დასავლეთი კედლის წინ, ხის სვეტებზე დაყრდნობილსახურავიანი, დასავლეთით გახსნილი აივანი ანუ ეზოა მოწყობილი. მას კედლებში მოქცეული შიდა ეზო მოსდევს. საძროხე შინასაგან წნულკედლიანი ტიხრითაა გამოყოფილი. ტიხარში საძროხედან სამყოფოში შესასვლელი კარია (ნაწველის კარი) გაკეთებული.

საძროხეს საპირისპირო მხარე ორ არათანაბარ ნაწილადაა გაყოფილი. შედარებით მცირე ნაწილი ს ა ხ ო ზ დ ა გ ე ა, ხოლო დიდი - ს ა მ ყ ო ფ ო. ისინი ერთმანეთისაგან ა რ დ ა ბ ა გ ი თ - ა ა გამოყოფილი. სამყოფო საძროხისაგან მაღალი კილობნებითაა გამოყოფილი. სამყოფოს ჩრდილო-აღმოსავლეთ კუთხეში საბატქენია მოწყობილი ფიცრებისაგან, ხოლო შუაში კერაა გამართული. ჩრდილოეთის კედლის გასწვრივ ქვის წყობით გრძელი სკამია მოწყობილი.

ჭერხოს გაბარიტული ზომები 12,4 X 7,4 მ-ს შეადგენენ. იგი ხის სვეტების მწკრივით ორდააა გაყოფილი. ჭერხოს ჩრდილო-დასავლეთის კუთხესთან ს ა წ ო ლ ი / ს ა წ ო ლ ნ ი / ს ა ტ ა ხ ტ ე / ს ა ლ ო გ ი ნ ე - ა გამოყოფილი მამაკაცების დასაწოლად. დანარჩენი ფართი საჩაღედ და სამეურნეო იარაღების დასაწყობადაა გამოყენებული. სართულის ცენტრთან, პირველ სართულზე ჩასასვლელად ოთხკუთხა ღიობია (ს ა კ ვ ა მ ი). გაკეთებული. ჭერხოს დასავლეთი მხარის კედელი ფიცრებით და ღასტითაა (ნ ა წ ე ლ ი) მოწყობილი.

ჭერხოს ჩრდილო-აღმოსავლეთის კუთხეს სამეურნეო დანიშნულების სათავსი (გ ვ ე რ დ ი თ ა / ს ა რ ძ ე ვ ე / ს ე ნ ე) ეკვრის. იგი გეგმაში ოთხკუთხა მოხაზულობისაა (3,1 X 4,5 მ.). სარძევეს ჩრდილოეთის კედელში სარკმელია, ხოლო აღმოსავლეთისაში - კარი.

ჭერხოს მიწურბანიანი სახურავი მარცვლეულის გასაღეწად გამოიყენებოდა. მის აღმოსავლეთით; განაპირას სამეურნეო ფარღურის (კ ა ლ ო) კედლებია ამოყვანილი. ფარღული გახსნილია კალსაკენ. კალოში ინახავდნენ სასოფლო-სამეურნეო ინვენტარის ნაწილს.

კალოიან სახლს ჩრდილო-დასავლეთ კუთხესთან ეკვრის ოსართულიანი სახლი, რომლის გეგმა წაგრძელებული სწორკუთხედის მოყვანილობისაა (4,5 X 8,3 მ.). პირველი სართულის (დ ა ბ ა ლ ი თ ვ ა ლ ი) დასავლეთის კედელში გლუვწირთხლებიანი სწორკუთხა მოხაზულობის კარი და ორი სარკმელია. სათავსის აღმოსავლეთის კედლის მთელ სიგრძეზე ხის დაჭრელებული კილობანი და კარადაა მოწყობილი. ჩრდილოეთისა და დასავლეთის კედლების გასწვრივ კარამდე ქვის წყობით 45 სმ სიმაღლის საჯღომია გაკეთებული.

ქვეთჳირის მეორე სართულზე (ზ ე თ ა თ ვ ა ლ ი) შესასვლელი აღ-  
მოსავლეთის კედელშია გაჭრილი, სარძივს კარის მოპირდაპირე მხარეს. ამ  
სართულის დასავლეთის კედელში ორი მცირე ზომის მქონე სარკმელია.

სოფ. გულანში ავზომით კიდეც ორი კალოიანი სახლი, რომლებიც აღწე-  
რილებისაგან ზომებითა და მინაშენის რაოდენობით განსხვავდებიან (სურ.  
20, 21, 22, 23, 24, 25, 26).

ს ა ბ ო ს ლ - ში, ჩვეულებრივ, ერთსართულიან დროებით საცხოვრე-  
ბელ სახლებს აგებენ საზამთროდ ან საზაფხულოდ. რაც შემთხვევებში ასეთ  
ნაგებობებს (ბ ო ს ე ლ ი) ყარტის ორჯერდა სახურავი უკეთდება [17.29შ]  
იშვიათად ბოსელზე მეორე სართულსაც აღგამენ საქონლის საკვების შესა-  
ნახად.

ზემომოყვანილი მასალა გარკვეული სახის სურათს იძლევა. ხევსურული  
პოეზია, პროზაული ტექსტები და ჩვენ მიერ მოძიებული ხუროთმოძღვრული  
მასალა მოწმობს, რომ პირაქეთ ხევსურეთის თიქმის ყველა ძველი ნასო-  
ფლარი მტფილად კომპური საცხოვრებლებისა და კომპებისაგან შედგებოდა.  
ის ფაქტი, რომ XIX ს. მეორე ნახევრისათვის სოფლის სახე შეცვლილია,  
პირაქეთ ხევსურეთის გეოგრაფიულ მდებარეობას უნდა მიეწეროს. იგი შედა-  
რებით იოლი მისაწვდომი იყო ბარის ფოლადათვის და ხშირად განიცდიდა  
კიდეც მათ ექსპანსიას. ცხადია, რომ არაგვის ერისთავები ცდას არ და-  
აკლებდნენ, რომ მოსახლეობის წინააღმდეგობა დაედრგუნათ. ამის მისაღ-  
წევად კი ერთ-ერთ უცილობელ პირობას დაცვიით ნაგებობების დანგრევა  
წარმოადგენდა, საფიქრებელია, რომ ის, რაც ერისთავებს გადაურჩა, XIX  
ს. დასაწყისში კავკასიის მთავარმმართველის გენერალ რტიშჩევის მიერ  
მოწყობილი სადამსჯელო ექსპედიციის დროს იქნა განადგურებული. რტიშჩე-  
ვის პატაკში სიამაყითაა აღნიშნული ის გარემოება, რომ მძიმე არტილე-  
რიით შეიარაღებულმა ჯარმა მოსპო ოცდაორი ხევსურული სოფელი [18.532].  
მათგან მტეი ნაწილი პირაქეთ ხევსურეთისა უნდა ყოფილიყო.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ პირაქეთ ხევსურეთის მოსახლეობის ხშირ  
კონტაქტებს ბართან არ შეიძლებოდა გავლენა არ მოეხდინა საცხოვრებელზე  
და აქ საკმაოდ აღრიდან ვრცელდება მიწურბანიანი საცხოვრებელი სახლი.

კომპური საცხოვრებლების არქიტექტონიკა მათ კლდვან ყამირზე დაფუძ-  
ნებას მოითხოვს და ამასთან, მათი მცირე გაბარიტები ძნელად მისაღვომ  
ადგილებზე (კლდვანი კონცხები, ქედები...) განლაგების საშუალებას  
იძლევიან ერთიანი ციხე-სოფლის სახით. კალოიანი სახლების საკმაოდ  
დიდი გაბარიტები, ამასთან, სართულების ტერასებად განლაგება მთის  
ისეთ ფერდებს საჭიროებდა, სადაც მიწის სამუშაოების ჩატარება იოლი  
იქნებოდა და დასახლებულმა პუნქტებმა მთის ფერღობზე გადინაცვლეს.  
ცხადია, შეცვლილ პოლიტიკურ სიტუაციაში ძვირადღირებული კომპური საც-  
ხოვრებლების საჭიროება მოისპო და ისინი გამოეთიშნენ კიდეც საკარმი-  
დამოს.

სწორედ ეს უნდა ყოფილიყო იმისი ობიექტური მიზეზი, რომ XIX ს.  
მეორე ნახევარში პირაქეთ ხევსურეთის დასახლებულ პუნქტებს დაკარგული  
აქვე მთიანეთისათვის დამახასიათებელი ტრადიციული სახე.

Р е з ю м е

В статье представлены описания традиционных норм и обычаев строительства, жилых и фортификационных сооружений. Собранный автором архитектурно-этнографический материал и данные фольклора показывают, что в исследуемом регионе к позднефеодальному периоду существовало несколько разновидностей жилых сооружений и комплексов.

В научной литературе распространено мнение о том, что для функционированием башенной культуры в поствосторонней Хевсурети не существовало нужных условий. Анализ дошедших до наших дней развалин жилых, а также боевых башен и фольклорного материала показывает, что в исследуемом регионе башенная культура была широко распространена. В результате определённых социально-политических сдвигов к началу XIX в. она была вытеснена новым типом жилища.

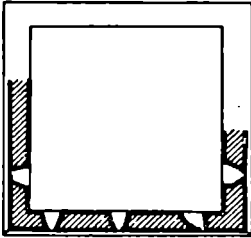
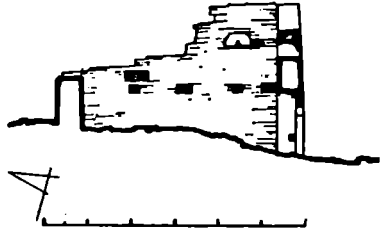
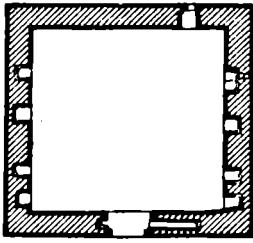
ბამყენიებული ლიტერატურა

1. გ ა ბ უ უ რ ი ბეს. ხევსურული მასალები. - ქართული საენათმეცნიერებო საზოგადოების წელიწადი. I-II. ტფ., 1925.
2. გ ი გ ი ნ ე ი შ ვ ი ღ ი ივ., თ თ ფ უ რ ი ა ვ., ქ ა ვ თ ა რ ა მ ე ი. ქართული დიალექტოლოგია. I. თბ., 1961.
3. ღ თ ღ ი მ ე გ. ხევსურული ტექსტები. თბ., 1975.
4. თ ე ღ თ რ ა მ ე გ. ხუთი წელი ფშავ-ხევსურეთში. ტფ., 1930.
5. მ ა კ ა ლ ა თ ი ა ს. ხევსურეთი. თბ., 1984.
6. მასალები საქართველოს შინამრეწველობისა და ხელოსნობის ისტორიისათვის. I. თბ., 1976.
7. თ რ ბ ე ღ ი ა ნ ი სულხან-საბა. ქართული ლექსიკონი. ტფ., 1928.
8. თ რ ი ა უ რ ი თ. ახალი საცხოვრებელი ნაგებობანი ხევსურეთში. + მსე. VII. თბ., 1955.
9. თ რ ი ა უ რ ი თ. ხევსურეთი. თბ., 1964.
10. თ რ ი ა უ რ ი თ. ხევსურეთი და ხევსურები. თბ., 1977.
11. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი. I. თბ., 1950.
12. ქართული ხალხური პოეზია. IV. თბ., 1975.
13. ქართული ხალხური პოეზია. V. თბ., 1976.
14. შ ა ნ ი მ ე ა. ქართული ხალხური პოეზია. I. ხევსურული. ტფ., 1931.
15. შ ა ნ ი მ ე ა. თხზულებანი. I. თბ., 1984.
16. რ ი ტ ა ი ა გ. ხევსურული სახლის "სენე", ანალები. - ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის ინსტიტუტის შრომები. I. თბ., 1947.
17. ვ ი ნ ც ა რ ა უ ღ ი ალ. ხევსურულის თავისებურებანი. თბ., 1960.

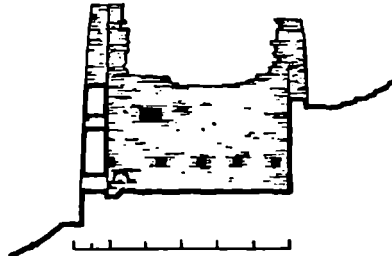
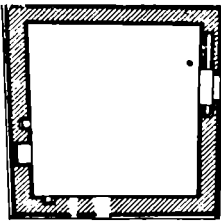
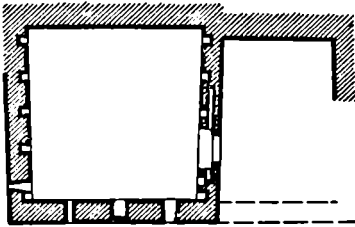
18. Акты собранные Кавказскою археографическою комиссиею, т.У. Тифлис, 1873.
19. Г у р ь к о \_ к р я ж и н В.А. Хевсурь. М., 1928.
20. Д е м и д о в Г. В ущельях первобытной Грузии (Хевсуретия). М.-Л., 1930.
21. Д е м и д о в Г. В высокогорьях Кавказа. М., 1931.
22. К а н у к о в И. В осетинском ауле. - ССКГ. УИИ. Тифлис, 1875.
23. К о в а л е в с к и й М.М. Современный обычай и древний закон. М., 1886.
24. М а г о м е т о в А. Х. Культура и быт осетинского народа. Орджоникидзе, 1968.
25. М у ж у х о в М.Б. Средневековая материальная культура Горной Ингушетии (XIII-XVII вв.). Грозный, 1977.
26. Р о б а к и д з е А.И., Г е г е ч к о р и Г.Г. формы жилища и структура поселения горной Осетии. - КЭС. У. Тбилиси, 1975.
27. Х у д а д о в А. Заметки о Хевсурии. - ЗКОИРГО, кн. XIV. в. I. Тифлис, 1890.

## ილუსტრაციების სია

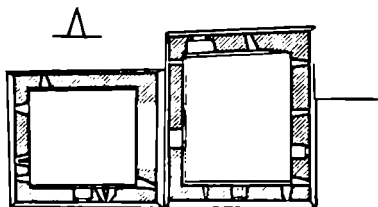
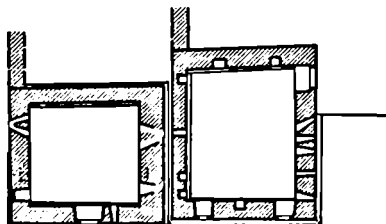
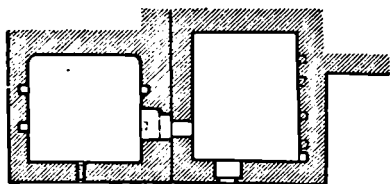
1. სოფ. ჳორმეშავი. მარტია მისრუალის კომკური საცხოვრებელი. გეგმე-  
ბი, ჳრილი, ფასადი.
2. სოფ. ჳორმეშავი. წიქუა გოგოჭურის კომკური საცხოვრებელი. გეგმები,  
ჳრილი.
3. ნასოფლარი ბისო. შეწყვილებული კომკური საცხოვრებლები. გეგმები.
4. ნასოფლარი ბისო. შეწყვილებული კომკური საცხოვრებლები. ჳრილი, ფა-  
სადი.
5. კომკი სოფ. ბისოსთან. გეგმები, ჳრილი, ფასადები.
6. სოფ. ბაცალიგო. "თინიბექაურთ" კომკი. გეგმები, ჳრილი, ფასადები.
7. ძველი ხახმატი, კომკი. გეგმები, ჳრილი, ფასადი.
8. სოფ. ზეისტერო. კომკი. ჳრილი, სოფლის გენგეგმა.
9. "ზაციონთ" კომკი სოფ. აჭვისთან. გეგმები, ჳრილი.
10. ნაციხარი ძველ როშკასთან.
11. სოფ. დაფვისი. მინდია არაბულის კალოიანი სახლი. გეგმები.
12. სოფ. დაფვისი. მინდია არაბულის კალოიანი სახლი. ჳრილი. ფასადი.
13. სოფ. გუდანი, კალოიანი სახლი. გეგმები.
14. სოფ. გუდანი. კალოიანი სახლი. ჳრილი.
15. სოფ. ატაბე. პეტრე გოგოჭურის კალოიანი სახლი. I სართ. გეგმა.
16. სოფ. ატაბე. პეტრე გოგოჭურის კალოიანი სახლი. II სართ. გეგმა.
17. სოფ. ატაბე. პეტრე გოგოჭურის კალოიანი სახლი. III სართ. გეგმა.
18. სოფ. ატაბე. პეტრე გოგოჭურის კალოიანი სახლი. ჳრილი, ფასადი.
19. სოფ. ბისოს ხელი.
20. სოფ. გუდანი. კალოიანი სახლი. I სართულის გეგმა.
21. სოფ. გუდანი. კალოიანი სახლი. II სართულის გეგმა.
22. სოფ. გუდანი. კალოიანი სახლი. ჳრილი, ფასადი.
23. სოფ. გუდანი. კალოიანი სახლი. I და II სართულების გეგმები.
24. სოფ. გუდანი, კალოიანი სახლი. III სართულის გეგმა.
25. სოფ. გუდანი. კალოიანი სახლი. ჳრილი.
26. სოფ. გუდანი. კალოიანი სახლი. ფასადი.
27. წყარო ბარისახო-ლიქოკის გზაზე.
28. სამრეკლო როშკასთან.
29. ხილი მდ. არაგვზე.



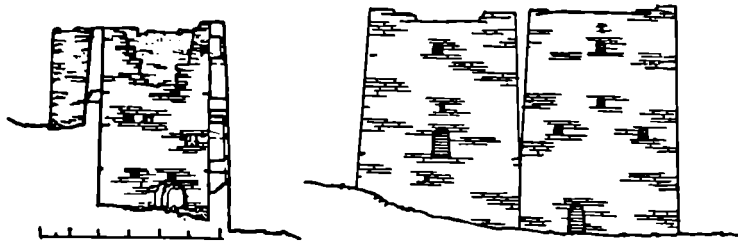
1



2

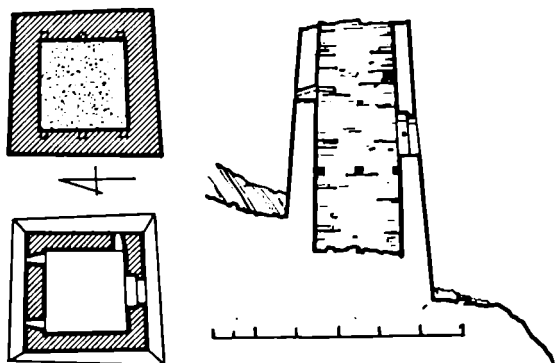


3

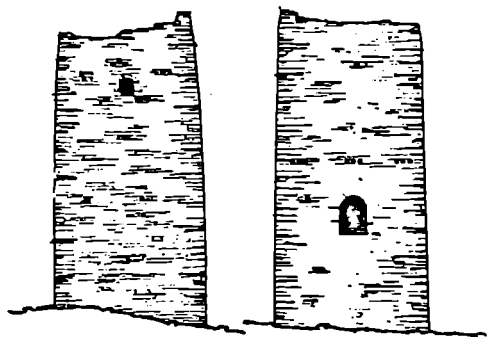
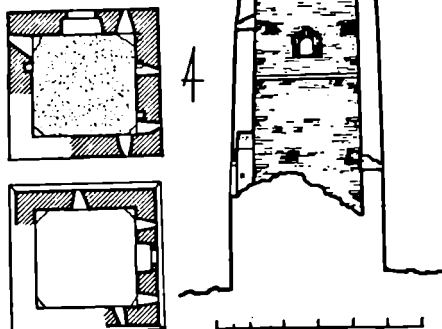


4

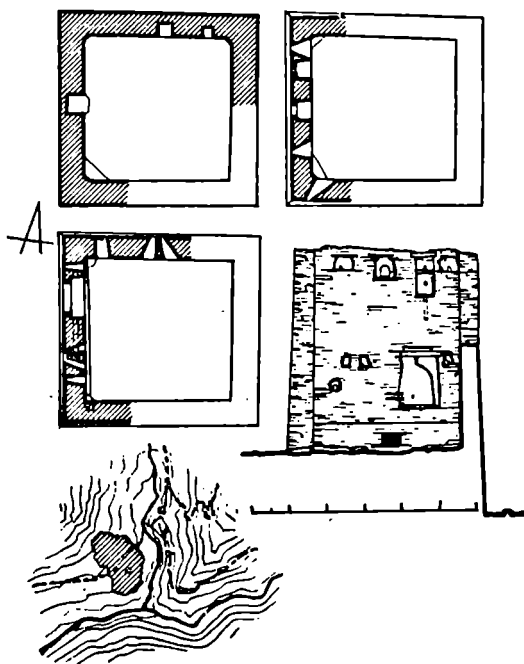
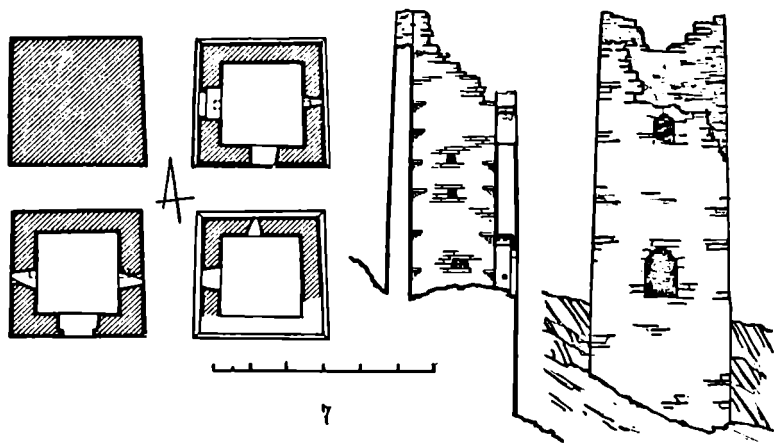


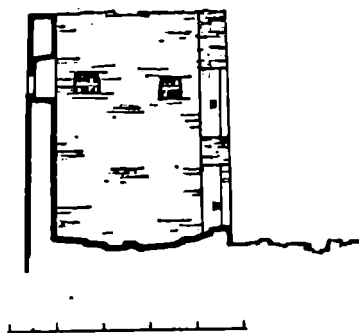
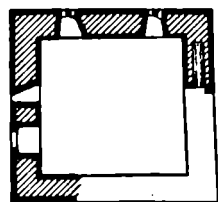
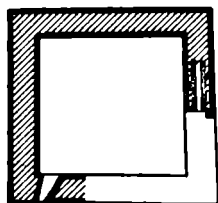


5

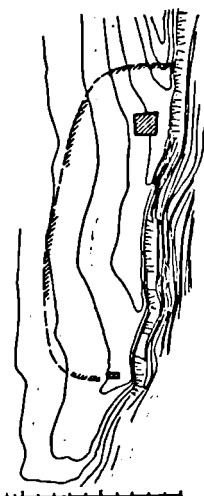
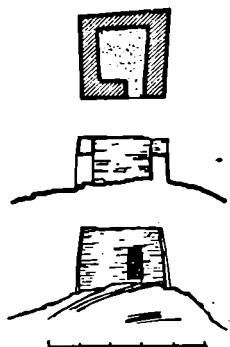


6

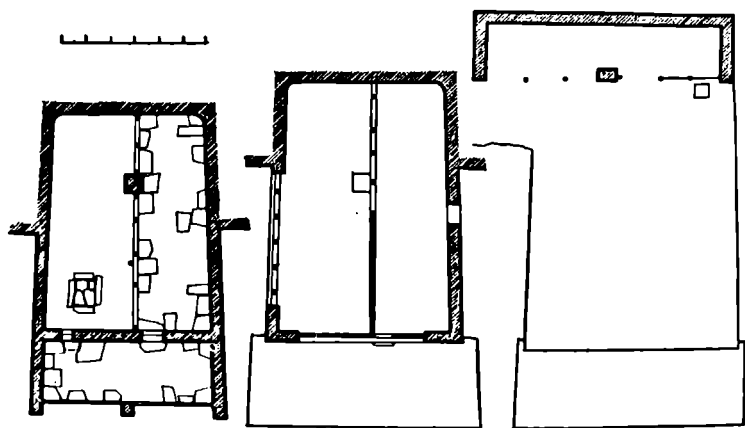




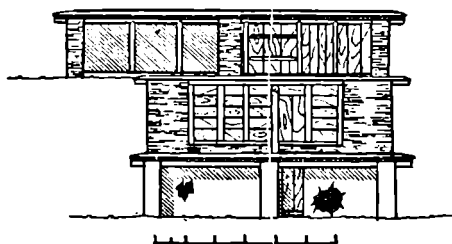
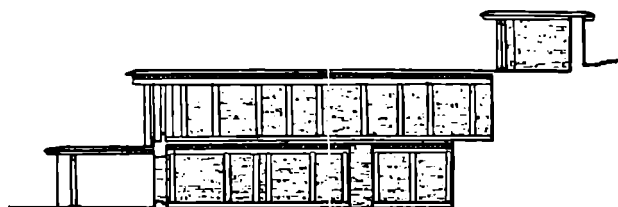
9



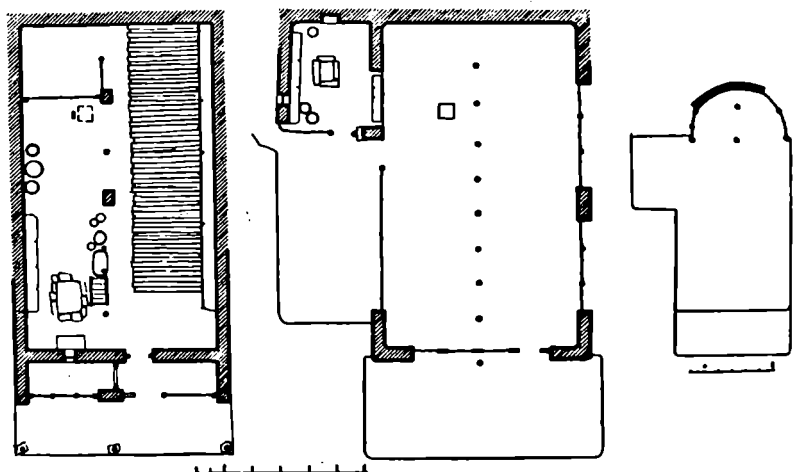
10



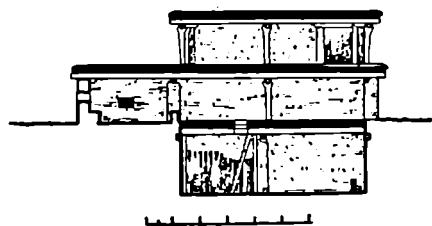
11



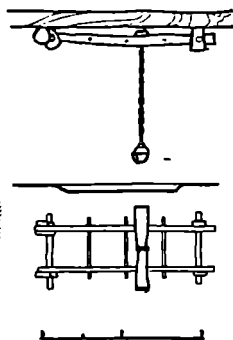
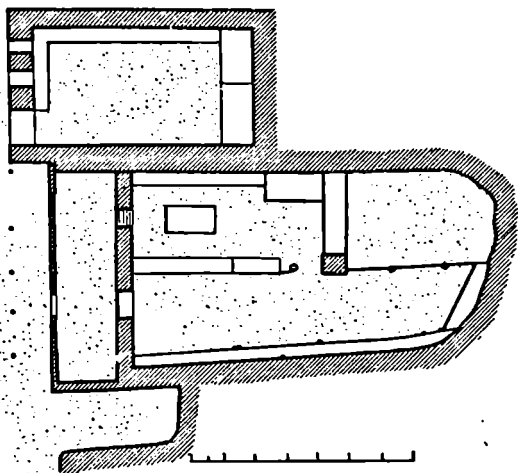
12



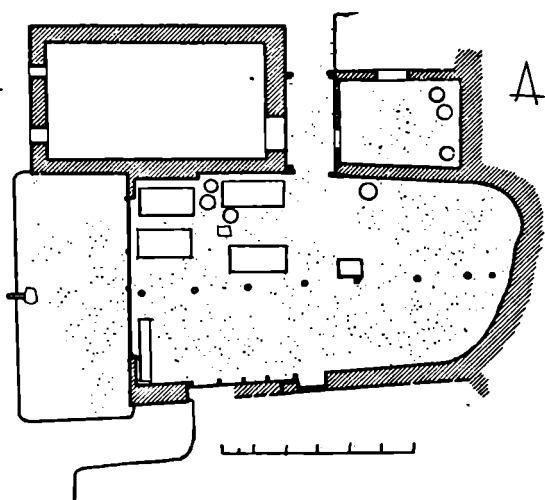
13



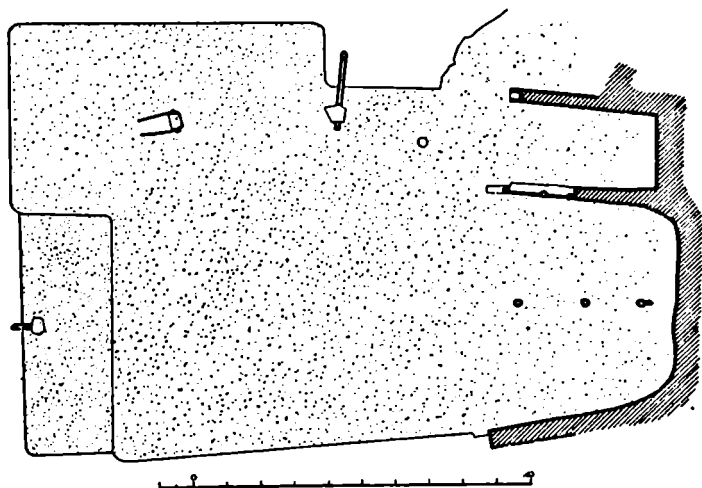
14



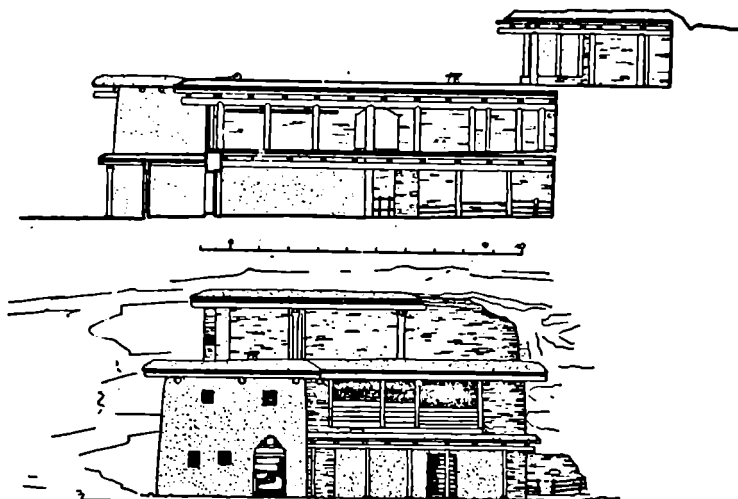
15



16



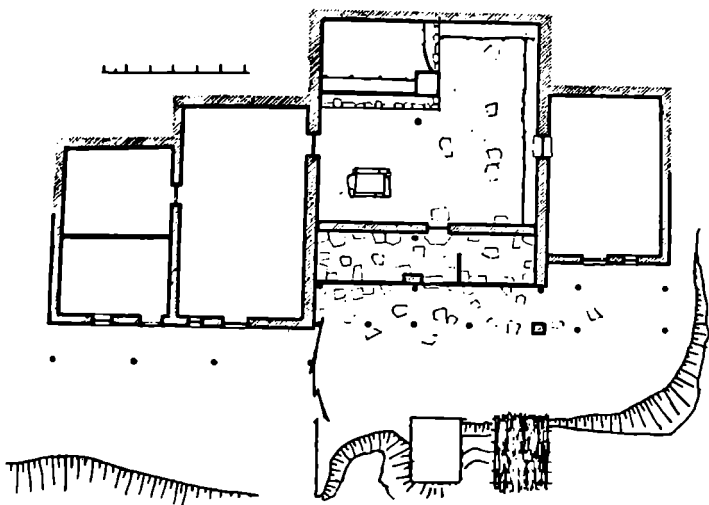
17



18

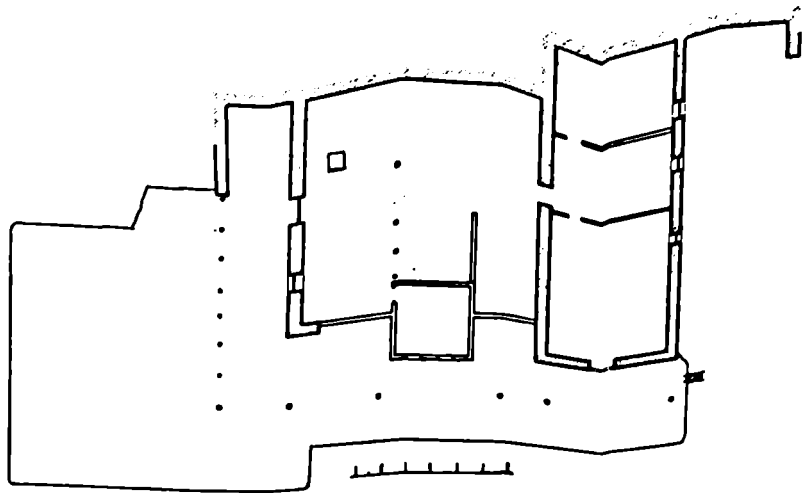


19

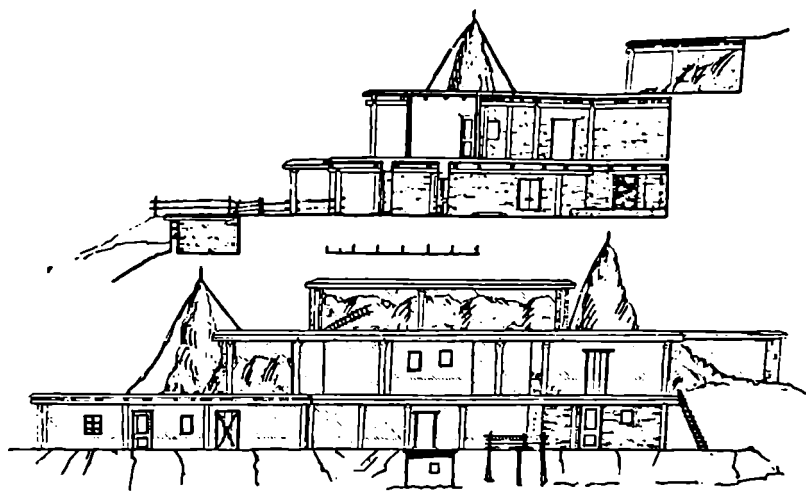


20

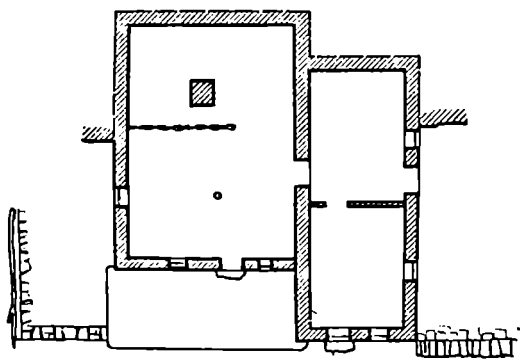
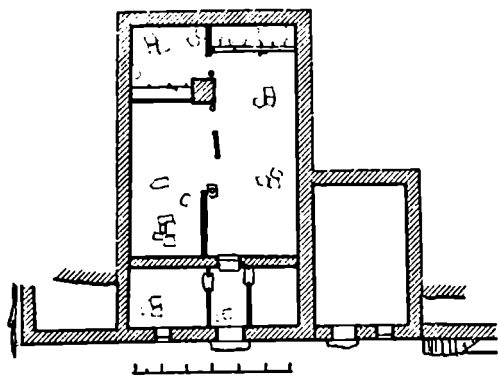




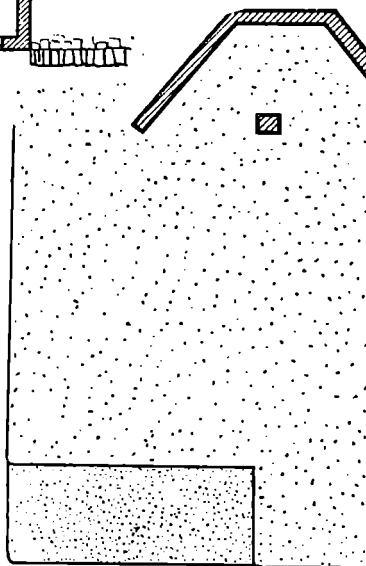
21



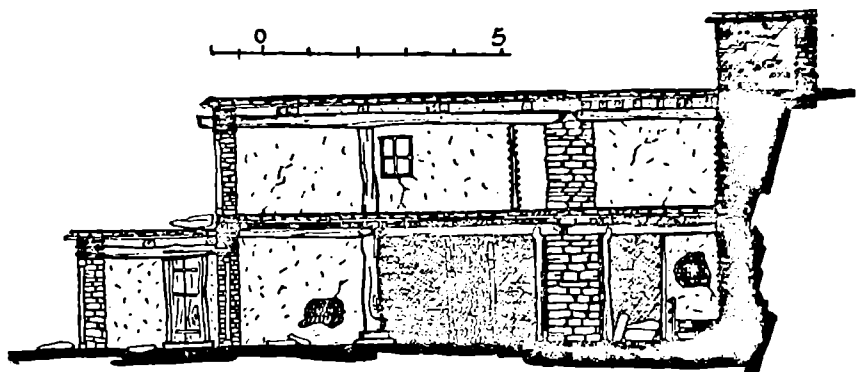
22



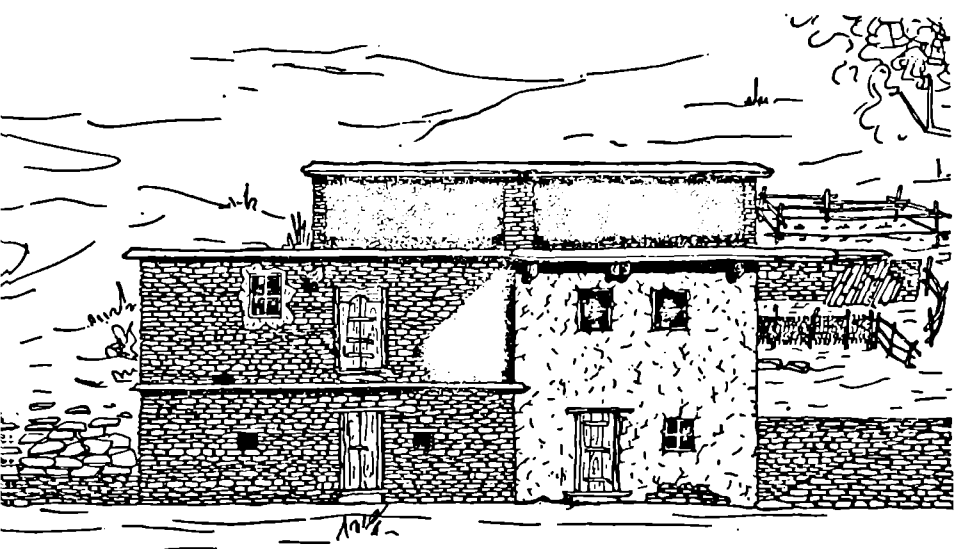
23



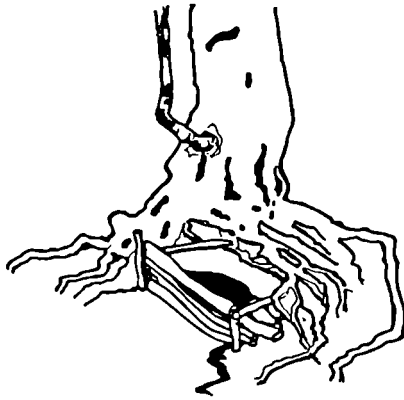
24



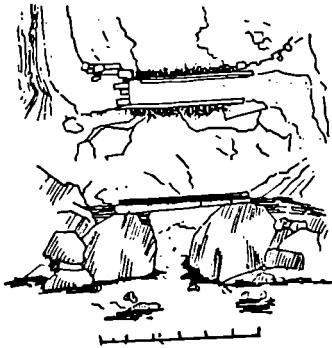
25



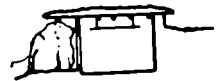
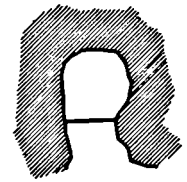
26



27



29



28

## რ. თ. შ. ჩ. ი. შ. ვ. ი. ლ. ი

### ხანძარული გვარობი

( ზოგიერთი ეთნოისტორიული და სოციალური საკითხი )

ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით, საქართველოს არც ერთ სხვა კუთხეს არ მოუქცევია იმდენი ყურადღება, რამდენიც ხევსურეთშია. მისდამი დიდ ინტერესს იჩენდნენ როგორც რევოლუციამდელი, ისე საბჭოთა მკვლევრები. ეს ინტერესი გარკვეული მიზეზებით იყო განპირობებული, რომელთა ჩამოთვლა ამჯერად ჩვენს მიზანს არ შეადგენს. წინამდებარე ნაშრომის მიზანია ხევსურეთის მოსახლეობის, კერძოდ, გვარსახელების, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შესწავლა. ნაშრომი ემყარება გვართა სადაურობა-წარმომავლობის ეთნოგრაფიულ მონაცემებს. აღნიშნული სახის ეთნოგრაფიული მასალების კრიტიკული შესწავლა გვეხმარება რიგი სოციალური და ეთნოისტორიული საკითხების კვლევაში, კერძოდ: რეგიონის დასახლების საკითხი; აქ ისტორიულად მიმდინარე ეთნიკური პროცესები და ეთნიკური ისტორია; მთიულთა მთისშიდა და მთის გარეთ მიმართული მიგრაციული პროცესები; გვარის სტრუქტურა; სამეზობლო-ტერიტორიული თემის ხასიათი და ბუნება; პიროვნების (თუ მცირე სოციალური ერთეულის) თემიდან გამოსვლის ტენდენციები; ტყვის სოციალური სტატუსის საკითხი და სხვა. წინამდებარე ნაშრომში მხოლოდ ზოგიერთ მათგანს შევხებით, საერთოდ, ამ მხრივ, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის (მათ შორის, ხევსურეთის) ეთნოგრაფიული მასალები საყურადღებო დასკვნების მიღების საშუალებას იძლევა. აქ ფიქსირებული ეთნოგრაფიული მასალა ამა თუ იმ გვარის სადაურობა-წარმომავლობის შესახებ. ისტორიულ სინამდვილეს შეესაბამება. ასეთი გადმოცემების სანდოობის შესახებ ალ. რობაქიძე წერს: "ხალხში შემონახული გენეალოგიები გარკვეულ ნაწილში და მათი კრიტიკული შემოწმების პირობებში ეთნოგრაფიული კვლევის ერთ-ერთ საინტერესო წყაროს წარმოადგენს" [ 12, გვ. 75 ]. ჩვენს ეთნოგრაფიულ მეცნიერებაში უკვე დიდი ხანია აღიარებულია, რომ გადმოცემების განსაკუთრებული სახე, რომელსაც "ანდრეზს" უწოდებენ, რეალურ სინამდვილეში მომხდარი ფაქტის ასახვას წარმოადგენს [ 19; 10, გვ. 8-16 ]. ანდრეზების ჯგუფს მიეკუთვნება მთაში დაცული გადმოცემები გვართა სადაურობა-წარმომავლობის შესახებ. ხშირად ასეთი ეთნოგრაფიული მასალები საისტორიო საბუთებში დაცულ ცნობებს სრულიად თანხვედბა.

დღემდე ქართული გვარსახელების ისტორიულ-ეთნოგრაფიული კვლევა, თუ არ ჩავთვლით ზოგიერთ ნაშრომში მის შესახებ გაკვირვებულ მსჯელობას, არა-

ვის უწარმოებია; მაგრამ ხევსურულ გვარებზე მასალები ჩაიწერეს და საყურადღებო მოსაზრებები გამოთქვეს რ. ხარაძემ, ვ. ბარდაველიძემ, ს.მაკალათიამ [20; 3; 8]. ამ მხრივ განსაკუთრებით ფასილია ალ. ოჩიაურის მიერ ჩაწერილი ენოგრაფიული მასალები, რომლებიც დაცულია ისტორიის ინსტიტუტის ენოგრაფიის განყოფილების არქივში.

ცოტა რამ ხევსურეთის ისტორიული გეოგრაფიისა და ისტორიული დემოგრაფიის შესახებ. ხევსურეთს აღმოსავლეთით, სამხრეთით და დასავლეთით აღმოსავლეთ საქართველოს სხვა ისტორიულ-ენოგრაფიული კუთხეები - თუშეთი, ფშავი, გულამაყარი და ხევი-ესაზღვრება, ხოლო ჩრდილოეთით მისი მოსაზღვრე ვაინახები არიან. ხევსურებს მიგრაციის კვალობაზე ორი-ორი სოფელი მეზობელ ხევსა (ჯუთა, არახმო) და გულამაყარშიც (ბაკურხევი, საკერპო) დაუფუძნებიათ. მოგვიანებით კი მათ მიგრაციის შედეგად არაერთი სოფელი დააფუძნეს ერწო-თიანეთში, კახეთში და სხვაგან.

როგორც ცნობილია, ხევსურეთი ძირითადად ორ ნაწილად იყოფა: პირიქითი და პირაქეთი, რომელთა შორის გამყოფი კავკასიონის მთავარი ქედია.

საქართველოს მთიანი კუთხეები მოსახლეობის მაქსიმუმს იტევდნენ. მოსახლეობა მეტ-ნაკლებად ერთი და იგივე რაოდენობის ფარგლებში მერყეობდა. XVII-XIX სს. ხევსურეთში დაახლ. 5000 სული მოსახლეობდა [22; გვ. 245; 24, გვ. 243; 4; 26]. იოანე ბაგრატიონის თანახმად, "კახეთს რაც მთის ხეობები მიეწერება, არიან ესენი: ქ. ქვემო ხევსურეთი სოფელი 6. დიდი ხევსურეთი არხოტით, რიცხვი მცხოვრებთა ამ ორსა ხეობასა შინა ითვლებოდა კომლი 2,000" [2, გვ. 72]. ვფიქრობთ, ი. ბაგრატიონი ხევსურეთის მცხოვრებთა რაოდენობას მეტს აჩვენებდა. 1770 წლის ერთ საბუთში ვკითხულობთ: "არს ხევსურეთი კერძო ქრისტიანენი, ჩვენის მოსტყველობით და ყამთა ვითარებით სჯულზედ წამხდარნი, კომლი 1200 ..." [14-ა, გვ. 420-421]. 1770 წლის მონაცემთან შედარებით ასევე მეტი რაოდენობით აქვს წარმოდგენილი ი. ბაგრატიონს ფშავის მოსახლეობაც (შესაბამისად 1000 კომლი და 1500 კომლი). დაახლოებით 5000 სული უნდა ყოფილიყო ხევსურეთში წინა საუკუნეებშიც. მოსახლეობის ნამატი საქართველოს მთისწინეთსა და ბარში მიდიოდა საცხოვრებლად [6]; არაერთი ჩრდილოეთ კავკასიაში მკვიდრდებოდა და სხვა ედნოსის შემადგენლობაში შედიოდა. მთის რეგიონებში მოსახლეობის სტაბილური რაოდენობა ერთგვარად განპირობებული იყო აგრეთვე ამ კუთხეთა სოციალური სტრუქტურისათვის დამახასიათებელი ზოგიერთი ყოფითი მრმენტით (ხევსურეთში არამცირედი რაოდენობით ითვლიან ამოწყვეტილ გვარებს, მამიშვილობებს და ოჯახებს) და ძვეთ მთიელთა ერთგვარი დემოგრაფიული ქვევით. 1860 წ. კამერალური აღწერის მონაცემებით, ხევსურეთში 4.305 სული მოსახლეობდა (საქართველოს ცენტ. სახ. საისტორიო არქივი, ფ. 254, ან. 2, საქ. №248<sup>ა</sup>, 248<sup>ბ</sup>), 1873 წელს - 4.867. 1926 წლისათვის ეს მაჩვენებელი 3.472-მდე დავიდა [8, გვ. 17]. კლება, რა თქმა უნდა, განპირობებული იყო მთისწინეთსა და ბარში ინტენსიური მიგრაციული პროცესებით. ჩვენი გამოანგარიშებით, რომელიც 1860 წ. კამერალური

აღწერის მონაცემებს ემყარება, მართლ ერწო-თიანეთში 1850-1860 წლებში მონაკვეთში 1.187 სული ხევსური გადასახლდა.

1860 წ. კამერალური აღწერის მონაცემებით, ხევსურეთში 52 სოფელი იყო. სოფელთა ეს რაოდენობა ფაქტიურად შენარჩუნებული იქნა 1926 წლისათვის (49 სოფელი): ისტორიულად მთის მოსახლეობის მიგრაცია სოფელთა გაუკაცრიელებას არ იწვევდა. 1926 წელს, 1873 წელთან შედარებით, ხევსურეთის მოსახლეობის რაოდენობამ თითქმის 25% - ით დაიკლო. ამ მონაცემებიდან ამჟამად, რომ სოფლების რაოდენობა შენარჩუნებულ იქნა. ამავდროულად, ისიც გასათვალისწინებელია, რომ ხევსურეთში რამდენიმე ნასოფლარიც (ჭეჭყეთი, თახელი, ორბულა...) ითვლება, რომელთა გაუკაცრიელება. საკმაოდ დიდი ხნის წინ უნდა მომხდარიყო. 1860 წ. ყველაზე დიდი სოფელი შატილი იყო (44 კომლი). შესაბამისად 30 კომლზე მეტი ცხოვრობდა: ამლაში (36 კ.), ახილში (39 კ.), ბლოში (32 კ.), ლულში (30 კ.), გურში (37 კ.), დათვისში (30 კ.), ქმსტში (33 კ.), ჩირდილში (32 კ.): ზრ-ზრ კომლი მკვიდრობდა აჭეხში და მისახში, სამ-სამი - ზეისტეროსა და კვირიწმინდაში, ოხხ-ოხხი ფაფარენასა და ჩხუბაში. საერთოდ 1860 წ. ხევსურეთში 893 კომლი მკვიდრობდა 4.305 სულით, კომლი საშუალოდ 4,8 სული. საშუალოდ თითო სოფელში 17 კომლზე ოდნავ მეტი მოდიოდა.

გადმოცემით, ხევსურეთის პირველმოსახლენი არიან ჳ ი ნ ჳ ა რ ა - ჟ ე ბ ი, ა რ ა ბ უ ლ ე ბ ი და გ ო გ ო ჳ უ რ ე ბ ი [27; 3, გვ. 13; 5, გვ. 6-7; 17, გვ. 52-53]. ისინი ხევსურეთის მოსახლეობის უმეტესობას შეადგენდნენ და ძირითადად პირაქეთ ხევსურეთში მოსახლეობდნენ. მხოლოდ ჳინჭარაულეების ნაწილი სახლობდა პირაქეთ ხევსურეთში, რომელთა წინაპრებიც შატილის ხეობაში პირაქეთი ხევსურეთიდან გადასულან. 1873 წ. კამერალური აღწერის მონაცემებით, ჳინჭარაულეები 11 სოფელში მკვიდრობდნენ: ბარისახოში, გუდანში, ძეძურთაში, ზენუბანში, უკანახოში, ჳიეში, შატილში, კისტანში, ლებაისკარში, მუცოში, ჳეჭყეთში. იმავე პერიოდში არაბულეები 15 სოფელში იყვნენ დასახლდებულნი: აყნელში, აჭეხში, ბარისახოში, ბაცალიგოში, გველეთში, დათვისში, ჳეისტეროში, მისახში, მოწმარში, უკანხადოში, ხიტალეში, წინხადოში, ჩირდილში, ჩხუბაში, ოხერხევეში. არაბულეები მოსახლეობდნენ აგრეთვე ხევის სოფლებში ჯუთასა და არახმოში და გუდამაყრის სოფელ ბაკურხევეში. უფრო ადრე არაბულეები განსახლებული ყოფილან ხევსურეთის სხვა სოფლებშიც, რომლებიც XIX ს. შუა წლებში უკვე ნასოფლარებად იყვნენ ქცეულნი: ხორიელი, უსტამალა, ესაჩუ, ჳალა ... გოგოჭურები 6 სოფელში მკვიდრობდნენ: ატაბე, ბურჯკურთა, გურო, სახიელი, ჳორმეშავი, გიორგწმინდა. გოგოჭურებში ორი მამიშვილობა შეყრილად ითვლება, კერძოდ, "ზ ე ჳ ი ა ნ ი" ძირად თუშები არიან, "ხ ა ლ უ - ლ ი ა ნ ი" კი ძირად ფშავლები. ეს ორივე მამიშვილობა ატაბეში ამანათად იყო მოსული.

აღნიშნული სამი გვარის (ე,წ. მაგანძურების) ხევისურეთში დასახლება ბარიდან მომხდარა. გადმოცემის რამდენიმე ვარიანტი თითქმის ერთმანეთს ემთხვევა: ერთი ვარიანტით, მათი წინაპარი ხევისურეთის სოფ. გულანში ფშავის სოფ. შუაფხოლან გადმოსახლებულა, მეორე ვარიანტით - ჟინვალთან, მესამე ვარიანტით კი კახეთის სოფ. მატნიდან: გადმოცემის, ე.წ. ანდრეხების ურთიერთშედარება და კრიტიკული ანალიზი გვარწმუნებს, რომ ამ სამი გვარის წინაპარი ბარიდან მთაში თანდათანობით უნდა იყოს დასახლებული. მიუხედავად იმისა, რომ გადმოცემა, ჰინჭარაულების, არაბულების და გოგოჭურების ბარიდან წარმომავლობის შესახებ, კარგადაა ცნობილი ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში, მაინც საჭიროდ მიგვაჩნია მისი აქ მოტანა. ჩვენ მიერ ჩაწერილი ვარიანტით, მათი წინაპარი კახეთიდან წამოსულა და ფუძნარში დასახლებულა. ფუძნარიდან აფშოში გადასახლებულა. აფშოდან ამ კაცის შვილს სანადიროდ უფლია ხევისურეთის მხარეზე. დღევანდელი გულანი რომაა, იქ შველი მოჰკლავს (სხვა ვარიანტით - ზიხვი) და იმდენი ქონი ამოსვლია, რომ მარტო ქონს ძღვეს მორეგია და ხორცი დაუტოვებია. სახლი რომ მოსულა, მამას უთქვამს: იმ ადგილებში ბევრი პური მოვაო. მერე გაზაფხულზე დიკა წაუღია. დაუდესია და შეუღობია. შემოდგომაზე რომ მისულა, დიდი გულა გაუვსია მოსავლით. შემდეგ კი წამოსულა და დასახლებულა. ამხუეა ნათქვამი: "ერთმა ვერძის ქისამა გულა შექმნა და გულანიო" და დაარსებულა სოფელი გულანი. გულანში დასახლებულ კაცს სამი ვაჟი (არაბა, გოგოჭა და ჰინჭარა) შესძენია. ჰინჭარას შთამომავლები გულანში დარჩენილან და ჰინჭარაულებისადვის მიუციათ დასაბამი, არაბას შთამომავლები-ზეისტეროში, რომლებისაგანაც არაბულების გვარი წამოვიდა, გოგოჭას შთამომავლები - ჰორმეშავში, ჰისგანაც გოგოჭურები გამრავლდნენ. ზემოთ ნათქვამი გვექონდა, რომ გოგოჭურების გვარში ორი მამა (მამიშვილობა), ძირად გოგოჭურები არ არიან და ამანათობის გზით ხელოვნურად არიან დანათესავებული და შეყრილი გოგოჭურების გვარში. ასეთი ხელოვნური დანათესავების გზით შეყრილი უფრო მეტი რაოდენობით დასტურდება ჰინჭარაულებისა და არაბულების გვარებში, რის შესახებაც ეთნოგრაფიული მასალა ქვემოთ გვექნება მოტიანილი.

მანამ სხვა გვარის შესახებ მოვიტანთ ეთნოგრაფიულ მონაცემებს, ზემოთ მოტიანილი მასალის საფუძველზე, უნდა აღვნიშნოთ, რომ საიდანაც გადასახლდნენ არაბულ-ჰინჭარაულ-გოგოჭურთა წინაპრები ხევისურეთში, ჩანს ის ეთნოგრაფიული გარემო მჭიდროდ დასახლებული იყო. ეს გადასახლება, გადმოცემის ყველა ვარიანტით, უსათუთა დღევანდელი წინაფშავის ტერიტორიიდან. მიგრანტები აქ (ხევისურეთში) მოიყვანა ვარგისი მიწის ძიებამ, რომლის ნაკლებობაც, როგორც ჩანს, აშკარად იყო იმდროინდელ წინაფშავში. პოტენციური მიგრანტები წინასწარ სწავლობენ გადასახლებულ ადგილს (გამოდგებოდა თუ არა მემინდვრეობისადვის ახალი საცხოვრისი). ამასთანავე, ოდესღაც ბარიდან მთაში (აფშო წინაფშავშია) წამოსულთადვის სამეურნეო ადაპტაცია ადვილი გადასაღებავი უნდა ყოფილიყო, რადგან აფშო, თავისი ბუნებრივ-გეოგრაფიული და სამეურნეო-ეკონომიკური



მედასახრისით ძალიან უახლოვდება ხევსურეთის გარემოს და კონკრეტულად სოფელ გუდანს.

წ ი კ ლ ა უ რ ე ბ ი ხევსურეთის შემდეგ სოფლებში მოსახლეობენ: როშკა, გარბანი, ყერყუბა, კიდეშუ, ამლა, ფაფარენა. ანდრეხით წიკლაურების წინაპარი ხევსურეთში ფშავიდან გადმოსახლებულა. სამი ძმიდან ერთი როშკაში დასახლებულა, მეორე-ამლაში და მესამე-უკანახოში, რომლისაგანაც წარმომავლობენ გულამაყრელი წიკლაურ-ბეჭაურები. მათი წინაპარი მოსახლეობდა შუაფხოხთან ადგილ მაშარაში. ის მდიდარი კაცი ყოფილა. სამკვლად მუშახელი ჰყოლია დაქირავებული. გაღმით კი შუაფხოხს იახსრის ხატის ყმები მკიდნენ. წიკლაურთა წინაპარს დაუქადნია, რომ იახსრის ყმებს წყალი არა აქვთ, მე კი მუშას პირს რძით ვბანო, ღვინოს წყლად ვასმევო. სავახშოდ ჰვლიდა დაუკლავს, რომლის ხარშვის დროს ქვაბში გველი ჩასულა, რაც აკვანში მწოლარე ერთ ბავშვს დაუნახავს. ბავშვის გარდა ყველამ ივახშმა. მან გველის სახელი არ იცოდა და ამბობდა: ჰია, ჰიაო. ბავშვი ძალიან გაჭირვებულა და ღედამაც ვერ შეჭამა პური. მეორე ღღეს ყველა მკვდარი იყო. მხოლოდ ბავშვი, რომელსაც იმედა ერქვა და მისი ღედა გადარჩა. ბავშვის ღედამ გაიგო, რომ მთელი ოჯახის (რომელშიც 11 სული მამაკაცი იყო) ამოწყვეტა ხატის მიზეზით მოხდა. ადგილ-მამული და 11 ხმალი ხატს შესწირა, რაზედაც ნატირაღია: "თერამეტმა შამაგწირავ ხმალსაო, მე-12 კი ჯობად მინდაო, ჩემს შამაგწირავ მაშარასაო, შვილს ნუ მომიკლავ იმედასაო". ეს ღედაკაცი თავისი შვილით - იმედათ-თავდაპირველად ხევსურეთის სოფ. ღელისვაკეში დასახლებულა. იმ დროს როშკაში არავინ მოსახლეობდა. როგორც ხევსურები იტყვიან, "როშკა ხევსურეთის საჯოგე ყოფილა". აქ ქისტების სამზირი იყო და ხალხს ხოცავდნენ. იმედას სამი ვაჟი ჰყოლია, რომლებიც შეებრძოდნენ როშკაში მდგარ ქისტებს, დახოცეს ისინი და მოიპოვეს როშკაში ცხოვრების უფლება. როგორც ზემოთ ითქვა, ამ სამი ძმიდან ერთი როშკაში დარჩენილა, მეორე-ამლაში და მესამე-უკანახოში.

სხვა გადმოცემით, წიკლაურის წინაპარი ყოფილა გვარად თურმანიძე, რომელსაც თავადები მტრობდნენ და ჟინვალიდან ის ხევსურეთში გახიზნულა: "თურმან ვარ ფაფარანელი. კითხვა რად გინდა გვარისა, ხორხი დავწვი და მალარო, ჟინვან ჯავრი მაქვს ორისა, თიანეთ ჰავჭავაძისა 'გაუმაძღარის ღორისაო'... [8, გვ. 77-78]. საერთოდ, აღ. ოჩიაურის მასალებით, წიკლაურების ხევსურეთში დასახლება საქართველოს ამ მთიანი კუთხის თავდაპირველი დასახლებისას მოხდარა: "ხევსურეთში იმ დროს ბევრი კადგილი იყო თავისუფალი და იმედაის ღელის ძმამ გადაწყვიტა თავისი დისწული საღმე კარგ ადგილში დაებინავებინა".

წიკლაურთა გვარში რამდენიმე მამიშვილობა გამოიყოფა, რომელთაგანაც ზოგიერთი ამ გვარის არასისხლიერი დანაყოფია, არამედ ხელოვნური დანათესავების გზით არიან შეყრილი წიკლაურთა გვარში. კერძოდ, ფაფარენაში და ამლაში მოსახლე დ უ ღ ა უ რ თ მამანი, ერთი გადმოცემით, ძირად ოსები არიან, მეორე გადმოცემით - ფშავიდან მოსულან. ამ საკითხისათვის გ. თელორაძესაც მიუქცევია ყურადღება: "მთლად წიკლაურებით

დასახლებულია სოფ. ამლა (პირიქითა ხევსურეთშია). ამ წიკლაურებში სხვა გვარების ჩამომავალნიც არიან, მაგრამ წიკლაურებად იწერებიან". "სოფელ ამლაში მდლიანად წიკლაურები ცხოვრობენ. მათ შორის არიან ძალიან მახლობელი წიკლაურებიც და ძალიან დაშორებულნიც, სულ სხვა მოღმისანიც კი, მაგრამ რაკი ისინი ერთ სოფელში ცხოვრობენ, პქონდათ საერთო ხატი [5, გვ. 13, 18].

XIX ს. ხევსურეთიდან ერწოში გადმოსახლებული ზოგიერთი წიკლაური ბასილაურად და ჭოლიკაურად დაეწერა. ირკვევა, რომ ბ ა ს ი ლ ა უ რ ე ბ ი და ჭ ო ლ ი კ ა უ რ ე ბ ი ხევსურეთში წიკლაურთა გვარში (თემში) შედიოდნენ. ჭოლიკაურები თუ ამლის ერთ-ერთი პირველმოსახლენი ყოფილან, ბასილაურთა წინაპარი თუშეთიდან ტყვედ მოყვანილი კაცის შამომავალია. საყურადღებოა, რომ წიკლაურთა გვარის ჭოლიკაურთ შტოს საკუთარი სალოცავი პქონდა. ისინი იახსრის უნჯი ყმები იყვნენ (ვ.ბარდაველიძე, 1947 წ. ხევსურეთის ექსპედიციის მასალები, გვ. 41).

განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს ლიქოკის ხეობა, რომლის მ სოფელში (ქობულო, მარანი, აკუმო, კიმიხი, კარწიულა, ბოქრვილი, ჭალისოფელი, აჭე) ერთი გვარის ხალხი ლიქოკელები მოსახლეობდნენ. რ. ხარაძის სამართლიანი შენიშვნით, "ლიქოკის ხეობაში მცხოვრები მოსახლეობა ლიქოკელების სახელწოდებითაა გაერთიანებული და შეყრილობის გზით მიღებულ გვარს წარმოადგენს, რომელთაგანაც ოთხ ძირითად შტოს არჩევენ: ს ი ს ა უ რ ე ბ ს, ბ ა ს ხ ა ჯ ა უ რ ე ბ ს, ო რ ი ა უ რ ე ბ ს (ანუ ვ ა რ ი ა უ რ ე ბ ს) და თ ა უ გ ნ ე ბ ს. ყურადღების ღირსია ის გარემოება, რომ ტომონიმიკური ხასიათის სახელს სწორედ ის გვარი ატარებს, რომელიც ხელოვნური შენათესავების გზითაა შექმნილი" / 18, გვ. 190 / . ლიქოკელთა ყველაზე დიდი განშტოება რ. ხარაძის ეული "ძირი" ზოგიერთი ეთნოგრაფი კი ამ დანაყოფებს "ქვე-გვარს" უწოდებს, რაც ხელოვნურად შექმნილ ტერმინად მიგვაჩნია) - სისაურები და თაუგნი - ძირად ქისტები არიან, ვარიაურები - ლეკები. ამ სამ გვარს ლიქოკის ხეობაში ბასხაჯაურები დახვედრიან, რომლებიც ერთად შეყრილან და ლიქოკელთა გვარი მიუღიათ. აღნიშნული 4 გვარის ერთ გვარად - ლიქოკელად-გაერთიანება ფაქტიურად ამ გვარების ერთ ტერიტორიულ თემში გაერთიანება იყო. დავძენთ, რომ ხევსურეთში, ლიქოკელთა მსგავსად, შეყრილობის გზით სხვა გვარიც (ტერიტორიული თემები) ბევრია წარმოქმნილი, რისი დამადასტურებელი მასალებიც ქვემოთ გვექნება მოტანილი.

ლიქოკელები კარატეში (სათემო სალოცავი) გაფიცულან, სადაც მთხრობელს აბიკა ლიქოკელის თქმით, სხვადასხვა სამნებთან ერთად, ძმობის სამანიც იყო.

ანდრეზით სისაურების წინაპარი ქისტეთიდან მოსულა (ჩვენი მასალებით ისინი თავის დროზე საქართველოს ბარიდან ყოფილან წასული, რომლებსაც უცხო გარემოში დიდხანს ვერ გაუძლიათ), მას სახელად სანაგი რქმევი, ორი ძმიდან ერთი ანატორში დასახლებულა, მეორე-ბარისახოში. ისინი

ნი სისაურის გვარს ატარებენ. ბარისახოში მოსულს გიგაურის ქალი შეყვარებია. ქალს ვაჟი გასჩენია, რომლისთვისაც მამის სახელი სანაგა - ღაურქმეცია. სანაგმა არ იცოდა, რომ მას ვაჟი შეეძინა. ერთ-ერთ დღეობაში დედას შვილი მიუგზავნია მამასთან და უთქვამს, წადი მშვილდ-ისარი დაარტყი და უხბარი სანაგის სანაგმა დაგკრაო. მას შემდეგ დაცოლშვილებულა სანაგა. სანაგის სანაგა კი დაქორწინებულა აკუმოში მოსახლე ფშაველი სამხარაულის ქალზე, რაზედაც ლექსად არის ნათქვამი: "მოთ ვაჟი სამხარაული, სკამს ვზივარ ახოვლისასა. სანაგის სანაგს ქალს მივეცი ყმაწვილსა თხუთმეტ წლისასა. არც არა ჩემ ქალ სწუნობდა ნაბიჭვარს ლესურბნისასა". მეორე გადმოცემით, სანაგის სანაგს ბარისახოელი შავლეურის (მამინ ბარისახოს მკვიდრი გვარი ყოფილა) ქალი შეურთავს და აღგილობრივ სალოცავს "ხმალას" დაყმობია. აქ სისაურები თამამობდნენ თურმე, რის გამოც თემს გამოუძევებია. ორი ძმა არაგვის ხეობის მთისწინეთში (თვალცი, ზენამხარი) გადმოსახლებულა, მესამე ძმა კი, რომელსაც ძმადნაფიცი (ბასხაჯაური) ჰყოლია ლიქოკის ხეობაში და ხეობა თითქმის დაუსახლებელი ყოფილა, აქ დამკვიდრებულა. შესაძლოა, ამავდღეს მოხდა სისაურთა გადასახლება ხადასა და ქსნის ხეობის მთიან ნაწილში, სადაც მათ ახალი გვარი (ლორეული) მიუღიათ [ ლიქოკელთა შესახებ დაწვრილებით იხ. ვ. გვ. 47-48, 52, 55, 99 ].

გადმოცემებით, ლიქოკის ხეობაში ადრე სხვა გვარებს უცხოვრიათ. "ადრე ამ ხეობიდან ღვაება კოპალას აუყრია ძველი მოსახლეობა - ბაციონთა, კვათიონთა, მარაულთა და ჭეტკოელთა სახით" [ 11; გვ. 10-11 ]. აკუმო და კიმიხი ფშაველებს სჭერიათ, სადაც ს. ა მ ხ ა რ ა უ ლ ე ბ ს ა და დ ა ბ ა ლ ა უ რ ე ბ ს უცხოვრიათ (მ.კანდელაკის ხევსურეთის 1968 წ. ექსპედიციის დღიური). სამხარაულები დიდხანს ცხოვრობდნენ აქ სისაურ-ბასხაჯაურთა მიჯობლად, რომლებიც სხვა გვარებთან შედარებით ყველაზე გვიან აყრილან (გადასახლდნენ ხანდოში, ერწოში). ასახელებენ ს ე რ ა უ ლ თ გვარსაც (აკუმოს მახლობლად დღესაცაა ტოპონიმი "სერაულთ ახო"). ლიქოკის ხეობის დანარჩენ სოფლებში, ლიქოკელთა მოსვლამდე "მღგარან": კ ი ვ კ ა ზ ა უ რ ე ბ ი, ყ უ რ ა უ ლ ე ბ ი, მ ა რ ა - ნ ა უ ლ ე ბ ი, მ ა რ ი ა მ უ ლ ე ბ ი, პ ო ხ ი ლ ა უ რ ე ბ ი, ჭ ე ტ კ ო ვ ე ლ ე ბ ი, გ ე ლ დ ი ა უ რ ე ბ ი. სისაურთა ერთ-ერთი წინაპარი გელდიაურს დასიძებია, რომელსაც მხოლოდ ქალიშვილი ჰყოლია. მთხრობელის თქმით, "სანამ ლიქოკელები მოვიდოდით, გელდიაურები დალეულან. ნაწილი ავტედან აყრილან და წიფრანს დასახლებულან". ლექსადაა ნათქვამი: "ჰკითხვედეს გელდიაურსა ანდრეხსა წინა-წინასა. გელდიაურიც გამოურჩევს ჯერ ჭკუას, მერე რკინასა". ავტეში მოსახლეობდნენ ფ ი ც ხ ე ლ ა უ რ ე ბ ი, რომლებიც ხევში გადასახლებულან. " ბევრი ხაღხი" ყოფილან ჭ ე ტ კ ო ვ ე ლ ე ბ ი. კ ვ ა თ ი ო ნ ე ბ ი 64 კვაშილი ყოფილან. "აღარავინაა მაგათი. კვათიონების ნადგომებში ხატია მთავარანგელოზი". "კივკაზაურები მღგარან ჭადისოფელში, ყურაულეები და პოხილაურები - ჭადისოფლის ხორხში. ლიქოკის ხეობიდან გადასახლე-

ბულად მიაჩნიათ მთიული ჭიკაძეების (ეფთხარაფიული მასალა ჩაწერილი გვაქვს მ.კანდელაკთან ერთად ძაღლიკა, აბიკა და გიგია ლიქოკელებისაგან). დაბოლოს, აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ მოსული სისაურები (ლიქოკელები) ძველი მოსახლეობის სადგომ სალოცავის კარატეს (კოპალას) ყმანი გახდნენ. ეყმნენ იმ სალოცავს, რომლის ყმანიც თავდაპირველი მკვიდრები იყვნენ. ეფთხარაფიული მასალები იმ დასკვნის საშუალებასაც იძლევა, რომ აღრე ლიქოკის ხეობაში მოსახლენიც ერთ ტერიტორიულ თემად იყვნენ გაერთიანებული კარატეს კოპალას გარშემო.

ბ უ რ ლ უ ღ ე ბ ი ს გვარი მოსახლეობდა ლელისვაკეში, ლელეში, ქმოსტში, საბერწყესა და ილიაში. ამ გვარში შედის ვ ე ლ თ ა უ რ ე - ბ ი ს გვარიც, რომლებიც სოფ. ქმოსტში მოსახლეობენ. ეფთხარაფიული მასალებით ქმოსტელი ბურღულები ძირად ველაურები არიან, რომელთა წინაპარიც მთიულეთიდან გადმოსახლებულა. მათი აღრინდელი გვარი ქავთარაძე ყოფილა. ველაური კი მთიულეთში ქავთარაძეთა ერთ-ერთი მამიშვილობა იყო. მთიულეთიდან ხევსურეთში გადასახლებულ ველაურს სახელად ბაბუარი რქმევია. იმავე დროს, მთიულეთიდან ქავთარაძეების ველაურთა შტო შიდა ქართლშიც გადასახლებულა და სოფ. ველაურები დაუფუძნებია. საყურადღებოა, რომ რ.ხარაძის მიხედვით, ხევსურეთის სოფელ ქმოსტში მოსახლენი ველაურის დამოუკიდებელ გვარს ატარებდნენ [ 18 ]. მოსულად ითვლებიან ბურღულთა ერთ-ერთი მამიშვილობის, უსაჯურთა წარმომადგენლებიც. უსაჯურთა წინაპარი მალრან-ღვალეთიდან მიგრირებულა. დაბოლოს უნდა ითქვას, რომ ბურღულთა ტერიტორიული თემი, წიკლაურებთან ერთად, გაერთიანებული იყო დიდგორის ჯვრის გარშემო უფრო დიდ ტერიტორიულ თემად.

გ ი გ ა უ რ ე ბ ი ხევსურეთის შემდეგ სოფლებში მკვიდრობდნენ: ბლო, ჳიმილა, არჭილო, ანდაქი. მაგრამ ისინი ისტორიულად ხევსურეთის სხვა სოფლებშიც ცხოვრობდნენ. კერძოდ, გიგაურებით ყოფილა დასახლებული დათვისი და გველედი [ 10, გვ. 42 ]: საიდანაც აყრილან და მთისწინეთსა და ბარში გადასახლებულან. ჳარდელი გიგაურები ხევსურეთიდან გადასახლებას ზურაბ არაგვის ერისთავს უკავშირებენ. ასეთივე გადმოცემები დასტურდება ხევსურეთში, რომელთა ერთ-ერთი წინაპარი, ვინმე გაგა გიგაური ზურაბ არაგვის ერისთავს ეხმარებოდა ხევსურეთის დამორჩილებაში. ზურაბის მარცხს მოჰყვა გაგა გიგაურისა და მისი გვარის წარმომადგენელთა ჳარდალში გადასახლება. რა თქმა უნდა, დათვისულ და გველედედ გიგაურებს სხვა არჩევანი აღარ ჰქონდათ: თუ არ გადასახლდებოდნენ, ისინი ხევსურული თემებისაგან მოიკვეთებოდნენ.

ზემოთ მოტანილი ეფთხარაფიული მასალა დოკუმენტურადაც დასტურდება. 1794 წ. არზთ ჳარდელი გიგაურები გიორგი ბატონიშვილს მოახსენებენ: "მერე ამას მოვახსენებთ: ყმაც თქვენი ვარა და მამულიც თქვენია, მაგრამ იმ თავითვე დათვის გველედი და წინკარი ჩვენი არის, მაგრამ ზურაბ ერისთავმა ჩვენ რომ აგვყარა, ის მამულიც იქავ გაოხრდა"... [ 14-გ, გვ. 292 ].

გადმოცემით, საერთო წარმომავლობა აქვთ ხევსურ გ ი გ ა უ რ ე ბ ს, ზ ვ ი ა დ ა უ რ ე ბ ს და ფშაველ წ ო წ კ ო ლ ა უ რ ე ბ ს. ჩვენ მიერ ჩაწერილი ვარიანტი (მთხრობელი ბაბუტა ზვიადაური) ამ სამი გვარის წინაპრები, რომლებიც ძმები ყოფილან, ბარიდან, მცხეთიდან ყოფილან გადმოსახლებულნი. ხევსურეთის სოფელ ბლოში დასახლებულს გიგაურის გვარისათვის მიუცია დასაბამი, არლოტი დასახლებულს - ზვიადაურის გვარისათვის და ფშავის სოფელ მუქში დასახლებულს - წოწკოლაურთა გვარისათვის. ამავდროულად, ბარიდან მოსულად ითვლება გიგაურთა გვარის "მამუკაურთ" მამაც, რომელთა წინაპარიც ამანათად შეყრია გიგაურებს.

სხვა ვარიანტით, გიგაურთა, ზვიადაურთა წინაპრები ჯერ ფშავის სოფელ მუქს დასახლებულან. მათი ფშავიდან ხევსურეთს გადასახლების მიზეზი შემდეგი გარემოება გამხდარა: წინაპრის დასტურობის დროს, თასი დაკარგულა. თემს აუბუღებია წასულიყო სოფლიდან, როგორც ხატის მოღალატე. არლოტი მაშინ დაუსახლებელი, თავისუფალი აღგილი ყოფილა. აქ მოსულ ზვიადაურის გვარისათვის მიუცია დასაბამი. მას თან ორი ძმაც გამოჰყოლია - გიგა და შუქია. გიგა ბლოს დამკვიდრებულა, შუქია - კვირიწმინდას, რომელთაგანაც შესაბამისად გიგაურთა და შ უ ქ ი ა უ რ თ ა გვაოები გამოვიდნენ. მუქში მივრე წელს კი უნახავთ ის თასი (თასი თასში ყოფილა ჩამჯდარი), მაგრამ გადასახლებულები უკან აღარ დაბრუნებულან.

ზვიადაურები ცხოვრობდნენ არლოტში, ანდაქსა და არჭილოში. ანდაქი და არჭილო შედარებით მოგვიანებით არლოტიდან გამოსული ზვიადაურებით იყო დასახლებული.

არლოტში ზვიადაურებთან ერთად მოსახლეობდნენ მ უ რ ლ უ ე ე ვ ე - ბ ი ც ( 1873 წელს - 11 კომლი). ისინი ანდაქშიც მკვიდრობდნენ. ენოგრაფიული მასალა: "ლეკი მოუყვანია გვიან ჩვენს პაპას ტყვედ სოფელ ხუღანტიდან. მერე უხბრეს, თუ ჩვენს რწმენას მიიღებთ, ქაღალც მოგაბოძოებთ, ფიცო დაგვიდევით. ესენი მურლუევის გვარს ატარებენ" (ბაბუტა ზვიადაური); "მურლუევის (მურლოშვილთა) ნამდვილი გვარი მურლულია. ჩვენი სოფელი ლეკეთშია. წინაპრები დილოები ყოფილან. შვილი საუკუნის წინ გადმოსახლებულან ჩვენი წინაპრები". საყურადღებოა, რომ ამ გვარის ფუძეზე გვარები საქართველოს სხვა კუთხეებშიც არის გავრცელებული, კერძოდ მთიულეთსა (მურლული) და სამეგრელოში (მურლული).

სოფ. ლულში ქ ი ს ტ ა უ რ ე ბ ი მოსახლეობდნენ. ენოგრაფიული მასალებით, საერთო წარმომავლობა აქვთ ხევსურ და ფშაველ (სოფ. შუაფხო) ქისტაურებს, რომელთა წინაპრებიც ქისტეთიდან სოფ. ლულ-ჩხარეგოდან მოსულან. ორი ძმიდან ერთი ფშავში და მეორე ხევსურეთში დასახლებულა. საგულისხმოა, რომ ლულელი ქისტაურების სალოცავი "კობალა" და შუაფხოელი ქისტაურების სალოცავი "იახსარი" მოძმეებად არიან მიჩნეული.

1873 წ. კამერალური აღწერის მონაცემებით, უკან ხალხში ქ ე რ ა უ ლ ე ბ ი ს 18 ოჯახი მოსახლეობდა. ქერაულთა წინაპარი ხევსურეთში ჩარგლიდან გადმოსახლებულა. ენოგრაფიული მასალით, ერთი კაცი ყოფილა, ასულა ხალხში, ქერი დაუთესია და დაურქმევიათ ქერაული. ჩარგლიდანვე გადმოტანილად ითვლება ქერაულთა სალოცავი "სანების ჯვარი". ქერაულთა

თხი მამიშვილობიდან ორი ("ქ ა ს ა ნ ი" და "დ ა რ ა ქ ი შ ა ნ ი") ფშავლები არიან, მესამე - "ლოლანი" - ძირად დვალები, რომლებიც ამანათად მოსულან და ხარ-ქვაბით შეყრიან ქერაულებს და მათი გვარი მიუღიათ [3, გვ. 91]: "წოწკანიც" შეყრილები არიან და მამის სახელის მიხედვით მოლიან.

სოფ. ხორნაულთაში მოსახლეობდნენ ზ ა რ ი ძ ე ე ბ ი, რომლებიც მეორე გვარსაც - ხორნაულს - ატარებდნენ. ივ. წიკლაურის მიერ მოწოდებული მასალით, ხორნაულების წინაპარი წიკლაურებს ბარში ლაშქრობის დროს ნააღაფრეში ტყვედ მოუყვანიათ. 1873 წ. აქ 16 კომლი ხორნაული მოსახლეობდა. ამავე დროს, ზარიძე-ხორნაულების ნაწილი მოსახლეობდა ფშავისა და ხევსურეთის მოსაზღვრე სოფელ კაწალხევში. უნდა აღინიშნოს, რომ ხორნაულ-ზარიძეების უმეტესობა XIX საუკუნისათვის მთისწინეთსა და ბარში იყო გადასახლებული, რომლებიც გარდა საკუთრივ თავიანთი გვარისა, სხვა ახალ გვარსახელებსაც ატარებდნენ. მაგალითად, ხორნაულებიდან მომდინარეობენ ფშაველი ხ ვ ლ უ რ ე ბ ი, რომლებიც ივრის ხეობაში, სოფ. ყვარაში მოსახლეობდნენ. მათ წინაპარს სტესურეთში კაცი მოუკლავს და გაბიდაურებს შეპყრია ფშავის სოფ. ხოშარაბი.

ხახმატის ტერიტორიულ თემში იყვენენ გაერთიანებულნი ბისოელი ქ ე თ ე ლ ა უ რ ე ბ ი და ხახმატელი ა ლ უ ლ ა უ რ ე ბ ი. ედნოგრაფიული მასალებით, ქეთელაურები განაყრები არიან ჭავჭავაძეებისა. მათი წინაპარი აქ თიანეთის მხრიდან ამოსახლებულა. უმჯობესია ვ. ბარდაველიძის მიერ 1928 წელს ჩაწერილი მასალა მოვიტანოთ: "ქეთელაურები ჭავჭავაძეების განაყრები ვართ. ერთი გუჯარი გვაქვს, თიანეთიდან ვართ. ჭავჭავაძეები და ქეთელაურები ძმების შთამომავლები არიან. თიანეთში სახლებულან. ცხრაკარაში ცხოვრობდნენ. ერთი ძმა კოჭლი ყოფილა. იქ დამირალა, მეორე - ფეხიანი - ხევსურეთში გადასახლებულა და გამრავლებულა. განაყარი ძმა პირდაპირ ბისოში მოსულა და აქ დასახლებულა. რუსები რომ ჩამოსულან, კოშკში გუჯარი დაუწვავთ".

ხახმატში მოსახლეობდნენ ალუდაურები. 1873 წ. აქ ა ლ უ ლ ა უ რ ე ბ ი ს 34 კომლი მკვიდრობდა. ედნოგრაფიული მასალებით ხახმატში უცხოვრობდა ყ ო რ ი ა უ ლ ე ბ ს ა ც. XIX ს. ეს გვარი ხევსურეთში აღარ მოსახლეობდა. მათი სალოცავი "ჭორმეშავ წმ. გიორგი" ყოფილა. ზოგიერთი მასალით, ყორიაულნი გოგოჭურთ გვარის ერთ-ერთი მამა იყო [5, გვ. 12].

ბისოსა და ხახმატს შორის მოსახლეობდა თურმე ფ ი ლ ა უ რ ე ბ ი ს ძლიერი გვარი, რომლებიც თემს უპირისპირდებოდნენ. ალ. ოჩიაურის მასალით, ისინი ხევსურეთში არავის არაფრად აგებდნენ, რაც გამხდარა მიზეზი მათი ხევსურეთიდან განდევნისა. ფილაურების ნაწილი ზემო თიანეთში დასახლებულა, ნაწილი - კახეთის სოფელ კაკაბეთსა და ახმეტაში. აქ ისინი ფილაშვილის გვარს ატარებენ. ანდრეზით ხახმატში კიდევ ხუთი სხვადასხვა სოფელი ყოფილა. გარდა ზემოთ დასახლებული ფილაურებისა, აქ უცხოვრობდა ძ ა ლ ე ა უ რ ე ბ ს ("ეგ სოფელიც იყო და გვარიც"), წ ი ქ ა რ ა უ ლ ე ბ ს, ბ ე გ ა უ რ ე ბ ს, ხ ე თ ე შ ა უ რ ე ბ ს, მ ვ ე ლ ე უ რ ე ბ ს. "მაღლაური, ხეთეშაური და მჭედლური სულ დაკა-

რგულია. არავინ არაფერი არ იცის მაგათი. წიქარაულის ნაშთია, გამღვირავულად ვეძახით. ალუღაურის გვარს ატარებენ ეგენი. ალუღაურები ვიყოფით მამებდა: ბ ა ჩ ი ქ ვ ა უ რ ი, გ ა მ ლ ი რ ა ვ ა უ ლ ი, მ შ ა ვ ე ლ ა, შ ა ლ ი კ ა, ა ლ ე ქ ს ა უ რ ი" (სუმბატა ალუღაური) აი, ვ. ბარდაველიძის მიერ ჩაწერილი მასალები: "ჩვენი გვარი უშიშაური ყოფილა, მერე ალექსაურებზე ჩაუწერიათ, მერე კი ალუღაურები გავხლდით. მშაველა-ფერაულნი რომ იყვნენ, იმათგან ცალკე ყოფილან უშიშაურნი - ჩვენ ცალკე ვიყავით იმათაგან. გიორგი გილაური იყო აღრე, ახლა გამღვირავულნი გახლდნენ. ახლა ალუღაურნი ვართ ყველა, სხვადასხვა მამის ხალები. ალუღაურებიდან მარტო ჩვენა (ალექსაურნი) და მშაველა-ფერაულნი ვართ ხახაბოდან.

ბაჩიკაურნი და გამღვირავულნი სხვები არიან, ერთი მამისა არ იყვნენ; ახლობლები კი იყვნენ. ნამღვირავულნი გილაურები იყვნენ, ბაჩიკაურნი კი თუში მწყემსიდან მოდიან. პირველად ჩვენა და გამღვირავულნი ვყოფილვართ, სხვა არავინ ყოფილან" [3, გვ. 78]. წიქარაულთა ნაწილი თუშეთში გადასახლებულა [3, 77].

ამრიგად, ზემოთ მოტანილი მასალა საყურადღებოა იმ თვალსაზრისით, რომ ასახავს ალუღაურთა ტერიტორიული თემის წარმოქმნის პროცესს, რომელშიც სხვადასხვა გვარის (თემის) წარმომადგენლები არიან გაერთიანებული, შესული ალუღაურთა გვარ-თემში. ირკვევა, რომ აქ მცხოვრები უშიშაურები ჯერ შესულან ალექსაურთ გვარში და შემდეგ ალექსაურთ გვარი (ე.ი. ერთად ალექსაური+თუშიშაური) გაერთიანებულან ალუღაურების გვარში. ასევე ცალკე გვარი ყოფილან გილაურები, რომლებიც გამღვირავულთა გვარში შესულან და შემდეგ გამღვირავულნი (ე.ი. გამღვირავული+გილაური) შესულან ალუღაურთა გვარში. ასევე სხვა წარმოშობისა ყოფილან ბაჩიკაურთ მამანი. ისინი ბირად თუშები არიან. თავის მხრივ, შემდეგ ალუღაურები უფრო დიდი ტერიტორიული თემის სახით გაერთიანდნენ მიზობელ ქედურებთან, ბეგაურებთან, ფილაურებთან, ხეთეშაურებთან, მჭედურებთან...

სოციალური თვალსაზრისით საყურადღებოა შემდეგი რელიგიური შინაარსის ეთნოგრაფიული მასალა: „ხახმატის მოძმეები ყოფილან ჯუღანის საღმრთო, ბაცალიგოს პირქუშის ჯვარი, ლიქოკის კობალა. ეგენია ოთხი მოძმეები. ერთიმეორეს სჭერენ მხარსა" (მთხრობელი ს.ა. ალუღაური).

შ ე თ ე კ ა უ რ ე ბ ი ს გვარი სოფლებში-მუცოსა და ხონისკადაში-მოსახლებოდა. შეთეკაურის წინაპარი ბარიდან ყოფილა მთაში ასული. მთხრობელის სიტყვივით, "ქისტეთის პირში ახლოს დამდგარა და იქ ცხოვრობდა ბარიდან ასახლებული კაცი და იმის შდამომავლები ვართ შეთეკაურები". სხვა გადმოცემით, შეთეკაურების წინაპარი თუშეთიდან მოსულა. ერთი გადმოცემით, ისინი ჩოლოყაშვილების განაყრები არიან. ერთი გვარის შესახებ სხვადასხვა გადმოცემა ანგარიშგასაწევი უნდა იყოს, რადგან შესაძლებელია ქს გადმოცემები მისი დამოუკიდებელი შტოების წარმომავლობას მიუთითებენ.

მუცოში მკვიდრობდნენ დ ა ი ა უ რ ე ბ ი, რომელთა სადაურობა-  
წარმომავლობის შესახებ, შემდეგი სახის ეთნოგრაფიული მასალა გვაქვს.  
ჩაწერილი: "დაიურები ღვივები ვარ წარმოშობით. კაცი შამაკვლობია  
იკაკო პაპას და სოფ. ხუღანტიდან წამოსულა. სამი ძმანი ყოფილან და  
თორღვას ჯარს შეპყრიან. ეს თორღვა ბაგრატიონის წაბიჭვარი ყოფილა.  
მაგას პყლია ჯარი და თურმე ქისტებზე დალიოდა საღაშქროდ. თორღვამ  
დაასახლა ჩვენი წინაპარი. ცოლიც მანდ შერთეს და ხარ-ქვებით შეეყა-  
რა ჰინჭარაულებს. მერე იმდენად გამრავლდა ჩვენი გვარი, რომ 25 ია-  
რალის წამლები ყოფილა. მუცო-არღოტი-ხახაბოს ხაღბს უძვეამს: მოლი ეს  
ხაღბი დავხოცოთ. მაშინ ჰინჭარაულები ვიყავით, ხარ-ქვებით შეყრის  
შემდეგ. ორწყალია, იქ უღლებითაღ ღული სამივე სოფელს და იელი ჩაუყ-  
რით ამ ხაღბს შიგ. ერთ ჩვენ კაცს მამიაურების ქალი პყლია ცოლად.  
მამიაურებს უძვეამთ, ჩვენს დას არ მოგაკვლევინებოთ. ეს ქალი ძმებმა  
წამიყვანეს, რომელსაც სახელად ერქვა დაია. ჩვენი გვარის ჰინჭარაუ-  
ლები ყველანი დაიხოცნენ: მამიაურის ქალს ბიჭი ეყოლა. მერე აძქმევი-  
ნა ღელას, ვინა ვართ, საიდანაო. ღელის: საპატივცემოდ დაეწერა დაიაუ-  
რის გვარზე და აქედან წამოვიდა დაიაურის გვარი". საინტერესოა, რომ  
1873 წელს სოფ. მუცოში დაიაურების რვა ოჯახი მოსახლეობდა.

ქიზიშაურები ახიელასა და კალთანაში მკვიდრობდნენ. 1873 წ. კა-  
ლთანაში ქიზიშაურების ცხრა ოჯახი მოსახლეობდა. იმავე დროს, ისინი  
საკმაო რაოდენობით იყვნენ გადასახლებულნი დაბლობის სოფლებში. ეთნო-  
გრაფიული მასალებით, ქიზიშაურებს ხარ-ქვებით შეყრიან გ ო გ რ ა ი -  
ძ ე ე ბ ი, რომელთა სოფელი მდლიანად ზევას დაუტანია. გადარჩენილა  
მხოლოდ ორი კაცი, რის შემდეგაც გოგჩაიძეები გვარმოკლე ყოფილან, სხვე  
ბი ჩაგრადნენ და შეურთდნენ ქიზიშაურებს. ქიზიშაურებმა ბარში გადა-  
სახლების შემდეგ სხვა გვარებიც იყარეს. მაგალითად, ერწოს სოფელ ხევ-  
სურა-სოფელში მოსახლე ჰრელაშვილები ძირად ქიზიშაურები არიან.

სოფ. ახიელაში ხუთი გვარის ხაღბი მოსახლეობდა: ჯ ა ბ უ შ ი ა ნ უ-  
რ ი, ბ ა ღ ი ა უ რ ი, ც ი ს კ ა რ ა უ ლ ი, ო რ ი ა უ რ ი და ნ ა-  
რ ო ზ ა უ ლ ი. ოჩიურები, ცისკარაულები და ნაროზაულები ერთი კაცის  
შდამომავლები არიან. ეთნოგრაფიული მასალებით, მათი წინაპარი გაბიდა-  
ური ყოფილა. გ.თედორაძის მიხედვით, ჯორჯიაული ნაროზაულების, ცისკა-  
რაულების და ოჩიურების საერთო გვარია. " გაბიდაურების შემდეგი გა-  
გრძელება ჯორჯიაულების გვარში გადადის. მათი განაყრები არიან ოჩი-  
ურნი, ცისკარაულნი და ნაროზაულნი [ 5 გვ. 16 ]. ჯორჯიაული ერთ ხაღ-  
ბურ ღექსშიც გვხვდება [ 15, გვ. 6, 345 ]. ჯაბუშაურები "თადრების"  
შდამომავალნი არიან და ახიელის პირველმოსახლედ ითვლებიან. ბალიურის  
წინაპარი კი მჭედელი ყოფილა. გვარს სახელად მამაკაცის სახელი - ბა-  
ღია-უღვეს, რომელიც გავრცელებული სახელი იყო როგორც მთაში, ისე ბა-  
რში.

სოფ. ჰიმლაში მკვიდრობდნენ თ ე თ რ ა უ ლ ე ბ ი და გ ა ბ უ-  
რ ე ბ ი. ეთნოგრაფიული მასალებით, გაბურები ხარ-ქვებით შეყრიან არა-



ბულებს, რადგან ცოტანი იყვნენ. სამეცნიერო ლიტერატურიდან ცნობილია, რომ ხარ-ქვაბით შეყრილობის დროს, შეყრილი თიქმის ყოველთვის გვარს იცვლიდა. გაბურების თავიანთ გვარზე დარჩენა ერთ-ერთი გამონაკლისი შემთხვევა უნდა იყოს. შესაძლოა მოხდა არა ხარ-ქვაბით შეყრა, არამედ შეფიცვა [7], რამაც გვარის შეცვლა არ გამოიწვია.

ხახაბოში მოსახლეობდნენ: მ ი ნ ღ ი კ ა უ რ ი, ხ ა ხ ი ა უ რ ი, ნ ო ს ი ა უ რ ი, მ ა მ ი ა უ რ ი. ხოსიაურების წინაპარი კახეთის სოფ. მატანიდან გადმოსახლებულა. მატნიდან ხახაბოში მოსულ კაცს სახელად დათიკო რქმევია. მთხრობელის სიტყვით, "ხატს წამოყვანია ზამთარში. გრძნობაზე არ ყოფილა. ჩვენი სოფელი (ე.ი. ხახაბო) სულ საგოგოჭურო ვიყავით, გოგოჭურების გვარს ვატარებდით. ხოსიად გვეძახდნენ და დიდი ხანი არ არის, რაც ხოსიაურად დავიწერეთ. საერთოდ, თავიდანვე ხოსიაურის გვარის ვიყავით, მაგრამ გოგოჭურებში შევლილიყ". ასევე გოგოჭურების საგვარეულოში შედიოდნენ ხახაბოში მოსახლე მინდიკაურები, მამიაურები და ხახიაურები. მამიაურების წინაპარი ფშავის სოფელ ცაბაურთიდან მოსულა. ზემოთ მოტანილი მასალიდან აშკარაა, რომ აღნიშნული ოთხი გვარი გოგოჭურთა გვარში (უფრო სწორად, ტერიტორიულ თემში) ხარ-ქვაბით იყო შეყრილი და მიღებული პქონდათ გოგოჭურთა გვარი, რომლებმაც შემდეგ, მოგვიანებით აღიღვიეს თავიანთი თავდაპირველი გვარი. მხოლოდ ერთმანეთისაგან გამოსარჩევდნენ ძირების მიხედვით - "ხოსიად ძირი", "მინდიკათ ძირი"... გვიან ეს ძირები (თავდაპირველი გვარები) კვლავ გვარსახელებად იქცა, ე.ი. მათ აღიღვიეს აღწინდელი გვარი. ჩვენი მასალებით, ხევსურეთში დღეს-გვარიდან სხვა გვარების გამოყოფის ეს ერთადერთი შემთხვევაა, ბასილაურებსა და ჭოლიკაურებთან ერთად.

გარდა ხსენებული გვარებისა, ხევსურეთში მოსახლეობდნენ: ნ ა ც ა უ რ ნ ი (არდოტი, ანდაქი) და ზ ო რ ჩ ა შ ვ ი ღ ე ბ ი (ხონე). 1860 წ. კამერალური აღწერით, ხევსურეთში დასტურდება კიდევ სხვა გვარსახელები, კერძოდ, ბ ი ჩ ი ნ გ ა უ რ ე ბ ი (სოფელი ჭიმლა) და რ კ ი ნ ა უ ლ ე ბ ი (სოფ. ჩირდილი), თუმცა ყველა ეთნოგრაფიული მონაცემით ეს ორი უკანასკნელი გვარი არაბულთა გვარში შედიოდა. რ. ხარაძის მიხედვით კი ისინი არაბულთა გვარის "ძირებს" წარმოადგენდნენ. ამ ეთნოგრაფიული მოვლენის შესახებ უფრო დაწვრილებით ქვემოთ გვექნება საუბარი.

ამრიგად, ასეთია ხევსურეთში განსახლებულ გვართა მოკლე ეთნოსტორია. აქ მოსახლე 28 გვარიდან უმეტესობა (25) -ურ (-ულ) ფორმანტითაა ნაწარმოები: ა რ ა ბ უ ლ ი, ა ლ უ ლ ა უ რ ი, ბ უ რ ლ უ ლ ი, ბ ა ლ ი ა უ რ ი, გ ა ბ უ რ ი, გ ი გ ა უ რ ი, გ ო გ ო ჭ უ რ ი, ლ ა ი ა უ რ ი, ზ ვ ი ა დ ა უ რ ი, თ ე თ რ ა უ ლ ი, მ ი ნ ღ ი კ ა უ რ ი, მ ა მ ი ა უ რ ი, ნ ა რ ო ზ ა უ ლ ი, ო რ ი ა უ რ ი, ქ ი ს ტ ა უ რ ი, ქ ე რ ა უ ლ ი, ქ ე თ ე ლ ა უ რ ი, ქ ი ბ ი შ ა უ რ ი, შ ო თ ე კ ა უ რ ი, ც ი ს კ ა რ ა უ ლ ი, წ ი კ ლ ა უ რ ი, ჭ ი ნ ჭ ა რ ა უ ლ ი, ხ ა ხ ი ა უ რ ი, ხ ო ს ი ა უ რ ი, ჯ ა ბ უ შ ა ნ უ რ ი.

მხოლოდ სამი გვარი ირთავს სხვა სუფიქსს. ერთი მათგანი - ძე ფორმანტიმ ბოლოვდება (ზარიძე), ერთიც სადაურობის მაწარმოებელი - ელ სუფიქსით მთავრდება (ლიქოკელი), რომელსაც რ. ხარაძე "ტოპონიმიკურ გვარს" უწოდებს. თემცა, ამავც ღროს, ორივე ამ გვარსახელს სხვა, მეორე (-ურ ფორმანტიმ დაბოლოებული) პარალელური გვარსახელიც უკონდა. ზარიძეები ხორნაულის გვარს ატარებდნენ, ლიქოკელების უმეტესობა სისაურისას. ხევსურეთში ერთი ცალკე მღვთმი გვარია - მურლუევი, რომლებიც, როგორც აღვნიშნეთ, თავდაპირველად მურლუეები უნდა ყოფილიყვნენ. ხევსურეთში - ძე ფორმანტიმ დაბოლოებული სხვა გვარიც ყოფილა (გოგჩაიძე), რომლებიც ქიბიშაურებს შეყრიან.

გამოთქმულია მოსაზრება, რომ -ურ (-ულ) სუფიქსით დაბოლოებული გვარები XVII ს. დასაწყისში უნდა წარმოქმნილიყო, კერძოდ ვ. ნიკონოვი წერს: "Время возникновения горских фамилий точно не установлено, но можно предполагать, что это было начало XVII в.". [25, გვ. 30]. ყოვლად უსაფუძველ ამ თეზისს ძნელია დაეთანხმოს. ჩვენი აზრით, ქართული გვარსახელები და, მათ შორის -ურ (-ულ) სუფიქსიანები, ბევრად აღრიჩილი წარმონაქმნია. აქვე ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ აღნიშნული ფორმანტიმ გაფორმებული გვარსახელები მხოლოდ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთისათვის როდია დამახასიათებელი და ამავც ღროს აქ ის ერთადერთი ფორმანტი როდია. -ურ (-ულ) სუფიქსი რომ მხოლოდ აღმოსავლეთ საქართველოს მთისათვის დამახასიათებელი არ არის და რომ ის გავრცელებული იყო საქართველოს სხვა ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ რეგიონებში, კარგად ჩანს "ტბეთის სულთა მატიანედან" [13], რომლის უძველესი და ძირითადი ქრონოლოგიური ფენები XII-XIII საუკუნეებით თარიღდება. ამ ძეგლში, რომელშიც სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს გვარსახელებია შეტანილი, ქართული გვარსახელებისათვის დამახასიათებელ სხვა სუფიქსებთან (-ეთ, -ძე, -შვილი, -ელ, -ფხე, -ში და სხვა) ერთად, -ურ (-ულ) სუფიქსიც გვხვდება [13]. ამრიგად, -ურ (-ულ) სუფიქსიანი გვარები არც მხოლოდ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთისათვის დამახასიათებელი მოვლენაა და არც XVII საუკუნეშია წარმოქმნილი. გვხვდება რა ამ ფორმანტიმ დაბოლოებული გვარსახელები XII-XIII სს. წყაროში, მათი წარმოქმნა, რა თქმა უნდა, უფრო ადრე პერიოდისათვის უნდა ვიკულისხმოთ.

-ურ (-ულ) ფორმანტი, როგორც ცნობილია, მხოლოდ ქართული გვარსახელებისათვის დამახასიათებელი მოვლენა არ არის; ის აწარმოებს ტოპონიმებსაც. ამავც ღროს, ცნობილია, რომ ქართული ენის ზოგიერთ დიალექტში (გმურში, კახურში) ის სადაურობის მაწარმოებელ -ელ ფორმანტს უთანაბრდება [16, გვ. 128]. -ურ (-ულ)-ით ნაწარმოები ტოპონიმები გავრცელებულია როგორც აღმოსავლეთ, ისე დასავლეთ საქართველოში. როგორც სამარდლიანად შემიშნავს გ. ხორნაული, -ურ (-ულ) ფორმანტი ქართულ გვარსახელებში (და ტოპონიმებში) კუთვნილებას აღნიშნავს [20, 38-45]. მაგალითად, გიგაური, ე.ი. გიგასი, გიგას შვილი. ეს სუფი-

ქსი თავისი მნიშვნელობით -ძე-სა და -შვილს უთანაბრდება. აქვე დავ-ძენთ, რომ ქართულ საისტორიო საბუთებში ზევრი ტომონიმი (ამ შემთხვევაში მამულის სახელი) გვხვდება -ურ(-ულ) ფორმანტით ნაწარმოები, რაც მხარს უჭერს მოსაზრებას აღნიშნული სუფიქსის კუთვნილებითი მნიშვნელობის შესახებ. ერთი მაგალითი: "ვანთას წმინდის დავითის მამულები ქოქიაური, ჭონიაური, დევდარაული..." (1710 წ. საბუთი) [14-ბ, გვ.228] მამულის ეს სახელწოდებანი მიუთითებენ მის მფლობელზე (ხშირად პირველ-მფლობელზე). ქოქიაური, დევდარაული, ჭონიაური ნიშნავს ქოქიას, დევ-დარის, ჭონიას კუთვნილ მამულებს.

ქართული გვარსახელების შესახებ ვრცელ ექსკურსს ბოლოს გვინდა დავუმატოთ შემდეგი. ჩანს, -ურ(-ულ) სუფიქსს თავდაპირველად ქართული გვარების წარმოების მდებარეობითი სქესის ფუნქცია აქონდა, საქართველოს ყველა ყუთხეში თუ არა, მის ზოგიერთ ისტორიულ-გეოგრაფიულ პროვინციაში ეს აშკარაა. ეს ვითარება კარგად ჩანს ისტორიული სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს "ტბეთის სულთა მატთანეს" ძეგლიდან და ქართლის, კახეთის, იმერეთის უკანასკნელი დროის ყოფიდან და დიალექტოლოგიური მასალებიდან. დასახელებული ძეგლიდან აშკარაა და ეს გამომცემელმაც კარგად შენიშნა, რომ "ძეგლისეულ გვარებში -ულ და -ურ მწარმოებლებით, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ნაწარმოებია მხოლოდ ქალის გვარები და სახელები. ეს გვარები მიღებულია მამაკაცის სახელებიდან ან გვარებიდან. ხშირად მამაკაცის ერთი და იგივე სახელიდან იწარმოება მამაკაცის გვარიც -ძე ან -ეთ-ის საშუალებით და გვარიც -ურ, -ულ და -ფხე მწარმოებლებით" [13, გვ. 40]. კიდევ ერთი ამონაწერი: "იგივე სუფიქსი (იგულისხმება -ურ (-ულ)-რ.თ.) საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში გამოყენებულა გათხოვილი ქალის გვაროვნული კუთვნილების აღსანიშნავად. გელაშვილის ქალს ქართლსა და კახეთში საქმრეულნი გელაურად იხსენიებენ, ასევე გოგოლაურად ითვლება გოგოლაძეებისაგან რძლად მიყვანილი ქალი. ამგვარად სცოდნიათ ქიზიყშიც. შანშიაშვილების გვარიდან გამოთხოვილ ქალს შანშაურას უხმობენ"... [9, გვ. 72-73].

დავუბრუნდეთ ისევ ხევსურულ გვარებს. ზემოთ ჩამოთვლილი გვარების გარდა, ეთნოგრაფიული მასალებით ისტორიულად აქ ბევრ სხვა გვარსაც უცხოვრია. აღბათ, გაჭირდება სრული სურათის აღდგენა, თუ რამდენი ასეთი გვარი მკვიდრობდა ხევსურეთში, მაგრამ მიახლოებითი სურათის აღდგენა მაინც შესაძლებელია. ამ თვალსაზრისით საგულისხმოა აღ. ოჩიაურის ხელნაწერი მასალა ხევსურეთში აღრე მცხოვრები და ამოწყვეტილი გვარების შესახებ. ბევრი, დღეს არარსებული, გვარი გვხვდება ხევსურული ხალხური პოეზიის ნიმუშებში [15; 17]. მხოლოდ უნდა აღინიშნოს, რომ ხალხურ პოეზიაში პიროვნებათა მოხსენიებამ შეიძლება მკვლევარი ზოგჯერ შეცდომაში შეიყვანოს, რადგან აქ -ურ (-ულ) სუფიქსიანი მამაკაცის სახელებიც იყო გავრცელებული. ამავც სუფიქსით არაიშვიათად იწარმოებოდა გვარის დანაყოფიც. შევეცადეთ ლექსებიდან ამოგვეკრიფა ის სახელები,

რომლებიც კონტექსტის მიხედვით ნამდვილად გვარსახელია. ლექსებში მოხსენიებული ზოგიერთი გვარი ამოწყდა, ზოგი ბარში გადასახლდა, ზოგიც სხვა, დიდ გვარებს შეეყარა და ისინი, ჩვეულებრივ, ამ დიდი გვარების პატრონობით ეთაყვანებოდნენ. ამდენად, პოეზიის ნიმუშებს განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს, რადგან ისინი ხევესურული გვარების შესახებ ხშირ შემთხვევაში ძალიან ძველ სურათს გვიხატავენ. აქვე დავძენთ, რომ ლექსებში მოხსენიებული პიროვნებანი ძირითადად კაი ყმები, მებრძოლები, ქისტებთან მეომარნი, კარგი ვაჟკაცები არიან. დავასახელებ მხოლოდ ზოგიერთ მათგანს: ქ ი რ ბ ა რ ა უ ლ ი - "ზენ-უბნით ჩამოემარდნეს ქირბარაულნი ძმანია. კვათეს ჩაყარეს ღამქარი, ხოცეს ზურაბის ჯარია" [15, გვ. 5]; მ ი ს უ რ ა უ ლ ი - "ჭორმეშავ ქალებ ტიროდა: "ქმოსტში წვიმს, აქაც მოგვივა. გაზაფხულ რახან მოვადის, მარტია ვეღად გაგვივა..." [15, გვ. 6]. ბ ა ლ ა ხ ა უ რ ი ძ ე ანუ ბ ა ლ ა ხ ა უ რ ი ჳიმღელები-ორ სხვადასხვა ლექსში მოხსენიებული არიან შიშია და მინდია ბალახაურიძეები - "ღისწულ ორ იონურთი, ბალახურიძე გვარია" [15, გვ. 30]; მ ა მ უ კ ა უ რ ი - ლექსის მიხედვით მამუკაური ბერდია შიოლა ლულუშაურის მკვლეელია. ის ბლეელი ყოფილა [15, გვ. 14]. ბარში ჩამოსულ მეომარ ხევესურთა შორის ერთ-ერთ ლექსში გვხვდება გვარი ნ ა თ გ უ რ ი [15, გვ. 18]. ჩანს, ეს გვარი ხევესურთიდან თიანეთის სოფ. სახასაში გადასახლებულა [21, გვ. 43]. ლექსში "ხევესურები თუმეთში ლეკების წინააღმდეგ" გვხვდება ორი ხევესურული გვარი ხ ა ხ ი კ ა უ რ ი დ ა პ თ ხ ი - ლ ა უ რ ი [15, გვ. 63, 76]; მ ა რ ი ა მ უ ლ ი ძ ე ანუ მ ა რ ი - ა მ უ ლ ი [15, გვ. 36]. ეს უვარიც თიანეთის მხარეს გადასახლებულა [21, გვ. 50]. ღღეს კი სოფ. დილოშინში გადასახლებულნი; აბულეთაური [15, გვ. 63]. ისინიც თიანეთს გადასახლებულან [21, გვ. 84]; მ უ ჟ ლ ა რ ა უ ლ ი [15, გვ. 74]; გ ე ლ დ ი ა უ რ ი [15, გვ. 79] - ამ გვარის შესახებ ენოგრაფიული მასალები ზემოთ გვექონდა მოტანილი. ფიქრობთ, უკეთესი იქნება ბოლოს სრულად მოვიყვანოთ ლექსი "ნარჩევი ხალხი":

"მითხოს ალდი ჯობ მამაცად, მშავლებს ჯომ კუკუმაური,  
 თუმებსა ღუის ღუხუმი, გუდამაყრელ ბუბუნაური,  
 მოხვეთ ლულუშაური, ხევესურებს ხომურაული.  
 ხმლის ქნეველ, ფარის ფარებად მარტია მისურაული.  
 ამაგის გვერდის სადგომად იმედა მინანაური.  
 ცხვარს ვინ მოზვერავს მითხოსა? - ახალა შუქიაური.  
 ვინ ჩავას მოზვერულზედა? - გამახელ თემროზაული.  
 კაცსა ვინ მოხკლავს მითხოსა? - ჩააცვეს ბაბურაული.  
 ხუთ ხუთს ვინ ჩახოცს მარტოი? - ძაღლიკა ხიმიაური.  
 ვინ გაღმეტლების ღამქართა? - ლლეღი არიშაული" [15, გვ. 17].

ხალხურ ლექსებში ძოხსენიებული გვარების შესახებ ეთნოგრაფიული მასალაცაა. აი, ზოგიერთი მათგანი (მასალის ნაწილი მოგვაწოდა ივ. წიკლაურმა): "მამუკაური ღღეს გიგაურთა გვარის ერთ-ერთი მამაა; მამრამულიძეებს გუდანში უცხოვრიათ. ანდრეზით ქიჩბარაული გუდანის მკვიდრი იყო. ხალხურ ლექსებში გვხვდება ინა ქიჩბარაული. იგი გუდანის ჯვარის მედროშე ყოფილა კრწანისის ბრძოლაში; ბურღვიანული ბურღულების ძველი გვარია. თავდაპირველად ასე გამოითქმოდა. ბურღვიანულები მოსახლეობდნენ ოსენაურთაში. ახლა ნასოფლარია. ხევსურული ანდრეზების მიხედვით ძველი ხევსურეთის გვარები ყოფილა: კ ა ლ ა უ რ ი, რ უ რ - თ ა უ ლ ი, ფ ე რ ა უ ლ ი. პირველი ორი გვარი რომის მკვიდრი ყოფილა, მესამე - ხახმატის. ივ. წიკლაურის ეთნოგრაფიული მასალებით, ჩურთაულების ნაწილი ამოწყდა, ნაწილი კი ხატმა გაასახლა. "ფაფარენაში ადრე მოსახლეობდნენ თურმე ღ ო მ ო უ რ ე ბ ი. მათი ნამოსახლარები არის სარჩევთ გორს". ხევსურულ ფოლკლორში გვხვდება ღ ო მ ნ ი ა უ - რ ი ბ ი ს გვარიც. XVIII ს. I მეოთხედში, მოსახლეობის აღწერის თანახმად, ლომნიაურები გადასახლებული ჩანან არაგვის ხეობის მთისწინეთში სოფ. თვალევში. აქ მოხსენიებულია ვინმე "ლომნიაური იმარინლო" [21, გვ. 39]. ხევსურეთში უცხოვრიათ, აგრეთვე, შ ა რ ვ ა ნ ა უ - ლ ე ბ ს, რომლებიც გუდამაყარში გადასახლებულან. აკ. შანიძე ლექსის "შარვანაული". განმარტებაში წერს: "შარვანაულნია გვარად გამსის ორი კომლი (ორიც ქართლშია გადასახლებულიო)". "ზურაბ ერისთავს უნდოდა განთქმული გმირის მიქა შარვანაულის (წინათ ხევსურის, შემდეგ გუდამაყარელის) დამორჩილება. ბაღნა თლოშიაურს (გუდამაყარული გვარი იყო - რ. თ.) უსწავლებია დარანი შარვანაულისა" [17, გვ. 158]. ე. ი. ზურაბ არაგვის ერისთავის დროს შარვანაულები ხევსურეთიდან გუდამაყარში იდრი ხნის გადმოსახლებულები ყოფილან.

ამრიგად, დასახლებული გვარებიდან ზოგი ამოწყდა, ზოგიერთი სხვაგან გადასახლდა, ზოგიერთი კი ხარ-ქვაბით შეეყარა უფრო ძლიერ გვარს და თავისი გვარი დაკარგა. გვარების გაქრობის სამივე შემთხვევა ძირითადად ხევსურეთის, ამ მაღალმთიანი რეგიონის სოციალური სტრუქტურითა და საზოგადოებრივი ყოფით იყო განპირობებული. კონკრეტული მაგალითები: ალ. ოჩიაურის ზემოთ დასახლებული მასალების მიხედვით სოფ. კისტანსა და ჭეჭყეთში პ ა პ კ ი ა უ რ ე ბ ს უცხოვრიათ, რომლებიც ამოწყვეტილან. ნაწილი ხორხში გადასახლებულა, ხოლო ხევსურეთში დარჩენილი მცირე ნაწილი ჭინჭარაულების გვარში შესულა და მათი ადრინდელი გვარი ჭინჭარაულების ერთ-ერთ მამად (მამიშვილთად) გაჩაქმნილა. რ. ხარაძის მიხედვით კი ჭეჭყეთელი პაპკიანურები ჭინჭარაულთა გვარის ერთ-ერთი ". ძირი" იყო [18]. თ. ოჩიაურს მოტიანილი აქვს მასალა ("წარმოადგენები ღეცებზე"), საიდანაც აშკარად ჩანს, რომ პაპკიანური გვარი იყო: "ჭეჭყეთიონ ყოფილ. იმან ვერბ თუ დახკარგ. იბივად მაკელ ველზე სადამ. წამიაცვან, მარცვად ჩაუსრისად გაუკვირდ. - პაპკიანო, - უთქომ ერთუფცივ ვისამ. ღევ ვერბდ მაშჩვენებივ. გადამხტარ ეს პაპკიანური (ჭეჭყეთიონის გვარი), ორჯერ დაუკრავ ხმადი. ორჯერ უნდა დახკრას. მესამედ

უნდა უფროსად, რომ სამებამ დაგისამისა. ის პაპკიაურ გამაქცეულ, მისულ სახელში, შაუსწრავ კარ მალუკეტავ. პაპკიაურ ყოფილა იმათი გვარი. ჰინჭარაულთი ეწერებთან, ისე კი პაპკიაურები, ჰინჭარაულები" [100, გვ. 171].

წიკლაურთა გვარის ერთ-ერთი მამა იყო უ თ უ რ გ ა უ ლ ი, სოფ. ამლაში. აღ. ოჩიაურის მასალებში უფურგაული ზოგან გვარსახელადა დასახელებული. თავდაპირველად უფურგაული იყო გვარი, რომელიც შემდეგ წიკლაურთა გვარში შესულა. მათი ნაწილი ერწოში გადასახლებულა. უფურგაულნი შატბელი ჰინჭარაულების ერთ-ერთი ძველი მამაც იყო.

არხობში, სოფ. ორბელდაში უცხოვრიათ ო რ ბ ე ლ ე ბ ს, რომელიც ხევსურეთიდან გასახლებულან. ს. მაკალათიას ამ გვარის შესახებ ჩაუწერია: - "პირველად ამლაში უცხოვრიათ ჭოლიკაურებსა და ორბელებს, რომელიც ძმთაშვილები ყოფილან. მაგრამ ხალხური თქმულებით ბაგრატიონ მიფეს ისინი უნათლავს და ვისაც ქრისტიანობა არ მიუღია, აქედან აყრილან და თათრეთში გადასულან. ამაზეა ნათქვამი:

"აღგენ, წავიდნენ ორბელნი,  
იმერეთს წყალსა გახლესა,  
იმას კი ვერავინ იტყვის,  
არ იყვის იმთ წახლესა" [8, გვ. 77].

ორბელთა შესახებ გადმოცემით ამჟამად ჩანს, თუ როგორ ავრცელებდა ძალით სამეფო ხელისუფლება ქრისტიანობას და როგორ ეწინააღმდეგებოდა ამ მოვლენას ადგილობრივი მოსახლეობა, რომელიც პროტესტს აყრიდა და სხვაგან გადასახლებით გამოსაბრუნებდა, რაც შეეხებოდა ჭოლიკაურებს, ზემოთ ნათქვამი გვქონდა, რომ ისინი წიკლაურთა გვარში იყვნენ შესული. ამ დედალზრისით საგულსხმოა, რომ წიკლაურთა გვარის ჭოლიკაურთა შტოს საკუთარი სალოცავი (იახსარი) ჰქონდა.

ენოგრაფიული მასალებით, ხევსურეთში უცხოვრიათ კ უ კ უ მ ა უ რ ე ბ ს ა ც, რომლებიც ფშავში გადასახლებულან. ზემოთ მოტანილი ხალხური ლექსის მიხედვით კუკუმაურები უკვე ფშავის მკვიდრები არიან. სოფ. ჰინჭოში დასახლებულებს სამი სხვადასხვა გვარისათვის ( ხუმარა-შვილი, ჯღუთაშვილი, თედრაული) მიუციათ დასაბამი.

სოფ. ბაცალიგოში უცხოვრიათ ბ უ ლ ნ ი ა უ რ ე ბ ს, რომელთა ფშავში გადასახლებული ნაწილი ბუნდიაშვილად იწერება (სოფ. კუჭეჭა). რ. ხარაძის მასალებით, ბუნდიაური რკინაულთა ძირის ერთ-ერთი ძველი მამა იყო და ისინი მკვიდრობდნენ ბაცალიგოში, ჩხუბასა და აყნელში.

ენოგრაფიული მასალებით, ხევსურეთის სოფ. შატბელში უცხოვრიათ ჯ ა ლ ა ბ ა უ რ ე ბ ს (ხალხური ლექსიცაა: "შატბელს ქავის კარს ატირდა ჯალაბაურის ქალია: აღარ მოვიდეს წასულნი მჭედლური-დ წიქა, ძმანია" - [15, გვ. 37], რომლებიც ენოგრაფიულად ხელმისაწვდომი დროისათვის ჰინჭარაულთა გვარის უფურგაულთა ძირის ერთ-ერთ მამას წარმოადგენდნენ (რ. ხარაძის მიხედვით). ხევსურეთში ჯალაბაურთა გვარის

სიძლიერესა და სინრაველზე მრავალი გადმოცემა ნიუთიფებს. გარკვეული მიზეზების გამო, ჯაღაბაურები ფშავში, გუდამაყარში და თიანეთში გადასახლებულან. ნაწილი, ხევსურული ტერმინი რომ ვინმარო, დალეულან. გადარჩენილი მცირე ნაწილი კი შატილელი ჭინჭარაულების გვარში შესულა, ხარ-ქვაბით შეყრიან.

ახლა არაბულთა გვარის შესახებ. მხნობელი გადმოგვცემს: "ყველა არაბული არაბული არაა. მე, მაგალითად, ე ლ გ უ ჯ ა უ რ ი ვარ. ნასში ბევრნი არიან გამოქცეული გვარები ბარიდან. არაბულები ძლიერ იღგა და ხარ-ქვაბით შეფიცულები ვართ. მივიდნენ და დაეწერნენ არაბულების გვარზე. გაფიცულებია. არაბულების გვარში წერია: იღგუჯაური, ფიცხელაური, ბიჩინგაური, ბაბურაული, რკინაული და სხვები. ესენი ყველანი შეფიცულებია არაბულების გვარში". ალ. ოჩიაურის მასალით ველგუჯაურები ხევსურეთში თავის დროზე ძლიერი გვარი ყოფილა, რომლებიც გათავებულან. გადარჩენილა ერთი ვაჟი, რომელიც ძალიან აღარ გამრავლებულა. ამკარაა, მცირერიცხოვანი ველგუჯაურთა გვარი შემდეგ არაბულთა გვარში შევიდა, ხარ-ქვაბით შეეყარა მათ.

არაბულების გვარზე არიან გადასული სოფ. მისახში, აყნელში და დათვისში... მისახლე ხ ო შ უ რ ა უ ლ ე ბ ი (რ. ხარაძის მიხედვით: რკინაულთა ძირის ერთ-ერთი ძველი მამა). ეთნოგრაფიული მასალა: "სუსტი გვარი ყოფილან ხომურაულები, სამ-ოთხ ოჯახს არ გასცდნენ თურმე. მოუყვანიათ სამხვეწროდ ხატში ხარი და მერე ამ ხატის - ბაცალიგოს პირქუშის-ყმად ითვლებიან. "პირქუში" ბაცალიგოს ხეობის არაბულთა სალოცავია. ხარ-ქვაბით არიან ხომურაულები არაბულებთან შეყრილები. თავის დროზე გვარი არ შეუცვლიათ ხომურაულებს, ნაგრამ მერე მიიღეს თანდათან არაბულების გვარი, შეერწყნენ არაბულებს" (მამუკა იმიდას ძე არაბული. ქ. ღუშეთი).

მოწმათს, აწესის და ბაცალიგოს არაბულების უმეტესობა აღრე ფ ი ც ხ ე ლ ა უ რ ე ბ ი ყოფილან (რ. ხარაძის მიხედვით ფიცხელაური ერთ-ერთი ძველი მამა). ისტორიულად ხევსურეთში ფიცხელაური გავრცელებული გვარი ჩანს, რომლებიც თანდათან გადავიდნენ არაბულების გვარზე. ვ. ბარდაველიძეს მოაქვს შემდეგი ეთნოგრაფიული მასალა: "ამ სოფელში (მოწ - მათში) სულ არაბულები ვართ, გვიამბობს მხნობელი, ძირად ფიცხელაურები. ჩვენ ბაკურხევიდან ვართ გადმოსულები. უწინ ეს ადგილი ცაბაურებს (ე.ი. ფშაველებს - რ.თ.) ჰქვიათ. ჩვენ ბაცალიგოშიც დავდივართ სალოცავად" [3, გვ. 21]. დავძენთ, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთისწინეთსა და ბარში ბევრი გვარი მოსახლეობს, რომლებიც ხევსურეთიდან არიან გადმოსახლებული და თავიანთ თავდაპირველ, ძირ-გვარად ფიცხელაურს ასახელებენ. ზემოთ ნათქვამი გვექონდა, რომ ფიცხელაურებს ოდესღაც ლიქოკის ხეობაშიც უმკვიდრიათ, რომლებიც ხევში გადასახლებულან.

არაბულთა გვარი სხვადასხვა გვართა შეყრილობის გზით რომაა მიღებული, ჩანს გ. თედორაძის წიგნიდანაც: "ხევსურების თქმით წმინდა არაბულები წინხალში ცხოვრობენ და იყოფიან ოთხ თაიბად..." "წმინდა არა-

ბუღა ფრატრია: ელგუჯაური, ბარისახვანი, ოზულანი, კავკავნი" [ნ, გვ. 10]. ვ. ბარდაველიძეს არაბუღა გვარის გორელაურ მამიშვილობის შესახებ ჩაუწერია: "გორელანი ცალკე არიან, სხვანია. გორიდან არიან წამოსული" [ვ, გვ. 25, 27].

არაბუღების გვარს ატარებენ, აგრეთვე ძირად რ კ ი ნ ა უ ლ ე ბ ი (რ. ხარამის მიხედვით არაბუღა ერთ-ერთი "ძირი"). რკინაული ადრე ცალკე გვარი რომ უნდა ყოფილიყო და რომ ისინი ხარ-ქვაბით შეყრილები არიან არაბუღებში, ამის ერთ-ერთი დამადასტურებელია შემდეგი სოციალურ-რელიგიური ხასიათის ეთნოგრაფიული მასალა. ვ. ბარდაველიძეს დაუდასტურებია, რომ უკანხალელი რკინაულები არ შედიოდნენ სამი გვარის (ჭინჭარაული, არაბული, გოგოჭური) სამაგანძურთ გაერთიანებაში. ლოგიკურად თუ ვიმსჯელებთ, საერთო ხევსურული წესის მიხედვით, რკინაულნიც უნდა ყოფილიყვნენ სამაგანძურის შემადგენლობაში. მაგრამ: უნდა ითქვას, რომ ხარ-ქვაბით შეყრის დროს აუცილებელი არ იყო სამაგანძურში შესვლა. ასეთი ფაქტები სხვაგვარადაა. თავისთავად ცხადია, რკინაულები თავიდანვე არაბუღები რომ ყოფილიყვნენ, ისინი, როგორც აღნიშნულ გვარის დანაყოფი, სამაგანძურის წევრები იქნებოდნენ.

ასეთია მოკლედ ხევსურეთში გვარების გამსხვილების პროცესი, რაც გარკვეული სოციალური განვითარების დონით იყო განპირობებული. ხდებოდა სხვადასხვა მცირერიცხოვანი და სუსტი გვარების ძლიერ, მრავალრიცხოვან გვარებში შესვლა. ჩვენს მთაში "ფიქტიური ნათესაობით" შექმნილი გვარების არსებობა ჯერ კიდევ ადრე მ. კოვალევსკიმ შეამჩნია [შ, გვ. 73]. მ. კანდელაკის სამართლიანი აღნიშვნით ხელოვნური დანათესავების წეს-ჩვეულება აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში აპირობებდა ამანათობის საფუძვლებსაც [7, გვ. 57-58]. ზემოთ ჩვენ ცოტა მასალა როდი გვქონდა მოტანილი იმ მოსაზრების სასარგებლოდ, რომ მთელთა ამა თუ იმ გვარში (ტერიტორიულ თემში) ბევრი იყო ხელოვნური დანათესავების გზით შეყრილი. ხევსურეთში მცირერიცხოვანი გვარების დიდ და ძლიერ გვარებში შესვლა ფაქტიურად წარმოადგენდა ტერიტორიული თემის ჩამოყალიბების ერთ-ერთ გზას. ამასთანავე, ეს სოციალური მოვლენა აწონანსწორებდა აქ არსებულ სოციალურ სტრუქტურას და ერთგვარად ხელს უშლიდა ამ სოციალურ სტრუქტურასა და საზოგადოებრივ ყოფაში დისონანსის შეტანას.

ფიქტრობთ, ზემოთ მიმოხილული მასალა ერთგვარად ხსნის ხევსურული გვარის სტრუქტურის საკითხსაც. რ. ხარამის ხევსურული გვარები შესწავლილი აქვს სამი ძირითადი გვარის - არაბუღების, ჭინჭარაულების და გოგოჭურების - მაგალითზე. მისი მსჯელობით, ხევსურული გვარები შედგება ძირებისაგან, "ძირები" კი ჯერ ძველ და შემდეგ ახალ მამათაგან. მეცნიერს ეს ე.წ. "ძირები" მიაჩნია გვარის გამრავლების შედეგად დაყოფილ ნათესაურ ჯგუფებად [19, გვ. 187-206]. მას მოაქვს არაბუღა გვარის მაგალითი, რომ აღნიშნულ გვარში ოთხი "ძირი" (რკინაული, ჩურაყუური, ველგუჯაური, ბიჩინგაური) გამოიყოფა [19, გვ. 188-189]. ზემოთ



მოტიანილი გვექონდა მასალები, რომელთა მიხედვითაც აშკარად ჩანს, რომ ეს ე.წ. "ძირები" და ამ "ძირებში" შემავალი ზოგიერთი მამანი (მაგალითად, ფიცხელაური, ხოშარაული...) არაბულთა გვარიდან გამოყოფილი "ნათესაური ჯგუფები კი არ არიან, არამედ ეს "ძირები" აღწინდელი გვარებია. რკინაული, ველგუჯაური, ფიცხელაური, ხოშარაული... თავდაპირველად გვარები იყო, რომლებიც ისტორიული და ეთნოგრაფიული თავისებურებების გამო ხევსურეთში არსებული საზოგადოებრივი განვითარების წეს-ჩვეულების ძალით ხარ-ქვაბით შეეყარნენ არაბულების გვარს (ისევე, როგორც ღვინვარაულების გვარს - პაპკიაურები, ჯალაბაურები..., ალღაურების გვარს - ალექსაურები, უშიშაურები, ბაჩიკაურები, გამღვირაულები...), ოღონდ შეინარჩუნეს თავიანთი აღწინდელი გვარის სახელი და გაფორმდნენ არაბულთა გვარის "ძირებად", ან მამებად. ზემოთ ჩამოთვლილი "ძირები" სინამდვილეში არიან "ძირად რკინაული", "ძირად ველგუჯაური" და სხვ. აღნიშნული გაგებით "ძირი" აღმოსავლეთ საქართველს მთისა, მთისწინეთისა და ბარის მეტყველებებში იხმარება წარმომავლობის, თავდაპირველი გვარის აღსანიშნავად. როგორც მთის რეგიონებში, ისე დაბლობში გვარშეცვლის შთამომავლები იტყვიან: "ვარ არაბული, მაგრამ ძირად ხოშარაული", "ვარ ჩხუტიაშვილი, მაგრამ ძირად ღვინვარაული", "ვარ ზოტიკიშვილი, მაგრამ ძირად ფისაძე", "ვარ თედრაშვილი - ძირად ბურჯუარი"... "ძირად ყოფნაში" აქ ყველა შემთხვევაში იგულისხმება თავდაპირველი, აღწინდელი გვარი, დედა-გვარი. ასეთი გაგება ჰქონდა ამ სიტყვას ძველ ქართულ ენაშიც. აღ. აბულაძე განმარტავს: "ძირი-ფსვი, მოღმა, ტომი" [1, გვ. 525]. ხევსურეთში ტერმინი "ძირი" ჩვენ ვერ დავადასტურებთ. განსვენებულმა მეცნიერმა ეს ტერმინი შემოიტანა სამეცნიერო მიმოქცევაში, იმდენად, რამდენადაც მხარობლები ხმარობენ: "ძირად ხოშარაული", "ძირად პაპკიაური" და ა.შ. ძირად ყოფნა მხოლოდ მათ თავდაპირველ წარმომავლობას, თავდაპირველ გვარს, ძირ-გვარს მიუთითებს.

რ. ხარაძის ნაშრომში მოტიანილია ისეთი მასალები, რომლებიც ჩვენი მოსაზრების სასარგებლოდ მეტყველებენ: "გაღმოცემის მიხედვით არაბულთა გვარი მხოლოდ ორ ძირად იყოფოდა: ჩურჩაყურად და ბიჩინგაურად. ველგუჯაურნი და რკინაული ბიჩინგაურში შემავალნი იყვნენ" [18, გვ. 188]. საყურადღებოა, ამ მხრივ ისიც, რომ სამაგანძუროს გაერთიანებაში იხსენიება არა სამი გვარი, არამედ ოთხი, "ჩურჩაყური აქ არაბულებისაგან დამოუკიდებლად აღინიშნება..." [18, გვ. 188].

ამდენად, არ მიგვაჩნია გასაზიარებლად შეხედულება, რომ "ამ მიმართულებით ვითარდებოდა გენისის სეგმენტაციის უწყვეტი პროცესი, რის დროსაც არაბულთა ძირის ფუნქციები მის შტოებზე გადავიდა და მველი ძირი-არაბული-უკვე ახლადშექმნილი მონათესავე ძირების გამაერთიანებელ გვარად იქცა" [18, გვ. 188]. აქ ძველი ძირი-არაბული-ახლად შექმნილი მონათესავე ძირების გამაერთიანებელ გვარად კი არ იქცა, არამედ ეს "ძირები" (ზოგიერთ შემთხვევაში "მამანიც") ხელოვნური შენათესავების გზით არიან შესული არაბულთა გვარში. ამ ე.წ. "ძირებს",

ფაქტიურად, შეძენილი აქვე ახალი სოციალური "ლატვირთულობა", ახალი შინაარსი.

მცირერიცხოვანი გვარების მრავალრიცხოვან გვარებში შესვლა ეს იყო ხევსურეთში ტერიტორიული თემის წარმოქმნის პროცესი. შესვლა "ხელოვნური დანათესავების" გზით ხდებოდა, რაც მიზანმიმართული მოქმედება იყო, რათა შეენარჩუნებინათ ტერიტორიული თემის სიმტკიცე. მოკლედ ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ ხევსურეთის სოციალურ სტრუქტურაში ეს იყო ტერიტორიული თემის შექმნის პირველი საფეხური. მეორე საფეხურზე კი უფრო ღილი ტერიტორიული თემების ჩამოყალიბება მოხდა ორ ან სამ გვარს შორის (ტერიტორიული თემის) ფიცის დაღებით. მაგალითად, ასეთ ტერიტორიულ თემს წარმოადგენდა წიკლაურ-ბურღულთა თემი, რომელიც გაერთიანებული იყო სალოცავის - ღიდგორის ჯვრის გარშემო. საერთოდ, ხარ-ქვაბით შეყრა - ეს სოციალური მოვლენა - ბევრად აღრიბდელი წარმონაქმნი უნდა იყოს, ვიდრე ფიცის დაღება. ხარ-ქვაბით შეყრა ტერიტორიული თემის წარმოქმნის პირმშობა, ხოლო სხვადასხვა გვარების (თემების - "თემ-სოფლების" შედარებით მცირე ტერიტორიული თემების) მიერ ერთმანეთთან შექმნავება, ფიცის დაღება, შედარებით გვიანდელი მოვლენა, რამაც, თავისთავად, მსხვილი, გაერთიანებული ტერიტორიული თემების შექმნამდე მიგვიყვანა. მაგრამ, ამავდროულად, ხევსურეთში დაწყებული იყო პროცესი უფრო მსხვილი, მაღალი სტადიის ტერიტორიული ერთეულების წარმოქმნისა (ყველა თემის დამორჩილება სამაგანძურის თემის სალოცავისადმი - გულანის ჯვარისადმი), რაც, ჩვენს აზრით, ვერ განხორციელდა.

ხევსურეთის გვარების სადაურობა-წარმომავლობის შესახებ ზემოთ მოტანილი ეთნოგრაფიული მასალები ამ კუთხის დასახლების შესახებაც მიგვანიშნებენ. ეთნოგრაფიულ მასალებზე დაკვირვება უფრო იმ აზრის სასარგებლოდ იხრება, რომ ხევსურეთის თავდაპირველი დასახლება უნდა მომხდარიყო საოჯახო თემის სტადიაზე, გვაროვნული თემიდან ტერიტორიულ თემზე გადასვლის გარდამავალ საფეხურზე. ხევსურეთში დასახლებულები საოჯახო თემებად სახლდებოდნენ. აქ დასახლებული ამა თუ იმ გვარის წინაპრები, პირველ რიგში, ხდებოდნენ საოჯახო თემის უფროები, რომლებმაც, ამავდროულად, საოჯახო თემის სეგმენტაციის შედეგად გვარებს დაუდეს საფუძველი. პირველად ჩვენ უნდა გვქონოდა არაბას ღილი საოჯახო თემი, ჰინჭარას ღილი საოჯახო თემი, სანაგის საოჯახო თემი და ა.შ., რომელთა გარშემოც თავმოყრილი უნდა ყოფილიყო მათი შთამომავლების რამდენიმე თაობა. თითოეული საოჯახო თემი სეგმენტაციის შედეგად გვარებად გარდაიქმნა. ხოლო ამ საოჯახო თემიდან გამოსულმა მამაკაცებმა საფუძველი დაუდეს პატრონიმიებს, ე.წ. მამანს (მამიშვილობებს). შემდეგ და შემდეგ გაჩნდა ახალი მამიშვილობები. ამავდროულად, გვარი გაიზარდა ხელოვნური დანათესავების შედეგად, რომელიც ძირითადად ორი გზით მიმდინარეობდა: 1) ამანათის გვარში სრულყოფილიან წევრად მიღებით (მიღებული მიგრანტ-ამანათის შთამომავლები ახალ, ცალკე დამოუკიდებელ მამიშვილობას უყრიდნენ საფუძველს) [? ] და 2) ძლიერ გვარებში სუსტი გვარების შესვლით, რითაც ფაქტიურად ჯერ ხდებოდა ტერიტორიული თემის ჩამოყალიბება და შემდეგ გაზარდა. ეს

იყო, აგრეთვე, ერთგვარი გზა ამა თუ იმ დემში სოციალური აღზევების წინააღმდეგ ბრძოლისა და დემის ფარგლებში თანამედროვეებს შორის ერთგვარი წონასწორობის დაცვისა.

ხევსურეთის გვარსახელების შესახებ ზემოთ მიმოხილული ეთნოგრაფიული მასალა, ამ კუთხის ეთნიკური განვითარების სურათის დანახვის საშუალებასაც გვაძლევს. გადმოცემით, ხევსურეთის გვარების უმეტესობა (აგრეთვე, რიგი მამანი) საქართველოს ბარიდან და მთის ზოგიერთი მეზობელი რეგიონიდანაა მოსული. ამავე დროს, ანდრეზებით ხევსურეთის მოსახლეობის ნაწილი (ორიოდე გვარი და ზოგიერთი მამანი) ძირაღ ჩრდილოეთ კავკასიის მეზობელ ეთნიკურ ერთეულთა წარმომადგენლები არიან, რომელთა ხვედრითი წონა, ქართულ ეთნიკურ ერთეულთან შედარებით, რა თქმა უნდა, მცირე იყო. გადმოცემები იმასაც ადასტურებენ, რომ ხევსურეთის ძირითადი ნაწილი, ზემოთ ჩამოთვლილ გვართა მოსვლამდე, დაუსახლებელი იყო. ისიც შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ხევსურეთზე ადრე ფშავი უნდა ყოფილიყო დასახლებული - ხევსურეთის დასახლება ფშავიდან და ფშავის გზით ხორციელდებოდა. აქედან გამომდინარე, თავდაპირველი ფხოვი დღევანდელი ფშავი იყო, რომელიც, ნაწილობრივ, ფშავის მოსაზღვრე დღევანდელი ხევსურეთის ტერიტორიასაც მოიცავდა.

Р.А. Топчишвили

Фамилии хевсур (Некоторые этноисторические и социальные аспекты)

Р е з ю м е

В статье рассмотрены исторические и этнографические вопросы, касающиеся фамилии грузинских горцев - хевсур, обитателей Хевсурети; одной из интереснейших в этнографическом плане областей Восточной Грузии. В отличие от других горных уголков, в Хевсурети зафиксировано сравнительно небольшое число фамилий (всего 28 единиц); большая часть которых (25) образована посредством суффикса -ур /-ул/.

В результате исследования установлены три основные причины исчезновения некогда многочисленных хевсурских фамилий, а именно: полное их истребление, переселение и, наконец, вхождение слабых, малочисленных фамилий под опеку многочисленных, и тем сильных. Отмечанное обстоятельство, в основном, было обусловлено особенностями социальной структуры и общественного быта высокогорного региона. В данной статье особое место отведено третьему пункту исчезновения (или численного сокращения) фамилий. Согласно мнению

Р.Л. Харадзе, выделяемое в хевсурских фамилиях "дзиреби" (буквально: корни, основы) квалифицируются как самые ранние фамильные подразделения. По мнению автора статьи указанные "дзиреби" хевсурских фамилий — суть ранние объединения, которые путем искусственного породнения вливались в русло более сильных и многочисленных фамилий.

В работе рассмотрены также вопросы исторической демографии Хевсурети и история расселения всех фамилий, обитавших в исследуемом регионе.

### ბამრყენიანი ლიტერატურა

1. ი. ა. ბ. უ. ლ. ა. ძ. ძველი ქართული ენის ლექსიკონი. თბ., 1973.
2. ი. ბ. ა. გ. რ. ა. ტ. ი. თ. ნ. ი. ქართლ-კახეთის აღწერა. თ. ენუქიძისა და გ. ბელმოვილის გამოცემა, თბ., 1986.
3. ვ. ბ. ა. რ. ღ. ა. ვ. ე. ღ. ი. ძ. ე. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები. II. ხევსურეთი. თბ., 1982.
4. ვ. ბ. ა. მ. რ. ე. კ. ე. ღ. ი. ზ. ც. ქ. ი. ტ. ი. შ. ვ. ი. ღ. ი. 1700 წლის 5 აპრილის დემოგრაფიული ნუსხა. — "მაცნე" №1, 1973.
5. გ. თ. ე. ღ. თ. რ. ა. ძ. ე. ხუთი წელი ფშავ-ხევსურეთში. წ. II. თბ., 1939.
6. რ. თ. თ. ფ. რ. ი. შ. ვ. ი. ღ. ი. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა მიგრაცია XVII-XX სს. თბ., 1984.
7. მ. კ. ა. ნ. დ. ე. ღ. ე. ა. კ. ი. ქართველ მთიელთა საზოგადოებრივი ყოფა (ამანათობის ინსტიტუტი). თბ., 1982 (საკანდიდატო დისერტაცია).
8. ს. მ. ა. კ. ა. ღ. ა. თ. ი. ა. ხევსურეთი. ტფ., 1935.
9. ი. მ. ა. ი. ს. უ. რ. ა. ძ. ე. ქართული გვარსახელები (სემანტიკა, სტრუქტურა, ეტიმოლოგია). თბ., 1979.
10. თ. თ. რ. ი. ა. უ. რ. ი. მიმოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში. თბ., 1967.
11. თ. თ. რ. ი. ა. უ. რ. ი. ხევსურეთი და ხევსურები, თბ., 1977.
12. ა. რ. თ. ბ. ა. ქ. ი. ძ. ე. მთიულური კომობის ზოგიერთი მხარე. — კავკასიის ეთნოგრაფიის კრებული. III. თბ., 1975.
13. ტბეთის სულთა მატინანე. თ. ენუქიძის გამოცემა. თბ., 1977.
14. ა) ქართული სამარადის ძეგლები. ტ. II, ბ) ტ. IV. თბ., 1972.  
გ) ტ. VIII. თბ., 1985.
15. ა. შ. ა. ნ. ი. ძ. ე. ქართული ხალხური პოეზია. I. ხევსურული. ტფ., 1931.
16. ა. შ. ა. ნ. ი. ძ. ე. ქართული ენის გრამატიკის საფუძველები. I. თბ., 1973.
17. ა. შ. ა. ნ. ი. ძ. ე. თხზულებანი. ტ. I, თბ., 1984.

18. რ. ხ ა რ ა ძ ე. ხევისურული "ძირი" და "გვარი" - "მიმოხილველი. I. თბ., 1949.
19. რ. ხ ა რ ა ძ ე. ხევისურული ანდრეზი, როგორც ხალხური სამართლის წყარო. - "ანალები" - ისტორიის ინსტიტუტის შრომები. თბ., 1947.
20. გ. ხ . ო რ ნ ა უ ლ ი. მთები და სახელები. თბ., 1983.
21. ივ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი. საქართველოს ეკონომიკური ისტორიის ძეგლები. თბ., 1967.
22. Н. Б р е г а д з е. К вопросу об этническом составе населения Грузии в XVII в. - Кавказский этнографический сборник. УИ. М., 1976.
23. М. К а в а л е в с к и й. Закон и обычай на Кавказе, т. II, М., 1890.
24. М. М а ч а б е ლ ი. Экономический быт государственных крестьян Тианетского уезда, Тифлисской губернии. - МИЭБИКЗ, т. V. Тифлис, 1887.
25. В. Н и კ ო ნ ო ვ, География фамилий - источник этнической истории Грузии. - СЗ, № I, 1983.
26. Г. Ч и თ ა შ ა. Изменение и обогащение культуры в результате перемещения населения с гор на равнины в прошлом и настоящем. - Тезисы докладов на заседаниях, посвященных итогам полевых исследований 1965 года. М., 1966.
27. Р. Э р ი ს თ ო ვ. О тушино-пшаво-хевсурском округе. - Записки Кавказ. отд. имп. русск. гогр. общ., кн. III. 1855.

## დ. მელიქიშვილი

### ხევისპირადად საქორწინო წეს-ჩვეულებების სტრუქტურა

როგორც ცნობილია, "საქორწინო რიტუალი ერთ-ერთი ურთულესი კომპლექსია ტრადიციული ყოფითი კულტურისა. მისი ჩამოყალიბება ხდება დიდი რაოდენობით სხვადასხვაგვარი კომპონენტებისაგან, როგორცაა რიტუალური ქმედებანი - სიმბოლური, მაგიური და გართობა-თამაშობის, პრაქტიკული კულტურის ელემენტების, სიტყვიერი და მუსიკალური ფოლკლორი და ა.შ. ის დაკავშირებულია ჩვეულებათა მთელ კომპლექსთან, როგორცაა სოციალური და სამართლებრივი ქონებრივი და საოჯახო ურთიერთობა, რწმენა" (83).

ჩვენ მიერ წლების მანძილზე ქორწინების ინსტიტუტთან დაკავშირებით შესწავლილი წეს-ჩვეულებების საფუძველზე ჩანს, რომ სხვადასხვა ეთნიკურ ჯგუფში ქორწინების ძირითადი სქემა მანხვედრილია, რიტუალების კომპოზიცია მსგავსია.

ხევისპირადად ქორწინების სპეციფიკური ელემენტების გამოსავლენად საჭიროა ქორწინების ორგანიზაციის და კომპოზიციის განხილვა და ამასთანავე, მისი სიუჟეტის მთლიანად წარმოდგენა. ხევისპირადად ქორწინების სტრუქტურის შესწავლა თავისთავად საჭიროა არა მარტო ხევისპირადად საქორწინო წეს-ჩვეულებების სპეციფიკის გამოსავლენად, არამედ ზოგადად ქორწინების ინსტიტუტის მრავალი ელემენტის შესასწავლად.

როგორც ცნობილია, ქორწინების სიუჟეტში წარმოდგენილი მრავალი ჩვეულებითი ელემენტი თავისთავად წარმოადგენს ქცევის ტრადიციულ ნორმებს.

"საქორწინო სინამდვილე - ეს არის აქტების კომპლექსი, რომლებიც განსაკუთრებული თანმიმდევრობით სრულდება, თითოეულს თან სდევს თავისი საქორწინო ფუნქცია და სემანტიკური ერთეული - ფუნქციონალური აზრი. საქორწინო აქტი ესაა საქორწინო წეს-ჩვეულებების უმარტივესი ელემენტი, რომელსაც გააჩნია რიტუალური, ჩვეულებითი ნიშნობრივი ბუნება" [6,72].

ქორწინების წეს-ჩვეულებებში შედის საკუთრივ საქორწინო აქტები და არარიტუალური ქმედებანი. საქორწინო აქტები ესაა ისეთი პრინციპული სახის ელემენტები, რომლებიც მხოლოდ ქორწინებისას ფიგურირებს. ხოლო არარიტუალური ქმედებანი ქორწინების ინსტიტუტში ესაა ისეთი ელემენტები აღამიანთა ქცევიდან, რომლებიც ასახვას პოვენს სხვადასხვა რიტუალებში საერთოდ და აღამიანთა ცხოვრებაში ზოგადად.

მაგალითად, ისეთი წესები, რომლებიც სტუმარმასპინძლობის ჩვეულებას ეკუთვნის, მოქმედებენ როგორც რომელიმე დღესასწაულთან, ისე დაკრძალვასთან, ქორწინებასთან და სხვ. დაკავშირებულ რიტუალებთან.

ქვეყნის ისეთი ნორმები, როგორცაა შეამაჯებლის მიღება, როგორც ჩვეულებრივად ყოველი სტუმრისა, ქალების და მამაკაცების სუფრაზე ცალ-ცალკე დასხდომის წესი, თამარის არჩევა, საღვთაგანების რიგი, სტუმრების მიზობლებში გადაპატიჟება, სპორტული გართობა-თამაშობანი, ბურთაობა, ჯირითი, ნიშანში სროლა და სხვა - ყველა ეს ელემენტი, რა თქმა უნდა, შედის ქორწინების წესების კომპლექსში, მაგრამ არ წარმოადგენს ქორწინების აქტებს, რადგან ქორწინებისათვის ისინი არარიტუალური ქმედებანია.

ქორწინების სტრუქტურის გარკვევისათვის წარმოვადგენთ ხევსურული ქორწინების წეს-ჩვეულებათა მეტ-ნაკლებად სრულ აღწერილობას.

როგორც ცნობილია, საქორწილო წეს-ჩვეულებები სამი ძირითადი ნაწილისაგან შედგება. ესენია: 1. წინასაქორწილო პერიოდი, 2. ქორწილი და 3. ქორწილის შემდგომი პერიოდი. თითოეული ნაწილი თავის თავში შეიცავს მრავალ ელემენტს.

წინასაქორწილო პერიოდი, შეიძლება ითქვას, ყველაზე მეტად არის დატვირთული, აქ შემავალი მრავალი ელემენტი თავისთავად ნაწილდება სხვადასხვა ჯგუფებად. განვიხილოთ თითოეული ცალ-ცალკე.

დაქორწინებისათვის სავალდებულო წინაპირობები. ხევსურეთში, ისევე როგორც კავკასიის სხვა რეგიონებში, წყვილთა შეუღლებამდე გასათვალისწინებელი იყო დაქორწინებისათვის სავალდებულო წინაპირობები. ამ წინაპირობათა შორის, უწინაარეს ყოვლისა, ღებდა ეგზოგამიის საკითხი, ანუ იმ საზღვრების დადგენა, რომელთა შიგნით ქორწინება აკრძალულია. ეს, თავის მხრივ, დაკავშირებული იყო ნათესაური ურთიერთობის ნორმებთან, როგორც საქორწილო კავშირის განმსაზღვრელ ფაქტორთან. ეთნოგრაფიული მასალით ჩვენთვის საინტერესო რეგიონში, ისევე როგორც საქართველოს სხვა კუთხეებში, ფიქსირდება ნათესაობის შემდეგი სახეები: სისხლითი, მოყვრობითი და ხელოვნური, სადაც დაცულია ეგზოგამია. ქორწინება დაუშვებელი იყო მოსისხლე გვარებს შორისაც, თუგინდ გვარები შერიგებულაც ყოფილიყვნენ.

ხევსურეთში თუ გვარის შიგნით მოხდებოდა დარღვევა, გვარი შეიყრებოდა და გამოიანგარიშებდა, თუ რამდენად ახლოს იდგა შამომავლობით ერთმანეთთან ქალ-ვაჟის ოჯახები. თუ ძალიან ახლოს არ იყვნენ, მაშინ გვარი გაიყრებოდა, ხოლო თუ ახლოს იყვნენ, უფროსი მამაკაცები გამოიანგარიშებდნენ, რამდენი მამით იყვნენ დაშორებული და ძმობას გაყრიდნენ. დამნაშავეს ძალს მოუკლავდნენ და საქვეყნოდ იტყობდნენ: " ჩვენ ერთურთისებ ალარ ორთ, ყველამ გაიგას, გაიგონას, რა ჩვენ მამა-ძმობა გაყრილ ას". ამის შემდეგ წავილოდნენ სასაფლაოზე, ვაჟის ახლობელი მიცვალებულის საფლავს ამოთხრიდნენ, წვივის ძვალს ამოიღებდნენ და ორად გატეხდნენ, ერთ ნატეხს ერთ მხარეს გადააგებდნენ, მეორე ნატეხს მეორე მხარეს და დაიძახებდნენ: "ღღის აჟას იქით ჩვენ გაყრილნი ორთ გვარიდადაც, ძვალიდადაც". მერე სალოცავ ჯვარში ქვის სამანს ჩადგამდნენ და გაიყრებოდა გვარი ძმობით [ 1, 127-129 ]:

წესის დამრღვევებს უფლება ეძლეოდათ თავისი ცოდვის მონანიებისა და თემთან შერიგებისა. ამისათვის, ჩვეულების მიხედვით, სავალდებულო წესი უნდა შეესრულებინათ – თემისათვის ეკითხათ უფლება. თუ თემი დარ-  
თავდა ნებას, შემცოდველები "ხარ-ქვაბით" უნდა მისულიყვნენ ხატში და  
პატიება ეთხოვათ. შემდეგ კი ოჯახს შერიგებოდნენ.

### ქ ა ლ ის დ ა თ ა ვ ის ე ბ ის წ ე ს ე ბ ი

ა კ ვ ა ნ შ ი დ ა ნ ი შ ვ ნ ა. ამ წესის მიხედვით ბავშვების  
მომავალი ბელი წყლებოდა მათი მშობლების შეთანხმების საფუძველზე. ეთ-  
ნოგრაფიული მასალის მიხედვით ირკვევა, რომ ხევსურეთში ქალის შერთვა  
უფრო ხშირად აკვანში დანიშვნით სცოდნიათ. ამ წესის თანახმად, მშობ-  
ლები მოილაპარაკებდნენ და დანიშნულს "ღიშანს" (თავშალს, ბუჭელს) მო-  
უტანდნენ, თან წაიღებდნენ არაყს, პურს, საკლავს და სხვ. დანიშვნი-  
სას ქალ-ვაჟი სააკვენი ასაკის (ან შეიძლება ვაჟი ქალზე უფროსი) უნ-  
და ყოფილიყო. დანიშვნის შემდეგ ვაჟის მშობლები ყოველ ახალ წელს,  
ან წელიწადში ორჯერ, მიდიოდნენ ქალის სანახავად არაყით, ქალებით  
( ბელის კვერას" ეძახდნენ ამ.ქალას), ვიდრე რძელად არ მოყვანდნენ  
[ 3,72-98 ].

როდესაც დანიშნულები გაიზრდებოდნენ, დაქორწინდებოდნენ, ხდებოდა  
ისიც, რომ ქალი უარს ეტყოდა და არ წაყვებოდა დანიშნულს. მაშინ ვაჟის  
მშობლები ითხოვდნენ "დანახარჯს", ე.ი. იმის ანაზღაურებას, რაც ამდენ-  
ნი წლის მანძილზე მათთან სტუმრობაში დაეხარჯათ. დაიანგარიშებდნენ,  
რამდენ წელსაც დადიოდნენ და ამის მიხედვით ქალის ოჯახი მათ ერთ ძრო-  
ხას, ან სპილენძის ნივთებს, ან, ზოგ შემთხვევაში, წელიწადში ერთ  
ცხვარს აძლევდა. ინფორმატორების გადმოცემით, წინათ ასე დანიშნული  
ქალი ვაჟს თუ არ წაჰყვებოდა, იგი მას მოიტაცებდა, ხოლო თუ გაეძვიე-  
და, ისევ დააბრუნებდა; მეორედ გაქცეულს ცხვირს ან ძუძუს მოსჭრიდა  
და ასე გაუშვებდა. შემდეგ ეს წესი "სამწუნებრო" ჯარიმით შეიცვალა.  
იგი ხევსურეთში აღარ მოქმედებს და მხოლოდ ინფორმატორების მეხსიერე-  
ბას შემორჩა.

დ ა ნ ი შ ვ ნ ის ს ხ ვ ა ს ა ხ ე ე ბ ი. ხევსურეთში დანი-  
შვნის სხვა სახეებიც არსებობდა. ერთ-ერთი მათგანი იყო ე.წ. "სიტყვით  
დანიშვნის" წესიც. მაგალითად, საღმე ქეიფში ერთს მეორისთვის ხინკა-  
ლი რომ გადაეწოდებინა და ეთქვა: "შენი ქალი დანიშნულია" – ეს დანიშ-  
ვნად ჩაითვლებოდა, მაგრამ მისი ანუღირება ადვილად ხდებოდა.

დანიშვნა შეიძლებოდა რაიმე ნივთით. მაგალითად, ვაჟს შეეძლო ქა-  
ლისთვის ტყვია ან ბეჭელი გადაეცა და უმად თავის ოჯახს შეატყობინებ-  
და – "ჩემობაზე მყავს ქალიო".

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში მხოლოდ ხევსურეთის ეთნოგრაფი-  
ულ სინამდვილეში გვხვდება ქალის დანიშვნის საინტერესო ჩვეულება, რო-  
მელსაც "ხელის დაკვრა" ეწოდება. ასეთი წესით დანიშვნა შეიძლებოდა  
მომხდარიყო ყველა თავშეყრის ადგილზე, ხელის დაკვრით მხარზე,  
ხელის ჩამორთმევით. ხელდაკრულზე იტყოდნენ: "ხელმოკიდებულია",



"ხელდაკრულია". ხელის დაკვრა შეეძლო ვაჟის მამას, ბიძას, ბიძაშვილს, დეიდაშვილს და ვაჟის მიგობარს. ზოგ შემთხვევაში თვით თავსაც შეეძლო ეთქვა: "ცოლი ჩემი ხარ, ჩემი ხელმოკიდებული ხარ, სხვაგან არა გაქვს ნება გაახოცვინოს". თუ ხელის დაკვრის დროს იქვე მახლობლად ქალის ახლო ნათესავეები იყვნენ, ისინი აუცილებლად ვაჟის მხარეს, ე.ი. ხელდაკვრელს ჩხუბს აუტეხავდნენ, მაგრამ ქალი მაინც დანიშნულად ითვლებოდა. ქალის მშობლები გაიკითხავდნენ ვაჟის ოჯახის ვინაობას, თუ ქალის სურვილი არ იქნებოდა, იგი შეიძლებოდა არც წაპყლოდა "ხელისდამკვრელ" ვაჟს.

**ჯ ვ რ ი თ დ ა ნ ი შ ვ ნ ა.** სერგი მაკალათიას ხევისურეთში დამოწმებული აქვს "ჯვრით დანიშვნის" წესი, რომელსაც ეთნოგრაფიულ ყოფაში ჩვენ ვეღარ მივაკვლიეთ. "ჯვრით დანიშვნა იციან ღამის თევაში, როდესაც ხატისაგან დამიზნებულ რომელიმე ოჯახი, მკითხავის რჩევით, "ხატიონს" დაიწვევს. ღამის თევაში ხატის დროშას საკლავს დაუკლავდნენ, ლუღს უღუღებდნენ და მეზობლებს დაიწვევდნენ. ღამის თევაში დასტურ-ხელისნები ერთი დღე-ღამე რჩებიან, ხოლო ღამისმთველები ღვინობენ და დროს გართობაში ატარებენ. ამ ღვინობაში თუ დასტურს ან ხელსაწას, რომელიმე ახალგაზრდა ქალი მოეწონება, აიღებს თერ ქულს და სახუცო კოკობს (თასში) ჩააგდებს ძმისთვის ან შვილისათვის და იტყვის: აი, ხალხნო, ეს ქალი მე დავნიშნეთ, და ხატის ჯვრით ქალს დაამწყალობინებს. ამის შემდეგ ქალსა და მის ჯაღაბს, რაც უნდა ცოლი იყოს სასიძო, უარის თქმა ჯვრის შიშით არ შეუძლიათ, რადგანაც, ხალხის რწმენით, ასეთი პატარძალი სხვა ქმართან ვერ გაიხარებს, ჯვარი მას გაუწყრება, დახუთავს და მოკლავსო".

ჯვრით დანიშვნა წინათ ხევისურეთში გავრცელებული ყოფილა. ამ წესით სარგებლობდნენ სასიძოსაგან მოსყიდული ხატის მსახურნი და სარძლოსაც აღვიღად ირჩევდნენ. დღეს ჯვრით დანიშვნა აქ იშვიათია [2, 175].

**მ თ ა ც ე ბ ი თ ქ ა ლ ი ს შ ე რ თ ვ ა.** ხევისურეთში ქალის შერთვა მოტაცებით თითქმის ჩვეულებრივ მოვლენად მიაჩნდათ (4, 125) მოტაცება ხდებოდა ხან ქალთან შეთანხმებით, ხან კი შეუთანხმებლად. ქალს იტაცებდნენ გზიდან, სახლიდან, მწყემსობიდან, უფრო ხშირად კი სამრევლოდან. არ შეიძლებოდა მხოლოდ სატირლიდან წამოსული ქალის მოტაცება. ხევისურული ტრადიციის მიხედვით, მოტაცება ძირითადად ხდებოდა სამ შემთხვევაში: 1. თუ ქალი დანიშნული იყო და საქმროს იწუნებდა. 2. თუ ქალი და ვაჟი, ორივე თავისუფალი იყო; 3. იმ ქვრივი ქალისა, რომელიც ქმრის სახლმა მამის სახლში გაისტუმრა.

ქალის მოსატაცებლად წავიღოდნენ საქმროს ნათესავეები ან ახლობლები - სამი-ოთხი კაცის შემადგენლობით. მოტაცებული ქალი ძირითადად ცდილობდა ხმა არ ამოეღო, რადგანაც ერიდებოდა ბრძოლასა და სისხლისღვრას. თუ მომტაცებელს მღევარი დაეღვენებოდა, ქმრის სახლს მისთვის საკლავი უნდა დაეხვედრებინა სახლის კართან, რის შემდეგაც ქალის ოჯახი იშვიათად თუ არ დათანხმდებოდა შერიგებაზე. მაგრამ უნდა გავითვალ-

ღისწინით ისიც, რომ შერიგება ამით არ თავდებოდა: სანამ ვაჟი ქალის მამის გვარის ხატში არ დაკლავდა საკლავს, "საგვაროს", მანამ გვარებს შორის სრულ კეთილგანწყობილებებზე ლაპარაკი ზედმეტი იყო. მაგრამ თუ ქალი წინააღმდეგი იყო, მას სრული უფლება ჰქონდა უკან გააპყროდა მდე-ვარს. ამ შემთხვევაში ქალის ხმას გადაწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭებოდა.

**გ ა რ ი გ ე ბ ი თ დ ა ნ ი შ ვ ე ა.** ამ წესით ქალის დანიშვნა ყველაზე მეტად ჩამოყალიბებული რიტუალია დანიშვნის წესებს შორის და მთელს კავკასიაში თითქმის დღემდე მოქმედი ჩვეულებაა. გარიგებით დანიშვნისათვის დამახასიათებელ თავისებურებას წარმოადგენდა ვაჟის ოჯახის მიერ შუამავლების არჩევის აუცილებლობა, რომელთაც ეკისრებოდათ ქორწინამდე არსებული ურთიერთობის მოწესრიგება. შუამავლობას ან-ღობდნენ უფრო მჭერმჭეტყველ, მოხერხებულსა და დარბაისელ ადამიანს, ვაჟის ახლობელს. საშუამავლოდ უფრო შაბათ დღეს ირჩევდნენ, რადგანაც უქმე იყო და მისულსაც და დამხველურსაც მეტი ღრთ ექნებოდა საუბრისათვის. შუამავალი თან წაიღებდა ბეჭედს, ან ვერცხლის ფულს. ქალის სა-ხლში ოჯახის უფროსი შეეგებებოდა და მოლაპარაკებაც მასთან გაიმართებოდა, როგორც ოჯახის წევრთა შორის ყველაზე დიდი უფლებების მქონე პირთან. საუბარი მოკითხვით იწყებოდა. შემდეგ მოჰყვებოდნენ სხვადა-სხვა ამბებს და თანდათან, ისე, რომ შესამჩნევი არ ყოფილიყო, გადა-ვიდოდნენ მოსვლის მიზეზზე. დაიწყებოდა ქალის გვარის შექება და იმა-ზე ლაპარაკი, რომ ამისთანა გვარის ქალს, ასეთივე კარგი ყმაწვილი შეჰყვინის. შემდეგ მოჰყვებოდნენ ვაჟის შთამომავლობის ქებას.

საერთოდ, წესად არ იყო, პირველი მოსვლისთანავე დათანხმება, რაც არ უნდა შესაფერისი საქმრო ყოფილიყო, ის კი არა, როგორც წესი, თითქ-მის არც ერთი ქალი არ გათხოვიდა ისე, რომ შუამავლები სამჯერ, ოთხჯერ, ზოგჯერ კი მეტჯერაც არ მისულიყვნენ მის სათხოვნელად. თავიდანვე და-თანხმება ქალის გვარს ამცირებდა. უარის სათქმელად ქალის მშობლები, ქალის გასათხოვრად მოუმიწოდებლობას, მზითვის მოუზღალებლობას და სხვა მიზეზებს ასახელებდნენ.

პირველად მიღებული უარის შემდეგ შუაკაცების მოქმედება როდი წყდებოდა. ისინი მიდიოდნენ მეორედ და მესამედ, მაგრამ ქალის მშობ-ლები უარით ისტუმრებდნენ, რადგანაც საჭიროდ თვლიდნენ ნათესავ-მოკე-თებთან მოლაპარაკებას და მხოლოდ ასეთი შეთანხმების შემდეგ მიიჩნე-ვდნენ მიზანშეწონილად შუაკაცებისათვის პასუხის მიცემას.

**ნ ი შ ნ ო ბ ა.** ნიშნობა წარმოადგენს ორი საქორწინო მხარის მო-ლაპარაკების საბოლოო დადასტურების გამოთხატველ რიტუალს. შუამავლების ბოლო მოსვლისას, თანხმობის მიღებისთანავე, შუაკაცი თან მიტანილ ბე-ჭედს ან ვერცხლის ფულს გადასცემს ქალის დედ-მამას, რასაც "ლიშანი" ანუ "წინ-წინ ლიშანი" ეწოდება, თვით ამ აქტს კი "ლიშნის დაჭერა". დეახლოებით ერთი თვის შემდეგ ვაჟის ოჯახიდან მისი დედა, მამა და შუაკაცი მიდიოდნენ "ლიშან-სამთხოვროთი" - ესაა არაყი, ნაჭერი, რო-მელზედაც მიკერებულა აბზინდი, ან ვერცხლის ფული დევს და "სამთხოვ-რო ქადა" - ამ აქტს ჰქვია "თხოვა".

მისულ სტუმრებს გაუმასპინძლებოდნენ და საქმე გადაწყვეტილად ითვლებოდა, რის შემდეგაც ხდებოდა "არყით მიყოლა" ანუ წელიწადში ორჯერ ან სამჯერ სამამთილე, ვაჟის ბიძა და ახალგაზრდა შინში წაიღებდნენ არაყს, "ბელის კვერას" და ზოგჯერ საკლავსაც.

### პერიოდი დანიშენიდან ძორჭილამდე

დანიშენის შემდეგ ქალი ფაქტიურად გამხობილად ითვლება, ყოველ შემთხვევაში, იგი ქმრის ოჯახს ეკუთვნის და მისი დანიშვნა სხვა პირის მიერ მიუღებელია, დამოყვრებული ორი ოჯახი ერთმანეთის ნათესავებად ითვლებიან და შემდგომ ისეთ წესებს იცავენ ერთუბრძოლის მიმართ, რაც ნათესავეებს შეეფერებათ.

ხევსურეთში აკვანში დანიშნული ქალი 10 წლამდე თავისუფლად დადიოდა ქმრის სოფელში, ხოლო ამ ასაკის შემდეგ ქმრის ნათესავეების წინ სიარული არ შეიძლებოდა. თუ საქმროს სოფელში დანიშნულ ქალს რაიმე საქმე ექნებოდა ("ან ქორწილი, ან "რიგი" მიცვალებულზე, ან ნათესავი პყავს ვინმე"), მაშინ სოფელთან მისული ქალი დაბინდებამდე სოფელში ვერ შედიოდა. იგი სოფლის განაპირას იცდიდა. მაგრამ ამის თავიდან აცილების მიზნით არსებობდა "გზის აქსნის" ჩვეულება. "გზის აქსნა" იცოდნენ ნათესავეების სიკვდილის, ბავშვის დაბადების და სხვა შემთხვევაში. წესის მიხედვით, თუ ქალის სოფელში მოდიოდა მამამთილი, მამალი ან სხვა ახლობელი საქმროსი, მაშინ საპატარძლოს მათ დანახვაზე მანდილი უნდა დაეხურა და დამალულიყო, თუ არ დაიხურავდა, ე.ი. ქმარს სწუნობდა, ამას მიხვდებოდა საქმროს მხარე, და დააჩქარებდა "გზის აქსნას". ამისათვის საქმროს მხარე ერთ საარყე ქვაბ არაყს გამოხლიდა, მივიღოდნენ ქალის სოფელში (თან ქალის ნათესავეებს გაიყოლებდნენ) ვინმე მოხუც კაცთან, მას წინ წაიმძღვარებდნენ და ოჯახში მისვლისას განუცხადებდნენ მისვლის მიზეზს. ამ საკითხის მოგვარებისას სპეციალური ფორმა არსებობდა ურთიერთობისა: ქმრეულს უნდოდა ქალი როგორმე წამოეყვანა მშობლებისგან და გზა აეხსნა, ამიტომ ყოველგვარ საშუალებას მიმართავდნენ. ატყუებდნენ მასპინძელს ან "ჯვრის კარზე გვინდა მიყვანაო, ან საკლავი გვაქვსო", - ეხვეწებოდნენ, რათა ქალი წაეყვანათ. მათ შორის იმართებოდა დიალოგი: "რაია საჩქარო, რა ქმარს წასაყვანიაო", "არა შენი ჭირიმე, განა სუ იქნების, უკან გამოუშვებო, მყოლ გამოყვების". ქალის მამა უპასუხებს: - "მერე შენ იტყვი ცოლია, ჩემი ზღურბლ გადამხდარიო. ნუ წავა, არ უნდა გზის აქსნა". ბოლოს და ბოლოს, დაითანხმებდნენ ქალის მამას ან ბიძას (თუ ორივე უარზეა, მაშინ არ ხდებოდა "გზის აქსნა"). ქალის მამა მისვლის დროს დაუნიშნავდა. ქმრეული უკან ბრუნდებოდა. შემდეგ ორი კაცი ქმრეულისგან - ვაჟის ბიძა ან სახლიკაცი და ერთი ახალგაზრდა (ახალგაზრდა მიჰყავდათ იმისათვის, რომ რძალს დალაპარაკებოდა, ვინაიდან უკანასკნელს უფროსებთან ლაპარაკის უფლება არა ჰქონდა) - მიდიოდნენ ქალის სახლში. დაკლავდნენ საკ-

ღავს (ყოჩს, თხლს, ან ბატკანს), შუაკაცს მისცემდნენ ნახევარ ხორცს და ტყავს. პურს ჭამდნენ, ან შეიძლებოდა არ ეჭამათ და ისე წამოეყვანათ ქალი. ამის შემდეგ ამ ქალს "საკლავდაკლუს" უწოდებდნენ. ნიშანი უქმდებოდა. მის არსებობას მნიშვნელობა აღარ ჰქონდა, რადგან უკან ვეღარ მიუბრუნებენ ნიშანს ქმარს. ე.ი. ქალი გათხოვილად ითვლებოდა. ქმრის სახლში ერთ ღამეს გაათენებდა და უკან წამოვიდოდა (თუ სოფელი შორია, მაშინ მესამე დღეს წამოვიდოდნენ. სამ დღეზე მეტ ხანს არ ღარჩებოდა ქმრის სახლში. თუ ქმრის სოფელი შორის არის, მაშინ ქალს იშვილად წამოიყვანდნენ "გზის ასაკსნელად", რადგანაც იგი შორს სოფელში ისე ხშირად არ დადიოდა).

"გზის აკსნის" დროს ქალი თავის ქმარს არ ხვდებოდა. უკან დაბრუნებისას მას მამამთილი, ქმრის ძმა ან ქმრის შინში გაჰყვებოდა (ინფორმატორების გადმოცემით - ქმრის ძმა ან შინში იმითომ მიჰყვებიან, რომ ქმრეულები უყვარდეს). ამის შემდეგ "ქალი გზახსნილია". მას თავისუფლად შეეძლო ქმრის სოფელში სიარული, მაგრამ ქმრის სახლში არ მივიდოდა, თუ არ მიიწვევდნენ.

ქორწინების სტრუქტურის გამოვლენისათვის ზემომოყვანილი მასალებიდან ძირითადი მნიშვნელობა ენიჭება გარჩევით დანიშვნის წესს. სხვა დანარჩენი სტრუქტურის ჩამოყალიბებისათვის არ წარმოადგენენ პირველხარისხოვან ელემენტებს, რადგანაც ყოველი ზემომოყვანილი წესი ექვემდებარება ქალის დათავისების საშუალებებს, რომელნიც შუამავალთა მოლაპარაკების შემდგომ შეიძლება იქნეს სანქციონირებული, რაც თავისთავად გარჩევით ქალის თხოვის წესს უახლოვდება. გარდა ამისა, ყველაზე ჩამოყალიბებულ ფორმად მაინც ეს უკანასკნელი გვესახება.

დანიშვნის ცერემონიული შედგება შემდეგი აქტებისაგან:

I. მ თ ლ ა პ ა რ ა კ ე ბ ა

1. შუამავლის ამორჩევა.
2. შუამავალი მიღის ქალის სახლში.
3. შუამავალი ამცნობს ოჯახის უფროსს მოსვლის მიზეზს.
4. შუამავალი აქებს ვაჟს და მის ოჯახს, რათა მიიღოს თანხმობა.
5. შუამავალს უარით ისტუმრებენ, რათა საკითხი ოჯახმა გაარჩიოს.
6. შუამავლის რამდენჯერმე მისვლა თანხმობის მისაღებად.

ამ აქტების საერთო მნიშვნელობაა თანხმობის მიღწევა.

II. ნ ი შ ნ ო ბ ა

1. შუამავლები გადასცემენ ნიშანს ("ლიშნის დაჭერა")
2. ვაჟის დღე-მამის და შუამავლის მისვლა, ნიშნის - "ლიშან-სამთხოვროს" - გადაცემა ("თხოვა")

ამ აქტების საერთო მნიშვნელობაა მხარეების შეთანხმება ქორწინებაზე.

III. პ ე რ ი ო ლ ი დ ა ნ ი შ ვ ნ ი დ ა ნ ქ ო რ წ ი ლ ა მ დ ე .

1. საქორწილო წყვილის ოჯახების ურთიერთსტუმრობა.
2. საპატარძლოსათვის გზის ახსნის რიტუალი.

ამ აქტების საერთო მნიშვნელობაა "საპატარძლოს საბოლოო დათავი-  
სება", რომელიც შეიცავს ქალის ქმრის ოჯახის "საკუთრებად" გამოცხადე-  
ბის შინაარსს.

ჩვენ მიერ ჩამოთვლილი აქტები, როგორც ვხედავთ, ექვემდებარება  
ერთ შინაარსს. ამ შინაარსის გამოსახვის საშუალებები თვით აქტების  
ერთობლიობაა. ყოველ შინაარსს გააჩნია თავისი გამოსახვის ფორმა.

შინაარსი - ქალის დასაკუთრება, - რეალიზირდება შემდეგი გამოსა-  
ხვის ფორმებით: დანიშვნა გარიგებით, აკვანში, ხელის დაკვირვით, სიტყ-  
ვით, რაიმე ნიშნის პირადად გადაცემით (ტყვია), გატაცებით. ქორწინე-  
ბის აქტები თავის თავში შეიცავენ შინაარსს და ამ შინაარსის გამოსა-  
ხვის საშუალებას. შინაარსი ყველა ხალხის ქორწინების ნაწილია, ვინაი-  
დან ისინი ადამიანის ბუნების გამომხატველ გრძნობებს ემყარებიან (მა-  
გალითად, როგორცაა დასაკუთრება, შიში, გამრავლება და სხვა მრავალი).  
ამიტომ რომელიმე სხვა ედოსის, ან ედნიკური ჯგუფის ქორწინების ინსტი-  
ტუტთან შედარებისას შინაარსის ერთმანეთთან დაპირისპირება ბევრს ვერა-  
ფერს მოგვცემს. ჩვენი აზრით, განსხვავება თვით ამ შინაარსის გამოხა-  
ტვაში უნდა ვეძიოთ. გამოსახვის საშუალებანი სწორედ ქორწინების წეს-  
ჩვეულებებში გამოყოფილ აქტებს ემთხვევა. როგორც აღნიშნავენ ს. არუ-  
ტუნოვი და ე. მელკონიანი, "ადამიანთა მოღვაწეობის მრავალსახეობა ხორ-  
ციელდება კულტურის ჩარჩოებში. ამ მოქმედების ძირითადი სახეები, თავი-  
სი შინაარსით, საერთოა მთელი კაცობრიობისათვის. გარკვეულ ასპექტში  
ისინი მოცემული არიან მისი არსებობის ბიოლოგიური ორგანიზაციით და სა-  
ერთო პლანეტარული გარემოში, სადაც განვითარდა ადამიანის როგორც ყოფი-  
თი, ისე შრომითი საქმიანობა. ხალხი ყველგან შრომობს, აწარმოებენ თა-  
ვისი არსებობის საშუალებებს, მოიპოვებენ საკვებს, ტანსაცმელს, საც-  
ხოვრებელს, ქმნიან თავის გარემოს არსებობისათვის, შობენ და ზრდიან  
ბავშვებს, ისვენებენ, სძინავენ და ა.შ. ყველა ეს სხვადასხვა სახეობა  
არის არსი ადამიანის საქმიანობის, ფუნქციონალურად იდენტური ყველა  
ხალხისთვის. მაგრამ ფორმები, რომელსაც ეს საქმიანობა იღებს სხვადასხ-  
ვა ხალხებში, საგრძნობლად განსხვავდება ერთმანეთისგან. სხვადასხვა  
ედოსისთვის დამახასიათებელია სხვადასხვა, სპეციფიკური ფორმები შრო-  
მითი საქმიანობის, იქნება ეს ნადირობა, თევზის ჭერა, მიწათმოქმედება,  
მესაქონლეობა ან ხელისნობა, სხვადასხვა საქმიანი ხერხები და მეთოდე-  
ბი მიუღწევად ყველა ამ დარგში, დასვენების ორგანიზაციის სხვადასხვა  
ფორმები, ბავშვის აღზრდის სხვადასხვა მეთოდები. ისეთი, წმინდა ბიოლო-  
გიური ქმედებანი, როგორცაა მშობიარობა ან სქესობრივი კავშირი  
სხვანაირად ფორმულირდება სხვადასხვა კულტურებში. კულტურულ  
ზეგავლენას ვერ გაუძღეს სუნთქვამ და ცხოვრების სხვა ბიოლოგიურმა ფორ-  
მებმა, რისი მაგალითებიც მრავლად მოგვეპოვება "ხაფხა იოგა"-ში, მელი-  
ტაციის სხვა მიმდინარეობებში, და სხვადასხვა სპორტულ სკოლებში და  
ძველა და ახალ მიმდინარეობებში. ედნიკური სხვაობა გამოიხატება ხალ-  
ხის ჩაცმულობაში, სიარულში, ღამისა და ღამის პოზებში, თუცა ყველა  
ხალხი დედამიწის ზურგზე იცმევს, ჭამს, ღვას და ზის. და სწორედ ამ

განსხვავებებში ვლინდება ედნიკური კულტურის სპეციფიკა" [7, 54].

თითოეული აქტი თავის თავში შეიცავს "ნიშანს", რომელიც ექვემდებარება რაიმე ობიექტს და გამოხატავს მის მნიშვნელობას. საკუთრივ სიმბოლოს სპეციფიკა, როგორც ნიშნისა, უპირველეს ყოვლისა, გამოიხატება სემიოტიკური სტრუქტურის განსაკუთრებულობით, ანდა სხვანაირად რომ ვთქვათ, გამოიხატება ურთიერთობით ელემენტებს შორის სისტემაში "ნიშანი - ობიექტი - მნიშვნელობა". რიტუალურ ქმედებაში ანუ სიმბოლურ ქცევაში ჩაქსოვილი შინაარსი ხანგრძლივი დროის მანძილზე ყალიბდება და შემდგომ იგი რაიმე რიტუალის ნიშნისთვის იქცევა, ანდა პირქით - ნიშანი გამოხატავს რიტუალურ ქცევაში ჩაქსოვილ შინაარსს. მაგალითად, ხევსურეთში არსებული წესი ქალის ხელით დანიშვნის, ჯვრით დანიშვნის, ან ვაჟის მიერ ტყვიის მიცემისა. ასეთი სიმბოლური ქცევა თავისთავად ავლენს ადამიანთა აზროვნებაში გენეტიკურად, დიდი ხნის წინ არსებულ ცოდნას, რომ ეს ნიშნავს ქალის დათავისებას - დანიშვნას. ამიტომ დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ასეთ რიტუალურ სიმბოლოებს, ანუ რიტუალურ ქცევებს. ამ შემთხვევაში წამყვანად გვევლინება ნონვერბალური კომუნიკაციის ფორმები და ხევსურეთში, ისევე, როგორც კავკასიის სხვა კუთხეებში, ყალიბდება ნონვერბალური ქცევის რიტუალიზირებული სტერეოტიპი.

სავალდებულო არ არის რიტუალურ ქცევაში, რომელიც, ერთ შინაარსს შეიცავს, ყოველთვის ერთი და იგივე საგნები ანუ მატერიალური კულტურის ელემენტები იყოს წარმოდგენილი. კავკასიის სხვადასხვა ზაღებში, თუ კუთხეებში ზოგჯერ ერთი შინაარსის გადმოცემა რიტუალურ ქცევაში რეალიზდება სხვადასხვა საგნებით, მაგალითად, ქალის დათავისების წესებში სამეგრელთა და აფხაზეთშიც: სახლში მოსული სტუმარი ტოვებს რაიმე ნივთს, ჩვენი მასალის მიხედვით ესენია: სათუთუნე, მადრახი, "აღაბაში", ფული, ზოგჯერ ცხენიც კი. ასეთი მოქმედებით სტუმარი უდაპარაკოდ ამცნობს მას პინძელს, რომ მას ამ ოჯახში მოეწონა ქალი სარძლოდ. მასპინძელი არასოდეს დაუშვებს, რომ სტუმარს ამ ნივთებიდან რაიმე დარჩა. ამ შემთხვევაში ყველაფერი გარკვეულია უდაპარაკოდ. ე. ი. ცნობილია, რომ ოჯახში რომელიმე ახალგაზრდა ქალაგანი დაინიშნა და ორი დღის შემდეგ შუამავლებს გამოუგზავნიან. ასეთი ხერხით დანიშვნის სემანტიკაში ისიც საინტერესოა, რომ უარის თქმა ამ შემთხვევაში დიდ შურადაცხყოფად ითვლებოდა.

ასეთსავე ნონვერბალური ქცევის მაგალითია შუამავლის სახლში შემოსვლის რიტუალი სამეგრელოში, ღერხუმსა და აფხაზეთში. ყველასათვის ცნობილია, რომ ოჯახში შემოსული კაცი, რომელიც კერას მიუჯდება და ჯობით იწყებს ნაცრის ქექვას, საქორწილო შუამავალია. ასეთივეა კავკასიის სხვადასხვა კუთხეში არსებული შუამავლის მიერ ჯობით სიარულის წესი.

ჩვენ მიერ ზემოთ განხილული აქტები ჩამოყალიბდა სამ ჯგუფში, რომლებსაც თავისი საკუთარი მნიშვნელობა გააჩნია. ა. ვ. გურა ასეთი აქტების ერთიანობას წეს-ჩვეულებებს ( *ძრუაჲ* ) უწოდებს, და მასში გულისხმობს ერთმანეთის მიმდევრობით არსებულ აქტებს, რომელთაც ერთი მნიშვნელობა გააჩნიათ. სხვანაირად რომ ვთქვათ, აქტების ისეთ თანმიმდევ-

რობას, რომელიც შეესაბამება, შეძლებისდაგვარად, ღროის ღიდ ნაწილს ქორწინების რეალობაში, რომლის განმავლობაშიც ამ შეკრებილ აქტთა მნიშვნელობა არ შეიცვლება [6; 73]. ე.ი. ჩვენ გვაქვს წეს-ჩვეულების სამი კომპლექსი, რომელიც შედგებიან აქტებისაგან. ამ კომპლექსების ანუ წეს-ჩვეულების შინაარსია: I. მოლაპარაკება და თანხმობის მიცემა, II. ორივე მხარის შეთანხმება ქორწინებაზე და III. საპატარძლოს საბოლოოდ დათავისება - დასაკუთრება.

საერთოდ, ყოველი წეს-ჩვეულება სხვადასხვაგვარად აჯგუფებს ქორწინებაში მონაწილე პირებს და გამოხატავს ამ მოქმედი პირების სხვადასხვა მიმართულებას. ხევსურული ქორწინების ინსტიტუტში ზემოთ ჩამოთვლილი სამივე წეს-ჩვეულებაში გამოხატულია მოქმედება ვაჟის მხარედან, როგორც დაინტერესებული, გამგზავნი შუამავლების, მცდელი ქორწინებაზე თანხმობის მიღებისა. როგორც ვხედავთ, მიმართულება ერთმხრივია-ვაჟისგან ქალისკენ. ეს ერთ-ერთი დამახასიათებელი ნიშანია, რადგანაც ზოგ რეგიონებში ამ წეს-ჩვეულებებში ჩანს პირუკუ მიმართულებაც, რაც ქალ-ვაჟის პირადად გაცნობაში, გაკითხვაში და ოჯახის გაჩხრეკა-გასინჯვაშიც გამოიხატება.

ბოლოს, ყველა ზემოჩამოთვლილი წეს-ჩვეულებისათვის შესაძლებელია მოძებნოს უფრო ფართო მნიშვნელობა - თანხმობის მიღწევა ქორწინებაზე, ორივე მხარის შეთანხმება და ქალის საბოლოოდ დათავისება ანუ "ღანიშენა". ეს მნიშვნელობა (ე.ი. ეს საერთო მნიშვნელობა) სულ სხვაა, ვიდრე წეს-ჩვეულება (ძუჟჟჟ), ამიტომ ამ ჯგუფს ც ე რ ე მ ო ნ ი ა - ლ ი ე წ ო ლ ე ბ ა. იგი რიტუალური ქმედებების რთულ ჯაჭვს წარმოადგენს, რომელიც ერთი შინაარსის ქვეშ ერთიანდებიან.

ე.ი. ცერემონიული შეიცავს წეს-ჩვეულებების ჯგუფს, რომელიც თავისთავად შედგებიან აქტებისაგან. თვით ინფორმატორების ენაზე, მათ ცნობიერებაში I ციკლს ანუ ცერემონიალს - "წინასაქორწინო პერიოდი" - ანუ "ღანიშენა"-ს აქვს თავისი დაცოჯა. ამის შესახებ შეიძლება ლაპარაკი მხოლოდ ქორწინების წესების ღინგვისტური ანალიზის შედეგად. ინფორმატორები ცალკეულ აქტს აერთიანებენ თავისი გარკვეული პრინციპით და აქტების ასეთ ჯგუფს აძლევენ თავის სახელებს ანუ ამიგრებენ ამ გაერთიანებას ტერმინოლოგიურად. როგორც ვხედავთ, ინფორმატორების ცნობიერებაში არსებული აქტები შემდეგნაირად ყალიბდება: საქორწინო რეალობის I წეს-ჩვეულებას მდლიანად და II წეს-ჩვეულების პირველ აქტს "შუამავლები გადასცემენ ნიშანს"- ინფორმატორები აერთიანებენ ერთ წეს-ჩვეულებაში. II წეს-ჩვეულების მეორე აქტი-"ღიშან სამთხოვროს გადაცემა"- ცალკე წეს-ჩვეულებად გამოიყოფა, ხოლო III წეს-ჩვეულება თანხვედრილია.

## ძ მ რ წ ი ლ ი

ხევსურეთში, მას შემდეგ, რაც მოგვარებული იყო ყველა წინაპირობა საქორწილოდ, ორივე მხარე 6-7 თვით ადრე მაინც შეთანხმდებოდნენ ქორწილის გადახდის ვადაზე. ამას "დასაკითხავს" ეძახიან. "დამკითხავნი" ვაჟის მამა ან მისი ახლო ნათესავები არიან. ისინი წავიდოდნენ ქალის სახლში, საგზლად 1 "ქინთ" არაყს, პურსა და ყველს გაიყოლებდნენ. "დასაკითხავად" მისულნი მოსთხოვდნენ ქორწილის გადახდას, მაგრამ ხშირად ქალი ღიბხანს "იჯდა" ოჯახში დანიშნული, მას მამის სახლი ვერ თმობდა, როგორც მუშა ხელს, განსაკუთრებით თუ რძალი არ უყავდათ სახლში, და ამიტომაც ქორწილის გადახდას აჭიანურებდნენ. ბოლოს, ვაჟის მხარე ეუბნებოდა: "ხარჯი გვაქვს ნახული და ქორწილი გვაქნევიეთო". ქალის ოჯახი "დამკითხავებს" უარით ვერ გაისტუმრებდა და ქორწილის ღირსს და - ნიშნავდნენ (1 წლის ან ნახევარი წლის შემდეგ). ამ ხნის განმავლობაში ერთმანეთთან მისვლა-მოსვლა აღარ უქონდათ.

I წესი - ქორწილის ვადაზე შეთანხმება - "დასაკითხავი"

1. ვაჟის ოჯახის წევრების წასვლა ქორწილის დროზე მოსალაპარაკებლად.

2. მათი უარით გამოსტუმრება.

3. ქორწილის დღის დანიშვნა.

ეს წესი წარმოადგენს ქორწილის ციკლის წინა ეტაპს, რომელიც თავის თავში შეიცავს ქორწილის ვადაზე შეთანხმების შინაარსს.

ქ მ რ წ ი ლ ი ს ა თ ვ ი ს მ ზ ა ლ ე ბ ა ერთი კვირით ადრე იწყებოდა, ვინაიდან ლუდის დამზადებას 1 კვირა სჭირდებოდა. გამოხდიდნენ არაყს, 3-4 ქვაბს მაინც, შეძლებისდაგვარად; ზოგი მეტსაც. ლუდს 2-3 ქვაბს მოხარშავდნენ (ლუდის და არყის დამზადებაში სოფლის ახალგაზრდობა ეხმარებოდა), საკლავს 1,2 ან 3 დაკლავდნენ. "აღულებდნენ ხავიწს" (გადააღულებდნენ დაახლოებით 4 კგ ერბოს და ფქვილს აურევდნენ შიგ) 1 ღიდ ქვაბს. ეს იყო ტაბლაზე მისართმევი ხავიწი. ამზადებდნენ ხავიწს აგრეთვე ქაღებისათვის (ამას ცალკე აღულებდნენ უფრო მაგარს, რომ ქაღას გული არ გამოსვლოდა). ყველის მარაგი ყველა ოჯახს უქონდა. პურს დააცხობდნენ 200-400 ცალს, მრგვალს, 15 სმ-ის დიამეტრით, რომლებიც დაჭრელებული იყო "საჭრელათი". პურის გამოცხობაში ყველა ეხმარებოდა, მხოლოდ ფქვილი ქორწილის გადამხდელი ოჯახის ხარჯებში შედიოდა. საკლავს კლავდა ხუცესი ქორწილის ღირსს, ხუცესი იხუცებდა საჭმელზე და ლუდის კოდებზეც. მექორწილე ოჯახი ირჩევდა "მეკოლეებს", 2-3 ახალგაზრდა მამაკაცს (20-30 წლის), ნათესავებს ან არანათესავებს. მეკოლეები პატიოსანი, წესიერი, მცოდნე ყმაწვილები უნდა ყოფილიყვნენ, რათა ოჯახის პურ-მარხი და სასმელი ისე გაენაწილებინათ, რომ სამ ღირსს ყოფნოდათ. ერთ მეკოლეს ლუდი და არაყი ებარა, მეორეს ხორცი და საჭმელი (მეკოლის არჩევა ხარჯებშიც იცინა). "მეკოლე სუფრასთან არ დაჯდება, ამით უნდა გასცენ ყველაფერი. თვითონ სულ



ცოტას დაღვევენ, არ დათერებიან" - გადმოგვცემს ინფორმატორი.

ირჩევდნენ აგრეთვე "ზედამღება". "ზედამღებნი ახალგაზრდები არიან (20-40 წლის), სულ ერთი ნათესავი თუ არანათესავი. თითო სუფრას ორი ზედამღები უნდა ჰყოლოდა. მათი მოვალეობა იყო საჭმლის სუფრაზე მიტანა და სასმელების შეცვლა. მათ უფლებაში შედიოდა სასმელის დაძაღვებაც. ქალებს ისე არ გაუშვებდნენ ქორწილიდან, რომ სასმელი არ დაეღიად, კარებში ჩადგებოდნენ და მიანიც დაალოცინებდნენ "ნეფე-ახალზალს". ("ზედამღებები" და "მეკოლები" უფრო ხშირად ერთი და იგივე პირებია ქორწილშიც და "ხარჯებშიც", რადგანაც მათ უკვე საკმაო გამოცდილება აქვთ მიღებული).

II წესი. ქორწილის წინა პერიოდი არის ქორწილისათვის მზადება, რომელიც თავისთავად შეიცავს აქტებს:

1. სანოვაგის მომზადება.
2. მომსახურე პერსონალის არჩევა.

ამ წესის შინაარსია "საქორწილო სუფრისთვის მზადება".

ქ ო რ წ ი ლ ი. როდესაც ქალის მოყვანის დრო დადგებოდა, ვაჟის მამა (ხანდახან კი ნათესავი), მიდიოდა ქალის წამოსაყვანად. ვაჟი ხევსურეთში, ისევე როგორც სხვა რეგიონებში, პასიურ რაღში გვევლინება. იგი სახლში რჩება.

წამსვლელებს თან მიჰქონდათ სასმელი და საკლავად სამი ცხვარი: "ხარჯი სანეფო ოჯახისაა. სამივე ცხვარი უნდა დაეკლათ: ერთი "ღვთისთვის", მეორე იმ სოფლის - თემის ხატისათვის, საიდანაც სარძლოა, მესამე ცხვრით პატარძლის მამას "ქელ-მკარი გაენათლებს". "ქელ-მკარის" ნათვლა იმაში მდგომარეობს, რომ სანეფო-სადღესობის, "ახალყოლი" "ლაამწყალობებენ"; ე.ი. შეავედრებენ ღმერთსა და ხატებს და საკლავს დაკლავენ. სანეფოს მამა-სისხლს მუჭაში ჩაიყენებდა და ხელებზე ზედ გადიფშენებდა. ხატში "ქელ-მკარის ნათვლის" დროს საჭიროა ხევსიბერი, რომელიც გულზე, შუბლს და მხარზე ჯვარად წაუსვამდა სისხლსა. -" ქელ-მკარით გასანათლავს" კაცს" [ 5, 89 ].

"თუ სოფელში ერთი წლის მკვდარია და მისი ტალავარიც გაშლილია, ნეფეს ჯვრის დაწერამდე ტალავარზე ერთი არშინი ფარჩა და ერთი ბოთლი არაყი უნდა მიეტანა. ამას "ტალავრის პატივი" ეწოდება" [ 2, 176 ].

ქალის მოსაყვანად წასულ პირს, ვინც გზაში შეხვედებოდა, ყველას ნეფე-ახალზალს დაალოცინებდა. ქალის სახლთან მისულს ოჯახის წევრები გამოეგებებოდნენ: ქალის მამა, დედა, ძმები, დები და სხვა. თვით ქალი კი დამალული უნდა ყოფილიყო ბოხელში ან მეზობელთან. მასპინძლები პირველად ცხენს მოუვლიდნენ, ხურჯინს მოხდიდნენ, დაბამდნენ, თევას დაუყრიდნენ, შემდეგ "დამკითხავს" სახლში შეიყვანდნენ, იგი მოითხოვდა საკლავის დაკვლას. მოიყვანდნენ ხუცესს. ის "იხუცებს" და საკლავიც დაიკვლება. ტყავი და ხორცი ოჯახს ეკუთვნის, ხოლო თავი ხუცესს რჩებოდა.

III წესი. ქალის სახლში გამგზავრება:

1. ვაჟის მამის წასვლა ქალის სახლში.

2. ქალის ოჯახის წევრების მიერ მისი შეხვედრა.

3. საკლავის დაკვლის მოთხოვნა.

4. ხუცესის მიერ საკლავის დაკვლა და "ხუცობა".

პ ა ტ ა რ ძ ლ ი ს გ ა ც ი ლ ე ბ ა. პატარძალს საგზაოდ მისი შინში ამზადებდა. ზოგი პატარძალი ახალ ტანსაცმელს არ იცვამდა, რომ მისთვის არ დაეცინათ "როგორ გამოწყობილათ, თავი უნდა რომ მოაწონოს".

ღელა ქადას გამოუცხოებდა "საგზაოს". გზაში "მყოლები" გაჰყვებოდნენ, მათი რაოდენობა დამოკიდებული იყო ვაყის სახელში გამობდილი არყისა და ლულის სიჭარბეზე. თუ ეს უკანასკნელი ბევრი ჰქონდათ, მაშინ მყოლების რიცხვი არ იყო განსაზღვრული. ქალი ყველას პატიჟებდა "მყოლად". მათ რიცხვში იყვნენ როგორც ახალგაზრდები, ასევე ხნიერები და ქალებიც. მყოლებს ჰყავდათ თავისი თავკაცი, "მყოლთუფროსი", რომელსაც ებარა "მყოლები". "მყოლთუფროსი" იყო მოხუცი კაცი. მის მოვალეობაში შედიოდა მყოლების თვალყურის დევნა, რომ მათ ბევრი არ დაეღლიათ და არ ეჩხუბათ.

"ქალის ამხანაგები აღრევე ემზადებოდნენ ქორწილისათვის. იკერავდნენ ახალ ტანსაცმელს, თმებს იყვიფებდნენ და ახალ ლექსებსა და სიმღერებს სწავლობდნენ" [1,77].

პატარძალს სოფლიდან, გარდა მყოლისა, მიჰყვებოდა ის, ვისაც კი მისი გაცილების სურვილი ჰქონდა. სოფელს რომ გასცდებოდნენ, ერთ მიხეზზე ადგილზე შეჩერდებოდნენ, მყოლებსა და პატარძალს გაისტუმრებდნენ და რომელიმე მოხუცი ქალი, მოწმინდარი, რომელსაც საგზაო ქადა ებარა, დაილოცებოდა: "დალოცვილო ჩვენო სალოცავებო, დიღო ჩვენო უღურო, ცოლქმრობის გამჩენო, წერამწერლის დამწერებულო! შენ შამაგაძახთ, შენ გეხვეწებით, ეეს მასანთონ თქვენ სალიღებლად თქვენა გასამრჯოდ იყვას. დიდნო მალაღნო ხთისშვილნო, თქვენ მიაკლდენით კაის ბელ-კვლისანი, კაის დავლათისანი. თქვენ შააბერენით ერთმანეთს. შეუღლებას ნუ შაანანებთ, დალოცვილნო". ხალხი ერთხმად დაიძახებდა: "ამინ, ამინ, ღმერთმა შააბერნას ერთურას ცოლქმარნი. ღმერთმა კაის ბელ-იღბლისანი ქმნას, ღმერთმა გააბედნიან-დავლათიანას"-თ [1,79].

ქადას დაჰრიდა იმდენ ნაწილად, რომ ყველა გამცილებელს შეხვედროდა სულ პატარა ნაწილი მანც. საგზაო ქადა ამის გამო რაც შეიძლებოდა დიდი ზომისა ცხვებოდა (დაახლ. 30 სმ დიამეტრის). იგი პირველად ჯვარედინად იჭრებოდა. ამ ოთხ ნაჭერს ისევ ჯვარედინად გადასერავდნენ და მ ნაჭერს მიიღებდნენ და ა.შ.

პატარძალი ისეთი ანგარიშით უნდა წაეყვანათ თავისი სახლიდან, რომ ბიჭის სოფელთან საღამო ხანს ყოფილიყვნენ, რადგანაც იგი მხოლოდ დაბინდების შემდეგ უნდა შესულიყო ვაყის სოფელში. სოფელს მიახლოვებული მყოლები ატეხავდნენ ყივიანსა და თოჯის სროლას. ამით სოფელი გაიგებდა, რომ "ახალზალი" მოჰყავთ. ბიჭები გზაში ცეცხლს დაანთებდნენ. ვისაც სოფლიდან წასვლა შეეძლო, ყველა შესახვედრად გარბოდა, დოღითა და გარ-

მონით, არაყითა და ლუდით. პატარძალი სოფელში ღამე უნდა შეეყვანათ და ამიტომ იმ ადგილზე (ვაჟის სოფელთან ახლოს), სადაც ცეცხლს დაანთებდნენ, გაიმართებოდა ღიღი მხიარულობა, ცეკვა—თამაში, სმა, ხუმრობა. ხშირად ხდებოდა ისეც, რომ ქალის მყოფნი პატარძალს დამაღაცდნენ და სხვა ქალს უჩვენებდნენ. დამხვედრებს ეტყობნენ: "ეები თქვენ ზალი". ქმრეულები (ქალები და ვაჟები) შეცლომაში შედიოდნენ და ამ სხვა ქალს კოცნიდნენ და უაღერსებდნენ, როგორც თავის რძალს. ამის შემდეგ განმარჩენდნენ ნამდვილ პატარძალს და ატყდებოდა სიცილ—ხარხარ და ხუმრობა. მყოფნი დასცინებდნენ ქმრეულებს - "მოგატყუეთ, ვერ იცანით ვინ იყვ თქვენ ახალზალი"—ო [1, 81 ].

რომელიმე მოხუცი ქალი (ბედნიერი) იტყობდა: „გეყვარად, უნდა წაიყვანათ"—ო. მოკიდებდა ხელს პატარძალს და წაიყვანდა. პატარძალი "ზღის მიმგებლებთან" შუაში იდგა და ისე მიყავდათ სიმღერით. ხოლო ქალის მყოფები ცალკე ჯგუფად მიჰყვებოდნენ.

I.V წესი. პატარძლის ქმრის სახელში გამგზავნება:

1. პატარძლის წასასვლელად გამზადება.
2. პატარძლისა და მყოფების წასვლა.
3. სოფლის განაპირას შეჩერება.
4. მოწმინდარი ქალის მიერ დალოცვა და რიტუალური ქალის ჭამა.
5. პატარძლის ვაჟის სოფელთან მიახლოება, შეჩერება და იქ განართული თამაშობანი.
6. პატარძლის ვაჟის სახლისაკენ სიმღერით წაყვანა.

ვ ა ჟ ი ს ს ა ხ ლ შ ი მ ი ს ვ ლ ა . მიუახლოვდებიან თუ არა სახლს, მასპინძლები გამოეგებებოდნენ. მყოფებს ცხენებს ჩამოართმევდნენ, იარაღს მოახსნიევიებდნენ. პატარძალს ღედამთილი და სხვა ხნიერი ქალები მიეგებებოდნენ და დალოცავდნენ: "კაი ბედ—იღბლისაიმც იქნები, უბე—კაღდა ვაჟითამც გაგვესების. შენი ფეტი ბედნიერიმც იქნების ამ სახლჩი. ბედ—ბოლოსამც გაიტან, ცოლ—ქმარნი ერთურთსამც შაღბერღებით. წესმაც ნუ გაგეყრებისთ. ხალხის თვალ—გულიმც ნუ მაგერევისთ. ჯვარიმც გწერავთ ცოლსაცაც, ქმარსაცაც, ეემ სახლსაც. რა ელაც ეეხლა ამ ხალჩი მასული სამხიარულოდ, გასახარად, სრუ ეემ კვალზედამც ივლიან ამ სახლჩი, ეეხლა თქვენს ქორწილს შევესწრენით, ღმერთმ ამის მემრ თქვენს ზედსად ბოლოს შეგვასწრას. ვაჟის მასანახავ გაატანივას შენთ მყოფ ღმერთმ. ჩვენ თქვენ საწულესა ელჩი მაგვიყვანას კილევ ამ სახლჩი" [1, 81 ].

როდესაც მყოფები ბანზე ავიდოდნენ, მათ მ ბაკან ლულს, რომელშიც გაუმდნარი ერბოა ჩაყრილი, მიართმევდნენ, მყოფ უფროსი დაილოცებოდა და შესვამდა ლულს, ამის შემდეგ ყველა დაღევდა და ისე შედიოდნენ ჭერბოში.

"ახალზალს" ღედამთილი მოკიდებდა ხელს მარჯვენა ხელზე და მარჯვენა ფეხით ზღურბლზე გადაიყვანდა (ზოგი მთხრობელის გადმოცემით, ფეხქვეშ მანდილსაც უშლიდნენ, თავზე ფქვილს დააყრიდნენ) და დალოცავდა: "ეგრემც თეთრად აყვავების". შემდეგ კერასთან მიიყვანდნენ და იქ დააყენებდნენ ან შემოატარებდნენ სამჯერ. შემდეგ პატარძალს კარების

უკან დასვამდნენ და კალთაში პატარა ბიჭს (1 წლისას) ჩაუსვამდნენ. პატარძალი უბიდან ხავიწიან ქადას ამოიღებდა და მისცემდა ამ ბავშვს. ქალები დალოცავდნენ. ქალებს პატარძალი გაჰყავდათ "შინა სახლში", სადაც მასთან სოფლის ახალგაზრდები იკრიბებოდნენ და ერთობოდნენ სიმღერითა და ცეკვით.

V წესი. ვაჟის სახლში მექორწილეთა მისვლა.

1. მყოფების მიგებება მასპინძლების მიერ.
2. პატარძლის მიგებება და დალოცვა.
3. მყოფების ბანზე ასვლა, დალოცვა და "ჭერხოში" შესვლა.
4. პატარძლის ზღურბლზე გადატარება და დალოცვა.
5. პატარძლის კერასთან მიყვანა.
6. პატარძლის კარებს უკან დასმა და კალთაში ბავშვის ჩასმა.
7. პატარძლის "შინა სახლში" გაყვანა.

ამ აქტების შინაარსია პატარძლის ზიარება ოჯახთან.

ს ა ქ ო რ წ ი ლ ო ს უ ფ რ ა. ჭერხოში "მყოფ ჯარს" ცალკე დასვამდნენ. თვითონ "დალაგდებოდნენ" უმცროსუფროსობის რიგით. მათ ქმრის სოფელი არავინ დაუჯდებოდა. სუფრა პატარა ტაბლებზე ეწყობოდა, რომელსაც 3-4 კაცი მიუჯდებოდა. ერთი ჯამიდან 2-3 კაცი ჭამდა.

როდესაც დეკანოზი სუფრას ლოცავდა, ქაღის მყოფებიდან რომელიმე მოხუცი კაცი სუფრაზე დადებდა სამ ქადას - "მასანთოს", რომლებშიც ანთებულ სანთლებს ჩაარჭობდნენ. ეს მასანთოები ქაღის ოჯახიდან მიჰქონდათ, მას ქაღის ღელა ან მისი ოჯახის წევრები გამოაცხობდნენ. ესაა სამი პატარა (დაახლოებით 5 სმ ღიამეტრის) ხავიწიანი ქადა და სამი სანთელი. შემდეგ ამ მასანთოს დაჭრიდნენ და ყველა მიირთმევდა. ქაღის მყოფები ძალიან ამაყად იქცეოდნენ. მასპინძლები მიართმევდნენ ლულს და ისინიც განუწყვეტლივ სვამდნენ. თუ ლული გამოეღოდათ, მყოფნი ასტეხდნენ ჩხუბს და აყალმაყალს. ამიტომ მათ ლულით სავსე "საწლები" (ქვაბები) სულ წინ ედგათ.

ნეფე ამ დროს არ გამოჩნდებოდა. იგი დამალული იყო მეზობლის სახლში. "სოფლის ჯარს" ცალკე მეზობლის სახლში დასვამდნენ, - მყოფთ არ შეურევდნენ. სიძესაც სოფლის ჯარში მიიყვანდნენ და იქ ლულს ასმევდნენ. ამ დროს სოფლის ჯარი და სტუმრები არ ერთობოდნენ, არ მხიარულობდნენ, წყნარად ისხდნენ და ლულ-არაყს სვამდნენ.

ქაღის მყოფნი კი ძალიან ამაყად იქცეოდნენ. რასაც დაინახავდნენ, ყველაფერს ამტვრევდნენ, თანაც ყვიროდნენ, ეჩხუბებოდნენ მასპინძლებს. მასპინძელი ყოველთვის უთმობდა მათ და არაფერს არ ეუბნებოდა. მასპინძელს შენიშვნა რომ მიეცა, ქაღის მყოფნი გაწყვრებოდნენ და შინ წასვლას დააპირებდნენ და თუ ძალიან გაბრაზდებოდნენ, ქაღის წაყვანიდაც იმუქრებოდნენ. ვაჟის ოჯახი შეწუხდებოდა, მოუტანდა ლულიან "საწლებს," შეეხვეწებდა უფროს მამაკაცებს და ყველა ქულს მოუხდიდა. ქულმოხდილები „დასხდებოდნენ მუკლით" (ე.ი. დაუროქებდნენ). თუ ამით ვერ დააბრუნებდნენ მყოფებს და ვერც პატარძალს დაატოვებინებდნენ, მერე საკლავსაც

მოუყვანდნენ, ძლივს შეირიგებდნენ. ასეთ ხასიათს მაშინ მიიღებდა, როცა სასიძო ან სიძის ოჯახის წევრებიდან მამა ან ძმა აწყენინებდა, დანარჩენი ხალხის წყენინებას არ აქცევდნენ ყურადღებას.

როდესაც ყველა "დალაგდებოდა" და დამშვიდდებოდა, როგორც მყოფნი, ისე სოფლის ჯარი, მყოფნი სიძეს მოიკითხავდნენ: "სიძე მაიყვანეთ სად ას თვალთ გვანახვიეთო". მყოფებიდან ორი კაცი წავიღოდა (არა ქალის მოგვარე), მივიღოდნენ სოფლის ჯართან და სიძეს წამოიყვანდნენ, აქედანაც ორი კაცი გამოყვებოდა სიძეს. მიიყვანდნენ ქალის მყოფებთან და ხმამაღლა დაიძახებდნენ: "მყოფო, სიძე მოგიყვანეთო". მყოფნი ფეხზე წამოდგებოდნენ და დაიძახებდნენ: "სიძევე, მაგვიხველ მშვიდობითაო! სიძეც მიესალმებოდა: "დამხვლით მშვიდობით, კარგად, დასხულით მყოფო, რად წამოიშალენით ფეხზე"—ო. სიძე დაჯდებოდა შუა ადგილას, გვერდით მისი გამცილებლები მიუხსდებოდნენ (ორ-ორი თითო მხრიდან).

ქალის მყოფნი ცდილობდნენ, რომ როგორმე სიძე ეცემათ. სიძეს მისი გამცილებლები იცავდნენ და მყოფთ ამშვიდებდნენ. მაგრამ სიძეს ისე არ გაუშვებდნენ, რომ "სასიძო სილა" არ შემოეკრათ. ამას ქალის ძმა აკეთებდა (შეიძლება არა ნამდვილი, არამედ ბიძაშვილი ან სხვა ახლობელი). ატყდებოდა ერთი აღიაქოთი, ჩორქოლი, ჩხუბი და ყაყანი. სიძე-ქალის მყოფები ერთმანეთს დაერეოდნენ. ამ ჩხუბის გარეშე ქორწილი არ ჩატარდებოდა [1, 86-89].

ქორწილის პირველ დღეს, დაახლოებით შუალამისას, დადგამდნენ "ნეფრონთ ტაბლას". მექორწილეთაგან ადგებოდა ერთი შუახნის კაცი, კარგი მოუბარი და იტყოდა: "ხალხო, ნეფის ტაბლა უნდა დაიდგასო". დადგამდნენ ნეფის ტაბლას და იქ დასხდებოდნენ: ნეფე, ცოლისძმა, ცოლისდა, ბიძაშვილები, შინშები (ახალგაზრდები), იმის მიხედვით, თუ ტაბლა რა ზომის იქნებოდა.

როდესაც ნეფეს შემოიყვანდნენ, ხალხი ფეხზე ადგებოდა, გარდა ქალის ძმისა. მყოფი დაიძახებდა: "აგაშენოსთ, სალხინ-ქორწილი ნუ დაგიშლება, მოგგვრით ნეფესაო". ხალხი შესძახებდა: "მოგვიხველ მშვიდობით". და სამივეს-ორ მყოფსა და ნეფეს-დასვამდნენ ცალკე ტაბლაზე—"ნეფის ტაბლაზე". სანთლებს აანთებდა ვინმე ხუცესი და შეავედრებდა უფალს:

"უფალო შენამც დაილუცები, შენ ძალი და შენ სამართალი, შენ გებვეწებიან ახალ ყვავილნი, ქალის პატრონი და ვაჟის პატრონი. ორივენი გებვეწებიან შენ მახლდინე, უფალო, კაის ბედისა ქალი და ვაჟი, აბედნიერე, მარცხსა და ეშმაკს ნუ დააყოლებ. შენ დააყოლე მოწალმართე ანგელოზი ქალის პატრონსაც და ვაჟის პატრონსაც. შენ სწყალობლე მექორწილე ხალხსა, ქუდიანსა და მანდილიანსა, მე შენთვის ჭამამიხვეწებიან ქალი და ვაჟი, შენ შენს მორიგეს, დამრიგეს, მე გვედრები და გებვეწები ბედნიერი მახლდინე ქალი და ვაჟი ორივენი. ხალხო, ხატსა და ღმერთს დიდება, ნეფესა და დედოფალს წყალობა, ნეფე და დედოფალი ბედნიერი იყოს".

ნეფის ტაბლას პყავდა დამცველი, ის უვლიდა გარშემო და იცავდა მას, რომ ვინმე ახლოს არ მიეკარებოდა და ხელი არაფრისთვის ეხლო.

ნების დაჯდომის შემდეგ ტაბლაზე იცოდნენ ბოძლებისა და კვერების გადაცემა. არყით სავსე თითო ბოძლი ახალგაზრდა ქალებს მოჰქონდათ, კვერებიც კი მათი გამოცხობილი იყო. ბოძლებსა და კვერებს შემოხვეული ჰქონდა ღამაზად "დაჭრელებული" და მიძივებით მოქარგული ქსოვილი. ამას "ნებისკვერას" უწოდებდნენ. ტაბლაზე იღვამებოდა ბოძლები "ხატებით" (ზოგი მასალის მიხედვით კი ერთი ხატი უნდა ყოფილიყო ტაბლაზე). ბოძლებში ესხა მწარე არაყი.

ხატებს კი ახალგაზრდა გოგოები თავის ნაცნობ ბიჭებს (ვისაც ეხერხებოდა) აკეთებინებდნენ. ხატები სხვადასხვანაირი იყო: დაჭრელებული, ძეწკვებით მორთული. ზედ სანძღები ენათ. მათი ფორმა ძირითადად ჯვარისებური იყო. ყველაზე ღამაზ ხატს, არაყთან ერთად, ქაღის ძმას მიართმევდნენ. "ნების ტაბლიდან" იცოდნენ არყის პარვა და ამიტომაც მას მცველი ჰყავდა. ხშირად ამ ნიადაგზე ჩხუბიც ატყდებოდა. აღებულ ბოძებს ქალებს ჩააბარებდნენ და მეორე დღეს მოხდობდნენ. თუ ვერ მიიღებდნენ ბოძებს, ჩხუბს ატეხდნენ. ამიტომ ბოძლების შემწახვევი ქალები ცდილობდნენ კარგად დაემალათ, რომ არაყის მოეპარა.

ვისაც ეს ხატი შეხვდებოდა, წაიღებდა და თავის სახლში ინახავდა (სადმე ჭურჭლეულის თაროების ზევით, რომ ხელი არაყის ეხლ და არ გატეხილიყო). ამ ხატის გამოყენება სხვა ქორწილშიც შეიძლებოდა.

VI წესი. საქორწილო სუფრა.

1. დეკანოზის მიერ სუფრის დაღოცვა.

2. ქალების ("მასანთობის") შემოტანა.

3. მყოლების თამამი ქცევები (ჩხუბის ატეხვა და სხვა).

4. მყოლების წინ მუხლმოდრეკა და მათი შემორიგება.

5. მყოლების მიერ სიძის მოხობნა და მისი მოყვანა.

6. მყოლების მიერ სიძის "ცემა" ("სასიძო სილა").

7. "ნეფიონ ტაბლის" დადგმა.

8. "ნეფიონ ტაბლაზე" ბოძლებისა და კვერების გადაცემა და "მცველის" დაყენება.

ზემოჩამოთვლილი აქტების შინაარსი მრავალფეროვანია. ის თავის თავში შეიცავს როგორც ქაღის მაცრების მიერ ვაყის სოფლის "დარბევის" და ქაღის უკან წაყვანის ეპიტაფიულ ქმედებებს, ასევე მექორწინეთათვის ანუ მომავალი ოჯახისათვის განაყოფიერებისა და გამრავლების სიმბოლურ ქმედებებს.

ქორწილის მეორე დღე. ზოგჯერ ქორწილის მეორე დღეს იცოდნენ ხალხის გამხიარულების მიზნით "მორთვა" (ქორწილში და ახალ წელს). კაცები ჯიხვის ან დათვის ტყავით ირთვებოდნენ და ისე ცეკვავდნენ. ქალები ჩაიცვამდნენ კაცის ტანსაცმელს და ქამარ-ხანჯალს შემოირტყამდნენ. შემდეგ ხელის დაკვრით ნიშნობის სცენას გაითამაშებდნენ ("ვითომ რომელიმე ქაღს ხელს დაკრავს და დანიშნავს"). შემდეგ ამ დანიშნულის ნათესავები ჩხუბს ატეხავდნენ და ამას დიდი სიცილი და მხიარულება მოჰყვებოდა.

გარდა ამისა, იცოდნენ "ჯიღის დაყენება" (ნიშნის დაყენება).

ფიცარზე ნახშირით შემოხაზავდნენ რაიმე ნაშანს და ესროდნენ თოფს.

## VII წესი. ქორწილის მეორე დღე:

1. "მორთვა" - ინსცენირება ხელის დაკვირვებით ქორწინებისა.
2. სპორტული შეჯიბრი.

ამ აქტივის შინაარსი გართობა-თამაშობებით შემოიფარგლება. ქორწილი სამ დღეს მიმდინარეობდა. მართალია, ხეცუსრები მექორწილე ოჯახს უშუალოდ არ ეხმარებოდნენ, მაგრამ როდესაც სოფელში ქორწილი იყო მოსალოდნელი, ყველა ოჯახი ემზადებოდა: გამოხდიდა არაყს, აცხობდნენ კეცე-ულებს, ამზადებდნენ პურს, ყველს-სამასპინძლოდ. საკლავს არ კლავდნენ. ეს ყველაფერი იმისათვის მზადებოდა, რომ წესის მიხედვით მათ მექორწილე ხალხი (ქალის მაცრონი) უნდა მიეპატიჟებინათ. აუცილებლად მიიპატიჟებდა მყოლებს ვაჟის მამის ძმა, სიძის ძმა (თუ ცალკე ცხოვრობდა), ბიძაშვილები და ა.შ. ეს ოჯახები "მაწევარს" (მოპატიჟეს) გამოუგზავნიდნენ მათ: "დაპატიჟებული ხარო". მყოლები მთელი დღე ქეიფობდნენ და საღამოს კი ისევ ნეფის ოჯახში ბრუნდებოდნენ. ღამე ღილი მხიარულება იმართებოდა, მღეროდნენ და ცეკვავდნენ. ამის შემდეგ იმართებოდა სწორფრობა (ერთად წოლა), ქალ-ვაჟთა გაცნობა.

მესამე დღეს, როდესაც ქალის მყოლები მოისურვებდნენ, მაშინ ბრუნდებოდნენ თავის სოფელში. მყოლებს არაყსა და ლულს გაატანდნენ. ქალის ძმას სთხოვდნენ, რომ მეოთხე დღესაც დარჩენილიყო. ზოგი რჩებოდა და მასვე დააბარებდნენ დღეს, როდესაც "ზალს" წაიყვანდნენ მამის სახლში. ქალი ქმრის სახლში ერთი კვირა მაინც უნდა დარჩენილიყო. მოყვანის დღის სწორზე წაყვანა არ შეიძლებოდა - უბელურებას მოუტანსო - ამბობდნენ.

ქალის მყოლები სოფელში დაბრუნებისთანავე ქალის ოჯახს გადასცემდნენ ქალის წამოყვანის დათქმულ დროს.

ქალი ქმრის სახლში ისევე მუშაობდა, როგორც სხვა დანარჩენი ოჯახის წევრი, ოღონდ ოჯახის წევრებთან "უძრახად" იყო, მამაკაცებს ემაღებოდა და არც ქმარს ეჩვენებოდა. ამ ხნის მანძილზე ქმართან დაწოლა არ შეიძლებოდა.

ქორწილი ქალის სახლში იმ პერიოდში, სანამ მათი ქალიშვილი ვაჟის სახლში იმყოფებოდა, საქორწილო მზადება იყო. ხდიდნენ არაყს; ლულს ხარშავდნენ, პურებს აცხობდნენ, ხავენიწს ადუღებდნენ. სუფრა ეწყობოდა იმავე დღიწზე, როგორც ვაჟის ოჯახში.

"ახალზალს" ქმრის ოჯახიდან წაპყვებოდა მყოლად ყველა, ვისაც კი სურვილი აქონდა, მათ რიცხვში მამამთილიც, ოღონდ ქმარი რჩებოდა სახლში. "ახალზალის" მყოლად "ზღის მყოლი" ეწოდება (როცა მამის სახლიდან მოდის, მაშინ "ქალის მყოლი").

მისულ "ზღის მყოლებს" სახლთან ახლოს შეხვედებოდნენ მხიარულად, სიმღერითა და დოღ-გარმონით. "ზღის მყოლები" მორიდებულნი არიან და თავს შეკავებულნი. მყოლებს ცალკე დასვამდნენ და იქაური სოფლის ხალხს კი ცალკე. პატარძალი ხან "ქმრეულების ჯარზე" იყო და ხან კი "მამულად ჯარზე". მეორე დღეს, აქაც მყოლებს სოფელში ზოგიერთი ოჯახი მიიპატიჟებდა. ვინც ქალის მყოლში იყო წასული, ყველა მიიწვევდა სტუმრებს. მესა-

მე დღეს ზღის მყოლები თავის სოფელში ბრუნდებოდნენ. მათ მთელი სოფელი აცილებდა. მყოლებს ლუღსა და არაყს გაათანდნენ გზისთვის.

VIII წესი. ქორწილი ქალის მამის სახლში.

1. ქორწილისათვის მზადება.

2. "ახალზღისა" და მყოლების წასვლა ქალის მამის სახლში საქორწინო სუფრაზე.

3. მათი შეხვედრა სახლთან ახლოს და შეპატივება.

4. ზღის მყოლების ცალკე მოთავსება სუფრაზე.

5. მყოლების გადაპატივება.

6. მყოლების წასვლა.

7. ახალზღის მამის სახლში დარჩენა.

## ქორწილის შემდგომი პერიოდი

ქალის მამის სახლში ყოფნა. ქორწილის შემდეგ ქალი 1 წელი მაინც რჩებოდა მამის ოჯახში. ზოგჯერ მეტ ხანსაც, 2-3 წლის მანძილზეც. ამ ხნის განმავლობაში ცოლ-ქმარი ერთმანეთთან არ დადიოდა, გარდა ახალი წლისა. ახალ წელს ზალი მიჰყავდათ ქმრის ოჯახში "ბუღისკვერის" საჭმელად. ამ დროს მას ქმართან აწვევდნენ. 3 დღის შემდეგ ზალი უკან მიჰყავდათ. ქალს უკვე თავისუფლად შეეძლო ქმრის ოჯახში მისვლა. იგი თიბვისა და მკის დროს ეხმარებოდა მათ. ქმარი კი მასთან არ დადიოდა. ცოლის ოჯახში მხოლოდ იმ შემთხვევაში წავიღოდა, თუ მათ მუშახელი სჭირდებოდათ (განსაკუთრებით თიბვის დროს).

ამ ხნის მანძილზე ქალი თავის სახლში ტანსაცმელს იმზადებდა, რაც კი შეეძლო ყველაფერს იკერავდა (ოჯახის წევრებისთვის არაფერს აკეთებდა). ტანსაცმელს, შეძლებისდაგვარად, ბევრს იმზადებდა, რათა ქმრის ოჯახში ამაყად ყოფილიყო. თან მიჰქონდა რამდენიმე "სადიაცო", "ქოქლო", "ფაფანაგი", "მანდილი", "საქალბანე თათები", "შობიანი თათები", "ბაჭიჭები" და სხვა.

ქალს ქმრის ოჯახში წასვლისას ტანსაცმლის ნაწილი მიჰქონდა, დანარჩენს კი მეორე წელს წაიღებდა. ზოგი ქალი კი ტანსაცმლის ნაწილს სიკვდილამდე თავის სახლში ტოვებდა. თუ ქალი მოკვდებოდა, დარჩენილი ტანსაცმელი შემდეგ მიჰქონდათ ქმრის სახლში. მამის სახლში ტანსაცმლის დატოვება საამაყოდ ითვლებოდა. საზოგადოებაში მას აქებდნენ: "ისეთი ტანტალავარიანი ქალია, რომ ტალავარ ჯერაც არ გამაღვვივას, შინ აკეთებული ტალავარიო, აქ ახალ-ახალს უმატებს. მაგის ტალავარსა ხუშმატარს მიმავალი წყალიც არ დასძრავს, იმდენ ჰქვის ყველაო, ქალიც ეგეთა უნდ. დიაციც მაგის ოდენობას ბევრი ვერ იქ" [1, 100-101]. როგორც ვხედავთ, ქალის მიერ ასეთი ღირსი რაოდენობით ტანსაცმლის დამზადება, კარგ ოჯახის ქალობაზე მიუთითებს და პრესტიჟულს ხდის მის მდგომარეობას ქმრის სოფელში.

გარდა ტანსაცმლისა, ქალის დედა ნამგალს, საჩერს, ნემს-საკერავს, საქსოვ ჩხირებს მისცემდა (მაგრამ ყოველთვის არა). გაათანდნენ აგრე-



თვე სათავნოს: ერთ ძროხას, 5-6 სულ ცხვარს (თუ ოჯახს ვაყი არ ჰყავდა შეიძლება ხარის მიცვათ). რასაც მშობლები გაიმეტებდნენ, იმას წაიღებდა ქალი, თვითონ ვერაფერს მოთხოვდა. სათავნო არ იყო განსაზღვრული, რომელ ოჯახსაც რამდენი შეეძლო, იმდენს ატანდა. მაგალითად, ერთ ოჯახში უფროსუმცროსობის მიხედვით ასე განაწილდა სათავნო: ძაღლი (უფროსი) - 1 ძროხა და 50 სული ცხვარი, ნანა - 1 ძროხა (რადგანაც სხვაზე იყო დანიშნული და სხვა შეიყვარა და იმას გაყვა ცოლად), ბერა - 2 ძროხა და ცხვრები (2), ნუნუ - 1 ძროხა და 9 ცხვარი (16 წლის გათხოვდა), ბუბა - 3 ძროხა; 2 ხბო, 20-მდე ცხვარი (ბუბა დიდხანს იყო სახლში, 20 წლის გათხოვდა და ამიტომ ნამატი ბევრი აქონდა), ძილო - 3 ძროხა (აქედან ერთი ძროხა გაცვალა სამკაულში) და ცხვრები (?).

ქალებს, გარდა სათავნოსა და ტანსაცმლისა, მიჰქონდათ მზითვემი სამკაულიც, რომელსაც ძროხების საფასურად იძენდნენ.

I წესი. ქალის ყოფნა მამის სახლში.

1. ქალის მამის სახლში მიყვანა.

2. მის მიერ მზითვის მომზადება.

3. დღესასწაულზე (ახალწელს) "ბელის კვარის" საწმელად მისი წაყვანა ქმრის სახლში.

4. "ახალზღის" უმაღ უკან დაბრუნება.

აქტების შინაარსია ქალის მატერიალური მდგომარეობისათვის ზრუნვა.

ქ ა ლ ი ს წ ა მ ო ყ ვ ა ნ ა ქ მ რ ი ს ს ა ხ ლ შ ი. ქორწილიდან 1, 2 ან 3 წლის შემდეგ, განახლებულზე ქმრეულები რძალს წამოიყვანდნენ. წაყვანის ვადას ქალის ოჯახი უძღვის მათ: "კარს, რო უღელ აღუარდება, მაშინ წაიყვანეთ" (ე.ი: ხვანა-თესვა რომ დამთავრდება). ქალი შემოღგობით იმ შემთხვევაში წავილდა, თუ ქმრეულებს მუშა ხელი აკლიათ (ან დედამთილი მოუკვდება, ან სხვა რაიმე მიზეზის გამო). მაგრამ წესით კი, ქაღმა რაც იმუშავა, იმ წლის სარჩო თავის ოჯახში უნდა შეჭამოს და განახლებულზე გზების გახსნის შემდეგ უნდა წავიდეს ქმართან.

II წესი. ქალის ქმრის სახლში დაბრუნება.

1. ქალის წაყვანაზე მოლაპარაკება.

2. ქალის ქმრის სახლში გადასვლა.

აქტების შინაარსია ქალის საბოლოოდ გადასვლა ქმრის სახლში და მის მიერ მამის სახლის დატოვება.

ს ი ძ ი ს მ ი ს ვ ლ ა ქ ა ლ ი ს მ ა მ ი ს ს ა ხ ლ შ ი. ქალის ქმრის ოჯახში მისვლის შემდეგ (დაახლოებით 1 თვის შემდეგ) სიძე მიდის ცოლის მშობლებთან სტუმრად, რასაც "სასიძოდ წასვლას" უწოდებენ. ის ჩაიცვამდა უბრალოდ, წაიყოლებდა რომელიმე ოჯახის წევრს-მამაკაცს, თან წაიღებდა არაყსა და ქადას. ცოლის სახლში ის დამორცხვებული არ უნდა მივიდეს, პირიქით, შეიძლება ძალიან უჭირდეს, მაგრამ უნდა არჩენოს თავისი სიამაყე. სიძემრი და სიდღერი მას ხმას არ გასცემდნენ. ცოლის დები შეეგებებოდნენ. სუფრას გაუმართავდნენ და ხალხსაც მოიპატიჟებდნენ. ღამე სიძის ცოლის სახლში დარჩენა არ შეიძლებოდა.

თუ შესაძლებლობა უკონდა, იმავე დღეს წამოვიდოდა, თუ არა და ღამის გასათევად სხვაგან წაიყვანდნენ. ამის შემდეგ შეეძლო თავისუფლად მისვლა-მისვლა და სიღებურ-სიმიამრთანაც დაპარაკი.

III წესი. სიძის მისვლა ქალის მამის სახლში:

1. სიძის წასვლა არყით და ქალით ცოლის ოჯახში.
2. ცოლის დების მიერ სიძის შეგებება.
3. სიძის პატივისცემად სუფრის გაშლა.
4. სიძის სახლში დაბრუნება.

აქტების საერთო შინაარსია ვაჟის მიერ სანქციონირება მის მიერ სხვა ასაკობრივ ჯგუფებში გადასაცემებისა, ანუ დაოჯახებისა.

პ ა ტ ა რ ძ ღ ი ს ხ ა ტ შ ი გ ა ყ ვ ა ნ ი ს წ ე ს ი .  
პატარძლის ხატში გაყვანა ძირითადად ხატობაში იცოდნენ. ანუ "დაკოჭვა". "დაკოჭვისას ორი საკლავი იკვებოდა-ერთი ოჯახში და ერთი ხატში. სახლში ხუცესს მიიწვევდნენ, ის ბანზე იხუცებდა, საკლავს დაკლავდნენ და "ახალზალს" ორივე ხელის მტევნებზე "სისხლს უწერდნენ", ე.ი. სისხლს წაუსვამდნენ. შემდეგ ხუცესი გამოაცხადებდა - "ხატში წავიდეთ". ხატში მისვლისას ახალზალს "ბეღლის კარებზე გააჩერებდნენ". იგი დაიჩოქებდა ორივე მუხლით და თავს დახრიდა. ამ დროს დროშას მიიჭანდნენ, თავზე მიაღებდნენ, მანდილს მოხდიდნენ თავიდან და დროშას შეაბამდნენ. ქალს დალოცავდნენ: "ბედნიერი იყავ ამ სოფელში", დროშას თავზე "დაადამდნენ", რასაც "დაკოჭვას" ეძახდნენ.

IV წესი. პატარძლის ხატში გაყვანა:

1. ხუცესის მიწვევა.
2. საკლავის დაკვლა და ხუცობა.
3. ხელის მტევნებზე სისხლის წასმა.
4. პატარძლის ხატში მიყვანა.
5. პატარძლის დაჩოქება, დროშის გამოჭანა, მანდილის მოხდა და დროშაზე მიბმა.
6. ქალის დალოცვა.

"ხატში გაყვანის წესში" მოცემული აქტების შინაარსია ქალის მიერ საბოლოო კავშირის დამყარება ქმრის საგვარეულოს თემთან, ანუ ახალი წევრის მიღება ქმრის თემში.

ქორწინების სტრუქტურა დანაწევრებულია, როგორც ზემოთ ვნახეთ, ცერემონიალებად, რომელიც თვის თავში შეიცავს წესებს, ხოლო ეს უკანასკნელი აქტებს. ყველა ერთად ქორწინების სამი ციკლის კუთვნილებათა:

1. ქორწილამდელი პერიოდი, 2. საკუთრივ ქორწილი, 3. ქორწილის შემდგომი პერიოდი.

გარდა ასეთი დაყოფისა, როდესაც ვსწავლობთ ქორწინების ამ ერთეულს, აუცილებელია გამოვყოთ ძირითადი და ფაქტუალური ელემენტები. საერთოდ, ქორწინების ინსტიტუტში ზოგიერთი აქტების შესრულება სხვადასხვა მიზეზების, თუ პირობების გამო არ სრულდება. მაგალითად, შუამავლის გასინჯვა, ვაჟის ოჯახის ან ქალის ოჯახის გასინჯვა-გაჩხრევა. მაცრონის "განადირება" და სხვა.

საქორწინო წეს-ჩვეულებების ძირითადი ცერემონიალებია მხარეების მოლაპარაკება და ქალის დანიშვნა, ქორწილისათვის მზადება და პერიოდი ნიშნობიდან ქორწილამდე, ქორწილი, ქორწილის შემდგომი პერიოდის წეს-ჩვეულებები.

სხვა საქორწინო მოქმედებანი, რომლებიც შეიძლება მომხდარიყო, ნიშნობამდეა. მაგ.: ქალისა და ვაჟის მიერ ნიშნების გაცვლა, ვაჟის მიერ ქალის დათავისება რაიმე ნივთით, ფარული შეხვედრები, მზითვის მომზადება, სტუმრების გადაპატიჟება, სასიძოს სიარული სტუმრად და სხვა. ყველა ეს წესი წარმოადგენს ე.წ. დ ა მ ა ტ ე ბ ი თ კ მ მ ვ მ ნ ე ტ ე ბ ს ქორწინებისა, არსებობენ სხვადასხვა ქორწინებაში მეტ-ნაკლები სიხშირით და აფართოებენ წ ე ს - ჩ ვ ე უ ლ ე ბ ა თ ა მ ი ნ ი - მ უ მ ს. ხოლო ა უ ც ი ლ ე ბ ე ლ ი ე ლემენტები წარმოქმნიან ქორწინების რ ი ტ უ ა ლ ი ს მ ყ ა რ ჩ თ ნ ჩ ხ ს. მთლიანი ჯგუფი ძირითადი ელემენტებისა ქმნიან იმ წეს-ჩვეულებათა მინიმუმს, რომლის გარეშეც არ შეიძლება არსებობდეს არც ერთი ქორწინება, როგორც რიტუალი.

როგორც ძირითადი (აუცილებელი), ისე ფაკულტატიური - შედგენილი - რიტუალები შეიცავენ ელემენტებს, რომლებიც ყოველთვის მიმაგრებული არიან გარკვეულ წესზე - ფ ი ქ ს ი რ ე ბ უ ლ ი ა და ისეებიც, რომლებიც სხვადასხვა ადგილებში (ჯგუფებში) შეიძლება შეგვხვდეს სხვადასხვა წესში - ა რ ა ფ ი ქ ს ი რ ე ბ უ ლ ი ე ლ ე მ ე ნ ტ ე ბ ი. ფიქსირებული და არაფიქსირებული ელემენტების გამიჯვნა აუცილებელია ძ ი რ თ ა ღ ი, ტ ი პ უ რ ი ხასიათის გარკვევისათვის, ანუ წესისათვის დამახასიათებელი ი ნ ვ ა რ ი ა ნ ტ უ ლ თ ი ს ა თ ვ ი ს.

არაფიქსირებული ელემენტები, რადგანაც მათ არა აქვთ დროში მკაცრი მიმაგრებულობა (ფიქსირება), გვხვდება ერთგან ერთ ჯგუფში წესებისა, მეორეგან მეორე ჯგუფში.

დ ა ნ ი შ ვ ნ ი ს ც ე რ ე მ თ ნ ი ა ლ შ ი ფ ი ქ ს ი რ ე ბ უ ლ ი ა ქ ტ ე ბ ი ა;

I - ში-შუამავლის ამორჩევა, შუამავალი მიღის ქალის სახლში, ამცნობს ოჯახის უფროსს მისვლის მიზეზს,

II - ში-შუამავლები გადასცემენ ნიშანს, ვაჟის ღელ-მამის მისვლა და ნიშნის გადაცემა.

III-ში-საქორწილო წყვილთა ოჯახების ურთიერთობა.

ქ თ რ წ ი ლ ი ს ც ე რ ე მ თ ნ ი ა ლ შ ი ფ ი ქ ს ი რ ე ბ უ ლ ი ა ქ ტ ე ბ ი ა;

II-ში-სანოვაგის მომზადება, მომსახურე პერსონალის არჩევა.

III-ში-ვაჟის მამის წასვლა ქალის სახლში, ქალის ოჯახის წევრების მიერ მისი შეხვედრა, ხუცესის მიერ საკლავის დაკვლა და "ხუცობა".

IV-ში-პატარძლის წასასვლელად გამზადება, პატარძლისა და მყოლების წასვლა.

- V - ში-მყოფების მიგებება მასპინძლების მიერ, პატარძლის მიგებება და დალოცვა, მყოფების ბანზე ასვლა, დალოცვა და ჭეროხში შესვლა, პატარძლის ზღურბლზე გადატარება და დალოცვა, პატარძლის კერასთან მიყვანა. პატარძლის კარების უკან დასმა.
- VI - ში-დეკანოზის მიერ სუფრის დალოცვა, ქალების (მასანათოების) შემოტანა, მყოფების თამამი ქცევები, მყოფების წინ მუხლმოდრეკა და მათი "შემორიგება", მყოფების მიერ სიძის მოახლოვნა და მისი მოყვანა, მყოფების მიერ სიძის "ცემა" ("სასიძო სილა"), "ნეფიონთ ტაბლის" დადგმა. "ნეფიონთ ტაბლაზე" ბოძებისა და კვერების გადაცემა და "მცველის" დაყენება.
- VIII- ში-ქორწილისათვის მზადება. ახალზღისა და მყოფების წასვლა ქალის მამის სახლში საქორწინო სუფრაზე. მათი შეხვედრა სახლთან ახლის და შეპატიჟება, ზღის მყოფების ცალკე მოთავსება სუფრაზე, მყოფების გადაპატიჟება, მყოფების წასვლა. ახალზღის მამის სახლში დარჩენა.
- ქორწილის შემდგომი პერიოდის ცერემონიალში:
- I- ში-ქალის მამის სახლში ყოფნა, მის მიერ მზითვეის მომზადება. დღესასწაულზე (ახალწელს) ბელის კვერის საკმედად მისი წაყვანა ქმრის სახლში. ახალზღის უმალ უკან დაბრუნება.
- II- ში-ქალის ქმრის სახლში გადასვლა.
- III- ში-სიძის წასვლა არყით და ქალით ცოლის ოჯახში, ცოლისდების მიერ სიძის შეგებება, სიძის პატივსაცემად სუფრის გაშლა, სიძის სახლში დაბრუნება.
- II- ში-ხუცესის მოწვევა, საკლავის დაკვლა და ხუცობა, ხელის მტევნებზე სისხლის წასმა, პატარძლის ხატში მიყვანა, პატარძლის დარჩევა, ღრუშის გამოტანა, მანდილის ღრუშაზე მიბმა, ქალის დალოცვა.

დანარჩენი ელემენტები არაფიქსირებულნი ანუ მერყევიანი არიან. როგორც ჩანს, ძირითადად თითქმის ყველა აქტი ფიქსირებულია. საინტერესოა ისიც, რომ ზოგადად კავკასიური ქორწინების სტრუქტურის განხილვისას გამოჩნდება ღოკაღღოი ინვარიანტი უღთავის, რაც ერთი რეგიონისთვის თითქმის მკაცრად ფიქსირებულია, მეორისთვის მერყევიანია, ხოლო მესამისთვის საერთოდ უცხოა.

ხევსურული ქორწინების სტრუქტურა განსაკუთრებით იქცევს ყურადღებას თავისი თანმიმდევრობით. განსხვავებულად არის ჩამოყალიბებული და მკვეთრად გაიმიჯნება მეზობელ რეგიონებში ფიქსირებული ქორწინების სტრუქტურისგან. თუ ყველა სხვა რეგიონში ქორწილი ქალის მამის სახლში წინ უსწრებს ქორწილს ვაჟის მამის სახლში, ან ქალის სახლში არ არსებობს ქორწილი და პირდაპირ გადადის უქორწილოდ ქალი ქმრის ოჯახში, ანუ მარტო ვაჟის სახლში იმართება ქორწილი, აქ პირუკუ ვარია ცივა გვხვდება. ქალი უქორწილოდ მიჰყავთ ქმრის სახლში, იქ იმართება სამღვინიანი ქორწილი, რის შემდეგაც ქალი მამის სახლში რჩება ერთიდან

სამ წლამდე. სქესობრივი კავშირი ამ პერიოდში ცოლ-ქმარს შორის იკრძალება. ადათის მიხედვით, ქალს ქორწილთან სამი წლის შემდეგ უკონდა შვილის გარეინის უფლება. ასეთი სტრუქტურით ქორწინების ინსტიტუტი გამონაკლისია თითქმის მთელს კავკასიაში. ის, რომ ქორწილის დამამთავრებელი ნაწილი ქალის ტერიტორიაზე სრულდება, იმის მათწყებელია, რომ აქ უფრო მძლავრად არის ფეხმოკიდებული მატრილოკალური ხასიათი ქორწილისა, თუმცა იგი პატრილოკალურ ელემენტებსაც მრავლად შეიცავს; მასში აისახა ეტაპი ჭიდილისა მატრილოკალურსა და პატრილოკალურს შორის. ამიტომ ქორწინების სტრუქტურის ეს ფორმა შეიძლება ჩაითვალოს უძველესად სხვა დანარჩენების გვერდით.

ის პქტები, რომელნიც სხვა რეგიონების ქორწინების სტრუქტურაში წინ უსწრებს საკუთრივ ქორწილს, ე.ი. ქალის მიერ მზითვევის მომზადების წესი, პატარძლის მიერ სახლიდან არგამოსვლა, მის მიერ გართობა-თამაშობებში არმონაწილეობა და სხვა, რაც თავისთავად ქორწილამდე პერიოდს ემთხვევა, ხეცსურულ ქორწინებაში მისი სტრუქტურის შესაბამისად გადადის ქალის სახლში ქორწილის შემდეგ, ანუ ვაჟისა და შემდგომ ქალის სახლში ქორწინების შემდეგ. ამიტომ, თუ სხვა შემთხვევაში ქორწინების სტრუქტურის ნიშნობიდან ქორწილამდელი პერიოდი დატვირთული არაფიქსირებული ელემენტებით, აქ იგი გადადის ქორწილის შემდგომ პერიოდში, რაც, კიდევ ვიმეორებ, გამონაკლისს წარმოადგენს. ხეცსურული ქორწინება თავის თავში შეიცავს ექვს ეტაპს (აღსანიშნავია ისიც, რომ კავკასიის ხალხების ქორწინებაში შეიძლება ეს რიცხვი მეტად წარმოგვიდგეს): 1. ქორწინების წინა პერიოდი-დანიშვნა, ნიშნობა. პერიოდი ნიშნობიდან ქორწილამდე-მოქმედების მიმართულება ამ ცერემონიაში სასიძოს მხრიდან მიღის საპატარძლოსაკენ (ზოგ ჯგუფებში კი, მაგ., აფხაზეთი, სამეგრელო, ლეჩხუმი და სხვა, შეიძლება იყოს პირუკუ მიმართულებაც, როდესაც ქალის ოჯახის წარმომადგენლები მიდიან ვაჟის და მისი ოჯახის შესამოწმებლად (ღიად თუ მალულად).

2. ქორწილისათვის მზადება, სადაც სუსტადაა ერთმანეთთან მიმართებაში გამოხატული ქალ-ვაჟის მხარეებს შორის ურთიერთკავშირი (თუმცა, მაგ., ფშავში, თუშეთში და სხვ., ამ შემთხვევაში გვხვდება საპატარძლოსადმი სანოვავის მირთმევის წესი ქორწილზე).

3. მოქმედებანი, რომელიც უკავშირდება ახალდანიშნულთა ცხოვრებას. ხეცსურეთში ეს გამოიხატება ვაჟისა და ქალის პასიური მონაწილეობით საზოგადოებრივი თავშეყრის ადგილებში (თუმცა კავკასიის მრავალ რეგიონში გვხვდება მათი აქტიური მონაწილეობა სხვადასხვა გართობა-თამაშობაში და სპეციალური რიტუალური ქმედებანი, რომლებიც გამოხატავენ ახალდანიშნულთა გამოთხოვებას თანატოლებთან ანუ სხვა მდგომარეობაში გადასვლის ერთ-ერთ ეტაპს.

4. ქორწილი, სადაც პატარძალი პასიური შემსრულებელია რიტუალების, ხოლო სასიძო თითქმის არ იღებს მონაწილეობას, თუ არ ჩავთვლით "სასიძოს სიღის" ჩვეულებას. მთავარ მონაწილეებად გვევლინებიან მამყრონი ქალისა და ვაჟის მხრიდან და მათი ოჯახის წევრები.

5. ქორწილის შემდგომი პერიოდი, რომელიც ხაზს უსვამს ქორწილის რიტუალის დამთავრებას, სადაც აქტიურ წევრად პატარძალია წარმოდგენილი (მისი სათემო ხატში გაწვევრიანება). აქ პატარძალი ყველაზე მეტად არის დაკავშირებული სასიძოს ოჯახის წარმომადგენლებთან. ქორწილის ცერემონი-აღისგან განსხვავებით, მისი სოციალური ჯგუფიდან (ანუ მისი გვარის, სოფლის ან თემის წარმომადგენლები) აღარავინ ფიგურირებს და ბოლოს

6. სიძის მიერ ქალის ოჯახში მისვლის წესი. აქ სიძე, ისევე როგორც ქალი, გამოდის მარტო, ანუ იგი დაცოდებულია თავის საკუთარ სოციალურ ჯგუფს და სანქციონირებას საბოლოოდ ახდენს ქალის სოციალურ ჯგუფში, მის ტერიტორიაზე.

ინვარიანტული საქორწილო ჩვეულება, რომელშიც გამოიყოფა ზემოჩამოთვლილი ექვსი ეტაპი, თავის განვითარებაში გადის სამ ციკლს: ესაა წინა-საქორწინო პერიოდი, ქორწილი და ქორწილის შემდგომი პერიოდი. ეს ციკლები თავისთავად აერთიანებს ყველა ცერემონიულს, რომელიც, როგორც ვნახეთ, სხვადასხვა კუთხეში შეიძლება წარმოგვიდგეს ინვარიანტულად. ინვარიანტულობა, ასახავს ხევსურული საქორწილო რიტუალის სტრუქტურას, ხოლო ყოველ ცალკეულ რეგიონში ქორწინება, განიხილება, როგორც მისი რეალური ფუნქციონირება, კონკრეტული მანიფესტაცია.

ინვარიანტულობის გამოვლენა საშუალებას გვაძლევს გამოვიკვლიოთ დიაქრონული ხასიათის შედეგები. ეს შესაძლებელი იქნება ხევსურული ქორწინების შედარებისას საქართველოს სხვა კუთხეების თუ კავკასიის სხვადასხვა ხალხების ქორწინების სტრუქტურასთან.

ხევსურული ქორწინებისას გამოიყოფა ორი კულმინაცია, რომელიც მიუთითებს ქალის გათხოვების ძირითად ელემენტებზე. ესაა ქალის დანიშვნის წესი, რომლის შემდგომ მისი თხოვა იკრძალება და მისი ქმრის სახლში გადასვლის რიტუალი, რომლითაც იგი საბოლოოდ ახდენს ქორწინების სანქციონირებას და ეძლევა შვილის გარეგნის უფლება. საერთოდ, უნდა აღინიშნოს ის გარემოება, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ქალის დანიშვნა შეიძლება ჩაითვალოს თითქმის ქორწინების სანქციონირებად, ამას თვით ტერმინოლოგიაც უწყობს ხელს, ხშირ შემთხვევაში დანიშნულ ქალს გათხოვილს უწოდებენ, რაც შედარებით სუსტად არის წარმოდგენილი სხვა კუთხეებში. დანიშნული ქალის გატაცების, ვინმეს მიერ დანიშვნის, ან თვით ქალის მიერ დაწუნების შემთხვევაში ხალხური სამართლის მიხედვით მკაცრი სასჯელებია ჩამოყალიბებული. ერთ-ერთი დანიშნულთაგანის გარდაცვალების შემთხვევაში გლვავ ერთი წლის მანძილზე, ხოლო თუშეთში არსებული ძველი წესი, ნიშნობის შემდეგ ქალის პირდაპირ ქმრის სახლში გადაყვანა, ვფიქრობთ, ამის უწყუარო დამამტკიცებელი საბუთია. როგორც ჩანს, ნიშნობა თავისი ბუნებით მატრილიკვალურია, რასაც ხელს უწყობს ხევსურული ქორწილის დამამთავრებელი ეტაპის (ქალის მამის სახლში, ვაჟის სახლის შემდეგ) ქალის ტერიტორიაზე ფიქსირება.

ჩვენს მიერ განხილული ხევსურული ქორწინების სტრუქტურა თავისი ფესვებით ღრმად მიდის წარსულში. მასში შემავალი მრავალი აქტები, თვით ქორწინების წყობა, მისი სიუჟეტი უფლებას გვაძლევს ყველაზე ძველ ფორმად წარმოვადგინოთ იგი სხვადასხვა ქორწინებების სტრუქტურათა რიგში.

Структура хевсурской свадебной обрядности

Резюме

В работе представлена организация и композиция хевсурской свадебной обрядности в целом.

Структура хевсурской свадебной обрядности особенно привлекает внимание своей последовательностью, чем и отличается от структуры свадебных обрядов других регионов Кавказа. Завершающим этапом ее является свадьба в доме невесты, устраиваемая после свадьбы в доме жениха. Факт совершения заключительной части свадьбы на "женской" территории указывает на ярко выраженный матрилокальный характер этого обряда при наличии некоторых патрилокальных элементов. В данном факте выражен определенный этап борьбы между патрилокальными и матрилокальными началами. Следовательно, эту форму бракосочетания можно считать древнейшей.

ბიბლიოგრაფიული აღნიშვნები

1. ბ ა ლ ი ა უ რ ი შ. ქორწინების წესები ხევსურეთში (არხოტის თემი ძველად). ივ. ჯავახიშვილის სახ. ინსტიტუტის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივი, 1936.
2. მ ა კ ა ლ ა თ ი ა ს. ხევსურეთი. თბ., 1935.
3. თ რ ი ა უ რ ი ა. სტუმარმასპინძლობის წესები ხევსურეთში. თბ., 1980.
4. თ ე ლ თ რ ა ძ ე გ. ხუთი წელი ფშავ-ხევსურეთში. თბ., 1930.
5. ვ ა გ ა - ვ შ ა ვ ე ლ ა. ხევსურული ქორწილი. - თბილისში სრული კრებული. ტ. X. თბ., 1964.
6. Г у р а А.В. Опыт выявления структуры северо-русского свадебного обряда.; Русский народный свадебный обряд, Л, 1978.
7. Культура жизнеобеспечения и этнос, Ереван, 1983.
8. Ч и с т о в К.В. Предисловие. - Русский народный свадебный обряд, Л.; 1978.

## 6. ჰავახაპი

### ხელოვნური ნათესაობის ეთნოკავშირება ხელოვნურში

ზოგად ეთნოგრაფიაში ცნობილია ნათესაობის სამი ტიპი: სისხლითი, მოყვრობითი და მესამე სახის ნათესაობა, რომელიც თავისი სპეციფიკით არც სისხლით და არც მოყვრობით ურთიერთობებს არ მიეკუთვნება. სისხლითი ნათესაობა გამოხატავს ბიოლოგიურ ურთიერთობებს გენეალოგიურ სქემაზე. მაგრამ ეს ბიოლოგიური კავშირები გაანალიზებულია როგორც სოციალური კატეგორიები, რომლებიც სანქციონირებულია ქვეყნის ნორმებით.

ქორწინება არის აქტი, რომელიც დასაბამს აძლევს ახალ ქმედებებს და ცვლის საზოგადოების სოციალურ სტრუქტურას. ქორწინება ქმნის ურთიერთობათა ახალ ციკლს, რომელიც ხასიათდება მოყვრობითი ურთიერთობათა მთელი კომპლექსური სისტემით.

ხელოვნური გზით შექმნილი მესამე ტიპის ნათესაობა ეს არის სპეციფიკური ურთიერთობა არა მარტო ორ პიროვნებას, არამედ ორ ოჯახს შორის (ხშირად იგი უფრო ღრმად მიდის), რომელსაც განაპირობებს უფლება-მოვალეობათა მთელი კომპლექსი სოციალურ-მატიული კულტურის ისეთ სფეროებში, როგორცაა ბავშვის დაბადება-აღზრდასთან, საქორწინო რიტუალებთან, ძმობილ-ღობილობასთან, აღმოცენასთან, მიცვალებულთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებები და სხვა. ასეთი ტიპის ნათესაობის აღსანიშნავად სპეციალურ ლიტერატურაში გამოიყენება სხვადასხვა ტერმინი.

მ. კოვალევსკი ოსების ნათესაობის სისტემაში გარდა სისხლითი და მოყვრობითი ნათესაობისა, რომელსაც იგი ფიზიკურ ნათესაობას უწოდებს, გამოყოფს ფიქტიურ ნათესაობას, თვლის რა ამ უკანასკნელს ყველაზე ახლობლად. ავტორი მას მიაკუთვნებს იმ ურთიერთობებს, რომლებიც შექმნილია შვილად აყვანის, ნათელმირონის, გაძიძავების, მამამძუძეობისა და ძმობილობის საფუძველზე [ 17, 311, 312, 314 ].

ს. ზელინსკი სომხურ ნათესაობის სისტემაში სისხლნათესაობითი და მოყვრობითი ურთიერთობის გვერდით ასახელებს "სულიერ ნათესაობას", რომელსაც დასაბამს აძლევს ნათელმირონი, შვილად აყვანა და ძმობილობა [ 16, 153 ].

საბჭოთა ეთნოგრაფიაში ვ. გარდანოვი ზემოხსენებულ ტიპს ნათესაობისა უწოდებს "ხელოვნურს", "რძით" ნათესაობას, რომელიც შექმნილია მამამძუძეობისა და გაძიძავების გზით [ 14, 56; 15, 43 ].

ქართულ ისტორიულ და ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში მესამე კატეგორია ნათესაობისა, რომელიც არც სისხლით და არც მოყვრობით ურთიერთობებს გამოხატავს, აღინიშნება ტერმინით "ხელოვნური ნათესაობა". მას საფუძველად უდევს მეჯვარეობა, ნათელმირონი, ძმობილ-ღობილობა, შვილად აყვანა და სხვა. ვ. ითონიშვილი მოხვედრებში ასახელებს ხელოვნური ნათესაობის შემდეგ სახეებს: "ეჯიფ-ჰელისმამკიდობას", "ნათლობას", "ძმად გაფიცვას" და "დამძობილებას". ავტორი ხელოვნური ნათესაობის ერთგვარ



საშუალებად მიიჩნევს "სამამისძმოს" ურთიერთობას, რაც გულისხმობდა რამდენიმე გვარის ურთიერთსიახლოვეს, ხატობა-ღვთობათა ერთად შესრულების აუცილებლობასა და ერთი "ხატის ყმობას". "მამისძმობაში" გაერთიანებული გვარები, ერთი "ხატის ყმობის" გარდა, რაც მათი ერთად შეყრითა და საერთო "სამხლოს" გამართვით აღნიშნებოდა, ვალდებული იყვნენ ღირსა და ღვინში ერთმანეთს დახმარებოდნენ და "მამისძმობის" წრეში ქალის თხოვას მორიდებოდნენ [ 5, 24, 28-29 ].

გ. მამულია ტერმინი "ვჳსის" საინტერესო ანალიზის შედეგად გამოთქვამს მოსაზრებას, რომ "ფჳცი", "ფჳსობა" ძველი ქართული ბიბლიური წიგნების თარგმანებში "შვილის", "შვილების", "საშვილებელის", "სამკვლრებელის" სინონიმია. ავტორი "შვილებას" ხელოვნურ ნათესაობად მიიჩნევს. ასევე ხელოვნური ნათესაობის გაღმონათად თვლის იგი ხეცსურულ "საწულეს", რაც ხატის მიერ ახალწულის (ხეცსურული ვაჟი ერთ წლამდე) "შვილებაში" გამოხატება. გ. მამულია ხელოვნური ნათესაობის საფუძველზე შექმნილად მიიჩნევს აგრეთვე "სეფეწულს" [ 6, 129, 130, 135 ].

იუგოსლავიის ხალხებში რიტუალურ ან სულიერ ნათესაობად ითვლება ნათლიობა, ძმობილობა, ღობილობა, რძით ნათესაობა, რომელიც გულისხმობს გარეშე ქალის მიერ ბავშვის ძუძუთი გამოკვებას, ღვთაებასწავლი "სღავას" გადახდა, რომელიც საერთო საოჯახო-მფარველად გვევლინება. ადრე ქორწინება ამ სახით დანათესავებულა შორის მკაცრად აკრძალული იყო და თუ შეცოდება მოხდებოდა, ხალხი მათ კიცხავდა. საქორწინო ურთიერთობანი სასტიკად აკრძალული იყო არა მარტო ამ ნათესავებს შორის, არამედ აკრძალვები ვრცელდებოდა მათ შამომავლობაზე [ 13, 48 ].

ბავშვის დაბადება-აღზრდასთან დაკავშირებულ რიტუალურ ქმედებებსა და საქორწინო ურთიერთობების საფუძველზე შექმნილი ხელოვნური ნათესაობის ზემოაღწერილი სახეების გარდა საქართველოს სხვადასხვა ეთნოგრაფიკულ ფიქსირებულა ხელოვნური დანათესავება მიცვალებულის დატრეებასთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებებში. კერძოდ, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში იგი რელიგიური ასპექტებით არის წარმოდგენილი. დასავლეთ საქართველოში - სამეგრელო, ლეჩხუმი, სამურზაყანო (გაღის რაიონი) - მიცვალებულის გლოვასთან დაკავშირებულ რიტუალებში ხელოვნურ ნათესაობას გამოხატავს გარდაცვლილი სისხლითი ნათესავის სამაგიეროდ მორგების წესი.

ამრიგად, ლიტერატურაში არსებობს სრულიად განსხვავებული ტერმინოლოგია - ფიქტიური, სულიერი, რძით, ხელოვნური, რიტუალური - იმ ურთიერთობების დეფინიციისათვის, რომელიც იქმნება ძმობილ-ღობილობის საფუძველზე საქორწინო ურთიერთობაში, ნათელმირონით, შვილად აყვანით, გაძიძავებით, მამამძუძუებით - ბავშვის დაბადება-აღზრდასთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებებში და მიცვალებულის დატრეების რიტუალურ ქმედებებში. ზემოდასახელებული ტერმინებიდან ჩვენ ვიყენებთ სიტყვა "ხელოვნურს" იმ სპეციფიკური კავშირებისა და ურთიერთობების გამოსახატავად, რომელიც არც სისხლით და არც მოყვრობით ნათესაობას არ მიეკუთვნება.

ხელოვნური ნათესაობის დამყარებისათვის წინასწარი და აუცილებელი პირობა იყო აღმნიშნულ საუკუნეებში დღისებების გამოძვლავება - ვაყვაცობა, გამტანობა, სიკეთე, პირდაპირობა, რომელიც შემდეგ ურთიერთმეგობრობაზე, სიყვარულზე და პატივისცემაზე იყო აგებული და გამოხატვას ეკონომიკურ-მორალური დახმარებით ფორმირებდა.

ხელოვნური ნათესაობა ეს არა მარტო ტერმინოლოგიური განსაზღვრებაა ნათესაობის მესამე ტიპისა, არამედ იგი ხასიათდება უფლება-მოვალეობათა რთული და მრავალფეროვანი კომპლექსური სისტემით, სადაც მკაცრად არის დაცული ეგზოგამია, დანათესავების ის სახეები, რომლებიც ძმობილ-ღობილობის, აღოპიის, ნათელიროვნის, გამძავეების, მამამშემებისა და სხვათა საფუძველზე არის შექმნილი, საზოგადოების განვიდარების გარკვეული სოციალურ-ეკონომიკური ღონის მარვენებელია. ამიტომ ხელოვნური ნათესაობა სოციალური ფენომენია, რამელიც, როგორც ყველა სოციალური მოვლენა, დინამურად ვითარდება და საზოგადოების ცვლილებასთან ერთად მისი სტრუქტურაც ტრანსფორმაციას განიცდის. ხელოვნური ნათესაობის ასეთი ფართო მასშტაბებიდან გამომდინარე, ჩვენ არასწორად მიგვაჩნია ზოგად ეთნოგრაფიაში არსებული ნათესაობის სისტემის ის სტრუქტურული განმარტება, რომელიც ნათლად არ არის გამოკვეთილი ხელოვნური ნათესაობა თავისი სოციალური მნიშვნელობითა და ფუნქციონალური დანიშნულებით. ნათესაობის სისტემის მხოლოდ სისხლით და მოყვრობით ურთიერთობით წარმოღვენა არასწორია, იგი უნდა განვიხილოთ მთლიანობაში - სისხლით, მოყვრობით და ხელოვნური ნათესაობის გათვალისწინებით. ამ მიმართებით ნათესაობის სისტემა მოიცავს ნათესაობის ტერმინთა სისტემას, ხელოვნური ნათესაობის სისტემას და ნათესაურ ურთიერთობათა სისტემას, ერთად აღებული. ან უფრო სწორად, ნათესაობის სისტემა ეწოდება ისტორიულად ჩამოყალიბებულ ტერმინთა კატეგორიას არა მარტო სისხლნათესაობით და მოყვრობით ურთიერთობათა აღსანიშნავად, არამედ ხელოვნური ნათესაობის ურთიერთვადლებულებათა ფორმების გამოსახატავად რომლებიც არსებობს ნებისმიერი ხალხის საზოგადოებრივ ყოფაში.

ნათესაობის სისტემის სწორედ ასეთ მთლიანობაში განხილვა შესაძლებლობას მოგვცემს იმ კანონზომიერების გამოვლენისა, რომელიც არსებობს ნათესაობის სისტემასა და სოციალური ორგანიზაციის ფორმებს შორის. ეს არის ნათესაობის სისტემის სოციალური განპირობებულობა, რომელიც განისაზღვრება მისი ადგილი სოციონორმატიულ სისტემაში.

გარდა აღნიშნულისა, ნათესაობის სისტემის სოციალური ფენომენი მდგომარეობს იმ ეთნიკურ თავისებურებათა, ტრადიციულ-ყოფითი ელემენტების გამოვლენაში, რომელიც კულტურის ეთნიკურ ფასელობას მიეკუთვნება. ტრადიციულ-ყოფითი თავისებურებანი, ხასიათდებიან არა მარტო ფუნქციონალური მნიშვნელობით, არამედ მათ ფორმაციული მხარეც გააჩნიათ. ეს უკანასკნელი საზოგადოების განვითარების გარკვეულ სოციალურ-ეკონომიკურ ფორმას უკავშირდება. ხოლო ტრადიციული ელემენტების ფუნქციონალურ მნიშვნელობას განაპირობებს მოხმარების სფერო თავისი პოზიტიური - სასარგებლო გამოყენება - და ნეგატიური - მავნე გადმონამუები - ასპექტებით. ტრადიციულ-ყოფით კულტურას გააჩნია როგორც ეთნოსების ერთიანობის - ინტეგრაციის, ასევე ეთნოსების გამიჯვნის - დიფერენციაციის ფუნქციები.

ცნობილია, რომ ყოფილი არსებული და ფუნქციონირებული ყოველი ტრადიცია იმ ინდივიდუალისაგან შემდგარი გარკვეული საზოგადოების - სოციალის - გამომხატველია, რომლებიც სანქციონირებული ქვეყნით არეგულირებენ საზოგადოების მოქმედების მექანიზმს. ქვეყა ღრსა და სივრცეში მეორდება და სტერეოტიპულ ქვეყად იქვეყა. იგი ფორმაციულია, რადგან გარკვეულ ისტორიულ ეპოქაში აღმოცენდება, ამავდროს ფუნქციონალურად თანამედროვეობაშიც განაგრძობს არსებობას, თუმცა ფორმაშეცვლილი სახით. სწორედ ამიტომ ქვეყის სტერეოტიპი, როგორც საერთოდ ქვეყა - აღნიშნავს ა. ბაიბურინი - სოციალური ფენომენია, რადგან იგი ტიპიზირებულია გარკვეულ სოციალურ ორგანიზმში, უმეტესწილად სტანდარტულია და განპირობებულია ამ საზოგადოების სოციალური ორგანიზაციის თავისებურებებით. ქვეყა განიხილება სინქრონიზაში - ისტორიულ ჭრილში და დიაქრონიზაში - ეთნიკურ სივრცეში. ქვეყის ისტორიულ ჭრილში განიხილება გულისხმობს ამ ქვეყის სხვადასხვა ეტაპების დადგენას, ე.ი. მისი სტრუქტურის მექანიზმის ტრანსფორმაციას; ხოლო რაც შეეხება ქვეყის დიაქრონულ ასპექტს, იგი განიხილავს გარკვეული ეთნოსოციალური ორგანიზმის ინვარიანტულ სტერეოტიპებს. ქვეყის სტერეოტიპი, რომლის საფუძველს ტრადიცია წარმოადგენს, მკაფიოდ გამოხატავს კულტურის ეთნიკურ თავისებურებებს [ 12, 3-17 ].

ლიტერატურული მონაცემებით დასტურდება, რომ ეთნოსის ერთიანობის არსებობისათვის, ერთი მხრივ, აუცილებელია შედარებით მდგრადი ეთნოსოციალური ორგანიზმი. მაგრამ, მეორე მხრივ, ეთნოსები შეიძლება განსხვავდებოდეს ერთმანეთისაგან არა მარტო მტკიცე და ურთიერთდამაკავშირებელი ნიშნების მთელი კომპლექსებით, რომლებიც ქმნიან გარკვეულ სტრუქტურას, არამედ ერთი რომელიმე მინიმალური ნიშნით [ 19, 17 ].

სწორედ ნათესაობის სისტემის ერთ-ერთი ტიპის - ხელოვნური ნათესაობის - შესწავლა ემსახურება იმ ეთნიკურ ელემენტთა ინვარიანტულობისა, თუ ეთნიკურ თავისებურებათა განმასხვავებელი მინიმალური ნიშნების გამოვლენას; რომლებითაც ხასიათდება ქართული ტრადიციულ-ყოფითი კულტურა. ჩვენს მიზანს არ შეადგენს ამ ნაშრომში ხელოვნური ნათესაობის სისტემის მთლიანი განიხილება ყველა მისი სახით. ამჯერად ყურადღება კონცენტრირებული იქნება ხელოვნური დანათესავების იმ საშუალებასთან, რომელიც გამოხატულია მიცვალებულის გლოვის წესებში.

სამგლოვიარო ქმედებანი რელიგიური ასპექტებით სულიერი კულტურის სფეროს განეკუთვნება, რომელმაც ყველაზე მეტად შემოინახა უძველესი რელიგიური ტრადიციები საზოგადოებრივ ყოფაში და ზოგი იმათგანი გადმონათვის სახით დღესაც ფუნქციონირებს. მიცვალებულთან დაკავშირებული უძველესი წეს-ჩვეულებები და რწმენა-წარმოდგენების მთელი კომპლექსი საქართველოს სხვადასხვა ეთნიკურ რეგიონში მეტ-ნაკლები სისრულითაა შემონახული. მაგრამ ყველაზე უკეთესად იგი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში შემოგვინახა თავისი დოკუმალური თავისებურებებით. განსაკუთრებით საინტერესოა მიცვალებულთან დაკავშირებული რიტუალურ ქმედებათა ის ციკლები, რომლებიც დაკრძალვის, დატირების, გლოვის, დაკრძალვიდან წლის-

თავის გადახდისა და სხვა ცერემონიალებს მიეკუთვნება. საქართველოს სხვადასხვა ეთნოგრაფიულ რაიონებში მიცვალებულის დაკრძალვა-დატირებასთან დაკავშირებული მთელი რიგი მომენტები ტრადიციულ, საერთო ქართულ ხასიათს ატარებს, მაგრამ თითოეულ თავისი ეთნოგრაფიული სპეციფიკა გააჩნია; რომელიც ცალკეულ კომპონენტებში ვლინდება.

ხევსურეთში მიცვალებულთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები უფრო რელიგიური ქმედებით ხასიათდებიან, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ქვეყნის სანქციონირებული ნორმები ნათესავებს შორის უგულვებელყოფილია. ამ მხრივ საინტერესოა უძველესი წარმოდგენა სულის კატეგორიის შესახებ, კერძოდ, წესი "სულის სახელის" დარქმევისა. როგორც ლიტერატურიდან არის ცნობილი, ძველი რწმენით აღამიანის სახელი იმავე დროს ერთ-ერთი მისი სულაგანია. ყველაზე უკეთესად სწორედ ხევსურეთშია შემონახული "სულის სახელის" არქაული გადმონაშთები.

არხოტის თემში მიცვალებულის კულთან დაკავშირებულ მასალებში ვკითხულობთ: ხევსურეთში ყველა - ორს, სამს ან მეტს სახელს ატარებდა. ერთი სახელი იყო ჯვარის, მეორე სულისა, რომელიც აუცილებელი იყო და არ იყო შემთხვევა, რომ იგი ვინმეს არ რქმეოდა, მესამე ნათლობისა [1, 146], რომელსაც ვ. ბარდაველიძე ქრისტიანულ ნათლობასთან ერთად გაჩენილად თვლის და მეოთხე თიკუნი - შერქმეული სახელი [2, 146]. ჩვენ არ შეუდგებით ყველა სახელის განხილვას. ჩვენი ინტერესი სულის სახელის შესწავლით შემოიფარგლება, რომელიც გარკვეულწილად ხელოვნური ნათესაობის გამოვლინებად გვესახება.

სულის სახელს არქმევდნენ ახალდაბადებულ ბავშვს. როცა ვინმე სიზმარში ნახავდა რომელიმე მიცვალებულს ბავშვის ოჯახში შესულს, ან კარმიდამოზე მოსიარულეს, ან ბავშვის აკვანზე გადაწოლილს, ეს ნიშანი იყო მიცვალებულის სახელის დარქმევისა ამ ბავშვისათვის. გარდა ამისა, თუ ბავშვი ძალიან ზირვეულობდა, მისი პატრონი წავილდა მესულდნესთან, რომელიც ეტყოდა რომელი მიცვალებულის სახელი უნდა დაერქმიათ ბავშვისათვის. ვისი მიცვალებულის სახელსაც დაარქმევდნენ ბავშვს, იმ მიცვალებულის პატრონი ბავშვს მოსაკითხს მოუტანდა - არაყს და "ბედისკვერს" და მიცვალებულის სახელის მატარებელს მიცვალებულის პატრონი მოკეთებდა და მეგობრად გაიხილდა. სულის სახელს ახლობელი მოკეთისას არქმევდნენ. უცხო სახელს არ დაარქმევდნენ; დარქმეული სახელის გამოცვლაც შეიძლებოდა იმ შემთხვევაში, თუ სიზმარში ვინმე ბავშვის აკვანთან მეორე მიცვალებულს ნახავდა. ამას ასე ხსნიდნენ: საიქიოს ხდებოდა დამოზა. პირველ მესახელეს სთხოვდა, აღბათ, მეორე, რომ მისი სახელი დაერქმიათ [1, 42-43].

ამრიგად, როგორც მოტანილი მასალიდან ირკვევა, სულის სახელი მიცვალებულს უკავშირდება. მას არქმევდნენ როგორც ვაჟებს, ასევე ქალებს. არქმევდნენ ბერდელის, პაპის, მამის, დედის, ძმის, დის ან სხვა ნათესავის სახელს გარდაცვლილის სქესის მიხედვით. ვ. ბარდაველიძე ოთხი პირობით ხსნის სულის სახელის დარქმევის აუცილებლობას: მესულდნის, სიზმრის, კენჭისყრიდა და ზოგჯერ წამოზრდილი ბავშვის მიერ წარმოქმნი-

ლი სახელის მიშვეობით. როცა ბავშვი ძალიან მიზეზობდა, დედას ეტყობოდა: "ზრალ-მიზეზობაი ყმაწვილი მამი იცის, როცა სულის სახელი უნდა დეიქვიანას". თუ ბავშვის ჳირვეულობა გახანგრძლივებოდა და მას ვერაჭროთ უშველიდნენ - არც შელოცვა, არც წამალი, არც ჳვარში საკლავების დაკვლა არ გასჭირდა, მამინ მშობლები სულის მკითხავს - მესულდნეს - მიმართავდნენ. იგი ასრულებდა სპეციალურ რიტუალს - სანთელს ანთებდა, აცხობდა ხშიადებს, პატარა ყველის ნაჭერს, სახელს დებდა და ლოცვას ასრულებდა. ყოველივე ამის ჩატარების შემდეგ მესულდნე რომელიმე მიცვალებულის სახელით აცხადებდა ბავშვისათვის სახელს. თუ სიზმრის მიშვეობით ხდებოდა სულის სახელის დარქმევა, მამინ მიცვალებული შედიოდა ბავშვის ოჯახში და თხოვლობდა რამეს, ან ბავშვის მშობლებს თხოვდა მისი სახელის დარქმევას. იყო შემთხვევები, როცა ბავშვი წამოიზრდებოდა, თვითონ წამოილულლებდა რომელიმე გარდაცვლილი ნათესავის მიმს გავსებულ სახელს და იმას დაარქმევდნენ სულის სახელად. კენჭისყრით სახელის დარქმევა გულისხმობდა რამდენიმე მიცვალებულის სახელის ჩხირებით გამოცნობას [2, 150]. რა საშუალებითაც არ უნდა მოხდარიყო სულის სახელის დარქმევა, მისი მიზანი ერთი იყო - მიგრეწლოვანი ბავშვისათვის გარდაცვლილის სულის სახელის მიკუთვნებით მიცვალებულის უკვდავეყოფა.

ანალოგიური რწმენა სახელის დარქმევისა, გარდა ხევსურეთისა, არსებობდა ფშავში, მთიულეთში, გულამაყარში, ხევში.

"ფშავში ქალსაც და ვაჟსაც მიცვალებულის სახელს დაარქმევდნენ ე.ი. გვარში, ან ნათესაობაში, როცა იბადებოდა ვინმე, ერთ-ერთი ამავე გვარის ან ნათესავის სახელს უწოდებენ მას. ან სიზმარში ნახვით, ან მკითხავი ეტყობა, ან კიდევ პატრისაცემი მიცვალებული იქნებოდა და თვითონ უწოდებდა იმის სახელს" [8, 97].

იგივე წესი სულის სახელის დარქმევისა არსებობდა მთიულეთ-გულამაყარში. ეთნოგრაფიული მასალებიდან ირკვევა, რომ მთიულეთში ბავშვს ნათლობის სახელი გარდაცვლილი მამილის სახელით შეუცვალეს, რადგან მას მამილის სული ატირებდა. გულამაყარში მამამ მოთხოვა ნათლობის დროს ნანატრი ვაჟიშვილისათვის მისი ბიძის სახელი დაერქვათ. მაგრამ მღვდელმა ეს არ შეუსრულა და ბავშვს სხვა სახელი დაარქვა. ამის შემდეგ ბავშვი ავად გახდა და მკითხავი დის მიშვეობით გაიგეს, რომ ბავშვისათვის მამის მიერ მისი ბიძის შერჩეული სახელი უნდა დაერქვათ. ხევში, ერთ შემთხვევაში, ბავშვს გარდაცვლილი ძმის სულის სახელი დაარქვეს, მეორე შემთხვევაში მამისა, რადგან ბავშვი მამის სულს უტირებია [2, 151-152].

სულის სახელის დარქმევის წესი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის უკვე აღნიშნული რეგიონების გარდა ფიქსირებულია თუშეთშიც. ეთნოგრაფიული მასალებით დასტურდება, რომ "სულის სახელი ერქმეოდა ცოცხალ, ახალშობილ ქალს და ვაჟს. როგორც წესი, "თავისიანების", ე.ი. გარდაცვლილი ნათესავის სახელი უნდა ყოფილიყო ან საგვარეულოდან ან სადღესძმოდან". ამასთანავე, როგორც დ. გიორგაძე აღნიშნავს, "გამო-

რიცხული არ იყო სხვა გვარის, მეზობლის ან ნაცნობის სახელის დარქმევის შემთხვევებიც" [ 3, 1 ].

რელიგიური ასპექტიზიონან განზომილნარე "გა ბარდაველიძე" სახელი-ს-ლის ინსტიტუტის განვითარებას" "უკაცურიებს წინაპრებში არსებულ რწმენას იმის შესახებ, რომ მიცვალებულის ნეტარება დამოკიდებულია სამზეს-ში მისი სახელის უკვდავებაზე და კერძოდ იმაზე, თუ ამ სახელს სამზესში რამდენად ხშირად ახსენებდნენ ხოლმე" [ 2, 152 ].

ამ დებულებასთან ერთად არანაკლებ საყურადღებოა ვ. ბარდაველიძის მიერ მოტანილი მასალა იმის შესახებ, რომ სულის სახელის დარქმევით "გარდა იმისა, რომ ხევსურის რწმენით ბავშვი მოსახელეს ემსგავსება გარეგანი შეხედულებით, იერით, ხასიათით", არსებობს უფრო მნიშვნელოვანი მომენტიც ნათესაობის ტერმინების გამოყენების თვალსაზრისით. კერძოდ, როგორც ავტორი აღნიშნავს, "ხევსურები ბავშვს ჩვეულებრივ მის მოსახელე სულთან ნათესაური ურთიერთობის გამომხატველი ტერმინით მიმართავენ ხოლმე. მაგალითად, თუ ბავშვს ერქვა ამა თუ იმ პირის გარდაცვლილი დედა, ძმის, ან დის სახელი, მაშინ ეს პირი ბავშვს ზოგჯერ დაუძახებდა პირდაპირი მიმართვის დროს "დედავ", "ძმავ": "დავ" და ასე სხვა" [ 2, 154 ].

ფშავში, "მაგალითად, პატარა ქალს დაარქვეს რომელიმე ხნიერი ქალის სახელი, ამ პატარა ქალს იმ მიცვალებული ქალის ძმა, რომლისიც სახელი ქვიან, დას უწოდებდა. იმისი შვილი, ვისიც პატარა ქალის სახელი ქვიან ან, ამ პატარასაც დედას უწოდებდა: მიცვალებული ვისიც დედამთილი იყო, ის პატარა ქალს დედამთილს უწოდებდა" [ 8, 97 ].

ის ფაქტი, რომ ხევსურეთში სულის სახელის დარქმევა ითვალისწინებდა არა მარტო ბავშვისათვის სახელის შეცვლას, არამედ ნათესაობის ნომინკლატურით იმ ურთიერთობების გამოხატვას, რომლითაც ბავშვი იყო დაკავშირებული გარდაცვლილთან, მეტად საყურადღებო მომენტია. ეს ტერმინები ძირითადად პირდაპირი ხაზის პირველი აღმავალი თაობისა და კოლატირალური ხაზით ნულოვანი თაობის სისხლითი ნათესაობის აღმნიშვნელია - დედა, და, ძმა და ა.შ. ფშაური მასალებიდან ირკვევა, რომ ზოგჯერ დედამთილის აღმნიშვნელი ტერმინიც კი ფუნქციონირებდა. ყველა ზემოთ ჩამოთვლილი სისხლნათესაობითი და მოყვრობითი ურთიერთობის გამომხატველი ტერმინები ამ შემთხვევაში ვოკალური კატეგორიებია და ამიტომ ისინი მხოლოდ მიმართვის დროს გამოიყენებოდა.

მაგრამ ხევსურეთში მარტო ნათესაობის ტერმინით არ გამოიხატებოდა დამოკიდებულება მიცვალებულის პატრონსა და სულის სახელით მოხსენებულ ბავშვს შორის. ეს გარკვეულ უფლება-მოვალეობას აკისრებდა გარდაცვლილის პატრონს მისი მიცვალებულის სულის მოსახელესთან, რაც სავალდებულო მოსაკითხის მიტანას გულისხმობდა. ნათესაობის ტერმინით გამოხატულ ამ ურთიერთობას აფორმებდა ნათესაური კავშირი, რომელიც მოკეთედ, მეგობრად გახდომას ნიშნავდა.

ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში მოკლე ნიშნავს: ცლ-ქმრის ნათესავეები ერთმანეთისათვის მოყვარე, საერთოდ ნათესავი [ 11, 321 ]. ვაღა-ფშაველას მიერ ლექსიკონში მიითვებოდა, რომ მოკლეთობა - ნათესავი, კეთილსურველია: მოკლეთობა - მოკლეთობი, ნათესავეები [ 4, 194 ]. ამრიგად, ლექსიკონებში განმარტებული ტერმინი "მოკლეთ" სისხლით ნათესავს არ წარმოადგენს. აქედან გამომდინარე შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ მოკლეთობა მყარდებოდა იმ პირთა შორის, რომლებიც სისხლით ნათესაობას არ მიეკუთვნებოდა. მითუმეტეს, რომ სისხლით ნათესაობის ტერმინების გარდა სულის სახელის დარქმევის წესში მოყვრობითი ურთიერთობის აღმნიშვნელი კატეგორიაც ფიგურირებს, მაგალითად, ფშავეში ტერმინი "დღეღამთლის" არსებობა. ამასთანავე, მასალებიდან ნათლად ჩანს, რომ ხევსურეთში სულის სახელის დარქმევი არა მარტო მოკლეთ, არამედ მეგობარიც ხდებოდა. ესეც, ჩვენის აზრით, უნდა მიუთითებდეს ხელოვნურად დანათესავეების გარკვეულ სახეზე. ამ ჩვენს მოსაზრებას მხარს უჭერს დუშეთის მასალები, სადაც სულის სახელის დარქმევა გამოირჩეული არ იყო სხვა გვარის, მიწობის ან ნაცნობის სახელის დარქმევის დროს [ 3, 1 ]. ამიტომ არანათესავეებს შორის სულის სახელის დარქმევას დ. გიორგაძე სისხლით ნათესაობის ტოლფასოვნად თვლის და აღნიშნავს, რომ "მართალია პირველადი და განმსაზღვრელი იყო რწმენა ცოცხალ ადამიანში გარდაცვლილის განსახიერებისა, მაგრამ ჩვენთვის საინტერესო ჩვეულებაში გამოირჩეული არ უნდა იყოს ხელოვნური დანათესავეების მომენტიც" [ 3, 5 ].

ამრიგად, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში და კერძოდ, ხევსურეთში სულის სახელის დარქმევის ჩვეულება მიცვალებულთან დაკავშირებულ უძველესი რწმენა-წარმოდგენების რელიგიური გამოხატულებაა. მაგრამ სულის სახელის დარქმევის წესი გარკვეულ კომპონენტებში - სისხლით ნათესაობის ტერმინებით მიმართვა მოსახელესთან, სავადლებულ უფლება-მოვალეობანი მოსაკითხით გამოხატული, მოკლეთ, მეგობრად გახლმია და სხვა-იმ სოციალური ურთიერთობების მანიშნებელი უნდა იყოს, რომელიც ხელოვნური ნათესაობის ფორმით არის ნორმირებული. მითუმეტეს, რომ ჩვეულება ნათესავეების მოკლეთობისა, რომელიც მიცვალებულის სამგლოვობაში ცერემონიალს უკავშირდება, როგორც მ.სახოკია აღნიშნავს, მთელ საქართველოშია გავრცელებული [ 9, 182 ].

ხევსურეთში სულის სახელის დარქმევის ჩვეულება, ჩვენის აზრით, გარკვეულ ანალოგიას უნდა პოულობდეს დასავლეთ საქართველოში - სამეგრელო, სამურზაყანო (გაღის რაიონი), ლეჩხუმი- ფართოდ გავრცელებულ "სამაგიეროს მორგების წესთან", რომელიც დაკავშირებულია მიცვალებულს გლოვის წესებთან და დღესაც ფუნქციონირებს ამ ხალხთა საზოგადოებრივ ყოფაში. ტრადიციულად მოქმედი ეს ჩვეულება, რომელიც ქვეყნის სანქციონირებული ნორმებით არის გამოხატული, სამეგრელოში "ჩაფილის", ან "მანგიორის" სახელით არის ცნობილი, ხოლო ლეჩხუმში მას "მაგიერი" ეწო-

დება. ხელოვნური დანათესავების ეს წესი გულისხმობს სამგლოვიარო ცერემონილის დამთავრების შემდეგ უცხო გვარის პიროვნების შეყვანას საკუთარ გარემოში, რომელიც უფრო მეტად ამყვანის ინტერესებს პასუხობს, ვიდრე აყვანილისა. სამაგიეროს მოკიდება ითვისისწინებს გარდაცვლილი ახლობლის, ძირითადად პირველი აღმავალი და პირველი დაღმავალი თაობების პირდაპირი ხაზისა და ნულოვანი თაობის კოლატერალური სისხლითი ნათესავების სანაცვლოდ არამოგვარის, არანათესავის აყვანას. ამით დაზარალებული მხარე მორალურ და ფიზიკურ კომპენსაციას იღებს მომაგიერებაგან გარდაცვლილი ღედის, მამის, შვილის, დის, ძმის სანაცვლოდ. თანაგრძნობის, გულითალობის, მეგობრობისა და გულშემატკივრობის პრინციპებზე აღმოცენებულ ამ ნათესაობაში უფლება-მოვალეობანი ურთიერთპატივისცემაზეა აგებული და სავალდებულო ფორმას ატარებს საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველა სფეროში. სამაგიეროს მორგების წესით შექმნილ ნათესაობაში მკაცრად რეგლამენტირებულია საქორწინო ურთიერთობის ნორმები, მტკიცედ არის დაცული ეგზოგამიის პრინციპი არა მარტო ორ დანათესავებულ პიროვნებას ან მათ ოჯახებს შორის, არამედ იგი შემდგომ შდამომავლობაშიც გადადის, ვიდრე ეს ურთიერთობა მეხსიერებას შემორჩენია.

თვითდაცვის გრძნობამ აიძულა მეგრელი დაელო საფუძველი და კანონის ძალა და სახე მიეცა იმ ჩვეულებისადვის, რომლითაც გარდაცვლილის მაგიერ უცხო პირი ოჯახში ხდებოდა მის მომაგიერედ. როცა გლოვა გათავდებოდა და შავების ტარების ვადა გაივლიდა, გარდაცვლილის მშობლების სურვილია აიყვანონ შვილის მაგიერად ის, ვინც ასაკითა და სქესით, ფიზიკური და სულიერი თვისებებით მოაგონებს თავის გარდაცვლილ შვილს. ამ საქმის მოგვარებას მშობელი ვისმეს მიანლობდა. ვინც მაგიერობას კისრულობდა, მას კარგად ესმოდა თავისი ვალდებულება, რომ ოჯახს გარდაცვლილი შვილის მაგიერობა უნდა გაუწიოს. მომაგიერეს მშობლისადვის უნდა შემოეფიცა მის შვილობაზე და მიცვალებულის მოსაგონებლად დაყენებული "სამგლოვიარო" თმა უნდა ჩამოეგდო ("ომორგუალე თუმაშ მუკოყოთა-მა"). ეს მიჩნეული იყო წმინდა აქტად და ისიც ღიდი სიამოვნებით თანხმდებოდა. ინიშნება "სამგლოვიარო თმის ჩამოგდებისა" და შვილად გახლობის ფიცის დადების დღე. ამზადებენ სადილს, პატიყებენ ნათესავებს, მეზობლებს, რომ ახალი დანათესავების მოწმენი გამხდარიყვნენ. მომავალი შვილი ხელში აიღებს მკრატელს, სამჯერ ჩამოაჭრის თმას მომავალ მამას და თან სამივეჯერ ფიცს დააყოლებს: "შენ მამა, მე - შვილი". ასეთ შვილს ეწოდება ს ქ უ ა / ფ უ / ჩ ა ფ ი ლ ი, რაც ქართულად ნიშნავს: შვილად ფიცებული ანუ შვილობის ფიცმიცემული, შვილად მოკიდებული, რომელიც განსხვავებულია "სქუალაფირისაგან" - ნაშვილები. ხოლო მამას "მუმაჩაფილი" ეწოდება. ამის შემდეგ დარჩენილ თმას შინაურები შეაჭრიდნენ. თმის მოჭრით მთავრდებოდა მიცვალებულის გლოვა და შავების ტარება. ამის ჩატარებისთანავე მამა იხდის სამგლოვიარო ტანსაცმელს და იცვამს ყოველდღიურს. ყოველივე ზემოაღწერილ ცერემონიალს მოჰყვება შესაფერი სადილი. ჯერ მიცვალებულის შესანლობარს



იტყვიან, შემდეგ მიცვალებულის ადგილის დამჭერის სადღეგრძელოს, უსურვებენ ახალადებული ნათესაობის კავშირის განმტკიცებას. შვილიცული იმ საღამოს თავის ახალ მშობლებთან რჩება. ისინი მას არუქებენ ყველაზე ძვირფასს, რაც მიცვალებულს სიცოცხლეში ჰქონდა - სატევარი, ქამარი ან სხვა. შვილადმოკიდებულმა ეს ნივთი უნდა ზედ ატაროს, რომ მშობლებს უფრო შესახებად აღუდგინოს მახსოვრობაში გარდაცვლილი შვილის სახე და თავისი თავი უფრო ძვირად შეაყვაროს ახალ მშობლებს. შვილიცული თავის ახალ მშობლებს საჩუქარს მიართმევს - ტანისამოსს, ცხვირსახოცებს, ვერცხლის ქამარს, სატევარს, თოფს და სხვა. იგი ხშირად რჩება მათთან ღამის გასათევად, ჭამს მათთან პურს, ეხმარება ყანაში, ასრულებს მათ დავალებას და საზოგადოდ თავი ისე უჭირავს, როგორც ოჯახის ნამდვილ წევრს. შვილდაკარგული დედის მიერ შვილის მოკიდება ისეთი საშუალებით ხდებოდა, რომელიც სრულ ილუზიას ქმნიდა დედის მიერ ბუბუთი შვილის გამოკვებისა. ახალგაზრდა კაცი მიდის მომავალ დედასთან და მას მკერდზე შეეხება, რასაც მეგრულად "ბუბუშ კიბირიშ გელაშმა" ეწოდება. შვილადმოკიდებული ფიცს იმეორებს: "შენ დედა, მე შვილი" და თავისი მოქმედებით ისე იქცევა, თითქოს შვილი ახლა დაბრუნდა. იგი ოჯახის წევრებს ყველას კოცნის. ამიერიდან შვილდაკარგული დედა მისთვის არის დ ი ღ ა / ფ უ / რ ა ფ ი ლ ი, ხოლო თავთან ს ქ ა რ ა ფ ი - ლ ი. ოჯახის შვილები, კერძოდ ვაჟები, შვილადმოკიდებულისათვის ძმა-ფიცულებია, ხოლო ქალიშვილები - დადფიცულები. ეს ჩვეულება ნათესავეების მოკიდებისა მეგრულად შორის ძალიანაა გავრცელებული და მათს ცხოვრებასა და ურთიერთობაში დიდ როლს თამაშობს - დასძენს საბოლოოდ ზემოთ მოტანილი მასალის ავტორი თ.სახოკია [9, 180-182; 10, 76-77].

ხელოვნურად დანათესავების იმავე წესზე მიუთითებს ს. მაკალათია. მის მიერ მოტანილი მასალა ბევრ საყურადღებო მომენტს შეიცავს მიცვალებულის გლოვასთანდაკავშირებულ ჩვეულებაში. ხელოვნური დანათესავების ამ ცერემონიალს ს. მაკალათია უწოდებს "თ ო მ ა შ ი მ ი კ ო - ყ ო თ ა მ ა". შვილადმოკიდებული, რომელიც წლისთავის დროს მგლოვიარეზე თმის შეჭრის ცერემონიალს ჩაატარებდა, ამ დღიდან იგი ითვლებოდა რ ა ფ ი ლ ა დ, ე.ი. მოგებულად. შვილადმოკიდებულისათვის ოჯახის წევრები შესაბამისი ტერმინებით გამოიხატებოდა: დ ი ღ ა - რ ა ფ ი - ლ ი (დედის მაგიერი), ჯ ი. მ ა - რ ა ფ ი ლ ი (ძმის მაგიერი), დ ა - რ ა ფ ი ლ ი (ღის მაგიერი) და სხვა. მოჭრილ თმას ჩაფილი ჩვარში გამოახვევდა და შეინახავდა. ახლად მოგებულ ჩაფილს აძლევდნენ ნახევარს, რაც შიცვალებულს დარჩებოდა, სამაგიეროდ სქუა-ჩაფილი თუ ჟიმა-ჩაფილი იქნებოდა, უვლიდა თავის დიდა-ჩაფილს, როგორც შვილი, ხოლო ძმის უფლებებს გამოხატავდა ძმადმოკიდებული თავისი და-ძმების მიმართ ერთმანეთში მათ დიდი სიყვარული ჰქონდათ. წყენის მიყენება ან რაიმე უწესობის ჩადენა დიდი სირცხვილი იყო. როდესაც და-ჩაფილი გათხოვებოდა, მას ძმა-ჩაფილი, როგორც ძმა, ქორწილში წაყვებოდა და იქ ძმის მოვალეობას ასრულებდა. ვაჟის ქორწილში კი და-ჩაფილი ასრულებდა ღის მოვალეობას. თუ მათ შორის რაიმე სამღურავი ჩამოვარდებოდა, მაშინ

წინააღმდეგე ამას უკანვე უბრუნებდნენ და ამით ეს წესიც ირღვეოდა. როდესაც ჩაყილი მოკვდებოდა, მის სანაცვლოდ არავის მოიგებდნენ და სამაგიეროდ იმის ჩაფილზე ავიდნენ მოიჭრიდნენ და გადააგდებდნენ [?, 287-290 ].

ეთნოგრაფიული მასალებით ღვსაც მოწმდება სამეგრელოში მანაგიერულ გახლმის წესი. იგი ძირითადად ხდებოდა მიცვალებულის გარდაცვალებიდან წლისთავის - წ ა რ მ წ ა ნ ა - გადახდის შემდეგ. სამაგიეროდ აყვანა უკავშირდებოდა ნათესაობის გაგრძელებას და მიცვალებულის სახელის უკვდავყოფას. გარდაცვლილი ახლო ნათესავის სამაგიეროდ აყვანის წესი ღვსაც აქტიურად მოქმედებს, რომელსაც სამეგრელოს საზოგადოებრივი ყოფაში ღრმად აქვს ფესვები გაღმული თავისი ფუნქციონალური დანიშნულებით. ამ წესის შესრულებაში ცვლილებები ცალკეულ კომპონენტებში შეინიშნება. ტერმინოლოგიურად ცვლილება უფრო შესამჩნევია. წინათ, როგორც ლიტერატურული მონაცემებით დასტურდება, მოკვდიულის წესის შესრულებას ჩაყილად გახლმა ეწოდებოდა. დღევანდელ ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში ხელოვნური ნათესაობის იმ სახის აღსანიშნავად, რომელიც მიცვალებულთან დაკავშირებულ ჩვეულებებში გვხვდება, ტერმინი ჩაყილი გამოყენება იშვიათია. ძირითადად ყოფაში ფიგურირებს მ ა ნ გ ი თ ი. ასე მაგალითად: სქუაშ მანგიორი (ვაჭიშვილის მაგიერი), ჯიმაშ (ძმის) მანგიორი, დაშ (ღის) მანგიორი, დიდაშ (ღელის) მანგიორი, მღმაშ (მამის) მანგიორი. გარდა ამისა, ამ გზით შექმნილ ხელოვნურ ნათესაობას სამეგრელოში უწოდებენ თ მ ი ს მ თ ჳ რ ი თ დანათესავებას. აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ მართალია სამაგიეროდ აყვანით შექმნილ ნათესაობას სისხლის ნათესაობის ტოლად მიიჩნევენ, მაგრამ ქონების განაწილების საკითხში შვილადმოკვდიული წილის გარეშე რჩება. დანარჩენ შემთხვევებში, ცხოვრების ყველა სფეროში მათი ურთიერთობა განპირობებული იყო უძველესი მოვალეობათა კომპლექსური სისტემით. მაგალითად, ქორწინებაში ეს მოვალეობა გამოიხატებოდა განსაკუთრებული საჩუქრის მიტანით პროლექტების თუ ძვირფასი ნივთების სახით. შვილადმოკვდიულს თუ ამყვანი გარდაცვლებოდა, ისევე გლოვობდა და ღებულობდა სამძიმარს, როგორც საკუთარი შვილი. როგორც ახლო ნათესავი შეწევნასაც არ დააკლებდა დამწუხრებულ ოჯახს.

სამურზაყანოში, გაღის რაიონში მიცვალებულის გლოვის წესებთან დაკავშირებით ხელოვნური დანათესავების იგივე ფორმა მოქმედებდა, როგორც სამეგრელოში.ს. ოქტომბერი და ჩხორთლოში ჩაწერილი ეთნოგრაფიული მასალით მოწმდება ანალოგიური ვითარება, სადაც ამ გზით შექმნილ ნათესაობაში ურთიერთობანი რეგლამენტირებულია არსებული წესის საფუძველებზე და დამოკიდებულება ნათესავებს შორის სანქციონირებულია ქცევის ყველა ნორმით.

ამრიგად, სამეგრელოში მკაფიოდ და განოკვეთილად არის ჩამოყალიბებული ხელოვნური ნათესაობა ს ა მ ა გ ი ე რ თ ს მ თ რ გ ე შ ი ს წესით, რომელიც მიცვალებულის გლოვისა და დატირების რიტუალურ ქმედებებში ვლინდება. ეს ნათესაობა სამეგრელოს ტრადიციულ-ყოფითი კულტურის

ერა—ერთი შემადგენელი კომპონენტია და მასში ცალკეული სპეციფიკური ელემენტების არსებობით გამოვლენილია მეგრულთა ეთნიკური თავისებურება. მიცვალებულის გლოვასთან დაკავშირებით შექმნილი ხელოვნური ნათესაობა თავისი ფესვებით ღრმა წარსულში მიდის და ფუნქციონალურად დღე-საუც განაგრძობს არსებობას, თუმცა შეცვლილი სახით.

ახლობელი მიცვალებულის სანაცვლოდ უცხო პიროვნების აყვანის წესი დასტურდება ლეჩხუმის ეთნოგრაფიულ ყოფაშიც, რომელიც, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, მ ა გ ი ე რ ი ს სახელით არის ცნობილი. მაგრამ ლიტერატურული მონაცემები ამ ინსტიტუტის არსებობის შესახებ ლეჩხუმში მნიშვნელოვან მასალას არ გვაწვდის. ამ ეთნოლოგიულ რეგანიზმში სამაგიეროდ გახლავთ იმავე წესების შესრულებას მოთხოვნა, რაც სამეგრელოს ყოფაში დასტურდება. იგი ითვალისწინებდა წლისთავის გადახდის შემდეგ ახლობელი ნათესავის სანაცვლოდ არანათესავის აყვანას, რომელიც თავისი კარგი თვისებებიდან და მოქმედებიდან გამომდინარე ჰირისუფაღს ღირსად შერეშუბუბებდა, მათ შორის ნათესაური ურთიერთობების დამყარებას, რომლის წინა პირობას თმის შეჭრის ცერემონიალი წარმოადგენდა. ამ გზით შექმნილ ნათესაობაში უფლება—მოვალეობანი სანქციონირებული იყო, ურთიერთდახმარება სავალდებულო ფორმას იღებდა საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველა დარგში და მათ შორის ქორწინება აკრძალული იყო 12 ღამამდე, როგორც მთხრობები გადმოგვცემენ. თუ კაცს აპყავდა შვილის მაგიერი, გარდაცვალებიდან ერთი წლის გასვლის შემდეგ შვილობილი მას ნაგლოვ თმას შეაჭრიდა. ხოლო თუ ქალის მიერ ხდებოდა შვილის სამაგიეროს აყვანა, მაშინ შვილობილი წლისთავზე თავის მომავალ დედობილს მკერდზე კბილს დაადგამდა (ს. ისუნდერი).

შვილის, დედის, მამის, ძმის, დის მაგიერის აყვანა შეიძლებოდა, როცა ოჯახში ასეთი პიროვნება გარდაიცვლებოდა. კაცი წვერს აიგლებდა და შემდეგ იმ წვერს მისცემდა შესაკრეჭად. მაგიერობა ფიცით ხდებოდა. ასეთი ნათესავი კ ე რ ძ ი იყო (ს.ქულბაქი).

საგანგებოდ გვინდა შევნიშნოთ ერთი ფაქტის არსებობის შესახებ ლეჩხუმში. თუ სამეგრელოში "მანგიორის" აყვანა არანათესაური წრიდან ხდებოდა, ლეჩხუმში "მაგიერი" შეიძლება ნათესავიც ყოფილიყო. მაგალითად, დედაშვილის შვილის მაგიერად, ან კიდევ ზიძის სანაცვლოდ მორგება (ს. ისუნდერი). მაგრამ ეს ფაქტი ლეჩხუმის ყოფაში ფიქსირებულია დღევანდელი ეთნოგრაფიული მასალებით, ხოლო სამეგრელოში იმავე პერიოდის მონაცემებით სამაგიეროდ გახლავთ არანათესავეებს შორის ხდებოდა. გარდა ზემოთ აღნიშნულისა, ლეჩხუმში მიევალებულის მონაცვლეობით შექმნილ ხელოვნურ ნათესაობაში ერთი ნიუანსიც შეინიშნება: კერძოდ, მაგიერობის გახლომის ცერემონიაში სავალდებულო იყო აყვანილის მიერ არა მარტო ამყვანისათვის (მამაკაცი) თმის შეჭრა, არამედ ჰირისუფლებსათვის ნაგლოვი, შავი ტანსაცმლის შემოჭრა (ს. ისუნდერი).

მართალია, გარდაცვლილის სანაცვლოდ მოკიდების წესით შექმნილი ხელოვნური ნათესაობა სამეგრელოსა და ლეჩხუმში თავისი სტრუქტურით, მარჯალორიბული მიქანიზმითა და სხვა მსგავსი კომპონენტებით ერთიან სის-

ტემას ქმნის, მაგრამ განსხვავება მაინც შეინიშნება. როგორც ცნობილია, ედნოსები არა მარტო ურთიერთდამაკავშირებელი ნიშნების მთელი კომპლექსით განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, არამედ მინიმალური ნიშნითაც. ლეჩხუმის საზოგადოებრივ ყოფაში მინიმალური ნიშნით განსხვავების ფაქტად მებრუნისაგან უნდა მივიჩნიოთ მაგიერობის ცერემონიალში ნათესავის მონაწილეობა, რომელიც, ჩვენის აზრით, გვიან შემოსული მოვლენა უნდა იყოს, რადგან ხელოვნური დანათესავება სწორედ არანათესავებს შორის ხდებოდა, გარდა ამისა, აყვანილის მიერ ჭირისუფალზე ნაგლოვი ტანსაცმლის შემოჭრაც. ზემოთ მოტანილი განმასხვავებელი მინიმალური ნიშნები იმ ედნიკურ თავისებურებაზე მიუთითებს, რომლითაც ხასიათდება ყოველი ედნოსოციალური ორგანიზმი, კონკრეტულ შემთხვევაში - ლეჩხუმის ყოფითი ცულტურა.

მიცვალებულის გლოვის რიტუალებთან დაკავშირებით შექმნილი ხელოვნური ნათესაობა განიხილება არა მარტო როგორც ედნიკურ თავისებურებათა გამოვლინება, არამედ იგი, როგორც სოციალური მოვლენა, გარკვეულ ურთიერთობებს ითვალისწინებს, კერძოდ, ურთიერთდახმარების სხვადასხვა ასპექტით შესწავლის დროს. ეს დახმარება შეიძლება იყოს ეკონომიური - პროდუქტების შეწვევის ან ფულადი კომპენსაციის სახით - ან კიდევ ფიზიკური, მორალური.

სამეცნიერო ლიტერატურაში ცნობილია, რომ ურთიერთდახმარებას გააჩნია ორი მნიშვნელობა: ფართო, რომელიც ახლოს დგას სოლიდარობასთან და ვიწრო, რომელიც უკავშირდება ერთიან შრომას და ურთიერთდაცვას [18, 55]. ამჯერად ჩვენ დროებით აბსტრაქტიზებას ვუკეთებთ იმ სოციალურ ფაქტორებს, რომლებიც ურთიერთდახმარების ფორმების ჩასახვასა და განვითარებას ეხება. ჩვენთვის საინტერესოა ურთიერთდახმარება ფართო მნიშვნელობით, რომელიც ახლოს დგას სოლიდარობასთან. სოლიდარობის გამოხატულებად მიგვაჩნია ის მორალური და სულიერი თანადგომა ადამიანისათვის ცხოვრების ყველაზე მძიმე და ძნელ პერიოდში - სიკვდილით გამოწვეული უბედურების დროს, როცა სულის სახელის დარქმევითა და სამაგიეროს მორგებით ოჯახი ლებულბს დახმარებას თანაგრძნობის სახით.

ხეცსურეთში სულის სახელის დარქმევისა და სამეგრელო-ლეჩხუმში სამაგიეროდ მორგების წესი, რომელიც დასაბამს აძლევს ხელოვნურ ნათესაობას, ჩვეულებად ქცეული ტრადიციაა. საზოგადოებაში მისი რეგულირება ხდება სანქციონირებული ქცევების საშუალებით. ეს ქცევა განიხილება როგორც დიაქრონიაში, ასევე სინქრონიაში. სულის სახელის დარქმევა და მომაგიერედ გახლბა, რომელიც ქცევად გადაიქცა, საზოგადოების განვითარების ადრეულ საფეხურებს მიეკუთვნება და სტალიალურად მოცემული საზოგადოების გარკვეული სოციალურ-ეკონომიკური დონის მაჩვენებელია. ეს არის ქცევის ისტორიულ ჭრილში განხილვა. ქცევა, როგორც წესი, ედნიკურ სივრცეში მთორდება და სტერეოტიპი ხდება, რომელიც სხვადასხვა ედნიკურ გარემოში ინვარიანტულ სახეს ატარებს. სტერეოტიპის საფუძველს, როგორც ცნობილია, ტრადიცია წარმოადგენს. სწორედ, საერთო ქართული ტრადიციული

კულტურის ინვარიანტულ სტერეოტიპს წარმოადგენს ხევსურეთში და სამეგრელო-ლეჩხუმში ფართოდ გავრცელებული ზემოთ დასახელებული წესები, რომლებიც ამ ხალხთა ეთნოსპეციფიკის თავისებურებათა გამოვლენებაა. მდლი-ანობაში კი ქართული კულტურის ეთნიკურ ფასილულობას გამოხატავს.

მართალია, ხევსურეთში მიცვალებულის სულის სახელის დარქმევის ჩვეულება ისე სრულყოფილად არ გამოხატავს ხელოვნურ ნათესაობას, როგორც ეს სამეგრელო-ლეჩხუმშია გარდაცვლილის სანაცვლოდ ახალი ნათესავის შეძენის წესით, მაგრამ ცალკეულ კომპონენტებში მათ შორის გარკვეული თანხედრობა ვლინდება. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში - ფშავი, ხევსურეთი, მთიულეთი, გულამაყარი, ხევი, თუშეთი - და დასავლეთ საქართველოში - სამეგრელო, სამურზაყანო, ლეჩხუმი - ფართოდ გავრცელებული ეს ჩვეულება რელიგიური ქმედებებით სულიერი კულტურის სფეროს გამოხატავს, ხოლო ნათესაური ურთიერთმოვალეობათა მხრივ ისინი სოციონორმატიულ სისტემას მიეკუთვნება, თუმცა ხევსურული წესი სულის სახელის დარქმევისა უფრო მეტად უძველესი რელიგიური ტრადიციების მატარებელია. კერძოდ, იგი უკავშირდება წინაპრებში არსებულ რწმენას მიცვალებულის სახელის სამზეგში უკვდავებაზე [2, 152]. ჩვენ მიერ განხილული ჩვეულებანი ჩამოყალიბდნენ არასტანდარტულ, ურვეულო სიტუაციაში. გარდაცვლილის სამაგიეროს აყვანას, გამოხატული იქნება იგი სულის სახელით, თუ უცხო პიროვნების საკუთარ გარემოში შეყვანიო, საფუძვლად უდევს იდეა მიცვალებულის უკვდავყოფისა. გარდაცვლილის მაგივრად ახალი წევრის მონაცვლობით ადამიანის ცნობიერებაში სიცოცხლე გრძელდება. მეორეს მხრივ, მიცვალებულის უკვდავყოფა თავისი სოციალური მნიშვნელობით წინაპრის კულტის პატივისცემის, მისი უკვდავყოფის გამოხატულებაცაა. წინაპრის კულტს კი ნათესაობის სისტემაში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს.

სულის სახელის დარქმევის ჩვეულება ხევსურეთში და მიცვალებულის სამაგიეროდ აყვანის წესი სამეგრელო-ლეჩხუმში ნათესაობის სისტემის თვალსაზრისით ანალოგიური მოვლენებით ხასიათდებიან, რომლებიც შემდგომ კომპონენტებში გამოხატება: სამივე ეთნიკურ რეგიონში ახალი წევრის მონაცვლეობა ითვალისწინებდა მიცვალებულთან ფიზიკურ და სულიერ მსგავსებას, მიმართვის კატეგორიებში სისხლითი ნათესაობის ერთნაირი ტერმინების - დედა, მამა, და, ძმა - გამოყენებას, გარკვეულ უფლება-მოვალეობათა შესრულებას და ამ გზით შექმნილი ნათესაობის სპეციალური ტერმინებით - მოკეთე, მეგობარი, მანგიორი, მაგიერი - აღნიშვნას. ამრიგად, ყოველივე ზემოთქმულის საფუძველზე შეგვიძლია გამოვთქვათ მოსაზრება, რომ ხევსურული წესი ს უ ლ ი ს ს ა ხ ე ლ ი ს დარქმევისა და მეგრულ-ლეჩხუმური ჩვეულება ჩ ა ფ ი ლ ი // მ ა ნ გ ი თ რ ი, მ ა გ ი ე რ ი - ქართული ნათესაობის სისტემაში ხელოვნურად შექმნილი ნათესაობის კიდევ ერთი გამოვლენებაა.

Этноспецифика искусственного родства в Хевсурети

Р е з ю м е

Локальной особенностью искусственного родства в Хевсурети (горная часть Восточной Грузии), связанного с погребальными обрядами, является название малолетнего ребенка обоего пола собственным именем умершего. Оно дефиницируется "сулис сахელი" (имя души покойника). Помимо этого, обычай названия "сулис сахели" предусматривает употребление кровнородственных терминов – мать, сестра, брат и т.д. – при обращении, с целью выявления той родственной связи, которую имели члены семьи умершего к покойнику. Считавшееся таким способом созданное родство близким, оно основывалось на солидарность, взаимоотношениях и увековечении памяти умершего.

Форма искусственного родства в Хевсурети по своим основным параметрам аналогично находит с широко распространенным в Самегрело-Лечхуми ( Западная Грузия) обычаем принятия чужого, в лице нового родственника, взамен умершего близкого родственника – сына, дочери, матери, отца и др., относящемся к одному из видов искусственного породнения.

Вышеназванные обычаи, носящие черты локальных своеобразий, способствуют выявлению общих этнических традиций и относятся к этнической ценности грузинской бытовой культуры.

ბ ა მ რ ა მ ე ბ ე ბ ა რ ი ლ ი ბ ი რ ა ბ რ ა

1. ბ ა ლ ი ა უ რ ი მ ., მ ა კ ა ლ ა თ ი ა ნ . მიცვალებულის კულტი არხოტის თემში. – მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის (შემდეგ მსგ). III,თბ., 1940.
2. ბ ა რ ლ ა ვ ე ლ ი ძ ე ვ . ქართველი ხალხის რელიგიური აზროვნების ისტორიიდან (მრავალსულიანობის კონცეფცია). – მიმოხილველი. 1. თბ., 1949.
3. გ ი თ რ ა ძ ე ლ . სულის სახელის საკითხისათვის (ხელნაწერი). 1974.
4. ვ ა შ ა - მ შ ა ვ ე ლ ა . მცირე ლექსიკონი. თბ., 1969.
5. ი თ მ ნ ი შ ვ ი ლ ი ვ . ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან. თბ., 1960.

6. მ ა მ უ ლ ი ა . გ. აგანტური ჯგუფები ძველ ქართლში და მათი გენეზისი. - ივანე ჯავახიშვილის დაბადების 100 წლისთავისადმი მიძღვნილი საიუბილეო კრებული. თბ., 1976.
7. მ ა კ ა ლ ა თ ი ა ს. სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია. თბ., 1941.
8. თ რ ი ა უ რ ი ა ლ., ნ. ბ ა ლ ი ა უ რ ი. ნაღობ-ნაძმობა და წაწლობა ფშავში. 1941 წლის ხელნაწერი, რვ. 9.
9. ს ა ხ თ კ ი ა თ. მიცვალებულის კულტი სამეგრელოში. - მსც. III. თბ., 1940.
10. ს ა ხ თ კ ი ა თ. ეთნოგრაფიული ნაწერები. თბ., 1956.
11. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი. თბ., 1986.
12. Б а й б у р и я А.К. Некоторые вопросы этнографического изучения поведения. - Этнические стереотипы поведения. Л., 1985.
13. Б р о м л е й Ю.В., К а ш у б а И.С. Брак и семья у народов Югославии. М., 1982.
14. Г а р д а н о в В. К. Кормильство в дневней Руси. - СЭ, № 6, 1959.
15. Г а р д а н о в В.К. "Кормилице и кормиличише" краткой редакции "Русской правды". - Краткие сообщения Института Этнографии АН СССР. Вып. 35. 1960.
16. З е л и н с к и й С. Родство. - Известия кавказского отдела императорского русского географического общества. Т. XII. Вып. 3. 1897.
17. К о в а л е в с к и й М.М. Современный обычай и древний закон. - Обычное право осетин в историко-сравнительном освещении. Т. II. М., 1886.
18. П е р ш и ц А.И. Возможен ли формационный подход к социальным ценностям этнической культуры. В.-Этнографические исследования. Развитие культуры. М., 1985.
19. Ч и с т о в К.В. Народные традиции и фольклор. Л. 1986.

## ნ. ჯაღაბაძე

ადგილის ღირსი // ღვთისმშობლის კულტთან დაკავშირებული  
ზოგიერთი სოციალური საკითხი ფშავ-ხევსურეთში

ფშავ-ხევსურეთი მოხუცილი იყო სხვადასხვა კატეგორიის ჯვარ-ხატე-  
ბით, რომელთა სიმძლავრე საყმოს მრავალრიცხოვნობაზე და ეკონომიკურ  
სიძლიერეზე იყო დამოკიდებული. სატომო ღვთაებების (გულანის ჯვარი,  
ლაშარის ჯვარი) შემდეგ, რომელიც საერთო სალოცავებს წარმოადგენდნენ,  
დიდ ღვთისშვილებად ითვლებოდნენ ძლიერი ტერიტორიული თემური ორგანიზა-  
ციების მფარველნი, მათ მოჰყვებოდა შედარებით მცირე ტერიტორიული თემ-  
ის მფარველები, შემდეგ კი მსხვილი სასოფლო თემის მფარველნი მოდიოდ-  
ნენ. მცირე ზომის სასოფლო თემის მფარველნი მათზე ნაკლები ძალის მქო-  
ნენი იყვნენ, სოფლისშიდა გვართა ან საძმობის მფარველები კი უფრო და-  
ბალი რანგის ღვთისშვილებს შეადგენდნენ და ა.შ.

ღვთისშვილთა ამ იერარქიაში ადგილის ღირსი სპეციფიკურ ღვთაებად ის-  
ახება. იგი ღვთისშვილად არ ითვლებოდა და მის სიძლიერე-სისუსტეს არ  
განსაზღვრავდა დიდი სოფლის (თემის) მფარველი იყო იგი, თუ მცირესი.  
მისი ფუნქციები და შესაძლებლობა ყველგან ერთნაირი იყო.

სხვანაირად ღვთისმშობელთან დაკავშირებით. იგი ღვთის-  
შვილთა საერთო სისტემაში იყო მოქცეული და ზოგ შემთხვევაში, საკმაოდ  
ძლიერ, ზოგჯერ კი შედარებით სუსტ ღვთაებად მიიჩნეოდა. მაგალითად,  
ნახარელა ღვთისმშობელი, რომელიც საჭინჭარაულში შემავალი დიდი ტერი-  
ტორიული თემის მფარველიც იყო, ძლიერ ღვთაებად მიაჩნდა. დათვისის,  
სოფ. მალრანის, თუ სოფ. აკუმის ღვთისმშობლები კი სასოფლო თემის ფარ-  
გლებს არ სცილდებოდნენ და შედარებით დაბალი რანგის ღვთაებები იყვნენ.

ამ ღვთაებათა სიმძლავრე, გარდა არსებული წარმოდგენებისა, თავს  
იჩენდა მათ ეკონომიკურ სიძლიერეშიც, კულტის სირთულეში, რომელიც სხვა  
ძლიერ ღვთისშვილთა კულტის ანალოგიურად სრულდებოდა.

საყურადღებოა, რომ, თუ ღვთისმშობელი ერთ შემთხვევაში ტერიტორიულ  
თემის მფარველად გვევლინება, მეორე შემთხვევაში მართამ წმინდის ან  
ადგილის ღირსის სახით (ადგილის ღირსი ღვთისმშობელი) სოფლის ან სოფელში  
შემავალი ცალკეული გვარის მცირე გაერთიანების მფარველია. ასეთ შემ-  
თხვევაში თავს იჩენს სწორედ საყმოს სიძლიერე და ხელმწიფეობა. ძლიერ  
ტერიტორიულ თემს ღვთისმშობელი ჰყავს დამოუკიდებელ ჯვარ-ხატად, მცირეს  
კი ადგილის ღირსი ან მასთან შერწყმული ღვთისმშობელი. ეს გარემოება  
თვალსაჩინოდ არის წარმოდგენილი ამ ღვთაებისათვის განკუთვნილი საკულტო  
ნაგებობებიდანაც, თუმცა აქაც გვაქვს გამოწვევისი შემთხვევები.

გ. ბარდაველიძის ნაშრომებზე დაყრდნობით [ 1;2 ] და ჩვენი საველე  
მასალების მოშველიებით, შევადგინეთ ფშავ-ხევსურეთის სოფლებში არსებუ-  
ლი ადგილის ღირსი // ღვთისმშობლის სალოცავთა გავრცელების ტაბულა,  
სადაც მოცემულია თვითნაირი ძეგლის მოკლე აღწერილობა.



ტიბუღიდან გარკვევით ჩანს, რომ ადგილის დედის სასოფლო სალოცა-  
ვები, უმრავლეს შემთხვევაში, კვრივად (უქვითკიროდ) ნაგები პატარა  
სასანდლე კოშკით არის წარმოდგენილი, რომელსაც სანდლის დასანდებად  
ერთ-ორ ან მეტ ადგილზე დატანებული აქვს პატარა შუკუმა (ნიშა). ამა-  
ვე ტიპისა არის ადგილის დედა-ღვთისმშობლის სამლოცველოა მცირე ნაწი-  
ლიც.

იშვიათად ადგილის დედის სამლოცველო საკულტო ნაგებობაა მთელ  
კომპლექსს ან მათ ნაშთებს მოიცავს. მაგ., ფშავში სოფ. ვაკისოფელში  
ადგილის დედას აქვს კოშკი, საჯარე, საზარე, სასანდლე, გაღავანი;  
ხევსურეთში სოფ. ზოქჩვილში - კოშკი და დარბაზი; სოფ. ბურჯკურთაში  
- საზარე, საქვაბე, პატარა შენობა; სოფ. ლიქოკში - კოშკი და დარბაზი  
და სხვა.

არის შემთხვევები, როდესაც ადგილის დედის ჯვარი (ხატი) არატიპ -  
ური სამლოცველოს სახით არის წარმოდგენილი. მაგ., ლლი სოფ. გულანში,  
ნიში სოფ. ხახაბოში, უსისტემოდ დაწყობილი ქვები სოფ. უკენახში.

ამათგან განსხვავებით, ღვთისმშობლებს საკულტო ნაგებობაა მთელი  
კომპლექსი გააჩნიათ. ღვთისმშობლის სათემო ხატები (ჯვრები) არასოდეს  
არიან წარმოდგენილი მარტო სასანდლე კოშკით ან არატიპური ძეგლის სა-  
ხით. მათ აქვთ დარბაზი, საკოდე, საზარე, საბერო, სასანდლე, სალდე,  
გაღავანი და სხვა. ეს იმაზე მეტყველებს, რომ ადგილის დედასთან შედა-  
რებით იგი უფრო მსხვილი ერთეულია. ამაზე ის ფაქტიც მიუთითებს, რომ  
ღვთისმშობლებს სახატო ქონება, მამულები და კულტის მსახურნი გააჩნი-  
ათ (ამ შემთხვევაში არ არის აუცილებელი, რომ ღვთისმშობელი სათემო  
იყოს). ადგილის დედას მამულები იშვიათად აქვს და კულტის მსახურნიც  
ხშირად არა ჰყავს. მასში კულტმსახურებას სხვა მსხვილი ჯვარ-ხატების  
დასტურ-ხევისბერები უძღვებიან. ადგილის დედას არც დროშა გააჩნია.  
ამ ნიშანთა მიხედვით, მიუხედავად იმისა, რომ ღვთისმშობელი არსებითად  
დაექვემდებარა და გაიზიარა ადგილის დედის ფუნქციები, იგი, როგორც  
დამოუკიდებელი ღვთაება, უფრო ძლიერი ჩანს მასზე.

მოვიტანთ სათანადო მასალებს:

მუქუს მოხარნადე ღვთისმშობელი წოწყურაულთ სათემო ხატი იყო. ამ  
თემში, მუქუელებს გარდა, შედიოდნენ ნოჯას, ფიჭვიანის, არბაჩხანის  
მოსახლეობა, შესაძლებელია პანკისა და ომარაულში მუქუდან გადასახ-  
ლებულნიც. ესენი ყველა მუქუს მოხარნადე ხატს ემსახურებოდნენ, როგორც  
ამ ხატის ყმანი.

მუქუს ხატს გააჩნდა სალდე, დარბაზი, სასაკლავე, საჯარე, პურის  
ბეღელი, კალო, ხარბაკი, სასაფლაო, სანაღობი. ხატს ოდესღაც საკუთარი  
ხარებიც ჰყოლია, რომელთაც ხატის მოსავლის ნაღობ დამუშავების დროს  
იყენებდნენ. ღვთისმშობელს პქონდა დროშა, ჰყავდა საკუთარი დასტურ-  
ხევისბერი [ 1, 141-145 ].

ხევსურეთის გულანის ნახარელა ღვთისმშობლის სათემო ჯვარს საკუთა-  
რი ხელსნები, ხუცესი და დასტურები ჰყავდა. ყველა ესენი ღვთისმშობლის  
გვარიდან დგებოდნენ.

ხატს პქონდა დარბაზი, საზარე, კვრივი, საქვაბე, ხულა, სასაკლო, საკოლე [ 2, 18-20 ]. მართალია, დღეს მას მამულები არ გააჩნია და არც ამ მამულთა უღავით დამუშავების უძველესი ტრადიცია არის დამოწმებული აქ, მაგრამ ხულის, საკოლის და საქვაბის ქონება თავისთავად მიუთითებს ამ ჯვარში ოდესღაც მძღავრი მეთრნეობის არსებობაზე. ხოლო შემდეგ მიწები კომლებზე დაუნაწილებიად და თითოეული ოჯახი მასზე გაპროცნებულ მიწას უვლიდა.

"ჩირლიღში ხთიშობელი იყო სოფლის კარგა მოშორებით, ზევით, სამხრეთ-დასავლეთით... ხთიშობლის სამხრეთ მხარეზე იყო მისი ხოლაბურები: ხოლაბურებს ამუშავებდა მთელი სოფელი უღავით. მოხნავდნენ, დათესავდნენ, მომკიდნენ და მერე დასტური დაპატრონდებოდა. ის გაღეწავდა პურს, ინახავდა და ხარშავდა ლულს" [ 9, 29 ].

ფშავის სოფელ ნაკვალესაკის ღვთისმშობლის ხატის სანადლოებსაც მთელი სოფელი ამუშავებდა [ 1, 192 ].

"ბარისახოს სოფლის თავზე იყო ხთიშობელი ადგილის დედა... მას პქონდა ხოლაბურები, რასაც წინათ უღავით ამუშავებდნენ და მერე დაუყვიათ კომლებზე. მისი ხოლაბურები ჯვართანით და სოფლიდანაც აღმოსავლეთის მხარეზე იყო, გაღეწვის შემდეგ პური დასტურებს ბარდებოდა" [ 9, 23 ].

"დათვისელთ პყავდა ხთიშობელი". ჯვარის ყანები ხალხს პქონდა დანაწილებული. თავ-თავის ნაწილს მოხნავდნენ, მომკიდნენ და მერე დასტური გაღეწავდა, პურსაც დასტური ინახავდა" [ 2, 18 ].

"შუაფხოს ხთიშობელს ხოლაბურები პქონია გაღმა ხატში. ბატარ-ბატარებად იყო დაყოფილი. იაკსრის ყმებისთვის დანიშნული იყო ერთადერთი დღე. აღდგომის სამშაბათს ყველა სოფელს უნდა ხარები შეება, ერთად მივილოდნენ, ყველა თითო დანაყოფს (ნაყევრალს) მოხნავდა.

ითვებოდა ქერი, ხორბალი, ერთად დასთესდნენ, მოხნავდნენ (არახიჯა, ხორხი, სწორკავი). რა დამთავრდებოდა ყველაფერი, - სალამოზე საკლავი დაიკვლოდა. ყველას სანთელი, საწირი მიტანილი პქონდა, მხოლოდ სასმელი ამ ხოლაბურებიდან აღებული პურეულიდან კვდებოდა - დასტურები (ერთი წლით ორი კაცი იყო) აკვებდნენ ლულს, არაყს.

დასტური სანთელს აანთებდა, დაამწყალობნებდა ფარ-გუთანს, მუშები იქეიფებდნენ, სვამდნენ, ჭამდნენ.

ხო დათესა და დაყანავდა. მერე ნალი იკოდნენ ხვნის დროსა. მკარო დაიწყებოდა აგვისტოში - ყველა მოვილოდა. ის ხალხი, ვინც დათესა, ისევ ისინი მომკიდნენ, ისენიც დაკლავდნენ საკლავსა. სანთელს დაანთებდნენ, მწყალობდებოდა ხარები, მუშები. მერე დასტურები გადიბარებდნენ - დაამთავრებდნენ სამუშაოს. ზამთარში უნდა გაეღეწათ პური; პური ზელღში, ხატის მარანში იყრებოდა. წმიდას ცალკე ყრიდნენ, ქერს ცალკე. ცხენებით ამოზიდავდნენ, დაანიავებდნენ. დასტურები დაფქვავდნენ. შერჩეული იყო ორი მოხუცი ქალი. იმად უნდა გამოეცხო ყველა დღეობასა სეფისკვერი. ისინი სიკვდილის მერე შეიცვლებოდნენ. ხთიშობლის ხოლაბურებს თავის ხევისბერი პყოლია" (მთხრ. ი.პ. ელიზბარაშვილი. ს. შუაფხო. 1982 წ.).

სოფ. ნეძიხში ღვთისმშობლის ხატს "თავისი სანაღო მამულები ჰქონია, რომელსაც სოფელი ამუშავებდა. სანაღოები დაყოფილი ყოფილა ნაწილარებად. ყველა თავ-თავის ნაწილარს მოხნავდა, დათესავდა, დაფარცხავდა და მომკიდა ამ სამუშაოსათვის გამოყოფილ ღლეებში. ხატის მამულში მომკილ ძნას დასტურები უვლიდნენ, კალოზე მიიჭანდნენ, გაღეწავდნენ და ხევაც სახატოდ შეინახავდნენ" [1,76] და სხვა.

მოტიანილი მასალებიდან გამომდინარე, ღვთისმშობლის მამულების დამუშავება ხდებოდა ხარ-ნადით (ნადით ფშავში და უღავით ხევსურეთში), რაც გალისხმობდა ხატის მამულში ხატის ყმათა კოლექტიურ მუშაობას თავიანთი მუშა საქონლით. თავდაპირველად, სანამ ხატის მამულს ნაწილარებად დაყოფდნენ, მთელი მიწა მუშავდებოდა ერთობლივად. მართალია, მიწების დაყოფის შემდეგ ნაღის წევრები მიჩინილ მიწას ამუშავებდნენ, მაგრამ შრომა მაინც კოლექტიური ხასიათისა იყო. ფშავის ღვთისმშობლებს ამიტომაც უწოდებენ მოხარნადეებს. მამულებს ამუშავებდა მთელი სოფელი. თუ ღვთისმშობელი სათემო იყო, ამ თემში შემავალი სხვა სოფლებიდან მათი განაყრებიც მოდიოდნენ და ხვნასა და მკაში იღებდნენ მონაწილეობას. მოწვეული მოსავალი ინახებოდა სახატო ბეღელში და ხმარდებოდა საერთო სასოფლო პურობებს ხატობების დროს.

კონკრეტულად თუ როგორი წესით მუშაობდნენ ხარ-ნადში, ამის შესახებ ალ. ოჩიაური წერს:

"ნაღის დროს თავ-ხევისბერი გამოაცხადებდა, ამა და ამ დღეს ხატის მამულზე ნადი არის დანიშნული და ყველა მოდიოდა გაძირაული ხარ-გუთნით. ხალხი რა მოვიდოდა ხარ-გუთნით, ხევისბერი დაამწყალობებდა:

"გწყალობდეთ დედა ხდიშობელი ყმათა და კარ-ნადში მონაწილე ხალიზით მომსვლელთა, ერთგულ მუშათა მშვილობისა და ღალიან-ზარაქიანი წელი დაგიყენოსთ, კარგი მოსავალი მოგგვაროსთ და მრავალჯერ მშვილობით მოგიყვანოსთ დალოცვილის ხარ-ნადში. ყველანი ქედმოხრით იღვწენ თავ-თავიანთ გუთნებთან და მერე იტყოდნენ: "გწყალობდესთ ყმათა, დასტურ-ხევისბერთა და ერთგულ მუშათა".

მერე იწყებოდა ხვნა. დასტურ-ხევისბერნი ღუღის კულს გახსნიდნენ, სასოფლო საკლავს დაკლავდნენ, ხორცს მოხარშავდნენ. ღუღს მიიჭანდნენ ქვაბით ერთ საშუალო ადგილზე - კიდევ დაამწყალობდნენ, ხარებს მერე პირ-აღმოსავლეთისაკენ დააყენებდნენ, ღუღთან მოგროვდებოდნენ და დაღევდნენ. ყველა დაილოცებოდა და დაამწყალობებდა ნადში მონაწილეებს. ისინი ისვენებდნენ და სვამდნენ ღუღს.

ხვნა როცა გადავდებოდა, თესლს დათესავდა ხელ-მხარგანათლული დასტური, რომელსაც ებარა ბეღელი; ერთი დასტური ფარცხავდა. რომ მორჩებოდნენ, ხატში წავიდოდნენ. იქ იყო მოხარშული ხორცი და პური. საწირავები დაიჭრებოდა, ჩამთარეგებდნენ ხორცსა და პურს. ყველა დაილოცებოდა და იწყებოდა სმა-ჰამა გათენებად" [10, 291].

აქ მასალებიდან ჩანს, რომ ღვთისმშობლის მამულებს კოლექტიურად ამუშავებდნენ მხოლოდ ამ ხატის ყმები. ეს საერთო ვადლებულება იყო თავიანთი სალოცავის წინაშე.

ხევისურულ სალოცავთა მამულების შესახებ მსჯელობისას ვ. ბარდაველიძე გამოყოფს ჯვარის მიწების სახეობებს და მათი დამუშავების წესებს ქრონოლოგიური თანმიმდევრობით განიხილავს. ავტორი მიიჩნევს, რომ მიწის დამუშავების მრავალფეროვანი წესებიდან ყველაზე უფრო არქაული სალდე მიწებისა და ხოდაბუნთა დამუშავების წესი უნდა ჩაითვალოს. ეს ფორმა გულისხმობდა მიწის დამუშავებას კოლექტიურად საყმოს ყველა წევრის მიერ [16, 103 ]:

გ. ჯაღბაძე გამოყოფს ჯვარის ყანების დამუშავების ორ განსხვავებულ ფორმას, საიდანაც კოლექტიურ ფორმას უფრო არქაულად მიიჩნევს.

"შრომის ორგანიზაციის პირველ და არქაულ ფორმად მისაჩრევია ჯვარის ყანების დამუშავების საქმეში ჯვარის ყმათა კოლექტიური მონაწილეობა. პირველი ფორმა ჯვარის ყანის დამუშავების გარკვეულ სტილიაზე არ გამოყოფს კოლექტივის რომელიმე წევრს. მხოლოდ მოსავლის ღეწვის დროს გამოიყოფა კოლექტივისაგან დასტური, რომელიც ღეწავს და აბინავებს, თუმცა უღავის ორგანიზაციას მაინც, ხევისბერთან ერთად, დასტური წარმართავდა ... [ 15, 214 ]. სახატო მიწის დამუშავების ას წესში თავს იჩინს თემობრიობის ტრადიციები, ერთ-ერთი აუცილებელი პირობა, რომლის მიხედვითაც მკვლევარნი საქართველოს მთის სოციალურ-ეკონომიკურ წყობად თემური დემოკრატიის ტიპის აღრეკლასობრივ საზოგადოებრივ წყობას მიიჩნევენ, [ 8 ].

ვ. ბარდაველიძის თვალსაზრისით, ქართველი ხალხის საზოგადოებრივ-ეკონომიკური ცხოვრების აღრეკლასობრივ საფეხურზე "ჯვარ-ხატების მსახურებამ უმაღლეს განვითარებას მიაღწია. ამ დროს ჯვარ-ხატები, .... წარმოადგენდნენ ადგილობრივი დემოკრატიული მმართველობის ცენტრებს, თითოეული მათგანი მოიცავდა არა მარტო ნაგებობებს, არამედ ვრცელ ტერიტორიას (საყანეებს, სათბობებს, სამოვრებს, ტყეს, წყაროს) და სათადავო შენობებს. უკანასკნელ საუკუნემდეც კი მსხვილ ჯვარ-ხატებს უძრავი ქონება გააჩნდათ საკუთარი საბრძანისების გარდა, როგორც თავის "სამფლობელო" სოფლებში, ისე სხვა სოფლებშიც, მახლობელსა თუ შორეულში, მთასა თუ ბარში, კახეთში, ქართლში და სხვა. ეს ვრცელი ტერიტორია წარმოადგენდა განვითარებულ სატაძრო მეურნეობას, რომლის ხვედრითი წონა თავის დროზე ქართველი ხალხის ეკონომიკურ ცხოვრებაში, უეჭველია, დიდად მნიშვნელოვანი უნდა ყოფილიყო [1, 11 ].

ღვთისმშობლის სათემო ჯვარ-ხატები სწორედ ამ რანგის სალოცავებად გვევლინებიან.

წინა ნაშრომში აღნიშნული გვექონდა, რომ ადგილის დღის // ღვთისმშობლის კულტი ძალიან დიდ სიახლოვეს ამჟღავნებს საოჯახო კულტებთან, კერძოდ კი - სახლისა და ფუძის ანგელოზებთან. ეს დამახასიათებელია არა მარტო ფშავ-ხევისურეთისათვის, არამედ აღმოსავლეთ საქართველოს მთაწმინდის ყველა კუთხისათვისაც. ეს კულტები ყველა ასპექტში ერთმანეთს ემ-

სგავსებიან, როგორც ფუნქციურად, ასევე ხალხის რწმენაში ღღემილ დაჯული წარმოდგენების მიხედვითაც. ამ კულტა სიახლოვეზე უნდა მიტყველებდეს სახლის ანგელოზის ღვთისმშობელსა და ადგილის დედასთან დაკავშირებული კულტმსახურების ნორმების არევაც.

მაგალითად, მათურაში სახლის ანგელოზის ღღედ მარიაობა არის მიჩნეული, მარიაობა კი ადგილის დედის ღვთისმშობლის სახელობის ღღეობაა.

როდესაც ფშაველ მთხრობელს სახლის ანგელოზი ჰყავდა გამწყრალი, ამალღება ღღეს ეჩვენა გველი, რის შემდეგაც ადგილის დედაში ილცა სახლის ანგელოზი.

ფშავეში ღვთისმშობლობის ღღეს სრულდებოდა სახლის ანგელოზის კულტთან დაკავშირებული რიტუალი.

ფშავეში "ღვთისმშობლობა ღღეს აცხობდნენ სახლის ანგელოზთ ქაღას. ქაღა უნდა იყოს წმინდის ფქვილისა (ხორბალი). ქაღაში გაურევენ თაფლს ან შაქარს. ქაღა ცხებოდა ხაფივის გულიანი... ქაღის გარდა ერთ პატარა კვერსაც მოახვევდნენ ხინკალივით და პირებს კი ღიას დაუტოვებდნენ. ასეთას გამოაცხობდნენ 9 ცაღს, 9 ცაღს პურის მარცვაღს, 9 ცაღს ქერისას და 9 ცაღს სვილის მარცვაღს, 9 ცაღსაც წვრილ ბროლის კენჭებს ჩააწყობდნენ გულად. აგრეთვე ჩააწყობდნენ 9 ცაღს სანთელში ამოვლებულ ზამბის ჩიღებს. ამ კვერს როცა გაამზადებდა ღიასახლისი, ქაღაზე დაადებდა. ქაღა უნდა ყოფილიყო თეთრ ქსოვიღგადაფარებულ სუფრაზე დადებული... ვინც ამ ქაღას მოიღოცავდა, ისიც თეთრ ქსოვიღგადაფარებული უნდა ყოფილიყო. ღოცვის დროს ქაღის მომლოცავი მარტო, მაყურებლების გარეშე ილცავდა:

"სახლის ანგელოზო, მოდი, მოდებოფლი, სახლიც შაგვინახე, სახლში ნაქონ-ნაყოლიცო". ამ სიტყვებს ცხრაჯერ გაიმეორებდა მომლოცავი და ცხრაჯერ მუხლს მოიყრიდა, თანაც პირჯვარს იწერდა.

ამ ქაღაზე სანთელს არ აანთებდნენ... მოლოცვის შემდეგ ოჯახის წევრებიც შინ შევიღოდნენ და ქაღას თვითონ სახლის ანგელოზის მომლოცავი დასჭრიდა და ყველა ჰამდა: ისე უნდა ეჭამათ, რომ ნახვცენი ძირს არ დაცვივნოდათ. ჰამის დროს კაღები ჰქონდათ გაშლილი, ნამცეციები კი კაღთაში ჩადიოდა, კრეფავდნენ და ისე ჰამდნენ. მარტო ოჯახის წევრებს უნდა ეჭამათ, სხვას - შემოსწრებულს - არ აჭმევდნენ.

სახლის ანგელოზთ ქაღის მოლოცვა-მოხსენება ხდებოდა სახლის მარჯვენა კუთხეში. პატარა კვერის შეჭმა კი არ შეიძლებოდა. მას შესდებდნენ თახჩაში ან კიღონის ან კარაღის თავზე, საღმე შეგადებდნენ. აღამიამს არ უნდა ეჭამა. სხვა რამეს კი არა უშავდა" [10].

ფშავ-ხევსურეთში ადგილის დედისა და ღვთისმშობლის სამსხვერპლო პირუტყვის - ზვარას-ხევსურეთში სახლის ანგელოზსაც უკლავდნენ.

ამგვარადვე არის არეული ხსენებულ კულტებთან დაკავშირებული კულტმსახურების ნორმები საქართველოს სხვა კუთხეებშიც. ქართლში "საოჯახო ღღეობა, რომელიც ქსნისა და არაგვის ხეობაში სახლთანგელოზით არის ცნობილი, ხოლო რეხულას, მეჯუღას და პატარა და ღიღი ღიახვის ხეობებში მარიაობით, დაკავშირებული იყო მარანთან და განკუთვნილი იყო ოჯახის მფარველი ანგელოზისთვის, ოჯახის ბარაქისათვის" [4, 32].

კახეთში, სადაც დედალი დედამღებიარეს კუთვნილებაა ("დედალი დაბ-  
ლა მღებიარეს, მამალი მალა ღმერთსაო"), ამავე დროს დედალ საქონელს  
უკლავენ მარიამსაც და ხთისშობელსაც [ 6 ].

სვანური მ ე ზ ი რ ი ს კულტი ახლოს ღვას ღამარიას კულტთან. სა-  
ხლის ვედრების დროს წარმოქმული ლოცვა, უმრავლეს შემთხვევაში, ღამა-  
რიასადმი იყო აღვლენილი:

"ღამარია, ზელი და ბარაქა მიეცი ჩემს სახლს, საქონლის და ადამია-  
ნის სიმრავლე; ღამარია, შენი კალის ბარაქა მოგვეციო... [ 13, 200 ]  
და ა.შ.

ზოგჯერ რიტუალები მეზირის სახელზე სრულდებოდა ღამარიას სახელ-  
ბის სამლოცველობთან.

ხევში სახლის ანგელოზს უკლავდნენ "დასულღმულეზულ საკლავს". მი-  
ღებული იყო დეკეულის ხბოს დასულღმულება. საერთოდ, პირველად მონაგე-  
ბი ხბოს გაზრდა ხევში არ შეიძლებოდა. მას 12-14 დღისას კლავდნენ სახ-  
ლის ანგელოზისთვის [ 7, 10 ]. ფშავ-ხევსურეთში კი დეკეულის ხბო (ზვა-  
რა) ადგილის დედის ღვთისმშობლის სამსხვერპლო პირუტყვად ითვლებოდა.

როგორც მასალიდან ჩანს, ადგილის დედა უფრო მასწავლებელი ღვთაებაა  
იდენტური ფუნქციების მქონე სახლისა და ფუძის ანგელოზებთან შედარებით.

ამავე დროს, თუ ფშავხევსურულ ეთნოგრაფიულ მონაცემებს გადავხე-  
დავთ, დავინახავთ, რომ ადგილის დედის, როგორც სასოფლო ღვთაების კულ-  
ტთან დაკავშირებული ზოგიერთი რიტუალის შესრულება შესაძლებელი იყო  
ოჯახის პირობებში - სახლის ბანზე, კალოზე, სახლის გვერდზე.

ს. ხახმატიი ფიქსირებულია მასალა, რომლის მიხედვით დეკეულის ხბოს  
წინათ ყველა თავის ნაცინარში კლავდა. ადრე თურმე ყველა ოჯახს ციხე  
პქონია საკუთარი და ზვარასაც იქ კლავდნენ ხოლმე (მთხრ. გ. ალუღაური;  
ს. ხახმატი. 1984 წ.) (დეკეულის ხბო კი ადგილის დედისა და ღვთისმშობ-  
ლის სამსხვერპლო პირუტყვია).

ღ. ბოძაშვილის ცნობის მიხედვით, ადგილის დედის სალოცავს - მშრ-  
ლი ყორის სასანთლეს - მკითხავის რჩევით ძველ ციხე-ნასახლარებში ააგ-  
ებდნენ.

უკენხალს ადგილის დედა გუნდარს გუნდარის ციხის მეწვერესაც უწო-  
ლებდნენ.

ელიგზის ადგილის დედა ციხის ანგელოზობით მოიხსენიება.

თუ მხედველობაში მივიღებთ იმასაც, რომ ნაყოფიერების ქალ-ღვთაებ-  
ის გამოსახულებანი ნაპოვნია არქეოლოგების მიერ კერაში ან კერასთან,  
შესაძლებელია დავუშვათ, რომ სახლის (ფუძის) ანგელოზი და ადგილის დე-  
და ერთი და იგივე კულტის ნაირსახეობა იყო, მათ ერთი წარმომავლობა  
აქონდათ.

არქეოლოგიაში ცნობილი ფაქტი, რომ საზოგადოების განვითარების გარ-  
კვეთულ ეტაპზე ყველა საცხოვრებელს საკუთარი საკურთხეველი გააჩნდა,  
გულისხმობს საოჯახო კულტის არსებობას [ 12, 118 ]. საზოგადოების გან-  
ვითარების შემდგომ ეტაპზე ხდება სამოსახლოვან გამოყოფილი საერთო  
საკულტო ძეგლის დაარსება, რაც მონათესავე ტომთა დიდი გაერთიანებების  
ჩამოყალიბების შედეგს წარმოადგენს.

მონათესავე ტომთა იდეოლოგიური გაერთიანება, პირველ ყოვლისა, "საერთო ღვათების გარენაში უნდა გამოსახულიყო, რომლის საპატივცემულად სამოსახლსაგან სრულად დამოუკიდებელი, რამდენიმე სამოსახლსა-თვის (გვარისა) თუ გაერთიანებისათვის საერთო პუნქტი უნდა გარენილიყო.

ამგვარი პუნქტები, როგორც ჩანს, გარდა კიდევ, საერთო სამლოცველოების სახით..." [ 12, 118 ].

დასაშვებია, რომ ადგილის დედის კულტის გარენა საოჯახო კულტების საფუძველზე მომხდარიყო.

აქვე უნდა შევიჩინოთ ერთ გარემოებაზე; როგორც აღვნიშნეთ, ადგილის დედა ღვთისმშობელი (გარდა სათემო ღვთისმშობლებისა) სასოფლო ღვათებაა და მფარველობს იმ სოფლის ტერიტორიას და მოსახლეობას, სადაც არის დაარსებული; ე.ი. თითოეულ სოფელს ჰყავს თავისი ადგილის დედა.

ადგილის დედა და სოფელი ერთმანეთის გარეშე არ არსებობს. ახალი სოფლის გარენა ადგილის დედის ახალი სამლოცველოს გარენას ვარაუდობს. ეს კარგად ვლინდება მიგრირებული მოსახლეობის მიერ ახალ საცხოვრისში ადგილის დედის სამლოცველოს დაარსების ტრადიციაში. საქართველოს მთაში, ეკოლოგიური, ეკონომიკური თუ სამართლებრივი მიზეზების გამო, ხშირი იყო მოსახლეობის გადანაცვლება [ 5 ]. მწირი ბუნებრივი გარემო, მცირე-მიწიანობა ველარ აკმაყოფილებდა მთიელის საარსებო მოთხოვნილებებს და ეს უკანასკნელი, თავისუფალი და შედარებით ნაყოფიერი ნიადაგის მოპოვების მიზნით, თავის ძველ ადგილსამყოფელს ტოვებდა და შესაფერის სამოსახლს ირჩევდა. მოსახლეობის გადანაცვლების ერთ-ერთი მიზეზი მთიელთა მორალური კოდექსის დარღვევაც იყო. დამნაშავე იძულებული იყო გარიღებოდა საყმოს და ამდენად, ასეთი ვითარება მიგრაციის პროცესის ერთ-ერთი დამაჩქარებელი პირობა იყო.

მიგრირებული მოსახლეობა თავისი მთავარი სალოცავის (იგივე სათემო სალოცავის) ნიშნ ახალ სამოსახლოში აარსებდა და ემსახურებოდა მას, თუმცა ძირითადის წინაშე მოვალეობას არ ივიწყებდა და განსაზღვრულ პერიოდში მამა-პაპის სალოცავში მიდიოდა სათანადო წესების შესასრულებლად.

ამის ნათელი მაგალითია ერწო-თიანეთში ფშავ-ხევსურეთიდან მიგრირებული მოსახლეობის მიერ დაარსებული სალოცავთა ნიშები: თამარისა და ლაშარის სალოცავები ხატხევში (ივრის ხეობაში), ქისტაურებში - იახსრის ხატის ნიში, გუდანელებში - გუდანის ჯვარის ნიში და სხვა.

გარდა სათემო სალოცავის ნიშისა, ახალი მოსახლეობა, ახალ საცხოვრებელ ტერიტორიაზე, როგორც ზემოთ ითქვა, აუცილებლად ადგილის დედის სალოცავს აწესებდა. ვინაიდან ადგილის დედა სოფლის (მთელი თავისი შემადგენლობით) მფარველი იყო - ახალ დასახლებას იგი აუცილებლად ესაჭიროებოდა. ქალღვთაების სამლოცველოს შექმნა მოსახლეობისათვის ისეთივე აუცილებელი იყო, როგორც ახალ სახლში გადასვლისას ოჯახის მიერ საკუთა-

რი სახლის ანგელოზის თან წაყვანა და ახალ ფუძეზე დამკვიდრება.<sup>1</sup> მხარობელები აღნიშნავენ: "როგორც ღელაა ოჯახისათვის, ადგილის ღელაც ასევე სოფლისათვის".

ადგილის ღელის ახალი სალოცავები თავისი ხასიათით განსხვავდებოდა მიგრირებული მოსახლეობის მიერ დაარსებული სათემო ჯვარ-ხატებისაგან, იგი სრულიად დამოუკიდებელი სალოცავი იყო.

მაგალითად, ფშავის სოფელ შუაფხოდან მოსახლეობის ნაწილი საცხოვრებლად გადავიდა მისგან ორიოდე კილომეტრის დაშორებით და ასე გაჩნდა სოფელი თხილიანა. თხილიანელებმა დააარსეს ადგილის ღელის ხატი, რომელიც თავის ჩვეულ ფუნქციას ასრულებდა და სრულიად დამოუკიდებელი სალოცავი იყო. (აქ სხვა საკულტო ძეგლი არ გვხვდება), მიუხედავად იმისა, რომ შუაფხოელთა ამ განაყრებს თავის ღრობე შუაფხოს ადგილის ღელა მფარველობდა. ღელს ისინი მათ მიერ დაარსებულ ადგილის ღელას შესახებ-გენ თხილიანელთა საქონლისა და ნახნავ-ნათესის დაცვას.

მაგრამ, ამავდროს, არის ისეთი შემთხვევებიც, როდესაც ერთ სოფელში რამოდენიმე ადგილის ღელაა და თითოეული მათგანი სოფელში მცხოვრები გარკვეული გვარის მფარველია. მაგალითისათვის ავიღოთ სოფ. კაწალხევი. კაწალხევში სამი გვარი სახლობდა - ანთაურები, ცაბაურები და ხორნაულები. ეთნოგრაფ რ. თოფჩიშვილის ზეპირი ცნობით, კაწალხევში ძირძველი მოსახლეობა არ ჩანს. ეს გვარები ჩამოსახლებული არიან: ანთაურები და ხორნაულები - ხევსურეთიდან, ცაბაურები კი - ფშავიდან. ამათგან ანთაურებსა და ცაბაურებს თავისი ადგილის ღელა ჰყავდათ, ხოლო ხორნაულებს თავისი (მხარ. ზ. ქოჩაშვილი, ს. ხორბი. 1984 წ.)

მართალია, კაწალხევის მოსახლეობა ფშავიდან და ხევსურეთიდან არის ჩამოსახლებული (ხოლო წესისამებრ წამოსული ხალხი ადგილის ღელის ახალ სალოცავს აარსებს ახალ სამკვიდროში) და თითოეულ მათგანს რომ საკუთარი ადგილის ღელა ჰყავდეს, არც არის გასაკვირი, მაგრამ ამ შემთხვევაში ცაბაურები და ანთაურები (ფშავ-ხევსურნი) ერთ ადგილის ღელას ეყმობიან, ხორნაულები კი - მეორეს. ამას გარდა, გვაქვს ისეთი მაგალითები, როდესაც ჩამოსახლებული ჰრელი მოსახლეობა ერთ ადგილის ღელის სალოცავს აარსებს (ივრის ხეობაში ჩასახლებული მოსახლეობა). ამდენად არ უნდა ჩავვადლოთ, რომ კაწალხევში ადგილის ღედების სიმრავლე მხოლოდ და მხოლოდ გადმოსახლებული ხალხის სიჭრელით არის განპირობებული.

- 
1. როდესაც კაცი ახალ სახლში გადავიდოდა საცხოვრებლად, მას მფარველი ანგელოზიც თან უნდა წაეყვანა, რათა მის ოჯახს არ მოკლებოდა ბარაქა და სიკეთე. ანგელოზის გადაპატიჟებისათვის ღიასახლისი გამოაცხობდა ქადას, სანთელს აანთებდა და ძველ სახლში ილცებდა, ანგელოზს ახალ სახლში გაყოლას სთხოვდა.



მუ სასოფლო ღვთაება მთელი სოფლის მოსახლეობისა და მდლიანი სოფლის ტერიტორიის მფარველია (ხოლო ადგილის ღვთა - სასოფლო ღვთაებაა), მაშინ კაწაღბევის ადგილის ღვთაეც მთელ სოფლის თემს უნდა პატრონობდეს და არა სოფელშიდა გაერთიანებებს, მის კომპეტენციაში თანაბრად უნდა შედიოდეს როგორც ანთაურ-ცაბაურების, ასევე ხორნაულების მფარველობის უნარი.

ამ შემთხვევაში, ადგილის ღვთაეც ფუნქცია, მარაღლია, არა სრულყოფილად, მაგრამ მაინც საგვარო სალოცავის ფუნქციამდე ღაღის.

ამაზე სხვა ფაქტებიც მეტყველებენ. მაგალიღად, ფშავშიცა და ხევესურღმშიც ქალღმადლი სალოცავად მიღის მამა-პაპის ადგილის ღვღაში // ღვთისმშობელში. ღღემდე პრაქტიკაშია ბარში მიღარიღებული ერთი გვარის ხაღბის სალოცავად მოსვღა ასევე ღავიანღი მამა-პაპის ადგილის ღვღაში მუ "ხთიშობელში".

მაგ., "გოგოღაღურღის ხთიშობელი არი გოგოღაღური და საგოგოღაღურღო. საგოგოღაღურღო ხაღბი ვინც არი კახეღმში, ქეღღში, ფომში, სუყვეღკნიღ მოღის ხაღბი" (მთხრ. ნ.ხ.ღურღმინაღული. 62 წ. ს.გოგოღაღურღა. 1982 წ.).

გუღანის ნახარღღა ღვთისმშობელში, ამაღღების სწორზე - სამშობაღს იხღღღენ ღღეობას - "ქალ-ქალიშვიღობას". "ამ ღღეობას ასრღღეღღენ ჭონჭარაღღის ქეღღგვარღღადან "აზუზნი და ბერღღოჯანანი". ეს არი ქეღღგვარი არის ერთიღღერიღის ახღღ განაყარი... სხვა გვარის კაცს არ პქონღა უფღღეღა, რღმ ამ ღღეობაში აქ მოსულიყო. მიღღღ ამ არი ქეღღგვარის შამოღაღვღობა - ღისწუღები და ღისწულიშვიღებიც, - მოვიღღღა, მოიყვანღა საკღღავს და საწირავს. ამ ღღეობას, იშვიღაღად იქნეღობღა, რღმ ამ არი გვარის პატარა ნაღღესავიცი კი ღაპკღეღობღა. სხვა კაცს აქ არ მოიყვანღენ. ღვიღღონ აზუზ-ბერღღოჯანანი მთელი ღღის განმავღღობაში სვამღენ ღღღს, კღავღენ საკღღავს და ატარეღენ "ღავისეღურ ღღღს" [ 2, 19 ].

ვ.ბარღაველიღის მიღღღღის ექსპეღღიციის საარქივო მასაღღებში მოიპოვეღა ცნოღები ადგილის ღვღის სალოცავღა შესახებ მიღღღეღმში, საღაც კარგად ჩანს, რღმ აქაც ადგილის ღვღა საგვარო სალოცავის იღენღურიღა. ასეღიღა, მაგალიღად, ადგილის ღვღა ქეღღემო მიღღაში, რღმეღსაც ბურღღღეღების ადგილის ღვღას უწოღებენ, ცხაოტში, ს. გოგნაღურღაში ადგილის ღვღას გამხარღინღა, სუარღიღეღების გვარის სალოცავად მოიხსენიღებენ და სხვე. [ 3, 41 ].

ჩანს, რღმ ასეღ შემთხვევეღებში ადგილის ღვღა, რღმეღიც სასოფლო ღემის ღვღაეღბა, საგვარო ღვღაეღბის ღონეღღ ღღას. როგორც სამეცნიერიღ ღიტერატურაშია აღღარეღული, ღავღაპირვეღი სოფღები ერთი გვარის ხაღბიღ უნღა ყოფიღიყო ღასახღღებული. ივ. ჯავახიშვიღი ვარაღღღობს, რღმ "სოფღის მოსახღღობა საქარღღვეღღში გვარეღღებად ყოფიღა ღაშენეღული და შემღღეღ-შიიც საგვარეღღო წესწყობიღების ღარღვევის და პატარა ოჯახების გარეღნისღა მიუხეღავღად, ერთი და იმავე სოფელში ერთისღა და იმავე გვარის მეკომურიღი ცხოვრობღენ..." [ 14, 134, 140 ].

რ. ხარაძე და ალ. რობაქიძე ნაშრომში "მთიულეთის სოფელი ძველად" ამ საკითხთან დაკავშირებით წერენ: "მიუხედავად იმისა, თუ როგორ ვითარდებოდა დასახლებების ერთეული - სოფლის შიგნით უბანთა გაჩენისა თუ სოფლის გარეთ ახლს შექმნის გზით - ორივე მათგანი თავდაპირველად მხოლოდ და მხოლოდ, ან ყოველ შემთხვევაში, უპირატესად ერთი გვარის თჯახებით იყო დასახლებული, რომლებიც განვითარების გარკვეულ საფეხურზე ძველი გვარის კომოხას ქმნიდნენ" [1, 17].

ღღესაც კი, ზოგიერთ მთის სოფელში მხოლოდ ერთი გვარის ხალხი ცხოვრობს, ე.ი. სოფელი ერთგვაროვანია.

ვინაიდან ადგილის ღელა სასოფლო თემის მფარველი ღვთაებაა, და ამავდროს იგი, გარკვეულ შემთხვევებში, გვარის მფარველადაც გვევლინება, შესაძლებელია სოფლის მფარველის ფუნქცია მას იმ დროიდან გასჩენოდა, როდესაც ხდებოდა თავდაპირველი ერთგვარიანი სოფლების ჩამოყალიბება.

ზემოთ მოტანილი მასალებიდან აშკარად ჩანს, რომ ღვთისმშობელი დაწინაურებულია ადგილის ღელასთან შედარებით. ადგილის ღელა მცირე ტერიტორიული თემის (სასოფლო და სოფელშიდა) მფარველია. ხშირ შემთხვევაში იგი სასოფლო თემის სალოცავია, თუმცა იგი სოფელშიდა თემებსაც განმგებლობს.

ღვთისმშობელი კი გვევლინება არა მარტო მცირე ტერიტორიული თემის (სასოფლო), არამედ დიდი ტერიტორიული თემის (მაგ., სახევო - გულანის და კისტნის ნახარედა; სოფელშორისო - მოხარნაღე ღვთისმშობლები, ფშავის სათემო ღვთისმშობლები) მფარველადაც.

ღვთისმშობლის დაწინაურება და მისი აგრერიგად გამძლავრება მთელდა ქრისტიანიზაციას უნდა უკავშირდებოდეს.

დასაშვებია, რომ ადგილის ღელა, როგორც ნაყოფიერების ღვთაება (ან მისი იპოსტასი), ზოგადი ყოფილიყო მთელი აღმოსავლეთ საქართველოს მთისათვის. (და ალბათ, ბარისთვისაც). ყოველ დასახლებულ პუნქტში მას თავისი ადგილობრივი საკულტო ძეგლი უნდა უქონოდა. ქრისტიანულ ღვთისმშობელთან პირველობისათვის ზრძოლის პროცესში ადგილის ღელას თავისი ოდინდელი ძალაუფლებანი უნდა დაეკარგა. ამიტომ იგი, როგორც სახელმწიფო რელიგიასთან ოპოზიცივაში მყოფი, უნდა დავიწროებულიყო და სასოფლო თემის მფარველად ქცეულიყო, ხოლო ღვთისმშობელი დიდი ტერიტორიული თემის მფარველ ღვთაებათა რანგში მოქცეულიყო.

ამრიგად, ადგილის ღელის კულტს შემოუნახავს თავისი განვითარების სხვადასხვა საფეხურები. შესაბამის ისტორიულ ვითარებაში ნაყოფიერების ქალ-ღვთაების საოჯახო კულტიდან უნდა ჩამოყალიბებულიყო ჯერ საგვარო, შემდეგ სასოფლო და სათემო კულტები, ხოლო შემდგომ, ქრისტიანიზაციის პერიოდში, უნდა მომხდარიყო მისი კვლავ დავიწროება - საოჯახო საგვარო სასოფლო სათემო სასოფლო.

ქალ-ღვთაების კულტის შესწავლა კარგად გამოავლენს იმ ევოლუციას, რაც ნაყოფიერების ქოთნურმა ღვთაებამ გაიარა დიდი ტერიტორიული თემის მფარველ ქრისტიანულ ღვთისმშობლამდე.

სოფელი	ხატის ჯვარის სახელწოდება	ძეგლი	დღეობა
1	2	3	4
გულანის	ნახარედა დვთისმთბელი	ხულა, დარბაზი, საზარე კოშკი, კვირიკი, საქვავები, საკოლე	ჩვეულებრივი დღეობები, ამალღების სწორზე - სამშობაძს - ქაღ-ქაღ-შვილობა
გულანის	აღვილის დედა	ლლი	-
ლათვისი	ნაბაკურის ანგელოზი (აღვილის დედა)	დარბაზი, საზარე, ბეღელი, საღობილო, საქვავები, ღროში, კვირიკი, ხოლაბურები	წელიწადი, ამალღება
ლათვისი	ხთიშობელი	ხე, ხის ქვეშ სიპი, საღობილო, ბეღელი, საქვავები	ქრისტე, წელიწადი, აღვება, ამალღება, ათენგენა, ნამუშაგის სამხვეწრო, საწვერო
ბარისახო	ხთიშობელი	კოშკი, საქვავები	
გველედი	აღვილის დედა დვთისმთბელი პირქუშის საბზანისი-თურთ	დარბაზი, სასანთლე	ათენგენა, ამალღება, წელიწადი (სანთელი ენთება მარტო ამალღებას)
ბარისახო	დვთისმთბლის ჯვარი		

1.	3	4	5
ჩირდილი	დედა ხთიშობელი (უკან- ფხოს ფუბის ანგვილოზის მიძმე)	საქვებზე, ბეველი, ღარბაზი, საკოდე, კულა, კვრივი კომეკი, საზარე, ღობილთ კომეკი (ღრთმა)	ახლა აღარ ღღესასწაუ- ლობენ
ბურჩუკურთა	ადგილის დელა	ყორთ ნაგებე პატარა შენობა, საზარე კომეკი, საქვებზე, საფეხვინო	შემოღებლის ბიორგობა, აფენგენა, აკვსება, წელიწადი, ამალღება, მარიამობა
ბურჩუკურთა	ღვთისმშობლის ჯვარი	ღარბაზი, საზარე კომეკი, კვრივი, სალღე, საკოდე	აკვსება, ამალღება მარიამობა, ბიორგობა
ღიქოკი	ადგილის დელა	კომეკი, ღარბაზი	აკვსება
ქობულ	ღვთისმშობელი	ორი კომეკი, ერთი შენობა, ღარბაზი (ახლა მიშლილია)	ამალღება, წელიწადი
ბორკვილო	ადგილის დელა	კომეკი, ღარბაზი	ამალღება, წელიწადი
კარწეულთა	ჭრწალე ადგილის დელა	კომეკი	აკვსება
აკუმო	ადგილის დელა	კომეკი	აკვსება, ამალღება, ხთიშობლობა
აკუმო	ღვთისმშობელი	საქვებზე, ღარბაზი, საზარე, სასანთღე, საქობზე, მიღდანი	
ბუღალაურთა	ადგილის დელა	კომეკი, ღობილთ კომეკი	
აბაბე	ადგილის დელა		

1	2	3	4
ბაცალიგო	ადგილის დელა	კომეკი	განუსაზღვრელია
უკენჭალუ	ადგილის დელა	უსისტემოდ დაწყობილი ქვები	
ზეისტეჩრო	ადგილის დელა	კომეკი	
ლელისვაკე	ადგილის დელა დეთისმშობელი	კომეკი (ლდების ხროვა)	
როშკა	მარიამწმინდის ჯვარი	კომეკი	ყველა დლეობა
შატილი	დეთისმშობელი	დროშა	ყველა დლეობა
კისტანნი	ნახარელა დეთისმშობელი	საზარე კომეკი, დარზანი, საქვაბე, საჯარე, სასანდლე, ლობილდ	
დეზახსკარი.	ადგილის დელა	ანგელზის კომეკი (დროშა)	
დეზაისკარი	ადგილის დელა	კირთ ნაგები შენობა, საქვაბე	
დეზაისკარი	დეთისმშობელი	მთავსებულელია ერთ-ერთ საცხოვრებელ სახლში	
არლოტი	ნაკარელა	მთის წვერზე	წელიწადი, ლატიობა
ხახაბო	ადგილის დელა	დარზანი, საზარე, სასანდლე, საქვაბე, საჯარე, ბელიელი	ათენგენა, მეოთხე დღე, აკესება
ახიელა	მარიამწმინდა	პატარა ნიში	ამაღლება
ახიელა	ბალიაურთ ხთომობელი ადგილის დელა, ლობილნი	ნაშალი	

1	2	3	4
თბილისი	მხარნაღე ანგელოზი იგივე აღგილის დედა	სასანთლე კოშკი	მარიამობა
ნეძიხი	ლეთისმშობელი	ევლესია, სალდე, დარბაზი, მამულეები	"
ქუთხი	ლეთისმშობელი	სასანთლე კოშკი	"
ცაბაურთა	ხიან ლეთისმშობელი	სასანთლე კოშკი	"
ცაბაურთა	აღგილის დედა ლეთისმშობელი	სასანთლე კოშკი, საყერის საბძანისი, შენობის ნაშალი (საბერო ან დარბაზი, ან დაფარებული საკარე), საზარე კოშკი	"
ბეჭისჩრდილი	ლეთისმშობელი	სასანთლე კრივი	"
ჩარგალი	ლეთისმშობელი	საზარე, საქვამე (აღრე სანადღობი)	"
გოგოლაურთა	დედა ლეთისმშობელი	შენობების ნაშალი	"
გოგოლაურთა	ლეთისმშობელი	კვრივი, საბერო, სასანთლე (შენობათა ნაშალი)	მარიამობა, ამალღება
შუაფხო	აღგილის დედა ლეთისმშობელი	სასანთლე კოშკი	მარიამობა, ამალღება
გოგოლაურთა, მარიანგა	მარიანგას ლეთისმშობელი	სასანთლე კოშკი	მარიამობა, ამალღება
მალაროსკარი	აღგილის დედა ლეთისმშობელი	სასანთლე კოშკი	მარიამობა, ამალღება
გომეწარი	აღგილის დედა ლეთისმშობელი	სასანთლე კოშკი	მარიამობა, ამალღება
ყოფრა	აღგილის დედა ლეთისმშობელი	სალდე, დარბაზი	მარიამობა, ამალღება

მუქუ	მოხარნადე ღვთისმშობელი	მარიაზი, სალდე, სასაკლავი, ღია საჯარე, პურის ბედელი, ხატის კალო, ხატის ხარზაკი სასანთლე კოშკი	მარიამობა
მათურის ხეივნი	მარიამწმინდა ან მარიამ დელოფადი	სასანთლე კოშკი	ამალღება
მათურა	ღვთისმშობელი	კვრივი	
არაყფინისთავი	ღვთისმშობელი	სასანთლე, დარზაზი	
ჭალისოფლის მახლობლად	ვაკის ღვთისმშობელი	ღარზაზი	
ხოშარა	ღვთისმშობელი	ღვთისმშობელი	
ჭიჩო	ღვთისმშობელი	ღვთისმშობელი	
ახალი	ღვთისმშობელი	ღვთისმშობელი	
ნაკვადესავი	ღვთისმშობელი	ღვთისმშობელი	
უკანაფშავი	მარიამწმინდა	ღვთისმშობელი	
ვაკისოფელი	მოხარნადე ღვთისმშობელი	ღვთისმშობელი	
ვაკისოფელი	ადგილისღვთა	ღვთისმშობელი	
ელთაგზა	ადგილის ღვთა ციხის ანგელოზი	ღვთისმშობელი	მარიამობა, ამალღება

Социальные вопросы, связанные с культом Адгилисдеда  
Гвтисмшобели в Пшав-Хевсурети

Р е з ю м е

В Пшав-Хевсурети Адгилисдеда считается Гвтисшвили и ее функции и возможности везде одинаковы. В отличие от нее Богородица попадает в общий строй системы Гвтисшвили и ее влияние представляется различным.

Адгилисдеда—только сельское божество, а Гвтисмшобели покровительствует и общине.

Различия между Адгелисдеда и Богородицей видны и по их святилищам.

В отличие от Адгилисдеда, чьи святилища в основном представляют собой маленькие башенки для свечей, культовые сооружения Богородицы состоят из целого комплекса строений. У гвтисмшобели имеются угодья, традиция обработки которых носит довольно архаичный характер.

Возможно, что Адгилисдеда в ранний период была божеством более широкого диапазона, которое в каждом населенном пункте имело собственный культовый памятник. В процессе борьбы за первенство с христианской Богородицей Адгилисдеда потеряла свою исконную мощь; она, будучи в оппозиции с официальной религией, должна была потерять свою былую влияние и преобразиться в сельское божество, а христианская святая оказалась в ранге более влиятельных божеств.

ლიტერატურული რეზიუმე

1. ბ ა რ დ ა ვ ე ლ ი ძ ე ვ. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები, ტ. I, თბ., 1974.
2. ბ ა რ დ ა ვ ე ლ ი ძ ე ვ. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები, ტ. II, თბ., 1980.
3. ბ ა რ დ ა ვ ე ლ ი ძ ე ვ. მთიულეთის ექსპედიციის მასალები (ხელნაწერი). თბ., 1947, რვ. IV.
4. თ ო ვ უ რ ი ა ნ. ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფის ისტორიიდან. თბ., 1982.
5. თ ო ვ რ ი შ ვ ი ლ ი რ. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიულეთის მიგრაციის XVII-XVIII სს. თბ., 1984.



6. ი ვ ე ლ ა შ ვ ი ლ ი თ. კახეთის ექსპედიციის დღიურები (ხელნაწერი).
7. ი თ ლ ნ ი შ ვ ი ლ ი ვ. მოხვევების საოჯახო ყოფა, თბ., 1976.
8. მ ე ლ ი ქ ი შ ვ ი ლ ი გ. ქართველ მთიელთა სოციალურ-ეკონომიკური წყობილების დახასიათებისათვის, "მაცნე", №1, 1979.
9. თ რ ი ა უ რ ი აღ. არქივი M. 86.
10. თ რ ი ა უ რ ი აღ. არქივი M. 90.
11. რ თ ბ ა ქ ი ძ ე აღ. ხ ა რ ა ძ ე რ. მთიულეთის სოფელი ძველად, 1965.
12. ფ ი ც ხ ე ლ ა უ რ ი კ. აღმოსავლეთ საქართველოს ტომთა ისტორიის ძირითადი პრობლემები (ძვ. წ. XV-VII ათასწლ.) .თბ., 1973.
13. ჩ ა რ თ თ ლ ა ნ ი მ. ქართველი ხალხის მატერიალური კულტურის ისტორიიდან. თბ., 1961.
14. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი ივ. ქართული სახელმწიფო სამართალი: - თბზ. კრებ. ტ. VI. თბ., 1983.
15. ჯ ა ლ ა ბ ა ძ ე გ. მემინდვრეობის კულტურა აღმოსავლეთ საქართველოში. თბ., 1986.
16. Б а р д а в е л и д з е В.В. Земельные владения хьэсурских святилищ. - СЭ. № I. 1949.

## მ. კანდელაკი

### ხევსურეთის ტრადიციული ყოფის ზოგიერთი სოციალური ასპექტი

წინამდებარე ნაკვლევი - ხევსურეთისადმი ჩემი დამოკიდებულების ხანგრძლივი ღრთის შედეგია; თავდაპირველად სისტემატური, ღრთა ვითარებაში - წყვეტილი, მაგრამ მტ-ნაკლებად მაინც გამუდმებული კონტაქტისა ამ კუთხესთან და მის მკვიდრებთან ურთიერთობის და ნაფიქრალის გამობატლებათა. ხევსურთა რწმენების სამყარო, მისი ეთნოგრაფიული ანალიზი გამოყოფილ იქნა როგორც ერთ-ერთი გარდუვალი ფაქტორი ქართველ რაიონთა სოციალური საკითხების გაშუქებისა. ამგვარი კვლევის წინამძღვარს წარმოადგენს ავტორის ღრმა რწმენა, რომ შეუძლებელია კონკრეტულ სოციალურ ურთიერთობებში გარკვევა იდეოლოგიური სფეროს კონსტრუქციული წვლილის შესწავლის გარეშე, ვინაიდან სულიერი ცხოვრების განსხვავებული სფეროები შეადგენენ სოციალური სტრუქტურის განუყოფელ ნაწილს [13, 1968, 64]. ხევსურეთის ტრადიციული საზოგადოების სოციალური ვითარება განსაკუთრებული იერის მატარებელია, რამაც განაპირობა მისი სოციალურ-რელიგიური სიახლოვის, ზოგჯერ ერთობის, გამოკვეთის საჭიროება, ახსნა იმისა, თუ რატომ გახდა შესაძლებელი, რომ რწმენა-წარმოდგენათა სისტემა მთურ გარემოში სოციალურ ურთიერთობათა ფორმანტი გამხტარყო. ქართველ მთიელთა სემანტიკური აზრის სისტემა მათს ტრადიციულ საზოგადოებებში ყალიბდებოდა. ხსენებული სემანტიკის შინაარსმა და ფორმამ ერთ-ერთი არსებითი როლი შეასრულეს ხევსურეთის სოციალური სტრუქტურის განვითარებაში.

ღღვეანდელ ვითარებაში რელიგიური ფენომენების, ვითარცა სულიერი კულტურის არსებითი ნაწილის კვლევა იყო და რჩება ეთნოგრაფიული მიცნობების ერთ-ერთ არსებით შემადგენლად [11, 1974, 127]. შესაბამისად ამისა, გამოიკვეთა ამოყვანა, რომლის მიზანია რწმენა-წარმოდგენების სოციალური საფუძვლების წარმოჩენა ხევსურეთის მაგალითზე. ამასთან ერთად, უნდა გამონახულიყო ყოფის ისეთი სფერო, რომელიც შედარებით ზუსტად ასახავდა ამ კუთხის ტრადიციული ცხოვრების წესს, მისი სოციალური ბუნების არსს. არჩევანი შეჩერებულ იქნა ინდივიდისა და საზოგადოების, პიროვნებისა და თემის, ვითარცა სტრუქტურის შემქმნელი ელემენტების ურთიერთმიმართებისა და ურთიერთგანპირობებულობის ასპექტებზე. აღნიშნული საკითხი ნაწილობრივ დამუშავდა ამანათის პრობლემასთან დაკავშირებით [14], ისე რომ, ერთგვარი საფუძველი ნაწილობრივ გამოჩნდა კიდევ განსახილველი საკითხის შემდგომი ძიებისათვის. ამანათობაზე ჩატარებული მუშაობის შედეგად აშკარა გახდა, რომ ქართველ მთიელთა რწმენა-წარმოდგენების სოციალური საფუძვლების ძიება გულისხმობს სოციალურ ურთიერთობათა ისეთ ენთოპოლოგიათა კვლევას, როდესაც "სოციალურის" ქვეშ იგულისხმება სოციალური სტრუქტურის ძირითად ელემენტებს შორის მიმართება როგორც შიდათემობრივი, ისე თემთა-

შორისი მასშტაბებით. ამავ დროს, მხედველობაშია მიღებული საზოგადოებრივი ურთიერთობანიც, ე.ი. აღებულია "სოციალურის" ფართო მნიშვნელობა, რომელიც მოიცავს საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველა გამოვლენებას [ 11, 1983, 70-71 ]. დასახული ამოცანის საბოლოო მიღწევა გულისხმობს ინდივიდისა და საზოგადოების მიმართებათა ჩვენებას სტრუქტურებში (თემი, გვარი, ოჯახი...) და ქცევის ნორმებში ანუ სოციალურ-ეკონომიკურ ურთიერთობებსა და ინსტიტუტებში [ 24, 71-85 ]. ამგვარად, გამოიკვეთა მთის სინამდვილეში ძირითადი საკვლევი ობიექტები - ადამიანი, საზოგადოება, სამყარო, როგორც ერთიანი სისტემა, ესოდენ აქტუალური თანამედროვე მეცნიერების დღევანდელ ეტაპზე, როდესაც კვლევის ფოკუსში მოქცეული ადამიანის ფაქტორი, რომლის რეტროსპექტივაში დანახვის მარჯვე საშუალებას სწორედ ეთნოგრაფიული მეცნიერება იძლევა.

აღნიშნულ პრობლემას მრავალი სირთულე ახლავს. ერთ-ერთია ის გარემოება, რომ დღესდღეობით ჩვენს ეთნოგრაფიას არ გააჩნია ესოდენ გავრცელებული შედეგიანი სტატისტიკური მეთოდის რელიგიური ყოფისადმი მიღგომის გამოყენება. მეთოდი ეფექტურად მოემსახურა საოჯახო-საქორწინო, საკვების ფენომენის, ტრადიციული საცხოვრებლის, საქალაქო ყოფისა და სახვითი ხელოვნების შესწავლას, აგრეთვე ეთნიკური გარემოს და ეთნიკური კონტაქტების შესწავლის საქმეს [ 23 ]. ამას გარდა, პრობლემას სხვა სირთულეც ახლავს - მისაწვდომია მთური საზოგადოების არა მარტო ზედაპირი, არამედ რეალური შინაგანი სამყარო, საზოგადოებრივი მოვლენების არა მარტო გარეგანი მხარეები, არამედ მათი განმაპირობებელი ფარული მიზეზებიც. ფაქტობრივად, დასახული პრობლემა ემიჯნება ხევსურეთის ტრადიციული ყოფის ყველა ძირითად ასპექტს, მის წევრთა შორის ინტერესების თანხვედრა-დაპირისპირებებს, მათს ურთიერთზემოქმედებას. გარღვეული შეიქნა ადამიანისა და გარემოს ურთიერთზემოქმედებაზე დვალის გადგენება, რაც აუცილებელი პირობაა საზოგადოების განვითარების დინამიკაში წარმოსაჩინად.

ამგვარად, კვლევის მიზანს შეადგენს ხევსურთა "ცხოვრების წესის" გარკვეული ასპექტების წარმოჩენა, როდესაც "ცხოვრების წესის" დეფინიციში ნაგულისხმევია საზოგადოებრივი ცხოვრების მთელი ერთობლიობა, რომელიც ადამიანის პრობლემის პლანში განიხილება (ინდივიდის სოციალიზაცია, მისი განვითარება სოციალურ გარემოში). ამ მიმართებით სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ ცხოვრების წესის პრობლემა მოიცავს ისტორიულად განსაზღვრულ საზოგადოებრივი სისტემის დახასიათებათა ჯამს, აღებულს განსაკუთრებულისა და ერთეულის, ინდივიდუალურის დონეზე [ 17, 19; 5 ]. ამგვარად, მოხმობილია ცხოვრების წესის გააზრება, როგორც საზოგადოებაში ინდივიდების ფორმირებისა თუ მათი საქმიანობის ყველა პირობის ერთობლიობა [ 15 ]. მარქსიზმის ფუძემდებელთა მიერ ხაზგასმულია, რომ ბევრად იოლია ანალიზის მეშვეობით მოვიძიოთ ბუნდოვან რელიგიურ წარმოდგენათა მიწიერი ბირთვი, ვიდრე პირუკუ, მოცემული მიწიერი რეალობიდან გამოვიყვანოთ მათივე შესატყვისი რელიგიური ფორმები.

ამგვარად, კ. მარქსმა წამოწია თეზისი რელიგიის სოციალური ბუნების შესახებ. მისი მთავარი ღელაარსი იმაში მდგომარეობს, რომ უკმაარსია რელიგიის სახეობათა კონსტატაცია მათ მიწიერ საფუძველებთან. (ამ უკანასკნელმა გარემოებამ ზედმიწევნით ასახვა პოვა ქართულ საბჭოთა ენოგრაფიაში 50-60-იან წლებში გამოცემულ ნაშრომებში). არსებითად, ზემოხსენებული თეზისის მიხედვით, მიჩნეულია თავად საფუძველის წინააღმდეგობრიობის ანალიზი, იმ საპირკველისა, რომელიც საჭიროებს რელიგიური რწმენა-წარმოდგენებით შევსება-გამართლებას. რელიგიური წარმოდგენების მიწიერი საფუძველების აღმოჩენის შემდეგ "მთავარი გაუკეთებელი რჩება" (კ.მარქსი): არაა აღმოჩენილი მიწიერიდან ზეციერში (რელიგიურში) გარდასვლის საფუძველი და მთავარ ამოცანად რჩება გავხსნათ სოციალური საქმიანობის ის მხარეები, რომელნიც მიუწვდომელია გარეგანი დაკვირვებისათვის, გავშიფროთ ის მხარეები, რომელნიც აპირობებენ ამა თუ იმ რელიგიურ კომპლექსის ფუნქციონირებას.

კვლევის ამოსავლად მიჩნეულია ის ფაქტი, რომ ადამიანის ინდივიდუალური ქცევის ყოველი აქტი სოციალურია თავისი ბუნებით, ვინაიდან სხვადასხვა არხების მეშვეობით ის ჩართულია სოციალური საქმიანობა-ქმედების კონტექსტში, საზოგადოებრივი სისტემის ფუნქციონირებაში. საკითხავი ისაა, თუ როგორია ეს არხები, ანუ როგორ წარმართავს საზოგადოება ინდივიდთა ქცევის მიმართულებას. ამა თუ იმ რელიგიურ - ქმედებათა შეფასება სოციალური კონტექსტის გარეშე უნაყოფია. ამგვარად, კვლევის დროს რწმენა-წარმოდგენების მოხმობის შედეგად ვღებულობთ არა "ასახვას", არამედ რეალურად არსებულ ურთიერთობათა "შევისებას" ამ რწმენა-წარმოდგენებისა და შესაბამისი რიტუალური პრაქტიკის მეხეობით. გამომდინარე ზემოთქმულიდან, გამოიკვეთება კვლევის რჩი მხარე: რითი, რა საშუალებებით "შევისება" სინამდვილე და რა შევისება; ე.ი. როგორია ის სინამდვილე, რომელიც ითხოვს "შევისებას".

ხევისურეთის საზოგადოებრივი ორგანიზმის სოციალურ ურთიერთობებში უხვად მოიძებნება მითოლოგიურ თუ რწმენით სამყაროს პერსონაჟთა მიწიერი პირველსახე, აგრეთვე მათი ურთიერთობების ამსახველი მონაცემებიც. აქ ხშირად მითოლოგიური დრო წარმოგვიდგება ისტორიული დროის გაგრძელებად. მაგრამ აღნიშნული ფაქტის მხოლოდ ფიქსაცია არ გვაახლებს ამ რჩი სამყაროს განსხვავების გაგებასთან, "მთავარი ისევ და ისევ გაუკეთებელი რჩება" და მიწიერიდან ზემიწიერზე გარდასვლის მოძიებაში მდგომარეობს და უპირველესად საზოგადოებრივი ცხოვრების რეგულაციის მექანიზმის ახსნას გულისხმობს. სწორედ ამ უკანასკნელს გამოყავს ცნობიერება მითოლოგიურ ორიბიტაზე.

ხევისურეთის მიმართ "უძველესი რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების შინაარსი მოიცავს ზებუნებრივ ძალთა რწმენას ანუ ანიმისტური მსოფლხედვის "ანთროპოიდულ ხაზს", მას ერთვოლა მაგიზმი, რომელიც მჭიდროდ იყო დაკავშირებული ზებუნებრივის რწმენის წარმოქმნასთან. ამ შემთხვევაში გაზიარებულია მოსაზრება, რომ მაგიის ანუ ჟალოქრობის ქვემ იგულისხმება სხვადასხვა ქმედებანი, რომელთა საბოლოო მიზანს შეადგენს ზებუნებრივი გზით რომელიმე საგანსა თუ მოვლენაზე ზემოქ-

მეღებების მოხდენა. ამ შემთხვევაში საქმე გვაქვს უმარტივესი შესტილად ვიღრე დიდი ცერემონიალების ჩათვლით შესრულებულ მიზანდასახულ ქმედებებთან [ 26 ]. ამგვარად, ხევსურთა უძველეს რწმენა-წარმოდგენათა კომპლექსი ძირითადად მოიცავს ბუნებრივ წარმოდგენა-ქმედებათა (მაგიზმი) და ზებუნებრივის (სულის შესახებ არსებული კონცეფცია, მრავალსულიანობა) რწმენა-წარმოდგენათა ერთობლიობას. აღნიშნულის სუბსტრატს კი წარმოადგენდა სოციალური უკუფი, რომელიც ეთანოგრაფიულ ჰეროდში შესწავლისათვის მისაწვდომ პერიოდში ორგანულად ითავსებდა მაგიზმის კულექტიურ ხასიათს. საქმე ისაა, რომ თუნდაც აღნიშნული ხასიათის ქმედების შემსრულებელი ცალკეული ინდივიდი ყოფილიყო, მას ინდივიდუალურ ვერ ვუწოდებთ; აღნიშნული ქმედება ტრადიციული გამოცდილებით ერთობლივი სოციალური კულექტივის მიერ იყო აპრობირებული.

...

ყველა ზემოთ მოტანილი ზოგადი შტრიხის გათვალისწინებით საქართველოს მთისა და ბარის ტრადიციულ საზოგადოებებში მეტი სიმბაფრით იჩენს თავს რეგიონალური ლექტომიის დახასიათების საჭიროება ერთიან სახელმწიფოებრობის ფარგლებში. აღნიშნული ვითარება ლაკონურად არის წარმოდგენილი სამეცნიერო ნაკვეთებში, ვითარცა მთის "ავტონომიური ფუნქციონირება" აღნიშნულ ჩარჩოებში [ 7 ]:

ხევსურეთის ტრადიციული ყოფისათვის ერთობ დამახასიათებელია საწარმოო საქმიანობისა და ყოველდღიურობის მჭიდრო კავშირი, სადაც პირადი და წარმოებითი კონტაქტები, საზოგადოებრივი და პირადი ცხოვრება მჭიდროდ არის გადახასიათებული, რაც ტიპური მოვლენას წარმოადგენს ინლუსტრირამელი ტრადიციული საზოგადოებების კულტურებისათვის [ 10, 32 ].

საველე მუშაობის პროცესში მოძიებული ფაქტობრივი მონაცემები, მთხრობელთა ინტერპრეტაციით, XVIII-XX სს. დამდეგამდე მანაც სიცოცხლით აღსავსე და მნიშვნელოვანი სოციალური დატვირთვის მატარებელია. მაგრამ ფაქტების უმრავლესობა საშუალებას გვაძლევს ვიმსჯელოთ და დავუშვათ ამა თუ იმ მოვლენის არსებობა ხევსურთა საზოგადოებრივი განვითარების გაცილებით ადრეულ პერიოდშიც, რომელიც წარმოაჩენს სოციალური კავშირების ელემენტების არსებობას [ 11, 67 ].

ხევსურეთი, როგორც საქართველოს ისტორიულად განუყოფელი კუთხი, ოფიციალურად ქრისტიანობის მოხიარულ იყო მონათლული. ხალხური ვერსიით ამ თარიღის დასაბამი XII საუკუნეს ხვდა წილად. მაგრამ ამჟამად ამოცანას შეადგენს არა ამ კუთხის მკვილთა სახარების იდეალებისადმი ერთგულების ხარისხის დადგენა, არა საკითხი იმის თაობაზე, თუ რამდენად ესმოდათ ხევსურებს მესიისა თუ ლიტურგიის შინაარსი, არამედ სამყაროს ახსნის მათებური თვალთახედვა და ხსენებული იდეალების გახალხურება, მათი ფესვები, წარმომავლობის წიაღისეული სიღრმე და ამ ფესვებთან სათანადო შესატყვისობა თუ შეუსაბამობა, ახსნა იმისა, თუ რატომ მოხდა, რომ ტრადიციული საზოგადოების ფაქტიური ფუნქციონირების ბოლო აკორდამდე, რომელიც მიმდინარე საუკუნის თანხვედრილია, ქრისტიანობამ აქ არასიღრმისეულად მოიკიდა ფეხი. სამეცნიერო ლიტერატურაში დადგენილია; რომ ამ კუთხით საკითხის დასმა ხალხური რელიგიურობის პრობლე-

მას ეხმიანება [ 13 ]. ხსენებული ასპექტი გაყვლილია რელიგიური წარმოდგენებით, ზებუნებრივის რწმენით, მაგიის ძალით და ყოველივე ეს რიტუალს ეყრდნობა [ 25 ]. ყოველივე ამის შედეგად განსახილველ კუთხეში ტრადიციულ რწმენა-წარმოდგენათა მთელი კომპლექსები ეწინააღმდეგებოდნენ ქრისტიანული ეკლესიის სიახლეებს, რაც ასევე გამოხატულებას პოვებდა გვიანფეოდალური ხანის სამართლის ძეგლებშიც [ 6, 542-564 ].

ხევსურების ტრადიციულ ყოველდღიურობაზე დაკვირვება ცხადყოფს, რომ აქ რელიგიური ცნობიერების სიცოცხლისუნარიანობა ქმნის სახარბიელო ნიადაგს რეტროსპექტული ანალიზისათვის: დასტურდება ერთგვარი "ლიალოგი" და "კონფლიქტი" რელიგიური სინკრეტიზმის ერთიანობაში. ურთიერთგაგება წარმოქმნიებოდა იმიტომ, რომ ქრისტიანული ეკლესიის მესვეურნი და მათი წინამორბედი მისიონერები (რომელთაც ეყრდნობოდა სახელმწიფო ხელისუფლება და შეიარაღებული ძალითაც კი ცდილობდა მთიელთა რწმენის "შემობრუნებას", გავიხსენოთ: "ერისთავმან ქართლისამან მცირედ წარმართა მახვილი მათზედა ძღვეით შემუსრნეს კერპნი მათნი") გულმხურვალედ ქადაგებდნენ მთაში ქრისტიანული ეკლესიისადმი მორჩილებას და ამ მცდელობათა დროს ხშირად მიმართავდნენ მთიელთათვის ჩვეულ წარმოდგენათა ფონს, რამაც ნაწილობრივ, მატერიალურ ყოფაშიც პოვა ასახვა: მხედველობაშია ქრისტიანული სამლოცველოების ძველ წარმართულ საკერპოთა ადგილებზე ჩამენების ფაქტები, აგრეთვე პირუკუ სიტუაციებიც, კერძოდ, მთიელთა მიერ ქრისტიანული ეკლესიების მიდამოებში ჯვარ-ხატების გამართვის მაგალითები, რაც, ჩემი აზრით, მიგვიჩინებს არა რწმენათა პირველმთორალობას, არამედ ზემოხსენებული "ლიალოგის" კონკრეტულ გამოვლინებას, რომელიც, თავისთავად, გარკვეულ "კონფლიქტურობასაც" შეიცავდა. ამ უკანასკნელს აპირებებდა სწორედ ის ამბავი, რომ ტრადიციულ წეს-ჩვეულებათა ხალხური ფონდი საფუძვლიანად ეწინააღმდეგებოდა და ეურჩებოდა ქრისტიანული ეკლესიის არაერთ მოთხოვნას. მიუხედავად თქმულისა, სინკრეტიზაციის პროცესი ისტორიული გარღუვალობით მიიკვლევდა გზას. ამან განაპირობა ერთ-ერთი კარდინალური საკითხის შესწავლა: გასარკვევი შეიქნა, თუ როგორ ხდებოდა წარმართული რწმენა-წარმოდგენების შენაცვლება ან შერწყმა ქრისტიანული წარმოდგენებით - კოლექტიურად თუ ინდივიდუალურად. ისტორიული გამოცდილების თანახმად, კულტის შეცვლა თუ შერწყმა უძველესად საზოგადოებრივი ხასიათის მატარებელი უნდა ყოფილიყო, მაგრამ მთაშაღაღში კულტი და რწმენა მტკიცედ გადაჯავრული სახით გვეძლევა; გამომდინარე აქედან, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ცნობიერებაში მომხდარი ძვრები, რომლებიც თან სდევდა რელიგიურ რწმენათა ცვლილებებს, პიროვნებებზე (ინდივიდებზე) თავსმოხვეული იყო თემის (სოციალური კოლექტივის) მიერ, სადაც მის გამძღოს (მკადრე, ხუცესი), მის ავტორიტეტს, გადამწყვეტი როლი ენიჭებოდა.

საქართველოს მთის სხვა კუთხეთა მსგავსად, ხევსურეთშიც სოციალური ერთობა, მისი ძირითადი კომპონენტები, მისი საზოგადოებრივ-რელიგიური წყობა ერთთავად გამორიცხავდა მეთემეთა მხრივ ინდივიდუალ-

ღურ ქმედებათა პრივალირებას და ქმნიდა რეალურ საფუძველს რწმენის სფეროს სოციალური კონტექსტის ამოსაკიხხად. მხედველობაშია მთურ პირობებში ინდივიდის, როგორც ერთდროულად მშრომელი სუბიექტის, მეომრის, სათემო ყრილობის დამსწრის, სამოსამარალო დავეყრილობის უშუალო მონაწილის და ყოველგვარი რიტუალური პრაქტიკის აქტიური პერსონაჟის სტატუსი. ყოველი ხევსურის პიროვნებაში სხვადასხვა საზოგადოებრივი ფუნქციების ჰარმონიული შეხამება იყო განსახილველ რეგიონში მოსახლეობის სუსტი სოციალური სტრატეგიკაციის პირდაპირი შედეგი. ე.ი. სოციალური საქმიანობის ერთობლივი დაუნაწევრებლობა მთიელის პიროვნებას ანიჭებდა ერთგვარ ერთიანობა-მთლიანობას. ინდივიდში შერწყმული იყო სოციალური კოლექტივის ერთობა.

ხევსურეთში რელიგიური სინკრეტიზმის სახით წარმოდგენილი ხალხური რწმენა-წარმოდგენების ძირითადი ასპექტები პირდაპირ კავშირშია საზოგადოების სოციალური ორგანიზაციის წამყვან ფენომენებთან [ 22, 353; 12 ], როგორცაა ლოკალური ჯგუფის (თემ-სოფელი) შინაგანი სტრუქტურა და ორგანიზაცია, მისი ნათესაური კავშირების ხასიათი, თემ-სოფლის წევრობის განმსაზღვრელობა, სალოცავთან მეთემის დამოკიდებულება და ა.შ. ხევსური განიხილავდა გარემომცველ სამყაროს თავისი თემ-სოფლის სოციალური ორგანიზაციის პრიზმიდ და გადაჰქონდა მასზე იგივე კლასიფიკაცია, რომლითაც ხელმძღვანელობდა ყოველდღიურ ყოფაში. ამ თვალსაზრისით თამამად შეიძლება ითქვას, რომ თემ-სოფლის სოციალური ორგანიზაცია იყო პროტოტიპი გარემოს, გარესამყაროს პირველი ფართო კლასიფიკაციისა [ 1, 1985 ].

ეთნოგრაფიული მიმოხილვისათვის მისაწვდომ პერიოდში, ხევსურთა ტრადიციული საზოგადოება, ბუნებრივია, განიცდიდა დეზინტეგრაციას, ხდებოდა მისი ცხოვრების გადახალისება მთაში და აგრეთვე ბარადაც მიგრაციული პროცესების შედეგად. აღნიშნული ვითარება, ცხადაა, ხელს უმარავედა მთიელთა ორგანული კოლექტივების ნგრევას, მაგრამ მოუხედავად ამისა, "მიწიერ სფეროში" ჯერ კიდევ ხანგრძლივად ცოცხლობდა უძველესი რელიგიური ფორმების საყრდენი წერტილები, საზოგადოების განვითარების შედარებით ადრეული ხანის რელიქტები. ილუსტრაციად გამოდგება ასეთი ფაქტი: 1925 წელს დაბადებული და ხევსურეთის სოფ. ქმოსტიდან გადასული ნიკო ბერდიას ძე ბურღლის ნაამბობით დედის გვარის (ჰინჭარაული) სალოცავ უკანახოს ფუძის ანგელოზში ლოცულობდნენ და დასტურობდნენ "დედის ძმათას" სალოცავში იმ შემთხვევაში, როცა უკანახოედ თავისი ხალხი არ ყოფნიდათ. თანდათან ეს ტრადიცია დავიწყებას მიეცა და "ტირტიტორიულმა პრინციპმა" აჯობა სისხლიერი ნათესაობის ხაზს, წესმა ტრანსფორმაცია განიცადა, დასტურობა კვლავინდებურად სრულდებოდა, ოღონდ ნაკლები შეზღუდვებით. მსგავსი მაგალითების მოყვანა არ გაძნელებდა და თუ მათს რეზიუმირებას დავჯერდებით, დავინახავთ სისხლით ნათესაობით კავშირების ტერიტორიულ-ხელოვნური დანათესავებით შენაცვლების მკაფიო ტენდენციებს. ზემოთქმულს გამოხატულებას ვხვდებით აგრეთვე ეგზოგამიის არა როგორც გვარის (გენის), არამედ

განსხვავებულ ტერიტორიულ პრინციპზე დაფუძნებული სოციალური უჯრედების ფენომენში, ასე მიმდინარეობდა ძველი ტრადიციული წესების "რეალიზაცია" ახალ ვითარებასთან შესატყვისობაში. უმცროსი თაობის წარმომადგენლები თავიანთი სოციალიზაციის პროცესში ითვისებდნენ მათ უკვე მოღიჟღირებული სახით და განსხვავებული კუთხობრივი კომპონენტებით. შიდათემობრივ ურთიერთობათა ანალიზის დროს აღნიშნულ დონეებს განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებოდა, როგორც ტრადიციისა და ნოვაციის ურთიერთგაღამკვეთ წერტილებს, ხოლო ტრადიციული ნიმუშების ახალ ხარისხში ხორცშესხმას მთიელთა ყოფაში მივეყვართ ტრადიციის უწყვეტი პროცესის ფიქსაციასთან.

ზემოაღნიშნულ პროცესში ხევსურეთის სინამდვილეში ერთ-ერთი არსებითი როლი ენიჭება გეოგრაფიულ-ბუნებრივ ფაქტორს [ 9 ]. ხევსურეთში, სადაც ხევსური კაცისავე თქმით, "ისეთ გვერდში ას სათიბები, რომ კაცს ცელის მოქნევაში სიმთხილე უნდა, რომ ფეხი არ დაუსხლტეს და კლდეზე არ დაყირავდეს ან ცელს არ დაეჭრას...", ფაქტობრივად ხომ პირდაპირ კლდეზე აშენებული სახლების გარშემო არ არსებობდა არავითარი სამეურნეო ნაგებობა. ჩრდილოეთიდან და აღმოსავლეთიდან მტრული ტომებით გარემოცული ხევსურეთი მუდამ სამხედრო მზადყოფნის მდგომარეობაში იმყოფებოდა და ამიტომაც აქ სოფლის ადგილის არჩევანი მუდამ კონიერი და წინდახელული იყო [ 18, 323 ]. მაგრამ მაღლობზე საცხოვრებელი ადგილის არჩევა სამეურნეო მოსაზრებამაც განაპირობა - სახვნელად ვარგინი მიწების უმრავლესობა სწორედ მაღლობზე იყო განლაგებული. გზების უქონლობის გამო მოსავალი ზურგით ჩამოჰქონდათ და ამ მიზეზითაც სასოფლო სახვნელ სათიბებთან სიახლოვეს შეარჩევდნენ ხოლმე საცხოვრებელ ადგილს. ამას გარდა, სოფლებს გამუდმებით ემუქრებოდა თოვლის ზეავის ჩამოსვლა. საცხოვრებელი სივრცის ნაკლებობამ განაპირობა აგრეთვე კომლთა შედარებითი სიმცირე. საერთო ჯამში XIX ს. დამლევისათვის ხევსურეთის სოფელი იშვიათად აღწევდა 30-40 კომლს. წინაპართა გადმოცემით, უგზობის გამო ცხენიც კი არავის ყოლია XX ს. დამდეგამდე, საერთოდ არ სცოდნიათ ცხენის მეურნეობრივი დანიშნულება. სამიმოსვლო გზების სიმცირემ განაპირობა ამ კუთხის წელიწადში თითქმის ექვსი თვის მანძილზე მთლიანი მოწყვეტა გარეკვეყნიერებისაგან. ამგვარი "სეზონური" იზოლაციის "საკომპენსაციოდ" ბუნებამ ეს მხარე კარგი ალპური საძოვრებით შეამკო, რაც ბუნებრივად ხელს უმართავდა მესაქონლეობის განვითარებას, ამას ერთვოდა საუცხოო სათიბების არსებობაც. ვინაიდან ხევსურეთის სოფლების საშუალო სიმაღლე ზღვის დონიდან 1600 მ აღემატებოდა, ამიტომაც აქ ადამიანის ყოფა-ცხოვრების სიცუდე-სიკარგეს მისი შრომისუნარიანობა განსაზღვრავდა, ხოლო თუ ამ ფაქტორს მისი სოფლის ადგილმდებარეობაც ეხმიანებოდა - ეს უკვე კარგი სტიმული იყო. არტოტის თემის ს.ამლის მაგალითზე ჩანს, რომ საძოვრების სიკეთე ახალისებდა მთიელებს და ზამთრის პერიოდში გაწვეულ ჯაფას პირუტყვი ზაფხულში უნაზღაურებდა თავის პატრონს. ხევსურეთის მკაცრ ბუნებრივ პირობებში მისი გეოგრაფიული მდებარეობა გარკვეულ



ზემოქმედებას ახდენდა ხევსურების მატერიალურ ღირებულებას: მძიმე კლი-  
მატური პირობები, თავის მხრივ, ხელს არ უმარაგებდა "თეოკრატიული  
ზედაფენის კონსოლიდაციის" ფაქტორს. აი, ერთი ფაქტი: თავისი დრო  
მთელს კუთხეში სრულიად განსხვავებული იყო, დამოკიდებული ადგილის  
სიმაღლესა და თოვლის დონასთან, რომელიც ხევსურეთში მერყეობს მარ-  
ტის თვიდან ვიდრე შუა ივნისამდე. ხევსურეთში ხვნა-თესვის დაწყება-  
დამთავრება ძირითადად აპრილში ხდებოდა, არაგვის ხევსურეთში კი ივნ-  
ისამდე გრძელდებოდა. ყოველივე ზემოქმედების გათვალისწინებით ძალზე  
გაჭირდება ხევსურეთის მთამალაღში "ზედმეტი" თუ "ჭარბი" პროდუქტის  
ფენომენის სტატუირება. XIX ს. დამლევეს მოწვეული მოსავლის მოკლებობის  
ანალიზის შედეგად შეუძლებელი აღმოჩნდა ამ საკითხზე ზუსტი მონაცემე-  
ბის შეკრება, ვინაიდან ხევსურებს წესად არ ჰქონიათ თესვის წინ აგწ-  
ყათ მარცვლეული, ამიტომ ერსა და იმავე ფართობზე სხვადასხვა წელი-  
წაღს სხვადასხვა ოდენობის მარცვლეული ითვებოდა. მეორე მხრივ, მო-  
სავლის ოდენობა დამოკიდებული იყო მიწის ნაყოფიერებასა და ადგილის  
სიმაღლეზე [ 18, 445 ]. ზღვის დონიდან. ბარისაგან განსხვავებით,  
მთაში ხშირად არაერთი შემთხვევითი მიზეზით, მთიელის შრომა მთლიანად  
იკარგებოდა. გავიხსენოთ მ. მაჩაბელის ცნობა, რომ 1884 წ. ფშავსა და  
ხევსურეთში არც ერთი მარცვალი მოსავლესა არ იყო აღებული იმის გამო,  
რომ აგვისტოში მოსულმა თოვლმა იგი მთლიანად გაანადგურა. სტეჟვა,  
ლამის ყინვები, გვაღვა და ადრეული თოვლი ისეთ ხშირ მოვლენებს წარ-  
მოადგენდნენ, რომ ხშირად პურის ნაცვლად მთიელი მხოლოდ ჩაღას იღებ-  
და. ერთი შეხედვით, სიმაღლის წყალობით გვაღვას არ უნდა ევენო მინდ-  
ვრისათვის, მაგრამ მზისგან გათანჯული კლდეებისაგან მომდინარე სიც-  
ხე სპობდა ნათესებს, ან პირიქით, იგი იყინებოდა ლამის სუსხის გამო.  
ყოველივე ზემოქმედული განაპირობებდა მოსავლის სიმცირეს, იგი არ ყოფ-  
ნიდა მოსახლეობას გამოსაკვებად და ამის გამო პურის შესყიდვა საჭი-  
რო ხდებოდა მეზობელ ფშავლებში.

ბუნების ზირველბებმა განაპირობეს შრომის 'განაწილების ბარისა-  
გან განსხვავებული ფორმების ტრადიციად ქცევა: ხევსურეთში ქალიც და  
კაციც დაკავებული იყო მინდვრის სამუშაოებით. ვინაიდან მოსავლის  
აღება მეტად შემჭირლობულ ვაღებში უნდა განხორციელებულიყო, მასში  
7-მ წელს მიღწეული ბავშვებიც მონაწილეობდნენ. რაც, თავის მხრივ,  
განაპირობებდა ალზრდის მთურ სისტემაში პიროვნების სოციალიზაციის,  
კოლექტივიზმის "შეხამების" ვაღებს, ბარისაგან განსხვავებულ  
სტატუსს.

ამგვარად, ბუნებასთან მჭიდრო ურთიერთობაშია წარმოსადგენი ხევ-  
სურეთის სამეურნეო საქმიანობის ტრადიციები. თქმულს მხარს უბამს  
მთიელთა მეურნეობის მეორე დარგის - მონადირეობის - ზოგიერთი ასპე-  
ქტის გაცნობაც. არხოტის ხეობის მაგალითზე ირკვევა, რომ ხსენებული  
კუთხე ხევსურეთისა ჯიხვის სიმრავლით ყოფილა განთქმული. ასევე აღ-  
სანიშნავია, რომ აქ ნადირობა ტრადიციულად წარმოსადგენდა ეკონომიკუ-  
რად აუცილებელ საქმიანობას. ამ კუთხისათვის ტიპური მესაქონლეობი-

სა და მიწირი მიწათმოქმედების გვერდით. მას არასდროს დაუკარგავს არსებითი მნიშვნელობა. ხშირად იგი საკულტო იერსაც ატარებდა, დაშვებული იყო კოლექტივის, საზოგადოების ყველა წევრისათვის და არასოდეს გადაქცეულა კლასობრივი საზოგადოებისათვის დამახასიათებელ პრივილეგიად ცალკეულ, აღზევებულ პირთათვის. ხევსურეთის მკაცრ ბუნებრივ და სოციალურ გარემოში აღიზარდა არაერთი "კაი-ყმა" - კარგი მონადირე თუ მოღვესე. მათი კარგი ყმობა ხომ არა დახოცილ ნადირთა სიმრავლით განიჭ საზღვრებოდა, არამედ, სხვა თვისებებთან ერთად, ბუნებისადმი სიყვარულსა და მასზე ზრუნვაშიც გამოიხატებოდა, სახელიანი, კარგი მონადირე მხოლოდ გარკვეულ სეზონში - შემოდგომობით-ნადირობდა, ნაზამთრევ ნადირს კი არასოდეს ესროდა. სამარცხვინოდ ითვლებოდა დედა ჯიხვზე ნადირობა თუ ბევრი ნადირის ხოცვა. "არასოდეს არ ვარ მამკლავი წასვლაზე ერთის მტრისა" - ნათქვამია ხალხურ ლექსში [8]. ზემოქმედი გარლუვად წესს წარმოადგენდა ხევსურთა ტრადიციულ ყოფაში, მისი დამრღვევი კი ვერასდროს სახელდებოდა კარგ ყმად, თუნდაც სხვაგვარად დაეკმაყოფილებინა აღნიშნული საპატიო სტატუსი. ასე მიიღწეოდა წონასწორობა მთიელთა სოციალური კოლექტივისა ცხოველთა სამყაროსთან. ჯიხვზე მძიმე და რთულ ნადირობაში გაწაფული ხევსური თავისი მამულის კარგ და საიმედო დამცველადაც ითვლებოდა, იგი სოფლის გამტანიც იყო და მტერიც მას ერიდებოდა. ამავდროს ნადირის უმოწყალოდ მხოკავი მონადირე, ხალხური რწმენის თანახმად, ნადირთდგვაეებას დაუსჯელი ვერ გადაურჩებოდა, ვერც თვითონ და ვერც მთელი მისი მოდგმა. აღნიშნულ რწმენას კანონის ძალა უქონდა, რომლის "დემონსტრირება" ჯვარის კარზე სრულდებოდა და წესის შემლახავის, ხარბის, არაკაცის მოდგმის ამოწყვეტის წინასწარმეტყველება-ქადაგებოდა სრულდებოდა. ამგვარად, ხევსურეთის ტრადიციულ ყოფაში ბუნებასთან სოციალურ-მეურნეობრივი ასპექტების მიმართება წარმოაჩინს ჯვარ-სამლოცველოთა გარკვეულ ორიენტაციას, მიმართულს საზოგადოების მიერ აპრობირებული ტრადიციული ნორმების დამრღვევთა წინააღმდეგ, წესის შემლახველის და მის მიერ ყოველდღიურობაში შემოტანილი ღისონანსის აღმოსაკვეთად, რაც ხევსურულ ანდრეზთა ერთ-ერთ არსებით: განაკვეთს წარმოადგენს და შეიცავს მოთხოვნას "სძლიე სიხარბესა შენსა".

მიწის უნაყოფობის პირობებში იგი დიდ მოვლასა და დროს ითხოვდა. აღნიშნულმა განაპირობა, რომ ხევსურები მიწის სიდიდეს ანგარიშობდნენ არა მიწის ფართობის, არამედ იმ დროის მიხედვით, რომელიც მის დამუშავებას მოხმარდა. ეთნოგრაფიული მონაცემების თანახმად, ხევსურების მთელი სასიცოცხლო ენერჯია არსებობის საშუალებათა მოპოვებას ხმარდებოდა. სამიწათმოქმედო საქმიანობაში ხევსურების ტრადიციულობა რწმენა-წარმოდგენებშიც იჩენს თავს (გველისა და წყლის კავშირის მოტივი, სადაც გველისფერი სახატო მიწების მთავალყურეა ხევსურეთში). ხსენებული მოტივი კი უძველესი სამიწათმოქმედო ხალხების კულტურულ ფონდში ერთერთ არსებით მომენტად გვევლინება [22, 191] ენეოლითის ხანიდან მოკიდებული. ზემოქმედლის მალეწყებელია განსახილველ კუთხეში დამოწმებული ხარის კულტის ძლიერი შრე, სადაც იგი ერთ-ერთი მთავარი ობიექტი

იყო ეკონომიკისა და კულტისა. ამ პერიოდში ხევსურეთის მაგალითზე გვეძლევა მატერიალური ობიექტების საკმაოდ სიხშირე და ჯვარ-სალოცავთაშვიის სოფლისაგან შეწირული მიწების-ხოდაბუნების-ფაქტები, ამ უკანასკნელთა ერთობლივ სოფლის მიერ მოხვნა, დაბოლს, დასტურების ინსტიტუტის ძირითადი ფუნქციების ერთობლიობა, რაც სამიწათმოქმედო პრაქტიკის ტრადიციულობაზე მიტყვევებს ამ რეგიონში და მრავალ საერთო ნიშანს ავლენს შუა კავკასიონის მთიან ზოლად [27, 64-65]. კავკასიის მთიანეთის, როგორც სამიწათმოქმედო კერის, სიძველეზე მიტყვევებს ეთნოგრაფიულ ყოფაში დამოწმებული "ილეოლოგიური გადმონაშთებიც". მაგალითად, ხალხური წარმოდგენით, მთაში იჭვლისგან (წმინდა) გამომცხვარი რიტუალური კვერები ყოველთვის პრესტიჟულად ითვლებოდა და წარმოადგენდა რიტუალური ტრაპეზის განუყოფელ ელემენტს საერთო-კავკასიური მასშტაბით და არა მხოლოდ სომხეთის ეთნიკური სპეციფიკის ნიშანს თანამედროვე ეტიკეტში [16, 253].

ხევსურეთის ტრადიციული ყოფა, ეთნოგრაფიული მასალებით, ნატურალური მიუზიკით ხასიათდებოდა. დაცობილი მსხვილ სავაჭრო კუთხეებს, იგი ვერ მოექცა კაპიტალისტური განვითარების ორბიტაში, ხოლო ხევსურეთში შეტანილი ფული უძრავად დარჩა, ვინაიდან ფრთხილ ხევსურეთში ადგილობრივი წარმოება, ძირითადად, უფროდ წარმოებდა: ფული არ თამაშობდა აქ არსებით როლს სავაჭრო ურთიერთობებში. ხევსურების შემოსავლის ძირითად წყაროს იალაღებიდან აღებული ქირა შეადგენდა. აქ მიწებს აქირავებდნენ ერწო-მთიანეთისა და ლემეთის რაიონის მოსახლეებზე, იჯარით გაცემულ მიწაზე კი იღებდნენ გადასახადს ცხვრის რაოდენობის მიხედვით.

ბუნებრივი გარემოს ვითარებით საგრძნობლად განპირობებული ხევსურეთის სამეურნეო ყოფა ქმნიდა მეთემისათვის მხოლოდ ცხოვრებისათვის საჭირო აუცილებელ მინიმუმს. მკაცრი ბუნებრივი პირობები და შეზღუდული მატერიალური ბაზა ითხოვდნენ გარკვეული სოციალური კოლექტივების ერთობლივ სამეურნეო საქმიანობას. აღნიშნული გარემოება წინ ეღობოდა საზოგადოებიდან ცალკეულ ინდივიდთა გამოყოფის ტენდენციებს, აჯაჭვებდა მას თავის თემ-სოფელზე.

გეოგრაფიულ-ბუნებრივი ფაქტორების არსებითი როლი ხევსურთა ყოფაში ზედნაშენურ კატეგორიებში აისახა. ხელაარსებული მონაცემების ანალიზმა ცხადყო, რომ ამ კუთხეში არსებული რწმენა-წარმოდგენების ფართო შრეებში ვლინდება არა მარტო ასახვა რეალობისა, არამედ მისი თანმიმდევრული შევსება. შევსებას ექვემდებარებოდა მხოლოდ სოციალურად ღირებული სფეროები, რომლებიც ბუნებრივ ფაქტორებთან ურთიერთობებსაც მოიცავენ (რაც ზემოთ ითქვა ნაღირობასთან დაკავშირებით, აგრეთვე

ტყის მოჭრასთან დაკავშირებული აკრძალვები, ტაბუაციის სახით ასახულია რწმენასა და პრაქტიკაში. საქმე ისაა, რომ რელიგიური და სოციალური, მიწიერი სისტემების განსხვავებული წესი და რიგი, რეალობა და ირეალობა, აღინიშნებოდა აკრძალვების ბარიერით, რაც წარმოაჩენდა ხევსურების ყოფაში ტაბუაციის სოციალურ ბუნებას).

ბუნებრივი გარემოს ესოდენ არსებითი როლი ხევისურეთის სოციალურ ყოფაში გამოვლენას პოვებს გუდანის ჯვარის ცენტრალურად სახელდების ფაქტშიც. ედნოგრაფიული მასალების ინტერპრეტირების საფუძველზე შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ სწორედ მისაღვამად ხელსაყრელმა მდგომარეობამ საგრძნობლად შეუწყო ხელი მის ერთგვარ პრივალირებას. საქმე ისაა, რომ, მაგალითად, არხოტის თემი ისე დაიცალა, რომ გუდანის ჯვარის "ყმა" არც გამხდარა. ინფორმატორთა ცნობით, ხელსაყრელმა მდებარეობამ განაპირობა გუდანში საყრილობო და მერე საჯვარო ადგილის ამორჩევა, "აქვე მოიგონეს ლუდის მოხარშევა და დაუკავშირეს ყრილობის დღეებს, ამასვე დაუკავშირეს თავისებური ღვთისმსახურებაც, გუდანის ჯვარის სახელიც თანდათან გაიზარდა. აქვე იყრიდნენ თავს გუდანის ჯვარის ქვეშ მიეზობელთა დასარბევად. გუდანის ჯვარის სახელს უკავშირდება რწმენა ერეკლე მეფის გუდანში თავისი ფეხით სიარულის თაობაზე - ასეუ ნაირად მოხებვება გუდანმა სახელი ხევისურეთში" - გვამცნობს ხევისურეთის ისტორიის ზედმიწევნით მცოდნე ალ. ოჩიაური თავის 30-იანი წლების ხელნაწერში. ცნობაში ის მომენტიცაა საყურადღებო, რომ გადმოცემის თანახმად, მორწმუნე ხევისურის ორიენტაცია არ თმობს თავისი ჯვარის ღირებას და ერეკლე მეფე "თავისი ფეხით აპყავს გუდანში".

ხევისურეთში ინდივიდისა და საზოგადოების მიმართების გამოვლენის ხელსაყრელ ასპარეზს საკრებულო ადგილები გვიშლიან თვალწინ. ეკონომიკის სფეროში ერთ-ერთი მათგანია ბაზარი. XIX-XX სს. მიჯნაზე ხევისური უპირატესად თბილისის, თიანეთის და ღუშეთის ბაზრებით სარგებლობდა, სადაც ცვლიდა კარაქს, ყველს, მატყლს რკინეულზე, ჭურჭელებზე, მარილებზე, ქერზე, არაყსა და ღვინოზე. აღნიშნული ვითარება ძირითადად პირაქედ ხევისურეთს შეეხება, პირიქითელი კი, თავის მიეზობელ ქისტებთან ერთად, ვლადიკავკასია და გროზნოს მიეშურებოდა. აქაც ვაჭრობა, მეტწილად გაცვლა-გამოცვლით, ნატურალურ ხასიათს ატარებდა ("მაყენებით სამაზიარო"). ხევისურები, ქისტები და მოხვეენი მთავარი მომქმედნი პირნი იყვნენ პირიქითის ვაჭრობაში: "სხვა ბაზარი აქ არ იყო, ასეთი იყო საქონლის ბაზარი" - წერდა ალ. ოჩიაური 1957 წ. ხელნაწერში. გასაცვლელ პროდუქტს აქ "საქონელი" ეწოდებოდა, რადგან მასზე "შრომა იყო დახარჯული". გაცვლა-გამოცვლის გარდა, ხევისურებს ფშაველებთანაც გააჩნდათ სხვა ხასიათის მეურნეობრივი კონტაქტები. ასე მაგალითად, ს.შუაფხოდან მსხვილფეხი გასარეკად მიჰყავდათ ბუდე ანუ მირგვალ ხევისურეთის სოფლებში (დათვისში, მოწმალში, აკუმში, გველეში), ასევე ს. გუროდან ქისტების სოფლებში (ჯარეგაში, თერეთეგოში, მიხოში): გუროლებს ხარები გასაკვებად ("დასამბელად") ქისტებიდან მოჰყავდათ. სამამულო სფეროში კი ფშავ-ხევისურეთის მეურნეობრივ კონტაქტებს ხშირად არამშვიდობიანი ელფერი დაჰკრავდა [3]. გარდა მშვიდობიანი აღებმიცემობისა და სამამულო ურთიერთობებისა მიეზობელ მთიელებთან, ხევისურებს მათთან ასევე ხშირად საომარ-მტრული განწყობაც ჰქონდათ. თქმულის ილუსტრირებაა ხევისურების ღაშქრად დაცემა მოხვევათა საქონლის გამოსარეკად, მათგან არშისა და სნოს დაღამქვა. ერთი შეხედვით, დასავლეთით მოსაზღვრე მოხვევებთან მათ თითქოს არ ჰქონდათ

ცული განწყობილება, მაგრამ იყო შემთხვევები, რამაც სათანადო ასახვაც კი პოვა ხალხურ პოეზიაში, ხოლო ურთიერთდაედასხმები, საერთოდ, ამ რეგიონში მათი საერთო შრომითი საქმიანობის ერთ-ერთ რგოლად შეიძლება მივიჩნიოთ.

მთიელთა ურთიერთობების საყურადღებო ასპექტს წარმოაჩენენ რელიგიური მომენტები, კერძოდ კი არხოტივებისა და ქისტების ერთობლივ მსახურება არხოტის ჯვარში: დამოწმებულია ამ საუკუნის 40-იან წლებში ჯვარის მიბეკურად აქ ღილველთა ოჯახის - ჩოფანაანების - დასტურება. ხსენებულნი ს. ნუბიდან იყვნენ მოსულნი და იმდენად შედევისებულნი ქართულ გარემოს, რომ მათ შეილებმა საუცხოოდ იცოდნენ ქართული ენაც და ხევსურულ წესს ემორჩილებოდნენ, თუმც ბოლოს მაინც იწყეს ქურდობა, შედეგად კი სულ ამოხოცეს ერთმანეთი, ხალხის მტკიცე რწმენით, არხოტის ჯვარის მიზეზით მომხდარა მათი ასეთი დასჯა.

ყოველივე ზემოთქმული გარკვეულ დაღს ასვამდა ხევსურთა სოციალური ყოფის სფეროს. გარეშე ქვეყნიერებისაგან შედარებით მოწყვეტის მიუხედავად, ხევსურეთი არასდროს ყოფილა მოკლებული გარედან შეტანილ ელფერსა და გავლენას, რაც საკუთარ ფასეულობებთან ადაპტირების შედეგად აქ "ნელის ნაბიჯით, მაგრამ თანდათანობით მაინც ფეხს იკიდებდა მეზობელი თემებისა და ერების ადათ-ჩვეულებანი და თავისებურ ნიშან-ღობლივ კვალს ამჩნევდა ხევსურების საერთო ყოფა-ცხოვრების ქარგაზე". [7, 65]. თქმული განსაკუთრებული მართებულობით აღინიშნება არხოტის თემის მიმართ, რაც ბოლო დრომდე შემოინახა რწმენისა თუ ხელოვნების არაერთ ნიუანსში.

ყველა ზემოხსენებულ ასპექტში ურთიერთობათა მთავარ მომქმედ პირად, როგორც წესი, გვევლინება არა ცალკეული ინდივიდი, არამედ გარკვეული სოციალური ჯგუფი - ოჯახი, ან რამდენიმე კომლი, ან ერთობლივ სოფელი. დამაჯერებლად დასტურდება თემის ერთობა არხოტის მაგალითზე: როცა არხოტის თემის ს. ახიელას შემოესია თავისი ჯარით ფშავის ს. გოგოლაურთას მკვიდრი ფოცხვერა ბახინცაური, რათა ს. ახიელიდან გაეტაცა სილამაზით განთქმული განძა, ახიელელ ერთიანად მიემშველნენ ამლელები და ჭიმღელნი, რის შედეგადაც ფშაველთა რაზმი, დამარცხებული უკან გაბრუნდა. მაგრამ აქ საქმეს შეეწირა ფშაველთა ტყვიით მოკლული ჭიმღელი, რის გამოც მოკლულის ძმის შვილმა არაერთგზის მიაკითხა ფშავს, მაგრამ ისიც მოკლულ იქნა ფშაველების მიერ ს. ცაბაურთაში, რამაც "სისხლის საქმე" მეტად გაამწვავა.

ამგვარად, ზემომოტანილი კონკრეტული ფაქტის თანახმად, ერთი თემის ფარგლებში მისი შემადგენელი სოფლები მტკიცედ უდგანან ერთმანეთს გვერდში გაჯირვების წამს. მაგრამ თუ დამხმარე მხარედან ვინმე დაზარალდა, სისხლის საქმეში იგი უკვე ინდივიდუალურ-გვარობრივი პრინციპით სცემს პასუხს "მამკლავს". ასე დასტურდება ხევსურეთის ყოფაში კოლექტიურ-გვარობრივ-ინდივიდუალური ვალდებულება-მოვალეობების ერთობლიობა, რაც, თავის მხრივ, ერთ-ერთ არსებით მომენტს წარმოადგენს ტერიტორიული თემების სისტემაში.

საქართველოს მდიანეთის სხვადასხვა კუთხეების კულტურის სპეციფიკურობის განსაზღვრისას ხშირად კულტურულ-ფსიქოლოგიურ და რელიგიურ ფასეულობებს მატერიალურზე მეტად ძალუძთ ამ სპეციფიკის ახსნა. ამ შემთხვევაში მხედველობაშია ადამიანთა მიმართებით ურთიერთობანი ხევისურეთის ტრადიციულ ყოფაში, მის რწმენა-წარმოდგენით ასპექტში. ხევისურეთის მაგალითზე ამ მხრივ გადაჯაჭვული და სინკრეტული ფორმით წარმოდგენილია რწმენისა და ყოფითი ყოველდღიურობის ერთობლიობა, გამობატული აკრძალვების სისტემით. არხოტში უქმის გამტებს არისხებდნენ და მოიკვებდნენ კიდეც. აქ ზაფხულის უქმე ღვებები იყო პარასკევი, შაბათი, კვირა, ორშაბათი. პარასკევი, შაბათი და ორშაბათი თიკნით ინათლებოდა. ერთ ღლეს ერთი დაკლავდა თიკანს და მას ორი უქმი ეკუთვნოდა, ის კიდეც ერთს ჩაიამხანაგებდა და ორი კომლი შეყრიდა თიზის ან მკის მუშას. მერე შემდეგი ორი კომლი რომელიმე მომღვწვს უქმე ღლეს დაკლავდა თიკანს. თუ თიზის მუშა იყო, ნათიბი რომ გაშრებოდა და ასახვეტი იქნებოდა, ნამთიბლავის კრეფა ისევე ასევე უქმე ღლეს შეიძლებოდა. საქმის ღვებში ნათიბი ისევე საქმის ღლეს უნდა ეკრფათ თივა. მოტანილი ფაქტობრივი მონაცემები ავლენენ მთიელთა ურთიერთდახმარების გარკვეულ ფორმას, მაგრამ ამჯერად მეორე საკითხია საყურადღებო. ილუსტრაცია ცხადყოფს, რომ ზაფხულის უქმე ღვებები, რომლებსაც მთიელნი სამუშაო ღვებებად აქცევდნენ, გარკვეული მსხვერპლშეწირვის გარეშე სასურველ შედეგს ვერ გამოიღებდნენ. აქ კონკრეტულად ხომ თიკანის დაკვლაზეა საუბარი. ბოძება-ჩუქება იყო ეს თუ მსხვერპლი? გამომდინარე ხევისურეთის ყოფითი ტრადიციიდან, ეს იყო მსხვერპლი, ვინაიდან ჩვეულებრივი ნაბოძვარისაგან განსხვავებით, იგი აღრესირებული იყო არა ადამიანისადმი, არამედ ღვთაება კვირესადმი. მსხვერპლშეწირვის მიზანს შეადგენდა ყოველგვარი მოსალოდნელი ავბელობის თავიდან აცილება წამოწყებულ საქმეში. ამასთანავე, მსხვერპლშეწირვის რიტუალი მჭიდროდ იყო დაკავშირებული ვედრებასთან (ლევასთან). მ.მოსის აზრი რომ მოვიშველიოთ, მსხვერპლი რალაცა ღოზით ყოველთვის წარმოადგენდა ბოძებას, რაც გარკვეულ უფლებას ანიჭებდა მორწმუნეს თავის ღმერთებზე და ამავდროულ ღვთაების გამოკვების წყაროს წარმოადგენდა [28, 194]. ხევისურეთის უქმეებთან დაკავშირებით ხელთარებული მონაცემების შეჯერება, შეწირვათა სახეების რიტუალური პრაქტიკის ანალიზი ქმნის საშუალებას დავინახოთ მსხვერპლშეწირვათა წესების საზოგადოებრივი მხარე, მათი მიწიერი საფუძვლები და წესის მიმდევართა ინტერესების ორიენტაცია. ამგვარი მიდგომა საკითხისადმი აფართოებს კვლევის ჩარჩოებს და წარმოაჩენს ბოძება-შეწირვის ფენომენს მთიელთა კალენდარულ წეს-ჩვეულებათა ციკლში, ქმნის პირობებს ამა თუ იმ რიტუალში არსებულ მსხვერპლშეწირვის სიმბოლურ მნიშვნელობაში გასარკვევად და ხელს შეუწყობს მსხვერპლშეწირვის ფენომენში ისტორიული ფესვების მოძიებას (უნდა აღინიშნოს, რომ ანალოგიური ხასიათის სამუშაო საბჭოთა ეთნოგრაფებმა ჩაატარეს დასავლეთ ევროპის კალენდარული წეს-ჩვეულებების შესწავლის ხაზით).

ინდივიდისა და საზოგადოების, პიროვნებისა და თემის მიმართების თვალსაზრისით ყურადსაღებია ტრადიციული რეგლამენტაცია, დადგენილი "უქმის სანათლავთან" დაკავშირებით: თუ ვინმე თხლს დაკლავდა უქმის სანათლავად, მაშინ სამი კომლი იმუშავებდა, თხლს ეკუთვნოდა სამი უქმი ღლე. თუ ცხვარს დაკლავდა, მას თხი უქმი ღლე ეკუთვნოდა ან თხი კომლი იმუშავებდა ან კიდევ თავად იმუშავებდა, თხლს ღლე. ხატში დაკლული ან შეიმთხვევით დაკლული საკლავი უქმის სანათლავად არ ითვლებოდა, რადგან უქმის სანათლავს საგანგებოდ დაკვლა ესპირობოდა და კვირავს ხსენება. კვირა ღლე თიკნით არ ინათლებოდა. თუ კვირას ვინმე შეყრიდა მუშას, უსათუოდ თხა უნდა დაეკლა ან ცხვარი. თიკანი კვირა ღლეს ვერ ნათლავდა, ე.ი. სამუშაო ღლედ ვერ აქცევდა მას. მოტიანილი მასალა მიგვანიშნებს ინდივიდისა და სოციალური უჯრედის გაღა-ჯაჭვულობას მეურნეობრივი სფეროს ამ ასპექტშიც და, ამასთანავე, ავლენს დახმარების სპეციფიკურ სახეობას: ერთი მეფემის მიერ თხლს დაკვლა საშუალებას აძლევს და ხელ-ფეხს უხსნის სამ კომლს საჭიროებისდაკვალად გაეტიხად უქმი და გალაულებელი საქმისათვის მოეხმარაფთ ეს ღლე. ერთი მხრივ, ერთ კომლს სამი უქმი ებლეოდა, მეორე მხრივ კი, ამის სანაცვლოდ, სამ კომლს - ერთ უქმი ღლე. შესაბამისად ამისა, ცხვრის დაკვლაზე თხი უქმი ან თხი კომლს ერთ უქმი და ა.შ. მთხრობელთა გადმოცემით, დანერგილი გამოცდილება თაობებითაა შეიმოწმებული და მამა-პაპათგან მომდინარეობს. ამგვარი გამოცდილება ხელსაყრელ პირობებს ქმნიდა ინდივიდისა და კოლექტივის შეხმატბილებული მეურნეობრივი საქმიანობისათვის. განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია ის ფაქტიც, რომ ზემოხსენებულ "ექვივალენტურ" პრაქტიკაში ერთნაირად ჩაბმული იყო როგორც რიგითი მეფემე, ისე ჯვარ-ხატის მესვეურთა კომლები (მხედველობაშია ხუცტისის, მეღროშავის, დასტურის ოჯახები).

იმუშაში სხვების მჯობნი ან ნამკრევში. წინ მავალი მოხარული თიკნის თავით ჟღელვებოდა; ამ პრესტიჟულ წილს მას ტაბლაზე მიართმევდნენ, რაც საპატიო და სასახელო იყო. კომლთა თანაბარუფლებიანობის ასპექტში არსებითია ის გარემოებაც, რომ უქმის გასატებად ცხვრისა თუ თიკნის დამკვლელი კომლის წევრები არავითარი პრივილეგიით არ სარგებლობდნენ და იმუშავებდნენ სხვა კომლთა დარად - ამ შეიმთხვევაშიც სრული თანაბარუფლებიანობა იყო.

თუ არა კარს მომდგარი გასაჭირი, უქმის გატეხვას ძველთაგანვე ერიდებოდნენ, - ჯვარი გვიწყრება უქმის გატეხვაზეო. საყურადღებოა ზედ დართული ხალხური კომენტარიც, მისი არსი იმაში მდგომარეობს, რომ ჯვარი შიშობდა თემში წონასწორობა არ მოშლილიყო მეფემეთა შორის, ვინმეს არ უსარგებლა და სხვა არ დაეჩაგრა. ჯვარ-სალოცავი ხომ წესრიგის მტკიცე დამცველი და მეფელყურია.

მაგრამ ჟამთა სვლას თავისი გაჰქონდა და ტრანსფორმაციის მომენტებთან მიმართებით უნდა აღინიშნოს უქმის მიცემის ასეთი ვარიანტიც: თუ სოფელს რაიმე დასჭირდებოდა, საღმე საერთო საქმეზე ვინმეს გაგზავნა, შეიყრებოდნენ და რამდენიმე უქმს მისცემდნენ, ეტყოდნენ -

ამდენი და ამდენი უქმი გაქონდესო. წარგზავნილად გამზადებულს უქმის სანათლავის დაკვლა აღარ უნდოდა, ის უქმ ღლებებში ან თვითონ იმუშავებდა ან "მუშათ შეყრიდა" და იმდენ ღლეს იმუშავებდა, რამდენიც სოფელმა მისცა მას ამა თუ იმ საქმისათვის. სოფლის ნებადაურთველად უქმის გამტეხს არისხებდნენ და მოიკვეთდნენ კიდევ, დაკლავდნენ სათემო ან სასოფლო ჯვარში ერთ სასოფლო საკლავს (საკლავი, ჩვეულებრივ, წესის დამრღვევის სასოფლო ჯვარში იკვლევოდა), დაარისხებდნენ სოფლის პირის გამტეხს და მოკვეთილის დამხმარესაც. ამის შემდეგ მოკვეთილს ცეცხლი რომ გაუქრებოდა, არავინ მისცემდა, მის ძროხებს სოფლის ძროხებში აღარ გაურევდნენ, მუშაში არ გაყვებოდნენ, შინ აღარავინ შეუშვებდა და არც მას ესტუმრებოდა, ცეცხლიც რომ მოკიდებოდა მის სახლს, არავინ მიეშველებოდა, არც ჭირსა და არც ღბინში მას არავინ გაეკარებოდა. ასეთნაირად, უქმის გამტეხის სოფელში, უპირატესად მის სასოფლო ჯვარში დაკლავდნენ ერთ სამრისხველო საკლავს და დაარისხებდნენ სოფლის პირის გამტეხს. ამავე დროს საკლავის დაკვლაში ამწყალობნებდნენ სოფელში მაგარ და მარად, სოფლის პირის შემნახველ-გამმაგრებელ კაცს. საყურადღებოა, რომ სამრისხველო საკლავი, რომელიც ამავე დროს სამწყალობნოც არის წესის დამცველის მიმართ, აუცილებლად სასოფლო და არა საგვარო-სამამო სალოცავის კარზე დაიკვლოდა. აღნიშნული გარემოება არის ტერიტორიული თემის სტატუსის გამოვლინების მომენტი თემსა და ცალკეულ პიროვნებას შორის წარმოქმნილი დისპარმონიის ვითარებაში. ხევსურ კთხულთა ერთობლივი აზრით, თემ-სოფელთან წესის დამრღვევის შერიგებამდე გასული ვადა ძველ დროს ბევრად ხანგრძლივი იყო, "ნელადა იწყეს მალ-მალ შერიგება". შერიგების ინიციატივა, ჩვეულებრივ, წესის დამრღვევის მხრიდან მომდინარეობდა. იგი "მოკვეთილი იქნებოდა ვიდრე არ შეწუხდებოდა უსოფლო, მერე თემის კაცებს შეახვეწებოდა - მაპატიე ჯვარიმთაც კაცმაც, მე უძქვენოდ არ შემიძლავ ყოფა-სიცოცხლე - რის შემდეგ ხუცესი დაკლავდა საკლავს სოფლისა და მოკვეთილის სამწყალობნოდ. ხორცი მოხარშებოდა და ტაბლა დაიდგმოდა ხალხისათვის" [4, 1949, IV]. წესისამებრ, აღწერილი ცერემონია დღეობაში იმართებოდა, როცა ჯვარში არ იყო ლუდის ნაკლებობა და თავმოყრილი სოფლელები აპატიებდნენ დამნაშავეს სოფლის პირის დარღვევას, უქმის გატეხას და მისთ. ხდებოდა მოკვეთილის საჯაროდ შერიგება.

ამგვარად, ეთნოგრაფიულად შესასწავლი პერიოდის ხევსურეთის ყოფა ხასიათდებოდა სოციალური კოლექტივიდან ინდივიდის განწყობის არაერთი შემთხვევით. მეტწილად აღნიშნული ინციდენტები შერიგება-პატიების გზით გვარდებოდა. ამ მნიშვნელოვან აქტში არსებითი როლი ხევსურთა სალოცავებს ეთმობოდა. სწორედ აღნიშნულის მიზეზით მთიელთა ცნობიერებაში "სახატო" და "საერო" სექტორი განუყოფელ ერთიანობაში აღიქმებოდა. თქმული დადასტურებას პოვებს თემიდან გაძევებული ხევსურის ვედრებაში: - მაპატიე ჯვარმაც და კაცმაც, უძქვენოდ არ შემიძლია ყოფნა-სიცოცხლე. ამას დაერთვის დამაგვირგვინებელი რიტუალური პურობა ერთობლივ სოფლისა თუ თემისა, რომელსაც დაუბრუნდა გაძევებული დამნაშავე. საყურადღებოა, რომ ამჯერადაც ზემოხსენებული ტრაპეზი კვლავ იჩენს თავს როგორც თემის (სოფლის) და მისი მფარველი ჯვარის ერთობის სიმბოლო.



მოკვეთილის თემ-სოფელში დაბრუნების სურვილ-სწრაფვას კანონზომიერად განაპირობებდა ფასეულობათა მთური კრიტერიუმები, რომლებიც წარმართავდნენ პიროვნებისა და საზოგადოების მიმართების არსებით მხარეებს.

თქმულის ილუსტრირება ეკონომიკის სფეროში ხერხდება: XVIII-XIX სს. მიჯნაზე არღობის თემში მდიდარ ოჯახებად ისეები ითვლებოდნენ, რომელთაც ჰყავდათ ცხვარი, ძროხა, წისკვილი, ხარ-ულელი, ცხენი თავისი შეკაზმულობით, თავისი 20-30 მოხვერ-ბოროლასადვის საკმარი თივა. ცხვრის გარეშე გაძრებდა ხევსური კაცი, მაგრამ უძროხოდ ვერ იარსებებდა.

გადმოცემების თანახმად, ხევსურეთში არც ყოფილა ცხვარი ოჯახის სიმდიდრის განმსაზღვრელი. "მდიდრად" წოდებულ, ოჯახებს 10-15 ძროხა ჰყავდათ, მაგრამ ასეთი ოჯახები აუცილებლად მრავალრიცხოვანნიც იყვნენ [1, 1986, 7]. ხევსურ "კიბულთა" კვალი ფიკაციით, "მდიდარი" იმ ოჯახის პატრონი იყო, რომელსაც ცხოვრების საჭიროებისათვის აუცილებელი პროდუქტი და საქონელი გააჩნდა, და ეს სიმდიდრე მხოლოდ საკუთარი შრომისა და უნარიანობის რეზულტატს გულისხმობდა. უსაქმური კაცი, უმრომელი, აქ ვერ გამოდიდრდებოდა. "სიმდიდრე მთაში საკუთარი შრომით და არა ფულის ტრიალით იყო შესაძლებელი" (ბაბუჯა ზვიადაური). მისივე თქმით, გასული საუკუნის მიწურულს ს. არჭვილში მოსახლე 17 კომლიდან 12 მაინც მდიდარი იყო. მაგრამ ეს ინდივიდუალური უნარიანობა კაცისა მხოლოდ თანასოფელთა ერთობლიობაში პოვებდა რეალიზაციას და მიაღწევდა, მთური ტრადიციის თანახმად, "მდიდრად" წოდებულ სტატუსს, ვინაიდან მთის რეგიონში საწარმოო ძალთა განვითარების, დაბალი ტექნიკური აღჭურვილობის პირობებში მხოლოდ "სხვათა შველვა" თუ გამოღვებოდა ხსენებული ხარვეზის სანაცვლოდ. სწორედ აღნიშნულმა პირობამ წარმოქმნა ურთიერთდახმარების ის მრავალფეროვანი ფორმები, რომლებიც ესოდენი სიუხვითაა წარმოდგენილი ამ კუთხეში. აქ ხაზგასმულია სწორედ ურთიერთის დახმარება, რადგან ხევსურული მონაცემების თანახმად "მკვიდრი ძმის გარდა არავინ შველოდა მუქთად (ე.ი. უპასუხო დახმარება ივარაუდება) ერთმანეთს" [1, 1986, 8].

XIX ს. დამლევისათვის არღობში "მდიდრად" წოდებულ ოჯახთა რაოდენობა შეადგენდა დაახლ. 85%, რაც, თავისთავად, გამორიცხავს ექსპლუატაციის ფენომენს თვით ხევსურეთის სოციალური ორგანიზმის შიგნით. მთამაღალის ვითარებაში მატერიალურ ეკონომიკურ ასპექტში გვიძლევა ურთიერთდახმარების ფორმათა სიუხვე, რომლებშიც აშკარად გამოკვეთილია პიროვნებებსა და სოციალური კოლექტივის ერთობლიობის თბიქტური აუცილებლობის განმაპირობებელი ფაქტორები. ურთიერთდახმარების ფორმათა ("ფასით შველვა", "ხელნაცვლად შველვა", "უფასოდ შველვა" და სხვ.) სიუხვის ფონზე იკვეთება აგრეთვე რწმენის სფეროსთან მათი ორგანული შერწყმულობა და ამ უკანასკნელის რეგულატორული ფუნქციები. მხედველობაშია ყოფაში დამკვიდრებული შეხედულებები უქმე დღეების გატეხვის შესაძლებლობის თაობაზე ღვათების სახელზე გარკვეული სახისა და ოდენობის მსხვერპლგაღების შემდეგ. "მუშის შეყრასთან" დაკავშირებით გამართულ სუფრის წესებში ამოკითხება სოციალური სიმბოლიზმის ძირითადი მიმართულება. ცნო-

ბების თანახმად, "სუფრაზე მუშის გარდა არავის მიიპატივებდნენ, ოღონდ ხნიერი კაცების და ქალების კუთვნილ ნაწილს სახლში მიუტანდნენ, გინდაც არავინ ყოფილიყო ამ ოჯახიდან მუშაში, ამას ხევსურულად "მოსაკიფი" ჰქვია. იგი განკუთვნილი იყო სოციალური კოლექტივის იმ წევრთათვის, რომელთაც აღარ შეეძლოთ მუშაობა. ასევე ტოლად არგუნებდნენ სისწვევის ნაწილსაც (ლუღის მოხარშვის შედეგად სვეში მოხარშული ტბილი)" [1, 1972, 2]. აღნიშნული ტრადიციიდან ხორც-სასმელის წილი სოფლის თავკაცსაც სხვა მოხუცთა თანატოლად ეგზავნებოდა, ხოლო თუ მას თავად შეეძლო, თვითონ მოვიდოდა... ამგვარად, ეკონომიკური სფეროს აღნიშნულ ასპექტშიც გამოიკვეთება ინდივიდისა და საზოგადოების ერთობლიობისაკენ ორიენტირებული ტენდენციები, მისი გამომხატველი სოციალური სინბოლოები; ბუნებრივია, ზემოთქმული არ წარმოადგენდა განუხრეღ აბსოლუტურ წესს, რეალური ვითარება ბევრად რთული და არა-სწორხაზოვანი იყო. მაგრამ არსებითად მაინც ცხოვრების ნორმად ინდივიდისა და კოლექტივის ერთობა იყო აღიარებული და ამ კარდინალური ხაზიდან ყოველი გადახრა - ტრადიციის დარღვევად მიიჩნეოდა. თქმულს ამაგრებს შემდეგი ფაქტობრივი მასალა: XIX ს. მიწურულს ს. არქილში ხუცესად ყოფილა გიორგი (თიკუნი - კუკუმატი) ზვიადური, ამავე დროს ის სოფლის თავკაცადაც ითვლებოდა. სოფელში დაცული იყო საზამთრო სამკვრები და თოვლის მოსვლამდე არაფერს უშვებდნენ, მაგრამ ზოგიერთმა იცოდა-ცხენს ჩააბამდა და არღვევდა მიღებულ წესს, რაზედაც ხუცესმა "შარის მოღება" იცოდა და 10-15 კგ ქერს გადაახდევინებდა ერთი სულის უდროოდ გაშვების ჯარიმად. ჯარიმას გადაიხდიდნენ, მაგრამ გიორგი ხუცესი პირადული მიზნებისათვის აროდეს მოიხმარდა - ის ქერი მთლიანად საჯვარო ღულში იხარჯებოდა და მეფემეთ მოხმარდებოდა. ძროხისა და ხბოს გაშვებაზედაც "ჯურუმი" იყო, ხოლო წესის დამრღვევთაგან ჯურუმის გადახდაზე უარის შემთხვევაში ხუცესი „არ მათუდებდა სანთელს, არ დაუკლავდა საკლავს" - მოტიანილ ვითარებაშიც გვეძლევა საჯვარო და საერთო სექტორთა ერთობა-მთლიანობის განსახიერება.

უქმის დარღვევისათვის მსხვერპლმეწიერის ტრადიციული წესი წარმოადგენდა სოციალური რეგულაციის ერთ-ერთ ფორმას ხევსურეთის ტრადიციულ საზოგადოებაში. ამასთან ერთად, მსხვერპლმეწიერის კონკრეტული სახესხვაობანი და მათი თანმხლები რიტუალები მიგვანიშნებენ, რომ ამ წესებში შესამღებლობა გვეძლევა ამოვიკიბოთ თემ-სოფელში სოციალური კავშირ-ურთიერთობების შენარჩუნების მტკიცე გარანტია, ტრადიციის უწყვეტელობას რომ უწყობდა ხელს. ზემომოტიანილ ვითარებაში მსხვერპლმეწიერების რიტუალი (უქმის სანათლავი) წარმოადგენს წესს, რომლის შესრულების გარეშე მეურნეობრივი ურთიერთდახმარების აქტი ვერ განხორციელდებოდა. აღნიშნული მომენტი როდია გამონაკლისი და მხოლოდ ხევსურეთის პრივილეგია, ანალოგიური ვითარება დასტურდება მთიელთა სოციალური ყოფის სხვა სფეროებშიც. ამგვარად, მთურ პირობებში რელიგიურ რწმენა-წარმოადგენებსა და შესაბამის რიტუალურ ქმედებებს ერთ-ერთი არსებითი როლი ენიჭებათ სოციალურ სისტემათა ფუნქციონირებაში და, რაც არსებითია, ხშირ შემთხვევაში, საკმაოდ აქტიური მისია აკი-

სრიათ. ყოველი ზემოთქმული ხევისურთა საკულტო პრაქტიკის ხელშესახები თავისებურებაა. ხევისურული უქმეების სახით რელიგიურ ფენომენებში გამოოკვედება მთის ტერიტორიულ-მეზობლური თემისათვის დამახასიათებელი ურთიერთდახმარების მომენტები, რაც, თავის მხრივ, ჯვარ-სალოცავების სოციალურ ორიენტაციასაც ასახავს. საქმე ისაა, რომ ურთიერთდახმარების გარკვეულმა სახეებმა თავისებური ასახვა პოვეს "ხთვისშვილთა ურთიერთ-დამოკიდებულებაშიც". ტერიტორიულ თემთა არსებობის პირობებში ჯვარ-ხატების იასაულთა სახეს (მგელი) ხშირად ენაცვლებოდა ძალდი ("მწვევარი"). მწვევარნიც ხთვისშვილთა მხედრობას შეალგენდნენ და ლაშქართან ერთად იხსენიებოდნენ. ხევისურების წარმოდგენით, ესენი იყვნენ ძალღებნი, რომლებსაც ყელზე ოქროს შიბები ეხვია და ღვთისშვილის საყმოს მტრებთან ბრძოლისაგან ბრწყალედი სისხლში ჰქონდათ ამოსერილი. ამავე რწმენის თანახმად, მწვევარნი მხოლოდ ძლიერ ღვთისშვილთა გააჩნდათ და თუ ძლიერი ღვთისშვილი კარგ ურთიერთობაში იყო "უმწვევროსთან", მას თავის მწვევრებს მიაშველებდა. ყოფამ შემოინახა თქმულის ფაქტობრივი მონაცემები: სოფ. კვირიწმინდას მფარველ ღვთისშვილს არ ჰყავდა თავისი მწვევარნი და საჭირო ყამს მას არხოტის ჯვარი თავისებს დაახმარებდა, ან კიდევ, როცა წყალშუის ჯვარს ან მის ყმას რაიმე გაუვირღებოდა, ყმა შევეღრებოდა - "დილო წყალშუის ჯვარო, შენ მიშველე, დამეხმარე, შენ შენს მომმეს მიქიელს შემახვეწე თავის მწვევარი დამახმარას! ამას წყალშუის ჯვარი უმად გაიგებდა, ... დაიხსნიდა "წყალშუის მამურთავლის" ყმას გასაჭირისაგან - მტრის დაცემა იქნებოდა თუ ნადირობა-მგზავრობაში მოწვეული ფაფერაკი. ერთ-ერთ ხევისურულ ხალხურ ლექსში აღწერილია არხოტით და დილღველთა ბრძოლის ეპიზოდში, რომელშიც ჩანს ხევისურ მეომართა წყობა - წინ იბრძვიან არხოტის ჯვარი და მისი მწვევარნი, უკან მიჰყვებიან ხმლებით შეიარაღებული არხოტივნი [4, 50]. თქმულთან მიმართებით აღსანიშნავია, რომ ხევისურეთის ზოგიერთ სალოცავში გვიანობამდე შემორჩა ე.ი. "მწვერის საფლავი", ასე მაგალიდად, არხოტის ჯვარში ესაა ღორღისა და რიყის ქვების ხროვა, მოთავსებული ჯვრის სათიბებში, სადაც ლაშქრის სამკვიდროც იყო. ამას გარდა, ხახმატის ჯვარშია მშრალად ნაგები სიპერდიანი კოშკი, რომელიც ხევისურეთის საფლავის ძეგლებს ემსგავსება. მწვევართა საფლავებზე ორ-ორ საკლავს. წირავდნენ, თიკანსა და ბატკანს; დაკვლისთანავე თითო კანწს შეაჭრიდნენ და უმად იქვე ლაშქარ-მწვევართათვის ტოვებდნენ. ლაშქართ შეწვენა და მეზობელ ჯვარ ხატების მიერ მათი საშველად მოხმობის ნიმუშები მეტყველებენ ურთიერთდახმარების. ფართო გავრცელებას ხევისურეთის სოციალურ-რელიგიურ სექტორში, სადაც ტრადიციული ყოფისა და რწმენის სფეროები ურთიერთის ორგანული შემცვლები და ერთიანია.

ხშირად მეზობელი ჯვარ-სალოცავისაგან მიღებული დახმარების სამადლობელად მსხვერპლშეწირვის რიტუალი სრულდებოდა. ხევისურეთის სალოცავებში შეწირული ძღვენი კი ფასდებოდა არა მარტო მისი მომხმარებლური ღირებულებით, არამედ იმითაც, რომ მას გააჩნდა თავისი ბუნებით წმინდა სოციალური ფასეულობის სტატუსიც - "კარგი კაცობის" შანსი.

ხევისურეთის ტრადიციულ ყოფაში ორივე სქესის წარმომადგენელთა სო-

ლიდარობა და თანადგომა უზრუნველყოფდა სოციალური უჯრედის (თემისა თუ სოფლის) ცხოვრების რიტმულობასა და მშვიდობიანობას. ეს კი მიიღწეოდა მომავალი თაობის სოციალური აღზრდისა და ბავშვის შედარებით აღრეული სოციალიზაციით, რაც კიდევ უფრო განამტკიცებდა საზოგადოების ყველა წევრის ურთიერთშეკავშირებას მთელთა თემში. მასალაზე დაკვირვებამ აჩვენა, რომ აღნიშნულ საქმიანობაში განსაკუთრებით მნიშვნელობის ფუნქცია ხევისურულ "საფეხნოს" ჰქონდა მინდობილი: იგი წარმოჩნდა როგორც ინდივიდის სოციალიზაციისათვის მოსამზადებელი და თემის ტრადიციულ ფასეულობასთან მისი ზიარების ერთ-ერთი საუცხოო სკოლა. საფეხნოში ღებულდნენ ახალგაზრდა ხევისურები პირველ გაკვეთილებს მთური ცხოვრების ავ-კარგიანობის თაობაზე, უსმენდნენ მამა-პაპათა ანდრებებს ამ საკრებულში თავშეყრილი სოფლელებისაგან. გარდა გარდასული ამბების მოსმენისა, სოფლის საყრილობაში ხევისური ახალგაზრდობა ითვისებდა ყოველდღიურობის საჭიროებებს საოჯახო თუ სათემო ყოფისათვის, იწაფებოდა და იზიარებდა ჯვარის კარისა თუ სახლის კარის საჭირობოტო ნიუანსებს, ცოცხალი მაგალითების აღქმით იფართოებდა თვალსაწიერს და ყოველი ასეთი გაკვეთილის შემდეგ მეტი მზადყოფნით ებმებოდა სოფლის ჰირსა თუ ღბინში. ახალგაზრდა ხევისურის სოციალიზაციის თითქმის ყოველი საფეხური საჯარო ხასიათს ატარებდა - მასში მთელი სოფელი მონაწილეობდა. ჯვარში ხელსნად მიბარება, ქალის ღიასახლისად შედგომა სალუცავში და არაერთი ამგვარი აქტი ხევისურეთის მეთემეთა სოციალიზაციის სხვადასხვა გამოვლინებებს წარმოადგენდნენ, როდესაც ეკონომიკური მომენტი, როგორც ასეთი, მხოლოდ საბოლოო ანგარიშით განსაზღვრავდა მთელის ამა თუ იმ სოციალურ სტატუსს და აგრეთვე მის ცნობიერებას. ხევისურეთის ისტორიულ სინამდვილეში, მისი სპეციფიკური ტრადიციული ყოფის გამო, მეთურნეობის ესა თუ ის დარგი აროდეს ყოფილა თავისი ცხოვრებისეული ფუნქციის პროპორციულად არეკლილი რწმენა-წარმოდგენების სფეროში.

მთელის მსოფლმხედველობას განსაზღვრავდა სიძველის ავტორიტეტზე დაფუძნებული ჰუმბარიტება. სწორედ ამის გამო იყო მასში მკაფიოდ გამოკვეთილი ნიშნობრივი სისტემებისა და სიმბოლოების მნიშვნელობა, რაც ღიდ როლს ასრულებდა ხევისურის სამყაროს ხედვისა და ფსიქიკის ჩამოყალიბება-განვითარებაში.

ხევისურეთის შესახებ არსებული ინფორმაციის ვარიანტელობა გამოკვეთს წინაპარდაგან მიმდინარე წეს-ჩვეულებების ძირითადი მხარეების არსებობას ტრადიციულ ქვევა-ქმელებებში, რომელნიც, თავის მხრივ, ერთ-ერთ ძირითად კულტურულ ფონდად წარმოჩნდებიან. ხევისურები მარტივად ხსნიდნენ თავის მრავალფეროვან ცერემონიებს: - ასე დააწესეს წინაპრებმა, ასეთია ანდერძი. შეკითხვაზე, თუ რატომ არის არჩეული ესა თუ ის ქვევის ფორმა, პასუხი ტრადიციულია - ასე იქცეოდნენ წინაპრები. ქმელების ინდივიდუალიზაციისა თუ ინდივიდუალური მოტივირების შედარებით იშვიათ პირობებში მას არ ესაჭიროებოდა შეკითხვის დასმა, თუ რატომ უნდა მოიქცეს ასე და არა სხვაგვარად, კარგია თუ არა ესა თუ ის

ქმედება: ქცევის რეგულირება აქ საუკუნოვანმა წეს-ჩვეულებებმა მოახდინეს. სწორედ აქედან იღებს დასაბამს ტრადიციული ქცევის ნორმების შედარებითი კონსერვატიულობა, მემკვიდრეობითი, თანაც დაუმუშავებელი ინფორმაციის უზომო ოდენობით შემონახულობა და მისი გადაცემა მომდევნო თაობებში. ეს კი წარმოადგენს ხევსურეთის საზოგადოებრივი ორგანიზმების (ოჯახი, თემი, სოფელი, ჯვარი-სალოცავი) ძირეულ კულტურულ ფუნქციას.

ყოველი ზემოხსენებულის გამოყოფა მნიშვნელოვნად მესახება ხევსურეთის რელიგიური სტრუქტურის ელემენტების დასახასიათებლად: აქ რიტუალი გვევლინება როგორც გარკვეული ქცევის ჩვევების სტერეოტიპული განმეორება. თავისი მაგიური ფორმებით ხევსურთა ყოფაში ფუნქციონირებული რიტუალი ხშირ შემთხვევაში არ არის დაკავშირებული მითოლოგიურ წარმოდგენებთან და საკრალურად წარმოჩენილია რიტუალური ქმედება, როგორც მთელი. ამგვარად, ხევსურეთის სინამდვილეში ხერხდება დაუნაწევრებელი, თვითღირებული რიტუალის დამოწმება, რომლისთვისაც ხშირად მითოლოგიური გარსი მხოლოდ გარეგნული ფორმაა, ხშირად უცნობი რიტუალის შემსრულებელთათვის, მაგრამ ამ საკითხზე ფართო მსჯელობა მომავლენს საქმეა.

ზემოთ ითქვა ანდრეზის მემკვიდრეობით გადასვლის შესახებ თაობიდან თაობაში. მაგრამ საქმე ისაა, რომ ეს გადაცემა არ იყო მექანიკური, ხეცურთა თემი (სოფელი) გარკვეულ ცენტრში ატარებდა ანდრეზ-ტრადიციით მომდინარე "აღქმებს": მთიელთა აუღიტორია აპრობირებას ანიჭებდა მხოლოდ იმას, რაც აქმაყოფილებდა ერთობლივ სოციალური კოლექტივის ინტერესებს და არა მის ცალკეულ წევრებს. რაც შეეხება იმ ტრადიციულ ელემენტებს, რომლებიც ვერ "სოციალიზირდებოდა", ისინი გაწვირულნი იყვნენ.

ხევსურეთის ტრადიციულ ყოფაში დამოწმებული სოციალური ურთიერთობანი წარმოადგენენ მორალურ ურთიერთობებს არა მარტო ფორმით, შინაარსითაც, ფუნქციითაც, რაც ქმნის მტკიცების საფუძველს მათი შორეულ რეტროსპექტივიდან დასახვისა.

ხევსურეთის ყოველი სოციალურ-ტერიტორიული უჯრედი, ფაქტობრივად, თვითმომსახურებით არსებობდა, იგი ერთიანად იყო ჩაფლული სოციალურ და რელიგიურ ურთიერთობებში, როგორც ერთი მთელი. რიტუალურ პირობებში შენარჩუნებული თანაბარგანაწილების პრინციპი ხაზს უსვამდა ყველა მეთემის თანაბარუფლებიანობას, მაგრამ თითოეული მათგანი პრესტიჟის დამსახურების მიზნით ცდილობდა თავისი შეძლების მაქსიმუმი - საუკეთესო (წილი) - შეეტანა საკულტო მსახურებაში ღვათებისა და თემის წინაშე.

გვაროვნულ-ტერიტორიულ საწყისთა მუდმივ ხანგრძლივ ჰიდრესა თუ შეთავსებაში, მათს ერთობაში ინარჩუნებდა ხევსურეთის ტრადიციული საზოგადოება ე.წ. ავტონომიურობას ერთიანი სახელმწიფოებრიობის ფარგლებში, როგორც მისი ორგანული ნაწილი საუკუნეთა მანძილზე, როგორც ვაჟა-ფშაველა აღნიშნავდა, "ხევსური ხევსურად დარჩა" [2, 160]:

## Некоторые социальные аспекты традиционного быта хевсур

## Р е з ю м е

Этнографическое изучение пережиточных явлений, сохранившихся в быту хевсур вплоть до конца XIX-нач. XX в., создало благотворную почву для раскрытия "транскрипция" сути и значения многих социальных; также религиозных феноменов.

В данной работе в предельно сжатом изложении суммированы результаты исследования, проведенного автором за истекшее двадцатилетие, и базирующегося на полевом этнографическом материале, при учете научных публикаций, письменных источников и архивных данных, многие из которых были интерпретированы и введены в научный оборот впервые.

При сопоставительном анализе всех имеющихся на сей день различий по вопросу характера общины грузин-горцев, несмотря на определенные успехи в изучении упомянутого вопроса, достаточно много нерешенных узловых проблем. В указанной связи не представляет исключения и община горцев-хевсур, в которой основным производственным коллективом хотя и была семья, однако ее статус был определен лишь наличием и функционированием других хозяйственных объединений, территориально-соседской общности, различных социально-религиозных институтов и т.д.

В работе рассматриваются особенности основных сфер жизнедеятельности традиционного общества Хевсурети: труда, быта, духовной культуры и приводятся результаты исследования, обобщающие мнения и оценки опрошенных. Основному анализу подвергалась взаимозависимость индивида (личности) и общества (территориальной общины) Хевсурети. Эта община земледельцев-скотоводов, понимаемая как продукт взаимодействия всех членов данного общества, предстала в срезе социальной организации и ключевых вех духовной культуры хевсур. Естественно, при такой задаче на первое место выступает проблема деятельности людей. Поскольку общественные отношения включают в себя все стороны человеческой деятельности, автор вычленяет основные моменты и соблюдает принцип дифференциального подхода к воздействию общинников на природу (на примере охотничьего цикла), а также друг на друга в общинных-сельских и межобщинных (межсельских) отношениях. В работе подведены итоги изучения факторов формирования, развития и функционирования индивида в горской среде, поведения его в общине в различных сферах жизнедеятельности, а именно: экономических (производственных) отношениях обмена, распределения, владения; социальных - семейных, межсемейных, родственных, соседских, правовых, обрядово-ритуальных и т.д.

Давая характеристику физической и социальной жизни индивида в традиционном обществе хевсур, имеется возможность представить рассматриваемый объект в сфере реальных жизненных условий, отношений. Выделяя особо аспект приобщения индивида к обществу /общине/, его социализацию, до последнего времени сохранявшую богатый ритуальный комплекс, рассмотрены локальные варианты, общие закономерности и наблюдаемые тенденции указанного феномена. При этом особо значимая роль в формировании личности и приобщенности ее к социальной группе отведена естественно-географическому фактору рассматриваемого уголка Восточной Грузии, как одному из решающих в общественном развитии рассматриваемого традиционного общества в рамках единой государственной Грузии.

На разнообразном этнографическом материале удается проследить, чем определялось поведение человека в общине горцев и как регламентировались отношения личности и коллектива. Анализ "вычленений" индивидов из горского общества представляет возможность реинтерпретации вопроса о предводителях /вожди, старейшины, предводители святилищ/ горских общин, их взаимозависимости /иногда взаимозаменяемости/ со священнослужителями общинных святилищ, с общиной в целом. Все вышеизложенное предоставляет право резюмирования о ведущей роли престижа в вопросе о статусе предводителей; следовательно, при рассмотрении вопроса в данном срезе на первый план выступают личные качества индивида как главный фактор создания престижа /при учете возрастного фактора, личного жизненного опыта, разумешего рациональные, также эзотерические-магические и пр.познания/. При сопоставлении материалов выделяются факторы, с неизбежностью порождающие неравенство среди общинников. В данной связи следует, однако, подчеркнуть, что в традиционном обществе горцев-хевсур решающим звеном здесь представляется индивидуальность, различия в умении приобщения и восприятия генофонда, к культурным ценностям, традиций, закреплённых следованием заветам предков (феномен андрези).

При рассмотрении вопроса взаимосвязи родства кровного и искусственного /фиктивного/ в рассматриваемом регионе, особенно же в их религиозном срезе, т.е. в отношении к покровительствующей общине "сверхъестественности", выясняется целенаправленность служителей культа к поддержанию равновесия и спокойствия во внутриобщинной жизни, их непрестанное стремление следовать заветам предков. В результате изучения правового аспекта проблемы, а именно-взаимоотношения: общины с нарушителем ее правопорядка сделан вывод о превалировании общественного мнения социального коллектива над отдельными "отступниками" от общих для всех членов общины нормативов, правильность и целесообразность которых,

по понятиям горцев, проверена и закреплена традицией. Однако этнографические материалы дают возможность констатировать данную традицию в ее динамике, проследить неизбежность лишь тех моментов, которые органически соответствуют реальной жизненной атмосфере, отбросив "неадаптированные" ее моменты.

#### სიტყვით აღწერის მეთოდი

1. ავტორის სავსელი დღიურები 1964-1986 წწ.
  2. ვ ა შ ა - შ შ ა ვ ე ლ ა, ხმა მთილამ. ტ. V: თბ., 1964.
  3. მ ა კ ა ლ ა თ ი ა მ. მესაქონლეობა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1985.
  4. თ რ ი ა უ რ ი აღ. ხევსურული ხალხური ღვთაებების კალენდარი; თქმულებები ხევსურულ ღვთაებათა და ღვთისშვილთა შესახებ, 1948-50 წწ. ხელნაწერი (ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიული არქივი).
  5. რ თ ბ ა ქ ი ძ ე ა. ტრადიცია და ცხოვრების წესი, თბ., 1981.
  6. ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. III: თბ., 1976.
  7. ყ ა მ ა რ ა უ ლ ი აღ. ხევსურეთი. თბ., 1932.
  8. შ ა ნ ი ძ ე ა. თხზულებანი. I. თბ., 1984.
9. А н у ч и н В.А. географический фактор в развитии общества; М.: 1982;
10. А р у т ю н о в С.А. Этнографическая наука и культурная динамика - Исследования по общей этнографии. М., 1979.
11. Б р о м л е й Ю.В. Этнография на современном этапе.- Коммунист, №16, 1974.
- Его же. Современные проблемы этнографии. М., 1981.
- Его же. Важнейшая задача советской этнографии.- СЗ, №5, 1983.
12. В е л е ц к а я Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1979.
13. Г у р е в и ч А.Я. Некоторые нерешенные проблемы социальной структуры дофеодального общества. - Средние века, вып. 31, М., 1968. Его же: Проблемы средневековой народной культуры, М., 1981.
14. К а н д е л а к и М.Б. Из общественного быта горцев Грузинского института аманатства, Тбилиси, 1987.



15. К а р а б а н о в Н.В. Проблемы развития социальных понятий. М., 1985.
16. Культура жизнеобеспечения и этнос. Опыт этнокультурных исследований по материалам армянской сельской культуры, Ереван, 1983.
17. М а р к о в В.С. Образ жизни и формирование человека, - Вопросы философии, 1976, №7.
18. М а ч а б е л и М.В. Экономический быт государственных крестьян Тифлисского уезда Тифлисской губернии, - МИЭБГКЗ, т.У,ч. I, Тифлиси, 1887;
19. Н о с о в а Г.А. Язычество в христианстве. М., 1975.
20. О л ь д е р о г г е Д.А. Иерархия родовых структур и типы большесемейных домашних общин. - Социальная организация народов Азии и Африки. М.; 1975.
21. П е р ш и ц А.И. Динамика традиций и возможности их этноколоведческого истолкования. - Народы Азии и Африки, 1981, №5.
22. Р ы б а к о в Б.А. Язычество древней Руси. М., 1987.  
Его же. Язычество древних славян. М. 1981.
23. Статистика в этнографии, под ред. В.В.Пименова; М.; 1985.
24. Советская этнография. 1983, №5;
25. Т е р н е р В. Символ и ритуал. М., 1983.
- 26; Т о к а р е в С.А. Сущность и происхождение магии - ТИЭ. 1973.
27. Ч и т а я Г.С. Горное земледелие на Кавказе- МЭГ; XI; Тбилиси, 1960.
28. М.М а ц и с. Oeuvres. Paris, 1968, vol.I.

## ნ.ჯალაბაძე

### ალათოზრივ სამარხალოან დაკავშირებული ზოგიერთი ასპექტი ხეშაურეთში

ქართველ მთიელთა ყოფისა და კულტურის პრობლემებით ჯერ კიდევ XIX საუკუნის ქართველი მოღვაწენი იყვნენ დაინტერესებული. ეს საკითხები, რომელთა შესწავლაც რევოლუციის შემდგომი პერიოდის ქართული ისტორიული და ეთნოგრაფიული სკოლისათვის ერთ-ერთ ძირითად ამოცანად იქცა, ახლაც აქტუალურ პრობლემად ითვლება არა მარტო საბჭოთა, არამედ უცხოურ მეცნიერებაშიც; მთიელთა ეთნოგრაფიულმა ყოფამ დღემდე შეინარჩუნა მეცნიერული თვალსაზრისით მეტად ფასეული მახასიათებლები.

ამ ბოლო დროს მთის რეგიონების შესწავლის აუცილებლობა პრაქტიკული თვალსაზრისითაც სრულიად გადაუღებელი ხდება, ვინაიდან მთის ადვისების თანამედროვე ტემპებისა და დიდი მშენებლობების წყალობით, ადგილობრივი მოსახლეობის ყოფისა და კულტურის ტრადიციული ნიშნები სწრაფად ქრება და თანამედროვეობას უფრო ადგის. გარდა ამისა, ამ პროცესს აჩქარებს მთის მოსახლეობის შეუფერხებელი მიგრაცია ბარისაკენ, რასაც თავისი ობიექტური და სუბიექტური მიზეზები გააჩნია. ამ გარემოებათა გამო მთის რეგიონების შესწავლა სახელმწიფოებრივი ღონისძიების ღონეზე დგას და მნიშვნელოვან ამოცანებს უყენებს საზოგადოებრივი მეცნიერების სხვადასხვა დარგის წარმომადგენლებს, მათ შორის ეთნოგრაფებსაც. აუცილებელია დროული ფიქსაცია და გამოკვლევა მთიელთა ყოფაში ჯერ კიდევ შემორჩენილი ძველი ტრადიციებისა, რათა უკვალოდ არ გაქრეს ხალხის კულტურული მონაპოვარი.

სხვა პრობლემათა შორის მნიშვნელოვანია ხალხური სამართლის შესწავლა, რომელიც საქართველოს სხვა კუთხეებთან შედარებით უკეთ შემოინახა ხევსურულმა ადათობრივმა სამართალმა. დღევანდელ პირობებში რთულია ველზე სრულყოფილად იქნეს ფიქსირებული ადათობრივი სამართლის ყოველი მხარე, ვინაიდან ამ ინსტიტუტმა თავისი არსებობის სოციალური საფუძველი უკვე დაკარგა; ხოლო იმ პირთა რიცხვი, ვისაც ხალხურ სამართალთან პქონია რაიმე საქმე – მინიმუმამდეა დასული.

ჩვენთვის საინტერესო საკითხთან დაკავშირებით საკმაოდ მდიდარი მასალა მოიპოვება როგორც გასული საუკუნის მეორე ნახევრის, ისე XX საუკუნის საზოგადო მოღვაწეთა, შემკრებთა თუ ეთნოგრაფთა ნაწერებში (ვაჟა-ფშაველა, ალ.ყაზბეგი, ნ.ხიზანიშვილი, ს.მაკალათია, რ.ხარაძე და სხვანი).

ეთნოგრაფიული ხასიათის მონოგრაფიული ნაშრომი ხევსურული ადათობრივი სამართლის შესახებ არ მოიპოვება. ამ თვალსაზრისით მნიშვნელოვანია რ.ხარაძის დამსახურება, რომელსაც გამოქვეყნებული აქვს გამოკვლევები არა მარტო ხევსურული, არამედ ჩრდილო-კავკასიულ ხალხთა ჩვეულებითი სამართლის შესახებ [ 8;9 ]. ქართველ ეთნოგრაფთაგან ხალხური სამართლის რელიგიურ ასპექტებს იხილავს მ. კანდელაკი [ 3;4 ].

ხევსურული ადათობრივი სამართალი, ანუ რჯული, როგორც მას ადგილობრივნი უწოდებენ, არეგულირებდა საზოგადოებრივი ყოფის სხვადასხვა მხარეებს (სოციალური, მორალური, პოლიტიკური, ეკონომიკური).

თითოეული ეს სფერო შეიცავდა მთელ რიგ მიკროსფეროებს; მაგალითად, მორალურ სფეროში ერთიანდებოდა - ქურლობა, ცილისწამება, მრუშობა, ღალატი და სხვა, ეკონომიკურში - მიწაზე დავა, სამან-საზღვრის დარღვევა, სოციალურში - სისხლ-მესისხლეობა, ჳრა-ჳრილობა და სხვა. ამ სფეროებსა და შესაბამისად მიკროსფეროებს ერთმანეთთან მჭიდრო კავშირი ჰქონდათ. მაგალითად, ქალის მოტაცებას შეიძლება მოჰყოლოდა ჳრა-ჳრილობა, ფიზიკური თუ სიტყვიერი შეურაცხყოფა; ოჯახის გაყრას - მიწასთან დაკავშირებული საკითხების გადაწყვეტა, რაც ბოლოს შეიძლება ჳრა-ჳრილობით ან თავ-მთავებობით (სისხლ-მესისხლეობა) დამთავრებულიყო.

ხევსურული რჯულის თაობაზე ნაშრომში - "ანდრეზი, როგორც ადათობრივი სამართლის წყარო" - რ. ხარაძე წერს: "ხევსურული რჯული ზოგადად ნორმირებული არ ყოფილა. ის მულამ ხელმძღვანელობდა წინათ მომხდარი და გადმოცემაში დაცული კონკრეტული შემთხვევით, ე.ი. ანდრაზით. მესისხლეთა შერიგების დროს, ბჭეები ანდრეზს მოიგონებდნენ და მამა-პაპათა მიერ ჩადენილის მსგავსად თვითონაც განსჯდნენ... გარჯულის დროს, ე.ი. განაჩენის გამოტანისას, ბჭეებს სახელმძღვანელოდ ჰქონდათ მხოლოდ წინათ მომხდარი ანდრეზად დარჩენილი ანალოგიური შემთხვევა" [8, 387].

აქ მკვლევარი ხაზს უსვამს ანდრეზის როლს რჯულში, რომელიც სადავო საქმეების მოგვარებაში ერთ-ერთი ძირითადი წყარო იყო. მ. კანდელაკი საგანგებოდ ამახვილებს ყურადღებას რჯულის ნორმათა შემუშავების რელიგიურ ფაქტორზე იგი წერს: "ჩვეულებითი სამართლის საფუძვლების შემუშავება ხდებოდა მთავარ სალოცავში (სრულიად ხევსურეთისა - გუდანის ჯვარში, ფშავისა - ღაშარის ხატში, მთათუშეთისა - ღაშარის ჯვარში) და შემდგომ აქ მიღებული გადაწყვეტილება გადაჰქონდათ სათემთაშორისო და სათემო სალოცავებში. ჯვარ-ხატებში მიღებული გადაწყვეტილება იყო ურყევი და სავალდებულო" [4]. რჯულის ნორმათა დადგენა-შემუშავების თაობაზე ჩვენ მიერაც იქნა ველზე ფიქსირებული სათანადო მასალა.

ზოგიერთი მხნობლის ინფორმაციით, რჯული მუშავდებოდა გუდანის ჯვარში - საერთო ხევსურეთის სალოცავში და შემდეგ აქედან ვრცელდებოდა ხევსურეთის სხვადასხვა თემებში.

ერთი რიგის მასალებით - "რჯულ-რჯულის თავი გუდანის ჯვარშით განადის" (სოფ. ხახმატი, 1986 წ.).

"რჯული არხობაც გუდანით ხქონდ მიღებული. არხობიც მაგის მორჩიდ იყვ" (სოფ. ხიელი, 1986 წ.).

მეორე შემთხვევაში ის "კაცთ რჯულია, თათ მაგონებული".

მიუხედავად იმისა, რომ რჯულის ნორმები ძირითადად ერთნაირი იყო, ზოგიერთი სხვაობა შეინიშნება პირაქვე ხევსურეთისა და პირიქითის თემების ადათობრივი სამართლის ნორმათა შორის.

"პირაქეთ და პირიქით ხევსურეთში და არხოტ სისხლის რჯული ყვე-  
ლისი ერთია; ქალის თხოვია, მაცვანაი, გაყრა-შეყრაი - ეს სხვადასხ-  
ვა-ი" (სოფ. შუაფხო, 1986 წ.). .

ს. ბარისახოელი მთხრობლის გადმოცემით, "რჯულში მიჰყავდათ გათვი-  
თცნობიერებული კაცები, ვინც ყველაზე კარგად იყოფა ალათ-წესები, ახ-  
სოვდა ძველი მაგალითები და მისი საშუალებით შეეძლო დაემტკიცებინა  
სწორი და მართალი. ისინი წყვეტდნენ, რამდენი უნდა მიეცა ღრამა და  
სხვა" (1986 წ.).

როგორც არსებული, ისე ჩვენ მიერ მოპოვებული მასალა მიუთითებს  
ხევსურული რჯულის ორი გზით ფორმირებაზე: მისი ძირითადი ნორმები მუ-  
შავდებოდა საკულტო ცენტრებში, გარკვეული მხარეები კი ძველი მაგალი-  
თების, ანდრეზების მიხედვით ნორმირდებოდა.

ხევსურული ალათობრივი სამართალი დაუწერელი კანონებით ხელმძღვა-  
ნელობდა, რომლებიც მძლავრი ტრადიციის წყალობით თაობიდან თაობას გა-  
დაცემოდა. არსებული მასალების მიხედვით ხევსურეთში რჯულის ფიქსა-  
ციის ერთადერთი შემთხვევაა დადასტურებული: 1927 წელს არხოტში თავ-  
მთავრობასთან დაკავშირებით შემუშავებულ იქნა ახალი წესები სოფ.  
ახიელის მკვიდრის თომა ბალიურის თაოსნობით. ამასთან დაკავშირებით  
არხოტის ჯვარში სამანი ჩაუგდიათ, რომელიც დღემდეა დაცული. ეს ფაქტი  
მოწმობს, ამავდროს, რჯულის გარკვეული კანონების შეცვლას, რაც  
ხევსურეთში საერთოდ მიღებული არ იყო. მთხრობლის ინფორმაციით - "რო  
გვეცვალ ისე, როგორც გვინდოდ, მაში ხალხი სრუ არაფერს არ დაიჯერ-  
ებდ" (სოფ. ახიელი, 1987 წ.).

ზემოთ ნახსენები ე.წ. "ახალი რჯულის" დადგენა თ. ბალიურის თა-  
ოსნობით მოხდა სოფ. ამილელი ბერდიათ მიხეილის მოკვლის თაობაზე სოფ.  
ჭიმლელი ციათ ხირჩლას მიერ. როგორც ცნობილია, "ხევსურეთში მკვლელის  
გვარი შერიგებამდე უნდა გაიხიზნოს სოფლიდან, ხოლო დაბრუნების უფლე-  
ბა მათ მხოლოდ ე.წ. რიგის ყენების\* შემდეგ აქვთ.

აღნიშნული შემთხვევის მოხდენის შემდეგ თეთრალუდა გვარი მდლია-  
ნად ვერ წავიდა სოფლიდან, ვინაიდან ზამთარი იყო და საცხოვრებლის  
მიტოვება დიდ სირთულეებთან იყო დაკავშირებული. სოფლიდან გაიხიზ-  
ნენ მკვლელის ოჯახის წარმომადგენლები - სამი ძმა თავიანთი ცოლ-შვი-  
ლით. სოფელში დარჩენილი თეთრალუები კი დაზარალებულმა გვარმა მერე  
და მერე ძალიან შეზღუდა - მოხვნის ნებას, გარეთ გამოსვლის უფლებას  
არ აძლევდა. ბოლოს მოსაკლავდაც კი დაემუქრა. სწორედ ამ მიზეზის  
გამო შეიყარა ხალხი და მკაცრი წესების შეცვლა მოითხოვა (სოფ. ახი-  
ელი, 1986 წ.).

-----  
\* რიგის ყენება - მოკლულის გვარისათვის მეკვლის (მკვლელის)  
ნათესავების მიერ გარკვეული გადასახადის მიტანა, რითაც  
ისინი შერიგების ნებართვას გამოითხოვდნენ.

ხალხის საერთო თანხმობით, არხოტის თემის წარმომადგენლებმა შეცვალეს ზოგიერთი კანონი. ახალი რჯულის დადგენის ეს ფაქტი არხოტში აღწერილი აქვს ს.მაკალათიას ნაშრომში "ხევსურეთი" 1933 წელს [ 5, 88-92 ].

ს. მაკალათიას მასალის თანახმად, საბჭოთა ხელისუფლების დროს დაიწყო მნიშვნელოვანი ბრძოლა მავნე ადათის - სისხლ-მესისხლეობის - წინააღმდეგ, რომლის მოსაპოვებლად პირველი ნაბიჯი არხოტის თემმა გადადგა. 1927 წლის 18.VII მან მიიღო დადგენილება, რომელიც შეიცავდა ნ პუნქტს და მიმართული იყო თავ-მეთავებობის (იგივე სისხლ-მესისხლეობის) ადათის ზოგიერთი უმკაცრესი კანონის შესარბილებლად.

თუ ს.მაკალათიას ვარაუდით არხოტში ახალი რჯულის დადგენის მიზეზი სოციალურ და პოლიტიკურ ვითარებაში მომხდარი ცვლილება გახდა, დღევანდელი მთხრობლები ამის მიზეზად უფრო მეტად ეკონომიკურ მხარეს ასახელებენ. ს.მაკალათიას და ჩვენ მიერ ფიქსირებული ერთი და იმავე მოვლენის შედარებისას კარგად ჩანს ის ცვლილებანი, რომელიც ინფორმატორთა ფსიქიკაში ორმოცდაცამეტი წლის განმავლობაში მომხდარა, თუ რამდენად დაშორებია დღევანდელი ინფორმაცია პირველწყაროს.

რჯულის ახალი კანონის დადგენას მთელი ხევსურეთის მასშტაბით აღგილი პქონდა აგრეთვე 40-იანი წლებისთვისაც (მთხრობელს ზუსტად არ ახსოვს თარიღი) - ამისი მიზეზი გახდა ქურდების ციხეში სიკვდილის შემთხვევა. სახლის გაქურდვის გამო დამნაშავენი დაიჭირეს და ციხეში ჩასვეს, სადაც უცხო გარემოს მიუჩვეველნი მალე დაიხოცნენ. ვის უნდა დასდებოდა თავი?\*\*\*

ვის უნდა ეზღო მათი სისხლი? აი, ეს იყო სწორედ ის გადაუჭრელი საკითხი, რისთვისაც ხევსურეთის ყველა თემიდან შეიყარნენ რჯულის მცოდნე კაცები და ახალი წესი შეიმუშავეს. ამ წესის თანახმად, ასეთი ვითარების დროს თავი არ დაედებოდა არავის, ვინაიდან ქურდობა თავისთავად დანაშაული იყო და ქურდის სიკვდილისათვის სისხლს არავინ ზღავდა (იგულისხმებოდა გაქურდული პიროვნება, რომლის გამოც ქურდს ციხეში ჩასვამდნენ). ასეთ შემთხვევაში გარდაცვლილის სისხლის საფასურად დააწესეს გადასახალი თექვსმეტი პროხა (ს.ბარისახო, 1986 წ.).

ხევსურეთში აღგილი პქონდა აგრეთვე რჯულით დადგენილი გადასახადის (ჯურუმი/ჯარიმა/, დრამა) რაოდენობის შეცვლას, რისი მიზეზებიც, უპირველეს ყოვლისა, მთიელთა ცხოვრების ეკონომიკურ პირობებში უნდა ვეძებოთ. გარდა სავალდებულო გადასახადებისა, ზოგჯერ ერთი ოჯახისათვის ძნელი იყო ჯურუმის გადახდაც. ამიტომ არცთუ ისე იშვიათი

\*\*\* თავის დადება - ტოლესაც მეტყვე შეურისძიების ობიექტი ხდება და მათ ეკისრება რჯულით გათვალისწინებული ყველა ვალდებულების თავის თავზე აღება.

იყო რჯულის კაცების მიერ ამ გადასახადთა შემცირების შემთხვევები. ხანდახან თავად დაზარალებულიც კი იტყოდა ხოლმე უარს საქონლის მფლობელი რაოდენობის აყვანაზე. ამავდროულად აღგილი ჰქონდა გადასახადის დადგენილი რაოდენობის გაზრდასაც. მაგრამ უნდა აღინიშნოს, რომ ეს იყო შედარებით უმნიშვნელო ცვლილებანი ხევისურული რჯულის ძირითად სისტემაში. როგორც ზემოთაღნიშნულად, არსებითი კანონების შეცვლა აღვივალ არ ხდებოდა. აღწერილი შემთხვევები რევოლუციის შემდგომ პერიოდს ეხება და თავისთავად მიუთითებს ცხოვრების ახალი წესის გავლენაზე ისეთ ტრადიციულ ინსტიტუტზე, როგორც არის ადათობრივი სამართალი.

ხევისურეთში რჯულში მონაწილე პირებს რჯულის კაცებს, რჯულის მცოდნე კაცებს, კაცთშუაკაცებს, რჯულში ჩასაჯდომი კაცებს, ბჭეებს ეძახდნენ. რჯული ყველამ არ იცოდა და ეს საქმიანობა არც შთამომავლობით გადადიოდა.

რჯულის კაცები ერთეულები იყვნენ, ისინი გამოირჩეოდნენ თავიანთი ჰკუა-გონებით, მიხსიერებით, სიტყვა-პასუხით, ტაქტიანობით, ანდრეზების ცოდნით, ვინაიდან მათ საქმიანობაზე ბევრი რამ იყო დამოკიდებული, ისინი განსაკუთრებული უნარის მქონენი უნდა ყოფილიყვნენ. ამ შემთხვევაში ასაკსაც თავისებური მნიშვნელობა ენიჭებოდა.

ეთნოგრაფიული მასალების საფუძველზე ირკვევა, რომ ხევისურები რჯულის საქმეში მიუზღებდნენ ვაინახებსაც ჩარევდნენ ხოლმე. რჯულში ქისტის მიწვევა ხდებოდა არა მარტო ხევისურთა და ვაინახთა შორის მომხდარი უსიამოვნების გასარჩევად (ხევისურებსა და ქისტებს შორის ძალიან ხშირი იყო ქურდობა, ლაშქრობა-მზირობანი, მკვლელობა, ტერიტორიაზე დავა და სხვა), არამედ მაშინაც, როცა ხევისურები რაიმე საქმის გადაწყვეტაზე ვერ შეთანხმდებოდნენ:

მხრობელთა გადმოცემით, ქისტებსა და ხევისურებს ერთად რამდენჯერმე ჰქონიათ რჯული: ხოლო მშვიდობიანობის დამყარების მიზნით "მათ შორის დაწინდება იყო. ერთ ქისტ არხოტ იქნებოდა, ერთი ხევისური - ლილოს. ჰიმილელი ბალათერათ ოღინა 12 წელს ყოფილ ქისტეთში. იქაური ქალიც შეურთავს. სოფელი ოღინას შესანახ საჭმელს შეკრებდა, თუ ხევისური დაამავებდა რამეს, ოღინას უნდა გამოერკვია; თუ ხევისურები ქისტს მოკლავდნენ - მაშინ ოღინა უნდა მოეკლათ" (სოფ. არხოტი, 1986 წ.).

გადმოცემის თანახმად, პირველად რომაელებში რჯულის დადგენის დროს ქისტი მოუყვანიათ. მისი წინადადებანი ხევისურებს მიზანშეწონილად ჩაუთვლიათ და რამდენიმე წესი ამის მიხედვით დაუკანონებიათ.

ქისტებსა და ხევისურებს შორის საერთო რჯულის შეყრის დროს, გარჯულებადი მონაწილეობას იღებდნენ ბჭეები ორივე მხრიდან, ისინი ცდილობდნენ. როგორც ქისტთა, ისე ხევისურთა ადათობრივი სამართლის ადავის შესაბამისი განაჩენი გამოეტანათ.

მაგალითისადვის მოვიყვანოთ ჭოლიკაურთ დავითისა და ქისტის ამბავს. დავითს ქისტისადვის მიეწეოდა დაუბრალებია, გადაკიდებიან ერთმანეთს სამტროდ. შეყრილა რჯული, სადაც საქმე ხევისურ ობოლა წიკლა-

ურს და ერთ ქისტს უნდა გაერჩიათ. ღავითი არ მისულა რჯულში და საქმე მის გარეშე გადაწყვეტილია. ქისტების რჯულის მიხედვით შეურაცხყოფის შემთხვევაში დაზარალებულისათვის ორი ცხვარი უნდა მიეცათ. ხევსურული კანონით კი ანალოგიურ ვითარებაში დამნაშავე ერთ ბოძს არაყს გაიღებდა. ბჭეები შეთანხმებულან და არც ერთ მხარეს საწყენად რომ არ ღარჩენოდა, ღავითისათვის ერთი ცხვარის და ერთი ბოძი არყის გადახდა დაუკისრებიათ (სოფ. შუაფხო, 1986 წ.).

ხევსურთა რჯულში ქისტის მონაწილეობის შემთხვევა ჩავიწერეთ სოფ. ხახმატში 1986 წელს: სოფლებს - ლულა და ჭივის შორის იყო წყარო, რომლის გამოც სულ დავობდნენ და ვერ გადაწყვიტათ ვისი საკუთრება იყო იგი. შეყრილა რჯული, სადაც ქიტი მოუწვევიათ, მას უთქვამს წყალი დააგუბეთ, მერე გაუშვით და ვისკენაც წავა, წყაროც იმისი იქნებაო. ხევსურებიც ასე მოქცეულან.

გარდა ხევსურულ რჯულში ვაინახთა მონაწილეობისა, ვაინახებდაც მიჰყავდათ ხოლმე ხევსურები საქმის გასარჩევად. ასე რომ, ადამორივი სამართლის წარმოებაში ქისტებსა და ხევსურებს ახლო კავშირი ჰქონდათ.

ამ პრობლემის შესწავლა მომავალში ბევრ საყურადღებო საკითხს წამოსწევს წინ ხევსურთა და ვაინახთა კულტურულ-ისტორიული ურთიერთობიდან.

ჩვენი საველე მასალის თანახმად, რჯულის კაცებს ჯვართან არანაირი კავშირი არ ჰქონდათ - "ჯვართან რჯულს არაფერ კავშირ არ აქვს. არ იყო აუცილებელი, რომ რჯულის კაცად ჯვარის მსახური ყოფილიყო. იყვნენ ისეთებიც, ვინც რჯულის ამბები კარგად იცოდა; მაგ., ტორუა ხუცესი და სხვა. მაგრამ ზოგიერთმა ხუცესმა ხუცობის მეტი არა იცოდა რა" (სოფ. ახიელი, 1986 წ.).

არხოტელი მთხრობლის ინფორმაციით, "რჯულში ხუცესს არ ეკითხებოდეს თუ საჯვარო საქმე იყო, ხუცესი მაში გაერეოდ საქმეში თუ არა - არაფერი, განა ხევსურებში ქვე იციან რჯული?" (სოფ. ახიელი, 1986 წ.)

თუმცა ჯვარის მსახური არ არიან უშუალოდ დაკავშირებული რჯულთან, მათ გარკვეული როლი აკისრიათ რჯულის ამბების მოგვარების დროს; მაგალითად, მოსისხლედა შერიგების ცერემონიალს, რომელიც ჯვარის კარზე სრულდებოდა, უძღვებოდა ხუცესი, ასევე მეკელის ჯვარში შეჯლმის შემთხვევაშიც სათანადო რიტუალს იგი ატარებდა. მოვიტანთ მოსისხლე ჯვართა შერიგების ცერემონიალის ანუ "პირმასამყრელს" აღწერილობას.

---

\*\*\* ჯვარში შეჯლმა - როდესაც დაზარალებულის ოჯახი უარს ამბობდა მეკელსთან შერიგებაზე, ეს უკანასკნელი "შეჯდებოდა ჯვარში" - მიიყვანდა მოკლულის სალოცავში კურატს, საკლავს და სასმელს, რჯულის კაცებისა და ხუცესის დახმარებით ჯვარში ჩატარდებოდა სათანადო რიტუალი, რომლის შემდეგაც დაზარალებულის ოჯახი იძულებული იყო "თფი აეღო" ანუ მოსაკლავად აღარ გადამტერებოდა მეკელს.

ჭოლიკაურებმა მარაისძეთ კაცი მოუკლეს. სათანადო წესების ჩატარების შემდეგ პირშესამყრელს დღე დაინიშნა ჯვარში, სადაც თავი მოიყარეს ჯვარის მსახურებმა, შუაკაცებმა და ორივე გვარის წარმომადგენლებმა. მეკელის (მკვლელის) გვარმა მოიყვანა ერთი საკლავი, რომელიც დაკლა ხუცესმა მოდავეთ სამწყალოზნოდ. დაკვლის დროს ჭოლიკაურები ისხდნენ მუხლებზე (ცალ მუხლზე), სხვანი კი ფეხზე იდგნენ. შემდეგ ხუცესმა დაამწყალოზნა (დალოცა) მოსისხლენი, ამის მერე კი ხალხმა უძხრა წყალობა, ჭოლიკაურები ფეხზე აღდგნენ და მხოლოდ მარაისძეთა სკამებზე დასხდომის შემდეგ დასხდნენ ისევ მუხლებზე. ხუცესმა გახსნა კოდი, აანთო სანთელი და აღიდა წმინდა გიორგი, დალოცა მოდავენი; ხუცესის შემდეგ ხალხმაც შესვა ლუდი, აღიდა წმინდა გიორგი, დალოცა მოსისხლენი, მაღლი უძხრა შუაკაცებს. ჭოლიკაურებს მოტანეს ლუდიანი თასები, მაგრამ ისინი არც ფეხზე ამდგარან და არც თასებს მიჰკარებდნენ, სანამ მათ მიერ გაგზავნილი თითო თასი არ შესვა ყველა წარმომადგენელმა მარაისძეთა გვარისამ. შემდეგ კვლავ ხუცესმა დალია ჭოლიკაურთა სახელოვანი მიცვალებულის კიბალაურის შესანდობარი. ახსენა წმინდა გიორგი, აღდგებმელა ორივე გვარი, მერე კი ყველას დააღვეინა თითო თასი. ამის შემდეგ უკვე მოსისხლეთა გვარის თითოეულმა წევრმა დალოცა ერთმანეთი და ა. შ. /ზ, 9/.

აღწერილი რიტუალიდან ნათლად ჩანს ხუცესის როლი რჯულის საქმეების მოგვარებაში.

ასევე შეიძლება მოვიტანოთ ამბავი ბლარკათ გიორგის მიერ გვარის განძის ხელყოფისა, სადაც ჯვარის მსახურთა წვლილი სამართლებრივი საქმეების გადაწყვეტაში და აღსრულებაში კარგად იკვეთება. გიორგი განთქმული იყო თავისი სიმაჰაყით; ერთხელ ვილაცას "გაუამხანაგდა", ჯვარი გატეხა და თას-განძი წაიღო. სოფელმა შეიტყუო ქურდის ვინაობა და განიზრახა სამაგიერო მიეზღო დამნაშავესათვის. გადაწყვეტეს ჯვარში დაეხარებინათ და "შერიგება ეთქვათ" მისთვის. გიორგის კურატი უნდა მოეყვანა და ლუდი ელულებინა. ამით თავის დანაშაულს გამოისყიდდა და სოფელიც შეირიგებდა მას, სინამდვილეში კი ყველაფერი მოგონილი იყო, სოფელს გადაწყვეტილი ჰქონდა მოტყუებით მიეყვანა იგი ჯვარში და იქ ჩაექოლათ. დამნაშავესთვის პირობის შეთვლა დაევალა ხევისბერს, თუმცა მას განზრახვა არ გაუმხილეს, რადგან გიორგის მის ქალიშვილზე გული ჰქონდა შევარდნილი. გიორგიმ გადაწყვიტა ხარ-ქვაბის ქნა, სალამოს, კარატის ჯვარის ხელსნებმა მოილაპარაკეს თითო მეტრის სიგრძის ხელკეტები გაემზადებინათ და ნაბღებში დაემალათ. როდესაც გიორგი მოვიდოდა, იგი ხუცობის მერე უნდა ჩაექოლათ? გიორგის ბიძაშვილს - ღვთისმშობლის ჯვარის ხუცესს - პირველს უნდა დაერტყა დამნაშავესათვის. გიორგი მოვიდა, მოიტანა მოსატანი და ხუცესმაც იხუცა. ბიძაშვილმა პირველმა დაარტყა ხელკეტი გიორგის, მაგრამ გიორგიმ იმარჯვა, ღობეს გადაეველო და თავს უშველა (სოფ. ბარისახო, 1986 წ.).

ამ მაგალითიდან იკარგად ჩანს, თუ რა როლი ჰქონდათ ჯვარის მსახურთ ნაწილობრივ დამნაშავესათვის განაჩენის გამოტანაში და ამ განაჩენის აღსრულებაში.



აღ.ორიპურის მასალებში მოიპოვება საყურადღებო ცნობა, საიდანაც ირკვევა, რომ თაგ-მეთავეთობის ამბებში ჯვარს ერთ-ერთი გადამწყვეტი როლი აკისრია.

"იყო მაგალითად, რომ რომელიმე გვარი სხვა გვარს იქნებოდა გადაკიდებული და ხოცავდნენ ერთმეორეს. ამათი შერიგების შესახებ დაისმოდა საკითხი ჯვარის ჯვარიონთა და სხვა არჩეული კაცების დახმარებით. ამ ჯვარში მოახდენდნენ მათ შერიგებას, ე.ი. ერთად შეყრას. ჯვარით შერიგება იყო მტკიცე და საბოლოო; აგრეთვე სადავო სასისხლო რამე იქნებოდა გაურჩეველი და ამისი საკითხიც ჯვრებში წყდებოდა. აქ რაც გადაწყდებოდა, სისრულეში მოჰყავდათ თემისა და ჯვარის სახელი!" [7, 104-105 ]:

მოტიანილი ედნოგრაფიული მასალებიდან ჩანს, რომ ჯვარის მსახურნი გარკვეული უფლებებით სარგებლობენ რჯულის საქმეების მოგვარებისას, უმეტესწილად კი ჯვარის კარზე ჩატარებულ რიტუალებში. ჯვარში ხუცესი მთავარი პერსონაა და ამდენად, ბუნებრივია, რომ იგი აქ ჩატარებულ ცერემონიალს წარუბღვეს. მერვე შემთხვევაში, ჯვარის განძის ხელყოფისათვის პირველ რიგში ჯვარის მსახურთ უნდა დასაჯონ დამნაშავე, რადგანაც ისინი საჯვარო საქმეებზე არიან პასუხისმგებელი.

სპეციალურ ლიტერატურაში არსებობს აზრი, რომ "ჩვეულებითი სამართლის ნორმების შემსრულებლად გამოდიოდნენ თეოკრატიული ხელისუფლების მეთავენი (ხუცეს-ხევისბერები, დეკანოზები, ხელსნები)" [4 ].

"ხევისბერი თვითონ არჩევს დავის დეტალებს და სათანალო დასკვნასაც სთავაზობს, რაც უწყვეტი დადგენილების ტოლფასოვანია" [3, 114].

მთიელთა ყოფაში ჯვარისა და ხატის მნიშვნელობა საყოველთაოდ არის ცნობილი. საზოგადოებრივი ცხოვრების მოწესრიგებაში მას დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა მინიჭებული და ამდენად, ადათობრივ სამართალშიც გარკვეული ფუნქცია ეკისრებოდა.

ჯვარი რჯულში ჩაერეოდა იმ შემთხვევაში, როდესაც დანაშაული ვერ მტკიცდებოდა და გამოსავალს ვერ პოულობდნენ, როდესაც ბრალდებული არ გამოტყდებოდა და ჭეშმარიტების დადგენა იყო საჭირო. საბოლოო, გადამწყვეტი სიტყვა ჯვარს ეკუთვნოდა.

"რჯულის გატება იშვიათად ხდებოდა, მაგრამ თუ არ ასრულებდეს, მაშინ ჯვარში უნდა დეფიციტა და საბოლოოდ ამით წყეტდეს... ჯვარის შიში ჰქონდა და ტყუილა არ დაიფიცებდეს. თუ მტყუანი ჯვარში დაიფიცებდა, ის გამართდებოდა" (ავტორის საველე აღიურები. სოფ. ბარისა-ხო, 1986 წ.).

ამ შემთხვევაში, ჯვარი გვევლინება უკანასკნელ ინსტანციად სამართლებრივი საქმეების აღსრულების საქმეში, იგი მართლმსაჯულის ფუნქციას იძენს.

ხევისურეთში რჯულის თავშეყრის ადგილი არ იყო განსაზღვრული. რჯული შეიძლება შემდგარიყო სახლის ბანზე, ჳერბოში, ჯვარში ან რჯულის კაცების მიერ დათქმულ ადგილზე. ზოგჯერ კი მოწინააღმდეგე მხრიდან რომელიმეს თავი დამცირებულად რომ არ ეგრძნო, მათი სამყოფიდან

თანაბრად დაშორებულ პუნქტს აირჩევდნენ და იქ მოახდენდნენ საქმის გარჩევას. ისეთი სერიოზული საქმეები, როგორც იყო თავ-მეთავებობა, ჯვარის განძის ხელყოფა და სხვა, ჯვარის კარზე განიხილებოდა.

ქვემოთ შევხვებით ხევსურული რჯულის ერთ-ერთ ყველაზე მნიშვნელოვან სფეროსთან - სისხლ-მესისხლეობასთან-დაკავშირებულ ზოგიერთ ასპექტს.

თავ-მეთავებობა, იგივე მამკლავ-მამკვდრობა გულისხმობს ერთი ადამიანის მიერ მეორის მოკვლის შემთხვევაში სიკვდილით შურისძიებას, ანუ სისხლის აღებას, ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით, სისხლ-მესისხლეობა ხევსურეთში ადათობრივი სამართლის ერთ-ერთი ყველაზე კარგად შეესწავლილი სფეროა. თავ-მეთავებობა ხევსურეთში ყველაზე მძიმე დანაშაულად ითვლებოდა. რა ხასიათისაც არ უნდა ყოფილიყო ჩადენილი დანაშაული, ის საბოლოო ჯამში შეიძლება მამკლავ-მამკვდრობამდე მისულიყო. ხევსურეთში მრავლად არის მაგალითები იმისა, თუ როგორ მივიდა სისხლ-მესისხლეობამდე ქალის შეურაცხყოფასთან, ქურლობასთან, მამულზე დავასთან და სხვ. დაკავშირებული საქმეები. ხოლო კაცის კვლას აუცილებლად საპასუხო შურისძიება მოჰყვებოდა, რომელიც რამდენიმე თაობაზე ვრცელდებოდა.

მაგალითად, ლიქოკელებსა და სახმატელ-ბისოველებს შორის მომხდარა დავა მიწის თაობაზე. საერთოდ ხევსურეთში, როდესაც მეზობელ სოფლებს შორის მიწასთან დაკავშირებული საკითხების მოგვარება ვერ ხერხდებოდა, იცოდნენ ჯვარის დროში ამ მიწის შემოვლა-შემოსაზღვრა; მაშინ ეს ადგილი სოფლის საკუთრება ხდებოდა და მისი ხელყოფა აღარ შეიძლებოდა. მიწის დასაკუთრების მიზნით წამოსულან ლიქოკელები ჯვარის დროში. ერთ ბისოველ კაცს დაუნახავს ისინი და მათ განზრახვას მიმხვდარა, წინ გადალობებია, მუხლებზე დაცემულა და ცდილობდა არ გაეშვა მიწის მიტაცების მიზნით მსულენი. მაგრამ ლიქოკელებს მოუკლავთ იგი და ისე ჩამოშორებიათ (სოფ. ხახმატი; 1986 წ.).

ამ შემთხვევაში საყურადღებოა სადავო მიწის ჯვარის დროში გამიჯვნის ტრადიციაც. ვახტანგ VI-ის სამართლის წიგნში მიწაზე დავასთან დაკავშირებით ვკითხულობთ: "ან დღეს ვისაც მამული უჭირავს და შეეცინა ვინმე, ფიცი - ვისასაც კელით მამული არის, მისია; ის ასრე დაიფიცებს: "ეს ადგილი ამ სამძღვრამდინ, ამ ალაგამდინ (სადამდინაც შეუძლია ჩაივლის, ხატი ხელით ეჭირვის) - იტყვის - აქამდის ჩემის ალაგისა ჩემიც იყოს და ტყუილადაც მეცილებოდე" [ 2, 52 ].

ამდენად, სახელმწიფო სამართალში ცნობილი მანულის ხატივ გამიჯვნის ჩვეულება ხევსურული ადათობრივი სამართლის - მიწის ჯვარის დროში გამიჯვნის ტრადიციის - ანალოგიური ჩანს, რაც მათ ურთიერთდაკავშირზე მიუთითებს.

მამკლავ-მამკვდრობის, რომელიც შეიძლება მომხდარიყო როგორც სხვადასხვა გვარის (სოფლის), თემის, ტომის წარმომადგენლებს, ისევე ერთი ოჯახის, გვარის, სოფლის წარმომადგენლებს. შორისაც, მიზეზი შეიძლება ყოფილიყო ჭრა-ჭრილობა, ქალის მრუშობა, ღალატი, ქურლობა, შეურაცხყოფა, მიწაზე დავა, უნებური შემთხვევა და სხვა.

სისხლის აღებასთან დაკავშირებით ივ. ჯავახიშვილი შემდეგ მოსაზრებას გამოთქვამს: "ძველისძველ დროს, როცა საგვარეულო წეს-წყობილება სუფივდა ყველგან, თანამეგვარის, ერთი გვარის შვილისა და სახლის კაცის მოკვლა საზარელ, მიუტევებელ ცოდვად და დანაშაულებად ითვლებოდა; სხვა გვარის შვილისა და კაცის დამარცხება და მოკვლა-დაკოლავაც კი ძღვევამსილი მკვლელის თანამოგვარებს სასიკალოდ, საქებურ მოქმედებად და ვაჟკაცობად მიაჩნდათ.

რაკი საგვარეულო წესწყობილების დროს გვარი მჭიდროდ შეკავშირებული ერთეული იყო, ამიტომ იგი თითოეული თავის წევრის დანაშაულების პასუხისმგებელი იყო და თვითონაც თითოეული თავისი წევრის შეურაცხყოფისა და ზიანისათვის შეურაცხმყოფელის მთელ საგვარეულს ერთობლივ და კერძოდ, ყოველ მის წევრს მაგიერს უხდიდა, ამ დროს, მამასადამე ერთადერთ სამართლად საგვარეულო შურისძიება უნდა ყოფილიყო.

უძველეს დროს, რასაკვირველია, ქართველების სამართალიც საგვარეულო შურისძიებაზე იქნებოდა დაფუძნებული" [10, 221 ].

წერილობითი საბუთების ანალიზის საფუძველზე, მეცნიერი მივიდა დასკვნამდე, რომ შუა საუკუნეების საქართველოში შურისძიება უკვე აღარ არსებობდა. " ამ დროს შურისძიების არსებობის მხოლოდ კვალი-ღა იყო შემორჩენილი, ისიც მართლდენ ქართულ სამოსამართლო სიტყვათა საუნჯეში" [10, 221 ].

როგორც ნ. ურბნელი აღნიშნავდა, ამ პერიოდისათვის შურისძიება არ ყოფილა დაკავონებული საქართველოში. გიორგი ბრწყინვალის ძეგლის დადებამ მხოლოდ ცოლის წაგვრისათვის იცის შურისძიება, ისიც პირადი და არა საგვარეულო.

"არც ბეჭა და აღბუღას სამართალმა იცის ნამდვილი შურისძიება და მოკვლისათვის მოკვლა" [10, 221 ].

როგორც ვხედავთ, უკვე შუასაუკუნეების ქართული სამართლისათვის მიუღებელია შურისძიება სისხლის აღებით.

როგორც ივ. ჯავახიშვილი აღნიშნავს, ყოველი ერის სამართლის წარმატება, მეტადრე სისხლის სამართლის წარმოება, ისევე როგორც სასჯელთა სისტემასა და სიმკაცრეს დაეტყობა ხოლმე. რაც უფრო კულტურული და ცივილიზებულია ესა თუ ის ხალხი, მით უფრო განვითარებულია მისი სამართლებრივი ინსტიტუტები, მით უფრო პუმანური და ღმობიერია სასჯელები [10, 6 ], რისი თქმაც არ შეიძლება ხევსურულ სისხლ-მესისხლეობის ტრადიციებზე.

"სისხლი- სისხლის წილ" - ეს არის ამოსავალი პრინციპი მთელთა ცხოვრებისა.

როდესაც მოსისხლეთა შერიგება ხდებოდა, გააკეთებდნენ ნამჯის ნასკვს, რომელსაც მკვიდრის პატრონი ხელში აიღებდა და იტყოდა: - "აი, მაგლიოდასთ, თქვენს ღმერთსაც მიზლიოდას, მიპატიებავ მე, ეხლა ნასკვს ვიდებ, ... აი, მაგლიოდასთ შუაკაცებს, სრუ ყველას, მე ნასკვს ვიდებ ამ კაცსთან. თუ თავხკად ნასკვის დადების უკენ, იქავ მამკლას, თუ თავხკარ, იქავ დამკრას, თუ შაუწირე - იქავ შამამწიროს, ხოლო

იმ კვლარს ნუ ამიკსენებს (ე.ი. გაღანძღავს), თორემ მაშინ კი აისივ საქმე გვექნება და ახალ იყვეს, აი, ნასკვზე ფექს ვალგამ" [9, 186]. სწორედ ამ პირობაში ჩანს კარგად არაქრისტიანული მორალი, რომელიც ღარტყმისთვის ღარტყმას, მოკვლისთვის კი მოკვლას ქადაგებს.

ხევსურული ადათობრივი სამართალი ანსხვაებდა ადამიანის იშობრად და გიზამაობით, ანუ შემთხვევით და განზრახ მკვლელობას. მიუხედავად ადამიანის იშობრად მოკვლისა, მეკვლის თავი მაინც ისევე დაედებოდა, როგორც განზრახ ჩადენილი ბოროტების დროს. მას თავიც რომ მოეკლა, დაზარალებული გვარი მაინც მოითხოვდა სისხლის აღებას. თუმცა შემდგომში, შერიგების დროს რჯულის კაცები მკვლელობის ჩადენის შემთხვევითობას აუცილებლად ხაზს გაუსვამდნენ ხოლმე და ამის გამო მეთავისადმი დამოკიდებულების შერბილებას ითხოვდნენ, რაც ხშირ შემთხვევაში მათ სასარგებლოდ წყდებოდა.

უნდა აღინიშნოს, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა მიზობელი ვაინახებებიც მკვლელისთვის განაჩენის გამოტანის დროს მხედველობაში იღებდნენ დანაშაულის ჩადენის მიზანს. თუმცა ხევსურულ რჯულთან შედარებით მათი ადათი ამ შემთხვევაში უფრო ჰუმანური იყო [11].

ქართული სახელმწიფო სისხლის სამართალი, განსხვავებით ხევსურული რჯულისაგან, მხედველობაში იღებდა დანაშაულის ჩადენის ყოველ წვრილმანს: ბოროტმოქმედებისა თუ დანაშაულობისათვის "მან დაჰპატიჟა მეორესა, ვინა თუ მის მიერ დაეპატიჟა მას, - გინა თუ განზრახვითა შეემთხვია და წურთითა მივიდა ცოდვასა მას, ანუ თუ იშობრივ (ე.ი. უცნაურად) და აღტაცებით შეემთხვია, - ანუ თუ მთვრალობითა, - ანუ პატრონის ბრძანებითა, კელმწიფებითა და შიშითა მისითა შეემთხვია, - ანუ სიგლახაკისაგან და მსგავსთა ამათა, - ანუ თუ თუისითა ოდენ გულისთქმითა და ნებითა იქმნა, - ამის ყოვლისა გამომიბეზი ჟერ არს"-ო [1, 192].

ხევსურული რჯულისაგან განსხვავებით, ქართული სახელმწიფო სამართალი მხედველობაში იღებდა დამნაშავის ასაკსაც.

სისხლის საფასური ხევსურეთში არასოდეს ფულად კატეგორიებზე არ დაიყვანებოდა. თუ, როგორც მთხრობლები ამბობენ, "სისხლი სისხლით არ იზანებოდა", მისი საფასური იყო საქონელი და სპილენძი. სვანეთში წორის ძირითადი საზომი ერთეული იყო მიწის ნაკვეთი. რ. ხარაძეს მიაჩნია, რომ ამ შემთხვევაში გავლენას ახდენდა წამყვანი მეურნეობის თავისებურება, ხევსურეთში - მესაქონლეობა, სვანეთში კი - შერეული მეურნეობა [9, 174].

აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ხევსურეთშიც დამოწმებულია დაზარალებულის ოჯახისათვის დრამაში მიწის გადახდის შემთხვევები. როდესაც მეკვლე შეურიგდებოდა მოკლულის გვარს და პირშესამყრელს იზამდა, დაეკისრებოდა გადასახადი, რაც მას ყოველწლიურად უნდა ეხადა დაზარალებულისათვის. ეს ძირითადად იყო 1 ცხვარი, მამაკაცის მოკვლის შემთხვევაში წელიწადში ერთხელ, ხოლო ქალისა კი ორ წელიწადში ერთხელ. თუ მოსისხლენი ერთი სოფლიდან იყვნენ, მაშინ მოკლულის პატრონს ეკუთვ

ნოდა 5 წერის მამული " სასულარმამკედრო", რაც ეძლეოდა მას მეკელის მამულიდან. ამ მიწას ირჩევდა თავად დაზარალებული და ის მისი ოჯახის საკუთრება ხდებოდა [ 6, რვ. 3 ]:

მეტად საყურადღებოა ის ფაქტი, რომ ხევსურული ხალხური სამართალი განაჩენის გამოტანისას არ ანსხვავებს საყმოს არც ერთ წევრს თავისი სოციალური სტატუსის მიხედვით. ხუცესის სისხლი ისევე ნაზღაურდება, როგორც ჩვეულებრივი რიგითი მედემისა. ამ ფაქტს დიდი მნიშვნელობა აქვს აღმოსავლეთ საქართველოს მთის საზოგადოების სოციალურ-ეკონომიკური წყობის შესწავლისათვის.

საზოგადოების სოციალური დიფერენციაცია, რომელიც აუცილებლად უნდა ასახულიყო სამართლის ინსტიტუტში, ხევსურულ რჯულში წარმოდგენილი არ არის. ეს მიანიშნებს საკვლევ რეგიონში არსებულ თემობრიობის მძლავრ ტრადიციაზე, რაც არაერთხელ აღნიშნულა მკვლევართა მიერ.

ამისგან განსხვავებით, გიორგი ბრწყინვალის სამართალმა იცის სასახელის განსხვავებული ზომები - ერისთავის, განმგებლის, ხევისბერის, პეროვანის, ციხისთავის, დედ-მამის, ძმის მოკვლის შემთხვევაში. ჩანს, რომ შუასაუკუნეებში სახელმწიფო სამართლის კანონებმა, რომელიც სპეციალურად მთიელთათვის შემუშავდა, ვერ მოიკიდა ფეხი აღმოსავლეთ საქართველოს მთის ისეთ კონსერვატულ რეგიონში, როგორც იყო ხევსურეთი [ 1, 403 ].

ხევსურული რჯული ცნობს განსხვავებას სისხლის საფასურში მხოლოდ სქესობრივი თვალსაზრისით. მამაკაცის სისხლი ღირდა 60 ძროხა, დედაკაცისა კი მისი ნახევარი - 30 ძროხა.

აღექსი ოჩიაურის მასალებში დაცულია ინფორმაცია ქალის სისხლის საფასურის დადგენის თაობაზე.

ბასხაჯანურთ და ბორტვიონთ მამულის თაობაზე დავა პქონდათ. ბასხაჯანურთ გვარში მხოლოდ ერთი მამაკაცი ჰყავდათ, ამიტომ ბორტვიონნი ჩაგრავდნენ და მასხრად იგდებდნენ მას; მათ ისე გაამწარეს ბასხაჯანური რომ მან ერთ-ერთი ძმა მოკლა ბორტვიონთა. დაზარალებულ შეუთვალებს - ან კაცის თავი დაიდევინ ან საბძელში 5 წელი ჩააქეპი და იმით მოიხადე თავით. აღგა ეს კაციც და ჩააჯდა საბძელში. ძალიან იტანჯებოდა, ვინაიდან ყოველმხრივ შეზღუდული იყო, შეეცოდა დას და გადაწყვიტა ბორტვიონთათვის თავი მოეკვდევინებინა და ამით ძმისათვის თავი აეშორებინა და გაენთავისუფლებინა. მივიდა ძმასთან საბძელში და მშვილდ-ისარი სთხოვა - ყანას მტრედები შემოეჩვივნენ და უნდა დავხოცოო. მისცა ძმამ მშვილდ-ისარი. წამოვიდა და ჩაიცივა ძმის ტალავარი, ქულიც დაიხურა, წამოიღო მშვილდ-ისარი და ბორტვიონთ სახლის წინ მინდორში მტრედებს დაუწყო მიპარვა. დაინახა ბორტვიონთ მამამ, უხმო შვილებს და უთხრა, თქვენი ძმის მომკვლავებ თქვენ საბძელში გგონიათ და აგერ ნახეთ-ა არც გვერიდება, ჩვენი სახლის წინ მტრედებს ეპარებათ. გაბრაზდნენ ძმები, გადმოიღეს თოფი და ესროლეს - მოკლეს ბასხაჯანურის და. როდესაც გაირკვა საქმის ვითარება, ისე შეწუხდნენ დიაცის მკვლელები, რომ წავიდნენ და ჩასხდნენ საბძელში, აღარ გამოდიოდნენ გარეთ. ბასხაჯანუ-

რი კი გამოვიდა გარეთ და თავისუფლად იწყო სიარული. მალე შუა კაცები ჩაწრიენ საქმეში და მათი შერიგება გადაწყვიტეს: ხალხი ამბობდა და თავი თავში გაბარეთ და საქმე ამით დაამთავრეთო. მაგრამ ასეთი ამბავი წინათ მომხდარი არ იყო, არ იცოდნენ როგორ მოქცეულიყვნენ. ყოფილა მაშინ ცნობილი მცოდნე კაცი - გელდიაური, რომელსაც უთქვამს - ჩვენ ამ საქმეს ვერ გავარჩევთ, წადი და ქისტი მოიყვანეთო. ბასხაჯანურმა მოიყვანა ქისტი, რომელმაც საქმის ვითარების გაცნობის შემდეგ აიღო ერთი ღილი ქვა და გვერდით ორი პატარა ქვა მიუწყო, მოშორებით კი კიდევ ერთი ქვა დალო. მერე განაცხადა - ეს ღილი ქვა დედაა, პატარები კი შვილები; ის ქვა კი მოშორებით რომ დგას - მამაო. შვილები დედასთან ახლოს არიან, მამისაგან შორსო, კაცთა გამრავლება ამათგან არისო და ამიტომ ქალის თავი უფრო მეტად უნდა დაფასდესო. ამან ალაშქოთა ხევსურები, ჯერ ეს ერთი, ქისტი ბასხაჯანურის მოსყიდული ეგონათ, მერეც ქალი და მამაკაცი რომ გაათანაბრა, ეს მათთვის მიუღებელი იყო. კაცი მეომარია და ის მეტად უნდა ფასობდესო. მაშინ ქისტს უთქვამს, მარჯვენა ხელით იბრძვის და ამიტომ ქალზე მარჯვენა ხელით მეტად დავაფასოთო. ხევსურეთში მარჯვენა ხელი ხომ 16 ძროხაა და კაცის თავიც ქალისაზე 16 ძროხით მეტი იყოსო, ამ პირობაზე შეთანხმდნენ. თავი თავში გაბარეს, ოღონდ ბასხაჯანურმა 16 ძროხა მიუყვანა ბორტიონთ.

ხევსურებმა მერე შეცვალეს ეს კანონი და ქალის თავი მამაკაცის ნახევრად შეაფასეს" [6, 61 ],

მოტიანი მასალაში ნახსენები იყო "საბძელში ჩაჯდომის" ფაქტი, რომელიც ჩვენ მიერ ველზე ფიქსირებული არ ყოფილა. თავად აღ. ოჩიაური ამ წესს უძველესს უწოდებს, რომელიც მის დროს უკვე აღარ იყო პრაქტიკაში. მკვლელის მოხდენის შემდეგ ჳირის პატრონს შეიძლება შეეფიცა მეკელისათვის - "საბძელში შეჯდით" . თუ მკვლელი დათანხმდებოდა, მაშინ იგი უნდა ჩამჯდარიყო საბძელში 3 ან 5 წლით ( ეს დაზარალებულის ნება-სურვილზე იყო დამოკიდებული ), საწინააღმდეგო შემთხვევაში მას თავი დაეღებოდა. საბძელში ჩაჯდომა უდრიდა თავის თავში გაბრას. საბძელში მჯდომი გარეთ ვერ გამოვიდოდა, გარდა შუალამისა და ისიც მხოლოდ ერთხელ. იზრდიდა თმა-წვერს და დღენიადაც სიბნელეში იმყოფებოდა, ამ დროს მის ოჯახს თავისუფლად შეეძლო სოფელში სიარული, ოღონდ მტერს არ გაეკარებოდა.

საფიქრებელია, რომ მკვლელის საბძელში ჯდომა წლების განმავლობაში, სადაც ის მოკლებულია არა მარტო ყოველგვარ ამქვეყნიურ სიამოვნებას, არამედ დღის სინათლესაც კი ვერ ნახულობს (გამოდის მხოლოდ ღამით ერთხელ!), უმიმისი განაჩენია ცოცხალი ადამიანისათვის და მისი სამარეში ჩასვლის იმიტაციას წარმოადგენს.

მნიშვნელოვანია ისიც, რომ მეკელის ოჯახის წევრები თავისუფლად დადიოდნენ სოფელში, თუმცა მტერს ერიდებოდნენ, ისევე როგორც ეს ხდებოდა თავის თავში გაბრის შემთხვევაში. მხოლოდ ასეთი სემანტიკური დატვირთვით შეიძლება შეცვალოს საბძელში ჩაჯდომამ სისხლის ალების დესპოტური წესი.

ამრიგად, ხევსურულ ადათობრივ სამართალთან დაკავშირებული ზოგიერთი ასპექტის განხილვისას გამოჩნდა, თუ რამდენად კარგად შემონახავს ხევსურულ რჯულს ქართული ხალხური სამართლის არქაული ელემენტები, რომლის მოძიებაც უკვე შუასაუკუნეების ქართული სამართლის ისტორიულ წყაროებში შეუძლებელია. ამ თვალსაზრისით, ეთნოგრაფიული მასალა ისტორიული პირველწყაროს მნიშვნელობას იძენს.

Н.Г. Джалабадзе

Некоторые аспекты, связанные с обычным правом в Хевсурети

### Р е з ю м е

В работе рассмотрены некоторые аспекты, связанные с обычным правом в хевсурети.

Хевсурское обычное право — рджული регулировало политическую, экономическую, социальную и моральную стороны общественной жизни горцев.

Формирование рджული происходило на базе андрезов, т. е. устных преданий, с одной стороны, а с другой — основные ее нормы были установлены в культовых центрах. Вопросы права разрешались посредством старейшин, которых иногда приглашали из соседних вайнахских племен.

Традиция кровомщения в Хевсурети, сведения о которой трудно найти в Грузинских письменных правовых источниках, носят довольно архаичный характер.

### გამოყენებული ლიტერატურა

1. ღოღოძე ი. ქართული სამართლის ძეგლები. ტ. I. თბ., 1963.
2. ვახტანგ VI სამართლის წიგნი. თბ., 1955.
3. კანდელაკი მ. ხევსურის ინსტიტუტის საკიხისათვის აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში. — მსგ. XVIII. თბ., 1975.
4. კანდელაკი მ. ჯვარ-ხატების როლი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა ჩვეულებით სამართალში. — ასპირანტთა და ახალგაზრდა მეცნიერ მუშაკთა სამეცნიერო კონფერენციის თეზისები. თბ., 1968.
5. მაკალათია ს. ხევსურეთი. თბ., 1984.
6. მინაურიალ. მესისხლეობა ხევსურეთში (ხელნაწერი), 1954.
7. მინაური ალ. ხევსურული ხალხური ღვებები (ხელნაწერი).
8. ხარაძე რ. ანდრეძი, როგორც ადათობრივი სამართლის ერთერთი წყარო. — მიმომხილველი. ტ. II. თბ., 1951.

9. ხ ა რ ა ძ ე რ . ხევსურული რჯული. - ანალები.ტ. I. თბ., 1947.

10. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი ი ვ ა ქარული სამართლის ისტორია. - თბზ. ტ. VII. თბ., 1984.

II. Л е о н т о в и ч Ф.И. Адагы Кавказских Горцев, - Материалы по обычному праву северного и восточного Кавказа. Часть I. 1882; часть II. 1883. Одесса.



## 6. ცინტატი

### ბავშვის შრომითი აღზრდა ხევისკრძეში

ცნობილია, რომ ოჯახი არის ბავშვის შრომითი აღზრდის კერა. ოჯახი აერთიანებდა რამდენიმე თაობას, რაც ხელს უწყობდა შრომითი გამოცდილების გადაცემა-მიმღებობას.

შრომითი აღზრდის ტრადიციები გვიანამდე შემონახა ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში კავკასიელი ხალხის ყოფამ. განსაკუთრებით დედაშისაცემია იგი ხევსურეთში.

შრომითი აღზრდის ტრადიცია დამახასიათებელია ყველა ხალხისათვის, თუმცა ყოველ მათგანს თავისი სპეციფიკური ნიშან-თვისებები ახასიათებს. ბავშვების აღზრდა მთაში არსებულ ტრადიციებზე, მათი მომზადება დამოუკიდებელი ცხოვრებისათვის მშობლების წმიდადაწმიდა მოვალეობას წარმოადგენდა. საზოგადოება კიცხავდა აღამიანს არა მარტო ცუდი ყოფაქცევით-სათვის, არამედ მემკვიდრის ცუდი გაზრდისათვის. ოჯახი თამაშობდა მნიშვნელოვან როლს ბავშვის შრომით და ზნეობრივ აღზრდაში. ოჯახის ტრადიცია და წეს-ჩვეულებები მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა მოზარდის ნორმალური ფიზიკის ფორმირებაზე. ქცევის ნორმები და აზროვნების სტერეოტიპი მთიელებში ბავშვობიდანვე ინერგებოდა სხვადასხვა მეთოდების დახმარებით - ისინი დედაყურს აღევენებდნენ მშობლების ყოველდღიურ შრომით საქმიანობას, მონაწილეობას ღებულობდნენ საოჯახო და სათემო ღვინისა-წაულებსა და წეს-ჩვეულებების შესრულებაში.

შრომითი ჩვევებისა და საწარმოო გამოცდილების გადაცემა ხდებოდა განუწყვეტელ შრომით ურთიერთობაში, კოლექტივის მიმართ პატივისცემისა და კეთილსინდისიერად დამოკიდებულების ატიმოსფეროში. მშობლები ბავშვებს უმუშავებდნენ მოვალეობის კეთილსინდისიერად შესრულების ჩვევას, მკაცრად კიცხავდნენ ყოველგვარი ზნეობისათვის.

შრომითი აღზრდის პროცესი ხევსურული მასალის მიხედვით შეიძლება ასე წარმოვადგინოთ:

1. თამაშობათა პერიოდი და 2. შრომით საქმიანობაში უშუალოდ ჩაბმა. ჩვენ მიერ ველზე მოპოვებული მასალით თამაშები პირობითად შეიძლება დავყოთ ორ ჯგუფად: პირველი ჯგუფის თამაშები - კეკაობა, კოჭაობა, ჩილიკაობა, ლუჭყი-კეჭაობა, ვაცობა, დანაობა, ცხენობა და სხვა - ძირითადად შეჯიბრის ხასიათზეა აგებული. ამ თამაშებით ბავშვები გართობასთან ერთად ფიზიკურ წვრთნასაც გადიოდნენ.

მეორე ჯგუფის თამაშებით, როგორებიცაა სახლობანა, დელობანა, ქორწილი, ტირილი, სტუმარმასპინძლობა და სხვა, ბავშვები ეჩვეოდნენ ხალხში გავრცელებულ სათანადო ყოფით წეს-ჩვეულებებს. იგი ეხმარებოდა მათ სხვადასხვა სოციალური როლის ათვისებაში, ასწავლიდა როგორ უნდა მოქცეულიყვნენ სხვადასხვა ვითარებაში. ბავშვები აგებდნენ პატარა სახლებს აკეთებდნენ ტალახისაგან საოჯახო ნივთებს, თამაშობდნენ დელობანას, აწყობდნენ ქორწილებს, დასაფლავებებს და სხვა.

ხევსური ბავშვები სათამაშოს თვითონვე ამზადებდნენ მცენარეებისაგან, ქსოვილის ნაჭრებისაგან, ცომისაგან და სხვა. გოგონები თვითონ კერავდნენ თოჯინებს და მათ ტანსაცმელს, ისინი ცდილობდნენ შეეკურათ ხევსურული ტანსაცმლის მსგავსი თავიანთი "შვილებისათვის". ძილა უძილურის გაღმოსვლით: "მწყემსობად რომ არიან "სხამაის შვილიკებს" აკეთებენ, "ყაჭის" (ნაჭრის) შვილიკებსაც" გააკეთებენ ნემსით, მიძისაც დააკვრენ, "ქათბისაც" გააკეთებენ, ტყავსაც, თუკი დასცალდათ, მაგრამ რომ არა სცალდათ, ხან სათაურსაც გაუკეთებენ, რასაც ხელავენ. მიძისაც მოახვევენ ყელზე, კვრვენ და ეჯიბრებიან ერთსხვას, იქ მთავარია ნაჭრელას ვინ დაკერავს კარგად". ხალხის ყოფისათვის დამახასიათებელი მომენტები სრულადაა ასახული თამაშებში. სამწყემსურში რამდენიმე ბავშვი იყრიდა ერთად თავს. სათამაშო დროს ხევსური გოგონები მწყემსად ყოფნის პერიოდში თუ გამონახავდნენ. ისინი ფიცრისაგან აკეთებდნენ აკვინებს, "შვილიკებს", "კორნე"-ს. ფიცრებს ერთმანეთს აკრავდნენ ცომით ან "ფიჭვის ცრემლით". "შვილიკას" გავაკეთებლთ ნაჭრისას, - გვიამბობს თეკო ჭინჭარაული - როგორც კაცის შვილები ისე გამოგვყავდის. ხელებსაც გაუკეთებლთ, ფეხებსაც, ტალავარს ჩავაცმევდით ზოგს ქალურად, ზოგს ვაჟურად, ზოგს ვკლავდით, ვმარხავდით, ზოგს ვაქორწინებდით".

ხელმარჯვე ბავშვი თოჯინას თვითონვე იკეთებდა, უკერავდა მას ხევსურულ, ქართულ ტანსაცმელს.

ხევსურეთში გოგონები და ვაჟები ერთად თამაშობენ დაახლოებით 10-12 წლამდე. ამის შემდეგ კი გოგონები უფრო მეტად ებმებიან შრომით საქმიანობაში.

10-12 წლის ბიჭები იწყებენ რთულ იღებებიან თამაშობებს, რომლებიც ძირითადად მათ ფიზიკურ წვერთანას ემსახურება. ისინი ვარჯიშობენ მშვილდოსნობაში, ფარიკაობაში, ცხენოსნობაში. ჩვენი მასალების თანახმად ირკვევა რომ გოგონა ადრე იწყებს თამაშს და ადრე ამთავრებს, ხოლო ვაჟი-ძირიქით. ნ. ლოლობერიძე აღნიშნავს, რომ, "ბიჭები თამაშს იწყებდნენ 5-6 წლიდან 13-14 წლამდე და გოგონებზე უფრო ხანგრძლივად და მრავალფეროვნად ერთობოდნენ. გოგონები კი დღეობად თამაშს საკმაოდ ადრე 4-5 წლისანი იწყებდნენ, 6-7 წლის ასაკიდან უკვე შეუღლებოდნენ ჩეჩვას, რთვასა და ქსოვას. 10-11 წლისანი უკვე ქსელს და საქულაჯეს ქსოვდნენ, მართალია, ამავდროულად ისინი მაინც ერთობოდნენ თავიანთი "შვილების" მოვლით, მაგრამ სათამაშო დრო უკვე სულ უფრო ნაკლები რჩებოდა და ჯერ კიდევ ბავშვები უკვე გაუღმოსვლინი ანებებდნენ თავს სასიამოვნო დროს ტარებას" [1, 40].

ადრეულ ასაკში, 3 წლამდე, ბავშვი თამაშის მემეგობით ცნობა გარემომცველ სამყაროს, ხოლო სამი წლის შემდეგ იწყებს მიმბამძველობით თამაშს, ცდილობს მიზანძრის მის გარშემო მყოფ ადამიანებს, იგი სარკვეა უფროსების მთელი ცხოვრებისა.

ხევსურეთში ბიჭი გოგონასთან შედარებით უფრო მოგვიანებით იწყებდა შრომით საქმიანობას. ინფორმატორთა ცნობით, ბიჭს უფრო ხილდებოდა დედამამა. თუ ოჯახს რაიმე საქმე უქონდა გასაკეთებელი, გოგონებს დაავალბ-

დნენ. გოგონებიც, თავის მხრივ, უფრთხილდებოდნენ ძმას, ხელდან არამეღვდნენ საქმეს. 7-8 წლიდან ბიჭსაც და გოგონასაც ახლო სამოვრებზე გაუშვებდნენ ბოროლებისა და ბატკნების მწყემსად. მწყემსად ყოფნის დროს ქალს ყოველთვის ხელსაქმის პარკი დაჰქონდა თან და ქსოვდა.

ბევსურეთში ჯერ კიდევ სულ მცირეწლოვანს სიმბოლურად აზიარებდნენ შრომით საქმიანობას. ვაჟის ჭიპლარის ჩადება იცოდნენ იარაღში, "კარგი მეომარი გამოვაო", ხოლო გოგონას ჭიპლარს ჩადებდნენ იქ, სადაც თითის-ტარი, საჩიჩელი, ფთილა, ნემსი და მაკრატელი იყო. როდესაც ბიჭი დაჯლმას შეებღებდა, შემოუწყობდნენ მუთაქებს, რომ არ გადმოვარდნილიყო და გვერდზე დაულაგებდნენ ხმაღს, თოფს, დამბაჩას, სახრეს, პურს, რომელსაც ხელს მოკიდებდა, "იმის ყისმათი ექნებოდა". თუ ხმაღს წაეტანებოდა ან რომელიმე იარაღს, მეომარი გამოვაო, თუ სახრეს დასწვდებოდა, მწყემსი გამოვაო .

ქალს დაუწყობდნენ გვერდზე თითისტარს, წინდის ჩხირებს, საჩიჩელს, ნემსს, მაკრატელს, რისკენაც გაიწევდა ბავშვი, იმ საქმისაკენ ექნებოდა მიდრეკილება. ასეთი წესით ბავშვის მომავალი საქმიანობის გარკვევას ეწოდებოდა "დაჩვენება" [ 2, 193 ] .

წამოზრდილი ბავშვები ეზიარებოდნენ შრომით საქმიანობას ცხოვრების პირველივე წლებიდან, რაც თამაშში ვლინდებოდა. თამაშობანი, როგორც ვიცით, არის სიუჟეტური და არასიუჟეტური, აქედან შრომით საქმიანობას მეტად ექვემდებარებოდა სიუჟეტური თამაშობანი, ეს ძირითადად გამოიხატებოდა თჯახისადმი დამახასიათებელ მსგავს ყოფით სიუჟეტებში, როგორც არის თოჯინების თამაში, სახლობანა, ტირილი, ქორწილი და სხვა. თოჯინებს, რომელსაც "შვილიკას" ეძახდნენ, უმეტეს შემთხვევაში, ფეითონ ბავშვები ამზადებდნენ ნაჭრისა, მცენარეებისა და ცონისაგან, ცხოვრების ყველა ციკლი იყო გამოხატული ამ თამაშებში - ბავშვის დაბადება, ქორწილი, გარდაცვალება და სხვა. ბავშვები უფროსების მიბაძვით იგივე რიტუალებს ატარებდნენ. ამ თამაშობებით ძირითადად გოგონები იყვნენ დაკავებული. იგი ხელს უწყობდა ბავშვებს სხვადასხვა სოციალური როლის შეთვისებაში, უნერგავდა მათ ქცევის ჩვევებს სხვადასხვა ყოფით სიტუაციებში.

საუკუნეების მანძილზე ბევსურები იყენებდნენ მოზარდი თაობის აღზარდელად ზეპირსიტყვიერებას. გონებრივ განვითარებას ხალხურ ეპოსში გადამწყვეტი ადგილი ჰქონდა მიკუთვნებული ალზრდის წესებში, რომელიც უხსოვარი დროიდან მუშავდებოდა ქართველ ხალხში. მშობლები ბავშვის მტყვევების განვითარებისათვის აკვნის ასაკიდანვე ზრუნავდნენ და ამ საქმეში მთავარ როლს ღებდა თამაშობა; გონებრივ განვითარებას, როგორც ალზრდის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან მხარეს, დიდი როლი ჰქონდა ადამიანის ჩამოყალიბების საქმეში.

ბევსურეთში ინფორმატორები ხაზგასმით აღნიშნავდნენ, რომ გოგონებს სათამაშოდ ნაკლები დრო ჰქონდათ, როგორც ინფორმატორი ნაფიცხელაური გადმოგვცემს: "ჩვენ იმდენ დროს ვინ მოგვცემდა, რომ სათამაშოები გვე-

თამაშა, როგორც კი ბავშვი გონს მოვიდოდა, იმ წუთში საქმეს მისცემდნენ ხელში".

თამაშობა-გართობის დროსაც მშობლები პატარა გოგოს ნებას არ აძლევდნენ, რომ გაერთაოს ბავშვებში: ქალ-საქალაიას არ ხლების თამაშობა და ბარზუკელობაო, ცოტაობაშიაც უნდა შეეჩვიოს შინ მუშაობას და შინ დაღობა-დაჯობასო. მერე დიდ როცა გაიზრდების, ველარას შეისწავლის-დაისწავლის, დაეჩვევის თამაშობას და ამაზე წაუვა და გამავა ტაბარუკო უსაქმური, უხირო" [3, 232].

გოგონებს უკვე 4-5 წლის ასაკში საქმეს შეძლებისდაგვარად დაავალბდნენ; მას ჯერ თითისტარს აბრუნებინებდნენ ხელის გასაწაფავად. 6-7 წლისას პირველად წინდას მოაქსოვინებდნენ, შემდეგ ნელ-ნელა ძაფის დარბვასა და დარჩევასაც მოაჩვევდნენ. 7-8 წლისას უკვე საქონლის მოვლასაც დაავალბდნენ. 8-10 წლისას ძნის შეკონვაც უნდა სცოდნოდა, ამ ასაკში, მთხრობელთა ცნობით, მწყემსი იყო გოგოცა და ბიჭიც. 9-10 წლის ასაკში გოგო სახვეტზე წავილდა, ძნას შეკონვავდა, ძროხას მოწველიდა, გომურს დაასუფთავებდა და სხვა. მთელი იმ საქმიანობიდან, რომელიც უნდა აეთვისებინა ხევსურ გოგონას, ყველაზე რთული იყო ქარგვა, რომელსაც ყველა ვერც სწავლობდა. ამიტომ ქარგვას უფრო მოზრდილ გოგონებს შეასწავლიდნენ. მზექალა დაიპურის გადმოცემით: "ჩეჩვის, რდვის, კერვის, ქსოვის შესწავლა 7-8 წლისას უნდა დაეწყოს: დედა, ბაძაის ცოლი, მამიდა ყველა გამოსჩვევდა ბავშვს საქმეში, ვისაც საქალ საქმე ეხერხებოდა. ზოგს არ უქონდა იმდენი ნიჭი, ვერ აითვისებდა ქარგვას; დარჩევა, დარბვა, ქსოვა კი ყველა ქალმა იცოდა".

ხევსურეთში ხელსაქმეს გოგონას ასეთი თანმიმდევრობით დააწყებინებდნენ: პირველად ასწავლიდნენ "შილიფა" -ს დაწვანას. "შილიფა" არის ოთხგვარი: ჯერ "გარმადება შილიფა"-ს ასწავლიდნენ, შემდეგ "კუთხა შილიფას", ბოლოს "შიგამადებას". ამის შემდეგ ასწავლიდნენ ჩეჩვას საჩეჩელზე და ქსოვას. 11-12 წლისა რომ გახლებოდა, "ნაჭრელა"-ს შესწავლას დააწყებინებდნენ. "ნაჭრელა" ორნაირი იყო: კბილა და მგზავრია. ამის გარდა "ნაჭრელა" არის მრავალნაირი: რქალახრილი, თვალი ოთხთვალა, ცხრათვალა, ასამგლებისაი, ოცამგლებისაი. 16-17 წლის ასაკში ქალს ყველაფერი ეს უნდა სცოდნოდა.

10 წლის გოგონას უნდა შეძლებოდა "საქსლო" ძაფის "დაძახვა" (დარბვა). "დაძახვა"-ს კარგი ცოდნა უნდა ჰქონოდა. გოგონას შეუძლომდებდნენ ხელსაქმეს ბებო, დედა, მამიდა, ბიცოლა, უფროსი და. კარგად თუ არ იყო შესრულებული, შენიშვნას მისცემდნენ, თუ არა და შეაქებდნენ. მთხრობელთა გადმოცემით, "ქსელსაც ამ ასაკში აქსოვინებდნენ. პირველად ვიწრო "ქსელს" მოქსოვდა - "ღიაცის სარტყელს". ბევრად ქსოვის შესწავლის შემდგომ თანდათან დიდი "ქსლების" ქსოვასაც ეუფლებოდა. 12-13 წლის გოგონა კაცის საპაჭვიჭვისაც ქსოვდა. 14 წლისას ევადებოდა "ორშიანი ქსელის" ცოდნა. თუ გოგონა "ორშიანი ქსელი"-ს ქსოვას ისწავლიდა, ეს იმას ნიშნავდა, რომ მან ყველა ხევსურული საქმე იცოდა. შემდგომ მას შეასწავლიდნენ ღებვას, თუმცა ინფორმატორების თქმით, "ტუტანას ვერ მიიყვანს, გაუჭირდებაო", თანდათან იგი ღებვის ხელოვნებასაც დაეუფლებოდა.

ბოდა. ამის შემდეგ ქალს ასწავლიდნენ "შიზას" ქსოვას. ჯერ იგი ეუფლებოდა "ტომრის შიზა"-ს, შემდეგ ჩოხის "შიზა"-ს და ა.შ.

"სწავლების გარკვეული პერიოდის გავლის შემდეგ - აღნიშნავს ც. ბეზარაშვილი - ბავშვი თანდათანობით ეუფლებოდა ცოლნას იმ დარგში, რომელიც მომავალში მისი მოვალეობის ძირითადი საგანი უნდა გამხდარიყო, ღელისა და ღის საქმიანობის მაცურებელი ცნობისმოყვარე გოგონათა ძვალი და გონება ადვილად უღებდა ალღოს ჭრა-კერვის ტექნიკას, იგი მალე ეუფლებოდა იმ სამუშაოებს, რაც ძველად მოიპოვებოდა მთაში. ჯერ როგორც მთავალყურე, შემდგომში ნამდვილი მოსაქმე: ექვსი-რვა წლის ასაკიდან მატყლის სამუშაოებიდან ზოგიერთი წესის მფლობელი, რვა-ათი წლისა წინდა-პაიჭების მქსოველი, ხოლო თოხნმეტი-თხუშმეტი წლის ქალი, დამოუკიდებელი შემომქმელი, მთის პირობებში არსებული საქალხო ხელობის ყველა წესს ზედმიწევნით დაუფლებული" [ 3, 18 ].

ხელსაქმის პარალელურად გოგონას ღელა თანდათანობით ასწავლიდა ყველა საოჯახო საქმეს: ცომის მოხედავას, საქონლის მოწველას, ყველის გაკეთებას, კარაქის შედღვებას, მარცვლეულის მოცხრიდავას და სხვა. ხევსურეთში ბავშვი, როგორც კი საქონლის მობრუნებას შეძლებდა, ბიჭსაც და გოგონაც გაუშვებდნენ მწყემსად, დასაწყისისათვის მათ ბოროლებსა და ბატკნებს ჩააბარებდნენ. ხალხის რწმენით, პატარაობიდანვე შეეჩვეოდა ბავშვი საქონელს. ქალი ძროხის კარგი მომვლელი იქნებოდა, ბიჭი კი კარგი მწყემსი გამოვიდოდა.

10 წლის გოგონას ღელა სამკალბეც გაიყოლებდა და შეკონვაში მოიხმარდა. თ. წიკლაურის გადმოცემით: "სუყველაფერ საქმეში თან უნდა ვყოფილიყავი მშობლებს, ცოტას ხომ მაინც გავაკეთებდი, ბევრს თუ არა". ყველა საქმეში ღელა "გამოსჩვევდა ბაღსა". ღელა რომ იჯდა გვიან ხელსაქმებზე, ბავშვებსაც არ აძინებდა, ასწავლიდა და ამუშავებდა კიდევ. ღელა რომ მიუშობდა, ბავშვიც თან ახლდა და სწავლობდა პატარაობიდანვე რძვას, ჩეჩვას, ქსოვას, ბავშვის მოვლას.

12+13 წლის გოგონას ძროხასაც მოაწველინებდნენ. 14 წლისას თავისი მოქსოვილი და შეკერილი ტანსაცმელი უნდა ცმოდა.

15-16 წლის ქალს ყველაფერი უნდა სცოდნოდა: პურის გამოცხობა, ძროხის მოწველა, შედღვება, ყველის ამოყვანა, "ქსლების მოქსოვა, "გაბეჭვა", დაჩეჩვა, დარძვა, მკა, კონვა და სხვა. ბაბაღე არაბული იკონებს: "სათამაშოდ არც კი გვეცალა, მატყლსაც გვაწეწინებდნენ, საქონელსაც გვამწყემსინებდნენ, ზურგზე გულა გვეკიდა, შინ პური და ხაჭო გვეღო. თუ შეგვეძლო ქსოვა, მაშინ წინდას კალათა გვეჭირა ხელში, მივდიოდით საქონელში და თან ვქსოვდით". 6-7 წლის ბავშვი უკვე მწყემსია მთაში. 7-8 წლისა კი ღიდ საქონელსაც კარგად მწყემსავს.

გეოგრაფიული გარემო, სოციალურ-ეკონომიკური პირობები, რომელშიც უხდებოდა ცხოვრება ხევსურებს, განსაზღვრავდა მათი საოჯახო ყოფის თავისებურებას. ხევსურეთში ოჯახის გავრცელებული ტიპი იყო პატარა, ინდივიდუალური ოჯახი, რომელშიც შემონახული იყო პატრიარქალური წესჩვეულებები. ოჯახის უფროსი, უძრავ-მოძრავი ქონების მფლობელი და მემკვიდრე იყო მამაკაცი. პატრიარქალური ტრადიციების თანახმად, ოჯა-

ბში განსაკუთრებული პატივისცემით სარგებლობდა მამაკაცთა სქესი, რადგანაც ისინი იყვნენ გვარის გამგრძელებლები, გვარისა და ოჯახის დამცველები, მისი ქონების მემკვიდრეები.

ქალი, ხევსურის საოჯახო შრომა-საქმიანობაში, მის ეკონომიკურ ცხოვრებაში უდიდეს როლს თამაშობდა: ხევსურის ოჯახის კეთილდღეობა დამყარებული იყო ქალის შრომაზე, მის გამჭრიახობაზე [2, 103 ო. იგი პირველ რიგში ზრდიდა ბავშვებს, მამაკაცთან ერთად მონაწილეობას ღებულობდა ხვნა-თესვაში, მკაში, კონვაში, ღეწვაში, სათბო-სახვეტში, საქონლის მოვლა-პატრონობაში, ყველ-კარაქის კეთებაში, ყოველდღიური საკვების მოზადებაში და სხვა. ამის გარდა, ქალზე იყო დამოკიდებული ოჯახის წევრების ჩაცმა [4, 34 ო. როგორც ცნობილია, ხევსური მოსახლეობა შემოსილი იყო ოჯახში დამზადებული შალის ნაწარმით, რომლის მოქსოვა, შეღებვა, შეკერვა და დაქარგვა ქალის უადრესად დიდ შრომას საჭიროებდა [5, 37 ო. ხევსური ქალის მიერ გაკეთებული ტანსაცმელი, ქალის იყო იგი თუ მამაკაცის, გამოირჩეოდა მოხერხებულობით, სილამაზით და წარმოადგენდა ხელოვნების ნიმუშს.

ინფორმატორ ბუბა ჳინჭარაულის თქმით: "ზამთრით რომ ვეღოთ ყველა-ფერი მოვიდოდა, გარე სამუშაოები მორჩებოდა, დაუჯდებოდი სარდავ-საჩეჩს. მთელი ღამეები უნდა გვეჩერა მატყლი, დაგვერთა, შეგვეღება და მოგვექსოვა, სხვანაირად ვერ მოვასწრებდით". მთაში სირცხვილად ითვლებოდა, თუ ხატობისათვის ოჯახის წევრებს ახალი ტანსაცმელი არ ექნებოდათ. ხალხი ყურადღებას აქცევდა ქალის ნახეღავს; "იმას უყურებდეს, როგორი ნაკერი იყო, რაც მეტად იყო დაქარგული, ის უფრო კარგი და სასახელო იყო. როცა ბევრზე ქალებ იყვნენ ოჯახში, უფრო კარგი ჩაცმული გამოდიოდნენ იმ ოჯახის წევრები" - გადმოგვცემს ძილა ღიქოკელი. ვისაც უჭირდა ან გოგო არ ჰყავდა ოჯახში, მოიწვევდა "მჩერღის მუშას", დაამზადებდა პურ-მარჩლს. წესის თანახმად, "ჩეჩელაში" სამჯერ უნდა ეჭამათ "მჩერღელ" საჭმელი. "მჩერღის მუშაში" ახალგაზრდა გოგოებს მიიწვევდნენ, დაპატიჟებდნენ აგრეთვე ახალგაზრდა ბიჭებს "ცეცხლმგზავთ წამოღოთ". ახალგაზრდა ბიჭების მოვალეობას შეადგენდა მჩერღების გართობა, რათა მათ არ დასძინებოდათ და ბევრი მატყლი დაეჩერათ. დაჩეჩვის მერე თვითონ დაარდავდნენ. მჩერღის მუშაში 12-14 წლის გოგონებიც ღებულობდნენ მონაწილეობას.

როგორც აღვნიშნეთ, ხევსურული "ტალავარის" დამზადებისათვის საჭირო იყო საკმაოდ დიდი დრო. ქალის ტანსაცმლის შეკერვას 20-25 დღე მაინც სჭირდებოდა. ამის გამო ქალებს პატარაობიდანვე ავარჯიშებდნენ ქსოვასა და კრვავაში. ღეღებს ისინი სულ გვერდში ჰყავდათ და ასწავლიდნენ ჩეჩვას, რვას, ქარვას და სხვა. მთხრობელთა აზრით, ქალი ღელამ უნდა შეაჩვიოს ყველა საქმეს, რაც თვითონ იცის, ხოლო ვაჟს-მამამ. აღზრდის პერიოდში ბავშვი ითვისებდა შრომით ჩვევებს; ქცევის ნორმებს და ეცნობოდა ხალხურ წეს-ჩვეულებებს.

ბავშვების შრომითი საქმიანობისათვის მოზადება ხდებოდა უფროსების მეთვალყურეობით, იგი მიმდინარეობდა კეთილგანწყობით, ღარიგებებით, წაქეზებით, ჩვეულებრივ, ბავშვი ფიზიკურად არ ისჯებოდა.

შრომითი საქმიანობის პარალელურად, ხევსური აღზრდელი, დედ-მამა იქნებოდა, ბებო, თუ მამიდები, ცდილობდა ბავშვი ზნეობრივადაც აღეზარდა, რაც მას შემდგომში მიუხმარებოდა როგორც შრომით საქმიანობაში, ასევე მთელ ცხოვრებაში.

აღზრდის პროცესში მნიშვნელოვან როლს თამაშობდა ფოლკლორიც. ბავშვებს არა მარტო პრაქტიკულად გადასცემდნენ ცოდნას, არამედ მას ზეპირ-სიტყვიერებითაც ამაგრებდნენ.

ხევსურეთში, ისევე როგორც ყველგან, დიდი როლი ეთმობოდა ბავშვთა აღზრდის საქმეს. იდეალური მთიელის სოციალურ-ფსიქოლოგიური მოდელის ჩამოყალიბებისათვის საჭირო იყო როგორც ყოველმხრივი ფიზიკურ-მორალური, ესთეტიკური, ასევე შრომითი აღზრდა, რასაც პირველხარისხოვანი მნიშვნელობა ენიჭებოდა.

Н. Цинцадзе

### Традиция воспитания детей в Хевсурети (трудовой процесс)

#### Резюме

Семья – очаг трудового воспитания. Она объединяла представителей нескольких поколений, и это способствовало передаче и преемственности трудового опыта.

По хевсурскому этнографическому материалу в трудовом воспитании детей в основном выделяются два этапа. Первый относится к детским играм; из которых трудовые навыки вырабатываются в сложных играх. Второй этап выражает непосредственное включение детей в трудовую деятельность семьи.

В трудовом воспитании детей, особенно девочек, большое место занимали домашние промыслы, т.к. изготовителями одежды для всей семьи были женщины. Большое место уделялось и пастушеству.

Приобщение детей к трудовым навыкам проходило в физическом, гармоничном, нравственном воспитании будущего поколения.

## ბამოყვანილობის დიპლომის მფლობელი

1. ნ. დ. ლ. ლ. ლ. ლ. ნ. ნ. ნ. ხალხური ალზრდის წესები  
ალმონავლეთ საქართველოს მდიანეში: თბ., 1974.
2. ს. მ. ა. კ. ა. ლ. ა. თ. ი. ა. ხეცსურეთი. ტფ., 1935.
3. მ. ბ. ა. ლ. ი. ა. უ. რ. ი. ბავშვის დაბადება-ალზრდის წესები  
ხეცსურეთში. - ივ. ჟავახიშვილის სახელობის ისტორიის,  
არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიის  
განყოფილების არქივი. №24-34. თბ., 1938 (ხელნაწერი).
4. ც. ბ. ვ. ზ. ა. რ. ა. შ. ვ. ი. ლ. ი. ქალის სამოსელი ალმონავლეთ  
საქართველოს მდიანეში, თბ., 1974.
5. ნ. ნ. ბ. ი. ზ. ა. ნ. ი. შ. ვ. ი. ლ. ი. ეთნოგრაფიული წაწერები. თბ., 1940.
6. ბ. ბ. თ. ე. ლ. ლ. რ. ა. დ. ე. ხუთი წელი ფშავ-ხეცსურეთში. ტფ., 1930.



შესავალი . . . . . 3

ა. ქ ა ლ დ ა ნ ი. პირაქეთ ხეცსურეთის სამშენებლო ხელოვნება. . . . . 5

    А.М.К а л д а н и. Строительное искусство посто-  
    ронней Хевсурети (резюме). . . . . 32

რ. თ. თ. რ. ი. შ. გ. ი. ლ. ი. ხეცსურული გვარები (ზოგიერთი ეთნოს-  
ტორიული და სოციალური საკითხი). . . . . 49

    Р.А.Т о п ч и ш в и л и. Фамилии хевсур (некоторые эт-  
    ноисторические и социальные аспекты)(резюме)..... . 71

ღ. მ. ე. ლ. ი. ქ. ი. შ. გ. ი. ლ. ი. ხეცსურული საქორწინო წეს-ჩვეულებების  
სტრუქტურა. . . . . 74

    Д.Ш.М е л и к и ш в и л я. Структура хевсурской сва-  
    дебной обрядности (резюме). . . . . 99

ბ. ჯ ა გ ა ხ ა ძ ე. ხელოვნური ნათესაობის ეთნოსპეციფიკა  
ხეცსურეთში . . . . . 100

    Н.В.Д ж а в а х а д з е. Этноспецифика искусственного  
    родства в Хевсурети (резюме). . . . . 114

ბ. ჯ ა ლ ა ბ ა ძ ე. ადგილის დედის//დედისმშობლის კულტთან და-  
კავშირებული ზოგიერთი სოციალური საკითხი ფშავ-ხეცსურეთში. . . . . 116

    Н.Г.Д ж а л а б а д з е. Социальные вопросы, связан-  
    ные с культом Аджалистада Гвтисмшобели в Пшав-  
    Хевсурети (резюме). . . . . 132

მ. კ. ი. ბ. დ. ე. ლ. ა. კ. ი. ხეცსურეთის ტრადიციული ყოფის ზოგიერ-  
თი სოციალური ასპექტი . . . . . 134

    Н.Б.К а н д е л а к и. Некоторые социальные аспекты  
    традиционного быта хевсур (резюме). . . . . 154

ბ. ჯ ა ლ ა ბ ა ძ ე. ადათობრივ სამართალთან დაკავშირებული ზო-  
გიერთი ასპექტი ხეცსურეთში . . . . . 158

    Н.Г.Д ж а л а б а д з е. Некоторые аспекты, связан-  
    ные с обычным правом в Хевсурети (резюме). . . . . 171

ბ. ც. ი. ბ. ც. ა. ძ. ე. ბავშვის შრომითი აღზრდა ხეცსურეთში . . . . . 173

    Н. Ц и н ц а д з е. Традиция воспитания детей в  
    Хевсурети (трудовой процесс) (резюме). . . . . 179

დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის  
სამეცნიერო-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით

სბ 4192

გამომცემლობის რედაქტორი ლ. ჯ ვ ი ბ ი ნ ა ვ ა  
მხატვარი ნ. ნ ა რ ი მ ა ნ ი ძ ე  
მხატვრული რედაქტორი გ. ლ ო მ ი ძ ე  
ტექნიკური რედაქტორი ც. ჯ ა ვ ა რ ი ძ ე  
კორექტორი ლ. ა ბ ჟ ა ნ დ ა ძ ე  
გამომშვები ე. მ ა ი ს უ რ ა ძ ე

გადაეცა წარმოებას 23.XI.1989 ; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 22.XI.1989  
ქალაქის ზომა 60X90<sup>1</sup>/16; ქალაქი ოფსეტის; ბეჭედა ოფსეტური;  
პირობითი საბეჭდი თაბახი 11.25; პირ. სალ. გატ. 11.37;  
სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 11.11.

ტირაჟი 700 ; შეკვეთა № 3349

ფასი 2 მან. 20 კაპ.

---

გამომცემლობა "მეცნიერება", თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19  
Издательство, "Мециერება", Тбилиси, 380060, ул.Кутузова, 19

---

საქართველოს სსრ მეცნ. აკადემიის სტამბა, თბილისი 380060, კუტუზოვის 19  
Типография АН Грузинской ССР, Тбилиси, 380060, ул.Кутузова, 19

**ГРУЗИНО-КАВКАЗСКИЕ ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ШТУДИИ**  
(на грузинском языке)

Тбилиси  
"Мецниереба"  
1988

ძაწმულ-კანკანისი  
მონობისი  
შტუდისი